

**revista**  
**TEOLOGÍA**



ISSN 0328-1396

Tomo LXI • N° 144 • Agosto 2024

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

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina**  
**revista\_teologia@uca.edu.ar**

# TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (Base de Datos de Teología Latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).
- Erih Plus.
- DOAJ.
- AmeliCA
- Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas

## **DIRECTOR**

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)

Profesor ordinario titular de Misterio de Dios (UCA).

## **SECRETARIO DE REDACCIÓN**

Hernán M. GIUDICE (Arg.)

Profesor titular de Patrología (UCA).

## **FUNDADORES**

Ricardo A. FERRARA (†)

Lucio GERA (†)

Carmelo J. GIAQUINTA (†)

Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)

Rodolfo L. NOLASCO (†)

Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Virginia R. AZCUY (Arg.)

Profesora ordinaria titular de Eclesiología (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)

Pro-secretario académico.

Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)

Ex director de la Revista "Teología".

Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)

Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.

Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

## **CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL**

Alphonse BORRAS, Lovaina (Bélgica) - William CAVANAUGH, Chicago (EE.UU.) - Piero CODA, Florencia (Italia) - Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Salamanca (España) - João DUQUE, Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, Osnabrück (Alemania) - Samuel FERNÁNDEZ, Santiago de Chile (Chile) - Mário DE FRANÇA MIRANDA, Rio de Janeiro (Brasil) - Peter HÜNERMANN, Tübingen (Alemania) - Rafael LUCIANI, Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela) - Salvador PIÉ-NINOT, Barcelona (España) - Gilles ROUTHIER, Québec (Canadá) - Carlos SCHICKENDANTZ, Santiago de Chile (Chile) - Pablo SUDAR, Rosario (Argentina).

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488  
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

**Editor responsable:** Facultad de Teología

**Dirección y Administración:**

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 11200	\$arg 4300
Argentina (sin envío postal)	\$arg 5800	\$arg 2200
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 55	U\$S 25
Resto de América	U\$S 65	U\$S 25
Comunidad Europea	Euros 75	Euros 35
Resto del mundo	U\$S 75	U\$S 35

**Suscripciones en Argentina:**

- Depósito o transferencia bancaria:

Fundación Universidad Católica Argentina

Cta. Cte. N°: 575-0-02267/1

CBU: 072057502000000226718

ALIAS: DECIMO.ARENA.RITMO

Sucursal: 575

CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico [eliana\\_schultz@uca.edu.ar](mailto:eliana_schultz@uca.edu.ar) o con la indicación "Suscripción Revista Teología", más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

**Suscripciones en el extranjero:**

- Solicitar información a [eliana\\_schultz@uca.edu.ar](mailto:eliana_schultz@uca.edu.ar)

# TEOLOGÍA

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

**Tomo LXI • N° 144 • Agosto 2024**

## Sumario

Nota del Director.....	7
<i>Carlos María Galli</i> La pastoralidad de la Teología: dimensión y disciplina .....	11
<i>Luis O. Liberti</i> La participación de los obispos argentinos en la constitución conciliar pastoral <i>La Iglesia en el mundo contemporáneo</i> .....	59
<i>Enrique Ciro Bianchi</i> Teología pastoral para un cristianismo de rostro mariano ....	87
<i>Pablo M. Etchepareborda</i> Un semblante pastoral del Beato Eduardo Pironio Aportes para la Teología Pastoral .....	115
<i>María José Schultz</i> Edificar un lugar para Dios en contexto latinoamericano según la Primera carta de Pedro.....	129
<i>Mauricio Alberto Landra</i> La dimensión pastoral del derecho canónico en el marco de la sinodalidad.....	157
<i>Pablo Hernán Savoia</i> La evangelización digital como recepción de la eclesiología de <i>Gaudium et Spes</i> .....	185

<i>Andrea Sánchez Ruiz</i>	
La educación sexual integral en la pastoral educativa de la diócesis de San Isidro	
Una experiencia de aprendizaje compartida .....	207
<i>Carolina Bacher Martínez</i>	
Las interacciones sinodales en los Consejos Pastorales: fundamentos, procesos y desafíos.....	231
<i>Antonio Ernesto Palafox Cruz - Carolina Bacher Martínez</i>	
Actualidad del método <i>ver-juzgar-actuar</i> en la Teología Pastoral de América Latina .....	251
<i>Catalina Cerda-Planas - Rocío Cortés</i>	
La recepción de métodos en la Teología Práctica en el contexto latinoamericano .....	281
<i>Katharina Karl</i>	
Panorama contemporáneo de la Teología Pastoral en Alemania.....	311
<i>Apéndice</i>	
Enrique Ciro Bianchi. La Facultad de Teología de la UCA celebró 250 años de la Teología Pastoral .....	327
<i>M. Marcela Mazzini - Federico Tavelli - Leandro Verdini</i>	
Informe del Instituto de Investigaciones Teológicas sobre las actividades de los grupos de investigación de la Facultad de Teología durante 2023 .....	333
<i>Notas bibliográficas.....</i>	347

---

## Nota del Director

Jesús, el Buen Pastor está presente, por la fuerza de su Espíritu, en la vida del Pueblo de Dios. El Espíritu hace, de la comunidad creyente, lugar de testimonio de ese pastoreo que Dios lleva adelante en todo el mundo. El Pueblo de Dios, sacerdotal, está llamado a ser el lugar donde el Señor alimente y acaricie sus ovejas.

Si Jesús, el Hijo, lleno del Espíritu, revela al Padre y derrama su amor como Pastor que da la vida por su rebaño, la Iglesia es el instrumento de este pastoreo en medio del mundo.

El Pueblo de Dios ha pastoreado a la humanidad dando su vida. La sangre de los mártires fecunda este servicio, como nos recuerda Tertuliano, manifestando que vale la pena seguir hasta la cruz a aquel que, resucitando, venció la muerte para todos. De esta enseñanza, las Cartas del Martirio de Ignacio de Antioquía, son una altísima expresión.

La vida entregada como supremo pastoreo ha sido también proclamada por la palabra. Los discípulos de Jesús nos dejan en las Escrituras la memoria permanente de aquello que Dios sigue realizando en medio de su Pueblo y a través de él.

Esa palabra lo es de la Palabra Encarnada. De allí que no hay palabra de testimonio y anuncio que no esté llamada a encarnarse en las vicisitudes del tiempo y de la historia, en las diversas coyunturas culturales y en los desafíos que asume la fe en Cristo.

La fe proclamada es moción del Espíritu en el corazón humano que se interroga, se pregunta cómo dar cuentas de la salvación que siempre se nos está ofreciendo. El origen de la Teología está en

este encuentro. El corazón razonante de los creyentes se pregunta. Se pregunta afectivamente. Busca a la luz de la Palabra una respuesta con la que pueda enseñar que, seguir a Cristo, no anula nuestras potencias y nuestras perplejidades, sino, como nos enseña Santo Tomás, las supone y plenifica. El silencio ante la muerte es, en los creyentes sencillos, un supremo acto teologal. Conservar la fe en la vida ante la evidencia incontestable de la muerte, la certeza en que hemos sido liberados ante la experiencia de tantas esclavitudes, tantas acciones cotidianas de la fe sencilla son fuente inagotable para un pensamiento que busca respuestas y un corazón que no pierde la esperanza.

El desarrollo de un canon creyente, en los primeros siglos del cristianismo, dio paso a la reflexión sobre estas verdades comunes. La Teología, una en la fe y plural en sus formas y expresiones, surge del encuentro de la fe común con las culturas.

Pero si la fe toca a la razón a pensar de un modo nuevo, la caridad nos lleva a la sabiduría de la acción, a buscar formas nuevas de dar testimonio, a preguntarnos -de un modo aún más elevado- cómo enseñar a Jesús liberando y haciendo crecer, no sujetando y sometiendo. La razón que ilumina el conocimiento y la sabiduría que lo plenifica en la acción no pueden funcionar como cajas separadas. Son fuentes que deben avanzar en concordia. La oposición entre Teología enseñada, Teología pensada y Teología practicada ha conducido a la desilusión teológica y al hastío de una entrega sin rumbo.

Con este número no estamos celebrando el origen de la Teología Pastoral, sino el esfuerzo por superar esas dicotomías pues en 2024 celebramos los 250 años del momento en que la reflexión pastoral que estaba presente en el Pueblo de Dios ingresó como disciplina académica al plan de formación teológico. A pesar de ello, los aportes de la Teología Pastoral son desconocidos por muchos. La extensa trayectoria disciplinar, lejos de aplacar los debates metodológicos, los ha sostenido e incrementado, en la búsqueda de una reflexión interdisciplinaria que le permita pensar la relación de la Iglesia con el mundo, y el servicio evangelizador en dicho marco.



Los aportes de este número monográfico, que ha sido coordinado por la Dra. Carolina Bacher Martínez,<sup>1</sup> ofrecen elementos para profundizar su talante teológico y la profunda vinculación con el Vaticano II en tanto concilio pastoral, junto a algunas reflexiones temáticas actuales y tres aportes panorámicos sobre los métodos teológico-pastorales contemporáneos.

Esperamos que este número nos estimule a pensar y bajar de nuestra cabalgadura para llevar al herido a la posada.

---

<sup>1</sup> Carolina Bacher Martínez es profesora asociada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina



---

# La pastoralidad de la Teología: dimensión y disciplina

CARLOS MARÍA GALLI\*

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología  
galli@uca.edu.ar

Recibido 10.06.2024/ Aprobado 12.07.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6717-537X>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p11-57>

## RESUMEN

Esta colaboración propone una reflexión sobre la pastoralidad de la teología en nueve pasos. La teología se desarrolla como inteligencia sapiencial de la fe entre la recepción teológica de la Palabra de Dios y su comunicación evangelizadora en el Pueblo de Dios (1). La dimensión pastoral puede ser pensada como un aspecto de la dimensión práctica de toda la teología, que complementa su dimensión teórica (2). La comunicación pastoral de la teología es una función del teólogo sistemático (3) y una operación que consume el método teológico (4). En la historia contemporánea y en diálogo con el relieve moderno dado a la praxis, el Concilio Vaticano II resalta la pastoralidad de la Iglesia y de su enseñanza, sobre todo en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (5). En continuidad con la novedad conciliar se distingue la dimensión o perspectiva pastoral constitutiva de toda teología, como atestiguan teólogos contemporáneos, en especial algunos pensadores latinoamericanos (6). En ese marco se ubica y desarrolla la teología pastoral, que es una disciplina específica de la única ciencia teológica (7). En su Exhortación programática *Evangelii gaudium* Francisco da el marco de pastoralidad fundamental que anima la salida misionera de la Iglesia, en la cual se sitúa el servicio evangelizador de la teología (8). Luego, en la Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, subraya su vertiente kerigmática (9).

*Palabras clave:* Teología pastoral; Diálogo; Pastoralidad; Misión; Kerigma

\* El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Miembro de la Comisión Teológica Internacional y Coordinador del Equipo de Reflexión Teológico - Pastoral del CELAM.

## The Pastoralty of Theology: Dimension and Discipline

### ABSTRACT

This collaboration proposes a reflection on the pastorality of theology in nine steps. Theology develops as a sapiential intelligence of faith between the theological reception of the Word of God and its evangelizing communication in the People of God (1). The pastoral dimension can be thought of as an aspect of the practical dimension of all theology, which complements its theoretical dimension (2). The pastoral communication of theology is a function of the systematic theologian (3) and an operation that consummates the theological method (4). In contemporary history and in dialogue with the modern emphasis on praxis, the Second Vatican Council emphasizes the pastoral nature of the Church and her teaching, especially in the Pastoral Constitution *Gaudium et spes* (5). In continuity with the conciliar novelty, the pastoral dimension or perspective is distinguished as constitutive of all theology, as attested by contemporary theologians, especially some Latin American thinkers (6). Pastoral theology, which is a specific discipline of the only theological science, is located and developed within this framework (7). In his programmatic Exhortation *Evangelii gaudium* Francis gives the fundamental pastoral framework that animates the missionary outreach of the Church, in which the evangelizing service of theology is situated (8). Then, in the Apostolic Constitution *Veritatis gaudium*, he underlines its kerygmatic aspect (9).

*Keywords:* Pastoral Theology; Dialogue; Pastoralty; Mission; Kerygma

¿Qué significa «pastoralidad» cuando hablamos de la teología? ¿Qué relación tiene con lo pastoral? ¿Se refiere a toda la teología o a una de sus disciplinas? En este ensayo pienso la pastoralidad de la teología en una doble perspectiva. Por un lado, indica la dimensión pastoral de toda la teología; por el otro, se refiere a la disciplina llamada teología pastoral. Los nexos entre las realidades expresadas por los términos *teología y pastoral* han delineado una gama de diversas figuras conceptuales, entre las que se encuentran aquella dimensión y esta disciplina. Aquí señalo algunas figuras históricas de estas relaciones, incluyendo el magisterio del Papa Francisco. Deseo meditar sobre la pastoralidad de todo pensar teológico y, en ese amplio marco, situar la disciplina que piensa las distintas prácticas de la vida cristiana en el mundo y, sobre todo, la praxis pastoral de la Iglesia en la historia.

Durante 35 años, de 1985 a 2020, enseñé teología pastoral fundamental. Lo hice en las dos facultades de teología de la Argentina y en otros centros teológicos. En este año debí volver a la cuestión.

Este texto ha sido pensado muchas veces y, ahora, otra vez, de un modo nuevo. Es un ensayo personal, pero un ensayo compuesto de muchos estudios, que sintetizan varias investigaciones. Requiere una lectura atenta para seguir un mismo asunto pasando por varios tiempos, discursos, registros y lenguajes teológicos. No obstante, sigue siendo un texto provisorio, porque en teología «constantemente tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general».<sup>1</sup>

El proceso discursivo sigue nueve momentos interrelacionados, que implican cierto itinerario histórico, pero, sobre todo, una estructura metódica. El método es el camino que nos conduce a un objeto concebido como fin de nuestra búsqueda intelectual. La teología se desarrolla como inteligencia sapiencial de la fe entre la recepción teologal de la Palabra de Dios y su *comunicación* evangelizadora en el Pueblo de Dios (1). La dimensión pastoral puede ser pensada como un aspecto de la dimensión *práctica* de toda la teología, que complementa su dimensión teórica (2). La comunicación pastoral de la teología es una *función* del teólogo sistemático (3) y una *operación* que consuma el método teológico (4). En la historia contemporánea y en diálogo con el relieve moderno dado a la praxis, el Concilio Vaticano II resalta la pastoralidad de la Iglesia y de su enseñanza, sobre todo en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (5). En continuidad con la novedad conciliar se distingue la dimensión o perspectiva pastoral constitutiva de toda teología, como atestiguan teólogos contemporáneos, en especial algunos pensadores latinoamericanos (6). En ese marco se ubica y desarrolla *la teología pastoral*, que es una *disciplina* específica de la única ciencia teológica (7). En su Exhortación programática *Evangelii gaudium* Francisco da el marco de *pastoralidad* fundamental que anima la salida misionera de la Iglesia, en la cual se sitúa el servicio evangelizador de la teología (8). Luego, en la Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, subraya su vertiente kerigmática (9).

---

<sup>1</sup> Karl Ranher, *Das Konzil-Ein neuer Beginn* (Freiburg im Brisgau: Herder, 1965), 13; cf. 20-23.

## 1. La teología recibe, contempla y comunica la Palabra de Dios

1. La religión cristiana proviene de la comunicación de la Palabra de Dios, que se hizo carne en Jesucristo, y de su recepción creyente por parte del ser humano en la Iglesia. Esta Palabra está destinada a ser comunicada como mensaje de salvación a todos los hombres. La dialéctica *revelación - fe* es una variante original del diálogo entre Dios y el ser humano. Esta conversación se puede expresar con distintos binomios. San Pablo emplea la dupla *transmisión-recepción* y *recepción-transmisión* para expresar el proceso comunicativo tanto del Evangelio como de la Eucaristía.

«Hermanos, les recuerdo la Buena Nueva que yo les he predicado, que ustedes han recibido y a la cual permanecen fieles... Les he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo recibí...» (1 Co 15,1.3).

«Lo que yo recibí del Señor, y a mi vez les he transmitido, es lo siguiente: el Señor Jesús... tomó el pan, dio gracias, lo partió y dijo: 'Este es mi Cuerpo, que se entrega por ustedes...» (1 Co 11,23-24).

2. La tradición joánica expresa este proceso comunicativo con la dialéctica *manifestación - anuncio*. La Palabra de Dios se manifestó visiblemente en la carne de Cristo, sus testigos la han visto, tocado y oído, y la anuncian para compartir la comunión de Vida con Dios en su Hijo encarnado.

«Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida, es lo que les anunciamos. Porque la Vida se hizo visible, y nosotros la vimos y somos sus testigos, y les anunciamos la Vida eterna, que existía junto al Padre y que se nos ha manifestado. Lo que hemos visto y oído, se lo anunciamos también a ustedes, para que vivan en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Les escribo esto para que nuestra alegría sea completa» (1 Jn 1,1-4).

El proceso evangelizador incluye el paso del *acto receptivo* o teologal de la fe al *acto comunicativo* o pastoral del anuncio y el testimonio, o anuncio testimonial. En la recepción y la donación de la

Buena Noticia, que es Jesús, el Cristo (Mc 1,1), el evangelizado se vuelve evangelizador (EN 24).

3. Con la tradición dominicana lo dicho se puede traducir con la dialéctica *contemplar-predicar*. La contemplación del misterio de la fe, que la teología alimenta, impulsa su transmisión activa por el *sermo* o la predicación. Esta tradición destaca la íntima conexión entre la contemplación de Dios y la predicación al prójimo. La fórmula *contemplata aliis tradere* no se encuentra en santo Domingo de Guzmán, pero fue desarrollada por uno de sus discípulos, santo Tomás de Aquino. Ella traduce el corazón mismo de un carisma que recoge lo mejor de la tradición de la vida contemplativa de su época, la dedicación a Dios por la oración y el estudio, y la novedad misionera de los mendicantes que transmiten el Evangelio a otros por la predicación y la enseñanza. La expresión se refiere a la vida cristiana activa de quien contempla en la fe y transmite con amor lo contemplado a los demás.

4. Para entender ese axioma hay que tener en cuenta la disputa generada en la Universidad de París por los maestros seculares. Los profesores del clero diocesano decían que la vida conventual de las nuevas órdenes mendicantes debía seguir el estilo de vida claustral de las antiguas órdenes monásticas. En ese contexto sostenían que la perfección de la vida contemplativa de los monjes era mayor que la vida activa; que los frailes no debían dedicarse a predicar en las parroquias ni a enseñar en las universidades; que no tenían derecho a tener cátedras universitarias para franceses ni para extranjeros; que la pobreza no era una virtud que debía vincular a todos de algún modo; que no se justificaba una vida mendicante que pusiera en crisis los oficios y beneficios de la vida clerical. Las razones aducidas en el plano teórico estaban mezcladas con intereses propios de la vida práctica, porque los nuevos predicadores dominicos y franciscanos eran buscados por los fieles y por los estudiantes ya que mostraban una vida evangélica, una sólida doctrina y un servicio pastoral. La disputa tuvo dos momentos álgidos que coinciden con las dos estadías de Tomás de Aquino en París, al inicio (1252-1259) y al final de su actividad docente (1268-1272).

5. Tomás intervino en los dos momentos de la polémica con varios opúsculos, defendiendo la *vida mixta* del predicador que contempla y transmite lo contemplado predicando y enseñando. No es posible comentar aquí sus distintos textos ni los argumentos esgrimidos en su defensa.<sup>2</sup> El segundo ataque sistemático se concentró en torno al estado de perfección de la vida religiosa mendicante. Tomás enseñaba el primado absoluto de la caridad porque la perfección se halla en seguir a Cristo (*sequela Christi*: ST II-II, 188, 7) compartiendo su amor (ST II-II, 189, 1). Aquí resumo su posición acerca del estilo evangelizador de vida tal como lo desarrolla en la segunda parte de la *Summa Theologiae*, su obra de madurez (ST II-II, 182, 1; 186, 6; 188, 6). El nuevo estilo de vida que él profesa combina la riqueza de la vida contemplativa con la perfección de aquella forma de vida activa que transmite lo contemplado a los otros. La lógica de la transmisión apostólica incluye la abundancia de la contemplación. Cito uno de los textos principales:

«La vida contemplativa, considerada de forma absoluta, es mejor que una vida activa que se ocupa sólo de los actos corporales, pero una vida activa según la cual se transmite lo contemplado a los demás mediante la predicación y la enseñanza, es más perfecta que una vida que sólo se contempla, porque tal vida presupone una abundancia de contemplación. Y por eso Cristo eligió tal estilo de vida» (ST II-II, 188, 6).<sup>3</sup>

6. La frase final afirma: «Y Cristo eligió tal estilo de vida». Así se revela el fundamento cristológico del nuevo estilo de vida evangelizador. Por eso la cuestión retorna en la tercera parte de la Suma Teológica. Reaparece en el contexto de los misterios de la vida de Cristo, lo que en cristología llamamos la historia y la misión de Jesús, atravesada por su misterio revelador y salvador. El doctor de Aquino dedica una cuestión al *género de vida que llevó Jesús*, o sea, el estilo de

2 Cf. Jean Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Pamplona: Eunsa, 2002), 73-114 y 197-214; James Weisheipl, *Frère Thomas d' Aquin* (Paris: Cerf, 1993), 97-110 y 269-322.

3 «Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit» (ST II-II, 188, 6).



vida de un maestro itinerante, como hoy expresa la cristología de los evangelios sinópticos.<sup>4</sup> Jesús predicó el Evangelio del Reino de Dios como mensaje de salvación porque Él mismo es el Salvador de los hombres. Tomás enseña que el Señor llevó *un estilo de vida activo o comunicativo*, porque este género de vida era lo más conveniente con el fin de la encarnación, que es la salvación de los seres humanos. Lo llamó *modus conversationis*, porque cumplió su misión «conversando familiarmente con los hombres» (ST III, 40, 1, c: *familiariter cum hominibus conversando*). Por esto «no debió ocultarse, llevando una vida solitaria, sino manifestarse en público y predicar públicamente» (*sed in publicum procedere, publice praedicando*). Ante la objeción de que Jesús debía haber tenido una vida solitaria, monacal y contemplativa, que hasta entonces era considerada la más perfecta, Tomás reitera la doctrina que ya había expuesto en la segunda parte de la *Summa*. Este punto de vista constituía una verdadera novedad ante la antigua primacía de la vida contemplativa monástica.

«... pero aquella vida activa según la cual alguien, predicando y enseñando, transmite a otros lo contemplado (*aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit*) es más perfecta (*perfectior*) que la vida que se ocupa sólo de la contemplación, porque aquella vida supone la abundancia de la contemplación. Y por eso Cristo eligió tal modo de vida» (ST III, 40, 1, ad 2um).

7. La comunicación de la Palabra de Dios se concentra en la misión evangelizadora. El Evangelio, recibido como una gracia en la fe y destinado a ser comunicado gratuitamente en la evangelización, en el corazón del creyente se torna objeto de contemplación y de meditación. Ese paso de «la Palabra recibida» en la fe a «la inteligencia de la fe» en la teología configura una verdadera «experiencia del Espíritu».<sup>5</sup> La vida activa de la predicación y la enseñanza arraiga y requiere la vida contemplativa de la oración y el estudio. La teología surge a partir del dinamismo de la inteligencia del dis-

4 Cf. Horacio Lona, *Jesús, según el anuncio de los cuatro evangelios* (Buenos Aires: Claretiana, 2009), 117-132; Armand Puig, *Jesús. Una biografía*, (Buenos Aires: Edhasa, 2007), 228-255.

5 Jean-M. Tillard, «Teología y vida eclesial», en Bernard Lauret, François Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología, Introducción*, T. I (Madrid: Cristiandad, 1984), 166-167.

cípulo que busca entender lo que cree en la medida de lo posible. El hombre, ser inteligente que se torna creyente por la gracia de la fe, sigue el impulso de una fe que busca y sabe entender, y de una inteligencia que busca y sabe creer. La teología despliega un *intellectus fidei* para comprender, alimentar y fortalecer el acto de fe teologal, obra del Espíritu de Dios en la entraña del espíritu humano.

8. Aquí viene bien decir algo sobre la oración de quien se dedica a la teología y la pastoral, y que siempre está buscando vías de síntesis entre rezar, estudiar, pensar y preparar. Más allá de las formas comunes de oración, desde la *lectio* de la Palabra a la Liturgia de las horas, desde la jaculatoria al rosario, desde la súplica de perdón a la acción de gracias, la meditación y la oración personal se confunden en el trabajo teológico diario porque uno *reza pensando y piensa rezando*, sin distinguir mucho ambas expresiones del corazón. También se asocian la meditación teológica y la actitud pastoral, como sucede cuando los predicadores leen la Palabra y preparan la homilía. Al leer un texto: ¿lo hacen para crecer espiritualmente o para predicar y enseñar a otros? Estas cuestiones dilemáticas se estrellan contra la experiencia de quien, como Tomás de Aquino, contempla «con la pluma en la mano», y requieren una reflexión profunda que integre el conocimiento y el afecto en el corazón del teólogo, porque para éste la teología toma la forma de oración y asume el *modus orationis*.<sup>6</sup>

9. La *inteligencia teológica de la fe* debe ayudar a la *comunicación pastoral de la fe*. Empleando una palabra clásica -que está presente desde el tratado tomista de la fe (ST II-II, 1, 1) hasta la moderna teología de la evangelización (EN 30)- afirmó que el *obiectum fidei* es el *objeto* o el *contenido* de la fe que la teología busca y sabe entender, y la pastoral busca y sabe comunicar. Los contenidos o los misterios de la revelación y de la fe son, por procesos distintos y por acciones

---

<sup>6</sup> Cf. Paul Murray, *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística* (Salamanca: San Esteban, 2014), 17-49.

complementarias, el objeto central tanto del conocimiento teológico como de la acción evangelizadora.

10. La *catequesis* es una forma de la acción evangelizadora (EN 44). La relación entre fe, teología y catequesis ayuda a entender lo recién visto. La catequesis es un ejemplo de la distinción en la unión que hay entre la teología y la pastoral porque «la labor teológica en la Iglesia está ante todo al servicio del anuncio de la fe y de la catequesis» (FR 99). La unidad procede del objeto de la fe.

«En el nivel propio de una enseñanza teológica, el contenido doctrinal de la formación de un catequista es el mismo que el que la catequesis debe transmitir».<sup>7</sup>

«Para que esta dimensión teológica sea adecuada es importante tener en claro la relación entre teología y catequesis. Ambas tienen como objeto la fe. La catequesis educa en la fe y la transmite en fidelidad a la pedagogía de Dios; la teología sistematiza, estudia y comprende el dato revelado. Es característica de la catequesis ser un camino de crecimiento de y en la fe; es característica de la teología ser una reflexión científica desde la fe».<sup>8</sup>

Catequesis y teología son dos formas de realizar la función profética de la misión evangelizadora de la Iglesia. Se distinguen por sus fines y tareas, pero se unen en su objeto o contenido. La misma fe que aquella debe transmitir pedagógicamente, ésta debe comprenderla científicamente. La teología enriquece la comprensión de la fe que se transmite en toda acción evangelizadora / catequística. Esta primera reflexión, a partir de la Palabra, conduce al nivel práctico de la teología sistemática.

## 2. La teología es una ciencia especulativa y práctica

1. Para Santo Tomás la doctrina cristiana y, en particular, la ciencia teológica, es, al mismo tiempo, especulativa y práctica. Es

<sup>7</sup> Congregación para el Clero, *Directorio Catequístico General* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1997), 240.

<sup>8</sup> Comisión Episcopal de Catequesis, *Formación catequística en sus distintos niveles* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 2000), 105.

principalmente *especulativa* o *contemplativa* porque trata de las cosas divinas (*de rebus divinis*), pero también es *práctica* porque se ocupa de la praxis humana, de los actos humanos (*de actibus humanis*). Antes de la diferenciación moderna entre la dogmática y la moral, la *Summa Theologiae* integraba toda la enseñanza cristiana en el conocimiento y en la exposición de la *sacra doctrina*.<sup>9</sup> Como ha explicado M.-D. Chenu, para Tomás y los pensadores medievales la palabra «práctica» tiene un sentido intensivo y fuerte: «es la acción en acto».<sup>10</sup>

2. Esta integración entre lo especulativo y lo práctico tiene como fundamento *el modelo del conocimiento divino*. Así como Dios conoce su ser y su hacer por la misma ciencia, así el ser humano conoce por la misma ciencia teológica las cosas divinas y los actos humanos. Para santo Tomás los actos humanos son los actos morales mediante los cuales el ser humano se dirige hacia Dios.<sup>11</sup> Lo que en la modernidad se ha llamado teología moral o ética teológica, se ocupa de los actos humanos en cuanto por ellos el hombre se ordena a conocer y amar a Dios, la fuente de la felicidad plena. Por eso la dimensión práctica de la teología se concentró, inicialmente, en la teología moral.

3. En la teología moderna hubo un proceso de especialización que llevó al desarrollo de las distintas disciplinas teológicas. La dimensión «práctica» se amplió desde su base moral hacia la llamada teología ascética y mística, hoy denominada espiritualidad.<sup>12</sup> El

9 Cf. Pablo Sicouly, «“Sacra doctrina” en Santo Tomás de Aquino», *Studium-Filosofía y Teología* 16 (2005): 291-307.

10 Marie Dominique Chenu; A. Franco, *La teología e sapienza. Conversazioni e lettere* (Brescia: Morcelliana, 2018), 105.

11 «Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit» (ST I, 1, 4, c).

12 Cf. José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la teología* (Madrid: BAC, 1995), 205-208, 234-238.

camino del ser humano, *imago Dei* y *homo viator*, hacia la comunión con Dios en la gloria, no es sólo obra del espíritu del hombre sino, sobre todo, fruto de la acción del Espíritu de Dios, quien conduce al hombre recreado por Cristo al seno del Padre. La vida cristiana puede ser llamada vida espiritual o espiritualidad, y su estudio se amplía a la denominada teología espiritual, íntimamente vinculada con la teología moral. La dimensión práctica de la teología abarca lo que se denomina la *dimensión espiritual*.

4. Hace más de medio siglo Hans Urs von Balthasar mostró que los Padres de la Iglesia siempre son modelos espirituales, teológicos y apostólicos porque fueron, a la vez, *contemplativos, doctores y pastores*.<sup>13</sup> Luego René Marlé reconoció el «carácter espiritual y pastoral de la teología patristica», y propuso desarrollar una teología como «teoría de las prácticas que remiten a la fe»,<sup>14</sup> integrando la teología espiritual y la teología pastoral. En las últimas décadas la dimensión práctica se amplió con los aportes transversales de las disciplinas teológicas de carácter práctico, como la teología pastoral, la historia de la Iglesia, la liturgia, el derecho canónico, y con los aportes de los diálogos con las disciplinas y los métodos que analizan la acción humana en la sociedad.<sup>15</sup> En los últimos años varios pastoralistas extienden el alcance de la teología práctica más allá de las formas determinadas de la acción pastoral, pensando una teología *más práctica* a partir de *distintas prácticas efectivas*, locales y contextuales, que realiza el pueblo cristiano y la misma familia humana.<sup>16</sup>

5. La teología latinoamericana postconciliar ha destacado su carácter activo y profético. Ella ha asumido y recreado categorías

13 Cf. Hans U. von Balthasar, «Teología y Santidad», en *Verbum Caro I: Ensayos Teológicos* (Madrid: Cristiandad, 1964), 235-268.

14 Jean-M. Tillard, «Teología y vida eclesial», en B. Lauret, F. Refoule, *Iniciación a la práctica de la teología, Introducción*, T. I (Madrid: Cristiandad, 1984), 292 y 302. El tomo V de esa obra considera varias prácticas pastorales; cf. Bernard Lauret, François Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, T. V (Paris: Cerf, 1983).

15 Cf. Geraldo de Mori, «El carácter práctico de la Teología», *Teología y Vida* LI (2010): 501-519.

16 Cf. Henri Bourgeois, *Questions fondamentales de théologie pratique* (Bruxelles: Lumen vitae, 2010), 7-24.

como pueblo, sujeto, pobres, cultura, historia, liberación, praxis... En el siglo XX, surgieron distintas *teologías de la acción*.<sup>17</sup> En 1971 el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez planteó la *teología de la liberación* en el marco de las funciones clásicas de la teología como sabiduría y ciencia, y mostró la necesidad de hacer «la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios».<sup>18</sup> Él pensaba en la praxis que surge de «la fe que actúa por el amor» (Gal 5,6). Luego, en su estudio sobre el libro de Job, expuso dos lenguajes acerca de Dios -su justicia y su amor- que se enriquecen mutuamente. Los llamó teología profética y teología contemplativa.<sup>19</sup> Por su parte, el argentino Lucio Gera desarrolló una teología clásica y conciliar, sistemática e histórica, científica y sapiencial, inculturada y pastoral, mística y profética.<sup>20</sup>

6. Aquí me importa señalar que la dimensión práctica de la teología incluye su dimensión pastoral o su pastoralidad. De este modo, la dimensión práctica, reservada en el pasado a la consideración de la conducta moral y espiritual del cristiano a nivel individual, hoy se extiende a la praxis evangelizadora o apostólica de la Iglesia a nivel comunitario y personal. Este proceso de ampliación exige que la doctrina teológica asuma la riqueza de la práctica pastoral de todo el Pueblo de Dios.

7. Este proceso integrativo requiere explicitar su fundamento eclesiológico. Al comentar el capítulo II de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, Yves Congar expresó que la Iglesia es la dimensión comunitaria del ser cristiano, la realidad relacional de la antro-

---

17 Cf. José Comblin, *Teología de la acción* (Barcelona: Herder, 1964); Adolfo de Nicolás, *Teología del progreso* (Salamanca: Sígueme, 1972); Battista Mondin, *Teologías de la praxis* (Madrid: BAC, 1981).

18 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1973), 38.

19 Cf. Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Salamanca: Sígueme, 2002), 191-201; cf. Carlos M. Galli, «Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos», en Consuelo de Prado; Pedro Hughes (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* (Lima: CEP - Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008), 143-197.

20 Cf. Carlos M. Galli, «Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología», en Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, editado por Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño; Carlos M. Galli (Buenos Aires: Agape, 2015), 15-43.

pología cristiana.<sup>21</sup> El título *Pueblo de Dios*, contenido del capítulo, indica, entre otros sentidos, la inserción de la eclesiología en la antropología,<sup>22</sup> y la misionología en la eclesiología.<sup>23</sup> Una propuesta en la última redacción del capítulo II, en la tercera sesión conciliar, incluyó el número 17 sobre la tarea misionera, que pertenece al *Pueblo de Dios* (LG 17). Desde entonces el Magisterio enseña que la evangelización es la misión del conjunto del Pueblo de Dios peregrino (AG 35, DH 13, EN 59, ChL 32, RMi 26). Para el Papa Francisco el Pueblo de Dios es el sujeto comunitario de la misión. En el capítulo III de su Exhortación programática *Evangelii gaudium* afirma: *Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio* (EG 111-134). La frase muestra la continuidad creativa del magisterio de Francisco con la teología conciliar y postconciliar que integra sujeto y acción, Pueblo de Dios y misión evangelizadora.

8. La Iglesia es el agente social e histórico de la evangelización (EN 59) porque es sacramento de Jesucristo Evangelio y Evangelizador (EN 6-7). Ella incluye a muchos sujetos individuales y colectivos que actúan en la *communio fidelium* y en la *communio ecclesiarum*. El Pueblo de Dios es el «sujeto» común de un conjunto de acciones evangelizadoras -testimoniar, anunciar, predicar, enseñar, celebrar, orar, servir, guiar, organizar, acompañar, discernir, consolar, etc.- realizadas por muchos agentes pastorales, cuyas tareas enriquecen la pluriforme acción pastoral de la Iglesia (EN 40).

La teología es la ciencia eclesial de la fe al servicio de la misión pastoral. *Su dimensión pastoral o pastoralidad se funda en la dimensión eclesial o eclesialidad*. La «pastoral» es el ejercicio de la maternidad eclesial. En Brasil, Francisco afirmó: «Sobre la conversión pastoral,

21 Yves Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église* (Paris: Beauchesne, 1984), 109.

22 Cf. Carlos M. Galli, «La teología del Pueblo de Dios en el último Congar», *Proyecto* 41 (2002) 105-128.

23 Cf. Joseph Ratzinger, «La mission d'après les autres textes conciliaires», en J. Schütte (ed.), *L'activité missionnaire de l'Église. Decret 'Ad Gentes'* (Paris: Cerf, 1967), 121-147.

quisiera recordar que ‘pastoral’ no es otra cosa que el ejercicio de la maternidad de la Iglesia». <sup>24</sup>

### 3. La transmisión pastoral es una función del teólogo sistemático

1. Pensar la naturaleza pastoral de la teología nos lleva a recurrir a la historia medieval y contemporánea. Las formas de exposición de la doctrina en la teología escolástica y la comunicación pastoral de la misma iluminan una de las funciones del teólogo actual. En su *Introducción* a Santo Tomás, M.-D. Chenu estudió la tríada de operaciones con las cuales el *magister* medieval exponía la *sacra doctrina: lectio - quaestio - disputatio*. <sup>25</sup> La primera, la *lectura* de los textos, sobre todo de las Sagradas Escrituras, era el comentario y la explicación del texto. Se desplegaba desde la *littera*, pasaba por el *sensus*, y llegaba a la doctrina o *sententia*, o sea, iba desde el sentido literal al teológico.

2. El otro método teológico era la *quaestio* o puesta en *cuestión* de un problema. Su unidad teológica, pedagógica y literaria era el *articulus*, encabezado por un enunciado que comienza con la fórmula técnica *utrum*, parte de una pregunta, confronta alternativas mediante la cita de autoridades y el despliegue de razones, se centra en pronunciar la *determinatio* en base a una argumentación propia y, desde allí, brinda una respuesta dialogal ante las posturas contrarias anteriormente expuestas. La *cuestión* es la típica construcción racional o especulativa del dato revelado por Dios. Ella convierte a la *sacra pagina* en *sacra doctrina* o teología y distingue la alta escolástica medieval de la teología positivo-escolástica moderna centrada en la *thesis*, que suplanta la interrogación por la afirmación. <sup>26</sup>

<sup>24</sup> Francisco, «Encuentro con el Episcopado Brasileño», en *La revolución de la ternura. XXVIII Jornada Mundial de la Juventud Río 2013* (Buenos Aires: PPC, 2013), 49-50.

<sup>25</sup> Cf. Marie Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1954, 9a), 66-83.

<sup>26</sup> Cf. Walter Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca: Sígueme, 1969), 46.



3. La *disputatio*, un momento especulativo y literario interior a la cuestión, muestra el carácter dialogal del ejercicio teológico. La *discusión* se institucionalizaba en el acto académico de la *quaestio disputata*, que culminaba en una *sententia* magistral dada por un maestro versado en la doctrina en cuestión. Este debate teológico es una operación distinta de la interrogación socrática, la reducción platónica, la duda cartesiana y la dialéctica hegeliana. Tampoco se identifica con el género de *controversia* confesional que predominó en la teología apologética postridentina.<sup>27</sup>

4. Al recibir la *licentia docendi*, el maestro podía enseñar la Palabra de Dios en nombre de la Iglesia de diversas formas, desde la prédica en el púlpito hasta la enseñanza en la cátedra. Lo que el P. Chenu constató en la alta escolástica del siglo XIII ya había sido preparado en la centuria anterior. Por ejemplo, Pierre Le Chantre (+ 1197), maestro en París, simbolizó la división tripartita de las funciones magistrales con los verbos *legere - disputare - praedicare*, incluyendo en la última tarea varias formas de predicación y enseñanza. Comparó las funciones del maestro a las de un constructor que, para hacer un edificio, pone el fundamento, levanta las paredes y cierra los techos.<sup>28</sup>

5. La figura del maestro o *magister in sacra pagina* se consolidó en el siglo XIII e incluyó la predicación, porque la teología de la Palabra de Dios se perfecciona con su misma transmisión viva. En el paso de un siglo a otro, grandes *predicadores* que conducían compañías de peregrinos dedicadas a la predicación –Roberto de Arbrissel, Norberto Premonstatense y, sobre todo, santo Domingo de Guzmán– son llamados *maestros*. La comprensión plena del Evangelio que se escucha y se lee, se estudia y se comenta, implica par-

27 Cf. Jean Yves Lacoste (dir.), *Historia de la Teología* (Buenos Aires: Edhasa, 2011), 233-279; Juan Belda Plans, *Historia de la teología* (Madrid: Palabra, 2010), 121-195.

28 Pedro Cantor, *Verbum abbreviatum* c. 1, PL 205, 25A: «In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium, quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio, quia nihil plene intelligitur, fideliterve praedicatur nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum».

ticipar activamente en la transmisión de la Palabra divina. *El maestro debe ser también un predicador y el predicador es también un maestro.*

«El *magister* -nombre común, entre los evangélicos, para el profesor de escuela y para el jefe de un equipo apostólico- debe, mediante una total puesta en obra de la Palabra de Dios, cumplir tres operaciones: *legere, disputare, praedicare*... Lo que nosotros debemos descubrir en esta fórmula institucional es tanto la especificación de las funciones... como su plena y necesaria coherencia para una total y activa inteligencia de la Palabra de Dios: *el verdadero magister in sacra pagina*» comporta la predicación; la teología de la Palabra de Dios no se cumple más que en la transmisión del mensaje. La exégesis, la dogmática y la pastoral son solidarias entre sí para el que quiera comprender el Evangelio, porque esta comprensión se realiza de un modo más pleno solamente a través de una participación en la acción presente de la Palabra».<sup>29</sup>

6. El paso de la secuencia *lectio - disputatio - praedicatio* a la tríada *lectio - quaestio - disputatio* es típica de la exposición universitaria de la teología que se institucionalizó en el siglo XIII en París y otras universidades. La gran novedad consiste en la inclusión de la primera tríada en la segunda, porque la cuestión incluye la discusión de posiciones contrarias favoreciendo el despliegue de una racionalidad interrogativa, argumentativa, dialogal y propositiva. La fijación esquemática de los actos teológicos en el proceso *lectio - quaestio - sermo* verifica que «exégesis, dogmática y pastoral son solidarias entre sí».<sup>30</sup> Esa unidad del acto teológico está lejos de las posteriores disociaciones entre exégesis y teología, dogmática y pastoral, pastoral y espiritualidad, saber y hacer.

7. En nuestro contexto argentino Eduardo Briancesco ha cultivado un estilo de pensamiento que reivindica, promueve y emplea habitualmente el orden de los actos designados con las palabras *lectio - quaestio - sermo*.<sup>31</sup> La inteligencia cristiana de este *magister* de

29 Marie Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris: Vrin, 1966 (2a)), 261-262.

30 Marie Dominique Chenu, *¿Es ciencia la teología?* (Colección Yo sé - Yo creo 2, Andorra: Casal Ibal, 1959), 116.

31 «¿Qué géneros literarios elegir para que se manifieste mejor, gracias al uso de un lenguaje específico, el estatuto epistemológico cristiano de este tipo de razón medieval? Para decirlo de manera más técnica, quizá convenga hacer uso de una fórmula de fines del siglo XIII donde

nuestra Facultad de Teología en Buenos Aires ha seguido un ritmo ondulante entre la exégesis de textos medievales y la reflexión sobre cuestiones morales actuales.<sup>32</sup> Ha seguido aquellos tres pasos porque considera que ellos son «los tres grandes momentos del trabajo teológico, fijados en el siglo XIII y válidos hasta hoy».<sup>33</sup> Briancesco interpreta esa secuencia como la forma de expresión de la razón cristiana medieval que puede modelar el pensar contemporáneo. Por la circularidad dialéctica entre lo medieval y lo moderno ese esquema le permite pasar de las funciones intelectuales a los procesos discursivos y los géneros expresivos del pensador cristiano actual, quien debe unir lectura, pensamiento y lenguaje.

«La aplicación del “criterio” de la tríada medieval (*Lectio - Quaestio - Sermo*), que da su forma a la exposición, permite comprender que sólo estudiando a fondo la relación entre textos (*Lectio*) y movimientos de pensamiento en ellos inscritos (*Quaestio*) es posible llegar a captar la unidad íntima que se da y debe darse entre pensamiento (*Quaestio*) y lenguaje (*Sermo*). La elección de un determinado lenguaje para pensar, en determinado momento, un determinado tema, que se inscribe en una obra o texto determinado, son cosas que no admiten separación. La razón es así cristiana en la plena unidad de fondo y forma».<sup>34</sup>

---

se definían las actitudes propias del pensador universitario. Se trata de la tríada *lectio - quaestio - sermo*. El hombre de pensamiento medieval era considerado tal, es decir idóneo, si demostraba su capacidad para leer con profundidad y competencia los textos de referencia (*Lectio* de la Biblia, de Aristóteles o de otro autor importante), para encarar con decisión y audacia los problemas suscitados por la lectura, sometiéndose incluso institucionalmente a la polémica pública (la *Quaestio* llegó a ser el género universitario por excelencia) y para traducir en lenguaje ordinario destinado al gran público lo que había profundamente meditado como pensador. El *Sermo* que, en el contexto cristiano del siglo XIII, remite claramente al género literario litúrgico del *sermón*, pone en juego, más allá de ello, la relación entre lenguaje y pensamiento» (Eduardo Briancesco, «San Anselmo: cuatro lenguajes cristológicos», en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Ricardo Ferrara; Carlos M. Galli (eds.) (Buenos Aires: Paulinas, 1997) 352.

32 Cf. Carlos M. Galli, «Hermenéutica de la razón cristiana entre el medioevo y la actualidad. *Il n'y a pas deux Briancesco*», en *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Víctor Manuel Fernández; Carlos Galli; Fernando Ortega (eds.) (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2003), 41-73; «Eduardo Briancesco, La Fiesta del Pensar», *Teología* 83 (2004): 95-108.

33 Eduardo Briancesco, «La “Carta” del Tercer Milenio: ¿Cómo pensar hoy el cristianismo?», en *Caminando hacia el Tercer Milenio*, Eduardo Briancesco et al. (Buenos Aires: San Pablo, 1997), 11.

34 Eduardo Briancesco, «San Anselmo: cuatro lenguajes cristológicos», en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Ricardo Ferrara; Carlos M. Galli (eds.) (Buenos Aires: Paulinas, 1997), 367.

#### 4. La comunicación pastoral es una operación del método teológico

1. En las últimas décadas ha habido notables aportes a varios tópicos de la teología fundamental. Aquí destaco sólo dos campos: la historia y el método de la teología. Por lo que se refiere al método, un aporte notable es el del jesuita Bernard Lonergan, quien recorrió el largo camino de una *theologia quaerens methodum* y pensó un *método de métodos* a partir de las cuatro operaciones fundamentales del espíritu humano que dan cauce a la búsqueda de autenticidad y de autotranscendencia de la persona a partir de su dimensión espiritual. Ellas siguen el curso de los actos intencionales y conscientes: *experimentar, entender, juzgar y decidir*, que se expresan de forma normativa en cuatro preceptos trascendentales: *sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable*.

2. El teólogo canadiense despliega estas operaciones en los dos momentos de la fe (*cum assensu cogitare*) que asiente y entiende, piensa y confía, y las reduplica en un orden inverso tanto en la vía *in obliquo* del *auditus fidei* como en la vía *in recto* del *intellectus fidei*. Así surgen ocho funciones sucesivas e interdependientes de su método. Estas especializaciones funcionales son: la investigación heurística, la comprensión hermenéutica, el juicio histórico, el discernimiento axiológico o dialéctico, la fundamentación de la conversión, el desarrollo doctrinal, la comprensión sistemática, la comunicación pastoral.<sup>35</sup> El método despliega las ocho operaciones aplicadas al pensar teológico. De ellas, cuatro corresponden a la fase mediadora que, desde el presente, asume el pasado y lo que otros pensaron; y las otras cuatro configuran la fase mediada que, en el presente, afronta el futuro.

3. El discurso del método de Lonergan se corresponde con una teología *in fieri* y considera los métodos no desde los objetos o las disciplinas, sino a partir de las operaciones o funciones. El proceso metódico va desde la investigación e interpretación de los

---

35 Cf. Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 1994), 11-32 y 125-143.

datos revelados hasta la sistematización y comunicación de las doctrinas teológicas. En este marco se sitúa su aportación a *la última operación funcional*, comprendida como una función de todo teólogo, cualquiera sea la disciplina que cultive y la modalidad de la transmisión. Es *la comunicación pastoral* de los contenidos doctrinales de la fe cristiana. Tiene un paralelismo invertido con la primera operación: si la investigación nos abre a recibir los datos / dones de la fe, la comunicación mueve a transmitir la inteligencia de la fe.

4. Desde un punto de vista muy amplio, Lonergan afirma que la comunicación se ocupa de las relaciones existentes entre la teología y otras esferas de la vida individual y social. Se refiere a tres tipos de vinculaciones: la primera -a la que yo llamo *diálogo interreligioso e interdisciplinario*- conecta la teología con las religiones, la filosofía, la historia, las artes y las ciencias; la segunda -a la que denominó *proceso de inculturación*- concierne a la transposición del pensamiento teológico a los lenguajes de las culturas características de las personas, las comunidades y los pueblos; la tercera -a la que designó *mediación comunicacional*- implica la adaptación del lenguaje teológico para que sea transmitido pastoralmente por los diversos medios de comunicación.<sup>36</sup>

5. Una función del teólogo consiste en *comunicar* los contenidos de su ciencia en aquellos distintos niveles de la vida de la cultura y la sociedad. Su capacidad de comunicación no es un elemento ajeno a su tarea sino un factor decisivo para cumplir sus funciones. Se puede denominar a esta operación *comunicación «pastoral»* en la medida en que el teólogo cumple una función evangelizadora como

---

36 «La comunicación se ocupa de las relaciones existentes entre la teología y las otras esferas de la vida. *Estas relaciones son de tres géneros*. 1) En primer lugar, las relaciones interdisciplinarias con el arte, el lenguaje, la literatura, y otras religiones; con las ciencias naturales y humanas, con la filosofía y la historia. 2) En segundo lugar, existen las transposiciones que el pensamiento teológico tiene que desarrollar si la religión ha de conservar su identidad y encontrar, al mismo tiempo, el acceso a la mente y al corazón de los hombres de todas las culturas y clases. 3) Finalmente, las adaptaciones necesarias para utilizar a fondo y con propiedad los diversos medios de comunicación disponibles en cualquier lugar y tiempo» (Lonergan, *Método en teología*, 131-132).

un miembro cualificado del Pueblo de Dios misionero que transmite la fe vivida y pensada.

6. En este amplio horizonte Lonergan ubica el cometido de la disciplina llamada «teología pastoral o práctica», que se ocupa científicamente de la comunicación del Evangelio en acto. Comunicar el mensaje evangélico consiste en compartir con otra persona u otra comunidad *lo que se cree, vive y hace* de tal modo que se exprese una significación, un sentido que sea, a la vez, cognoscitivo, constitutivo y eficiente. Es una significación que uno (el agente) hizo propia y comunica a otro (el destinatario o interlocutor) para que la haga propia. Si la comunicación es una operación del método teológico, la fisonomía del teólogo incluye *el rol de comunicador*, lo que le exige cultivar actitudes coherentes con las tres significaciones mencionadas. Él debe ser un creyente que cree lo que lee, piensa lo que cree, enseña lo que piensa y practica lo que enseña. Entonces él se vuelve un *testigo*.

7. Vale la pena escuchar al mismo Lonergan describir *la función pastoral del teólogo*.

«La Iglesia cristiana es la comunidad que resulta de la comunicación exterior del mensaje de Cristo, y del don interior del amor a Dios. Puesto que podemos contar con que Dios concede su gracia, la teología práctica se ocupa de la comunicación efectiva del mensaje de Cristo. Este mensaje anuncia lo que los cristianos deben creer, lo que deben llegar a ser, y lo que deben hacer. Su significación es pues, a la vez, *cognoscitiva, constitutiva y eficiente*. 1) Es *cognoscitiva* en cuanto el mensaje dice *lo que se debe creer*. 2) Es *constitutiva* en cuanto traduce el don interior y oculto del amor en una *fraternidad cristiana visible*. 3) Es *eficiente* en cuanto orienta *el servicio que el cristiano debe prestar* a la sociedad humana para lograr el advenimiento del reino de Dios. Comunicar el mensaje cristiano es llevar a otro individuo a compartir una significación cognoscitiva, constitutiva y eficiente, que uno ha hecho ya propia. 1) Por consiguiente, todos los que vayan a comunicar *la significación cognoscitiva* del mensaje cristiano, antes que nada, *deben conocerlo*. Para hacer esto, pueden contar con las siete especializaciones funcionales de la teología. 2) Quienes van a comunicar *la significación constitutiva* del mensaje cristiano deben ante todo *vivirla*. Porque quien no vive ese mensaje no puede poseer su significación constitutiva, y no puede llevar a nadie a compartir lo que él mismo no posee. 3) Finalmente, los que comunican *la significación eficiente* del mensaje cristiano, deben *ponerla en práctica*. En efecto, las acciones hablan más que las palabras; y

predicar lo que no se practica hace pensar en un bronce que resuena, o en una campana que tañe». <sup>37</sup>

8. Este aporte lonerganiano ayuda a pensar la contribución propia de la teología para que la fe sea comunicable en todas las esferas de la cultura. El teólogo responde al dinamismo comunicativo presente en la donación de la Palabra de Dios y en la comprensión de la fe. La comunicación que el teólogo realiza nace no sólo del impulso de la *fe* que tiende a ser transmitida, sino y sobre todo del dinamismo del *amor* que tiende a comunicar la Verdad de Dios como fuente de Vida plena. El estudio y la trasmisión de la teología, que surge del acto de la *fe teologal*, es también un acto de la *caridad pastoral*. La verdad de la fe y la entrega del amor son las raíces de la vocación teológica.

«El trabajo del teólogo responde de ese modo al dinamismo presente en la fe misma: por su propia naturaleza la Verdad quiere comunicarse, porque el hombre ha sido creado para percibir la verdad y desea en lo más profundo de sí mismo conocerla para encontrarse en ella y descubrir allí su salvación (cf. 1 Tm 2,4). Por esta razón el Señor ha enviado a sus apóstoles para que conviertan en discípulos todos los pueblos y les prediquen (cf. Mt 28,19-20). La teología, que indaga la 'razón de la fe' y la ofrece como respuesta a quienes la buscan, constituye parte integral de la obediencia a este mandato, porque los hombres no pueden llegar a ser discípulos si no se les presenta la verdad contenida en la palabra de la fe (cf. Rm 10,14-15). La teología contribuye, pues, a que la fe sea comunicable... *La teología, que obedece así al impulso de la verdad que tiende a comunicarse, al mismo tiempo nace también del amor y de su dinamismo*: en el acto de fe, el hombre conoce la bondad de Dios y comienza a amarlo, y el amor desea conocer siempre mejor a aquel que ama. De este doble origen de la teología, enraizado en la vida del Pueblo de Dios y en su vocación misionera, deriva el modo con el cual ha de ser elaborada para satisfacer las exigencias de su misma naturaleza». <sup>38</sup>

9. La *comunicabilidad* es una propiedad de la Palabra de Dios y de la respuesta de la fe. Es, por eso mismo, una exigencia intrínseca de la teología que surge de la Palabra de Dios revelada y creída. La

<sup>37</sup> Lonergan, *Método en teología*, 347-348.

<sup>38</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (Buenos Aires: Paulinas), 1990, 7.

Palabra divina es «*como el alma de la teología*» (DV 24; OT 16).<sup>39</sup> La comunicación que se realiza por medio de la enseñanza y el aprendizaje de la ciencia teológica facilita que la fe sea comunicable para que el Evangelio se convierta en fuerza de salvación para todo el que cree (Rm 1,16). Tal comunicación se realiza mediante variadas acciones evangelizadoras que surgen de las funciones profética, sacerdotal y real de Cristo participadas por todo el Pueblo de Dios y por todos en el Pueblo de Dios (CEC 783-786). La comunicación sirve a la eficacia del dinamismo de la Palabra que hace lo que dice y se comunica para ser conocida y practicada (Mt 7,24). El momento pastoral de la teología requiere que un entender que ayude a predicar y un conocer que conduzca a practicar. El teólogo y la teóloga son servidores de la Palabra de Dios en favor del Pueblo de Dios.

## 5. El estilo pastoral de la teología desde la pastoralidad del Vaticano II

1. El Concilio Vaticano II se inserta en la tradición de los concilios que han reformado la Iglesia. Desde su prólogo, la exhortación *Dei Verbum* se remonta al Concilio de Trento (DV 1). Antes de aquella asamblea reformadora, el Concilio de Constanza (1414-1418) había consagrado la fórmula «que la Iglesia sea reformada en la fe y en las costumbres, en la cabeza y en los miembros» (*ecclesia sit reformata in fide et moribus, in capite et in membris*). Esta fue repetida por el V Concilio Letrán (1512-1517) en el año en el que sonó el grito reformador de Martín Lutero. En ese siglo XVI el Concilio de Trento (1545-1563) marcó un camino de renovación que tuvo frutos duraderos por la sabia articulación de los decretos de doctrina y reforma, o por la conexión entre teología y pastoral.

«La articulación de los decretos dogmáticos y disciplinarios (*de reformatione*) fue la clave de la duración del éxito del Concilio de Trento... La gran ven-

<sup>39</sup> Cf. Luis Rivas, «La integración de la exégesis en la reflexión teológica», *Teología* 84 (2004): 117-134.



taja de esta solución radicaba en que el derecho de la Iglesia no se aislaba de su fundamento teológico. En principio se puso el acento sobre el dogma y, después, en el curso del tercer período, se insistió más en una *reforma general*... La Iglesia Romana, con la Reforma del siglo XVI, vuelve a hacerse creíble y, durante siglos, vivirá en una suerte de equilibrio. La andadura del Concilio tridentino ha unido sólidamente la doctrina con la disciplina, y ha logrado la conjunción de la teología y la pastoral, la contemplación y la acción».<sup>40</sup>

2. El acontecimiento del Vaticano II fue una experiencia providencial del Espíritu de comunión en la Iglesia y el Episcopado, que estuvo centrada en los misterios de Cristo, la Iglesia y el hombre, y situada en las circunstancias históricas de la modernidad a mediados del siglo XX.<sup>41</sup> La comunión con Cristo al servicio del hombre es la doble raíz de la renovación en una *ecclesia reformata et semper reformanda*.<sup>42</sup> La primera consiste en la vuelta a las fuentes, la segunda en la puesta al día.

3. En efecto, el Concilio se nutrió tanto de la vuelta a las fuentes (*ad fontes*) como de las oportunas puestas al día (*opportuni aggiornamenti*) para abrir el acceso a la fuente viva del Evangelio.<sup>43</sup> Su *pastoralidad* surge de la primacía de la presencia de Cristo, celebrada en la Eucaristía y simbolizada en el rito diario de entronización del libro de los Evangelios, siempre abierto en el prólogo del Evangelio según san Juan. Cristo, Palabra divina encarnada, figurado en el Libro, preside desde su trono porque toda luz viene de Él. Cristo, Evangelio de Dios, es el centro de la Iglesia y el Concilio. Este cristocentrismo pastoral ilumina la renovación de la Iglesia y de su misión evangelizadora.

4. San Juan XXIII anunció el evento conciliar como un nuevo Pentecostés. Distinguió entre el *contenido doctrinal* de la fe y la

<sup>40</sup> Guy Bédouelle, *La Reforma del catolicismo (1480-1620)* (Madrid: BAC, 2005), 25, 72-73, 137.

<sup>41</sup> Cf. Peter Hünermann, «El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática», en *A cuarenta años del Concilio Vaticano II*, Carlos Schickendantz (ed.) (Córdoba, EDUC, 2005), 125-160.

<sup>42</sup> Cf. Lucio Gera, «Concilio Vaticano II», *Proyecto 36* (2000): 303-317, esp. 307-309.

<sup>43</sup> Cf. Chritoph Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder a la source* (Paris: Cerf, 2009), 697-699.

*forma pastoral* de presentarla, promoviendo «un magisterio definitivamente pastoral». Esta pastoralidad o *estilo pastoral* fue asumido decisivamente por la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS 62b). Por eso, en el Vaticano II, la palabra «pastoral» tiene varios sentidos, amplios y restringidos, según los agentes y las acciones a los que se refiere. Para evitar la equívocidad aquí tomó el significado más amplio, elaborado y enseñado por la *Gaudium et spes*, «el hito más importante en el desarrollo de la teología pastoral durante este siglo».<sup>44</sup>

Los Padres conciliares explicaron el nuevo sentido que le dieron a esta palabra usada para calificar una constitución, un género de documento que, en la tradición conciliar, siempre tuvo una naturaleza dogmática o doctrinal. En la nota 1 -agregada al título *Gaudium et spes*- se explica el estilo, el contenido y la unidad de ese documento.<sup>45</sup> Allí «pastoral» expresa la relación entre la Iglesia y el hombre en el mundo contemporáneo,<sup>46</sup> e indica la correlación entre la situación histórica, el contenido doctrinal y el estilo pastoral. La doble intención doctrinal y pastoral fundamenta la unidad en la distinción y la distinción en la unidad entre las dos grandes secciones de esa Constitución.

5. La Constitución «pastoral» se distingue, además, por el empleo del método de reflexión teológico - pastoral sintetizado en las acciones *ver / mirar - juzgar / iluminar - obrar / actuar*, ya usado por

44 Juan Noemi, «Teología dogmática y teología pastoral», *Teología y Vida* 36 (1995): 59. Cf. Julio Ramos Guerreira, «La Constitución pastoral del Vaticano II», en *Teología pastoral* (Madrid: BAC, 1995), 55-80.

45 «La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, aunque consta de dos partes, tiene una intrínseca unidad (*unum quid tamen efficit*). Se llama constitución pastoral (*pastoralis*) porque, apoyada en principios doctrinales (*principiis doctrinalibus innixa*), quiere expresar la relación de la Iglesia con el mundo y el hombre contemporáneos (*habitudinem Ecclesiae ad mundum et ad homines hodiernos*). Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral (*pastoralis... intentio*), ni en la segunda intención doctrinal (*intentio doctrinalis*). En la primera parte la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su relación con ambos (*et de habitudine sua ad ipsos*). En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia» (GS nota 1).

46 En el Concilio Vaticano II «la pastoral se entiende como el compromiso de la Iglesia entera con relación al mundo y a los hombres de hoy» Cf. O. Ruiz Arenas, «Teología fundamental y pastoral», en *Diccionario de Teología Fundamental*, Renè Latourelle; Rino Fisichella (Madrid: Cristiandad, 1992), 1465.

san Juan XXIII en el marco de la Doctrina Social de la Iglesia (cf. MM 236). En la *Gaudium et Spes* el método obtuvo su carta de ciudadanía magisterial y conciliar.<sup>47</sup> Esta lo emplea en su articulación general y en varios capítulos particulares. El documento comienza con la mirada a «la situación del hombre en el mundo de hoy» en la exposición introductoria (GS 4-10); sigue con la iluminación que dan los principios doctrinales acerca de «la Iglesia y la vocación del hombre», en su primera parte (GS 11-45); culmina con la orientación de la acción pastoral ante «algunos problemas más urgentes», que forman la segunda parte del documento (GS 46-90). Los tres momentos interrelacionados del método son empleados en los cinco capítulos pastorales de esa segunda sección. El capítulo sobre la cultura es un punto muy original (GS 53-62) que se convirtió en la base de toda propuesta posterior para evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio (cf. EN 18-20). En ese capítulo el tema está articulado en los tres momentos del método, titulados así: 1) «La situación de la cultura en el mundo actual» (GS 54-56); «Algunos principios para la sana promoción de la cultura» (GS 57-59); «Algunas tareas más urgentes de los cristianos respecto a la cultura» (GS 60-62).

La forma de teologizar del Concilio, en clave histórica - sistemática y con finalidad y estilo pastoral, orientó la forma de hacer teología después y según el Concilio.<sup>48</sup> El desarrollo inicial de este método mixto por parte del Vaticano II ha revolucionado la forma de hacer teología. Esa nueva interacción entre la teología y la pastoral nos conduce a hacer *una teología en clave pastoral*.

6. El magisterio episcopal latinoamericano, expresado de modo paradigmático ya en la Conferencia Episcopal de Medellín

47 Cf. M. Mc Grath, «Presentation de la Constitution L'Église dans le monde de ce temps», en *L'Église dans le monde de ce temps* II, Yves Congar; M. Peuchmaurd (Paris: Cerf, 1967, 27-28); Juan Carlos Scannone, «La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina», en *La Constitución pastoral Gaudium et spes a los treinta años de su promulgación*, Juan Carlos Scannone; Lucio Gera y Otros (San Pablo: Buenos Aires, 1995), 19-49; Agenor Brighenti, «Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana», *Medellín* 78 (1994): 207-254. Su obra más completa y reciente es: *O método ver - julgar - agir. Da Acao Católica a Teologia da Libertacao* (Petrópolis: Vozes, 2022).

48 Cf. Carlos Schickendantz, «Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*», *Teología* 110 (2013): 85-109.

realizada en 1968, presta una atención privilegiada a la comprensión histórica de la realidad, a la interpretación o el discernimiento teológico de los signos de los tiempos, a su impacto en los procesos civiles y eclesiales, y a la orientación de la acción pastoral. Por eso vincula estrechamente *historia, teología y pastoral*. Cada uno de los 16 Documentos de Medellín siguieron el mismo método empleado por la *Gaudium et spes*, que ha revolucionado el método teológico. En línea con las conferencias episcopales precedentes, el Documento de Aparecida en 2007 asume creativamente este método de reflexión a partir de la mirada teológica del discípulo misionero de Cristo. Por eso declara: «Este documento continúa la práctica del método «ver, juzgar y actuar», utilizado en anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano» (A 19).

7. Además de esta concepción general sobre pastoralidad de toda teología, el Concilio también esboza *una teología de la misión evangelizadora o pastoral*. Esto se advierte al considerar sus distintos documentos. Hay varios esquemas interpretativos para comprender la eclesiología del Vaticano II. Uno de ellos se centra en la misión del Pueblo de Dios. Las dos constituciones mayores y el decreto *Ad gentes* tienen una teología de la misión (LG 17, GS 40-45, AG 2-9). La evangelización es la misión del Pueblo de Dios (AG 35, EN 59, RMI 26). En esta línea los papas siguientes pensaron sus grandes documentos pastorales, como la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (EN 2), la encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (RMI 32), y la *Evangelii gaudium* (EG 111, 120).

8. El magisterio postconciliar, en línea con la pastoralidad de la enseñanza conciliar, se centró progresivamente en la evangelización y, a partir de cierto momento, en la nueva evangelización. Si esta expresión se toma en sentido amplio y no se la reduce a un estilo determinado, se puede decir que el Vaticano II es el comienzo de la nueva evangelización y ella es el fruto maduro del primer Concilio plenamente pastoral. Juan Pablo II dijo que el Vaticano II fue un acontecimiento providencial para este milenio (TMA 18) y releyó la historia postconciliar con la clave de nueva evangelización.

«En el camino de preparación a la cita del 2000 se incluye la serie de Sínodos iniciada después del Concilio Vaticano II: Sínodos generales y Sínodos continentales, regionales, nacionales y diocesanos. *El tema de fondo es el de la evangelización, mejor todavía, el de la nueva evangelización, cuyas bases fueron fijadas por la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, publicada en el año 1975 después de la tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos. Estos Sínodos ya forman parte por sí mismos de la nueva evangelización: nacen de la visión conciliar de la Iglesia» (TMA 21).*

9. Este proceso histórico-teológico nace de la visión conciliar de la Iglesia comprendida como el Pueblo de Dios peregrino, portador del Reino de Dios y sujeto de la misión en el mundo. Por eso la evangelización ha sido una gran cuestión postconciliar. Pablo VI la llamó «la cuestión fundamental» (EN 4) y Juan Pablo II «el tema de fondo» (TMA 21). Giuseppe Colombo dijo que la evangelización era el problema fundamental de la Iglesia conciliar,<sup>49</sup> y Walter Kasper afirmó que la nueva evangelización es «el desafío pastoral, teológico y espiritual por excelencia».<sup>50</sup> Podríamos citar muchos otros testimonios cualificados que confirman este rasgo decisivo de la Iglesia actual.

## 6. El acento pastoral es una dimensión inherente al pensar teológico

1. Varios documentos conciliares y postconciliares presentan esta perspectiva pastoral de la ciencia teológica. La pastoral, y a su modo la espiritualidad, puede ser considerada como una dimensión de toda la teología, que concreta su aspecto práctico, y también como una disciplina teológica. El decreto conciliar *Optatam Totius*, dedicado a la formación para el ministerio presbiteral, habla tanto de la dimensión pastoral de todas las materias teológicas (OT 16c, 19a), como del dictado de materias propias de la teología pastoral (OT 19-21). Documentos posteriores insisten en ambos aspectos de

49 G. Colombo, «I "Colloqui" dell'Istituto Paolo VI», en *L'Esortazione apostolica di Paolo VI 'Evangelii nuntiandi'. Storia, contenuti, ricezione*, Istituto Paolo VI (Brescia: Istituto Paolo VI 19, 1998), 20.

50 Walter Kasper, «La nueva evangelización: un desafío, pastoral, espiritual y teológico», en George Augustin (ed.), *El desafío de la nueva evangelización* (Santander: Sal Terrae, 2012), 37.

la reflexión pastoral como *dimensión* y como *disciplina*. Lo hacen tanto aquellos dirigidos a la Iglesia universal,<sup>51</sup> como aquellos que fueron elaborados en la Iglesia argentina.<sup>52</sup>

2. En el primer sentido, todas las disciplinas y todos los tratados teológicos, incluso los más doctrinales y especulativos, han de proyectar su luz hacia la vida personal y comunitaria. Por ejemplo, la fe en el misterio trinitario, centro de la *theologia* y la *oikonomia* según el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC 234, 236), tiene muchas consecuencias teóricas y prácticas para los creyentes. Por eso no comparto la postura de I. Kant, quien afirmaba que, «de la doctrina de la Trinidad, tomada al pie de la letra, no cabe forjar absolutamente nada en función de la conducta práctica (moral)».<sup>53</sup> Por el contrario, creer que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, el misterio central de la fe cristiana, tienen enormes consecuencias prácticas, espirituales y pastorales, litúrgicas y teológicas.

3. Hoy debemos mantener, al mismo tiempo, el carácter científico y la naturaleza pastoral de la teología, indicando que son dos características complementarias en la inteligencia de la fe.

«Otro problema... se refiere a la relación entre el rigor científico de la teología y su aplicación pastoral, y, por tanto, la naturaleza pastoral de la teología. En realidad, se trata de dos características de la teología y de su enseñanza que no sólo no se oponen entre sí, sino que coinciden, aunque sea bajo aspectos diversos, en el plano de una más completa inteligencia de la fe» (PDV 55b).

En este sentido, el término *pastoral* expresa un concepto teológico fundamental, o sea, básico y fundamentador, coextensivo a toda la ciencia teológica.<sup>54</sup> Ni su carácter pastoral hace a la teolo-

51 Sagrada Congregación para la Educación Católica, «La formación teológica de los futuros sacerdotes» (Roma, 22/2/1976, 3a. parte, II, 5, 1-2, *L'Osservatore Romano* 16/5/1976), 10.

52 Conferencia Episcopal Argentina, *La formación para el sacerdocio ministerial. Plan para los seminarios de la República Argentina* (Buenos Aires: Oficina del Libro, 1994), 2-21, 133-163, 164-188, 297-327, 321-322.

53 Immanuel Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Trotta: Madrid, 1999), 20; sobre este punto cf. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 1986), 300.

54 Cf. Anton Bentué, «La pastoral como categoría teológica fundamental», *Teología y Vida* 36 (1995): 7-20.

gía menos doctrinal, ni su estatuto científico debilita su proyección evangelizadora. Ambas cualidades deben complementarse para que el agente pastoral cuente con una sólida formación teológica orientada a presentar el mensaje evangélico a la altura de las exigencias culturales contemporáneas, y para que los profesores y los estudiantes cultiven su sensibilidad evangelizadora atentos a la finalidad pastoral de la investigación y de la docencia de la teología. Esta finalidad pastoral de la formación sacerdotal requiere e incluye los estudios filosóficos y teológicos de nivel académico.

4. El carácter *pastoral* del magisterio eclesial y de la reflexión teológica –una ampliación de su clásica dimensión «práctica»– ha impregnado *un cierto estilo de hacer teología, propio del siglo XX*, en el cual la renovación teológica ha seguido el doble movimiento de reforma tanto por la vuelta a las fuentes de la fe, como por el *aggiornamento* histórico.<sup>55</sup> Este estilo se descubre de un modo paradigmático en la figura de M.-D. Chenu, quien se dedicó al estudio de las fuentes teológicas medievales y de cuestiones pastorales contemporáneas. Él iba y venía del análisis paciente de los textos y las doctrinas medievales a la reflexión sobre problemas actuales, de la mano de su compromiso con movimientos pastorales renovadores. Integraba ambas dimensiones con tal intensidad y nivel que algunos imaginaron que había dos personas con ese apellido dedicadas a dos tareas distintas.

5. Chenu ilustra esta realidad contando un episodio que le sucedió en 1955 y que recordaba con humor. Cuando todavía no era tan famoso, algunos creían que *había dos Chenu*: un medievalista viejo y erudito, que vivía entre manuscritos antiguos, y un fraile inquieto y travieso que promovía iniciativas perturbadoras. Un día, de paso por la zona de Poitiers, le invitaron a dar una conferencia en un Seminario. Allí percibió que el superior estaba dubitativo porque había recibido noticias dispares acerca de su nuevo huésped y no sabía

---

<sup>55</sup> Cf. José Comblin, *Hacia una teología de la acción* (Barcelona: Herder, 1964), 7-28; Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie* (Paris: Cerf, 1994), 341-389.

quién tenía delante. El teólogo relata que comenzó su charla con esta ocurrencia: «*Chenu y Chenu no son más que una sola y misma persona*». <sup>56</sup> Más tarde, en 1964, en sus bodas de oro en la vida religiosa, recordó el hecho y explicó la lección que quiso dar: «unir el sereno estudio teológico con la impaciente labor apostólica». <sup>57</sup> Agregó que su teología pudo ser verdadera porque *no había dos Chenu* sino que, más bien, *hay un sólo Chenu*, y eso debido a que «él ha recibido la gracia de una teología en la que la ley primera es la de ser una, “especulativa” y “práctica” a la vez». <sup>58</sup> En la escuela de Santo Tomás de Aquino, este testimonio muestra la transmisión activa de la contemplación, la dimensión práctica pastoral del saber teológico. <sup>59</sup>

6. La expresión *teología latinoamericana* señala una reflexión de la fe hecha desde el horizonte hermenéutico de la Iglesia inculturada en nuestro particular mundo histórico-cultural (AG 22b; EN 63b; LC 70). Nuestra teología, desarrollada en línea con el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, se destaca por su *acentuada dimensión pastoral*, combinada con el rigor científico y la sabiduría espiritual. Aquí sólo aportó un testimonio elocuente. En una carta del teólogo argentino Lucio Gera al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez con motivo de sus ochenta años, se verifica este rasgo que atraviesa la teología latinoamericana. En 2007 escribió Gera:

«He experimentado una afinidad contigo también en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y práctica pastoral, y se ha orientado hacia ella... Te debemos el agradecimiento por haber introducido y mantenido en la reflexión teológica y en la pastoral de la Iglesia la afirmación de la prioridad de los pobres». <sup>60</sup>

56 Jacques Duquesne, *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu* (Paris: Le Centurion, 1975), 61: «je le remercie d'autant plus que je le sais un peu inquiet, *parce qu'il y a deux Chenu*: un vieux médiéviste qui fait de la paléographie, et un espèce de gamin qui court dans les tranchées de la sainte Église. Votre supérieur en sait pas lequel est venu. Il est donc un peu inquiet. Eh bien! en le soyez pas: *Chenu et Chenu ne sont qu'une seule et même personne*».

57 Dice Chenu: «... *sachez d'abord qu'il n'y a qu'un seul et même Chenu*, heureux de venir ce soir vous parler de ce qu'il porte de plus cher, précisément au point où se rencontrent en vous la plus sereine étude théologique et la plus apostolique impatience de l'Évangile» (M.-D. Chenu, «Regard sur cinquante ans de vie religieuse» en *L'hommage différé au Père Chenu*, Claude Geffré (ed.) (Paris: Cerf, 1990), 259).

58 Chenu, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 260.

59 Cf. Marie-Dominique Chenu, «El itinerario de un teólogo», *La Ciencia Tomista* 76 (1985): 231-234.

60 Lucio Gera, «Carta a Gustavo Gutiérrez», en *Libertad y esperanza*, de Prado Hughes, 548.



Para comprender cabalmente esta afirmación de Gera hay que tener en cuenta dos factores históricos que él expresó muchas veces y que se nombran en sus escritos desde 1957 hasta 2007. Por un lado, su generación afrontó el enorme desafío de pensar el misterio de la fe en la historia y superar las disociaciones heredadas entre la espiritualidad, la teología y la pastoral.<sup>61</sup> Por el otro, su peculiar ministerio teológico surgió, se alimentó y se desarrolló en el marco de su ministerio pastoral.<sup>62</sup> Muchos teólogos latinoamericanos hacemos teología en y desde nuestra vida pastoral.

7. Un rasgo de la teología que procuramos hacer en América Latina vincula íntimamente la comprensión científica, la proyección pastoral y el gusto espiritual de la fe. La circularidad entre las virtudes teologales me mueve a decir que la fe animada por el amor y sostenida por la esperanza perfila una teología que sea inteligencia de la fe, profecía de la esperanza y sabiduría del amor.<sup>63</sup>

La Declaración del *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, realizado en Boston, expresa el servicio de la teología a la Iglesia y la evangelización en este momento histórico.

«Reconocemos, con gozo y alegría, que vivimos un momento favorable en el desarrollo de la teología y, en general, en la vida de la Iglesia. Creemos que vivimos un *kairós* eclesial a partir de los procesos iniciados por el obispo de Roma, Francisco, primer pontífice proveniente de América Latina. Sus impulsos de renovación evangélica, expresados en la necesidad de una reforma, tanto de las mentalidades como de las estructuras de la institución eclesial, en perspectiva sinodal, nos animan a preguntarnos por dónde pasa Dios hoy en nuestra historia...»<sup>64</sup>

61 Cf. Virginia. R. Azcuy; Carlos M. Galli; M. González, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* (Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología, 2006), 13-22.

62 Cf. Lucio Gera, «Vocación sacerdotal y ministerio teológico», *Teología* 111 (2013): 59-68.

63 Cf. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor* (Buenos Aires: Facultad de Teología - Guadalupe, 2013).

64 Primer Encuentro Iberoamericano de Teología, «Declaración de Boston. 6-10/2/2017», *Teología* 122 (2017): 205-213, 207.

## 7. La teología pastoral es una disciplina práctica de la única ciencia teológica

1. En 2015 tuve la alegría de participar de la celebración de los 650 años de la Facultad de Teología de Viena, en Austria, y expuse en un congreso sobre el Pueblo de Dios en la eclesiología de Francisco.<sup>65</sup> Esa Facultad, en 1775, tuvo una reforma de los estudios universitarios realizada por las autoridades imperiales que incorporó cursos de teología pastoral en el *curriculum* de los estudios teológicos. El objetivo era formar buenos pastores para que fueran buenos funcionarios del Estado que formaran buenos ciudadanos católicos. La reforma, hecha por el josefinismo eclesiástico, era una mezcla de iluminismo cultural, pragmatismo eclesiástico y control estatal. No obstante, dio un lugar a la reflexión pastoral concreta en la formación teológica. Hoy, más allá de ese origen, nos situamos después del Vaticano II, que produjo una renovación de la acción evangelizadora y su comprensión teológica. Aquí me concentro en la teología pastoral como *una disciplina* de la única ciencia teológica.<sup>66</sup> Lo hago apelando a la exhortación *Pastores dabó vobis* de san Juan Pablo II de 1992, el principal documento postconciliar que presenta la *teología pastoral* como una disciplina teológica.

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

2. El texto recoge el camino recorrido por la teología pastoral desde fines del siglo XVIII, cuando se convirtió en disciplina universitaria tanto en el catolicismo como en el protestantismo. Esta

65 Cf. Carlos M. Galli, «Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: Missionarische Konversion des Volkes Gottes», en *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, K. APPEL (Hg.) (Freiburg: Herder, 2016), 39-56.

66 Cf. Carlos M. Galli, «La enseñanza de la teología pastoral» (*Boletín OSAR* 4, 1996) 26-40.

expresión una de las palabras: *teología*, que designa un *logos* o un discurso acerca de Dios, y *pastoral*, que refiere una *praxis*, la práctica apostólica de la Iglesia. El nombre designa la *teología de la acción pastoral*, un discurso sobre la acción evangelizadora que manifiesta singularmente lo dicho sobre la doble índole científica y práctica de la teología.<sup>67</sup> La exhortación precisa el nombre de la disciplina: *teología pastoral o práctica*; declara su estatuto teológico: *verdadera y propia disciplina teológica, con categoría teológica plena*, porque analiza su objeto desde los principios y los criterios de la fe; sintetiza su contenido material: *la acción pastoral de la Iglesia en la historia bajo la fuerza del Espíritu*. Así como la filosofía práctica y la teología moral estudian, desde distintos ángulos, el acto humano, de un modo análogo la teología práctica pastoral considera la acción evangelizadora.<sup>68</sup> Karl Rahner, quien prefería la denominación *teología práctica*, ha bregado en muchos de sus escritos para que se reconozca la originalidad y el significado de esta peculiar disciplina teológica.<sup>69</sup>

3. Desde la perspectiva clásica de la teología tomista, la ciencia pastoral es plenamente teología porque encara las cuestiones pastorales desde la luz de la fe *-lumen fidei-* que mira toda la realidad desde el punto de vista de Dios (ST I, 1, 1). El acto evangelizador es objeto de la ciencia teológica porque guarda relación a Dios, pues «en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios, o porque está ordenado a Dios como principio y fin» (ST I, 1, 7). La pastoral participa de la teología concebida como una única ciencia según un concepto analógico de

67 Cf. Mario Midali, *Teologia pastorale o pratica*. (Roma: LAS, 1985), 357-366. El pastoralista italiano profundizó, amplió y actualizó su teología, convirtiendo ese manual en el primer tomo de su obra *Teologia pratica. T. 1: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma, LAS, 2000, esp. Va. parte: 373-452.

68 Una exposición actualizada de la naturaleza y el método de la teología pastoral, posterior a la exhortación *Evangelii gaudium* de Francisco, se encuentra en: Luciano Sandrin, *Teología pastoral. Lo vivo y no pasó de largo* (Santander: Sal Terrae), 2015, 59-78. Coincido con el autor en el énfasis por justificar y defender la singularidad de la teología pastoral como disciplina, aunque no comparto algunas de sus afirmaciones sobre su formalidad o especificidad.

69 «Die praktische Theologie erwartet zunächst die Anerkennung ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Bedeutung als eigene theologische Disziplin» (K. Rahner, «Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen», en *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, Sämtliche Werke*, Bd. 19, (Düsseldorf - Freiburg, Benziger: Herder, 1995) 515).

ciencia, en el que las disciplinas se unen en la unidad del conocimiento de Dios, excluyendo el enciclopedismo teológico que suma extrínsecamente disciplinas, como si fueran especies distintas. La teología pastoral pertenece a la teología como ciencia una, unificada por la perspectiva formal dada por la Revelación y compuesta por disciplinas con distintos contenidos materiales.<sup>70</sup>

4. Con el lenguaje empleado por pastoralistas contemporáneos, se dice que

«La acción pastoral es una práctica que actualiza la praxis de Jesús a través de la acción de la Iglesia y de los cristianos... La teología posconciliar más cercana al acto pastoral es entendida como saber práctico o discurso comprometido (*theologia ad praxim*); otro tanto se puede decir de la vida teologal: es una vida eminentemente práctica. La teología pastoral se entiende como teoría de la praxis de salvación (*theologia praxeos*)».<sup>71</sup>

Aquello que polariza la reflexión pastoral es la praxis evangelizadora de la Iglesia tomada en su totalidad orgánica y en su dinamismo histórico. En su totalidad orgánica porque no se trata solamente de una reflexión reducida al ministerio de los pastores (sentido restringido del adjetivo «pastoral», que luego es sustantivado), sino porque contempla a toda la Iglesia y en la totalidad de sus miembros (sentido amplio de «pastoral»). Si el término pastoral no evocara más que a los pastores sería mejor hablar de «teología práctica», como sucede en el uso germano y últimamente en el ámbito italiano y español. Esta designación tiene el inconveniente de reducir el campo de lo práctico a lo pastoral, con el riesgo de dejar desprovistas de significación práctica a otras disciplinas teológicas. Mantengo la palabra *pastoral* en el sentido amplio dado por el Vaticano II, es decir, designando la acción evangelizadora de todo el Pueblo de Dios, conducido por el servicio de los pastores.<sup>72</sup>

70 Cf. R. Spiazzi, *Teologia Pastorale. T.I: Didattica* (Torino: Marietti, 1965), 11-13.

71 Casiano Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral* (Salamanca: Sígueme, 1991), 187.

72 Karl Rahner, "Vorwort", en *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. I (Freiburg: Herder, 1964), 6.

5. El contenido de esta disciplina es el movimiento de la misión de «la Iglesia en acto»,<sup>73</sup> en su dinamismo viviente, en el camino histórico, peregrino y sinodal de su misión guiada por el Espíritu. Este discurso acerca del acto pastoral del Pueblo de Dios configura una auténtica *praxeología*.

«Aquello que polariza la reflexión pastoral es la realidad eclesial tomada en su totalidad orgánica y en su dinamismo... Es en la Iglesia en acto donde la teología pastoral va a encontrar la totalidad de la Palabra de Dios en situación de inmanencia dinámica. He ahí porque el acto de la teología pastoral tendrá como punto de apoyo «el hoy de la experiencia eclesial», la vivencia de la experiencia cristiana incorporándose en la actual situación de la Iglesia... al término del acto teológico pastoral se reencontrará la experiencia eclesial en su actualidad, reorientada y consolidada en su praxis consciente: *la teología pastoral es "praxeología"*».<sup>74</sup>

6. La teología pastoral estudia «la acción pastoral de la Iglesia "en la historia"» (PDV 57f). Esto la distingue de la eclesiología, que considera la Iglesia en la totalidad de su misterio teologal, y de la historia de la Iglesia, que la analiza en el curso de su devenir temporal. Ya Anton Graf (1811-1867), un clásico de la teología pastoral de la escuela católica de Tubinga en el siglo XIX,<sup>75</sup> sostenía que había tres formas básicas de estudiar la comunidad de (que es) la Iglesia: en su misterio dogmático, en su devenir histórico, en su acción pastoral. La teología pastoral considera la realización actual de la misión, con una fuerte nota de contemporaneidad o actualidad. Por eso,

«no hay que considerarla como mera ciencia (teórica) que expone lo que se desprende de la eclesiología y de la moral con validez universal aplicable a este caso, sino como ciencia práctica (existencial), que intenta reflejar lo que hay que hacer precisamente ahora y que sólo se reconoce como tarea, si la situación presente se hace objeto de un análisis teológico a la vez que sociológico».<sup>76</sup>

73 Marie-Dominique Chenu, «Un Concilio Pastoral», en: *El Evangelio en el tiempo* (Barcelona: Estela, 1966), 633-649.

74 Pierre Liegé, «Positions de la théologie pastorale», en Institute Catholique, *Recherches Actuelles*, t. I (Paris: Beauchesne, 1971), 60-63.

75 Anton Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie* (Tübingen, 1841), 125-126.

76 Karl Rahner, «Teología pastoral», en *Diccionario teológico* K Rahner- H. Vorgrimler (Barcelona: Herder, 1966), 527-528.

A partir de la renovación de la teología pastoral o práctica contemporánea, impulsada por Karl Rahner, muchos pastoralistas han acentuado la atención a la realidad actual del mundo y de la Iglesia. Hoy, la atención a la situación presente corresponde al estudio teológico de la actividad evangelizadora en el curso actual de la historia. Con el italiano Bruno Seveso pienso que el saber pastoral se halla en el cruce permanente entre el contenido teológico y la situación histórica.<sup>77</sup> De allí se deriva su constitutivo diálogo interdisciplinario con las ciencias del hombre, la cultura y la sociedad.

7. En esta Iglesia regional latinoamericana y caribeña, el Documento de Aparecida constituye un testimonio elocuente de nuestro estilo de teología pastoral. Su tema es: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14,6)*. A las dos semanas de su conclusión ensayé una primera lectura de su novedad.<sup>78</sup> A catorce años del evento señalo que la trascendencia histórica y pastoral de Aparecida creció con el ministerio de Francisco. El Papa asigna al paradigma misionero un rol estratégico en la reforma eclesial. Sólo una *Ecclesia in statu conversionis* o *in statu renovationis* puede ser una *Ecclesia in statu missionis*. La evangelización exige una conversión pastoral para que la Iglesia realice su esencial vocación misionera. Lo expresa el texto culminante de la teología pastoral del Concilio, preparado con la ayuda de Yves Congar y Joseph Ratzinger,<sup>79</sup> al que Benedicto XVI recordó en 2012.<sup>80</sup>

77 Bruno. Seveso, «La pratica e la grammatica. A proposito dell'insegnamento di teologia pastorale», *Teología* 11 (1986): 238. Cf. «Teología pastoral», en *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. 1, L. Pacomio et al (Salamanca: Sígueme, 1982), 84-93; «La teología pastorale nella letteratura teologica», *Teología* 12 (1987): 309-332; «Pastorale e teologia pastorale. Traccia per una ricerca», *Teología* 15 (1990): 226-242.

78 Cf. Carlos M. Galli, «Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe? Una primera lectura entre la pertenencia y el horizonte», *Criterio* 2328 (2007) 362-371. Este artículo, escrito antes de la versión definitiva del Documento, fue citado por importantes teólogos. Entre ellos recuerdo a G. Gutiérrez, «La opción preferencial por el pobre en Aparecida», *Páginas* 206 (2007) 6-25; J. C. Scannone, «Primeros ecos de la Conferencia de Aparecida», *CIAS* 568/9 (2007) 343-363; Peter Hünemann, «Kirchliche Vermessung Lateinamerikas: theologische Reflexionem auf das Dokumente von Aparecida», *Theologische Quartalschrift* 188/1 (2008) 15-30.

79 Cf. Yves Congar, «La Missione e le missioni nelle prospettive del Concilio Vaticano II», *Sacra Doctrina* 11 (1966): 5-13; Joseph Ratzinger, «La mission d'après les autres textes conciliaires», en *L'activité missionnaire de l'Église. Decret 'Ad gentes'*, J. Schütte (ed.) (Paris: Cerf, 1967), 121-147.

80 Cf. Benedicto XVI, «Tal vez, el mejor recuerdo del Concilio», *L'Osservatore romano*, 15/7/2012, 7.

«La Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera' (*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*) porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo según el designio del Padre' (AG 2). Por eso, el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos» (A 347).

Aparecida cita ese texto del decreto *Ad gentes* en el pórtico de su tercera parte, al comenzar su capítulo séptimo dedicado a pensar y orientar la misión al servicio de la vida plena.<sup>81</sup> El estado de misión (*status missionis*) es un movimiento misionero (*motus missionis*) que surge de la naturaleza peregrina de la Iglesia, que siempre vive en proceso de renovación, conversión y evangelización (EN 15). Sólo una Iglesia evangelizada es evangelizada, sólo una Iglesia discipular es misionera.

8. Por eso, junto con las tareas específicas de la teología pastoral, importa desarrollar cada vez más *la pastoralidad o dimensión pastoral de toda la teología*. La teología es pastoral. Esa dimensión puede ser llamada finalidad, proyección, perspectiva, momento, estilo, sentido o exigencia pastoral. Yo prefiero llamarla dimensión constitutiva e inherente a la teología. En la teología, lo científico, lo pastoral y lo espiritual son dimensiones que no deben debilitarse sino fortalecerse recíprocamente. Con Rahner pienso que cada disciplina teológica debe reconocer y desarrollar el momento pastoral que tiene en sí misma.<sup>82</sup> Hay que afianzar una pastoral de la teología y una teología de la pastoral.

Esto nos permite actualizar creativamente los tres rasgos característicos de la forma de hacer teología destacados por los maestros de la escuela católica de Tubinga (*die katholische Tübinger Schule*) durante los siglos XIX y XX en Alemania. Walter Kasper, uno de sus mayores exponentes en las últimas décadas, los llama científicidad, eclesialidad y contemporaneidad. Esta última nota es sinónimo de la pastoralidad o de la dimensión evangelizadora de la teología en la actualidad.<sup>83</sup>

81 Cf. Paulo Süess, *Diccionario de Aparecida. 40 palabras claves* (San Pablo: San Pablo, 2010), 27.

82 Cf. Rahner, *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, 515.

83 Cf. Walter Kasper: «¿Qué significa hacer teología?», en: *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe* (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 209-220; «La teología como "Asentimiento para

## 8. Francisco convoca a la pastoralidad de la Iglesia y de la teología

1. El pontificado de Francisco -primer obispo de Roma surgido de América Latina- muestra que el Viento de Dios sopla fuerte en el Pueblo de Dios en y desde el Sur global. El Obispo de Roma representa el corazón, el rostro y el camino de la Iglesia latinoamericana. La novedad de su ministerio y su magisterio arraiga en esta Iglesia regional y en el proyecto misionero de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe celebrada en Aparecida. Hay una correlación interactiva: *Bergoglio contribuyó con Aparecida; Aparecida contribuye con Francisco*.

2. El capítulo III de su exhortación *Evangelii gaudium* expone una eclesiología pastoral porque se refiere al Pueblo de Dios como el sujeto colectivo del anuncio alegre del Evangelio (EG 111-134). La Iglesia es el santo Pueblo de Dios, peregrino en la historia y encarnado en las culturas. Este Pueblo «es un misterio que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 111). A tono con el magisterio conciliar, recibido creativamente por parte de la eclesiología argentina, el Papa enseña que la Iglesia es el misterio del Pueblo de Dios peregrino y misionero.

3. El título de ese capítulo es: *Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio*. Me gusta decir que lo que es de todo el Pueblo de Dios pertenece a todos en el Pueblo de Dios. Este es el gran sujeto evangelizador comunitario. Cada bautizado, por ser miembro de la Iglesia, es convocado a ser protagonista de la misión en primera persona. La convocatoria no es sólo a los agentes pastorales organizados, sino a la universalidad de los creyentes, a todos los fieles cristianos. «Todos estamos llamados a crecer como evangelizadores» (EG 121). Con la Conferencia de Aparecida Francisco afirma: «todos somos

---

pensar" (*Zustimmung zum Denken*)», en *La teología a debate*, 300-320; «Johann Adam Möhler: pionero del catolicismo moderno», en *La teología a debate*, 351-365.



discípulos misioneros» (EG 119-121). «Todo cristiano es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús; ya no decimos que somos «discípulos» y «misioneros», sino que somos siempre «discípulos misioneros» (EG 120). El movimiento va del nosotros al yo: la Iglesia es el sujeto común de la misión y, en ella cada una y cada uno está llamado a evangelizar. Todo cristiano puede decir «¡Ay de mí si no evangelizara!» (1 Co 9,16), y «yo soy una misión» (EG 273). Sinodalmente, podemos decir: «nosotros somos una misión».

4. Francisco considera la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI como el mejor documento pastoral del postconcilio y, a su texto programático, titulado *Evangelii gaudium*, como una síntesis actualizada entre la *Evangelii nuntiandi* (1975) y el Documento Conclusivo de Aparecida (2007).

«*Evangelii gaudium*, que es el marco de la pastoralidad que quiero dar a la Iglesia ahora, es una actualización de la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI... es una mezcla de *Evangelii nuntiandi* y Aparecida».<sup>84</sup>

Su exhortación programática brinda el marco de pastoralidad que guía a la Iglesia en la actualidad. Propone «la reforma de la Iglesia en salida misionera en base a la doctrina de la Constitución dogmática *Lumen gentium*» (EG 17). Invita a la conversión o reforma sinodal y misionera de la Iglesia desde la frescura del Evangelio y la experiencia conciliar. «El Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo» (EG 26; UR 6). La renovación es, al mismo tiempo, *ressourcement* y *aggiornamento*. Nace de la novedad permanente del Evangelio y se orienta a completar las reformas del Vaticano II. En la encíclica *Laudato si'* el sucesor de Pedro afirma que dirigió su exhortación *Evangelii gaudium* «a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente» (LS 3).

<sup>84</sup> Francisco, «Entrevista», *Diario El País*, 22/1/2017.

5. El programa del Papa argentino es «la reforma de la Iglesia en salida misionera» (EG 17) porque «la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia» (EG 15). Ese paradigma funda un sueño: «sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo» (EG 27). La reforma misionera se orienta a recrear la forma originaria del Evangelio y se expresa con la palabra conversión. Francisco convoca a vivir «una conversión pastoral y misionera» (EG 25), una «conversión misionera» (EG 30), una «pastoral en clave misionera» (EG 35). Invita a caminar en un «estado permanente de misión» (EG 25) para ser «una Iglesia en salida» (EG 20-24) en la que todas las personas, las comunidades y las estructuras pastorales «se vuelvan más misioneras» (EG 27).

6. Estas fórmulas integradoras recrean las propuestas de la Conferencia de Aparecida (cf. A 365-372). Procuran que la Iglesia se convierta siendo y para ser más misionera, lo que incluye la conversión del Papado y las estructuras del gobierno central de la Iglesia (cf. EG 32). La reforma es la conversión integral a Jesucristo, una transformación personal, espiritual, comunitaria, pastoral, institucional y sinodal para comunicar a los hombres la alegría del Evangelio entre los nuevos signos de este tiempo. Estamos en la fase celebrativa de la XVI Asamblea del Sínodo de los Obispos titulada: *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión*. En octubre de este año 2024 se celebrará la segunda sesión, centrada en la cuestión: *¿Cómo ser Iglesia sinodal misionera?* El *Instrumentum laboris* para esta reunión invita a caminar hacia «una conversión sinodal misionera».<sup>85</sup>

En aquel texto programático el Sucesor de Pedro convocó al servicio evangelizador de la teología.

«La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia» (EG 133).

---

85 Cf. XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Cómo ser Iglesia sinodal misionera. Instrumentum laboris para la segunda sesión (octubre de 2024)*, Vaticano, LEV, 2024.

7. En 2015 se celebró el Centenario de esta Facultad de Teología de Buenos Aires durante la celebración del medio siglo del Vaticano II. En ese doble marco se realizó el Congreso Internacional de Teología: *Cincuentenario del Concilio Vaticano II*. Allí se recibió un video-mensaje del Papa Francisco, quien señaló la feliz iniciativa de celebrar conjuntamente el acontecimiento universal del Cincuentenario y el evento local del Centenario. Entonces nos instó a atender teológicamente tanto a lo particular como a lo universal. Llamó a los teólogos a ser profundos creyentes, profetas en las fronteras e «hijos de su pueblo», que recen pensando y piensen rezando. También nos exhortó a seguir la enseñanza conciliar mediante la fecundación recíproca entre la teología y la pastoral.

«Superar este divorcio (de la teología moderna) entre teología y pastoral, entre fe y vida, ha sido precisamente uno de los principales aportes del Concilio Vaticano II. Me animo a decir que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente».<sup>86</sup>

## 9. La vertiente kerigmática de una teología sinodal y misionera

1. Todas las estructuras eclesiales deben reformarse para ser «más misioneras» (EG 27). Esta decisión incluye a las universidades católicas, las instituciones eclesásticas y, en especial, las facultades de teología. El 27 de diciembre de 2017 Francisco promulgó la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium* (VG) sobre las universidades y facultades eclesásticas, que actualiza a la *Sapientia christiana* promulgada por Juan Pablo II en 1979. El título expresa el estilo del magisterio en movimiento del Papa argentino, que convoca a la alegría, la luz, la alabanza, el gozo. En el marco de la alegría expresa el gusto por la verdad evangélica y la renovación de los estudios teológicos.

---

<sup>86</sup> Cf. Francisco, «Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina», *L'Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.

«Es un momento oportuno para impulsar con ponderada y profética determinación, a todos los niveles, un relanzamiento de los estudios eclesiológicos en el contexto de la nueva etapa de la misión de la Iglesia, caracterizada por el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y del anuncio de su Evangelio, como propuse programáticamente a todo el Pueblo de Dios en la exhortación *Evangelii gaudium*».<sup>87</sup>

2. El Papa afirma que «llegó el momento en el que los estudios eclesiológicos reciban la sabia renovación que se requiere para colaborar en la transformación misionera de una Iglesia “en salida”» (VG Proemio 3). O sea, fortalece lo que llamamos la dimensión pastoral de toda la teología. Nuestros estudios no sólo deben ofrecer excelentes lugares e itinerarios para dar una formación cualificada, sino que «constituyen una especie de laboratorio cultural providencial» en el que la Iglesia ejercita la interpretación del acontecimiento de Jesucristo y se enriquece con la sabiduría del Espíritu que anima al Pueblo de Dios, «desde el *sensus fidei fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos» (VG Pr 3).

3. Francisco pregunta «¿cuáles deben ser los criterios fundamentales con vistas a una renovación y a un relanzamiento de la aportación de los estudios eclesiológicos a una Iglesia en salida misionera?» (VG Pr 4). Entre muchos posibles, enuncia cuatro, que siguen la enseñanza del Vaticano II y el aprendizaje de los Iglesia en el último medio siglo. Los resumo en cuatro palabras simbólicas que enriquecen la científicidad y la pastoralidad: *kerigma, diálogo, inter/trans/disciplinarietà, red*.

«El criterio prioritario y permanente es la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del *kerigma*, es decir, la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús, «que se va haciendo carne cada vez más y mejor» en la vida de la Iglesia y de la humanidad» (VG Pr 4a).

El *kerigma* es el contenido primero, principal y permanente del anuncio testimonial del Evangelio. Su centro es la Novedad pas-

---

<sup>87</sup> Francisco, *Constitución Apostólica 'Veritatis gaudium' sobre las universidades y facultades eclesiológicas* (Vaticano: Tipografía Vaticana, 2018), Proemio 1.

cual de Jesucristo. La recuperación actual del *kerigma* nos desafía a hacer una teología con un tinte más kerigmático sin que deje de ser histórica y sistemática.

4. Hay que tener en cuenta que, antes del Concilio, se planteó hacer una «teología kerigmática» que deseaba superar la escisión entre la especulación y la predicación que había en cierta «teología neoescolástica», muy deductiva y silogística, rayana con cierto racionalismo. Ese intento fracasó porque desdoblaba formalmente la nueva disciplina de la teología científica, como si la especulación y la predicación, el momento teórico y el momento práctico fueran incompatibles. La recuperación del *kerigma* en la teología pastoral de Aparecida y el magisterio de Francisco nos desafía a avanzar por la senda de *una teología más kerigmática* sin confusiones. La evangelización y la teología tienen un tinte kerigmático cuando exponen el Evangelio con una jerarquía de verdades y virtudes.<sup>88</sup>

5. La Iglesia está llamada a centrarse en el único y doble centro bipolar de la fe: Cristo y la Trinidad, la Trinidad y Cristo, lo que me gusta denominar cristocentrismo trinitario. «El *kerygma* es trinitario. Es el fuego del Espíritu que se dona en forma de lenguas y nos hace creer en Jesucristo, que con su muerte y resurrección nos revela y nos comunica la misericordia infinita del Padre» (EG 164).

Francisco está dando a la Iglesia una teología, una espiritualidad y una pastoral centradas en la revolución de la ternura de Dios, Padre rico en misericordia (Ef 2,4), manifestada en el rostro de su Hijo Jesucristo, muerto y resucitado, y comunicada en el don del Espíritu Santo. Este acontecimiento mueve a vivir y pensar el primado teológico del amor a través de la lógica de la misericordia. Durante años dije que la misericordia es el principio hermenéutico del ministerio de Francisco.<sup>89</sup> En el último tiempo él repite que el estilo de Dios es cercanía, compasión y ternura. Cuando se le pregunta ¿Cuál sería la

<sup>88</sup> Cf. Severino Dianich, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco* (Bologna: EDB, 2016), 15-33.

<sup>89</sup> Cf. Carlos M. Galli, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia», *Medellín* 170/3 (2018): 73-108.

palabra clave de su pontificado? Responde: cercanía. Cuando se le repregunta: ¿No misericordia? Responde «la cercanía lleva la misericordia».<sup>90</sup> La misericordia se traduce en la lógica de la aproximación del Buen samaritano (Lc 10,25-37), núcleo de la encíclica *Fratelli tutti*.

6. El corazón kerigmático de la fe se sintetiza en dos textos bíblicos. El primero, de san Juan, anuncia: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8). El segundo, de san Pablo, enseña: *lo más importante es el amor* (1 Co 13,13). Desde esta mirada al rostro de Dios revelado en Jesucristo descende la «mística de vivir juntos» (EG 87, 272) y la «dimensión social de la evangelización», que incluye escuchar en el corazón y hacer carne el grito de los pobres y de la tierra (LS 49). Porque «Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres» (EG 178).

7. El segundo criterio de esta Constitución es «el diálogo a todos los niveles, no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas». La Iglesia está llamada a promover una cultura del encuentro y el diálogo. Como dijo Benedicto XVI, «la verdad es *lógos* que crea *diá-logos* y, por tanto, comunicación y comunión» (CiV 4).

El tercer criterio se conecta con el novedoso redescubrimiento del principio de *la interdisciplinarietà* (EG 134). Para la Constitución *Veritatis gaudium* hay que cultivar ese principio

«no sólo en su forma «débil», de simple multidisciplinarietà, como planteo que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma «fuerte», de transdisciplinarietà, como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios» (VG Pr 4c).

Un cuarto criterio está en *crear redes* entre las instituciones académicas de la Iglesia y con otras inspiradas en distintas tradiciones culturales y religiosas. Hay que «establecer centros especializados

90 Francesca Ambrogetti; Sergio Rubin, *El pastor* (Buenos Aires: Ediciones B, 2023), 176.

de investigación que promuevan el estudio de los problemas de alcance histórico que repercuten en la humanidad de hoy, y propongan pistas de resolución apropiadas y objetivas» (VG Pr 4d).

En línea con esos criterios, acentuar la dimensión pastoral de la teología es pensar *una teología más kerigmática, dialogal, interdisciplinaria, solidaria*. Así lo propuso el Obispo de Roma en encuentros posteriores, como lo hizo en Nápoles cuando se refirió a una teología del Mediterráneo.

8. Estos criterios nos ayudan a hacer *una teología más científica, sapiencial y profética*. Ya Chenu mostró que, en el siglo XVI, dos grandes españoles, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, pensaron las cuestiones americanas y sirvieron a la causa indiana con estilos teológicos diversos. Con el saber limitado que tenía de ambos, expresó que en la Iglesia se complementan sabios y profetas.<sup>91</sup> *La teología necesita sabios profetas y profetas sabios*.<sup>92</sup> Hoy, esta tarea requiere una mayor sinodalidad en la comunidad teológica, la práctica de una teología más sinodal y más pastoral.

«Como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial. La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes».<sup>93</sup>

Pero la sinodalidad de la teología es otra faceta del tema, sobre la cual también estoy meditando.<sup>94</sup>

91 Cf. Marie Dominique. Chenu, «Profetas y teólogos en la Iglesia», en *El Evangelio en el tiempo* (Barcelona: Estela, 1966), 191-201; Ramón Hernández «Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas», *Ciencia Tomista* 119 (1993): 433-457.

92 Cf. Carlos M. Galli, «¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?», *Teología* 122 (2017): 131-163.

93 Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018), 75; Carlos M. Galli, «Iglesia sinodal y sinodalidad de la Iglesia: fundamentos teológicos y teológicos», en: Santiago Madrigal (ed.), *La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia. Comentario teológico* (Madrid: BAC, 2019), 111-140.

94 Cf. Carlos M. Galli, «Hacia una teología sinodal en una Iglesia mundial», en Sociedad Argentina de Teología, *Discernir este tiempo. Recordar - Interpretar - Preparar* (Buenos Aires, Agape, 2021), 19-42

## Bibliografía

- Azcuy, Virginia R.- Galli, Carlos M.- González, Marcelo. *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología, 2006, 13-22.
- Bédouelle, Guy. *La Reforma del catolicismo (1480-1620)*. Madrid: BAC, 2005.
- Belda Plans, Juan. *Historia de la teología*. Madrid: Palabra, 2010.
- Bourgeois, Henri. *Questions fondamentales de théologie pratique*. Bruxelles: Lumen vitae, 2010.
- Briancesco, Eduardo. «La “Carta” del Tercer Milenio: ¿Cómo pensar hoy el cristianismo?», en Briancesco, Eduardo et al. *Caminando hacia el Tercer Milenio*. Buenos Aires: San Pablo, 1997.
- Congar, Yves. *Le Concile de Vatican II. Son Église*. Paris: Beauchesne, 1984.
- Chenu, Marie Dominique. *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1954.
- Galli, Carlos M. «Hacia una teología sinodal en una Iglesia mundial». En Sociedad Argentina de Teología. *Discernir este tiempo. Recordar - Interpretar - Preparar*. Buenos Aires, Agape, 2021, 19-42.
- «Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: Missionarische Konversion des Volkes Gottes». En *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*. K. Appel (Hg.). Freiburg: Herder, 2016, 39-56.
- «Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología». En Virginia R. Azcuy - José Carlos Caamaño - Carlos M. Galli (Eds.). *Lucio Gera, Meditaciones sacerdotales*. Buenos Aires: Agape, 2015, 15-43.
- De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*. Buenos Aires: Facultad de Teología - Guadalupe, 2013.
- «Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos». De Prado, Consuelo- Hughes, Pedro (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*. Lima: CEP - Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008, 143-197.



- «Hermenéutica de la razón cristiana entre el medioevo y la actualidad. Il n'y a pas deux Briancesco». En Víctor Manuel Fernández-Carlos Galli-Fernando Ortega (eds.) *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*. Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2003.
- «La teología del Pueblo de Dios en el último Conogar». *Proyecto 41* (2002): 105-128.
- Gera, Lucio. «Vocación sacerdotal y ministerio teológico», *Teología* 111 (2013): 59-68.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Hünemann, Peter. «El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática». En Carlos Schickendantz (ed.) *A cuarenta años del Concilio Vaticano II*. Córdoba, EDUCC, 2005.
- Illanes, José Luis- Saranyana, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995.
- Kasper, Walter. «La nueva evangelización: un desafío, pastoral, espiritual y teológico». En George Augustin (ed.), *El desafío de la nueva evangelización*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Lacoste, Jean Yves (dir.), *Historia de la Teología*. Buenos Aires: Edhasa, 2011.
- Lona, Horacio. *Jesús, según el anuncio de los cuatro evangelios*. Buenos Aires: Claretiana, 2009.
- Midali, Mario. *Teologia pastorale o pratica*. Roma: LAS, 1985.
- Puig, Armand, *Jesús. Una biografía*. Buenos Aires: Edhasa, 2007.
- Ranher, Karl. *Das Konzil–Ein neuer Beginn*. Freiburg im Brisgau: Herder, 1965.
- Tillard, Jean-M. «Teología y vida eclesial», en Bernard Lauret-François Refoulé, *Iniciación a la práctica de la teología, Introducción*. T. I. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Torrell, Jean Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Von Balthasar, Hans U. «Teología y Santidad». En *Verbum Caro I: Ensayos Teológicos*. Madrid: Cristiandad, 1964, 235-268.



---

# La participación de los obispos argentinos en la constitución conciliar pastoral

## *La Iglesia en el mundo contemporáneo*

LUIS O. LIBERTI\*

Pontificia Universidad Católica Argentina- Facultad de Teología  
luisliberti@hotmail.com

Recibido 12.03.2024/ Aprobado 15.04.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1992-5217>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p59-85>

### RESUMEN

Nos proponemos exponer las participaciones de los obispos argentinos en el curso de las reflexiones sobre el esquema conciliar *La Iglesia en el mundo contemporáneo*. Intervinieron con 31 aportes en temas que captaron su preocupación pastoral, entre ellos, la importancia de los tópicos que contenía el texto, el ateísmo comunista, los destinatarios y el lenguaje redaccional del esquema, la solidaridad con los pobres, el diálogo con el mundo, la naturaleza y la actividad de la persona humana, el matrimonio y la guerra y la paz.

Sabiendo que la constitución conciliar tuvo un esmerado y extenso tratamiento en los temas abordados, reflexionaremos las intervenciones de los obispos siguiendo la secuencia cronológica e indicando alguna trama breve de las deliberaciones que se diseñaban en el aula conciliar. Finalmente esbozaremos algunas conclusiones vinculadas a los tópicos que estudiamos.

*Palabras clave:* Situación de las personas; Historia; Diálogo; Servicio; Reforma eclesial.

**The participation of the Argentine Bishops in the Pastoral Conciliar Constitution *The Church in the Modern World***

### ABSTRACT

We aim to present the participation of the Argentine bishops in the course of the reflections on the conciliar scheme *The Church in the Modern World*. They interve-

\* El autor de esta colaboración es Profesor Ordinario Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Director del Departamento de Teología Pastoral. Investigador de Historia Contemporánea de la Argentina.

ned with 31 contributions on topics that constituted their pastoral concerns, among them, the importance of the topics contained in the text, communist atheism, the recipients and the editorial language of the scheme, solidarity with the poor, dialogue with the world, the nature and activity of the human person, marriage, and war and peace.

Knowing that this conciliar constitution had an extensive and thorough treatment of the issues addressed, we will reflect on the participation of the bishops according to a chronological sequence, indicating a brief storyline concerning the deliberations that took place in the conciliar room. Finally, we will outline some conclusions related to the topics that we meditate about.

*Keywords:* Situation of People; History; Dialogue; Service; Ecclesial Reform.

## 1. Introducción

Nos proponemos exponer las participaciones de los obispos argentinos en el decurso del esquema conciliar sobre *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, que terminaría convirtiéndose en la Constitución *Gaudium et spes* aprobada y promulgada el 7 de diciembre de 1965 en la IXª Sesión pública del Concilio Vaticano II.

Estos tuvieron 31 participaciones (1 en la intersesión de 1963-1964, 16 en las sesiones de 1964 y 14 en las de 1965), de las cuales 12 corresponden a Exposiciones orales y 18 corresponden a Observaciones escritas. Asumiremos también la Exposición oral del Prof. Juan Vázquez, auditor laico argentino.<sup>1</sup>

Esta reflexión se ubica a modo de investigación histórica de lo que ha quedado escrito –sin pretender convertirse en una historia de lo que se escribió–,<sup>2</sup> «apunta al conocimiento explícito de la historia vivida»<sup>3</sup> por los obispos argentinos en el tema indicado. Señalamos con Lonergan que el relevamiento y las contextualizaciones

---

<sup>1</sup> En las participaciones analizadas identificamos: 4 exposiciones orales y 14 observaciones escritas por obispos argentinos, también adhesiones a 9 exposiciones orales y a 4 observaciones escritas a padres conciliares de otras nacionalidades (Alemania, Chile, China, Siria, Italia, España, Ecuador, Costa Rica, Checoslovaquia y Mónaco).

<sup>2</sup> Este punto lo dejamos abierto a posteriores investigaciones.

<sup>3</sup> Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 20064), 169.

que presentaremos no pretenden ser exhaustivas ni acabadas, ya que la «investigación histórica son asuntos de no poca oscuridad».<sup>4</sup>

Reconociendo que esta constitución conciliar tuvo un extenso desarrollo en su evolución y complejidad por los temas abordados, presentaremos las participaciones de los obispos argentinos de manera cronológica e indicando algún contexto de las deliberaciones que se diseñaban en el aula conciliar. Finalmente esbozaremos algunas conclusiones vinculadas a los tópicos reflexionados.

## 2. Breve contexto de la constitución pastoral

En los orígenes del Concilio Vaticano II, no figuraba la idea de un texto semejante a lo que finalmente resultó esta constitución. Ni la metodología, ni los temas, ni la tradición conciliar lo hubieran previsto. Sin embargo, en la segunda intersesión conciliar entre 1963 y 1964, el denominado esquema XVII «conoció uno de los momentos de mayor efervescencia en su elaboración».<sup>5</sup> Para sus primeras redacciones hubo un borrador romano y otro confiado al cardenal Leo Josef Suenens, arzobispo de Malinas, Bélgica.<sup>6</sup> A posteriori, de acuerdo a las indicaciones de la Comisión Central del Concilio, los redactores del esquema no asumieron ninguna de las composiciones indicadas, sino que redactaron un texto totalmente nuevo.<sup>7</sup> El esquema, reelaborado por la Comisión Mixta formada por la Comisión de “Doctrina de la fe y las costumbres” y la de “Apostolado de los laicos”, fue aprobado por la Comisión de Coordinación y pasó a denominarse esquema XIII.<sup>8</sup> El día 3 de julio de 1964, el Papa dispuso que el proyecto “La Iglesia en el mundo contemporáneo”, tal

---

4 *Ibid.*

5 Evangelista Vilanova, «La intersesión (1963-1964)» en *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo III, Giuseppe Alberigo dir. (Salamanca: Peeters-Sígueme, 2006), 297-419. 344.

6 Cf. *Ibid.*

7 Cf. *Ibid.*, 345.

8 Cf. *Ibid.*, 353.

como había sido aprobado por la última comisión indicada, fuese enviado a los padres conciliares.<sup>9</sup>

Según Vilanova, en la preparación del esquema fue significativa la promulgación de la encíclica *Ecclesiam suam* de san Pablo VI centrada en el tema del diálogo<sup>10</sup> y la constitución de dos subcomisiones –una sobre los “signos de los tiempos”<sup>11</sup> y otra de carácter teológico– para examinar las observaciones que llegaran de los padres conciliares antes del inicio de las sesiones de 1964. De este modo se llegó a elaborar un breve documento titulado “Directrices para la futura elaboración del texto”, distribuido entre los padres en el aula conciliar.<sup>12</sup>

De acuerdo con Tanner, en las sesiones de 1964 el esquema XIII tuvo una acogida favorable entre los padres conciliares. Las situaciones del mundo adquirieron relevancia no solo para la naturaleza interna de la Iglesia, sino también por el carácter pastoral que había asignado el papa san Juan XXIII al Concilio, pues al abordar los problemas seculares, la Iglesia asumía responsabilidades en el

9 Para el tercer período (1964) cf. *Disceptatio Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, en la Congregación General CV, del 20 de octubre de 1964, en *Acta Sinodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticano Secundi*, Tomo III, Volumen V, páginas 116-142 (en adelante ASSCOVS III-V páginas) y Adnexa en ASSCOVS III-V 147-200. Luego del Proemio, siguen los siguientes capítulos: 1. La vocación de todo hombre. 2. La Iglesia al servicio de Dios y de los hombres. 3. Modo de vida de los cristianos en el mundo en que viven. 4. Deberes principales de los cristianos de nuestro tiempo: A. Dignidad de la persona humana. B. Matrimonio y familia. C. Cultura. D. Vida económica. E. Solidaridad del género humano. F. La paz. Conclusión. El Adnexa se integra por: 1. La persona humana en la sociedad. 2. El matrimonio y la familia. 3. La adecuada promoción del desarrollo de la cultura. 4. La vida económica y social. 5. La comunidad de los pueblos y la paz.

10 Cf. Evangelista Vilanova, «La intercesión (1963-1964)», 353; Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)» en *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo IV, Giuseppe Alberigo dir., (Salamanca: Peeters-Sígueme, 2007), 253-356. 254; Peter Hünermann, «Las semanas finales del Concilio» en *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo V, Giuseppe Alberigo dir., (Salamanca: Peeters-Sígueme, 2008), 331-434. 382; Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (Madrid; San Pablo, 2012), 353.

11 Para circunscribirnos a nuestro tema, no ahondaremos en este concepto fundamental en la reflexión teológica. Entre otros remito: Marie-Dominique Chenu, «Los signos de los tiempos» en *La Iglesia en el mundo de hoy II*, Yves Congar y Michel Peuchmaurd eds., (Madrid: Taurus, 1970), 253-278; Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2013); Carlos Galli, «La interpretación teológica de los signos de los tiempos» en *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Ricardo Ferrara, Carlos Galli ed., (Buenos Aires: Paulinas, 2001), 219-232; Eduardo Silva Arévalo, «La significación teológica de los acontecimientos. El estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu», *Teología y Vida* 33 (1992): 269-297.

12 Cf. Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado...*, 355; Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 255-256.

mundo. Los debates de los padres en el aula convirtieron, progresivamente, al concilio no solo en un órgano del magisterio interno de la Iglesia sino también, en un cuerpo representativo abierto a los problemas de la vida secular y con declaraciones contingentes por su misma naturaleza.<sup>13</sup> Las preguntas en las postrimerías de las sesiones conciliares de 1962 del cardenal Suenens, seguidas de las del cardenal Juan B. Montini, arzobispo de Milán, Italia: ¿Iglesia, quién eres? o ¿qué dices de ti misma?, ¿Iglesia, cuál es tu misión?, tuvieron mayor amplitud de respuesta a partir de 1964 en el aula conciliar.<sup>14</sup>

### 3. Aportes en la intersesión de 1963-1964 y en el aula durante 1964

Pasaremos a detallar las intervenciones de los obispos argentinos al esquema de la constitución que nos atañe. Durante la intersesión de 1963-1964, el obispo Manuel Tato presentó dos mociones sobre el esquema, en la primera indicó que además de una exposición doctrinal

«breve e inteligible para la mentalidad contemporánea, contenga algunas proposiciones concretas acerca de los temas que siempre se ha previsto entrarían en ese esquema, vgr., discriminación racial, explosión demográfica y natalidad, hambre y promoción de los pueblos sub-desarrollados, empleo de armas nucleares».<sup>15</sup>

En la segunda señaló que en la redacción intervinieran especialistas, incluso laicos.<sup>16</sup>

---

13 Cf. Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 254.

14 Cf. Giuseppe Ruggieri, «*El difícil abandono de la eclesiología controversista*» en Historia del Concilio Vaticano II, Tomo II, Giuseppe Alberigo dir., (Salamanca: Peeters-Sígueme, 2002), 267-330. 318-319.

15 ASSCOVS III-III 753-754. 754. Observaciones escritas (en castellano) de Mons. Manuel Tato, (Santiago del Estero), sobre el esquema de ecumenismo y libertad religiosa, el apostolado de los laicos y la Iglesia en el mundo contemporáneo, Apéndice post 10 de diciembre de 1963 y antes del 20 de mayo de 1964, adhirió los obispos Antonio Aguirre (San Isidro), Jorge Kemerer (Posadas), Enrique Angelelli (auxiliar de Córdoba), Alberto Devoto (Goya), Antonio Quarracino (9 de Julio), Jerónimo Podestá (Avellaneda) y Eduardo Pironio (auxiliar de La Plata).

16 Cf. *Ibid.*

En las sesiones de 1964, durante el debate del esquema en su totalidad,<sup>17</sup> algunos tópicos captaron la atención de los obispos argentinos: la importancia del tema, el ateísmo comunista, los destinatarios y el lenguaje redaccional y la solidaridad con los pobres. El obispo Jorge Kemerer —adhiriéndose a la exposición oral de un cardenal alemán—, evidenciaba la grande importancia del esquema que tenía entre manos y lo argumentó con cuatro razones: «*Por la misma misión de la Iglesia. Si la Iglesia en este Sínodo quiere dar respuesta a esta cuestión: “¿Qué dices de ti misma?”*, debe necesariamente hablar del hombre en el mundo, porque la Iglesia existe para los hombres en el mundo y los hombres en el mundo existen para la Iglesia». También por la índole secular de los laicos, dado que su tratamiento en el aula conciliar «podrían mostrarse completamente imperfecto si no se presenta algún estudio sobre la misión temporal del hombre en el mundo». Además, porque la eficacia de la doctrina cristiana —sin enajenar los valores del mundo— está urgida a predicar la transfiguración de las realidades temporales en Cristo resucitado. De este modo, «la lucha contra el pecado no implica la negación de los valores temporales, sino más bien su asunción, su sanación y elevación». Finalmente observaba la necesidad de entablar un diálogo con el humanismo contemporáneo que estaba signado por el ateísmo. ¿Qué propuesta podía ofrecer la Iglesia a este? La respuesta no sería otra que edificar «un hombre nuevo, en cuya personalidad se compongan armónicamente una dimensión escatológica y una dimensión terrestre de su vocación, esto es, una verdadera antropología cristiana».<sup>18</sup>

Algunos obispos que adhirieron a otro cardenal observaban que la importancia del esquema nacía por la misión de la misma Iglesia. El Concilio debía hablar de las personas en el mundo, ya

17 Cf. Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 264-275.

18 ASSCOVS III-V 228-232, Exposición oral del cardenal Julio Döpfner (Arzobispo de München y Freising, Alemania), en la Congregación General CV del 20 de octubre de 1964, adhirió el obispo Jorge Kemerer. Los destacados pertenecen al original. Las traducciones las tomamos de Luis Liberti svd ed., *La participación de los Obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Constituciones Conciliares. Tomo II*. (Buenos Aires: Guadalupe-Facultad de Teología de la UCA, 2017), 353ss.



que la Iglesia existe para ellas y encontraba la razón de su ser y el objeto de su amor en la humanidad. Si el Concilio no trataba el esquema, la jerarquía de la Iglesia podría ser acusada de encerrarse en sí misma. Consideraban que en el Concilio se había reflexionado abundantemente sobre la teología y el apostolado de los laicos; pero la doctrina y las orientaciones sobre los laicos podían menguarse si no se hablaba de su misión temporal en el mundo. Por otro lado, observaban la urgencia de demostrar la validez de la doctrina cristiana solicitando que el Concilio propusiera una especie de cosmología cristiana dando una visión del mundo fundada en el cristocentrismo expuesto por san Pablo. Además, coincidían en recurrir a la encíclica *Ecclesiam suam* de Paulo VI poniendo de relieve la necesidad de entablar un diálogo con el humanismo actual. Consideraban que la Iglesia debía dar una respuesta al humanismo ateo delineando la figura paulina del hombre nuevo en cuya personalidad se armonizaba la dimensión escatológica y la dimensión terrestre de la vocación del hombre, es decir, había que presentar una antropología cristiana. Por lo expresado admitían el texto como base de discusión y con vistas a perfeccionarlo notablemente en su contenido y en su lenguaje.<sup>19</sup>

Para el obispo Alberto Deane, el ateísmo expresado en el comunismo y el materialismo marxista constituía el más triste signo característico de ese tiempo. Y solicitó que en el esquema se desarrollara un capítulo reservado exclusivamente a la ideología marxista y a su expresión política, el comunismo, agregando una explícita condena.<sup>20</sup> Tampoco para el arzobispo Guillermo Bolatti –aunque el esquema contenía elementos excelentes– era posible silenciar el fenómeno del comunismo. No consideraba necesario hablar de él desde el punto de vista político y económico, sino que debía tratarse

---

19 Cf. ASSCOVS III-V 235-238. Exposición oral del cardenal Raúl Silva Henríquez (Arzobispo de Santiago, Chile), en la Congregación General CV del 20 de octubre de 1964, adhirió los obispos Jerónimo Podestá, Antonio Aguirre y Alberto Devoto.

20 Cf. ASSCOVS III-V 378-379, Exposición oral de Mons. Paulus Yüpin (Arzobispo de Nan-king, China), en la Congregación General CVIII del 23 de octubre de 1964, a la que adhirió el obispo Alberto Deane (Villa María).

desde el ideológico. Consideraba que el comunismo tenía graves consecuencias sobre la vida del mundo, ya que dominaba a la mitad de la humanidad y amenazaba a la otra mitad. Lo reconocía como el más grave peligro del mundo. Insistirá que debía decirse claramente que el comunismo era absolutamente opuesto al cristianismo.<sup>21</sup>

Sobre otro ítem, el obispo Alberto Devoto consideró que el lenguaje escrito del esquema era un instrumento para comenzar un coloquio con el mundo actual. Para este fin propuso que sus expresiones –para que sean entendidas por todos–, excluyeran completamente toda locución adornada y donde fuera necesario la complementaran con rigor científico. Además, recomendaba que el tono no fuese meramente expositivo sino particularmente exhortativo y, si lo requería, que tuviera un modo de hablar completamente propio.<sup>22</sup>

Junto al grupo de obispos que durante el Concilio se ocuparon de reflexionar sobre “la Iglesia y los pobres”,<sup>23</sup> algunos obispos confirmaban la voluntad concreta de emprender con valentía el camino hacia una sencillez más evangélica en los títulos honoríficos, vestidos, escudos episcopales y estilo de vida. Estaban dispuestos a dar primacía de la evangelización de las masas pobres y las clases trabajadoras descristianizadas. Señalaban que la Iglesia estaba a menudo separada de ellos y había detenido su esfuerzo por evangelizarlos, aunque constituían los dos tercios de la humanidad, reconociéndolos –por otra parte– como los preferidos de Jesús.<sup>24</sup>

---

21 Cf. ASSCOVS III-V 395-398, Exposición oral de Mons. Guillermo Bolatti (Rosario), en la Congregación General CVIII del 23 de octubre de 1964. «Bolatti (Rosario, Argentina) describió el comunismo como una serpiente en el mundo actual», Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 270.

22 Cf. ASSCOVS III-V 451, Observaciones escritas de Mons. Alberto Devoto pos Congregación General CVIII del 23 de octubre de 1964, adhirieron los obispos Jerónimo Podestá, Vicente Zazpe (Rafaela), Eduardo Pironio, José Medina (auxiliar de Mendoza) y Enrique Angelelli.

23 Cf. Hilari Raguer, «Primera fisonomía de la asamblea» en *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo II, Giuseppe Alberigo dir., (Salamanca: Peeters-Sígueme, 2002), 167-223. 196-199; Xavier Pikaza, José Antunes da Silva, *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. (Verbo Divino: Estella, Navarra), 2015.

24 Cf. ASSCOVS III-V 492-494, Observaciones escritas de Maximus IV Saigh (Patriarca de Antioquía de los Melquitas), pos Congregación General CVIII del 23 de octubre de 1964, adhirieron los obispos Juan Iriarte (Reconquista) y Vicente Zazpe.

Juan Vázquez, auditor laico de Argentina –presidente de la Federación Internacional de la Juventud Católica–, al realizar una Exposición oral en el aula conciliar en nombre de los auditores laicos, confirmó la importancia de los temas tratados en el esquema.<sup>25</sup> Además, reconocía la contribución y responsabilidad de los laicos y que los ítems abordados concordaban con la necesidad imperiosa de aquel momento y para otros tiempos posteriores; ya que la Iglesia amaba al mundo, por ser sujeto de la gracia.<sup>26</sup>

En los debates sobre las diversas partes del esquema,<sup>27</sup> no registramos intervenciones de obispos argentinos sobre la introducción y el primer capítulo (“La vocación de la humanidad”), en cambio, hubo dos reflexiones sobre los capítulos segundo y tercero (“La Iglesia y la conducta cristiana”). El cardenal Antonio Caggiano, se ocupó del capítulo tercero, número 17 titulado: “De la comunión fraterna que ha de ser edificada en el espíritu de pobreza”. Reconocía que cuanto dijera o hiciera la Iglesia para resolver el problema social sería recibido muy bien por el mundo y contribuiría a la paz social del género humano. Aunque observaba que no era claro para los interlocutores del esquema (por ejemplo, el ámbito obrero), referirse exclusivamente al espíritu de pobreza y propuso que el párrafo en cuestión debería ser el siguiente: «La Comunión fraterna debe

---

25 Cf. ASSCOVS III-VII 78-82, en la Congregación General CXIX del 10 de noviembre de 1964. Cf. Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 302-303.

26 Juan Vázquez también observaba un panorama estremecedor de sufrimientos, de alegría, de esperanzas, que consideraba propios del cristiano por la intervinculación entre la Iglesia y el mundo. Sugirió resaltar varios tópicos, que someramente mencionaremos. El crecimiento explosivo de la población, que entrañaba inmensos problemas de orden material y moral. El urbanismo floreciente. El progreso técnico que daba al hombre posibilidades hasta entonces desconocidas. La creciente conformación de comunidades supranacionales, como nunca antes había sucedido en la historia. El hambre material y espiritual de instrucción, de educación, de vida cívica, de verdadera justicia social, de sano esparcimiento, de orientación en el uso del tiempo libre. El déficit en el libre ejercicio de los derechos esenciales, particularmente: la libertad religiosa, la igualdad racial, la libertad de asociación, la libertad de palabra, el derecho al trabajo. El materialismo ateo. El neopaganismo que aunque se vestía de cristianismo esteriliza hombres y comunidades. La dignidad de la persona humana. La mujer, que ejercía una acción en todos los sectores de la vida, de eficacia indiscutible en la dignificación y progreso de la comunidad humana y de la Iglesia. Indicó que los laicos deseaban observar, hablar y obrar, para la Iglesia y para el mundo. Era consciente, sin embargo, de que el esquema no podría dar respuestas a todos los problemas humanos. Aunque consideraba que lo fundamental era que después del Concilio los documentos no quedasen en letra muerta y que no se repitiesen omisiones del pasado en contradicción con el espíritu del Evangelio.

27 Cf. Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 278-303.

fundarse en la justicia, en la caridad y en el espíritu de pobreza». La fundamentación consistía en que los hombres tenían necesidad de justicia y eran más sensibles a esta que a ningún otro valor, tanto de orden natural como sobrenatural.<sup>28</sup> Un grupo de obispos, en otra intervención se refirió al fenómeno del turismo, que consideraban uno de los signos característicos de la civilización moderna.<sup>29</sup>

Sobre el capítulo cuarto (Las responsabilidades de los cristianos), hubo intervenciones sobre el artículo 21 referido al matrimonio<sup>30</sup> y a la familia. Para un colectivo de 25 obispos,<sup>31</sup> el esquema requería reconocer y asumir los enormes obstáculos de orden económico y psicológico que dificultaban la vida conyugal y familiar, particularmente en las grandes aglomeraciones urbanas y cuando –entre otros motivos– la mujer se veía obligada a trabajar fuera del hogar y separada de sus hijos. El texto debería reconocer que eran muchas las familias numerosas en aquellos días. Estas merecían honra, pues eran un testimonio vivo de fe cristiana practicada con fortaleza y sacrificio. Esperaban que el texto mencionara las iniciativas de tipo social y económico, que las naciones cristianas y entidades inspiradas por el cristianismo habían puesto en práctica.<sup>32</sup> In-

28 Cf. ASSCOVS III-V 563-565, Exposición oral del cardenal Antonio Caggiano (Buenos Aires) en la Congregación General CX del 27 de octubre de 1964, sobre el esquema de la Iglesia en el mundo contemporáneo, capítulos segundo y tercero. Cf. Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 280.

29 Cf. ASSCOVS III-V 577-580, Exposición oral de Mons. José Garneri (Obispo de Sussa, Italia), en la Congregación General CX del 27 de octubre de 1964, a la que adhirieron los obispos Enrique Príncipe (auxiliar de Santa Fe), Raúl Primatesta (San Rafael) y Adolfo Tortolo (Paraná).

30 Reconocemos que en el esquema conciliar sobre el Matrimonio, hubo tres participaciones de dos obispos argentinos. Cf. Luis Liberti svd ed., *La participación de los Obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Decretos y declaraciones conciliares. Tomo III*. (Buenos Aires: Guadalupe-Facultad de Teología de la UCA, 2017), 553ss.

31 Cf. ASSCOVS III-VI 217-220, Exposición oral de Mons. Juan Hervás y Benet (Obispo Titular de Dora, Prelado nullius de Ciudad Real, España) en la Congregación General CXIII del 30 de octubre de 1964, adhirieron los obispos José Borgatti (Viedma), Mauricio Magliano (Río Gallegos), Jaime de Nevares Neuquén), Miguel Raspanti (Morón) e Idelfonso Sansierra (San Juan). En ASSCOVS III-VII 280, adhirieron los obispos Enrique Pechuán Marín (Cruz del Eje), Francisco Muguerra (Orán), Luis Tomé (Mercedes), Moisés Blanchoud (Río Cuarto), Juan Carlos Ferro (Concepción), Eugenio Peyrou (Comodoro Rivadavia), Benito Rodríguez (auxiliar de Rosario), Pedro Torres (Catamarca), Enrique Príncipe, Italo Di Stefano (Roque Saénz Peña), Germiniano Esorto (Bahía Blanca), Manuel Menéndez (San Martín), Alejandro Schell (Lomas de Zamora), Jorge Chalup (Gualaguaychú), Raúl Primatesta, Ernesto Segura (auxiliar de Buenos Aires), Enrique Angelelli, Carlos Cafferata (San Luis), José M. Medina y Jorge Gottau (Añatuya).

32 Entre otras, indicaban: leyes civiles e instituciones sociales que proporcionaban a las familias numerosas un salario complementario, compensado al número de hijos; se les concedían igualmente exenciones tributarias, premios de natalidad, becas de estudio y otras ayudas

dicaron, por otra parte, la conveniencia de destacar los esfuerzos de la ciencia para favorecer nuevas fuentes de alimentación y para aumentar la productividad. Asimismo, expresaron el deseo de que se asentaran los aportes de la psicología y de la pedagogía que ponían de relieve las ventajas de la familia numerosa para la formación y educación del niño. Finalmente observaban que, en el seno de las familias numerosas, generalmente, abundaban más las vocaciones religiosas, y se forjaba una juventud preparada, a ejemplo de sus padres, para el trabajo y para todo noble esfuerzo humano.

El obispo Juan Iriarte, respecto del número antes indicado, señaló la necesidad de prestar mayor atención al problema de la educación básica, teniendo presente la difusión del analfabetismo, al que consideraba un triste y pavoroso fenómeno de ese tiempo. Las estadísticas ofrecían un cuadro impresionante de pueblos enteros que requerían del don de la cultura, al menos en su mínima e indispensable expresión, con la misma urgencia y el mismo derecho de aquellos que solicitaba el pan. El esquema debería aludir explícitamente a este vivo deseo de los pueblos.<sup>33</sup> Constatamos una tercera intervención, del obispo Raúl Primatesta, proponiendo borrar una nota en el párrafo que afirmaba: «El matrimonio no es un mero instrumento de procreación...», pues para la justificación del texto, la misma no era necesaria.<sup>34</sup>

Dentro del capítulo cuarto, esta vez en el número 22 sobre la cultura, otro colectivo de 18 obispos acentuó la importancia de la educación como fuente de la cultura, considerando que la Iglesia y el Estado tenían una misión propia que desarrollar. Señalaban que las escuelas católicas eran frecuentemente demasiado lujosas y

---

económicas, que contrastaban vivamente con algunas doctrinas sobre la limitación de la natalidad. Cf. *Ibid.*

33 Cf. ASSCOVS III-VI 269-272, Exposición oral de Mons. Leónidas Proaño Villalba (Obispo de Riobamba, Ecuador), en la Congregación General CXIV del 4 de noviembre de 1964, adhirió el obispo Juan J. Iriarte (Reconquista).

34 Cf. ASSCOVS Appendix págs. 711-712 (hubiera correspondido ASSCOVS III-VII 165-407), Observaciones escritas de Mons. Raúl Francisco Primatesta, posCongregación General CXIII del 30 de octubre de 1964, adhirió los obispos Eduardo Pironio, Jorge Mayer (Santa Rosa) y Antonio Plaza (La Plata).

onerosas; por lo que se hacía necesario facilitar su acceso al mayor número de alumnos. También solicitaron que los gastos con fines militares se encauzaran en beneficio de la educación.<sup>35</sup>

Sobre el mismo capítulo y aportando al número 24 sobre la solidaridad humana, el obispo Alberto Deane señaló la necesidad de incluir: el hambre en el mundo, la desnutrición y la mortandad infantil. También constataba la escasez de viviendas dignas. Propuso que el Concilio realizara un llamado al mundo para encaminar una reforma agraria. Observaba que los pueblos de la tierra agradecerían al Concilio por asumir los problemas con una visión mundial, signo de la fraternidad humana.<sup>36</sup>

Acerca del número 25 (“La guerra y la paz”), el obispo Eduardo Pironio propuso que se ampliara a la paz interna del hombre o del equilibrio interior en el aquietamiento del propio apetito. Y que se la expusiera como fruto directo de la caridad, de la gracia santificante y de la acción del Espíritu Santo. Y se describiera la función de todo el Pueblo de Dios como artífice de la paz en la creación para satisfacer las legítimas aspiraciones de las personas. Este padre conciliar, al escrutar los signos de los tiempos reconocía que «los hombres de hoy sufren principalmente angustia y desesperación». ¿Qué podría ofrecer la Iglesia?

«La respuesta de la Iglesia se encuentra en la genuina noción de «la esperanza cristiana y de una paz verdadera e íntegra. La esperanza teológica –virtud esencialmente dinámica y activa que tiende a las cosas celestiales edificando cristianamente la ciudad terrestre– debería ser como el centro en toda la exposición en el esquema *Sobre la Iglesia en el mundo de hoy*. Y después “la paz verdadera” que supera todo sentido y que es un acto interno

---

35 Cf. ASSCOVS III-VII 56-58, Exposición oral de Mons. Romano Arrieta Villalobos (Obispo de Tilarán, Costa Rica), en la Congregación General CXIX, del 10 de noviembre de 1964, adhirieron los obispos Vicente Zazpe, Jerónimo Podestá, Antonio Quarracino, Carlos Cafferata, Antonio Rossi (Venado Tuerto), Antonio Aguirre, Alejandro Schell, Ildefonso Sansierra, Enrique Pechuán Marín, Enrique Angelelli, José Medina, Carlos Pérez (Salta), Enrique Príncipe, Moisés Blanchoud, Eduardo Pironio, Germiniano Esorto, Alberto Devoto y Andrés Sapelak (Exarca para los fieles de rito ucraniano).

36 Cf. ASSCOVS III-VII 222, Observaciones escritas de Mons. Alberto Deane, en pos Congregación General CXIX del 10 de noviembre de 1964.

de la caridad, efecto de la gracia santificante y fruto del Espíritu Santo que habita en nosotros».<sup>37</sup>

Hasta aquí los aportes durante las sesiones desplegadas en el aula conciliar en el año 1964. Continuaremos con las del último período.

#### 4. Las deliberaciones en el aula durante 1965

El 21 de septiembre de 1965, el obispo Gabriel-Marie Garrone presentó el texto del esquema XIII revisado a fondo.<sup>38</sup> Lo hizo reconociendo que «los redactores del mismo habían sido plenamente conscientes de lo incompleta que era su labor; pero los temas resultaban extraordinariamente difíciles y era la primera vez que un Concilio trataba de entrar en diálogo, de manera totalmente nueva, con el mundo».<sup>39</sup> Esta breve observación resultó de capital importancia, para el decurso de las deliberaciones.<sup>40</sup> El esquema fue el comienzo de un diálogo (reconociéndolo incompleto) en un espacio nuevo y que abría horizontes desconocidos hacia el futuro.

En las sesiones de 1965, durante el debate del esquema algunos ítems captaron la atención de los obispos argentinos: el diálogo con el mundo, la naturaleza y la actividad de la persona humana,

---

37 ASSCOVS III-VII 337-338, 337. Observaciones escritas de Mons. Eduardo Pironio pos Congregación General CXIX del 10 de noviembre de 1964. Cf. ASSCOVS III-VII 388-389. Los destacados pertenecen al texto. Cf. Observaciones escritas de Mons. Vicente Zazpe, pos Congregación General CXIX del 10 de noviembre de 1964, adhirieron los obispos Alberto Devoto, José Medina y Antonio Aguirre. Este último grupo de obispos se adhirió sustancialmente a la intervención del obispo Eduardo Pironio. Utilizaron los mismos conceptos.

38 Cf. *Disceptatio Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, en la Congregación General CXXXII, del 21 de septiembre de 1965, en ASSCOVS IV-I 435-516. Consta de un Proemio, dos partes y una conclusión. La Primera Parte «La Iglesia y la condición humana», tiene cuatro capítulos: 1. La vocación de la persona humana. 2. La comunidad de los hombres. 3. Significado de la actividad humana en el mundo. 4. La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. La Segunda Parte «Algunos problemas más urgentes», tiene cinco capítulos: 1. La dignidad el matrimonio y de la familia. 2. El progreso de la cultura. 3. La vida económica-social. 4. La vida de la comunidad política. 5. La comunidad de los pueblos y la construcción de la paz.

39 Peter Hünermann, «Las semanas finales del Concilio», 351.

40 Cf. *Ibid.*

los destinatarios y el lenguaje redaccional, la solidaridad con los pobres, el comunismo, el matrimonio y la guerra y la paz

Sobre el texto en general hubo diversas opiniones. Para el obispo Jorge Kemerer –que nuevamente adhería a la Exposición oral de un cardenal alemán– el esquema enmendado era el comienzo de un diálogo de la Iglesia con el mundo, mediante el cual se podía proyectar progresivamente la riqueza del Evangelio sobre las situaciones de la humanidad. Propuso que se distinguiera mejor el orden natural del sobrenatural y que se evidenciaran las consecuencias del pecado. Además, consideraba que el texto corría el riesgo de suscitar una expectativa superior a lo que pudiera darse luego.<sup>41</sup>

Luego el arzobispo Juan C. Aramburu, observó que antes de abordar los problemas que interesaban a las personas, era necesario hablar de su naturaleza, para deducir de ella su vocación y los caminos por los cuales habrían de encontrarse la solución a los problemas humanos. Siguiendo a Santo Tomás sugirió presentar la naturaleza de la persona desde su condición de criatura, ser racional y social.<sup>42</sup>

El obispo Alberto Devoto evaluando el proemio y la primera parte del esquema, propuso –a partir de algunos textos de la encíclica *Ecclesiam suam*–, que la primera parte del esquema fuera concebida de un modo más evangélico, desde la admirable simplicidad revelada en las palabras del Señor, aunque se hablara sobre cuestiones trascendentales. Reconocía que la Iglesia tenía plena conciencia de que estaba en posesión de la verdad, pero simultáneamente comprendía que la fuerza del anuncio evangélico a las personas de ese tiempo no residía en la solemnidad al hablar sino en la misma verdad. Planteó que, en la revisión del texto se tuviera en consideración la simplicidad evangélica para la formulación de los conceptos, y así las expresiones que no fueran acordes fueran eliminadas o

---

41 ASSCOVS IV-II 28-33, Exposición oral del cardenal Julio Döpfner, en la Congregación General CXXXIII del 22 de septiembre de 1965, adhiere el obispo Jorge Kemerer.

42 ASSCOVS IV-II 39-41, Exposición oral de Mons. Juan Carlos Aramburu (Tucumán) en la Congregación General CXXXIII del 22 de septiembre de 1965.



cambiadas. Sobre el ateísmo en el mundo, deseaba que en el esquema se mostrara más claramente la sincera voluntad de la Iglesia de emprender de un diálogo con los implicados.<sup>43</sup>

En sintonía con observaciones anteriores, el obispo Juan Iriarte evaluaba que en la redacción del texto debían omitirse por completo términos, palabras y expresiones, que no estaban al alcance de los destinatarios del mismo, considerando aún a los no católicos. Sobre el ateísmo, solicitó que se mantuviera tal como fue presentado por lo menos todo el número, porque el Concilio debía advertir sobre el peligro y la gravedad del ateísmo no sólo a algunas naciones, sino a todo el mundo.<sup>44</sup>

El obispo Manuel Marengo, propuso algunas modificaciones en la redacción del texto. Para el proemio consideró que la sola mención de la solidaridad humana, sin el fundamento teológico de la fraternidad universal, sería insuficiente: «Como la historia lo probaba, podemos afirmar que esta simple solidaridad humana ha resultado ineficaz o por lo menos apenas ha ayudado a resolver los problemas sociales (el hambre, la segregación racial, el colonialismo, etc.)». <sup>45</sup> Pasando al primer capítulo (La dignidad de la persona humana), instó a ahondar en la imagen bíblica de la persona, es decir, en tanto imagen de Dios. Según su opinión ésta no aparecía de modo suficientemente expresada en el texto. Agregó, «Según la noción bíblica del hombre, el trabajo es el concepto o la formulación del hombre como espíritu encarnado que (se) perfecciona. Este concepto debe expresar la visión integral de todo hombre». <sup>46</sup>

Luego, para el segundo capítulo (La comunidad humana), indicaba que la Iglesia debía denunciar e iluminar las condiciones

---

43 Cf. ASSCOVS IV-II 711-715, Observaciones escritas de Mons. Alberto Devoto, pos Congregación General CXXXVII del 28 de septiembre de 1965; ASSCOVS IV-II 773, Observaciones escritas de Mons. Juan José Iriarte, pos Congregación General CXXXVII del 28 de septiembre de 1965.

44 Cf. ASSCOVS IV-II 773, Observaciones escritas de Mons. Juan J. Iriarte, pos Congregación General CXXXVII del 28 de septiembre de 1965.

45 ASSCOVS IV-II 791-793, Observaciones escritas de Mons. Manuel Marengo (Azul), pos Congregación General CXXXVII del 28 de septiembre de 1965, 791.

46 *Ibid.*

infrachumanas en las que casi la tercera parte de las personas se encontraban sometidas, lo que ofendía su dignidad. La Iglesia no debía guardar silencio acerca de esa injusticia social, que clamaba al cielo. Para el número 28 (sobre el respeto y amor a los adversarios), consideraba que el diálogo –acorde a las expresiones de san Pablo VI en la Encíclica *Ecclesiam suam*– podía aproximar a las partes separadas, cuando ninguna de ellas lo rechazaba. Luego para el número 29 (sobre la igualdad esencial entre los hombres y la justicia social), estimó necesario no sólo rechazar la discriminación, sino ofrecer alguna solución práctico-integral al problema. Era necesario ofrecer –por lo menos– las mismas oportunidades a todas las personas para que pudieran alcanzar una verdadera y real igualdad de derechos y de dignidad de vida; ya que toda persona humana tenía el derecho y la obligación de realizarse. Al respecto acotó:

«En efecto, no alcanza con ofrecer la ocasión de esta realización humana para conseguir la integración social, ratificar las leyes y rechazar la segregación; se requiere en verdad incluso cierta reeducación de la mente y del corazón bajo la luz de la caridad y de la ley del amor que brota del Evangelio, naturalmente desde las palabras y el ejemplo de Jesucristo, Nuestro Salvador».<sup>47</sup>

Sobre el tercer capítulo (La actividad humana en el mundo), aun cuando ponderaba lo enunciado sobre las causas finales de la misma –teniendo presente el análisis de la figura de la persona como imagen de Dios–, deseaba un miramiento total de la actividad humana, que comprendiera también el aspecto sacrificado y gravoso de la misma labor. Consideraba necesario presentar clara y distintamente este valor, presente en toda actividad humana bajo la luz de la cruz de Cristo, donde todo sacrificio alcanzaba un sentido redentor.<sup>48</sup>

Por otra parte, el obispo Carlos Cafferata, solicitaba que en el número 19 (sobre las formas y las raíces del ateísmo) se añadiera un

---

<sup>47</sup> *Ibid.* 792

<sup>48</sup> *Ibid.*

nuevo párrafo tratando *ex professo* el problema del comunismo. Comprendía que el concilio tenía que ofrecer su juicio solemne sobre ese problema contemporáneo. Lo requería porque en el período preparatorio del concilio constaba que alrededor de 600 padres conciliares postularon que se hablara sobre el mismo. El comunismo debía rechazarse, aunque no fuese ateo, por negar otras verdades fundamentales del orden natural: la espiritualidad y la inmortalidad del alma; la dignidad de la persona humana; la libertad en materia religiosa; de asociación; de información; el derecho de propiedad y de herencia; la concepción del Estado totalitario; etc.<sup>49</sup>

Continuando con la reflexión, abordaremos las proposiciones de los obispos argentinos acerca de la dignidad del matrimonio y la familia, tema ubicado en la segunda parte del esquema. El exarca Andrés Sapelak recordaba que el hambre y la miseria impuestas en amplias regiones del mundo reportaban consecuencias particularmente graves para la vida digna de las familias. Dado que ni los gobiernos ni las instituciones internacionales o las empresas privadas habían llegado hasta ese momento a darles un remedio eficaz; proponía que el Concilio motivara a las personas, los gobiernos, las sociedades religiosas, las organizaciones internacionales y las corporaciones industriales y comerciales, para crear una organización internacional a fines de favorecer la vida de las familias, fundada en profundas convicciones solidarias.<sup>50</sup>

El obispo Alberto Devoto por su parte, expresó la necesidad que se dijera claramente que el matrimonio era una comunidad de amor y de vida y que se evitasen palabras que lo mostraran como un simple modo para engendrar la descendencia. Además, expresando de modo claro que los hijos son fruto del amor. Teniendo en cuenta que el esquema se dirigía a todos los pueblos –no sólo a los

---

49 Cf. ASSCOVS IV-II 898-900, Observaciones escritas a nombre de Varios Padres Conciliares, asentadas pos Congregación General CXXXVII del 28 de septiembre de 1965, adhirió el obispo Carlos Cafferata.

50 ASSCOVS IV-III 70-73, Exposición oral de Mons. Francisco Tomášek (Administrador Apostólico de Praga, Checoslovaquia), en la Congregación General CXXXIX del 30 de septiembre de 1965, a la que adhirió el exarca Andrés Sapelak.

católicos-, algunas expresiones sobre el sentido y el valor de la vida sexual o la unión del hombre y la mujer, etc. debían ser explicitadas de diverso modo.<sup>51</sup> El obispo Luis Tomé, propuso una enmienda para señalar que la oración en el seno familiar contribuía a fortalecer el sentido de Dios desde la fe y la caridad y alcanzaba bendiciones divinas.<sup>52</sup>

Sobre el tema de la vida económica social –capítulo tercero de la segunda parte–, y particularmente acerca de la distribución de los bienes y de las riquezas, el obispo Manuel Marengo discernía que estas últimas –sean de las personas o de los pueblos– correspondían a la justicia y a la caridad. A la justicia, porque las cosas superfluas (las cosas que no sean necesarias para los propietarios y para los suyos) debían transferirse a la comunidad, donde en el orden de la distribución de las riquezas, los pobres ocupaban el primer lugar. También era una obligación de la caridad, fundada en la fraternidad universal por la que reconocía que uno es el Padre de todos, y por ello todas las personas forman una sola familia. Por consiguiente, objetaba la formulación “donar a los pobres”, la que podía corresponder a una mentalidad clasista y era no sólo humillante sino también ofensiva. Así, sugirió que se cambiase por otra que expresase mejor el concepto de la fraternidad y la solidaridad humana.<sup>53</sup>

Acerca del fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos –capítulo quinto de la segunda parte–, el obispo Alberto Devoto señaló que el Concilio no debía hacer distinciones espinosas sobre las guerras, pues las contemporáneas no podían juzgarse según los criterios morales tradicionales. Además, apoyaba la idea de que las guerras siempre serían irracionales como medio para ejercer la justicia y la defensa de los propios derechos.<sup>54</sup> Por su parte,

51 Cf. ASSCOVS IV-III 194-195, Observaciones escritas de Mons. Alberto Devoto, pos Congregación General CXL del 1 de octubre de 1965.

52 Cf. IV-III 238, Observaciones escritas de Mons. Luis Tomé, pos Congregación General CXL del 1 de octubre de 1965, adhirió el arzobispo Francisco Vicentín (Corrientes).

53 Cf. ASSCOVS IV-III 452, Observaciones escritas de Mons. Manuel Marengo, pos Congregación General CXLII del 5 de octubre de 1965.

54 Cf. ASSCOVS IV-III 797, Observaciones escritas de Mons. Alberto Devoto, pos Congregación General CXLIV del 7 de octubre de 1965.

el obispo Juan Iriarte, propuso modificar la redacción para que el vocabulario y estilo redaccional pudiera ser comprendido por aquellos a quienes estaba destinada la declaración.<sup>55</sup> Para otros padres conciliares, la doctrina expuesta en las encíclicas, y especialmente en *Pacem in terris*, o en los sermones del Sumo Pontífice, alcanzaba plenamente para exponer los principios para favorecer la paz. Sobre la comunidad de los pueblos indicaron el deber que incumbía a los católicos, de dar testimonio de mayor solidaridad, caridad, unidad moral, también donde hay libertad de opinión. Promovieron que se señalase el derecho de emigrar, en el que veían una solución para la pobreza y en la cuestión demográfica, favorecería cierto equilibrio.<sup>56</sup>

El arzobispo Adolfo Tortolo señaló su desagrado respecto del texto referido a las maneras de evitar la guerra y que votaría contra sus formulaciones por considerarlas erradas. Pensaba que era in-moral la condena a la posesión de armas atómicas (arma científica) de parte de algunas naciones, que las pueden usar en su autodefensa. Afirmaba que la posesión de armas científicas había asegurado la libertad a muchas naciones del mundo. Comprendía que la defensa de una gran porción de la humanidad a la agresión no era un crimen que mereciera la condena, sino por el contrario un gran servicio prestado a la humanidad.<sup>57</sup>

Luego de las reflexiones en el aula conciliar efectuadas hasta el 8 de octubre de 1965, Hünermann sintetiza en cinco ítems la labor final a cargo de la comisión redactora de la constitución. Reconoció que hubo consenso general para aprobar el esquema, aunque se formularon sugerencias, cambios y críticas. Evaluó las objeciones contra el título del esquema, pues hubo opiniones a favor de situarla dentro de otro género literario. «El título de “constitución *pastoral*” parecía

---

55 Cf. ASSCOVS IV-III 827-828, Observaciones escritas de Mons. Juan J. Iriarte, pos Congregación General CXLV del 08 de octubre de 1965.

56 Cf. ASSCOVS IV-III 847-848, Observaciones escritas de Mons. Juan Rupp (Obispo de Mónaco), pos Congregación General CXLV del 08 de octubre de 1965, adhirieron los obispos Enrique Pechuán Marín, Manuel Tato y Alejandro Schell.

57 Cf. ASSCOVS IV-III 858-859, Observaciones escritas a nombre de Varios Padres Conciliares, pos Congregación General CXLV del 8 de octubre de 1965, adhirió el arzobispo Adolfo Tortolo.

a muchos padres conciliares que era inconsecuente con la distinción que se había efectuado hasta entonces entre afirmaciones dogmáticas y sus aplicaciones prácticas». <sup>58</sup> En tercer lugar, la necesidad de una mayor precisión en los términos “Iglesia” y “mundo”. Y en estrecha vinculación con los últimos ítems, señaló que el cambio de perspectiva acerca de la situación social, ¿debía ser analizada desde el derecho natural o «había que realizar un esfuerzo por ofrecer una interpretación teológica de la situación histórica a la que debían ajustarse la Iglesia y su praxis»? <sup>59</sup> Finalmente indica el tema del ateísmo. <sup>60</sup>

El texto revisado <sup>61</sup> fue presentado en el aula conciliar los días 15 y 16 de noviembre. <sup>62</sup> Todas las partes del esquema fueron aprobadas por más de dos tercios de los votos. Un estudio detallado de los votos en particular revela que hubo 220 páginas escritas a máquina de “modos”, y que debían quedar evaluados para el 29 de noviembre. <sup>63</sup> Los modos solicitados giraron fundamentalmente sobre: «el ateísmo, el matrimonio y la guerra y la paz». <sup>64</sup> El 4 de di-

---

58 Peter Hünemann, «Las semanas finales del Concilio», 353.

59 *Ibid.*, 354. Los signos de preguntas son nuestros. Agrega el autor: «Precisamente por este problema adquirió su importancia la controversia acerca del título del esquema XIII. Si se adoptaba el punto de vista de que la Iglesia, como institución sobrenatural, especialmente agradada por Dios, contempla el mundo “desde fuera”, como quien dice, y presenta a ese mundo sus propias enseñanzas y juicios, entonces la expresión de “constitución pastoral” es un absurdo. Su sentido puede ser únicamente el de que, sobre la base de principios dogmáticos, se ofrecen aplicaciones pastorales. Pero si la Iglesia, como una realidad en la historia de la salvación, es □por su misma naturaleza□ parte de la situación histórica en un momento dado y debe probar en él su valía, entonces la expresión de “constitución pastoral” adquiere un significado enteramente nuevo. Entonces el término se convierte en un cualificador teológico de la Iglesia, la cual debe estar abierta a los desafíos concretos del día, a las necesidades y aflicciones de las personas, a nuevos avances en la cultura, ya sean prudentes o perjudiciales para la vida, etc., y todo ello debe demostrar su propia valía. El término “pastoral” adquiere entonces toda la amplitud de significado que tuvo ya en los anuncios originales de Juan XIII». *Ibid.*, 354-355.

60 Cf. *Ibid.*, 355.

61 Para mayores detalles, *Ibid.*, 355-366.

62 Cf. *Schema Constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (A) Textus recognitus et relationes* (distribuido entre los Padres conciliares en la CLX Congregación General, del 13 de noviembre de 1965), en ASSCOVS Volumen IV Parte IV páginas 421-559. Consta de un Premio, una Exposición preliminar sobre La condición del hombre en el mundo de hoy, dos partes y una conclusión. La Primera Parte «La Iglesia y la vocación del hombre», tiene cuatro capítulos: 1. La dignidad de la persona humana. 2. La comunidad humana. 3. La actividad humana en el mundo. 4. La función de la Iglesia en el mundo actual. La Segunda Parte «Algunos problemas más urgentes», tiene cinco capítulos: 1. El matrimonio y la familia en el mundo actual. 2. La recta promoción del progreso de la cultura. 3. La vida económica-social. 4. La vida de la comunidad política. 5. El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos.

63 Peter Hünemann, «Las semanas finales del Concilio», 368.

64 *Ibid.*

ciembre de 1965, el texto mejorado fue sometido a doce votaciones (sin posibilidades de cambios) parciales. Luego el 6 de diciembre se votó la totalidad del esquema y al día siguiente, fue definitiva y solemnemente aprobado por los padres conciliares, por la inmensa mayoría de los presentes.<sup>65</sup>

## 5. Reflexiones abiertas

Luego del reconocer los ítems y las reflexiones de los obispos argentinos durante el debate del esquema, vgr.: la importancia del tema, el ateísmo comunista, los destinatarios y el lenguaje redaccional, la solidaridad con los pobres, el diálogo con el mundo, la naturaleza y la actividad de la persona humana, el matrimonio y la guerra y la paz; coincidimos con otros autores en que no resulta sencillo resumir el debate.<sup>66</sup> Tampoco es nuestra intención hacerlo. Solo nos aproximaremos señalando algunas reflexiones abiertas sobre el progresivo autorreconocimiento de la importancia del tema en las deliberaciones, el valor de la historia como espacio revelador de Dios y la actitud dialogal inspirada por los Santos Papas Juan XXIII y Pablo VI.

Observamos que, pese a las contracorrientes<sup>67</sup> en el desarrollo del concilio, «todas las intervenciones parecían aceptar la importancia de lo que se estaba discutiendo».<sup>68</sup> Además, como lo indicó el cardenal Julio Döpfner «*nuestro esquema nació en cierto modo y crecía gradualmente desde el trabajo mismo y los frutos de nuestro Concilio*».<sup>69</sup> Reconocemos lo valioso que resultó escuchar la gran variedad de opiniones, vinculadas a tópicos que nunca antes habían sido asu-

---

65 Cf. *Ibid.*, 381.

66 Cf. Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 264ss; Peter Hünermann, «Las semanas finales del Concilio», 382.

67 Cf. Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado...*, 353.

68 Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 264.

69 ASSOVS III-V 228-232, 229. Exposición oral del cardenal Julio Döpfner, en la Congregación General CV del 20 de octubre de 1964, adhirió el obispo Jorge Kemerer. Las cursivas pertenecen al original.

midos en una asamblea conciliar, reflejando así «un microcosmos del Concilio y también de la Iglesia de la época». <sup>70</sup> Fue una Iglesia que progresivamente distinguió el significado teológico de los tiempos o de los acontecimientos temporales donde encarnaba su misión evangelizadora. «Esta conciencia había ido madurando, según Schillebeeckx, en el curso del debate, en el cual llegó a ser manifiesta la tensión “entre el reconocimiento de la verdad, que es histórico y movable, y la verdad, que es teórica, fija y estática”». <sup>71</sup> Fue necesario superar las dificultades propias de no pocos obispos que no eran capaces de distinguir entre la verdad especulativa y la verdad histórica. <sup>72</sup>

Lejos de la ausencia de todo compromiso, la actitud de los padres conciliares en la constitución pastoral fue la de comprender la historia humana como signo revelador de Dios y, a la vez, campo donde los valores del Evangelio pueden transformarla desde la esperanza del Reino. El depósito de la fe, Jesús la Buena Noticia, en la constitución fue discernido y reflexionado teológicamente en la historia. La teología, en su discurso y en su quehacer, no se encuentra fuera de la historia humana. Dios se dona a sí mismo a través de su Hijo, Jesucristo, y la persona humana como interlocutor de la misma, entiende y comprende esta autocomunicación al interior de una experiencia humana, histórica y concreta.

Como lo expresa el teólogo Marie Dominique Chenu: «La teología es la fe comprometida en la historia; la teología debe hacer presente en el tiempo el dato revelado en la vida actual de la Iglesia y en la experiencia actual de los cristianos». <sup>73</sup> Aflora una relación constitutiva y no meramente consecutiva. No existe anteriormente la Iglesia para relacionarse con la humanidad y la historia, sino que ésta se constituye en esa vinculación. Pero no está vinculada al mundo desde cualquier manera, sino en tanto que Ella hace referen-

---

<sup>70</sup> Norman Tanner, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 304.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>73</sup> Marie Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, 141-142.



cia al reinado de Dios y su manifestación expresa en Jesús, el Hijo de Dios.

En el proyecto original de San Juan XIII<sup>74</sup> –y reafirmado por san Pablo VI–, entre los objetivos del concilio emergió sin duda la apertura al mundo. Según el último pontífice, «el Concilio se propuso establecer como un puente para llegar a la sociedad humana actual». <sup>75</sup> La Iglesia en el Concilio al ahondar en su interior para conocerse mejor, también reafirmó su mirada hacia el mundo para profundizar su misión. <sup>76</sup> Posteriormente en la *Ecclesiam suam* 34 retomará la misión de la Iglesia en perspectiva dialogar, «La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio». <sup>77</sup> La caridad está en la base de este diálogo para conocer la realidad de la persona. <sup>78</sup> A través de la caridad, san Pablo VI quería comunicar la actitud servicial de la Iglesia en el mundo. Asumir las situaciones del mundo expresaba servirlo e involucrarse en temas concretos como la dignidad de la persona, el matrimonio y la familia, la cultura, la vida socio económica, la comunidad política y los problemas de la paz y la convivencia internacional. <sup>79</sup> El papa san Pablo VI describió al mundo en tanto “lugar teológico” al indicar: «El mundo ha de saber que la Iglesia lo mira con gran amor, siente por él una admiración sincera y lo busca con buenas intenciones, no para dominarlo, sino para estar a su servicio, no para despreciarlo, sino para ennoblecerlo; no para condenarlo, sino para llevarle consuelo y la salvación». <sup>80</sup>

---

74 Cf. Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado...*, 364.

75 Pablo VI, «Discurso en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, el 29 de septiembre de 1963», Constituciones, Decretos y Declaraciones. Madrid: BAC, 1993, 1117.

76 Cf. *Ibid.*

77 Pablo VI, Encíclica *Ecclesiam suam* en [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html), acceso el 19 de enero de 2024.

78 Cf. Pablo VI, «Discurso en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II», 1117 y *Ecclesiam suam* 36.

79 Cf. Mark Joseph Zammit, «“La Iglesia se inclina hacia el hombre y hacia el mundo”: el puesto central del diálogo de Pablo VI en el Concilio Vaticano II», *Estudios Eclesiásticos* vol. 94, núm. 370, septiembre 2019, 513-556. 527. ISSN 0210-1610, ISSN-e 2605-5147 DOI: 10.14422/ee.v94.i370.y2019.003

80 Pablo VI, «Discurso en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II», 1119. «El corazón de la Constitución *Gaudium et spes* es el capítulo III de la primera parte, donde [el]

La costosa redacción del esquema partió del dato fenomenológico — es decir, las situaciones de las personas — en sus sucesivos capítulos y el dato cristológico fue colocado al final de cada capítulo para iluminar y dar sentido a la realidad expuesta anteriormente. Cristo no se encuentra como punto de partida, sino de llegada; no es el origen del desarrollo de la temática del esquema, sino que fue puesto al final como el aporte que la Iglesia concedía a los problemas y realidades mundanos. Nos encontramos con una nueva forma de proceder que legitimó un nuevo método teológico.<sup>81</sup>

La recepción creativa de la constitución que hemos estudiado y la de otros documentos del Concilio Vaticano II es una tarea permanente, incluida dentro de la divisa *Ecclesia semper reformanda*. El mensaje de *Gaudium et spes*, «es altamente humilde, porque reconoce sus límites y su mismo carácter de tarea inacabada».<sup>82</sup>

## Fuentes

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Volumen III Periodus Tertia Pars III Congregationes Generales XC-XCV, Typis Polyglottis Vaticanis, 1974.

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Volumen III Periodus Tertia Pars V Congregationes Generales CI-II-CXI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Volumen III Periodus Tertia Pars VI Congregationes Generales CXII-CXVIII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.

---

servicio es discutido sin subterfugios [...] su mensaje se irá haciendo más explícito en el espíritu de la Iglesia», Marcos McGrath, «Presentación de la Constitución La Iglesia en el mundo de hoy» en *La Iglesia en el mundo de hoy II*, eds. Yves Congar y Michel Peuchmaurd, (Madrid: Taurus, 1970), 32-33.

81 Para profundizaciones sobre la novedad iniciada por el Concilio Vaticano II: Sociedad Argentina de Teología, *La Constitución Gaudium et spes*. A los 30 años de su promulgación (San Pablo: Buenos Aires, 1995); Julio Ramos, *Teología Pastoral* (Madrid: BAC, 1995), 55-80. Carlos Schickendantz, «Una elipse entre dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de la *Gaudium et spes*», *Teología* 110 (2013): 85-109.

82 Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano y su legado...*, 387.

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Volumen III Periodus Tertia Pars VII Congregationes Generales CXXIX-CXXII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Volumen IV Periodus Quarta Pars I Sessio Publica VI Generales CXXVIII-CXXXII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1976.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Volumen IV Periodus Quarta Pars II Generales CXXXIII-CXXXVII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Volumen IV Periodus Quarta Pars III Generales CXXXVIII-CXLV, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Appendix, Typis Polyglottis Vaticanis, 1983.
- Liberti, Luis svd ed., *La participación de los Obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Constituciones Conciliares. Tomo II*. Buenos Aires: Guadalupe-Facultad de Teología de la UCA, 2017.
- Liberti, Luis svd ed., *La participación de los Obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Decretos y declaraciones conciliares. Tomo III*. Buenos Aires: Guadalupe-Facultad de Teología de la UCA, 2017.

## **Bibliografía**

- Azcuy, Virginia, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Chenu, Marie-Dominique. «Los signos de los tiempos». En Schickendantz, Carlos ed., *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2005.
- Chenu, Marie-Dominique. *Une école de théologie: Le saulchoir*. Paris: Cerf, 1985.
- Galli, Carlos «La interpretación teológica de los signos de los tiempos». En Ferrara, Ricardo, Galli, Carlos ed., *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*. Buenos Aires: Paulinas, 2001.

- Hünemann, Peter. «Las semanas finales del Concilio». En Alberigo, Giuseppe dir., *Historia del Concilio Vaticano II, Tomo V*. Salamanca: Peeters-Sígueme, 2008, 331-434.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Sígueme: Salamanca, 20064.
- Madrigal, Santiago. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: San Pablo, 2012.
- McGrath, Marcos. «Presentación de la Constitución La Iglesia en el mundo de hoy». En Yves Congar y Michel Peuchmaurd eds., *La Iglesia en el mundo de hoy II*. Madrid: Taurus, 1970, 17-33.
- Pablo VI. «Discurso en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, el 29 de septiembre de 1963». En *Conferencia Episcopal Española. Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993, 1105-1120.
- Pablo VI. Encíclica *Ecclesiam suam*. Acceso el 19 de enero de 2024. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html).
- Pikaza, Xavier y José Antunes da Silva. *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*. Verbo Divino: Estella, Navarra, 2015.
- Raguer, Hilari. «Primera fisonomía de la asamblea». En Alberigo, Giuseppe dir., *Historia del Concilio Vaticano II, Tomo II*. Salamanca: Peeters-Sígueme, 2002, 167-223.
- Ramos, Julio. *Teología Pastoral*. Madrid: BAC, 1995.
- Ruggieri, Giuseppe. «El difícil abandono de la eclesiología controvertida». En Alberigo, Giuseppe dir., *Historia del Concilio Vaticano II, Tomo II*. Salamanca: Peeters-Sígueme, 2002, 267-330.
- Schickendantz, Carlos. «Una elipse entre dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de la *Gaudium et spes*», *Teología* 110 (2013): 85-109.
- Silva Arévalo, Eduardo. «La significación teológica de los acontecimientos. El estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu». *Teología y Vida* 33 (1992): 269-297.
- Sociedad Argentina de Teología. *La Constitución Gaudium et spes. A los 30 años de su promulgación*. San Pablo: Buenos Aires, 1995.
- Tanner, Norman. «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)». En Alberigo, Giuseppe dir., *Historia del Concilio Vaticano II, Tomo III*. Salamanca: Peeters-Sígueme, 2007, 253-356.

Vilanova, Evangelista. «La intercesión (1963-1964)». En Alberigo, Giuseppe dir., *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo III. Salamanca: Peeters-Sígueme, 2006, 297-419.

Zammit, Mark Joseph. «“La Iglesia se inclina hacia el hombre y hacia el mundo”: el puesto central del diálogo de Pablo VI en el Concilio Vaticano II», *Estudios Eclesiásticos* 94/ 370, (2019): 513-556. ISSN 0210-1610, ISSN-e 2605-5147 DOI: 10.14422/ee.v94.i370.y2019.



---

# Teología pastoral para un cristianismo de rostro mariano

Enrique Ciro Bianchi\*

Pontificia Universidad Católica Argentina-Facultad de Teología

qbianchi@uca.edu.ar

Recibido 21.02.2024/ Aprobado 15.04.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5591-7188>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p87-114>

## RESUMEN

La teología pastoral busca discernir cursos de acción que colaboren con el obrar salvífico de Dios. Se elabora a partir de la experiencia creyente de sujetos concretos, que siempre son miembros de un pueblo y que están atravesados por una historia y una cultura común. En América Latina, la historia muestra que la Virgen María ha sido una protagonista de primer orden en el proceso por el que se fue inculturando la fe. Tanto, que se ha vuelto parte del ADN cultural del Continente y su presencia marca la vida cristiana de enormes mayorías.

En este artículo se exploran las raíces histórico culturales de este cristianismo de rostro mariano, tomando al acontecimiento guadalupano como hito arquetípico de lo que será la presencia y la acción de María en el pueblo naciente. El hilo conductor lo marca la lectura teológica sobre la evangelización fundante de América Latina que desarrolla el teólogo argentino Rafael Tello, que entiende que con la aparición del cristianismo popular latinoamericano se despliegan nuevas riquezas de la Revelación en la historia. Una de estas nuevas riquezas es una mayor comprensión del misterio de la Madre de Dios y su lugar en la redención.

*Palabras clave:* Discernir; Inculturación; Rostro mariano; Cristianismo popular

## Pastoral Theology for a Christianity with a Marian Face

### ABSTRACT

Pastoral theology seeks to discern courses of action that collaborate with the salvific work of God. It is elaborated from the believing experience of concrete subjects, who are always members of a people and who are traversed by a common history

\* El autor de este artículo es profesor de Teología Pastoral en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es además perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina.

and culture. In Latin America, history shows that the Virgin Mary has been a protagonist of the first order in the process by which the faith was inculturated. So much so that she has become part of the cultural DNA of the continent and her presence marks the Christian life of enormous majorities.

This article explores the historical and cultural roots of this Christianity with a Marian face, taking the Guadalupean event as an archetypal milestone of what will be the presence and action of Mary in the nascent people. The guiding thread is marked by the theological reading of the founding evangelization of Latin America developed by the Argentine theologian Rafael Tello, who understands that with the emergence of Latin American popular Christianity, new riches of Revelation unfold in history. One of these new riches is a greater understanding of the mystery of the Mother of God and her place in redemption.

*Keywords:* Discernment; Inculturation; Marian Face; Popular Christianity

«Dios le dio América Latina a la Virgen».<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En una definición que se ha vuelto prácticamente canónica, San Juan Pablo II nos dice que «*la teología pastoral o práctica* es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia».<sup>2</sup> En realidad, toda teología – pero muy especialmente la teología pastoral– se elabora a partir de la experiencia creyente de sujetos concretos interpretada a la luz de la tradición eclesial. Cristianos que viven su fe impulsados por el Espíritu Santo y que desarrollan su vida en un pueblo concreto, con una historia y una cultura común que los atraviesa. Aplicando esto a nuestra realidad de América Latina, creemos que la teología pastoral no puede soslayar la relevancia que tiene la presencia de la Virgen María en la vida de fe de una enorme mayoría de los cristianos. Muchos de los cuales se sienten distanciados de las instancias

---

<sup>1</sup> Rafael Tello, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen* (publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1999), 2004), 9.

<sup>2</sup> PDV 57.



institucionales de la Iglesia, y sin embargo se saben ligados a ella por el vínculo filial con María.

Esta preeminencia mariana tiene razones históricas. En estas tierras, la semilla del Evangelio se sembró «con sabor a María»,<sup>3</sup> según la feliz expresión del beato Eduardo Pironio. El Documento de Puebla da cuenta de esto cuando afirma que: «en nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado presentando a la Virgen María como su realización más alta».<sup>4</sup> Desde los orígenes, la experiencia vital del creyente latinoamericano ha encontrado en la Madre de Dios el signo más elocuente de la presencia de un Dios cercano y providente. En este artículo, intentaremos reflexionar sobre las raíces histórico culturales de este cristianismo de rostro mariano. Tendremos como guía la lectura teológica sobre la evangelización fundante del Continente que desarrolla el teólogo argentino Rafael Tello.<sup>5</sup>

Primeramente presentaremos el nacimiento del cristianismo latinoamericano, señalando dos características que lo marcan desde el origen: popular y mariano (2). Luego repasaremos el acontecimiento guadalupano como hito arquetípico de lo que será la presencia y la acción de María en el pueblo naciente (3). En tercer lugar, veremos que el cristianismo latinoamericano representa una nueva riqueza en la historia. Cada vez que un nuevo pueblo recibe el anuncio del Evangelio, la vida cristiana se despliega con diversos acentos que dependen de la cultura de ese pueblo. Esto enriquece el poliedro cristiano y trae aparejado un crecimiento en la comprensión de la Revelación, que no puede ser agotada por ningún pueblo. Tello sostiene que una de las nuevas riquezas que aporta a la

---

3 Eduardo Pironio, «María y la Argentina» en *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, ed. por Dotro, Graciela, Carlos Galli, Marcelo Mitchell (Buenos Aires: Agape, 2004), 277-280, 277.

4 DP 282.

5 Cf. Rafael Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* (Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2016). Una recepción académica de esta lectura tellana de los orígenes históricos del cristianismo popular en: Fabricio Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello* (Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2017), 189s; cf. Fabricio Forcat, «El amor de la libertad en la cultura popular», *Teología* 120 (2016): 121-150.

historia la aparición del cristianismo latinoamericano es una mayor comprensión del misterio de la Madre de Dios y su lugar en la redención (4). Por último, apuntaremos algunas breves conclusiones pastorales (5).

## 2. Nacimiento del cristianismo popular latinoamericano

El proceso histórico de conformación de América Latina comenzó a fines del siglo XV a partir del doloroso encuentro entre los pueblos originarios que habitaban estas tierras y los conquistadores europeos, sobre todo españoles y portugueses. El desembarco de Colón en estas playas tuvo lugar en 1492 y muy pronto comenzaron los españoles un proceso de colonización y evangelización. Según las ideas vigentes en la época, el Sumo Pontífice era una especie de señor natural del orbe, *Dominus orbis*, y su jurisdicción se extendía hasta los territorios de infieles. Esto hacía que la Santa Sede funcionara como un organismo regulador de las relaciones internacionales entre los reinos católicos. Por eso los reyes de España, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, rápidamente recurrieron al Papa Alejandro VI para solicitar el derecho a ocupar las tierras recientemente descubiertas. Este permiso fue concedido a través de la bula *Inter Caetera* en la que –junto con el dominio de las nuevas tierras– se les dio el encargo de convertir a la fe cristiana a sus habitantes.<sup>6</sup> A los pocos días de concedida la bula papal, Isabel y Fernando –quienes con anterioridad habían recibido del Papa el derecho a llamarse Reyes Católicos– dieron a Colón una *Instrucción* para su segundo viaje en la que le pedían, como encargo principal, atraer a los indios a que se convirtieran a la fe católica.

El anuncio de la fe cristiana estuvo unido a la conquista desde sus más remotos orígenes. Con las bulas papales y la *Instrucción* a Colón, se fue delineando lo que sería la institución del Patronato,

---

6 Cf. Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales* (Madrid: BAC, 1992), 33.

por la cual la Iglesia les confiaba a los reyes la organización de la evangelización en estas tierras. De este modo la Iglesia, por decisión del Sumo Pontífice, quedaba al servicio de la Corona para obtener un fin superior: la evangelización de los indios. Los reyes eran los responsables de enviar y distribuir a los hombres de Iglesia, que debían participar juntamente en la obra civilizadora y de la misión evangelizadora. Como explica Tello: «el Patronato constituía, pues, a la Iglesia como instrumento de la Corona para la conquista –lo que suponía sostener, apoyar y controlar a la sociedad española– con el objeto de evangelizar, convertir y organizar la vida cristiana de los indios».<sup>7</sup>

## 2.1 Un cristianismo popular

Esta dependencia de la Iglesia respecto de la Corona, hizo que no desarrolle su actividad misionera –como podríamos suponer hoy– con el método de *plantatio Ecclesiae*, esto es, fundando comunidades eclesiales. Lo que hizo fue colaborar con la formación de pueblos buscando que estos fueran cristianos. Esta distinción es central en la lectura teológica que hace Tello del nacimiento del cristianismo latinoamericano:

«La Corona tiene que lograr someter o formar *pueblos* que la reconozcan, la Iglesia en su actividad misionera propia, tal como la entendemos hoy, tendería a plantar Iglesias, es decir a fundar *comunidades eclesiales*; esto no ocurre en la primera evangelización de América: la Iglesia colabora con la formación de pueblos (institución temporal), pueblos que sean cristianos (realidad sobrenatural), pero para que verdaderamente lo sean, el camino es que sean sometidos a la Corona. En resumen, la acción de la Iglesia va dirigida a formar pueblos cristianos, no comunidades eclesiales. Esto es un hecho lleno de consecuencias futuras».<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América...*, 137.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 61. La noción de *pueblo cristiano* es central en el análisis que hace Tello del cristianismo popular latinoamericano. Cf. Rafael Tello, «Anexo XVIII. El pueblo cristiano» en *Pueblo y Cultura Popular* (Buenos Aires: Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014), 9-99

La fe cristiana, tal como se la trajo a América, no fue enseñada para ser vivida primeramente en el ámbito acotado de una comunidad eclesial sino en el espacio amplio de la comunidad del pueblo. Tal vez el desconocimiento de este origen del cristianismo latinoamericano esté en la raíz de muchas incomprensiones y fracasos de proyectos pastorales actuales.

Como es fácil imaginar, el Patronato dejaba a la Iglesia en una posición muy difícil al verse tensionada por una doble lealtad contrapuesta: una a la Corona y otra a los indios que debía evangelizar. Esto se complejiza más aún si consideramos que en la sociedad española de las Indias prevalecía la intención de someter a los indios para enriquecerse, lo que la hacía mostrarse reacia a aceptar las leyes que en algunos casos se dictaban buscando reconocer los derechos de los nativos de estas tierras. Más allá de las buenas intenciones declaradas en los documentos de los Reyes Católicos, muchos de los españoles que vinieron a América lo hacían con el fin de obtener riquezas y eso era imposible sin la explotación de la fuerza de trabajo de los indios.<sup>9</sup>

En la práctica, con una Iglesia comprometida en sostener el orden social colonial, era muy reducida la libertad de acción de los eclesiásticos que querían denunciar y detener algunas de las injusticias que se cometían con los indígenas. Es evidente que estos abusos condicionaron la acción evangelizadora. Para no caer en anacronismos superficiales, debemos tener presente que el conquistador de esos tiempos representaba un tipo humano difícil de entender desde nuestra cosmovisión moderna. Muchos de ellos eran sinceramente religiosos, pero no veían mayor oposición entre su amor a Dios y el enriquecerse explotando a los indios. El padre Tello explica esta paradójica actitud como una escisión entre la honra de Dios y el amor al prójimo:

---

<sup>9</sup> Cf. L. Hanke, *La Lucha española por la justicia en la conquista de America* (Madrid: Aguilar, 1959).

«Los cristianos españoles de ese tiempo cuidaban mucho de la honra de Dios, pero fácilmente mediatizaban el amor al otro –no viéndolo siempre como el amor al prójimo– subordinándolo al propio provecho, o al del Rey temporal. Así por ejemplo los capitanes de los barcos negreros (que conducían esclavos y además de modo extremadamente inhumano y cruel) prohibían al mismo tiempo muy severamente a la tripulación, la blasfemia y el juego de naipes (ocasión para jurar y blasfemar)».<sup>10</sup>

Es menester también decir que –a pesar de esta subordinación de la Iglesia a la Corona– entre los misioneros españoles no faltaron heroicos defensores de los indios, como Antonio de Montesinos o Bartolomé de las Casas, entre muchos otros. Si el Evangelio prendió en estas tierras se debe primeramente a una disposición divina, que con su gracia atrajo a los indios a la nueva fe. Pero, a nivel humano, podemos encontrar una de las causas en el amor con el que procedieron tantos misioneros, que en definitiva predominó frente a otras motivaciones, que también existieron y en una escandalosa cantidad.

## 2.2 *La fe mariana de los conquistadores*

Para discernir las raíces marianas del cristianismo latinoamericano conviene señalar alguna otra característica de la personalidad de los conquistadores. Nos referimos a la notoria devoción mariana de muchos de ellos. Lo atestigua, por ejemplo, Bartolomé de las Casas cuando relata el descubrimiento de la isla Trinidad. Al llegar a tierra firme,

«[Cristóbal Colón] dio infinitas gracias a Dios, como tenía de costumbre, y todos alabaron a la bondad divina, y con gran regocijo y alegría dijeron cantada la *Salve Regina*, con otras coplas y prosas devotas que contienen alabanzas de Dios y de Nuestra Señora, según la costumbre de los marineros, al menos los nuestros de España, que con tribulaciones y alegrías suelen decirla».<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América...*, 63.

<sup>11</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 131. Cita tomada de: Rafael Tello, «María estrella de la evangelización», en *Apuntes para una biografía del padre Rafael Tello*, ed. por Vernazza, Jorge y Rodolfo Ricciardelli (inédito), 42-47, 42.

El cristianismo en estas tierras fue anunciado bajo el signo de la cruz de Cristo siempre unido a la imagen de María. En cada templo que se construía, por disposición de Carlos V en 1518, se debía entronizar la cruz y la imagen de la Virgen, y debía reservarse un lugar para hacer la alabanza a la Madre de Dios, tanto a la mañana como a la noche.<sup>12</sup>

Una nota distintiva de la fe mariana de estos españoles era su devoción a la Concepción Inmaculada de María. Siglos antes de que se declare su dogma (fue decretado en 1854), y mientras en Europa se discutía esta doctrina mariológica, en la península ibérica era aceptada entusiastamente, especialmente por franciscanos y jesuitas. Aún más, se propagó entre los fieles y las órdenes religiosas el *votum sanguinis*, que consistía en comprometerse bajo juramento a defender la doctrina de la Inmaculada Concepción hasta derramar la sangre.<sup>13</sup> Este rasgo inmaculista de la fe mariana de los españoles dejó su huella en el cristianismo latinoamericano.

### 3. El encuentro fundante: la Virgen de Guadalupe

«Desde los orígenes –en su aparición y advocación de Guadalupe– María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión» (DP 282).

La entrañable relación entre la Virgen y el pueblo latinoamericano tuvo su hito fundador en 1531 en el Tepeyac, un cerro cercano a Tenochtitlan, corazón del imperio azteca. Siguiendo la enseñanza conciliar –y patristica– que presenta a María como figura de la Iglesia,<sup>14</sup> puede pensarse que en la manifestación de la Virgen de Guadalupe a aquellos primeros indios se cifra lo que luego sería el cris-

12 Cf. Alexandre Awi Mello, *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019), 75.

13 Cf. Stefano De Fiores, *Nuevo diccionario de Mariología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1988), s.v. «Inmaculada», 913.

14 Cf. LG 63.

tianismo del nuevo pueblo. Como afirman los obispos en Puebla, la identidad de América Latina: «se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización».<sup>15</sup>

### 3.1 Contexto del acontecimiento guadalupano

Para acercarnos al sentido que pudo haber tenido para aquellos indios la intervención maternal de la Virgen en sus vidas, debemos tener presente el estado de absoluto desamparo en el que vivían. Antes de la llegada de Hernán Cortés los aztecas tenían su propio orden social articulado a partir de un conjunto de creencias religiosas. Por ejemplo, como parte de su cosmovisión, se creían responsables del equilibrio del mundo y estaban convencidos de que el sol necesitaba que le ofrecieran el palpitar de corazones humanos para luchar con las fuerzas de la oscuridad y salir al día siguiente.<sup>16</sup>

En 1519 tuvieron su primer contacto con los españoles, y –luego de un breve período de diplomacia– fueron dominados a fuerza de guerra. En poco tiempo el imperio se desplomó. Todo su orden social se derrumbó como un castillo de naipes. Veían con perplejidad que sus ritos no se llevaban a cabo y el sol seguía alumbrando cada día. Sus templos eran derribados, ¡y sus dioses no se defendían! Dolorosamente escuchaban que sus antepasados estaban todos en un lugar de tormento. En definitiva, se destruyó el universo simbólico del indio. El colapso cultural fue tal que muchos sólo querían morir.<sup>17</sup>

Para los indios no era extraña la caída de una ciudad en manos de sus enemigos. Pero eso no implicaba, como en este caso, «la

---

15 DP 446.

16 Cf. Leandro Chitarroni, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua* (Córdoba: Talleres Gráficos Masters, 2003), 181.

17 El obispo Zumárraga en 1529 denunciaba en una carta al emperador que los indios llevados como esclavos a las islas preferían ahogarse por el camino y para evitarlo los esclavistas los ataban a los mástiles (cf. Eduardo Chávez Sánchez, *La verdad de Guadalupe* (México: ISEG, 2015), 200).

destrucción total de su mundo, es decir, de sus imágenes, templos, costumbres y praxis de fe». <sup>18</sup> Esta nueva forma de dominación los sumergió en un verdadero caos identitario. A esto se sumó una peste de viruela que produjo una gran mortandad (no tenían anticuerpos para las enfermedades europeas), y la obligación que les impusieron los dominadores de realizar trabajos forzados. Como bien dice el escritor mexicano Octavio Paz, estos aborígenes quedaron en una situación de soledad y orfandad tan completa que es difícil de imaginar para el hombre moderno. <sup>19</sup>

### 3.2 *El Nican Mopohua*

En este contexto se dio el acontecimiento guadalupano. Llega hasta nosotros a través del relato que escribiera en elegante *náhuatl* el indio Antonio Valeriano a partir de información que –muy probablemente– recibió de los labios del mismo Juan Diego: el *Nican Mopohua* (en adelante: NM). <sup>20</sup>

Según narra este antiguo códice, escrito en papel elaborado con pulpa de maguey, el hecho milagroso se produjo apenas «diez años después de conquistada la ciudad de México» (NM 1). Un indio pobre, Juan Diego, iba cruzando el cerro Tepeyac de madrugada para ir a misa cuando de pronto escuchó una música cuya belleza lo remitió al cielo de sus antepasados. Al cesar el canto oyó que lo llamaban tiernamente. Se acercó al lugar de donde provenía la voz y vio a «una *Doncella que allí estaba de pie*». <sup>21</sup> Quedó maravillado de su gran belleza. Para el indio, era evidente que se trataba de una mujer noble aunque estaba de pie (los nobles dominadores, tanto

<sup>18</sup> Chitarroni, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua...*, 178.

<sup>19</sup> Cf. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Cita tomada de: Rafael Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización* (Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2015), 73.

<sup>20</sup> La fecha más probable de composición es 1556. Luego, para favorecer su estudio se lo dividió en versículos. Utilizaremos la traducción de Mario Rojas Sánchez tal como se transcribe en: Chitarroni, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua...*, 67-80.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 14.



españoles como indios, recibían a la gente sentados). Ella le reveló que es «*la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del Verdaderísimo Dios por quien se vive*», (NM 26) y le pidió que le diga al obispo que mucho desea que se le construya una «*casita sagrada*» en ese lugar. Donde «*a mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que confíen en mí... allí escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores*» (NM 31-32). En aquel cerro, la Virgen quería un lugar donde estar presente para oír los sufrimientos de sus hijos y darles consuelo. En ese deseo de la Madre de Dios podemos leer, con la perspectiva que nos da la historia, el germen de una hermosa y sintética definición del sentido de los santuarios marianos en América Latina.

El indio –no sin dificultad– logró hacerse recibir por el obispo, fray Juan de Zumárraga. Este lo atendió benignamente pero no pareció tomarse en serio el pedido. Juan Diego volvió a encontrarse con la Virgen en el cerro y –con candorosa interpretación– le explicó que el obispo: «*por lo que me respondió, como que no lo entendió, no lo tiene por cierto... piensa que tu casa que quieres que te hagan aquí, tal vez yo nada más lo invento, o que tal vez no es de tus labios*» (NM 51-53). El obispo no lo entendió al indio, pero el indio lo entendió perfectamente al obispo. Era consciente de que ocupaba el último lugar en la sociedad, que su palabra nada valía para los que gobiernan. Por eso le pidió humildemente a la Virgen que enviara a alguno de los nobles «*a llevar tu amable palabra para que le crean*» (NM 54). Le costaba entender que la Santísima Virgen quisiera usar un instrumento tan pobre para una misión tan noble. De aquí la insistencia: «*en verdad yo soy un hombre del campo, soy mecapal, soy parihuela, soy cola, soy ala; yo mismo necesito ser conducido, llevado a cuestras, no es lugar de mi andar ni de mi detenerme allá a donde me envías, Virgencita mía, Hija mía menor, Señora, Niña*» (NM 55). Como los pobres de todos los tiempos, sabía bien que hay lugares que no son «*de su andar*» ya que poco valen allí sus razones.

Luego de esa descarnada confesión de Juan Diego sobre su radical pobreza, María le dirigió unas tiernas palabras en las que

aparece con toda su fuerza el designio salvador de Dios mediante los pobres:

«Escucha, el más pequeño de mis hijos; ten por cierto que no son escasos mis servidores, mis mensajeros, a quienes encargue que lleven mi aliento, mi palabra, para que efectúen mi voluntad; pero es muy necesario que tú, personalmente vayas, ruegues, que por tu intercesión se realice, se lleve a efecto mi querer, mi voluntad. Y mucho te ruego, hijo mío el menor, y con rigor te mando, que otra vez vayas mañana a ver al obispo. Y de mi parte hazle saber, hazle oír mi querer, mi voluntad, para que realice, haga mi templo que le pido. Y bien, de nuevo dile de qué modo yo, personalmente, la siempre Virgen Santa María, Yo, que soy la madre de Dios, te mando» (NM 58-62).

La Virgen reconoce los caminos de la lógica humana («no son escasos mis servidores, mis mensajeros»), pero quiere emplear en América el camino del indio pobre y despreciado. El designio divino es que el obispo acepte la presencia y palabra del indio. Juan Diego –ante la firmeza de la Virgen– obedeció, pero sin cambiar de opinión: «*iré a poner en obra tu voluntad, pero tal vez no seré oído, y si fuere oído, quizás no seré creído*» (NM 64).

Al día siguiente, luego de oír misa, el indio volvió al palacio episcopal. En este segundo encuentro el obispo le hizo muchas preguntas –con cierto tono inquisidor– sobre sus encuentros con la Virgen. Antes de despedirlo le explicó que no podía hacer un templo en el cerro solo por su palabra, necesitaba alguna otra señal. Juan Diego no dudaba de que la Madre daría una señal y se marchó. El obispo se quedó desconfiando de que este indio –que pedía un templo en un antiguo lugar de culto pagano– anduviera en cosas de idolatría y lo mandó a seguir. Los espías le perdieron el rastro cerca del Tepeyac y fue tanto su fastidio que se determinaron a que si volvía le darían una golpiza para que no siguiera alborotando a la gente.

Entre tanto, Juan Diego estaba con la Virgen dándole la respuesta del obispo. Ella aceptó el pedido y le pidió que vuelva al día siguiente para recibir la señal que debía llevarle al obispo. Pero al otro día Juan Diego no regresó. Porque cuando volvió a su casa encontró a su tío Juan Bernardino gravemente enfermo. Tuvo que

pasar el día cuidándolo. Le consiguió un médico, pero ya no había esperanzas. Al verse desahuciado, Bernardino le pidió encarecidamente que vaya bien temprano al otro día a buscar un sacerdote a Tlatilolco para que pudiera confesarlo y prepararlo a morir. Apenas despuntada la madrugada del martes, Juan Diego salió a cumplir su urgente diligencia. Por temor a demorarse, ingenuamente decidió dar un rodeo al cerro donde podría encontrarlo la Virgen. En su intuición de hombre sencillo, lo sobrenatural no podía ser una excusa para desentenderse de las urgencias de la caridad en esta vida. La vida eterna y la presente van naturalmente juntas en la vida del pobre.

Pero Ella le salió al encuentro a un costado del cerro. Él, quizás avergonzado por la fallida evasión, la saludó con ternura: «*Mi jovencita, Hija mía la más pequeña, Niña mía, ojalá que estés contenta: ¿cómo amaneciste? ¿acaso sientes bien tu amado cuerpecito, Señora mía, Niña mía?*» (NM 110). Luego le expuso el motivo de su extraña conducta. En cuanto oyó las razones de Juan Diego, Ella le respondió usando tal vez las más tiernas y consoladoras palabras que haya escuchado indio alguno en estas tierras:

«Escucha, ponlo en tu corazón, hijo mío el menor, que no es nada lo que te espantó, lo que te afligió; que no se perturbe tu rostro, tu corazón; no temas esta enfermedad ni ninguna otra enfermedad, ni cosa punzante, aflictiva. ¿No estoy aquí, yo, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa? Que ninguna otra cosa te aflija, te perturbe: Que no te apriete con pena la enfermedad de tu tío, porque de ella no morirá por ahora, ten por cierto que ya está bueno» (NM 118-120).

La traducción -y los siglos- nos velan algunas de las riquezas de sentido que estas palabras pudieron haber tenido para un indio. Para asomarnos un poco más a la intimidad y protección que significaron para Juan Diego estas frases, démosle la palabra a los conocedores del *náhuatl*:

«*Nocuixango, Nomamalhuazco, Cuixantli* es la concavidad delantera que se forma con una vestidura: falda, enagua, delantal, ayate, para cargar algo; de

allí la idea y la imagen de gremio, regazo, protección, intimidad, cercanía, amparo. *Mamallhuaztli* es el receptáculo semejante pero formado hacia la espalda con el rebozo, manto, capa, o con el mismo ayate, dándole vuelta. Esta expresión de la Virgen corresponde a lo que había dicho Juan Diego: ‘necesito ser conducido, llevado a cuestras...’ Ahora Ella le dice: ‘¿No te llevo en mis brazos? ¿No te cargo en mis espaldas?’, como si dijera: ‘¿No dependes de mí completamente?’ Vemos aún ahora cuán tiernamente llevan las indias a sus hijos en las espaldas». <sup>22</sup>

Ante esta entrañable manifestación de amor, Juan Diego quedó profundamente consolado y con el corazón apaciguado. La Virgen lo envió entonces a la cumbre del cerro a que corte y le traiga las flores que encuentre. Él sabía bien que ese era lugar de riscos y arbustos espinosos y que era imposible en diciembre –cuando el hielo se devora toda la vegetación– que allí crezcan flores. Aun así, no dudó y fue a buscarlas. Con gran maravilla contempló al llegar a la cima una gran variedad de flores bellas y perfumadas. Para el indio las flores tenían una significación religiosa de presencia y cercanía divina, algo así como el cielo en la tierra. Las cortó y las recogió en su regazo envolviéndolas con su tilma. <sup>23</sup> Enseguida se las llevó a la Reina del Cielo. Ella las vio, las tomó «con sus venerables manos», y las devolvió al hueco del ayate del indio diciéndole: «*Mi hijito menor, estas diversas flores son la prueba, la señal que llevarás al obispo. De mi parte le dirás que vea en ellas mi deseo, y que por ello realice mi querer, mi voluntad [...] Y tú que eres mi mensajero [...] en ti absolutamente se deposita la confianza*» (NM 139).

La Virgen confiaba en el indio. Lo quería como embajador del mensaje salvador de Dios que Ella trae a estas tierras. El indio confió también en la Virgen y –seguro de que todo iba a salir bien– se dirigió feliz al *lugar que no es de su andar*, a llevar la señal del cielo. Esta vez le costó más llegar al obispo por la desconfianza de su entorno. Cuando logró hacerlo, le relató hasta el detalle el origen de las flores

<sup>22</sup> Guadalupe Pimentel, *Mi niña, dueña de mi corazón* (México: Progreso, 1991), 49.

<sup>23</sup> La tilma (también *tilmatlí*) era una prenda de vestir, usada en el frente como un delantal largo. Solía servir para cargar los frutos de las cosechas. El ayate era algo similar, aunque más corto y de uso específicamente agrícola. En la tradición guadalupana se usan prácticamente como sinónimos (cf. Chávez Sánchez, *La verdad de Guadalupe...*, 451).

que le traía como señal. Luego, al extender su blanca tilma, las flores cayeron al suelo y en el manto «*se apareció de repente la Amada Imagen de la Perfecta Virgen Santa María, Madre de Dios, en la forma y figura que ahora está*» (NM 183).

La Virgen estampada en el manto es el signo que le dice al obispo que le crea al indio. Que crea que es verdad que la vida-tilma del indio ha sido tocada por Ella, *la madre del verdadero Dios por quien se vive*. Y que el santuario es el signo y lugar de ese encuentro, que todo indio lleva impreso en el alma.

Dios interviene en la vida de este pueblo naciente por medio de María. Ella elige a uno de sus hijos más humildes, lo consuela y lo eleva haciéndolo su embajador ante la Iglesia que debe reconocerlo. Como Madre que busca reunir a todos sus hijos, comienza un camino de acercamiento entre grupos infinitamente distantes. Los españoles poco veían de bueno en esos indios y sus creencias, y Ella los obliga a valorarlos. Dignifica a los indios y -en su Imagen- les enseña los misterios de la fe de un modo en que sólo ellos podrían verlo. En la tilma estampada, Ella les acerca a su Hijo sin que tengan que renunciar a su cultura indígena.<sup>24</sup>

### 3.3 *Consuelo maternal en el doloroso nacimiento del pueblo mestizo*

La *casita sagrada* del Tepeyac se construyó. Allí se expone hasta el día de hoy la imagen milagrosamente impresa en la tilma conocida como la Virgen de Guadalupe, nombre que Ella misma le revelara al tío de Juan Diego al sanarlo (o, al menos, ese nombre entendió el obispo en el relato del anciano).<sup>25</sup> Su imagen, milagrosamente conservada a lo largo de los siglos a pesar de la rusticidad del tejido, es como un signo de esa fe conservada durante cinco siglos en ese pueblo pobre y dominado. Desde aquellos primeros suce-

<sup>24</sup> Cf. Chitarroni, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua...*, 237.

<sup>25</sup> Cf. NM 208.

sos, han sido millones los hijos de América Latina que llegaron a su santuario a buscar el consuelo maternal que ofrece para todos: «*allí escucharé su llanto, su tristeza, para remediar, para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores*» (NM 32).

El padre Tello, en una charla con sacerdotes que animaban el Movimiento Juvenil Evangelizador, les explicaba:

«Históricamente la figura de María, incluso en términos de psicología profunda, es ante todo la Madre. Y en términos de psicología profunda dirán: es el seno maternal, o es la Madre Tierra. La Virgen de Guadalupe anda mucho por ahí. Es la madre, es el seno maternal. Entonces a un pueblo destrozado, sin organismo, sin organización, un pueblo desvalido, la madre, el seno maternal, su protección es la que congrega, la que reúne, la que atrae».<sup>26</sup>

El pueblo naciente –mestizo y oprimido– ya tiene una Madre. A primera vista, en un contexto de tanta injusticia y dolor, no parece muy liberador lo que ofrece. Pero, al igual que San Pablo en su carta a Filemón, pone la semilla de la verdadera liberación igualando al oprimido y al opresor en una misma dignidad de hijo de Dios.

Debemos tener en cuenta que esto se dio en el doloroso inicio del proceso de mestizaje racial. Muy pronto los españoles empezaron a tomar indias como concubinas por la fuerza o incluso contraían matrimonio. Además, en algunos casos, la nobleza azteca les entregaba a sus hijas para establecer una alianza de sangre con esta nueva raza.<sup>27</sup> Esto hizo que empezaran a aparecer niños con un rostro nuevo. Ni español, ni indio: *mestizo*. En Tenochtitlan, en los años inmediatamente posteriores a la conquista de Hernán Cortés, no era muy buena la suerte de los niños mestizos. Ante la crisis de relación que había entre indios y españoles, las dos partes rechazaban el fruto de esa unión. A pesar de que los aztecas valoraban mucho a sus hijos, en el contexto de la profunda crisis cultural que vivían, no aceptaban a estos *niños de nuevo rostro*. Hay cartas de la época

---

<sup>26</sup> Rafael Tello, *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes* (Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2020), 261.

<sup>27</sup> Cf. Chávez Sánchez, *La verdad de Guadalupe...*, 204.

que describen la situación desesperada de estas criaturas. Cuenta por ejemplo el obispo Vasco de Quiroga: «andan por los mercados buscando de comer lo que dejan los puercos y los perros, es cosa de gran piedad de ver a estos huérfanos y pobres, son tantos que es cosa de no poderse creer si no se ve».<sup>28</sup>

En este estado de desconcierto desesperante, considerando a sus dioses muertos y a sus antepasados en el infierno, los indios recibieron la manifestación de la Virgen de Guadalupe. Su presencia vino a tocar y dignificar la vida de cada uno de ellos en la de Juan Diego. Y adoptó *un rostro nuevo*, un rostro mestizo, el rostro de los niños abandonados, de los más sufridos, de los últimos. Así llega la Virgen a América Latina, como madre de los últimos. De todos, pero especialmente de los últimos. Se inclina hacia quienes sufrían la más profunda soledad y les dice al oído: *no se turbe tu corazón... ¿no estoy yo aquí, que soy tu Madre?*<sup>29</sup>

### 3.4 *Bautismos masivos*

Los estudios históricos muestran que, después de la aparición de la Virgen de Guadalupe, se incrementó notablemente el número de bautismos.<sup>30</sup> Para ese entonces no había más de cuarenta misioneros en Nueva España. Un celoso evangelizador de esos primeros tiempos, el franciscano fray Toribio de Benavente, alias *Motolinía*, cuenta que «eran tantos los que en aquellos tiempos venían al bautismo, que a los ministros que bautizaban, muchas veces les acontecía no poder alzar el brazo».<sup>31</sup> Se estima que, en Nueva España,

<sup>28</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México. Tomo I* (México: Porrúa, 1992), 312.

<sup>29</sup> Cf. Enrique Ciro Bianchi, «Inculturación del kerygma en la cultura popular latinoamericana», *Medellín* 177 (2020): 331-351, 342.

<sup>30</sup> Cf. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 175.

<sup>31</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI* (México: Porrúa, 1971), 266.

hacia 1540 no quedaban indios adultos sin bautizar, al menos que se sepa.<sup>32</sup>

El padre Tello, al preguntarse sobre el significado que podría haber tenido para el indio el bautismo en esta situación de crisis existencial, ofrece una respuesta tan sencilla como contundente: *un lugar en el mundo*. El último, pero un lugar. El bautismo lo reconocía como persona, como hijo de Dios. Este sacramento que la Iglesia le daba representó un reconocimiento de su dignidad. Reconocimiento que –como señala Octavio Paz– no tuvieron los indígenas de las colonias inglesas.<sup>33</sup>

Hasta el día de hoy, el pueblo pobre de América Latina vive el bautismo como lo que lo hace verdaderamente humano. Tello afirma que:

«Para el pueblo pobre, el bautismo es propiamente una *humanización*. El chico bautizado deja de ser un ‘animalito’ para ser –de un modo nuevo– hombre. Capaz de trascender los dolores de la vida, la pobreza, los sufrimientos, y ser de Dios. El bautizado queda unido a Cristo, *participa* en su ‘suerte’, en su Pasión, Muerte y Resurrección, y esta participación es gratuita sin ningún trabajo del hombre. El bautizado se *identifica* con Cristo principalmente en sus dolores, corrientes en el pobre, en quien de una manera misteriosa se completa la Pasión (Cf. San Cirilo en la Feria quinta de la octava de Pascua) [...]»

El bautismo es –para la gente del pueblo– primeramente un valor estructurante de la vida que hace al hombre *verdadera y plenamente* hombre y por lo tanto fundamentalmente a todos iguales, con igual dignidad. [...] Indudablemente habría que ser pobre, sufrido y sin camino (oprimidos) en esta vida para entender a fondo todo esto».<sup>34</sup>

Esta identificación con Cristo que realiza el bautismo y el modo en que los pobres de América Latina la perciben, está en consonancia con lo que enseña el Papa Francisco cuando afirma que los pobres tienen mucho que enseñarnos sobre Cristo ya que «en sus

32 Cf. Tello, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América...*, 58.

33 Cf. Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización...*, 73.

34 Rafael Tello, *La sacramentalidad en el pueblo* (inédito)1.



propios dolores conocen al Cristo sufriente».<sup>35</sup> La cruz de Cristo es el prisma por el cual miran sus vidas cruciformes. El conocimiento de Cristo, *Dios que muere en la cruz*, es el más fuerte y conmovedor hecho para el alma del hombre del pueblo. No lo *intelige*, sólo sabe que esa es la señal del amor de Dios. Además, le otorga una aceptación de su propia vida pobre y sufrida como una vida buena y llena de sentido para él y los demás hombres. Vive el *misterio* de la aceptación de la cruz como algo bueno aunque no sepa decir porqué.

### 3.5 *María en toda América*

Durante los siglos XVI y XVII, en la medida en que el pueblo crecía, toda la geografía del Continente se fue poblando de nuevas advocaciones de María. Siempre con dinámicas similares: a partir de los pobres, la Virgen atraía y unía entre sí a sus hijos, a la vez que les presentaba el rostro misericordioso de Dios. Cada una de estas advocaciones marianas de los primeros siglos pasaron a constituir parte de la identidad histórica de los pueblos que conforman América Latina. La Virgen quedó en el ADN cultural del Continente. O mejor, desde una lectura teológica de este proceso histórico, podemos decir que *América Latina nació de la Virgen*.

En el territorio de lo que hoy es la República Argentina se destacan tres advocaciones de este tipo. En el noroeste la Virgen del Valle, en el noreste la Virgen de Itatí y en la zona pampeana la Virgen de Luján. De las tres puede decirse que son acontecimientos de gracia por los que Dios se hace presente en la historia del pueblo argentino. Todas nacieron desde los más pobres y reuniendo un pueblo a su alrededor. María, la más pura representante de la lógica evangélica, comienza por los últimos para abrazar a todo un pueblo.

---

<sup>35</sup> EG 198. Cf. Enrique Ciro Bianchi, *El sueño de Francisco: la Evangelii Gaudium* (Buenos Aires: Paulinas, 2014), 71-86.

#### 4. Un enriquecimiento en la comprensión del misterio de la Madre de Dios

La Virgen, con su presencia materna, acompañó ese proceso por el cual indios, mestizos y criollos aceptaron la fe cristiana pero la expresaron de un modo culturalmente diverso al español. Para comprender esto debemos recordar –como enseña Francisco en *Evangelii Gaudium*– que el cristianismo no es monocultural.<sup>36</sup> La gracia supone la naturaleza y la cultura, de modo que esta última siempre va a teñir el modo en que se vive la vida cristiana. La sustancia de esta vida es el ejercicio de las virtudes teologales, que son tal por ser infundidas por Dios y porque nos capacitan para alcanzarlo. Son una gracia pero su ejercicio es un acto libre que, como tal, está influido por la cultura. Por eso, el cristianismo tendrá tantos rostros como culturas en las que se encarnó. Esto es algo que se dio siempre en la historia y que se verificó especialmente en América Latina. Aquí la semilla del Evangelio brotó con los rasgos propios de la tierra en que fue sembrada. El cristianismo encontró un nuevo rostro, que llamamos *cristianismo popular latinoamericano*. La práctica de una pastoral popular, pensada para fortalecerlo, ha demostrado que este sigue vivo entre los más pobres, a pesar de las profundas transformaciones sociales de la modernidad en curso.<sup>37</sup>

Tello sostiene –contemplando los dos milenios de cristianismo– que el nacimiento de un cristianismo popular latinoamericano representa una notable ampliación de la Iglesia, como la que se da cada vez que una nueva civilización acepta el Evangelio. Así lo ex-

---

<sup>36</sup> Cf. EG 111-126. Sobre esto hemos tratado en varias oportunidades, p.e. Enrique Ciro Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello* (Buenos Aires: Agape, 2016); Enrique Ciro Bianchi y Fabricio Forcat, «La legítima diversidad cultural del cristianismo. Antecedentes de *Evangelii Gaudium* en Rafael Tello y la recepción argentina del Concilio Vaticano II» en *La teología argentina y el papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral*, ed. por Omar Albado et al. (Buenos Aires: Agape libros, 2022), 67-98.

<sup>37</sup> Cf. Enrique Ciro Bianchi, «La pastoral popular según Rafael Tello» en *Puentes y no muros. Construyendo la teología a través de América*, ed. por María Clara Lucchetti Bingemer, Peter Casarella (Buenos Aires: Agape, 2022), 73-90.

plicaba en un texto trabajado en su *escuelita* en el marco del V Centenario de la evangelización de América (1992).<sup>38</sup>

Allí sostiene que en el trascurso de los siglos la Iglesia ha ido creciendo. En primer lugar, en el conocimiento de Dios. A través del estudio de la Escritura, de la reflexión, la oración, del conocimiento que Dios infunde en los creyentes, la Iglesia fue comprendiendo más profundamente la Revelación divina.<sup>39</sup> El desarrollo del dogma es un claro testimonio de esto. Otro aspecto de este crecimiento se da cuando un nuevo pueblo recibe el Evangelio. En estos casos, es notable la ampliación que se da en la Iglesia:

«Toda ampliación y crecimiento de la Iglesia se realiza a través de la vida de los creyentes. Los crecimientos notables y de enorme riqueza se han dado cuando un nuevo pueblo, más bien una nueva civilización, una nueva cultura, es evangelizada. Cuando nuevos pueblos reciben el Evangelio y se hacen cristianos, es cuando mayor ha sido el crecimiento en todos los órdenes en la Iglesia. No tanto los individuos sino los nuevos pueblos evangelizados traen un enorme crecimiento, no sólo en número -desde luego- sino en los aspectos que más vida y profundidad dan a la Iglesia».<sup>40</sup>

Pero este crecimiento tan notable que se verifica cuando la Iglesia abraza en su seno a un nuevo pueblo se asemeja a un parto: no se da sin dolor. Esta nueva riqueza que Dios quiere hacer nacer en la Iglesia universal se va afianzando lentamente y -por lo general- con resistencias de quienes no entienden que las instituciones deben ajustarse a una nueva realidad. Un ejemplo de estas dificultades es la crisis de la Iglesia primitiva, cuando se vio frente al desafío de incorporar al mundo pagano. La integración de los paganos, a quienes no se les pedía la circuncisión, representó una ampliación por la incorporación de miembros de otra cultura. Esto trajo un nuevo modo de ser cristiano, ya separado del judaísmo pero heredero de este. Sin embargo, la herencia de la Iglesia de origen judío no quedó solo como tradiciones o recuerdos sino como una raíz que

38 Cf. Rafael Tello, *Sobre la Iglesia* (inédito, 1992).

39 Cf. DV 8.

40 Tello, *Sobre la Iglesia*, n.4.

sigue dando vida. Es la misma Iglesia, pero acrecida. Esto se repite a lo largo de la historia. La historia de la Iglesia puede leerse como jalonada por la evangelización de cada nueva cultura.

Desde este marco, Tello propone interpretar la aparición del cristianismo popular latinoamericano. Puede decirse que una nueva Iglesia nació aquí, en el sentido de que se gestó un nuevo modo de ser cristiano:

«Solemos decir que una nueva Iglesia nació entonces. Pero esto no se debe entender como otra distinta de la que evangelizó, sino que la Iglesia de siempre se renovó notablemente aun cuando esto no fuera percibido en su momento, ni siquiera hoy, y apenas en estos tiempos esté empezando a despuntar la conciencia de que la evangelización de América y el nacimiento de un nuevo pueblo cristiano enriqueció y enriquece a la Iglesia con un *modo nuevo*, hijo del anterior, más pleno y más perfecto, *de ser cristiano* o de vivir el cristianismo, un modo más perfecto de llegar a Dios y conocerlo. Y esto es lo que ha sucedido, pero se percibe después de muchos siglos, cada vez que una cultura ha sido cristianizada».<sup>41</sup>

El Espíritu Santo suscitó en estas tierras un *nuevo modo de ser cristiano*. Esto es algo que en la historia siempre se ha percibido varios siglos después de que una cultura ha sido cristianizada y que hoy apenas está despuntando en la conciencia de la Iglesia. Así como hoy vemos claro que la Iglesia primitiva, al incorporar al mundo pagano, creció, se amplió, aprendió un modo más perfecto y pleno de vivir el cristianismo, del mismo modo ocurrió con cada nueva gran evangelización y ocurrió también en América Latina. Dios es infinito en riquezas. Cuando suscita en la historia un *modo nuevo de ser cristiano* quiere mostrar alguna nueva perfección a través de él:

«Todavía está por verse, conocerse y aceptarse cual es y como es el modo más perfecto que Dios trajo a los hombres del mundo para vivir el Evangelio y que suscitó a través del pueblo cristiano de América. Que no ha de ser único y excluyente pero que ciertamente trae una perfección nueva a

---

41 *Ibid.*, n.7.

la Iglesia. (Pleno y más perfecto lo decimos acá en el sentido de que acerca más a Cristo a todos los hombres)».<sup>42</sup>

En esta línea está la enseñanza del Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* cuando afirma que, siendo tanta la riqueza del mensaje salvífico de Dios, ninguna cultura puede agotarlo en su expresión. Más bien, cada cultura es una ocasión para que se pongan de manifiesto nuevos aspectos de la Revelación.<sup>43</sup>

Para Tello, la fe mariana de América Latina es un ejemplo de esta acción del Espíritu Santo de resaltar nuevas vetas de la Revelación a través de la encarnación del cristianismo en las culturas. Este pueblo, además de haber conocido a María por la predicación de los españoles, profundizó ese conocimiento en su trato cotidiano de amor filial con Ella:

«Dios es infinito en su riqueza. Sabemos mucho de Dios porque mucho ha revelado, pero sabemos muy poco al mismo tiempo porque ningún hombre podría abarcarlo. Así un pueblo puede comprender un aspecto de los ‘misterios’ de Dios con mayor profundidad y riqueza que hasta entonces.

Para poner un ejemplo podríamos decir así. La devoción y amor a la Virgen que tiene el pueblo de Sudamérica es, por cierto, traído por y aprendido de la Iglesia. Y particularmente de la Iglesia española que evangelizó América y que efectivamente tenía una gran devoción a la Virgen. Pero en América esa devoción *no es sólo hija de la tradicional devoción* a la Virgen de toda la Iglesia. Es también haber conocido a la Virgen, Madre de Dios –y por obra del Espíritu Santo, que estas cosas son cosas de Él– *de un modo distinto, más profundo.*

No es sólo un modo particular de devoción que las Iglesias locales (de un pueblo u otro) pueden tener en mayor o menor grado, es un modo nuevo de amar, conocer, honrar a la Virgen y de entender más y mejor su relación con la obra de redención de Cristo. Es un modo nuevo que aparece en la Iglesia y la enriquece en su sabiduría y en su modo de vivir cristianamente. Esto, aunque aún no se haya comprendido bien y pasen otros siglos hasta que se vuelva patrimonio de toda la Iglesia (aunque ya lo es de hecho)».<sup>44</sup>

---

42 *Ibid.*

43 «En las manifestaciones cristianas de un pueblo evangelizado, el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro» (EG 116).

44 Rafael Tello, *Sobre la Iglesia*, inédito, 1992, n.9.

El cristianismo popular latinoamericano es portador de una profundización en el conocimiento y la sabiduría de las cosas de Dios en la Iglesia. Parte de esa novedad es la comprensión que tiene de la Virgen y su rol en la redención de Cristo. Este nuevo modo de ser cristiano que apareció en la historia arroja una nueva luz sobre el misterio de la Virgen Madre de Dios. Lo que supone un crecimiento en el conocimiento de la Revelación, depósito de infinitas riquezas. Tello se pregunta cuál es el conocimiento mayor que ha adquirido la Iglesia por la evangelización del pueblo de América:

«¿Dónde se muestra ese conocimiento? Este se devela en la vida cristiana de los nuevos evangelizados. Habría que mirar cómo vive el pueblo americano, su relación con Dios. Cómo vive su cristianismo, qué dice de Dios, cómo le reza, cómo vive y entiende la caridad, la fe, la esperanza.

Es imposible clasificar o anotar semejante cosa. Pero es posible ver después de 500 años muchas cosas del cristianismo popular americano que son firmes, inamovibles y a las que el pueblo cristiano defiende como esenciales para su vida y ni la más férrea oposición ha podido menguar».<sup>45</sup>

El planteo lleva a una actitud contemplativa sobre la vida de fe de millones de latinoamericanos que –en el contexto de las enormes dificultades de la pobreza– creen, esperan y aman; y encuentran en la fe una fuerza que estructura sus vidas. La misma actitud que señala Francisco cuando dice que «para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres».<sup>46</sup> Con esa mirada signada por el amor, Tello señala tres elementos que considera firmes para el cristiano de cultura popular: 1. El Dios con que se une el cristiano es Jesucristo crucificado; 2. El cristiano *es de la Virgen*, Ella es el lugar donde se vive y se hace posible la vida cristiana; 3. El

---

<sup>45</sup> Tello, *Sobre la Iglesia*, suplemento.

<sup>46</sup> *Evangelii Gaudium* 125.

sentido de la dignidad de ser hijos de Dios. Respecto a lo relativo a la Virgen, Tello amplía el tema diciendo:

«*El cristiano es de la Virgen. La novedad de entender que no hay cristiano 'perfecto' sin un profundo amor y unión con la Virgen. Que la aceptación de Cristo crucificado es verlo en la cruz junto a la Virgen como si no pudiera haber Cristo crucificado sin la madre a su lado. Dios no es sin la Virgen. Para el hombre es tan importante Dios como la Virgen, no en un orden de supremacía divina (como se critica a veces), eso se tiene claro, es en orden a la posibilidad de ser fiel a Cristo –de permanecer cristiano– antes que cualquier otra cosa (incluso los sacramentos) es la Virgen la primera y más cierta posibilidad de llegar a Dios. De los medios que Dios dio a la Iglesia para la salvación de los hombres el primero es la estrecha unión con la Virgen. Esto a su vez trae de la mano un conocimiento mayor de los misterios de la Virgen, sobre todo del de su lugar en la redención de Cristo».*<sup>47</sup>

En esta apretada síntesis, Tello nos propone todo un programa de investigación mariológica. Nos invita, entre otras cosas, a profundizar en el sentido de la presencia de la Virgen al pie de la cruz, en su capacidad mediadora para unirnos a su Hijo y sobre todo en su lugar en la redención de Cristo.<sup>48</sup>

## 5. Conclusiones pastorales

Hemos repasado los inicios de la fe cristiana en este Continente y hemos podido ver cómo María ha tejido una singular historia de amor con el pueblo latinoamericano, especialmente con los más pobres. Ha sido –y continúa siendo– el signo de la cercanía misericordiosa de Dios y una fuerza de unidad del pueblo, moviendo a sus hijos a ser más hermanos. Valores evangélicos que el pueblo ha hecho cultura, como la solidaridad, la preocupación por los últimos, el reconocimiento de la dignidad de cada persona, la ternura, y tantos otros, reconocen en el amor a la Virgen una fuente vital.

<sup>47</sup> Tello, *Sobre la Iglesia*.

<sup>48</sup> Estos y otros temas hemos desarrollado en nuestra tesis doctoral: Enrique Ciro Bianchi, *La Virgen de Luján y la mariología popular latinoamericana de Rafael Tello* (Buenos Aires: Agape libros, 2024).

Contemplar esta obra de Dios es lo que lo lleva a Tello a afirmar que es la Virgen quien evangelizó a América, o mejor, que «*Dios le dio América Latina a la Virgen*». <sup>49</sup> Creemos que la teología pastoral, en su búsqueda por discernir acciones que colaboren con el obrar salvífico de Dios, tiene allí un sendero fecundo. Profundizar la comprensión del misterio de amor entre la Virgen y el pueblo puede ayudarnos a encontrar instancias pastorales que lo fortalezcan. El vínculo filial con la Virgen, como todas las relaciones humanas, necesita ser cultivado. La creatividad evangelizadora encuentra allí un llamado y una oportunidad: repetir y actualizar la escena del Calvario, en que Cristo nos ofrece a su Madre como Madre nuestra, y suscitar en el creyente la respuesta del discípulo amado: aceptarla filialmente. La pastoral puede ofrecer un ámbito donde resuene el diálogo cordial entre Cristo que dice: «*Ahí tienes a tu Madre*» (Jn 19,26) y los cristianos que responden: «*Soy de la Virgen nomás*». <sup>50</sup>

## Bibliografía

- Awi Mello, Alexandre. *María-Iglesia: Madre del pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*, lib. III, cap.131.
- Bianchi, Enrique C. «Inculturación del kerygma en la cultura popular latinoamericana». *Medellín 177* (2020): 331-351.
- Bianchi, Enrique C. *El sueño de Francisco: la Evangelii Gaudium*. Buenos Aires: Paulinas, 2014.
- Bianchi, Enrique C. *La Virgen de Luján y la mariología popular latinoamericana de Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape libros, 2024.

<sup>49</sup> Tello, *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen*, 9.

<sup>50</sup> Expresión atribuida al Negro Manuel, el esclavo elegido por la Virgen de Luján para iniciar la difusión de su culto: Cf. Juan Guillermo Durán, *Manuel "Costa de los Ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján* (Buenos Aires: Agape Libros, 2019).



- Bianchi, Enrique C. *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape, 2016.
- Bianchi, Enrique C. y Fabricio Forcat, «La legítima diversidad cultural del cristianismo. Antecedentes de Evangelii Gaudium en Rafael Tello y la recepción argentina del Concilio Vaticano II». En *La teología argentina y el papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral*, ed. por Omar Albado et al. Buenos Aires: Agape libros, 2022, 67-98.
- Bianchi, Enrique C. «La pastoral popular según Rafael Tello». En *Puentes y no muros. Construyendo la teología a través de América*, ed. por Lucchetti Bingemer, Maria Clara y Peter Casarella. Buenos Aires: Agape, 2022.
- Borges, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (siglos XV-XIX). Volumen I: Aspectos generales. Madrid: BAC, 1992.
- Chávez Sánchez, Eduardo. *La verdad de Guadalupe*. México: ISEG, 2015.
- Chitarroni, Leandro. *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*. Córdoba: Talleres Gráficos Masters, 2003.
- Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. Tomo I. México: Porrúa, 1992.
- De Fiores, Stefano. *Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988, s.v. «Inmaculada».
- De Mendieta, Gerónimo. *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*. México: Porrúa, 1971).
- Durán, Juan G. *Manuel "Costa de los Ríos": fiel esclavo de la Virgen de Luján*. Buenos Aires: Agape Libros, 2019.
- Forcat, Fabricio. «El amor de la libertad en la cultura popular». *Teología* 120 (2016): 121-150.
- Forcat, Fabricio. *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape - Fundación Saracho, 2017.

- Hanke, Lewis. *La Lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1959.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Cita tomada de: Rafael Tello, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2015.
- Pimentel, Guadalupe. *Mi niña, dueña de mi corazón*. México: Progreso, 1991.
- Pironio, Eduardo. «María y la Argentina». En *Seguimos caminando: aproximación socio-histórica teológica y pastoral de la peregrinación juvenil a Luján*, ed. por Dotro, Graciela, Carlos Galli, Marcelo Mitchell. Buenos Aires: Agape, 2004, 277-280.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Tello, Rafael. *Breve fundamentación de las peregrinaciones y misiones con la Virgen (publicación para uso interno de la Cofradía de Luján (según versión original de 1999))*.
- Tello, Rafael. «Anexo XVIII. El pueblo cristiano». En *Pueblo y Cultura Popular* Buenos Aires: Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014.
- Tello, Rafael. *El "Viejo" Tello les habla a los jóvenes*. Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2020.
- Tello, Rafael. *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*. Buenos Aires: Agape Libros - Fundación Saracho, 2016.

---

# Un semblante pastoral del Beato Eduardo Pironio

## Aportes para la Teología Pastoral

PABLO M. ETCHEPAREBORDA\*

pabloetc@gmail.com

Escuela Universitaria de Teología – Mar del Plata, Argentina

Recibido 10.05.2024/ Aprobado 11.06.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5396-3373>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p115-128>

### RESUMEN

Una de las figuras eclesiales que ha permitido hacer una teología pastoral vivencial, profunda y encarnada ha sido el Beato Cardenal Eduardo Pironio. Se presenta en este artículo su semblante de pastor que vivió y animó la recepción del Concilio Vaticano II, se destacó como profeta de esperanza en tiempos difíciles y encarnó la opción por los pobres, fruto de la exigencia del Evangelio. Su vida y enseñanzas son un aporte importante para la disciplina de la Teología Pastoral.

*Palabras clave:* Pironio; Pastor; Concilio; Esperanza; Pobres.

### **A Pastoral Profile of Blessed Eduardo Pironio. Contributions to Pastoral Theology**

#### ABSTRACT

One of the ecclesial figures who has made possible an experiential, profound and incarnated pastoral theology has been Blessed Cardinal Eduardo Pironio. This article presents his profile as a pastor who lived and animated the reception of the Second Vatican Council, who stood out as a prophet of hope in difficult times and who embodied the option for the poor, the expression of the demands of the Gos-

\* El autor de este artículo ha dedicado especialmente su tarea de investigación a los escritos teológicos y pastorales del Cardenal Eduardo Pironio. Es profesor en la Escuela Universitaria de Teología, en Mar del Plata, y en el área de Pastoral en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

pel. His life and teachings are an important contribution in the field of Pastoral Theology.

*Keywords:* Pironio; Pastor; Council; Hope; Poor

El 16 de diciembre de 2023 la Iglesia Argentina vivió una gran alegría porque fue beatificado el Cardenal Eduardo Francisco Pironio en el Santuario de Luján, donde quiso estar para siempre junto a la Virgen, su madre y madre de los argentinos. En la Carta Apostólica del Santo Padre que lo declara Beato se lo describe como «humilde Pastor según el espíritu del Concilio Vaticano II, testigo de esperanza y paciencia evangélicas, defensor denodado de la causa de sus hermanos más pobres».<sup>1</sup> Esta descripción permite hilvanar algunos aspectos de su vida para repensar su eclesialidad, pastoreo, teología, espiritualidad y compromiso histórico, y dejar algunos criterios para el hoy de nuestra Iglesia que se encuentra ante los desafíos contemporáneos.

El Cardenal Pironio ha contribuido profusamente a la teología argentina, latinoamericana y universal; desde múltiples áreas: trinitaria, cristológica, eclesiológica, pastoral, espiritual. Estos aportes se encuentran en una gran variedad de sus escritos; pero de un modo particular los hallamos en sus «Meditación para tiempos difíciles» y en la «Interpretación cristiana de los signos de los tiempos». En ellos podemos ver su figura de pastor, que auscultando la realidad eclesial y social, las iluminaba con la luz proveniente de la Pascua del Señor para alentar la esperanza de los hombres.

En este trabajo retomo las imágenes que el Padre Francisco presenta para su beatificación e intento presentarlo a partir de las mismas. La figura del Cardenal en toda su obra supera estas categorías, lo mismo sus escritos y los diversos libros y artículos que sobre su obra, para que las nuevas generaciones lo puedan conocer, descubrir, valorar e imitar.

---

<sup>1</sup> Papa Francisco, *Carta Apostólica* (Ciudad del Vaticano, 18 de noviembre de 2023): <https://pironio.org.ar/2023/12/18/beatificacion-del-card-pironio-carta-apostolica-del-papa-francisco/>

Luego de la presentación del Beato Eduardo según la Carta Apostólica intentaré indicar simplemente algunos aportes a la Teología Pastoral que él nos dejó a través de sus enseñanzas tanto escritas como vivenciales.

La categoría de pastor define toda su vida. Él entendía al Pastor desde la imagen de Jesús Buen Pastor (Jn 10), que es enviado por el Padre y experimenta su amor, posee una alegría colmada, conoce las ovejas, las cuida y da su vida por ellas, busca a las descarriadas, las conduce a un solo rebaño-comunidad.<sup>2</sup>

## 1. Un pastor según el espíritu del Concilio Vaticano II

Pironio es un obispo conciliar. Participa del Concilio como perito en su segunda sesión, fue ordenado en pleno Concilio Vaticano II en 1964, participó en él hasta su conclusión. Esto podría ser un dato anecdótico, sin embargo, incorporó sus enseñanzas y las difundió durante todo su ministerio. En sus retiros, escritos y en su pastoreo las hacía presente en todo momento. A modo de ejemplo, en un retiro predicado a obispos españoles la reflexión sobre el obispo toma varias categorías tomadas del Concilio y de su reflexión posterior.<sup>3</sup> Cuando habla del Obispo como hombre de comunión dice:

«Las descripciones de la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, están indicando esta unidad. Esto significa: Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo; (...) yo seré el Padre, vosotros seréis mi familia. Son todas descripciones que presentan a la Iglesia como Sacramento de comunión».

Los obispos de América Latina una vez finalizado el Concilio se propusieron recepcionarlo en Medellín para todo el continente. Pironio fue el Secretario General del mismo y animó a que los documentos sean en el espíritu de la Asamblea conciliar.

---

2 Cf. Cardenal Pironio, *Cristo entre nosotros* (PPC: Madrid, 1998), 137-153.

3 Eduardo Pironio, *Al servicio del Evangelio* (Madrid: Colección Sauce/PPC, 1999), 20-22.

Cuando explica los signos de la Iglesia en Latinoamérica presenta a la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (LG 48).<sup>4</sup> Esta Iglesia es a la vez «instrumento» que por la gracia de Cristo conduce a la humanidad a la recapitulación de las cosas en Él. Es signo e instrumento de la salvación. Ésta es al mismo tiempo liberación completa y desarrollo de todos los valores humanos. La Iglesia, llamada a expresar y realizar la comunión divina, está encarnada en la historia humana para extenderse en todas las naciones. Esta salvación implica «entrar en plena comunión divina»,<sup>5</sup> y desde aquí se puede entender la problemática de la comunidad humana.

La comunidad cristiana exige tres niveles de comunión. Comunión con Dios, comunión fraterna de los bautizados, la realización en la plena unidad de Cristo de la comunidad humana. Esta es una comunidad de hombres nuevos en Cristo. Por eso entra en una

«salvadora comunión con el mundo: comunión afectiva, en cuanto asume sus angustias y esperanzas; comunión de palabra, en cuanto escucha al mundo y lo interpreta a la luz del Evangelio; comunión de acción y servicio, en cuanto se solidariza con su suerte y le comunica la ley nueva del Amor».<sup>6</sup>

Lo que implica en la Iglesia un llamado a la conversión para dar la respuesta a los pueblos que la miran. La única respuesta de la Iglesia es Cristo, luz de las gentes (LG 1).

Encontramos su misma mirada en la animación de la vida presbiteral, religiosa y laical. Cuando fue Prefecto para la vida religiosa y consagrada tuvo el rol de actualizar las constituciones de varias congregaciones en el espíritu conciliar y animarlas a vivir a fondo la renovación eclesial. El dinamismo que generó a cargo de los laicos y su inserción en el mundo y en la Iglesia, sobre todo a partir de la *Christifideles Laici*, generó una revaloración de la vida laical en la Iglesia y fue el gran difusor de las enseñanzas del Papa

---

4 Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos de la Iglesia Latinoamericana: evangelización y liberación*. (Editorial Guadalupe: Buenos Aires, 2012), 16.

5 Cf. Pironio, *Signos de la Iglesia Latinoamericana...*, 31.

6 Cf. Pironio, *Signos de la Iglesia Latinoamericana...*, 34.

Juan Pablo II. Esto son también signos de su talante eclesial renovado por el Espíritu que sopló en el Aula conciliar. Lo expresa con gran claridad el Cardenal Bocos Merino:

«Subrayando la comprensión de la Iglesia como Misterio, Comunión y Misión; acentuando la diversidad y complementariedad de las vocaciones, y la articulación entre carismas y ministerios, iluminó los temas a tratar en los sínodos sucesivos sobre la vocación y misión de los sacerdotes, de los consagrados y de los obispos. Estos tres últimos sínodos no se entienden si se desconectan de la exhortación postsinodal *Christi fideles laici*».<sup>7</sup>

Al hacer una mirada diacrónica de sus escritos se podrá comprobar que, además de la Palabra y sobre todo el Evangelio, va dejándose iluminar por los documentos emanados del Santo Padre de cada momento y de los Documentos Latinoamericanos de su época, los asume y los predica para que puedan ayudar a una vida plenamente eclesial.

Así como su oración y mensaje estuvieron teñidos por las enseñanzas de los Papas a lo largo del tiempo, creo que se puede afirmar, sin lugar a dudas, que también tuvieron del Beato más de una inspiración.<sup>8</sup> En coherencia con ello actualmente se pueden descubrir muchas coincidencias con el magisterio del Papa Francisco. Las temáticas de *Aparecida*, *Evangelii Gaudium*, *Laudato Si'* y *Fratelli tutti* estarían en su corazón y aportaría a su comprensión y concreción en estos tiempos providenciales, como le gustaba expresar.

## 2. Un Pastor testigo de Esperanza

El Papa Francisco lo define como «testigo de esperanza», el testigo es una persona que puede expresar lo que vio u oyó. Otros lo llaman «profeta de esperanza», lo que es seguro que no se cansaba

---

7 Aquilino Bocos Merino, «Profeta de la alegría y la esperanza (II). En el centenario del nacimiento del cardenal Eduardo F. Pironio», (Pliego de Vida Nueva Digital, Dic. 2020).

8 Pensemos que fue el creado, impulsor y animador de las Jornadas Mundiales de la Juventud con San Juan Pablo II.

de animar y sostener a todos desde esta virtud teologal, fruto de la Pascua y don del Espíritu Santo.

El Cardenal Pironio vivió predicando la Pascua, diciendo a todos los hombres «resucitó Cristo, mi esperanza». ¡Con qué fuerza repetía las palabras de la liturgia en la secuencia del domingo de Pascua: «dinos, María Magdalena, ¿qué viste en el camino? He visto a los ángeles... ¡Ha resucitado Cristo, mi esperanza...»! No fue casual que se lo llamara el profeta de la esperanza, porque durante su ministerio no se cansó de gritar la esperanza y de invitar a toda la Iglesia a vivirla desde la fecundidad de la cruz y la alegría de la resurrección. Al contrario, él mismo define a los obispos y presbíteros como esenciales profetas de esperanza «porque son, por definición, los primarios testigos de la Pascua».<sup>9</sup>

Para el Cardenal «el profeta es un hombre poseído fuertemente por el Espíritu que anuncia con fidelidad y coraje en el lenguaje de los hombres las innumerables maravillas de Dios».<sup>10</sup> El profeta debe ser categóricamente un hombre poseído por el Espíritu. Para él si no se es contemplativo no se puede ser profeta, por eso éste es fiel y tiene audacia, la parresia, para hablarle a los hombres de Dios.

En el profeta hay gestos proféticos: el trabajo evangélico con los pobres, las palabras proféticas «no te es lícito...» (Mc 6,18) o la denuncia del mal. Cuando en el mundo se multiplicaron los profetas de calamidades,<sup>11</sup> él no se cansó de gritar la esperanza e invitó a los cristianos ser testigos del Cristo Pascual. Pero fundamentalmente la profecía es anuncio del Reino de Dios y de su justicia, es una invitación a la conversión. El profeta es el que habla y anuncia la conversión, es anuncio de la esperanza.

El Cardenal siempre invitó a la esperanza aún en medio de la Cruz y del sufrimiento. Su anuncio nacía de la experiencia del

---

<sup>9</sup> Cardenal Eduardo Pironio, *Meditación para tiempos difíciles* (Centro de Documentación - CIAS, nº doble 40-41, 1976), 5.

<sup>10</sup> Cardenal Eduardo F. Pironio, *I laici nella trasformazione del mondo* (Città del Vaticano, 1987), 137.

<sup>11</sup> Eduardo F. Pironio, *Queremos ver a Jesús* (Madrid: BAC, 1980), 29.



Señor. Su lema episcopal era: «Cristo entre ustedes esperanza de la gloria», por estar arraigado en Cristo Jesús podía ser naturalmente un profeta.

Podemos preguntarnos ¿Cómo deben ser los profetas de esperanza? Él va a hacer una detallada descripción en la que caracteriza a estos profetas como los hombres poseídos por el Espíritu Santo, animados como los Apóstoles para anunciar al Cristo de la Pascua sin temores, dispuestos a ir a la cárcel y a los oprobios por ser testigos del Señor Crucificado.<sup>12</sup> Los profetas «son hombres desinstalados y contemplativos que saben vivir en la pobreza, la fortaleza y el amor del Espíritu Santo, y que por eso se convierten en serenos y ardientes testigos de la Pascua».<sup>13</sup> Son contemplativos, pobres y fuertes. El discípulo sabe que siempre tiene que seguir aprendiendo del Maestro, por lo tanto, dejar que Él vaya mostrándole el camino sin exigir privilegios o seguridades más allá de su fe.

El profeta de la esperanza vive gracias a varias certezas. La certeza que todos somos hijos, recreados en Cristo Jesús. La certeza que la Cruz vence en los tiempos de dificultad. La certeza que Dios interviene en la historia. La certeza que estamos llamados a hacer una historia nueva desde la fe. La certeza de la fuerza transformadora de las bienaventuranzas.

Tiene una mirada de pastor que acompaña, animado por el Espíritu, para superar los tiempos de angustia, para alentar en la esperanza a los que vacilan. También como profeta de esperanza, invita a los creyentes a asumir la historia y a transformarla para que se haga presente en ella el Reino aquí en la tierra, sabiendo que hay una atención escatológica. Él decía: «Esta no es la hora de los débiles y cobardes, sino de los fuertes y audaces en el Espíritu, de los que han elegido al Señor. Es la hora de los testigos y de los mártires».<sup>14</sup>

---

12 Cf. Pironio, *Meditación para tiempos difíciles...*, 4.

13 Pironio, *Meditación para tiempos difíciles...*, 4.

14 Pironio, *Meditación para tiempos difíciles...*, 8.

La descripción que hace el Siervo de Dios es una manifestación de su propia experiencia. Vive enraizado en las virtudes teológicas, está muy fuertemente puesto en la contemplación del amor del Padre y ve la cruz como una gran oportunidad para vivir la esperanza. Por eso no se dejó ahogar ni agobiar.

Cuánta falta hacen los profetas de esperanza «porque, (...) han comprendido que los tiempos difíciles son los más providenciales y evangélicos y que es necesario vivirlos desde la profundidad de la contemplación y la serenidad de la cruz».<sup>15</sup>

### **3. Un Pastor defensor denodado de la causa de sus hermanos más pobres**

En una entrevista al Cardenal Vérguez (quien fuera secretario de Pironio en Roma) dice que «no se puede entender a Pironio sin su opción preferencial por los pobres». En Medellín la Iglesia latinoamericana «redescubrió su rostro de comunidad misionera, llamada a anunciar la buena nueva a todos los hombres, en primer lugar, a los más pobres y necesitados».<sup>16</sup>

Encontramos en el Cardenal una mirada sobre la pobreza, podríamos decir espiritual, no ajena a la vida. Sí fuertemente marcada por la virtud cardinal de la pobreza. En la «Meditación para tiempos difíciles» tiene un punto sobre la pobreza y la esperanza que se puede sintetizar con la siguiente frase:

«La esperanza cristiana se apoya en la omnipotencia y bondad de Dios. Para apoyarse en Dios hace falta ser pobre. La pobreza cristiana es total desposeimiento de sí mismo, de las cosas, de los hombres. Es hambre de Dios, necesidad de oración y humilde confianza en los hermanos».<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Pironio, *Meditación para tiempos difíciles...*, 14.

<sup>16</sup> Entrevista a Fernando Vérguez, «No se puede entender a Pironio sin su opción preferencial por los pobres», *Vida Nueva* (03.12.2023) ([https://www.religiondigital.org/corresponsal\\_en\\_el\\_vaticano-\\_hernan\\_reyes\\_alcaide/Fernando-Vergez-Pironio-beatificacion-pobres-argentina\\_7\\_2620907886.html](https://www.religiondigital.org/corresponsal_en_el_vaticano-_hernan_reyes_alcaide/Fernando-Vergez-Pironio-beatificacion-pobres-argentina_7_2620907886.html))

<sup>17</sup> Eduardo F. Pironio, *Meditación para tiempos difíciles...*, 8-9.

Esta actitud de la pobreza encarnada le permite ser un pastor cercano a la gente, sencillo, alegre, cordial, tenía una gran capacidad de escucha y de diálogo, tuvo conciencia de que solo Cristo es el buen pastor, que Cristo vive en el Obispo, quien debe conocer, buscar y dar la vida por sus ovejas. El Evangelio de Juan dice que el pastor conoce a sus ovejas y las llama por su nombre (Cf. Jn 10). Esta era una virtud que tenía Pironio, se acordaba de todos los nombres, tenía una capacidad enorme para conocer a uno por uno quien era y el nombre que tenía.

Su pastoreo cercano y fraternal brotaba de su dimensión contemplativa. Como afirma Carlos Galli «Pironio es un buen pastor que puso el amor de su corazón en Dios y en su Pueblo».<sup>18</sup>

Mons. Pironio como pastor conocía bien lo que vivía su pueblo, sus esperanzas, alegrías, dificultades, pobrezas, dolores, violencia, persecución. Asumió con el Concilio y, sobre todo a partir de Medellín, la causa de los pobres y su liberación. Su compromiso con el Evangelio lo conducía necesariamente a amar y servir a los privilegiados de Jesús. Quiso comprometerse con los desafíos que la realidad presentaba y expresaba:

«Frente a los desafíos que la realidad plantea hay dos actitudes: una de apertura a Dios y otra de presencia en el mundo en que se vive. Ambas van juntas. El cristiano no se puede abrir a Dios, si no es desde la situación concreta en la cual se mueve con vehementes deseos de iluminarlas. La única actitud buena es la de una fe viva y encarnada».<sup>19</sup>

Esto le trajo muchas consecuencias, porque cuando el pastor predica y es coherente, identificando su vida con el mensaje, pone en juego todo su ser y vienen luego las persecuciones. Por esto Pironio tuvo que sufrir muchas críticas de quienes querían un Evangelio

---

<sup>18</sup> Carlos M. Galli, «Eduardo Pironio, Teólogo. Ensayo a modo de introducción», *Teología* 79 (2002): 9-42, 22.

<sup>19</sup> Eduardo Pironio, «La importancia de nuestra hora», *Notas de Pastoral Jocista X* (1956), 4-9, 9.

sin compromiso social, sin encarnarse en la vida cotidiana y dar respuesta a los problemas de los hombres.

Él sabía que se vivían tiempos difíciles para los hombres, el mundo y la Iglesia. Y para estos tiempos difíciles propone la esperanza y el compromiso evangélico de la transformación de la historia. Invita a todos los creyentes a asumir la historia y transformarla para que se haga presente el Reino aquí en la tierra, teniendo siempre muy presente la tensión escatológica. Los hombres esperan de los cristianos que sean constructores positivos de la paz, que comuniquen la alegría y no se cansen de gritar la esperanza,

Nuestro Beato es el pastor que se deja herir por las realidades que vive junto a su pueblo. Le duele la injusticia, la violencia, el egoísmo, las mezquindades de los políticos de su pueblo. Sufre y acompaña a los identificados con la Cruz de Cristo por las torturas, las desapariciones, las muertes. Acompañó especialmente a Mons. Romero. Sufre por la Iglesia y por los problemas que vivía, contradicciones, bandos, difamaciones. Sufre porque la ama. Acompaña paternalmente a las víctimas, reza por ellas y cuida de los que están doloridos. Su preocupación y visita permanente a los padres de Coca Maggi, secuestrada y que luego apareció muerta lo ejemplifica.

En el Foro Internacional de la II Jornada Mundial de la Juventud que se celebró en Buenos Aires les habla a los jóvenes con gran claridad sobre el compromiso de la Iglesia en la Nueva Evangelización, la pobreza y la promoción humana. Sintetizamos sus ideas principales resumidas en los siguientes puntos:

«Simplemente quiero precisar y sintetizar lo siguiente:

– que una verdadera evangelización supone un compromiso –coherencia de fe– con la opción por los pobres, la promoción humana y la liberación integral de todo el hombre y todos los pueblos;

– que esta liberación –fruto de la Redención de Cristo– supone, ante todo, la verdadera libertad de los hijos de Dios: liberados del pecado y sus consecuencias, revestidos de Jesús, “el Hombre en camino hacia la definitiva liberación de los hijos adoptivos de Dios, de toda la humanidad y toda la creación cuando se manifiesta totalmente la gloria de Dios y seremos defi-

nitivamente libres (cf. Rom 8,18-25); una verdadera liberación lleva a una “nueva creación” en Cristo (cf. 2 Cor 5,17; Ef 2,10);

– que la verdadera “opción por los pobres” y el trabajo por “la liberación de los hombres y los pueblos”, sólo pasa a través de las bienaventuranzas evangélicas y del misterio pascual de Jesús. No podemos quitar al Evangelio su dimensión social y terrena, pero debemos constantemente reafirmar su esencial dimensión de interioridad, de trascendencia y de escatología».<sup>20</sup>

En los textos que hemos presentados queda muy claro su compromiso con los pobres y la nueva evangelización. Su predicación es clara, la centralidad es en Cristo y en Él la verdadera liberación se alcanza en el compromiso de cambiar las situaciones o estructuras que generan pobreza, marginación para realizar la Civilización del Amor, como invitaba el Papa Pablo VI. El Cardenal es un hombre con los pies en la tierra. Desea que todos en la Iglesia también lo sean.

#### **4. Algunos aportes a la pastoral y a la Teología Pastoral**

Luego de este breve recorrido a partir de la definición de su figura por el Papa Francisco podemos destacar algunos aspectos que pueden ser indicadores para continuar haciendo teología pastoral en la vida y en los ámbitos académicos. Su contribución a la Teología pastoral no es la de un intelectual desencarnado sino la de un pastor que ausculta la voluntad de Dios y la propone para anunciar sus maravillas. Mons. Pironio nos ha dejado varios criterios que pueden ayudarnos a responder al paso de Dios aquí y ahora.

Vivimos tiempos distintos a los que vivió el Cardenal, pero que también son difíciles. La Iglesia y los cristianos estamos frente a una realidad que cuestiona nuestro modo de testimoniar a Jesucristo, que exige renovación en la fidelidad evangélica. Hay problemáticas diferentes y situaciones nuevas, sin embargo, todas ellas

---

<sup>20</sup> Cf. Eduardo Pironio, «Una nueva Evangelización para la construcción de una nueva sociedad». Foro Internacional. II Jornada Mundial de la Juventud Buenos Aires: 9-11 de abril de 1987, *Pastoral Juvenil Uruguay Serie Aportes* 2, 6.

necesitan la novedad del Evangelio ofrecida por testigos, que son a la vez contemplativos y encarnados.

Frente a la realidad actual en nuestra Argentina, América Latina y el mundo sus palabras nos cuestionan sobre nuestro ser eclesial e inserción histórica. Nos animan a pensar una pastoral que encarne el Evangelio y a la vez, sea un anuncio profético frente a los problemas acuciantes del mundo contemporáneo. El Papa Francisco nos pide que renovemos la Iglesia en clave de misión. ¿Somos capaces de responder como lo hizo el Cardenal en su tiempo?

Algunos criterios pastorales que podemos inferir de este artículo y de un conocimiento mayor del Cardenal pueden ser expresados de la siguiente forma:<sup>21</sup>

- a) Pironio es un hombre animado por el Espíritu y al mismo tiempo realista y encarnado. La reflexión teológica y la vida pastoral deben partir de esta visión y responder a los desafíos desde la fe, la comunión, y da una mirada de pastor que sabe acompañar, animado por el Espíritu, para superar los tiempos de angustia y alentar en la esperanza a los que vacilan. Es decir unir la fe y la vida, la praxis y la reflexión, la contemplación y la acción.
- b) Para iluminar la realidad y responder a los tiempos difíciles debe hacerse desde la plenitud del amor, la fecundidad de la cruz y la fuerza transformadora de las bienaventuranzas evangélicas.
- c) Hay que asumir la historia y transformarla para que se haga presente el Reino aquí en la tierra, no olvidando la tensión escatológica en la que vivimos.
- d) Debemos dar respuesta a nuestros hermanos, que tienen derecho a que esperemos contra toda esperanza y

---

21 Pablo Etchepareborda, «La alegría cristiana fruto del amor trinitario. Reflexiones en torno al pensamiento de Eduardo F. Pironio» en *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio*. XXXIII Semana Argentina de Teología, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape, 2015), 389-403.

nos convirtamos en constructores positivos de la paz, comunicadores de alegría y verdaderos profetas de esperanza.

- e) Nuestra teología, para que ilumine sapiencialmente, deberá ser realizada por varones y mujeres fuertes y audaces en el Espíritu, de los que han elegido al Señor. Es la hora de los testigos y los mártires.

### **A modo de conclusión: María y el Espíritu en el ministerio**

Monseñor Pironio concluía todas sus predicaciones, charlas y homilias invocando a su Madre tan amada, la Virgen María. La vida de Eduardo vida es fruto de su intercesión; su ministerio pastoral estuvo siempre animado, sostenido y acompañado por Ella.

Al terminar esta presentación ofrezco parte de la oración que hizo Pironio con motivo de sus 50 años de vida sacerdotal y que de alguna forma manifiesta la semejanza que se ha hecho de él al proclamarlo beato:

«Virgencita de Luján, Madre nuestra y de todos los argentinos, Madre de los pobres y de los que sufren, Madre de mi sacerdocio:

Hoy vuelvo como simple peregrino, después de haber hecho tanto camino de amor, de donación y de esperanza, trayendo el alma agradecida y marcada por la cruz pascual de tu Hijo Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote.

Te pido me ayudes a dar gracias al Señor por mi familia, cristiana y numerosa, sencilla y trabajadora, por mis padres y mis hermanos y mi hermana. Amigos y maestros sabios

En tu corazón dejo mis alegrías y mis cruces. Dejo mi ofrenda de pobre: lo poco que hice y lo mucho que no supe hacer. Dejo mi querido pueblo argentino y mi querida Iglesia que peregrina en la Argentina, la Iglesia Universal que preside Juan Pablo II. Desde tu corazón grito al Padre: “Fiat y Magnificat”». <sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Oración a María en sus 50 años de sacerdote: <http://pastoraldejuventud.org.ar/instituto/wordpress/2012/08/17/oracion-a-maria-en-sus-50-anos-de-sacerdote/>

## Bibliografía

- Bocos Merino, Aquilino. «Profeta de la alegría y la esperanza (II). En el centenario del nacimiento del cardenal Eduardo F. Pironio». *Pliego de Vida Nueva Digital*, Dic (2020).
- Etchepareborda, Pablo. «La alegría cristiana fruto del amor trinitario. Reflexiones en torno al pensamiento de Eduardo F. Pironio». En *SAT, La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio*. XXXIII Semana Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape, 2015, 389-403.
- Francisco. Carta Apostólica. Ciudad del Vaticano, 18 de noviembre de 2023: <https://pironio.org.ar/2023/12/18/beatificacion-del-card-pironio-carta-apostolica-del-papa-francisco/>
- Galli, Carlos María. «Eduardo Pironio, Teólogo. Ensayo a modo de introducción». *Teología* 79, (2002) 9-42.
- Pironio, Eduardo. «La importancia de nuestra hora». *Notas de Pastoral Jocista X* (mayo-junio 1956) 4-9.
- , «Una nueva Evangelización para la construcción de una nueva sociedad». Foro Internacional. II Jornada Mundial de la Juventud, Buenos Aires 9-11 de abril de 1987, Pastoral Juvenil Uruguay, Serie Aportes 2, 6.
- , *Al servicio del Evangelio*. Madrid: Colección Sauce, PPC, Editorial y Distribuidora, S. A., 1999.
- , *Cristo entre nosotros*. Madrid: PPC, 1998.
- , *I laici nella trasformazione del mondo*. Città del Vaticano: 1987.
- , *Meditación para tiempos difíciles*. Buenos Aires: Centro de Documentación - CIAS, n° doble 40-41, 1976.
- , *Queremos ver a Jesús*. Madrid: BAC, 1980.
- , Oración a María en sus 50 años de sacerdote: <http://pastoraldejuventud.org.ar/instituto/wordpress/2012/08/17/oracion-a-maria-en-sus-50-anos-de-sacerdote/>
- , *Signos de la Iglesia Latinoamericana: evangelización y liberación*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 2012.
- Vérgez Fernando. «No se puede entender a Pironio sin su opción preferencial por los pobres». *Religion Digital* (Entrevista 03.12.2023) Disponible en: [https://www.religiondigital.org/corresponsal\\_en\\_el\\_vaticano\\_hernan\\_reyes\\_alcaide/Fernando-Vergez-Pironio-beatificacion-pobres-argentina\\_7\\_2620907886.html](https://www.religiondigital.org/corresponsal_en_el_vaticano_hernan_reyes_alcaide/Fernando-Vergez-Pironio-beatificacion-pobres-argentina_7_2620907886.html) (Acceso 22 de mayo de 2024)



---

# Edificar un lugar para Dios en contexto latinoamericano según la Primera carta de Pedro

MARÍA JOSÉ SCHULTZ\*

Universidad de Deusto - España

mariajose.schultz@deusto.es

Recibido 23.04.2024/ Aprobado 30.05.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2964-3651>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p129-156>

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como propósito final aportar pistas para reconocer experiencias actuales que edifiquen un lugar para Dios y, con ello, identificar claves que contribuyan a la aplicación pastoral de la propuesta de 1Pe. Para conseguir este objetivo se realiza una exégesis a fragmentos seleccionados de la carta para, de este modo, comprender el sentido de los textos y su posible concreción histórica. A modo de conclusión, se proponen algunos ejemplos de actualización de la propuesta de 1Pe en contextos latinoamericanos”.

*Palabras clave:* 1 Pedro; Sacerdocio; Sacrificios; Evangelización; Casa espiritual; Hermenéutica latinoamericana.

## **Building a Place for God in a Latin American Context according to the First Letter of Peter**

### ABSTRACT

The present work has as its final purpose to provide clues to recognize current experiences that build a place for God and, with this, to identify keys that contribute to the pastoral application of the proposal of 1Pe. To achieve this objective, an

\* La autora de esta colaboración es Doctora en Teología por la Universidad de Deusto. En la actualidad se desempeña como docente en la facultad de teología de la Universidad de Deusto, Bilbao España. Es miembro del equipo de Redacción Revista Reseña Bíblica, Asociación Bíblica Española. Responsable de Campus Social Universidad de Deusto y Teóloga investigadora internacional del Instituto Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez de Chile.

exegesis of selected fragments of the letter is carried out in order to understand the meaning of the texts and their possible historical concreteness. By way of conclusion, some examples of updating the proposal of 1Pe in Latin American contexts are proposed.

*Keywords:* 1 Peter; Priesthood; Sacrifices; Evangelization; Spiritual House; Latin American Hermeneutics

## **Introducción**

La pregunta por el significado teológico de la instrucción “edificar una casa espiritual por medio de sacrificios espirituales” de la Primera carta de Pedro surge durante la investigación realizada en mi tesis doctoral. En dicho trabajo estudié el lugar de la buena conducta en la estrategia misionera de la carta, sin embargo, quedó latente la necesidad de realizar un estudio más acabado de la instrucción de 1Pe 2,5 a fin de comprender su aplicación práctica en la actualidad. Los resultados de la tesis mostraron que la carta había sido escrita para animar a los creyentes a que, aun siendo víctimas de rechazo social, tengan una conducta según la nueva identidad recibida en el bautismo y, de este modo, edifiquen espacios que propicien la pregunta por el Dios en el que creen. En consecuencia, el presente trabajo tiene como propósito aportar pistas para reconocer experiencias actuales que edifiquen un lugar para Dios y, con ello, identificar claves que contribuyan a la aplicación pastoral de la propuesta de 1Pe. Para conseguir este objetivo se realiza una exégesis a fragmentos seleccionados de la carta a fin de comprender el sentido de los textos y su posible concreción histórica. A modo de conclusión se proponen algunos ejemplos de actualización de la propuesta de 1Pe en contextos latinoamericanos.

### **1. Antecedentes de la carta**

Con los datos que el escrito aporta junto con la información que ofrecen estudios desde las ciencias sociales, es posible componer un retrato plausible de la realidad de los creyentes destinatarios de la

carta. Se trata de seguidores de Jesús dispersos por la península de Anatolia (1,1), los cuales viven una situación de sufrimiento como consecuencia del maltrato verbal, hostilidad social y rechazo por parte de autoridades, vecinos y familiares (1,2; 2,12.18; 3,1.9.13.16; 4,4.12.14; 5,10). Esta persecución habría tenido como efecto la automarginación de los creyentes en las actividades sociales propias del contexto público como en las del ámbito doméstico. Por ejemplo, celebraciones dedicadas al culto imperial, participación en fiestas, juegos, baños y tabernas (4,3.16).<sup>1</sup> Los destinatarios de la carta comparten la condición de víctimas de un rechazo social por su particular comportamiento producto de su adhesión al grupo de seguidores de Jesucristo, lo que los ha llevado a distanciarse de las actividades en las que previamente participaban. Esta recreación de la realidad de los creyentes plantea la pregunta por la viabilidad y concreción de la propuesta conductual que invita a vivir el autor de la misiva. En cuanto demanda que quienes son víctimas del rechazo no solo perseveren en la fe (5,9), sino superen la adversidad y atraigan a sus adversarios a ella por medio de su buena conducta (2,12;19; 3,1).

En lo que respecta a los antecedentes literarios de la carta, en vistas de que la intención del autor es persuadir a oyentes y lectores a modificar su actitud en función de un propósito mayor, es posible calificar el discurso epistolar con el género deliberativo.<sup>2</sup> Por otra parte, el contexto literario en el que se inserta el versículo en estudio (2,5) está al final de la primera parte de la carta, en medio de una exposición que alude a la identidad y vocación teológica de los creyentes y de la comunidad de la que son parte. Se aprecia que la oración completa (2,4-5) cumple la función de anticipar lo que el discurso exhortativo expone y explica más detalladamente (2,11-3,8). Hace de puerta de entrada a la instrucción acerca de cómo debe

1 Véase la participación ciudadana de los habitantes de Anatolia en María José Schultz, *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro: edificar una casa espiritual por medio de la buena conducta* (Estella: Verbo Divino, 2021).

2 María José Schultz, «Teología y estrategia en la Primera carta de Pedro», *Revista Bíblica Argentina* 81 (2019): 363-384.

ser el comportamiento creyente, dando un marco teológico a la parénesis que le sigue.

Estos antecedentes llevan a precisar aún más la pregunta que este estudio busca responder, ya que pone en evidencia la complejidad de la instrucción ética de 1Pe: ¿Cómo una víctima de maltrato puede edificar una casa espiritual en el lugar en el que convive con quienes le rechazan? Esta pregunta muestra el dilema al que los creyentes de Anatolia se enfrentaban. Dicha situación no es del todo ajena a los cristianos del siglo XXI, es por todos conocida la dificultad que se tiene de explicitar la fe en ambientes no solo no creyentes, sino contrarios y críticos con las creencias religiosas. Esta dificultad fue abordada por el autor de 1Pe quien buscó orientar y dar claves para modelar la conducta de los cristianos en una sociedad particularmente hostil. Por ello es pertinente examinar qué entiende 1Pe por “edificar una casa espiritual” y qué comportamiento propone para que se logre dicho objetivo. Este estudio, por consiguiente, se abocará a desentrañar el significado de 1Pe 2,5 y de los versículos que contribuyen a ampliar su comprensión.

2,5: «...también ustedes, como piedras vivas, están siendo edificados una casa espiritual, para ser un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo».<sup>3</sup>

## **2. Indicios en la carta que ayudan a comprender el mandato de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios**

A lo largo de la carta es posible apreciar que el autor, para describir en términos generales el comportamiento que demanda a los creyentes, utiliza conceptos que pertenecen al campo semántico del sistema cultural judío (*cordero sin mancha, aspersión de la sangre* en 1,2.18, *sacerdotes, sacrificios* en 2,5). A ello se añaden términos que

---

<sup>3</sup> El texto en griego de NA<sup>28</sup> tiene a la base una propuesta de traducción personal que, en contadas ocasiones sigue la realizada por John Elliott en *La Primera carta de Pedro* (Salamanca: Sígueme, 2012).

aluden a la construcción de un espacio sagrado (*pedras, edificar y casa espiritual* en 2,4-5). A fin de aproximarse al significado que el autor atribuye a cada concepto, en adelante se examinan los indicios que aparecen en la carta que pueden contribuir a ampliar el significado del texto en estudio.

## 2.1. *Imaginario cultural*

En la primera parte de 1Pe es posible reconocer tres versículos en los que aparecen conceptos que pertenecen al campo semántico del ámbito cultural judío:

- 1,2            «...en virtud de la obediencia y la aspersión de la sangre de Jesucristo».
- 1,18-19      «...sabiendo que fuisteis rescatados de la conducta vana...con la sangre preciosa de Cristo, la de un cordero puro e inmaculado...».

Ambas citas dan cuenta que el autor expone la muerte de Jesús con términos sacrificiales propios del contexto judío, dando a entender que la interpreta como un sacrificio. La expresión “aspersión de la sangre” remite, por una parte, a los sacrificios de la Alianza (Ex 12,3-9)<sup>4</sup> donde el empleo de la sangre es un signo protector y liberador.<sup>5</sup> Y, por otra parte, a los sacrificios de expiación y propiciación en los que el sacerdote asperja la sangre alrededor del altar (Lv 3,2-6), los cuales se realizaban como actos de purificación a fin de quitar las impurezas de los espacios para hacerlos adecuados a Yahvé.<sup>6</sup> En lo que respecta a la identificación de la sangre de Jesús con la de un *cordero puro*, cabe remontarse también a la alianza

4 Las prescripciones rituales describen primero la fiesta de la Pascua, en su doble aspecto de banquete sagrado familiar y de empleo de la sangre como signo protector (Ex 12.2-14,21-27,43-49). La función de la sangre es preservar de la muerte, en analogía a la sangre pascual. La sangre que Dios ha destinado a este efecto repele la muerte y se lleva todo lo que impide la comunicación con Dios.

5 La sangre rociada por partes iguales sobre el altar y sobre el pueblo (Ex 24.6,8) establece un vínculo indisoluble y una comunidad de vida entre el Señor y su pueblo. De este modo, el pacto queda solemnemente establecido.

6 La sangre rociada evoca Ex 24,7-8.

hecha con Israel en el desierto, dado que en distintas ocasiones los autores veterotestamentarios evocan el sacrificio de corderos como una petición hecha por Yahvé en la Pascua.<sup>7</sup> Cabe incluir, además, la tradición del Siervo sufriente, en la cual el Deutero Isaías representa al cordero con la figura del inocente (Is 53,7). Todo ello lleva a pensar que, en la identificación de Jesús con el cordero, confluyen diversas voces con diferentes sentidos: el autor afirma que Jesús es la víctima del sacrificio, cuya sangre derramada protege y libera de la muerte; y la pureza representada en la víctima “perfecta”, purifica y restaura la comunión con Dios.

En la carta, si bien se alude en términos generales al sistema ritual, la descripción de Jesús como cordero sin mancha refleja que los requerimientos cultuales han sido superados con su muerte. Además, sitúan su sacrificio en una realidad externa al espacio del culto ritual judío, poniendo de manifiesto que entiende la muerte de Jesús no sólo como un sacrificio, sino también como un acto liberador del mal ( *fueron salvados 1,18*). El desarrollo de esta idea es posible reconocerlo en todo el discurso, en cuanto su muerte también es entendida como un rescate (verbo λυτρόω) por el que se ha pagado un precio (1,18/Is 52,3). Jesús ha salvado a los creyentes de su vida fútil anterior, puesto que han pasado de tener una conducta regida por ciertos principios, a tener otra conducta (1,15.18; 2,12; 3,1.2.16), dando a entender que el sacrificio de Jesús reintegra a la comunión con Dios y encausa a los creyentes a hacer el bien (2,24).

Este lenguaje cultural se puede estimar que tiene como fuente de sentido, principalmente, el libro del Levítico, el cual remite a las normas referidas al culto que estaba a cargo de los sacerdotes, e indica las obras humanas que pueden afectar la presencia de Dios en medio de su pueblo y llevarle a abandonar su santuario. Esta normativa sobre la pureza y la impureza vela por la santidad del lugar en el que Dios habita, por ello sus instrucciones señalan aquello que contamina a la persona y, por ende, amenaza la santidad del

---

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Ex 29 y Nm 28,1-8.

santuario. El medio básico de expiación era el rito del sacrificio que funcionaba para purificar al individuo tanto del pecado como de la impureza,<sup>8</sup> aunque lo esencial en estos sacrificios era, más bien, manifestar la obediencia a la voluntad divina.<sup>9</sup>

En la primera parte de 1Pe (1,1-2,10) es posible reconocer postulados semejantes a los que presenta el Levítico en su perspectiva ética:

- 1,14        «No se amolden a las pasiones de su anterior ignorancia».
- 1,15-16    «...en conformidad con el Santo que los ha llamado, sean santos...pues está escrito: Serán santos, porque yo soy santo».
- 1,22        «...Han sido purificados por medio de la obediencia a la verdad, ámense unos a otros siempre con un corazón puro».
- 2,1         *Despójense de toda malicia*

Los versículos 1,14 y 2,1 manifiestan la preocupación porque los creyentes mantengan una actitud de pureza. Esta idea se reitera y completa en el discurso cuando exhorta a que eviten un mal uso del cuerpo (2,11 y 4,2-3) y cuando anima a que conserven una pureza interior (3,6).<sup>10</sup> En la llamada a ser santos (1,15-16) define la incompatibilidad de la nueva identidad con respecto a la anterior, en cuanto no es posible seguir actuando como los gentiles, pues en virtud de la elección divina han sido llamados a imitar a Dios. El versículo 1,22 expresa el efecto de la Pasión de Jesucristo, la purificación ha sido gracias a su obediencia a la voluntad divina, purificación entendida como liberación de una vida fútil, sin Dios, gobernada por los vicios (Is 52,13). La concreción de esta vocación a la

8 En la fiesta anual del Yom Kipur o día de la expiación, el ritual incluía dos ceremonias, el rito de purificación celebrado por el sumo sacerdote a fin de obtener el perdón de los pecados y el acto de cargar simbólicamente los pecados e impurezas de los israelitas sobre un macho cabrío y soltarlo en el desierto (Lv 16). Véase Fred Skolnik (ed.), *Encyclopedia Judaica*, v. XVII (New York: Thomson Gale, 2007), voz: *sacrifice*, 637.

9 Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021).

10 Véase María José Schultz y José Carlos Copeau, «Claves de discernimiento en 1Pe», *Scripta Theologica* 55 (2023): 541-568.

santidad es una vida nueva que debe construirse en el amor mutuo (2,17; 3,8; 4,8).

En estos cuatro versículos la diferencia que se plantea con respecto a la mentalidad del Levítico está en que no se vislumbra que haya algo en el individuo que lo declare impuro e incapaz de entrar en relación con Dios. Los actos que atentan contra la pureza del corazón y del cuerpo no tienen el poder de atentar contra la santidad de Dios, sino sólo contra el propio individuo (2,10). La semejanza, por el contrario, radica en las temáticas afines que añade el autor desde el significado cristiano: *pureza* (Lv 11-16), *santidad* (Lv 17-26) y *amor al prójimo* (Lv 19,18).

## 2.2. *La Pasión de Jesucristo entendida como sacrificio*

Estudiar cómo entiende el autor de la carta la Pasión de Jesucristo puede ser abordado desde diferentes perspectivas. Durante la investigación fue posible constatar que diversos estudios se interesan por desentrañar la cristología presente en el discurso, aunque desde distintas preguntas.<sup>11</sup> Este estudio se enfoca únicamente en examinar el carácter sacrificial de la muerte de Jesucristo descrito en 2,23-25 y cómo dicha comprensión enriquece las instrucciones éticas del autor.

Quien está tras la escritura de la carta utiliza una motivación cristológica cuya base es el Siervo sufriente de Is 53. La opinión común entre los especialistas es que el autor ha utilizado como fuente la Septuaginta, adaptando la cita al contexto y a la intención que está tras su discurso.<sup>12</sup> La hermenéutica que realiza con respecto a la muerte de Jesús no es original, puesto que es posible apreciar

11 Por ejemplo, cómo es utilizada la tradición del Siervo sufriente de Is 53; cómo se entiende el sacrificio de Jesucristo; a qué fuentes ha tenido acceso el autor y cómo las utiliza; entre otras muchas cuestiones.

12 La ausencia de semitismos, el uso de expresiones griegas, la modificación del verbo original haciendo énfasis en *πασχω* a lo largo de la carta, son pistas para valorar que su fuente principal es la Septuaginta.



que los cánticos del siervo de Yahvé (Is 52-53) están en la base de la tradición bíblica que interpretó la muerte de Jesús.<sup>13</sup> Lo que el autor ha hecho es una interpretación propia del evento de la Pasión de Jesucristo a la luz del cántico, pero reelaborado con nuevos matices.<sup>14</sup>

Como se puede apreciar en el v.21, el marco en el que se encuadra la evocación al cántico de Isaías es la elección divina,<sup>15</sup> entendida como un “llamado” a seguir el ejemplo de Jesús, el modo como vivió su sufrimiento. La carta desde el inicio aborda el tema del sufrimiento,<sup>16</sup> tanto de Jesucristo como el que padecen los creyentes de Asia Menor, por ello se puede afirmar que el tema es una referencia básica para otros temas que se desarrollan en el discurso.<sup>17</sup> Y aquí evoca el sufrimiento de los siervos domésticos como paradigma del sufrimiento injusto. José Cervantes observa, además, que la inocencia del Crucificado es subrayada desde el inicio de la carta (1,18; 3,18), como lo es su obediencia a la voluntad de Dios y la entrega de su vida (1,2), entendida como la del justo por los injustos (1,19; 2,22). Es una comprensión de la Pasión, que desde el principio se anticipa con rasgos singulares, en cuanto recuerda actitudes históricas de Jesús, posiblemente con la finalidad de modelar a los creyentes un modo de vivir el sufrimiento inocente que padecen.

La expresión «Cristo también sufrió por ustedes» (v.21), destaca que al igual como sufren los esclavos sufrió Jesucristo, es decir, sin pecar. Algunos autores ven en esta expresión el carácter expiatorio de la muerte de Jesús que, unidas a las alusiones al de-

13 Carlos Gil, «Conformados con la muerte y resurrección de Cristo», Aula de Teología. Universidad de Cantabria 2012; Joseph A. Fitzmyer, «4Q Testimonial and the New Testament»; Dietrich Koch, «The quotations of Isaiah 8,14 and 28,16 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6.8 as Test Case for Old Testament Quotations in the New Testament», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 101 (2010): 223-240; Francis Watson, Katherine Hockey, Madison Pierce, *Muted Voices of the New Testament, Readings in the Catholic Epistles and Hebrews* (London: T & T Clark, 2017).

14 En este fragmento del discurso hay citas directas (v.22); citas indirectas que presentan semejanzas verbales (v.24-25) y alusiones (v.23) que presentan semejanzas temáticas, pero no verbales, véase José Cervantes, *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro* (Estella: Verbo Divino, 1981), 156.

15 Temática tratada a lo largo de la carta reiteradas veces 1,15; 2,9; 3,9; 5,10.

16 Aparece 12 veces de las 48 de todo el NT.

17 José Cervantes, *La Pasión de Jesucristo en 1Pe...*, 384.

rramamiento de su sangre en el inicio de la carta, acentúan esta idea (1,12.18-9). Es un modo de describir el propósito de su actuar: Jesús sufre como sustitución de los creyentes. A ello, además, se añade un carácter ético, lo hace dejando un ejemplo como resultado,<sup>18</sup> lo hace con paciencia.<sup>19</sup> El sufrimiento está vinculado a un obrar bien de acuerdo con la voluntad de Dios, donde su inocencia se establece como un modelo de actuar y de renunciar a devolver el mal (1,18-21; 2,22-25; 3,18-22).<sup>20</sup>

El v.23 «no cometió pecado» evoca el sentido de pureza e inocencia antes mencionado. Los verbos en modo imperfecto acentúan el carácter de perseverar en hacer el bien mientras se sufre. El contraste se manifiesta entre la actitud de los que lo agreden y su respuesta: Jesús se entrega a sí mismo en una confianza total en la justicia de Dios.<sup>21</sup> Si en el cántico del siervo es Dios quien entrega al Siervo (Is 52,12), aquí es el siervo quien se entrega a Dios. Esto destaca aún más la ejemplaridad del comportamiento que se propone a los creyentes, no obstante, esta conducta es posible si se encomienda a quien juzga justamente (Is 50,8). La experiencia de Dios es lo que da la confianza para reconocerle también en el sufrimiento y así entregarse (2,3.19).

En el v.24 se indica que el acontecimiento de la entrega de Jesús es más que un ejemplo. El sufrimiento de Jesús es salvífico, puesto que es fuente de redención para los creyentes que, como él, sufren inocentemente. Junto con ser ejemplo de paciencia en el dolor, su actitud trae la salvación a todos los creyentes, incluido el au-

18 2 Mac 2,28 es posible ver la importancia del ejemplo y en *1 Clem* 16,17; 33,18; Is 53.

19 Estas diferencias teológicas subyacen a las diferencias lingüísticas entre las formas griegas y hebreas de Isaías 53 véase Katherine Marcar, «The Quotations of Isaiah in 1 Peter: A Text-Critical Analysis», *Journal of Biblical Textual Criticism* 21 (2016): 1-22, 14. El texto griego de Isaías ofreció a los cristianos un apoyo significativamente menor para la doctrina de la expiación que el texto hebreo. De hecho, los versículos más importantes sobre la expiación, versículos 10-11, nunca son citados en el Nuevo Testamento, probablemente por esta razón. La doctrina cristiana de la expiación se basa en una comprensión de Isaías 53 que solo se conserva completamente en las versiones hebreas.

20 A la base es posible identificar una combinación de Is 53,9.7a.7d.12 con términos originales del autor (*hapax* en el NT). Algunos de los cambios más significativos que realiza el autor a su fuente es en los pronombres personales *υμων* en vez de *ημων* y *ανομιαν* es cambiado por *αμαρτιαν*.

21 Quien aparece como juez en 1,17; 4,5; 4,17-19.

tor. «Cargó con nuestros pecados» y «por ustedes» (v.21b) definen el carácter expiatorio de su muerte. El verbo αναφέρω (también en 2,19) tiene el sentido de ofrecer, en LXX es el término técnico para decir “ofrecer ofrendas” (Lv 14,20). El sentido de este versículo no es solo la ofrenda por el pecado, sino que Jesús como sacerdote dispone los pecados en el altar de los sacrificios que en este caso es la cruz. Carga, porque retira el peso de los demás para llevarlos él (Is 53,4a.5.11.12). La preposición *υνα* da la explicación: Jesús da muerte al pecado cometido para devolver la vida, una vida de justicia (3,7), la vida que da el justo juez, que es hacer el bien. El resultado de la acción de Jesús es que todos los cristianos han sido sanados, rescatados, purificados, liberados de una vida de muerte. Sus heridas, recibidas injustamente, son curadas por la esperanza próxima de que venza la justicia en el contexto donde reina el mal, y por la esperanza escatológica en el final futuro (1,3).

En el versículo final da a entender que los destinatarios en el pasado vivían alejados de Dios y en el presente (νυν) viven una vida nueva: de ovejas descarriadas pasan a ser guiados por Jesús, pastor y guardián, que indica el camino a seguir (2,20). El verbo *προσαγω*, llevar o traer a Dios, tiene sentido sacrificial en Ex 29,10 y Lv 1,2 en cuanto se retorna a Dios. Jesús no solo sufre por hacer el bien, sino que conduce, lleva hacia el bien supremo, que es Dios (3,18).

### 2.3. *Relación entre sacrificio y sumisión*

El verbo *ὑποτασσω* está presente 38 veces en el NT, seis están en 1Pe. Aparece en la exhortación ética referida al contexto público (2,13), en la dirigida a los siervos (2,18) y a las mujeres (3,1.5) y en la exhortación final dirigida a todos (5,5). Esto indica que para el autor se trata de un comportamiento paradigmático. En el marco general de la literatura griega el significado principal del verbo en voz activa es someter, mientras que en voz media significa someterse u obedecer, bien sea por temor o de buen ánimo. Si bien, suele aparecer vinculado a contextos de subordinación en el ámbito político o mili-

tar, también se usa para describir el comportamiento recomendable en la relación con los demás para ganarse su simpatía. Desde este sentido el verbo (ὑποτασσόμεαι) implica perder y sacrificar el derecho o el deseo propio, como realización plena de la humildad. Esto unido al sentido de posición de la raíz del verbo (ὑποτασσόμεαι), como sugiere Cervantes,<sup>22</sup> permite interpretar de una nueva manera el verbo en los códigos de conducta del NT y, especialmente, en 1Pe. Sumisión es, en este caso, hacerse disponible, sacrificar el propio deseo por hacer el bien. De ahí que, el modelo de humildad por excelencia es el siervo sufriente, Jesús crucificado quien renuncia a responder al mal con el mismo mal aguantando con paciencia el sufrimiento, haciendo con ello el bien.

En 2,12 se inicia una exhortación a la buena conducta en el ámbito público, que tiene como instrucción principal la “sumisión” a las instituciones humanas (rey y gobernadores 2,13-14). Esta indicación a la “sumisión” sólo se entiende a partir de los versículos que le siguen, en los cuales se señala: la voluntad de Dios es hacer lo que está bien (v.15); hacer el bien libremente (v.16); honrar a todos, incluido el emperador, y temer a Dios (v.17). Como se aprecia, esta sección delimita lo que se entiende por sumisión, pues explica qué significa hacer el bien en este contexto. No se trata de subordinarse ante cualquiera, ni bajo cualquier autoridad o indicación. Sacrificar el propio deseo es para disponerse a hacer la voluntad de Dios, no la de las autoridades. La libertad se debe ordenar al deseo de Dios, que es la realización del bien en todos los aspectos a partir del respeto a todos. En consecuencia, cuando la carta utiliza ὑποτασσόμεαι se refiere a poner en práctica la humildad.<sup>23</sup> La disponibilidad, entendida como humildad, se convierte en 1Pe en una norma fundamental, porque es la actitud por excelencia con la que la persona debe situarse ante Dios (Prov 3,34).<sup>24</sup> La obediencia, por tanto, es sólo a él.

22 José Cervantes, «El verbo ὑποτασσόμεαι en el griego del Nuevo Testamento», *Tonos Revista electrónica de estudios filológicos* IX (2005).

23 Así lo manifiesta la expresión de 5,5: «...todos ustedes revístanse de humildad en sus relaciones mutuas».

24 De este modo se mantiene el componente de ordenamiento que supone la raíz verbal, el de la humildad de ponerse por debajo de los demás y el de la libertad del sujeto para comportarse de ese modo. En castellano expresiones tales como ser sometido, estar sometido o quedar

De este modo, la disponibilidad hacia los demás es propuesta como expresión concreta de buena conducta de los cristianos en la sociedad, como manifestación del amor humilde, que lleva a ponerse libremente por debajo de los demás, dispuestos al servicio y motivados «por causa del Señor» (2,13). Esta comprensión de la actitud propuesta a los creyentes explica el sentido en los títulos que les designa, pueblo de Dios adquirido (2,9), esclavos de Dios liberados (2,15) y, por tanto, libres para hacer su voluntad. En otras palabras, la disponibilidad implica una atención permanente a las necesidades de los otros, pero no la satisfacción de las pasiones en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, como en lo que respecta a los deseos carnales (2,10) o en el ejercicio del poder en el ámbito político (2,13-16), socioeconómico (2,18-20), familiar (3,1-7) o comunitario (5,1-5). La búsqueda del bien en todos esos ámbitos es una tarea ineludible para todo creyente.<sup>25</sup>

#### 2.4. *Sacrificios espirituales*

A lo largo del AT no se encuentra ninguna definición de lo que es el sacrificio. Los sacrificios son entendidos como una acción ritual por la que se hace una ofrenda a Dios.<sup>26</sup> El individuo, quien se considera inferior a la divinidad, ofrece sus dones en señal de sumisión y como testimonio de honor.<sup>27</sup> Es también oblación de una parte del oferente mismo, de este modo, opera la comunión entre él y Dios, pues por la aceptación de la ofrenda se une con él, simbolizando la oferta interna de compromiso y entrega. El propósito es principalmente para que los oferentes reconozcan el dominio de Dios, pero también para lograr la reconciliación de ellos mismos

---

sometido a alguien expresan fundamentalmente un acto o un estado por el cual alguien queda privado de la libertad respecto a un sujeto agente que lo somete.

25 José Cervantes, «El verbo ὑποτασσόμεναι en el griego ...».

26 Xavier Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2007), voz: «sacrificio», 934.

27 Serafín de Ausejo, S.; Herbert Haag; Adrianus van der Born, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1967), voz: «sacrificio», 1752.

con la divinidad, para dar gracias por las bendiciones recibidas y para pedir más bendiciones para uno mismo y para otros.<sup>28</sup>

El estudio de los indicios que aparecen en la carta que contribuyen a comprender lo que el autor entiende por sacrificio evidencian los siguientes aspectos característicos. En primer lugar, una distinción que se hace es el carácter espiritual de los sacrificios (2,5). Evoca con ello una realidad inmaterial e interior (en contraste con lo físico, material) del creyente. La ofrenda que se ofrece no es un objeto, animal o cosa, sino algo que el individuo realiza interior o exteriormente, que manifiesta una actitud de sumisión a la voluntad divina. Aquello que se ofrece es una actitud que, por obediencia a lo que Dios demanda, se realiza como sacrificio espiritual. Este cambio entre sacrificio ritual y sacrificio espiritual, el autor explicita que se debe al acto redentor de la muerte de Jesucristo, la sangre derramada en el sacrificio injusto de su cruz es el alto precio que pagó por la liberación de una vida sin Dios.<sup>29</sup> La vida santa demandada es posible porque Jesucristo señaló el camino a imitar (2,21), pero a su vez, liberó del pecado al ser el cordero que sufrió expiatoriamente por todos.

En segundo lugar, se constató que en el Lv es posible ver que el culto sacrificial está en estrecha relación con la presencia de Dios entre su pueblo desde el santuario. En el caso de 1Pe 2,5 la cercanía con Dios por parte de los creyentes no es por medio del rito, sino que, es la actitud del individuo la que posibilita el encuentro y la comunión con Dios. Y ello, es lo que edifica un espacio para Dios allí donde esa actitud sacrificial se vive. Como indica el autor los sacrificios espirituales son los que, por una parte, edifican una casa para su presencia y, por otra, hace de los creyentes sacerdotes santos. Quiere decir que, gracias a Jesucristo, se puede imitar a Dios

---

28 Estos sacrificios del sistema cultural judío, descritos y normados en el Pentateuco, dan cuenta que son entendidos como expresión del deseo del individuo de someterse a Dios. Robert Daly, *Sacrifice unveiled. The true meaning of Christian sacrifice* (London: T&T Clark, 2009), 3.

29 Martin Williams, *The Doctrine of Salvation in the first Letter of Peter* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 95-99.

y ejercer el rol de sacerdote oferente, pero a la vez, de ofrenda, en cuanto la materia de su sacrificio es su comportamiento santo. Así como el sacerdote levita representaba y ofrecía lo que el pueblo de Israel disponía para el sacrificio, el creyente con su comportamiento (su sacrificio espiritual) conforma el nuevo pueblo de Dios (2,9).

En síntesis, el llamado de Dios es a imitar al Hijo obediente a la voluntad del Padre, esto es posible gracias a que él dio muerte a una vida en pecado. En consecuencia, los creyentes pueden perseverar en hacer el bien mientras sufren, porque por la gracia divina emanada del acto salvífico de Jesucristo, han heredado su condición de bendición para otros (3,8-9). Del mismo modo como Jesús lo fue para ellos. De estar perdidos han pasado a ser seguidores (2,25).

### 3. Creyentes constructores de la casa espiritual

A lo largo de la sección 2,4-10 los términos que pertenecen al campo semántico de la construcción son los siguientes: *pedra* (2,4), *pedras*, *casa*, *edificar* (2,5), *pedra angular* (2,6) y *constructores* (2,7). El término constructores (οικοδομοῦντες) solo aparece una vez, precisamente cuando se recuerda la cita del Salmo 118,22 que alude a los constructores que desecharon la piedra angular.<sup>30</sup> En esta sección los no creyentes son aquellos que desprecian la piedra angular (v.4.7.8). Mientras los creyentes son considerados aquellos que se unen a la piedra viva, angular que es Jesucristo, son los que han confiado en ella. Por una parte, este contraste entre creyentes y no creyentes pone en evidencia que quienes confían en la piedra angular (2,6), cuentan con ella, se acercan a ella (2,4) son los que “construyen”. Por otra parte, el verbo “edificar” está en modo indicativo voz pasiva, queriendo expresar con ello que los creyentes están siendo edificados, Dios como sujeto agente hace con ellos, agentes pasivos, una edificación.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> En consonancia con Mc 12, 10-11, donde Jesús lo dice de sí mismo.

<sup>31</sup> Véase María José Schultz, *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro...*, 252.

### 3.1. Vocación de los creyentes

Anteriormente se ha mencionado que el autor en la primera parte de 1Pe describe la verdadera identidad de los creyentes con el objetivo de no solo recordar cómo son apreciados ante Dios, sino también, quiénes son realmente. Es posible considerar que el rechazo, las murmuraciones y la hostilidad social haya medrado su autopercepción y con ello su fe y, en consecuencia, el autor se ve en la necesidad de dar fundamento teológico al comportamiento que les propone tener.

Los títulos que aplica a los creyentes tienen su fuente en el AT, en cuanto categorías bíblicas en las que se fundamenta la identidad de Israel como pueblo de Dios. De modo individual se refiere a ellos como *elegidos* (1,1) y *co-elegidos* (5,13), *hijos* (1,14), *herederos de la gracia* (1,4) y *co-herederos* (3,7), *llamados* (1,15; 2,21), *pedras vivas* (2,5), *sacerdotes santos* (2,5). Cuando alude a la comunidad los llama: *nación santa*, *raza elegida* (2,9), *sacerdocio real*, *pueblo de Dios* (2,10), *casa de Dios* (4,17), *fraternidad* (5,13). La *elección* (1,1; 5,13) es entendida como un nuevo nacimiento (1,3) que los hace *hijos* de Dios (1,14), el efecto de esta relación filial es que Dios obra en ellos por medio del don de una semilla impercedera (1,4). La vocación de los elegidos es un *llamado* a la santidad (1,15), a ser *pedras vivas* (2,5) que, como Jesucristo, *pedra angular*, edifican un lugar para la presencia de Dios, una “*casa espiritual*” allí donde habitan y conviven con otros, es decir, a vivir como Jesucristo vivió (2,21). La *elección divina*, por tanto, es para seguir los pasos de Jesús (2,25) ofreciendo sacrificios espirituales (2,5) como él lo hizo, puesto que la santidad según la carta consiste en revestirse de humildad para hacerse disponibles, sumisos ante los demás (2,18; 3,1; 5,1.5).<sup>32</sup>

La vocación de *sacerdotes santos* (2,5) se entiende a la luz del sacrificio de Jesús en la Cruz, quien como Sumo sacerdote ante el mal y la muerte hizo el bien a pesar de sufrir (2,23-25). El modo pe-

<sup>32</sup> María José Schultz y José Manuel Hernández, «El Espíritu Sinodal de la Primera Carta de Pedro», *Revista Bíblica* 84/1-2 (2022): 119-141.



culiar de conducta de esta comunidad sacerdotal (2,9) es la santidad de Jesucristo como hijo obediente del Padre (1,2.15). Una vocación sacerdotal en medio del mundo que, según el autor, tiene por finalidad que sea observada por los gentiles quienes, viendo su actitud, lleguen a glorificar a Dios (2,12). Esta vocación es eminentemente misionera (2,10), pues postula que, viviendo al modo de Jesús, haciendo el bien según la voluntad de Dios (2,15), atraerán a la fe a quienes antes los rechazaban (2,12.19; 3,1-2).

### 3.2. *El rol de la gracia divina*

La gracia aparece reiteradamente a lo largo de la carta (1,2.10.13; 2,19; 4,10; 5,10.12), cumpliendo un rol en la estructura teológica de la misma. Muestra de ello se ve en la primera parte del discurso donde se evoca el don de la gracia como un don imperecedero, una semilla inmarcitable que ha sido dada a todos los creyentes (1,4); de ahí que los designe *herederos de la gracia* y a las mujeres *co-herederas* (3,2). En la segunda parte se alude a la gracia como el don que capacita al creyente para perseverar en hacer el bien en medio del sufrimiento inocente (2,19). Como se mencionó anteriormente, la motivación cristológica lo explica: la Pasión de Jesucristo no solo es un acontecimiento salvífico en cuanto él cargó con los pecados expiatoriamente, sino también, una fuente de redención (1,19), su acto salvífico posibilita que los creyentes se aparten del pecado y hagan el bien (2,24; 3,21). En la tercera parte, el autor se refiere a los creyentes como *administradores de la gracia* (4,10) a fin de explicar cómo cada uno ha recibido un don para poner al servicio de los demás. Por último, al final de la misiva el autor reitera que el motivo por el cual escribe es para dar testimonio de la *auténtica gracia* (5,10.12).

En 1Pe en dos ocasiones se expone la idea de que los creyentes deben revestirse de una nueva mentalidad (1,3; 23). Por la relevancia que el autor le da a la gracia es posible considerar que, lo que deben comprender los creyentes, no es solo su nueva identidad a la luz de Jesucristo, sino también, que han renacido a una nueva vida

(1,18-23). Esta vida nueva es posible vivirla al modo de Jesús gracias a la gracia recibida. En palabras del autor, lo que los hace *herederos* de la gracia es que esta los dispone a un nuevo modo de existencia. Ahora bien, no se trata, únicamente, de una apreciación nueva sobre sí mismos, sino que ha habido una consecuencia concreta: el acto salvífico de la Pasión de Jesús tiene como efecto el don de la gracia santificadora que purifica de una vida gobernada por los vicios y el pecado (1,18-23; 2,21-25; 3,18). Este don imperecedero es el que hace posible imitar a Jesús en su rol de sacerdote y ofrenda, en cuanto es esta gracia divina la que contribuye a perseverar en hacer el bien, aunque se sufra injustamente. Imitar a Jesús en su sacrificio, los hace hijos obedientes a la voluntad del Padre. No porque el Padre requiere del sufrimiento, sino porque desea que reine el bien, y si para que ello suceda es necesario sacrificar el cuerpo, la vida y el propio honor, eso es lo meritorio a sus ojos (2,19). La nueva mentalidad con la que deben revestirse es la idea de que desde el bautismo han renacido a una nueva vida.

No se trata por tanto de un esfuerzo humano, de aguantar pacientemente el maltrato desde el sinsentido. Más bien es sostener la firme voluntad de “poner la otra mejilla” o perseverar en hacer el bien con la esperanza de que Dios reciba este sacrificio como ofrenda que tiene el poder por medio de Jesús de eliminar la muerte que trae el mal (3,18). Esa entrega de la vida poniéndose a disposición de los demás, aun cuando esto comporte dolor, es lo que el autor de 1Pe entiende por sacrificio espiritual agradable a Dios (2,5).

### 3.3. *La casa espiritual*

El término “casa” en la carta aparece dos veces, *casa espiritual* (2,5) y *casa de Dios* (4,10) para designar a la comunidad de creyentes. Cabe mencionar que el término tiene diversas acepciones, se puede distinguir entre la casa como edificio, como unidad familiar, el conjunto de habitantes de la casa y la familia, y el linaje de la casa. En la carta el contexto en el que se utiliza el término es lo que ofrece pistas

para comprender a qué se refiere el autor. En primer lugar, la casa espiritual que está en edificación ha sido entendida por los autores de diversos modos. Algunos defienden que se trata del Templo, en vistas de que el verbo οἰκοδομεω en unión con el término οἶκος tiene un amplio repertorio de uso en la Septuaginta para referirse al templo de Jerusalén.<sup>33</sup> En consecuencia, la comunidad en construcción representa al nuevo templo<sup>34</sup>. Sin embargo, John Elliott postula que no es claro el interés por polemizar contra el templo de Jerusalén y su culto, ni la carta busca reemplazarlo con un nuevo templo conformado por la comunidad. Más bien, el término sería un título ecleciológico que alude a la comunidad de seguidores de Jesús como el lugar privilegiado de la presencia de Dios.<sup>35</sup> Por último, se postula que a partir de la identificación de la Iglesia como casa-familia en los escritos del NT (1Co 3,16-17; Ef 2,21; Ap 21,3), la casa es el lugar donde Dios mora como en un hogar, un templo o una tienda y la comunidad unida a Dios como su familia es entendida como “casa de Dios” (1Tm 3,15; 1Pe 3,12).<sup>36</sup>

En mi opinión el término “casa espiritual” no es equiparable a la designación “casa de Dios” como es llamada la comunidad, por una parte, porque en el contexto en el que se remite a casa espiritual se viene hablando de la actitud de los creyentes de modo individual, es decir, de su conducta y adhesión a Jesucristo, y de su identidad personal. Por otra parte, si la comunidad de seguidores de Jesús ya está constituida en casa de Dios ¿qué sentido tiene edifi-

33 2 Re 7,5.7.13; 1 Sm 5,17.19; 6,2.7.9; 8,1.16-20.27.43-44.48.53.65; 9,1.3.10; 1 Cr 5,36; 6,17; 2 Cr 35,3; 36,23; 1 Esd 1,3; 2,2-3; 5,67; 6,2. Edward Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London: Macmillan, 1952); Leonhard Goppelt, *A Commentary of First Peter* (Grand Rapids: Eedermans, 1993); Peter Davids, *The First Epistle of Peter* (Grand Rapids: Eedermans, 1990); Eugene Boring, *1 Peter* (Nashville, Abingdon Press, 1998); Donald Senior, *1 Peter* (Wilmington: Michael Glazier, 1980); Karen Jobes, *1 Peter* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Andrew Mbuvi, *Temple, Exile and Identity in 1 Peter* (London: T&T Clark, 2007).

34 Lutz Doering distingue en 1Pe similitudes con la tradición de Qumrán como la aplicación metafórica de la terminología del templo que incluye elementos de construcción a la comunidad, la calificación de la comunidad como «santa», la metáfora de la comunidad como sacerdotal y la adopción de la piedra angular de Is 28,16. Véase «You Are a Chosen Stock. The Use of Israel Epithets for the Addressees in First Peter» en Yair Furstenberg, *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Boston: Brill, 2016), 243-276, 255.

35 Véase, John Elliott, *The Elect and the Holly* (Boston: Brill, 1966), 160-161; 175; J. Elliott, *1 Peter...*, 643.

36 Carlos María Galli, *Dios vive en la ciudad* (Barcelona: Herder, 2014), 48.

carla si el creyente ya es parte de ella? A mi juicio, la sección 2,4-10 en la que se inserta la cita en estudio debe ser entendida como un discurso progresivo que se inicia con la descripción de la vocación de los creyentes, se alude en contraposición a los no creyentes y se finaliza con la identidad y vocación del colectivo al que el creyente se une por medio de la fe en Jesucristo, el nuevo pueblo de Dios. Por consiguiente, “casa espiritual” evoca un espacio físico en el que se gesta un lugar para Dios. Por el contexto en el que están situados los creyentes destinatarios de la carta, posiblemente, se trate de un espacio dominado por los que los rechazan y desprecian en el que el autor propone crear un espacio para que Dios se haga presente.

### 3.4. Edificación de la casa espiritual

Hasta aquí se ha expuesto el significado de los sacrificios espirituales que se invita a vivir a los destinatarios de la carta y su vocación de sacerdotes santos al modo de Jesús. De ellos también se afirma que, juntamente con Dios, edifican una casa espiritual. Anteriormente se señaló que la edificación de la casa espiritual (2.5) alude a la creación de un lugar para la presencia de Dios. Esto no se refiere a un espacio físico, como un templo, un altar o santuario, sino más bien, al espacio como producto de una construcción social. Si lo que define un espacio es el modo de habitarlo y no necesariamente su estructura material, este se construye por medio de las acciones sociales que allí se realizan y los modos particulares de habitarlo.<sup>37</sup> El espacio es entendido como el lugar donde se reflejan los comportamientos y valores de quienes lo utilizan. En este sentido, la designación “espiritual” de la casa que se construye responde a las experiencias, valores y expectativas que se esperan del que habita e interactúa en dicho espacio. La edificación de la casa espiritual que

---

<sup>37</sup> Esta comprensión del espacio como producto social tiene a la base la teoría espacial de Henry Lefevre, *La producción del espacio* (Madrid: Capitán Swig, 2022) y la crítica espacial del tercer espacio de Edward Soja *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (Wiley, 1996).

propone 1Pe tiene a la base la conducta santa que el autor exhorta a vivir. Un comportamiento que tiene por modelo a Jesús crucificado, donde la humildad, la disponibilidad, la entrega de sí mismo y el servicio a los demás, se imponen a la agresión y maltrato de quienes los rechazan. Esta nueva creación a partir del comportamiento santo es la estrategia que el autor sugiere a los destinatarios realizar. Una estrategia que no solo busca silenciar a quienes los maltratan, sino que tiene la expectativa de que transforme la convivencia social y con ello atraiga a otros a la fe.

La creación de la casa espiritual en ambientes hostiles y no creyentes simboliza algo más que un acontecimiento espiritual en el interior de la persona, dado que es en la convivencia concreta donde se manifiesta la fe para recrear el espacio con valores nuevos, creencias y experiencias de fraternidad. Ese lugar para Dios se manifiesta allí donde las relaciones fraternas relativizan las diferencias de rango y de honor establecidas por el sistema patriarcal imperante. En otras palabras, el comportamiento fraternal, la búsqueda del bien y el respeto mutuo abren caminos para que los no creyentes formulen la pregunta por la razón de su esperanza (3,15).

#### **4. Ejemplos de edificación de una casa espiritual en contextos latinoamericanos**

Esta propuesta de edificación de un espacio para la presencia de Dios por medio de la vivencia de los valores del evangelio ha sido la óptica particular que me ha llevado a investigar espacios alternativos donde se vivencie la fe en Jesucristo como respuesta a modelos hegemónicos donde priman antivalores o valores ajenos al Reino. Por los resultados de la exégesis, los ejemplos de edificación de una casa espiritual según 1Pe 2,5 deben reunir las siguientes características: cristianos víctimas de rechazo social que viven su automarginalidad con paciencia y esperanza en la justicia de Dios. Por la gracia bautismal son capaces de sacrificar su propio bienestar, renunciando a la aceptación social, pero disponibles al servicio de

los demás y humildes en su actuar. La entrega vital al proyecto de Jesucristo se expresa a través de una conducta santa donde prima hacer el bien a pesar de sufrir. La consecuencia de dicho comportamiento es la oportunidad de crear un espacio alternativo que refleje un modo de vivir semejante al de Jesucristo, modificando, de este modo, no solo las relaciones que se establecen en él, sino también, la apreciación que los demás tienen de ellos y de su fe.

Presento tres casos de creación de una casa espiritual:

#### *4.1. Pastoral de la Diversidad Sexual, Chile.*

Un ejemplo es la creación de la *Pastoral de la Diversidad Sexual* (PADIS), que nació el año 2010 en Santiago de Chile, producto de la búsqueda de un espacio de acompañamiento de personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas para que pudieran vivir con libertad y plenitud sus propias experiencias de fe. El rechazo se percibía desde la misma Iglesia, dado que muchas de las declaraciones del clero y el laicado potencian la imagen de una iglesia que pareciera no acoger ni hablar del tema, y que, además, presentan como incompatibles pertenecer a una comunidad eclesial. El juicio que más se oye es el que afirma que la conducta homosexual es “intrínsecamente desordenada”.<sup>38</sup> Ante esta experiencia, la CVX chilena<sup>39</sup> crea un espacio eclesial alternativo. Padis+ es una Comunidad formada por laicas y laicos, acompañados de sacerdotes y religiosas. Es un espacio de diálogo personal con Dios y su ser homosexual dentro de la Iglesia y a la luz del evangelio. El

---

<sup>38</sup> Véase *Carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la homosexualidad* (1986). La Iglesia se muestra ciega frente a la discriminación, cuando repite los juicios sobre las personas LGBT+, condenando así una realidad que no está sujeta a elección, ayudando a instalar un mensaje que exacerba la homofobia y confirma las opiniones de quienes consideran a las personas homosexuales y transexuales como “intrínsecamente desordenadas”, “perdidas”, “perversas” y otro tipo de prejuicios más. Testimonio de los acompañantes espirituales de las comunidades.

<sup>39</sup> Comunidad de vida cristiana. Movimiento laical de espiritualidad ignaciana.

plan de formación aborda temas que contribuyan a la comprensión homosexual, la formación teológica bíblica, las celebraciones litúrgicas y la formación en temas de género. En forma paralela existe el grupo de Padis+ Papás, que nace de la inquietud de un grupo de padres y madres que, tras vivir los frutos que Padis+ hacía crecer en sus hijos y en la comunidad, decidieron integrarse. Uno de los focos es la contención y orientación, ayudándolos a acercarse a la realidad homosexual de sus hijos y a replantearse sus miedos y convicciones religiosas homofóbicas<sup>40</sup>. Pioneros en el mundo, esta comunidad, es un ejemplo a seguir. La PADIS ha hecho que exista un espacio dentro de la Iglesia para lesbianas, gays, bisexuales y transexuales. Difundir el inédito camino de acogida e inclusión que esta Pastoral inauguró en la Iglesia chilena es el proyecto misionero propuesto, dado que el saber-hacer acumulado habilita para transmitir una experiencia de Iglesia inclusiva, que también puede educar a sus integrantes en temáticas de diversidad sexual.

#### 4.2. *Parroquia Virgen de Luján, Argentina*

Un segundo ejemplo es el caso de la Parroquia Virgen de Luján, del barrio hoy llamado Padre Rodolfo Ricciardelli.<sup>41</sup> Esta parroquia surge como respuesta a la indiferencia del estado argentino en la década de los 60 ante el surgimiento de villas obreras. En el origen del barrio está el acompañamiento y presencia de algunos sacerdotes obreros que deciden convivir con los más pobres. En el trabajo conjunto surge la necesidad de impartir los sacramentos, dar catequesis, acoger a las nuevas familias, lo que determina la decisión de construir la parroquia. Antes de que el Estado reconociera el estatuto del barrio y con ello atendiera las necesidades básicas

<sup>40</sup> Véase *Revista mensaje* en fe (2017):28-30. <https://www.emol.com/noticias/Tendencias/2015/11/20/760185/Padres-por-la-diversidad-sexual.html>

<sup>41</sup> *Virgen de Luján, fundadora de esta villa. Barrio Padre Rodolfo Ricciardelli*. Véase el documental completo en <https://youtu.be/qsv1vllr7No?si=7jl28lxsxolhxVxe>

de la gente, estaba la parroquia. Con la Dictadura el trato a los pobladores empeoró y se buscó erradicar a las familias destruyendo sus sencillas casas, fue ahí cuando en la parroquia, la comunidad inicia la conformación de cooperativas de vivienda para la construcción comunitaria. La parroquia es la que reconoce y persevera en sostener la dignidad e identidad de la población villera. Se edifican capillas en la medida que va creciendo el barrio y con ello, los parroquianos junto a sus sacerdotes deciden atender las demandas comunitarias, sociales y legales. Desde la parroquia se defienden los DDHH que no pueden ser vulnerados. Esta conciencia de ser el lugar de contención, acogida, bienestar y lucha subversiva del barrio los lleva a crear nuevos espacios a lo largo de su historia: comedores comunitarios, armarios de ropa, centros comunitarios, radio comunitaria, escuelas primarias y secundarias, centro de ancianos, fraternidad folklórica, colonias, entre otras muchas iniciativas. Esta iglesia que se construye con el barrio y el barrio con ella surge por el compromiso de sus sacerdotes con las necesidades del pueblo, de los pobres y como respuesta alternativa a la indiferencia del Estado y el resto de la sociedad. La parroquia es el lugar desde donde se irradia los frutos del encuentro con Dios, la fraternidad, el bienestar y la preocupación por los más necesitados.

### *4.3. Casa de las Américas, San Salvador*

Un último ejemplo es el proyecto “Casa de las Américas” en San Salvador llevado a cabo por la Universidad José Simeón Cañas (UCA) orientado a los estudiantes. La propuesta es vivir en comunidad durante un semestre académico, combinando la vida comunitaria con los estudios y la participación social en barrios marginales. Estos barrios están habitados por familias que, en el pasado fueron víctimas de la guerra civil y en el presente hostilizadas por las maras. El objetivo educativo del proyecto es contribuir a que los estudiantes conozcan no solo la historia de su país, sino también,



las realidades más desfavorecidas y así comprendan la situación de muchos salvadoreños. El énfasis de la experiencia está en establecer relaciones con las comunidades que luchan por superar las condiciones de pobreza y exclusión. Para lograr la integración de dichas experiencias en el discernimiento profesional de los estudiantes, se les acompaña a través de la reflexión académica, estudios acerca de la historia de El Salvador y la realidad nacional, junto con ello se les ofrece acompañamiento espiritual. El programa de formación está diseñado para ayudar a integrar la experiencia de la Casa con las preguntas vitales sobre la vida, la justicia, la fe, entre otras. La vida en comunidad busca suscitar la experiencia de compartir en un ambiente de sencillez, gratuidad y servicio mutuo la diversidad económica, cultural y religiosa de los integrantes del grupo. Todas las interacciones que propicia la experiencia buscan facilitar y profundizar el aprendizaje sobre la realidad, además, proporciona las condiciones para expresar de formas diversas su solidaridad con el entorno. La Casa es una propuesta alternativa a todas las demás ofertas educativas, solidarias y políticas, en cuanto es un espacio que ofrece una oportunidad diferente a los jóvenes, donde se les propone y acompaña para ser agentes de cambio social. El costo o sacrificio es la distancia con la familia y los amigos, pero la ganancia es ver y apreciar que es posible contribuir en la construcción de una nueva base social para su país.

### **Conclusión: posibilidades de actualización**

En el origen de la investigación acerca de la vigencia de 1Pe, pensé que sería difícil hallar ejemplos que modelaran en la actualidad la propuesta de la carta. Lo que entiendo que significa para 1Pe generar espacios para la vivencia de los valores del evangelio, a mi juicio se traduce en crear condiciones de posibilidad para velar por el respeto de los DDHH; en abrir los espacios ya establecidos a nuevos miembros que se han sentido marginados de la iglesia; en ofre-

cer a los jóvenes la posibilidad de vivir austera y sencillamente con otros y para otros, despertando y animando a que se hagan disponibles a servir a los más vulnerables de su sociedad. El sacrificio en estos tres modos o ejemplos de edificación de una casa espiritual radica en atreverse a estar donde nadie quiere estar. Sacrificarse significa tomar caminos alternativos para hacer el bien, aunque conlleve situarse en los márgenes o quedarse marginado, sufrir aislamiento y soledad o bien ser rechazado por los pares. El sacrificio se traduce en el reto de salir de las zonas de bienestar personal para ponerse manos a la obra para darle bienestar al que no lo tiene confiando en la gracia de Dios. En síntesis, la función de los sacerdotes santos descrita en 1Pe es hacer de mediador del bien, de la justicia y de la humanización de realidades que el maltrato humano ha generado y que, como mediadores de la presencia de Dios, propician caminos de apertura a la esperanza, a la fraternidad y, con ello, al reconocimiento de un Dios que es Padre de todos.

## Bibliografía

- Aguirre, Rafael. *De Jerusalén a Roma*. Estella: Verbo Divino, 2021.
- Boring, Eugene. *1 Peter*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Cervantes, José. *La Pasión de Jesucristo en la Primera Carta de Pedro*. Estella: Verbo Divino, 1981.
- Cervantes, José. «El verbo ὑποτασσόμαι en el griego del Nuevo Testamento». *Tonos Revista electrónica de estudios filológicos IX* (2005).
- Cordovilla, Ángel. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Daly, Robert. *Sacrifice unveiled. the true meaning of Christian sacrifice*. London: T&T Clark, 2009.
- Davids, Peter. *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids: Eedermans, 1990.
- de Ausejo, Serafín, Herbert Haag, Adrianus van der Born. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1967.

- Doering, Lutz. «You Are a Chosen Stock. The Use of Israel Epithets for the Addressees in First Peter». En Yair Furstenberg (ed.), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*. Boston: Brill, 2016, 243-276.
- Elliott, John. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: T & T Clark, 2000.
- Elliott, John. *La Primera carta de Pedro*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Elliott, John. *The Elect and the Holly*. Leiden: Brill, 1966.
- Fitzmyer, Joseph. «4Q Testimonial And The New Testament». *Theological Studies* 18 (1957) 513-537.
- Galli, Carlos M. *Dios vive en la ciudad*. Barcelona: Herder, 2014.
- Gil, Carlos. *Conferencia: Conformados con la muerte y resurrección de Cristo, Aula de Teología*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2012.
- Goppelt, Leonhard. *A Commentary of First Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Guijarro, Santiago. «La hermenéutica mesiánica». *Cuestiones Teológicas* 44 (2017): 177-194.
- Jobs, Karen. *1 Peter*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Koch, Dietrich. «The quotations of Isaiah 8,14 and 28,16 in Romans 9,33 and 1 Peter 2,6.8 as Test Case for Old Testament Quotations in the New Testament». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 101 (2010): 223-240.
- Lefevre, Henry. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2022.
- Marcar, Katherine. «The Quotations of Isaiah in 1 Peter: A Text-Critical Analysis». *Journal of Biblical Textual Criticism* 21 (2016) 1-22.
- Mbuvi, Andrew. *Temple, Exile and Identity in 1 Peter*. London: T&T Clark, 2007.
- Pikaza, Xavier. *Diccionario de la Biblia*: Estella: Verbo Divino, 2007.
- Schultz, María José y José Carlos Copeau. «Claves de discernimiento en 1Pe». *Scripta Theologica* 55 (2023) 541-568.

- Schultz, María José y José Manuel Hernández, «El Espíritu Sino-  
dal de la Primera Carta de Pedro». *Revista Bíblica* 84.1-2 (2022)  
119-141.
- Schultz, María José. «Teología y estrategia en la Primera carta de  
Pedro». *Revista Bíblica Argentina* 81 (2019):363-384.
- Schultz, María José. *La estrategia misionera de la Primera carta de Pedro:  
edificar una casa espiritual por medio de la buena conducta*. Estella:  
Verbo Divino, 2021.
- Selwyn, Gerorge. *The First Epistle of St. Peter*. London: Macmillan,  
1952.
- Senior, Donald. *1 Peter*. Wilmington: Michael Glazier, 1980.
- Skolnik, Fred (ed.). *Encyclopedia Judaica, v. XVII*. New York: Thom-  
son Gale, 2007.
- Soja, Edward. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Re-  
al-and-Imagined Places*. Wiley, 1996.
- Watson, Francis, Katherine Hockey, Madison Pierce. «Muted Voi-  
ces of the New Testament, Readings in the Catholic Epistles  
and Hebrews». London: T & T Clark, 2017.
- Williams, Martin. *The Doctrine of Salvation in the first Letter of Peter*.  
Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

---

# La dimensión pastoral del derecho canónico en el marco de la sinodalidad

MAURICIO ALBERTO LANDRA\*

Pontificia Universidad Católica Argentina - Facultad de Derecho Canónico

mauricio\_landra@uca.edu.ar

Recibido 22.02.2024/ Aprobado 30.04.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1661-7269>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p157-183>

## RESUMEN

El derecho canónico, como ciencia sagrada, posee una dimensión pastoral que muchas veces no es presentada en el contexto de toda la dimensión jurídica de la Iglesia. El artículo repasa algunas instancias sinodales que dieron origen a la ley canónica vigente y actualmente continúan aportando para que todo el derecho eclesial sea fiel y conforme a la ley suprema del Pueblo de Dios.

*Palabras clave:* Código de Derecho Canónico; Sinodalidad; Ecclesiólogía; Pueblo de Dios

## The Pastoral Dimension of Canon Law in the Framework of Synodality

### ABSTRACT

Canon law, as a sacred science, has a pastoral dimension that is often not presented in the context of the entire legal dimension of the Church. The article reviews some synodal instances that gave rise to the current canon law and continue to contribute so that all ecclesial law is faithful and in accordance with supreme law of the People of God

*Keywords:* Code of Canon Law; Synodality; Ecclesiology; People of God

\* El autor de esta colaboración es Obispo auxiliar Arquidiócesis de Mercedes-Luján. Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Católica Argentina. Profesor ordinario de la Facultad de Derecho Canónico, de la cual ha sido decano. Profesor Titular en la Facultad de Teología. Vicepresidente de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico.

## 1. La dimensión jurídica de la Iglesia

Reflexionar sobre la dimensión pastoral que posee el derecho canónico o eclesial es reconocer la dimensión jurídica de la Iglesia.<sup>1</sup> Es la naturaleza del derecho canónico la que sólo puede definirse adecuadamente en la profundización del misterio de la Iglesia como Pueblo de Dios, como cuerpo místico, como un sacramento universal de salvación, como comunión creada por la acción del Espíritu Santo, la que tiene su analogado principal en el misterio del Verbo encarnado y no en la sociedad civil.<sup>2</sup>

Reconociendo que toda actividad jurídica es inherente al hombre en cuanto tal y por el hecho de ser un ser social, podemos estudiar al hombre redimido en Cristo. Este sujeto entra en la Iglesia con todas las exigencias intrínsecas a su naturaleza de fiel cristiano. Basta con repasar los cánones 1, 11, 96 y 204 del Código para comprender quienes son fieles en la Iglesia católica.

Partiendo entonces de la experiencia jurídica de la humanidad, con su fenomenología y filosofía, podemos acercarnos a nociones básicas y a un lenguaje propiamente jurídico que nos permitan comprender que el derecho no es algo que se detenga en lo fáctico, sino que trasciende el puro hecho y conduce a la misma estructura ontológica del hombre.

Esta experiencia jurídica, con sus relaciones intersubjetivas, determinadas por las atribuciones de valores y de bienes, así como por los derechos subjetivos naturales inherentes requieren respeto y promoción de todos. De este modo el derecho (*ius*) tiene como contenido lo justo, que para todos los hombres adquiere un carácter

---

1 Distinguimos el concepto de derecho eclesial o canónico, propio de la Iglesia Católica, del otro llamado derecho eclesiástico. Este último es el ordenamiento jurídico producido por los estados y organizaciones de derecho público internacional con respecto a todas las religiones y creencias.

2 Pablo VI recordó varias veces esta condición del derecho canónico, cf. *Alocución al Congreso Internacional de Derecho Canónico*, 20/01/1970, en AAS 62 (1970) 108-109; *Alocución a la Rota Romana*, 8/02/1973, en AAS 65 (1973) 96-98; 102-103; *Alocución al II Congreso Internacional de Derecho Canónico*, 19/11(1973), en *Communicationes* 5 (1973) 123-124.

de mandato, es decir de una obligación o de un derecho natural. Esta obligatoriedad es jurídica y moral al mismo tiempo, por eso derecho y moral poseen la misma raíz, aun cuando el derecho tenga que considerarse sólo como una parte de la moral. Esto constituye la raíz de la ley natural y del derecho natural, para ver luego los fundamentos de la ley positiva humana.

Lo dicho vale para toda sociedad humana y por lo tanto para la Iglesia, pero en ella hay que ampliar la reflexión porque su naturaleza no es solamente humana, de ahí que un derecho eclesial tengo un fundamento teológico, para considerarlo una ciencia sagrada, arraigada en la revelación y en estrecha relación con toda la teología.

Un estudio sobre la naturaleza del derecho eclesial tendrá tres lugares teológicos:

1. La antropología teológica: porque es fundamental la relación entre naturaleza y gracia en lo que respecta a la determinación de si el derecho forma parte del orden de la naturaleza o del orden de la gracia y por lo tanto si entra en la economía de la salvación.
2. La teología moral: con el espíritu evangélico de las bienaventuranzas, en orden a la descripción del concepto de justicia que debe estar en el ordenamiento jurídico de la Iglesia.
3. La eclesiología: que clarificará la necesidad y límites del derecho positivo meramente eclesiástico y su relación con el derecho divino, tanto natural como revelado.

El derecho canónico, que forma parte de la realidad sacramental de la Iglesia, no puede menos que tener su mismo fin: la salvación eterna. Por eso este derecho es instrumental y funcional respecto a la salvación que es alcanzada cuando entra en comunión con Dios y con los demás.

Solo estos fundamentos eclesiológicos permiten reconocer la relación entre la esencia de la Iglesia, como realidad dogmática y su

forma histórica, como realidad contingente. Esta relación es de vital importancia para el estudio del derecho canónico, ya que va unida la relación entre derecho divino como realidad ontológica y el derecho eclesial positivo.

La ley positiva eclesiástica, al servicio de la Palabra de Dios, del culto y los sacramentos y de la santidad de la vida cristiana, no puede ser únicamente un ordenamiento de la razón del hombre orientado al bien común, entendido como algo concebido tan solo exteriormente, sino un ordenamiento de la razón iluminada por la fe e informada por la caridad del Espíritu Santo, promulgada por la autoridad competente, persiguiendo el bien común comprendido en su totalidad (es decir la comunión con Dios y con los demás).<sup>3</sup>

Quiere decir que lo jurídico en la Iglesia va más allá de la norma meramente positiva (el Código, por ejemplo). Es una realidad previa a la norma positiva aunque la incluye. Y el estudio del derecho canónico, disciplina que es verdaderamente ciencia jurídica, entendido desde esta perspectiva será, será verdaderamente parte de la teología. La ciencia canónica con métodos propios (métodos teológicos y jurídicos) estudiará determinados aspectos (los aspectos jurídicos) de una realidad teológica que es la Iglesia.<sup>4</sup>

## 2. Dimensión pastoral del derecho eclesial

Presentada la dimensión jurídica del Pueblo de Dios, ahora podemos reconocer que cada una de sus acciones pastorales también poseen implicancias jurídicas.

Condiciona la visión y concepción que se tenga, tanto del derecho canónico como de la pastoral (incluso de la teología pastoral),

<sup>3</sup> Cf. Gianfranco Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comuniones* (Roma: GbPress 2015<sup>o</sup>), 65-80

<sup>4</sup> Cf. Eugenio Corecco, *Il valore della norma canonica in rapporto della salvezza*, en E. Corecco (a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo), *Ius et communio*, Lugano 1997, 57-64; Alejandro Bunge, *Las Claves del Código* (Buenos Aires: San Benito 2011<sup>2</sup>), 25-28.



para comprender correctamente estas dimensiones que pueden provocar antinomias y oposiciones, así como también conjunciones incorrectas.

Entendemos que pastoral es toda acción de la Iglesia, y esta es sólo una, debemos reconocer que cada acto eclesial tiene aspectos jurídicos en donde se apoya y fundamenta. Pongamos un ejemplo: el nombramiento de un párroco es un acto jurídico y no menos pastoral, cuyo fin es proveer de un oficio que está vacante con las consecuencias pastorales de todo esto. Damos este ejemplo con todo lo que significa la parroquia, su pastor propio, además de toda la reflexión teológica que ha producido abundantes estudios de este oficio con “cura de almas”. Pero podemos dar otro ejemplo como cuando un juez eclesiástico dicta sentencia de nulidad matrimonial, respondiendo y declarando acerca de la validez de un matrimonio en cuestión. Ambos ejemplos son pastorales, y no serán menos jurídicos por serlo. Por lo tanto ambos ejemplos son canónicos y no hay terrenos vedados en la Iglesia a lo que no podamos llamar pastorales.

Aunque no falten citas de autores recordando esto, nos apoyamos en los mismos mensajes del Papa a la Rota Romana. Dirá Juan Pablo II:

“las dimensiones jurídicas y pastoral se unen inseparablemente en la Iglesia peregrina en esta tierra. Sobre todo, existe una armonía debida a su común finalidad: la salvación de las almas. Pero hay más. En efecto, la actividad jurídica – canónica es pastoral por su misma naturaleza. Constituye una participación especial en la misión de Cristo Pastor y consiste en actualizar el orden de justicia intraeclesial querida por Cristo mismo. La actividad pastoral, a su vez, aunque se extienda más allá de los exclusivos aspectos jurídicos, incluye siempre una dimensión de justicia. Sería imposible de hecho llevar almas hacia el reino del cielo si se prescindiese de ese mínimo de caridad y prudencia que consiste en el compromiso de hacer observar la ley y los derechos de todos en la Iglesia. Se sigue de ahí que cualquier contraposición entre las dimensiones pastorales y jurídicas es engañosa. No es verdad que, para ser más pastoral, la ley debe hacerse menos jurídica”<sup>5</sup>.

---

5 Juan Pablo II, *Alocución a la Rota*, 18/01/1990, en AAS 82 (1990) 872 – 877.

Pero esta claridad conceptual no siempre está presente en la reflexión teológica y en la canónica, por lo que encontramos diversas posturas, incluso muchas de ellas intentando apoyarse en una eclesiología del Vaticano II que pretenden que les dé la razón.

Por eso también reflexionaba Benedicto XVI:

“Detrás de este planteamiento se oculta una supuesta contraposición entre derecho y pastoral en general...prefiero centrarme, más bien, en lo que representa el punto de encuentro fundamental entre derecho y pastoral: el amor a la verdad. Porque la actividad jurídica tiene como fin la salvación de las almas y constituye una peculiar participación en la misión de Cristo Pastor. Una negativa a esa aparente contraposición ya que están inseparablemente unidas en la Iglesia peregrina sobre la tierra. Hay entre ella una armonía que deriva de su finalidad”.<sup>6</sup>

Si bien hay un aspecto especulativo y otro más práctico de la ciencia canónica, no es correcto un concepto del derecho canónico como externo de las acciones de la Iglesia. Tampoco es correcto impedir la entrada del derecho canónico en la reflexión teológica o lo que es más sutil, convocarlo solo como elemento decorativo accesorio en la teoría y en la praxis pastoral.

Evidentemente no es solo una cuestión de lenguaje, sino de mirada conceptual de estas ciencias sagradas que poseen métodos distintos pero con las mismas fuentes y fin. Pero el lenguaje expresa los conceptos y demuestra las concepciones, por esto nos resulta fundamental ubicar al derecho canónico en el contexto del mismo Concilio Vaticano II, que antes mencionábamos como una de las fuentes del actual derecho eclesial.

Ya desde su convocatoria Juan XXIII manifiesta la relación entre un Sínodo para la Iglesia de Roma, un Concilio ecuménico y renovar el primer Código de Derecho Canónico de 1917.<sup>7</sup> Relación incluso con un camino sinodal que nos llevará a una serie de reformas y cambios eclesiales hasta el presente. En esta relación el

---

<sup>6</sup> Benedicto XVI, *Alocución a la Rota*, 28/01/2006; 29/01/2010 y 22/01/2011.

<sup>7</sup> Cf. Juan XXIII, *Primis Oecumenici Concilii Nuntius*, 25/01/1959, en AAS 51 (1959) 65-69.

derecho canónico tendrá su crisis posconciliar, pero recibirá ayuda precisamente de las mismas disposiciones conciliares y de las primeras asambleas del Sínodo que le darán un renovado vigor en su infaltable lugar de servicio en la misión de la Iglesia. De ahí que entendamos la imagen del triángulo ideal de Juan Pablo II al presentar el Código: La Sagrada Escritura en lo más alto, de un lado las disposiciones del Concilio Vaticano II y del otro el nuevo Código.<sup>8</sup> Imagen que dará una dimensión pastoral “conciliar” al derecho canónico vigente, cuyo texto principal es el Código y al que Juan Pablo II con frecuencia llamaba “el último documento conciliar”, de modo que el estudio del Código se convierte en una escuela del Concilio.<sup>9</sup>

El mismo Juan Pablo II, al promulgar el Código de Cánones para las Iglesias Orientales dejará la imagen de que ambos códigos son como dos pulmones, el de Oriente y el de Occidente, por los cuales pueda el único Espíritu dar el aire vital a la Iglesia. Una elocuente imagen de lo que significa para este legislador universal cada texto promulgado, con una finalidad eclesial que recuerda el “aire fresco” conciliar. Dirá incluso que los dos códigos son para que la Iglesia arda en la caridad de Cristo con un corazón que tiene dos ventrículos.<sup>10</sup>

Un repaso por los procesos redaccionales de estos dos códigos nos recuerdan la dimensión sinodal del trabajo. En el caso del código latino, luego de la realización de la primera asamblea del Sínodo de los Obispos en 1967, que dará los principios inspiradores para la reforma canónica y que trataremos más adelante.<sup>11</sup> Pero en el caso del Código de Cánones para las Iglesias Orientales, el proceso de

8 Juan Pablo II, *Discurso en el acto de presentación del Código de Derecho Canónico*, 3/02/1983, en *Communicationes* 15 (1983) 9-16.

9 Cf. Juan Pablo II, *Discurso en el Curso para los Obispos, Pontificia Universidad Gregoriana*, 21/11/1983; *Alocución a los participantes del Curso organizado por la Pontificia Universidad Gregoriana*, 9/12/1983; *Exhortación Apostólica Redemptiois donum*, 25/3/1984; Mensaje al V Congreso Internacional de canonistas, 10/8/1984.

10 Juan Pablo II, *Sacri canones*, 18/19/1990

11 Estos diez principios que inspiran la tarea redaccional del Código a propuesta del Sínodo de 1967, el Legislador los recordará en el Prefacio del Código de Derecho Canónico promulgado en 1983.

consultas, estudios y redacción se inició en 1929, lo que contó con un mayor desarrollo, así como la influencia del mismo Concilio y la relación con el código latino. Este último código expresa un sinodal respeto por toda la tradición oriental, con la riqueza de tradición, liturgia y derecho de cada Iglesia *sui iuris*.<sup>12</sup>

Las diversas actas del proceso redaccional del Código constituyen una esencial fuente del estudio canónico. Lo que cada grupo de estudio fue discutiendo, pasando por etapas de consultas en la Curia Romana, a todos los centros de estudios canónicos del mundo, a cada Iglesia particular y con muchos institutos de vida consagrada, demuestran pasos sinodales concretos.<sup>13</sup>

La aparición en la praxis de diversos institutos canónicos, a los que el Concilio concede incluso su partida de nacimiento, serán incorporados en el proceso redaccional canónico. Tal es el caso de las Conferencias de Obispos, destacándose una eclesiología de comunión siempre presente y expresada en el magisterio pontificio posconciliar. De igual modo, ocurre con el Sínodo de los Obispos y sus diversas asambleas que aportan su mirada entre los años 1967 y 1983, constituyendo auténticas fuentes de los cánones que se promulgarían.

### 3. Principios sinodales inspiradores del derecho canónico vigente

Así podemos llamarlos a los producidos por la primera Asamblea del Sínodo de los Obispos en 1967. El mismo prefacio del Código de 1983 los recuerda y destaca como inspiradores de todo derecho canónico conciliar. Estos principios contenían las siguientes indicaciones:

---

12 También el proceso redaccional está descrito en el Prefacio del mencionado Código promulgado en 1990.

13 Una importante presentación del proceso redaccional del Código la ofrece Eduardo N. Peters, *Tabulae conaruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum. With a Multilingual Introduction (English, Français, Italiano, Español, Deutsch)* (Montreal: Wilson & Lafluer, 2000).

1. Debe conservarse la índole jurídica del Código, que constará de verdaderas normas, con las que se definirán claramente los deberes y derechos de cada uno respecto a los demás y a la sociedad eclesíastica.<sup>14</sup>
2. Deben coordinarse adecuadamente el fuero interno, propio de la conciencia, y el fuero externo, que regula la relación visible entre las personas, evitando contradicciones.
3. Además de la justicia, se deben tener en cuenta la caridad, la templanza, la humanidad y la moderación, por las que se tienda a la equidad. Se utilizarán exhortaciones donde no se requiera la obligación estricta.<sup>15</sup>
4. Deben convertirse en ordinarias las facultades extraordinarias de los Obispos de dispensar, para que se cumpla mejor el fin pastoral, salvo en los casos reservados, en razón del bien común.
5. Teniendo en cuenta el origen divino del oficio episcopal, se debe aplicar el principio de subsidiariedad promoviendo el desarrollo de la legislación particular, para *descentralizar* no sólo la aplicación sino también la producción de las normas, si no afecta a la disciplina universal.
6. A partir de la igualdad fundamental de todos los fieles y de la diversidad de funciones, se deben determinar y proteger adecuadamente los derechos de las personas.
7. Se cuidarán especialmente los procedimientos para proteger los derechos subjetivos, entre ellos los recursos administrativos, para lo cual servirá distinguir claramente las funciones legislativa, ejecutiva y judicial de la potestad eclesíastica.
8. Se mantendrá el principio de territorialidad para la determinación de las jurisdicciones eclesíasticas, pero se lo

---

14 La necesidad de este principio se comprende en el contexto inmediatamente posterior al Concilio, cuando algunos cuestionaban fuertemente los aspectos jurídicos de la Iglesia.

15 Sirven como ejemplo los cánones que se refieren a la renuncia por razones de edad, tanto de los Obispos como de los párrocos. Cf. cáns. 402, 411, 538 § 3.

complementará con el principio personal, estableciendo cuando sea conveniente jurisdicciones personales.

9. Las penas serán generalmente *ferendae sententiae* (cuya aplicación requiere siempre un acto jurisdiccional de la autoridad), mientras que las *latae sententiae* (cuya aplicación es automática, sin necesidad de la intervención de la autoridad) se reservarán para casos gravísimos.
10. La ordenación sistemática definitiva se dejará para el final del trabajo de redacción, cuando ya estén redactadas todas las partes.

A partir de estos principios, los textos que se irán definiendo tendrán una base inicial en el Código de 1917, considerando lenguaje y estilo. Pero muchos de los cánones serán totalmente nuevos, inicialmente tomados de documentos del mismo Concilio Vaticano II. Esto explica algunas características del Código de 1983 que posee menos cánones que su antecesor, pero un lenguaje conciliar que expresa un género literario jurídico. Es más, el Código ha sido un intento explícito de traducir en disciplina eclesial, toda la doctrina del Vaticano II, en especial su eclesiología.<sup>16</sup>

Hoy no podemos hablar de un nuevo Código de Derecho Canónico, porque ya cumplió más de cuarenta años. Pero si que debemos considerar las novedades conciliares que posee su texto, así como las posteriores reformas del mismo Juan Pablo II, de Benedicto XVI y de Francisco que como legisladores universales le han hecho.<sup>17</sup>

16 Cf. Pedro Lombardía, *Técnica jurídica del nuevo Código*, en *Temas fundamentales en el nuevo Código* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1984) 154. Juan Pablo II dice en la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* con la que el Código fue promulgado, que éste ha buscado traducir al lenguaje jurídico la eclesiología del Concilio Vaticano II.

17 A la fecha deberíamos citar así el Código vigente: Juan Pablo II, *Codex Iuris Canonici*, en AAS 75 (1983) 1 □ 317. Enmiendas: 22/09/1983, en AAS 75 (1983) 321 - 324; 1140; en AAS 80 (1988) 1367; 21/11/1988, en AAS 80 (1988) 1819; Carta Apostólica *Ad tuendam fidem*, 18/05/1998, en AAS 90 (1998) 457 - 461; Benedicto XVI, Carta *Omnium in mentem*, 26/10/2009, en AAS 102 (2010) 8 □ 10; Francisco, Carta *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15/08/2015, en AAS 107 (2015) 958 - 970; Carta *De concordia inter Codices*, 31/05/2016, en AAS 108 (2016) 602 - 606; Carta *Magnum Principium*, 3/09/2017, en AAS 109 (2017) 967 - 970; Carta *Communis Vita*, 19/03/2019, en AAS 111 (2019) 483 - 484; Carta *Authenticum Charismatis*, 1/11/2020, en AAS 112 (2020) 1075 - 1076; Carta *Spiritus Domini*, 10/01/2021, en AAS 113 (2021) 169 - 170; Carta *Pascite Gregem Dei*, 1/06/2021, en AAS 113 (2021) 534 - 555; Carta *Competentias quasdam*

Es opinión común que el código ganó en claridad, nitidez, creatividad, descentralización y subsidiariedad, con un equilibrio entre principios y leyes que le conceden una pastoralidad mayor como texto jurídico universal.<sup>18</sup>

El actual *Corpus Iuris Canonici* lo componen ambos códigos, considerando las reformas legislativas a los mismos. Se suma la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*, sucesora de la *Pastor Bonus* para regir la Curia Romana. Lo mismo ocurre con el cónclave y el sistema electivo del Romano Pontífice. Se suma también toda la legislación universal con respecto a los procesos de beatificación y canonización vigentes, así como toda normativa que disponga el legislador universal siempre apoyándose en los respectivos cánones. Un ejemplo de esto último es toda la normativa que regula la representatividad del Romano Pontífice y del Estado del Vaticano.

A partir de este *corpus* podemos entender que la descentralización y subsidiariedad sostienen todo el derecho propio de la vida consagrada, para que cada una de sus formas en particular luego cuente con sus estatutos, reglas y constituciones.

Resulta emblemáticamente conciliar que el Código de Derecho Canónico disponga que cada Conferencia de Obispos deba, o bien pueda, producir su legislación complementaria en orden a aplicar el derecho canónico en una realidad más particular y concreta. Este fue un tema de difícil discusión en el Concilio que fue establecido en *Christus Dominus* 38. Cuidando la potestad legislativa indelegable de cada Obispo diocesano, le concedió capacidad legislativa a la Conferencia de Obispos que fue plasmada en el canon 455.<sup>19</sup> Capacidad jurídica que luego sumará su capacidad magiste-

---

*decernere*, 11/02/2022, en AAS 114 (2022) 290 - 295; Carta, 8/08/23, en *Communicationes* 55 (2023) 281 - 283.

<sup>18</sup> Alejandro Bunge, *Las Claves del Código...* 33-38.

<sup>19</sup> La Conferencia de Obispos sólo podrá dar decretos generales en los casos prescritos por el derecho común o con mandato especial de la Sede Apostólica, dado *motu proprio* o bien a pedido de la misma Conferencia. Ejerce de este modo su potestad normativa cuando los Obispos se reúnen en Asamblea plenaria y las normas se aprueban con dos tercios de los miembros con voto deliberativo. Luego de ser examinada por la Santa Sede y que esta conceda la *recognitio*, se procede a su promulgación, cf. can. 455 § 1-2; *Apostolos Suos*, 22 y *Normas Complementarias*,

rial con *Apostolos suos*,<sup>20</sup> mostrando una vez más estas características del derecho canónico, en donde el código subsidia las normas particulares complementarias de la Conferencia y luego de cada Obispo diocesano y, de la misma forma ocurre con el derecho propio de la vida consagrada, así como de toda la Iglesia.

En un rápido repaso del proceso redaccional de ambos códigos, considerando sus posteriores reformas y la producción jurídica de los respectivos Romanos Pontífices, reconocemos el espíritu sinodal en la elaboración hasta la promulgación de estas leyes. Hay fuertes testimonios de la consulta, la escucha, la universalidad y la adecuación a las diversas realidades hasta tener la ley. Pero también sigue el mismo espíritu cuando se revisa un texto jurídico, su aplicación y evaluación.<sup>21</sup>

Definitivamente los principios inspiradores de actual derecho canónico no se entiende si no es en la comunión y la misión con todas sus características y dimensiones. Por esto mismo podemos considerar una revisión del texto jurídico principal de la Iglesia y comprender las propuestas sinodales que incluyen reformar del código o al menos que estén canónicamente mejor acompañadas.

---

art. 1. Entre los decretos generales se incluyen también los decretos ejecutivos generales de los cáns. 31-33, cf. CPI, *Responsum ad propositum dubium can. 455 § 1*, 5/07/85, en AAS 77 (1985) 771. Cada Conferencia de Obispos "debe" dar una legislación particular como norma complementaria al CIC, cf. cáns. 230; 236; 242; 276 § 2, 3º; 284; 496; 538 § 3; 772 § 2; 788 § 3; 831 § 2; 851 § 1; 877 § 3; 964 § 2; 1062 § 1; 1067, 1126; 1262; 1272; 1277; 1292 § 1 y 1297. Así como tiene la posibilidad de dar normas (puede), cf. cáns. 502 § 3; 522; 535 § 1; 755 § 2; 804 § 1; 844 § 4; 854; 891; 895; 1031 § 3; 1083 § 2; 1120; 1127 § 2; 1236 § 1; 1246; 1251; 1253; 1265 § 2; 1421 § 2; 1714 y 1733 § 2.

20 Cf. Juan Pablo II, *Motu Proprio Apostolos Suos*, 21/05/98, en AAS 90 (1998) 641-658.

21 Un ejemplo de esto resulta la reforma del Código en sus cánones 1671-1691 con el *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, en donde Francisco modifica el proceso declarativo de nulidad matrimonial. Este cambio canónico que aconteció entre las Asambleas del Sínodo de 2014 y la del 2015, citado en *Amoris Laetitia* 244. También se reformó el Código para las Iglesias católicas orientales con *Mitis et misericors Iesus*.



#### 4. Instancias sinodales y reformas al Código de Derecho Canónico

Antes mencionábamos que el proceso redaccional del Código promulgado en 1983 sentó su base en el primer Código de 1917, pero sobre todo en el Concilio Vaticano II. Luego recibió los principios sinodales de 1967 para tener en cuenta su letra y espíritu, que no dejará de considerarse junto con todo lo que el magisterio iba aportando. Ahí aparece el magisterio pontificio y se destacan las exhortaciones post sinodales. Por esto vamos a encontrar la base magisterial en los cánones que se refieren a la misión (*Evangelii Nuntiandi*), a la catequesis (*Catechesi Tradendae*) y a la familia (*Familiaris Consortio*), entre otros considerando el año de la promulgación del Código. Base presente en cada revisión y reforma legislativa.

La primera reforma del texto ocurre en 1998 con Juan Pablo II y su motu proprio *Ad tuendam fidem*. Descubierta una *lacuna iuris* en el canon 750, se le sumará un segundo párrafo para completar con el canon 752 una profesión de fe que contenga todos los grupos de verdades. Un tema claramente teológico que había quedado desordenado y ausente en el código, con su dimensión pastoral ejemplificada cada vez que asistimos a la toma de posesión de un oficio que requiere la profesión de fe, conforme al canon 833.

La segunda reforma sustancial la hace Benedicto XVI en 2009 con *Omniun in mentem*, tratando el sacramento del Orden sagrado y modificando los cánones 1008 y 1009, dando precisión teológica a los cánones referidos a los grados de este sacramento y su misión. Lo mismo ocurre con el tratamiento del sacramento del matrimonio y aquellos que *se han apartado de la Iglesia por un acto formal*. En los cánones 1086, 1117 y 1124 se elimina esta expresión, aunque se tenga en cuenta la apostasía del bautizado y sus implicancias para el consorcio de vida y amor que constituye el consentimiento matrimonial. Aquí habrá que distinguir la apostasía de quien se aparta notoriamente pero no formalmente de su fe. Este último, contemplado en el canon 1071§ 1, 2° es un ejemplo de mejora en el tratamiento canónico de toda la pastoral matrimonial, con su preparación re-

mota, próxima e inmediata.<sup>22</sup> Algo que actualmente ha solicitado la Relación de la primera sesión del Sínodo.<sup>23</sup>

El tercer momento reformador del Código ya lo realiza Francisco con *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Esta vez la reforma es de toda una sección, con sus veintidós cánones de proceso especial matrimonial de nulidad. Esta reforma la preparó una comisión *ad hoc* integrada por teólogos y canonistas escuchando los numerosos pedidos de pastores y fieles de acercar, en tiempo y lugar, la respuesta de la Iglesia a la duda sobre la validez de un determinado matrimonio. Celeridad y cercanía serán los criterios para que el Obispo diocesano sea juez y padre en el tema. Seguirá siendo un proceso judicial que se modifica procesalmente y abre las ayudas en orden a una pastoral matrimonial unitaria. Dos asambleas sinodales son testigo de este tratamiento nuevo de una pastoral que debe seguir integrándose en cada Iglesia particular y en todos sus ámbitos.<sup>24</sup>

Un cuarto momento de reforma se da en 2016 con el *motu proprio De Concordia inter Codices*, con el propósito de lograr la precisión terminológica cuando el Código latino trata a las Iglesias orientales, respetando la rica tradición y rito de todas ellas, considerando el Código de Cánones de las Iglesias Orientales y el diálogo ecuménico con las ortodoxas.

En 2017 la Carta *Magnum principium* modificó el canon 838, con el concepto de *confirmatio* y no ya de *aprobatio* de los textos litúrgicos que cada Conferencia de Obispos elabora y su relación con

22 Cf. Mauricio Landra, *Continuidad y novedad de Amoris Laetitia en la preparación al matrimonio*, en Anuario Argentino de Derecho Canónico (AADC) 22 (2016) 73-94.

23 Cf. XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS, Primera sesión, (4-29 de octubre 2023), *Relación de Síntesis*, 7. El camino hacia la unidad de los cristianos, en [https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report\\_IMP.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf).

24 Cf. Mauricio Landra, *Dos Asambleas sinodales y una misma meta: estudiar los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización. Lectio brevis al inicio del año lectivo 2014*, en AADC 20 (2014); *Divorciados vueltos a casar que correctamente reciben la comunión eucarística. Precisión terminológica para un mejor estudio de los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*, en *Jornadas SADEC 2014*. Mendoza, págs. 197 - 212; *La pastoral judicial como parte de la pastoral familiar diocesana unitaria*, en AA. VV. (M. Landra coord.), *La curia diocesana. Al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del Obispo*, Buenos Aires 2019, págs. 59-74; *El Obispo diocesano ante el proceso más breve de nulidad matrimonial*, en *Jornadas SADEC 2019*. Jujuy, págs. 89-112.

el respectivo Dicasterio.. Se aplica aquí de modo más eficaz lo que *Sacrosanctum Concilium* establecía en 36 §§ 3; 4, 40 y 63.<sup>25</sup>

El papa Francisco realizó reformas canónicas con respecto a la vida consagrada, su discernimiento, acompañamiento, así como diversos puntos disciplinares que cada instituto deberá acomodar en su derecho propio.<sup>26</sup> Lo mismo ocurrió con el acceso a la mujer a la institución del lectorado y acolitado del canon 230.<sup>27</sup>

En 2021 se promulgó la reforma codicial más grande hasta el momento, con toda la revisión del derecho penal canónico a partir del libro VI del Código.<sup>28</sup> Podemos decir que esta reforma canónica consideró el trabajo sinodal de más de una década, en los que fueron consultados diversos centros de estudios canónicos, incluyendo las reformas al tratamiento de los delitos reservados a la Santa Sede y la necesaria y adecuada respuesta frente a los abusos sexuales en toda la Iglesia.<sup>29</sup>

Otras reformas recientes tratan diversos temas, algunos de ellos porque requerían precisión terminológica por los anteriores cambios. La Carta *Competentias quasdam decernere*,<sup>30</sup> se refiere a los seminarios interdiocesanos y al plan nacional de formación sacerdotal, al instituto de la incardinación de los clérigos, al orden de las vírgenes, trata también otros temas de vida consagrada, la publicación de catecismos y sobre las fundaciones pías. La última reforma codicial es del 2023 en la cual el Legislador universal modificó los cánones 295 y 296 referidos a las prelaturas personales.<sup>31</sup>

Es destacable que la ley canónica seguirá siendo sujeto de reformas con los criterios teológicos y canónicos necesarios, con el

25 Cf. Javier González Grenón, *El Motu Proprio Magnum Principium o la valentía de volver al Vaticano II*, en AADC 24 (2018) 229-240.

26 Cf. Francisco, Carta *Communis Vita*, 26/03/2019, en AAS 111 (2019) y Carta *Authenticum Charismatis* 1/11/2020, en *Communicationes* 52 (2020) 333 - 334.

27 Cf. Francisco, Carta *Spiritus Domini*, 10/01/2021, en *Communicationes* 53 (2021) 66-67.

28 Cf. Francisco, *Pascite Gregem Dei*, 1/06/2021, en *Communicationes* 53 (2021) 9-12.

29 Cf. Ricardo D. Medina, *La reforma del Libro VI, algunas claves de interpretación*, en *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022) 1143-1173.

30 Del 11/02/2022, en *Communicationes* 54 (2022) 84-89.

31 Cf. Francisco, Carta 8/07/23, en *Communicationes* 55 (2023) 281 - 283.

sistema jurídico que incluye la promulgación, la vacancia de la ley y su entrada en vigor. Su nota de universalidad podrá sostenerse en las ulteriores reformas jurídicas en las instancias inferiores como es el caso de la Conferencia de Obispos, las diversas formas de vida consagrada, el derecho estatutario de diversas y variadas figuras en la Iglesia e por supuesto con las normas diocesanas en su respectiva vida pastoral.

## 5. El sínodo sobre la sinodalidad y el derecho canónico

Habíamos mencionado que la Relación de síntesis de la primera Sesión en la 17<sup>o</sup> Asamblea general ordinaria del Sínodo había presentado algunas propuestas de reformas canónicas. Ciertamente es el resultado de todo un proceso de escucha, que dispone a la reflexión y al estudio, presentando una vez más la dimensión jurídica de la Iglesia. Con las novedades metodológicas del sínodo que se está desarrollando, y mientras se prepara su segunda Sesión, podemos observar algunas de sus convergencias, cuestiones a afrontar y propuestas, con ánimo de hacer también nuestras sugerencias canónicas.

1. Resulta interesante que en este proceso sinodal sigan surgiendo necesarias propuestas en orden a mejorar también la dimensión jurídica de la Iglesia. Esto demuestra varios puntos positivos: el más destacado es el concepto del mismo derecho canónico entre los sinodales, que no se pueda concebir si no es en orden a la ley suprema, a su vocación y misión en el mundo, con la perspectiva que el Concilio le ha dado.

El texto de la Relación de síntesis de la primera sesión menciona una necesaria revisión de ambos Códigos e incluso la propuesta de establecer una comisión internacional a propósito de teólogos y canonistas, en vistas a la Segunda Asamblea.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Cf. *Relación de síntesis*, 1. Propuestas q y r.

2. Hay una fuerte mención a la participación de la mujer en ámbitos eclesiales jurídicos.<sup>33</sup> Aquí debemos recordar el citado motu propio *Spiritus Dominus*, del 10 de enero de 2021, por el cual se modificó la expresión varones laicos del canon 230, para dejar simplemente laicos al acceso e institución del ministerio de lector y acólito. Por lo que actualmente se emplea el término *vir*-varón, solo para con el Sacramento del Orden Sagrado. Por lo tanto, cuando el Código emplea el término laico/os no distingue entre varones y mujeres. Partiendo de los cánones 204-207 todo lo que se diga sobre laicos está en un grado de igualdad por lo que no es menor o mayor la inclusión de las mujeres.

Considerando este principio de igualdad que el mismo Concilio Vaticano II sentó como base del canon 208, debemos recordar que si el Código dice fiel/fieles, están incluidos todos los tipos de fieles: laicos, clérigos y consagrados. De este modo, si el Código no distingue no deberíamos distinguir nosotros, ya que esto permite mayor apertura para la aplicación de las respectivas leyes.

Entre las propuestas sinodales está la de que haya mujeres jueces para todos los procesos canónicos. Por lo que debemos recordar que ya había jueces laicos y por lo tanto mujeres, aunque ciertamente no estaba abierto para todos los procesos.

Nos motiva pensar primero en una revisión del canon 1421, dando mayor apertura a jueces laicos, sin importar que sean varones o mujeres, reuniendo los requisitos del oficio. En el derecho vigente es la respectiva Conferencia de Obispos quien autoriza o no para con jueces laicos. En el caso de la Conferencia Episcopal Argentina, desde 1989, por un decreto general complementario, se establece la posibilidad de contar con jueces laicos para la primera instancia.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. *Relación de síntesis*, 9, Propuestas m y r.

<sup>34</sup> Cf. CEA, *Decreto general legislativo*, aprobado en la 57ª Asamblea Plenaria y promulgado 13/03/1989.

En el caso de los procesos de nulidad matrimonial, en 2015 esto fue ampliado para todos los tribunales que traten nulidades, por lo que el actual 1673 § 3 permite que haya jueces laicos (aunque en algunas Conferencias episcopales no esté permitido para las demás causas).

Actualmente no se permite que un laico presida el colegio de tres jueces para tratar una causa de nulidad. Puede si haber hasta dos laicos jueces en el colegio, pero lo preside un clérigo, lo cual nos parece un poco reductivo para el tema. Por otra parte el laico si puede ser el instructor y hasta el juez ponente, pero no podrá ser juez único (1673 § 4), limitándose solo a asesorar al juez único clérigo.

Nos permitimos ampliar a más laicos (muchos de ellos mujeres licenciadas y doctoras en derecho canónico) que en la práctica como jueces ya son ponentes y llevan el ritmo de la respectiva causa de nulidad matrimonial. En síntesis la propuesta es revisar los cánones 1421 y 1673, en donde laicos puedan ser jueces para todos los procesos canónicos diocesanos, incluso presidiendo un tribunal colegial, o bien como juez único conforme a derecho.

3. Relacionado con esta propuesta, nos parece que requiere reforma el canon 483: el oficio de Canciller de la Curia y notario que puede ser ocupado por quienes tengan buena fama y libre de sospecha. En el proceso de redacción de este canon se decía que pueden ser laicos, pero no quedó así escrito.<sup>35</sup> Ni siquiera dice fieles. Es con esta expresión que se puede entender que serán fieles laicos, sin distinción de varones o mujeres.

Pero por otra parte proponemos eliminar el resto del texto que excluía a laicos si la tarea trataba sobre la fama de clérigos. Es que provoca más perplejidad que no pueda un laico especializado (varón o mujer) colaborar en la búsqueda de la verdad y de la justicia, siendo indistinto si es un clérigo o no. En la praxis procesal se reiteran los pedidos de dispensa para que laicos actúen en inves-

---

35 Cf. *Communicationes* 13 (1981) 121-122

tigaciones y procesos contra clérigos, Aquí observamos que si ya resulta numeroso el pedido de relajación de la ley (es el concepto de dispensa del canon 85) es porque hay que revisar la respectiva ley.

Por lo tanto, la propuesta, sin más especificaciones, podría ser que el canon 483 § 2 diga así: *El Canciller, vicecanciller y demás notarios deber ser fieles de buena fama, libre de toda sospecha y capacitados para la tarea.*

4. Es valiosa la mirada y las propuestas en cuanto al diálogo ecuménico.<sup>36</sup> Creemos necesario que hay que revisar la *comunicatio in sacris* y la pastoral para con los matrimonios mixtos. Distinguiendo y mejorando el concepto de comunidades cristianas (provenientes de la Reforma) y las Iglesias ortodoxas. Pero el camino no siempre será de una reforma de los cánones, sino de la aplicación de directorios y demás decretos generales en cada Conferencia episcopal, así como de la respectiva legislación diocesana respectiva.<sup>37</sup>

5. Precisamente en el tema del Obispo en la comunidad eclesial nos parece acertado que el Sínodo indique la dificultad de ser padre y juez en determinados procesos, sobre todo en casos de abusos.<sup>38</sup> Nos parece prudente confiar juicios a otras instancias. Hay que observar que eso en la práctica ya se hace, conforme a derecho, aunque no en todos los temas. Por el actual Libro VI del Código, reformado en 2021, más los diversos *motu proprio*, el Obispo tiene una participación activa directa o indirecta, que también se puede revisar en orden a los objetivos del derecho penal, pero sobre todo salvaguardando que el sucesor de los Apóstoles debe ejercer su ministerio para todos y en todos los temas.

<sup>36</sup> Cf. *Relación de síntesis*, 7, Propuesta i.

<sup>37</sup> En Argentina contamos con CEA, *Directorio para la preparación del expediente matrimonial*, 2002. Valioso aporte que requiere una actualización, cf. Mauricio Landra, *La regularización matrimonial y su acompañamiento canónico*, en AADC 18 (2012) 243 - 270; *La solicitud de los sacramentos en los fieles que civilmente han cambiado su género*, en AADC 20 (2014) 163 - 182; *La sanación en la raíz del matrimonio civil de dos católicos y la autoridad del Obispo diocesano*, en AADC 24 (2018) 97 - 112.

<sup>38</sup> Cf. *Relación de síntesis*, primera sesión, 12, Cuestiones a afrontar i.

Ejemplo en la práctica: los Obispos solicitan ayuda a otras Iglesias particulares que cuentan con más operarios de justicia, buscando también la neutralidad para el tratamiento penal canónico. En diócesis más pequeñas, con escaso clero y canonistas, es evidente la necesaria ayuda entre Iglesias particulares y sus pastores.

Estos procesos en la praxis son desarrollados más por la vía administrativa que por la judicial, entendiéndolo que es una excepción que se ha convertido casi en una regla, sobre todo para con delitos cometidos por clérigos. Muchos de estos procesos son incluso a pedido del respectivo dicasterio, quien indica los pasos y métodos a seguir al Obispo responsable.

Para esto podemos proponer pensar la estructura de tribunales diocesanos, interdiocesanos y nacionales con un tratamiento para las causas penales, de tal modo que estas se traten más por la vía judicial que por la vía administrativa. Esto requiere medios y personas que puedan llevarlo a cabo, tal vez en el seno de la misma Conferencia de Obispos. Un ejemplo sería constituir un tribunal nacional que trate todas las causas penales en primera instancia, delegado por el respectivo Obispo y con autorización de la Sede Apostólica.

6. La colegialidad y corresponsabilidad de los Obispos es un tema rico, pero que incluye una revisión de los órganos y métodos.<sup>39</sup> Por eso el Sínodo ve necesario reforzar y revitalizar lo que ya está dispuesto, incluyendo con la propuesta de nuevos organismos de escucha, consulta y decisión, sumando lo que el Código establece de modo obligatorio.

Partiendo de la prudencia en donde muchas veces lo optativo resulta más fecundo que lo preceptivo, no nos parece indicado hacer obligatorios el Consejo episcopal (canon, 473 § 4) y el Consejo pastoral diocesano (cánones. 511 – 514),<sup>40</sup> aunque si hay que hacer más eficaz todo lo que exista en cada diócesis como espacio de corresponsabilidad.

---

39 Cf. *Relación de síntesis*, 19, Cuestiones a afrontar e.

40 Cf. *Relación de síntesis*, 10, Propuesta i.



Reconocemos que muchos espacios eclesiales no logran integrarse a algunos organismos o no tienen representatividad, consulta o consejo en lo diocesano, supraparroquial y parroquial. Esto ocurre con asociaciones laicales, movimientos eclesiales y nuevas comunidades, que deben considerar su presencia y participación, aunque no sea necesario establecer para ello un consejo de pastoral parroquial de carácter obligatorio.<sup>41</sup>

Es bueno recordar que el Código vigente dio partida de nacimiento a algunos institutos que no estaban codificados pero si en la práctica, sobre todo luego del Concilio. Es la misma praxis de la Iglesia la que fue dejando en desuso otras denominaciones, espacios, organismos y sus atribuciones. Por lo tanto el Código de 1983 a estos o no los incorporó de modo obligatorio universal o bien los enmarcó en una condición limitada.<sup>42</sup>

Actualmente son obligatorios en las diócesis la constitución del Consejo presbiteral (canon 495) y Colegio de Consultores (canon 502), así como también Consejo de Asuntos económicos diocesanos (canon 492) y sumando el de Asuntos económicos parroquial (canon 537). Quedando mencionados como optativos el de pastoral diocesano y parroquial (cánones 511 y 536). Incluso el Consejo episcopal, integrado solamente quienes tienen potestad vicaria en la diócesis, es un órgano opcional.

La riqueza eclesial manifestada por las variadas expresiones de comunión, sinodalidad y misión nos presentan infinitas opciones de organismos, nombres y atribuciones de estos. Por lo que también muestran la conveniencia de no tipificarlas con el deseo incluso de hacerlas jurídicamente obligatorias. Esta es la razón por la que muchos órganos no se incluyen en el Código, pero si en otras normas particulares.

41 Cf. *Relación de síntesis*, 12, Propuesta k y 18, Propuesta h.

42 Ejemplo de esto es lo que ocurrió con los Cabildos de Canónigos, que fue regulado por los cánones 503 a 510 para aquellas diócesis que ya lo tenían. Pero ahora, con mínimas atribuciones, se han trasladado las más importantes a otros organismos diocesanos.

Ciertamente se pueden revisar, incorporar, actualizar las que la legislación sostiene de modo universal, pero el mismo espíritu de la ley canónica invita a que esto se determine en la dimensión diocesana o en la agrupación de Iglesias particulares.

Podemos sugerir dejar como están los obligatorios y los optativos. Pero proponer que se aplique todo lo que dicen los cánones sobre ellos, incluso mejorar su representatividad, consulta vinculante, organización regular de la pastoral y espacio sinodal en todos ellos. Entre esto, está incluido ejercer más la sinodalidad sea con sínodos diocesanos, otras asambleas y con estos espacios sinodales regulares. No es un detalle menor que el Código le dedique el primer capítulo (cánones 460 - 468) a los sínodos diocesanos cuando se trata de la ordenación interna de las Iglesias particulares.

Es el carácter universal del Código, el que invita a especificar mucho más de lo que cada diócesis pueda y decida tener en su estructura. Esto último no quita que pueden reformarse los textos de los respectivos cánones para que estén más imbuidos del espíritu y lenguaje sinodal.

Algunos ejemplos se dan para con los ministerios laicales, instituidos o no, para los cuales podrían ser consultados estos consejos, así como otros ministerios extraordinarios e incluso algunos oficios supletorios. También en pensar en laicos que asisten matrimonios, con la forma canónica extraordinaria del canon 1112 y su proceso para ejecutar esto. El encargo estable a laicos en diversas áreas pastorales con potestad delegada. Estos no son Ordinarios del lugar del canon 134, pero se puede especificar más su implementación diocesana. Lo mismo ocurre con las consultas para provisión de oficios, como es el caso del párroco del canon 524, y la incidencia de los organismos parroquiales respectivos.

En cuanto a los organismos, espacios de comunión y misión, sean obligatorios o no, es muy recomendable, hasta incluso obligatorio, que se cuente con un estatuto y reglamentos, conforme inicialmente a los cánones 94 y 95. Estos serán ley propia para aplicar

en casos concretos, respetando realidad, necesidad y uso particular, siempre apoyado por el derecho canónico común. Estatutos para cada consejo, para la curia diocesana, incluso para oficios personales: Vicarios generales, episcopales, delegados, vicarios foráneos, otros oficios en caridad, educación, misión, catequesis, tribunales, etc. De este modo se expresa la originalidad en organismos y oficios que tienen elementos en común, pero su realidad exige particularidad. No podrán quedarse en el papel, sino que serán derecho canónico diocesano específico para la respectiva pastoral.

7. Finalmente, el Sínodo propone mejorar la relación entre las Iglesias particulares, la condición de provincias eclesíásticas, regiones, conferencias de Obispos, incluso Consejo episcopal continental.<sup>43</sup>

Aquí hay que recordar que el Código deja optativo el conformar regiones eclesíásticas, y que hace obligatoria la provincia y su personería jurídica. Sin dudas que se pueden pensar y mejorar los textos que regulan estas agrupaciones. Incluso pensar en el empleo de concilios particulares que en la práctica han caído en desuso, sean provinciales o plenarios,<sup>44</sup> y que pueden expresar mejor la corresponsabilidad y sinodalidad. Aquí son numerosos los temas canónicos que pueden mejorarse en su texto y tratamiento, expresando la comunión, misión y sinodalidad.

Habrà que considerar las conformaciones actuales de estas agrupaciones de Iglesias particulares y revisar su normativa propia. Pero no es algo que el Código deba especificar más aún en su texto, sino que subsidia a respectivas normas y al tratamiento en los correspondientes dicasterios.

---

43 Cf. *Relación de síntesis*, 12, propuesta m y 19 propuesta k.

44 Cf. cánones 439-446.

## Conclusión

La intención de estos renglones ha sido recordar la dimensión jurídica de la Iglesia. Una juridicidad eclesial que hecha sus raíces en la teología, por la cual se alimentará de la Palabra de Dios, de la tradición y del magisterio. Así comprendemos los ejemplos de muchas leyes canónicas, que deben emplear un lenguaje jurídico para plasmar una fuente teológica, cuyo destinatario es el Pueblo de Dios.

Para adentrarnos al derecho de la Iglesia debemos considerarlo como parte del mismo misterio de comunión. Esto nos permite teologizar y canonizar su presente, así como también sugerir que sea un ejercicio eclesial sin reducir el derecho solo a la teología pastoral o a la pastoral misma, sino conformando un todo, con las debidas distinciones.

El derecho canónico vigente, que expresa y continua la teología del Vaticano II, debe seguir inspirándose en los principios sinodales que mencionábamos. Les volvemos a llamar sinodales por ser fruto de la primera asamblea del sínodo en 1967, porque inspiraron la redacción de los dos Códigos de derecho canónico vigentes. Finalmente porque siguen manifestándose en otras instancias y espacios de reflexión teológica y canónica, en legislaciones particulares, complementarias, en aulas sinodales diversas y en el magisterio mismo de la Iglesia. Surgen ejemplos en cada convergencia y propuesta de la reciente sesión sinodal, así como las consultas que se están realizando para la preparación de su segunda sesión.

Así comprendido el derecho canónico, no solo será para la praxis, sino para la vida de toda de la Iglesia. Poseerá elementos puramente jurídicos, comunes a todo ordenamiento jurídico. Poseerá elementos puramente teológicos, con la debida mirada y reflexión cristiana. Finalmente poseerá elementos prácticos, para un tratamiento concreto que requiere respuestas y opciones.

Su conexión con la Revelación hace del derecho canónico una ciencia sagrada, cuyo estudio requiere un método teológico y jurídico a la vez. Así entendemos esta ciencia sagrada, con una teología del derecho sostenida en la misma dimensión jurídica del Pueblo de Dios.

Por lo tanto hay una vocación eclesial del canonista, que en este llamado-servicio, debe responder al autor de la ley suprema de la Iglesia.<sup>45</sup> Al igual que el teólogo, el canonista está llamado a intensificar su vida de fe y a unir siempre la investigación científica y la oración. Su aporte a la comunidad cristiana no será la mera aplicación o explicación de la ley canónica, sino que estará más abierto al “sentido sobrenatural de la fe” del cual depende y que se le manifestará como regla segura para guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones.<sup>46</sup>

Así como el teólogo, el canonista buscará el rigor científico propio de su ciencia y tendrá una actitud crítica, que no debe confundirse ni fundarse en motivaciones afectivas o prejuiciosas, sino dejando que su mirada sea purificada por la fe. Por esto también el quehacer canónico exige un esfuerzo espiritual de rectitud y de santificación. Algo mucho más profundo que sólo citar en su reflexión al último canon del Código.

## Bibliografía

- Benedicto XVI, *Alocución a la Rota*, 28/01/2006; 29/01/2010 y 22/01/2011.
- Bunge, Alejandro. *Las Claves del Código* (Buenos Aires: San Benito 2011<sup>2</sup>), 25-28.
- Conferencia Episcopal Argentina. *Directorio para la preparación del expediente matrimonial*, Buenos Aires, 2002.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum Veritatis*, 24/05/1990, en AAS 82 (1990) 1550-1570.

45 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum Veritatis*, 24/05/1990, en AAS 82 (1990) 1550-1570.

46 Cf. Mauricio Landra, *La vocación eclesial del canonista*, en AADC 25 (2019) 297-306.

- Corecco, Eugenio (a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo). *Ius et communio*, Lugano 1997, 57-64
- Ghirlanda Gianfranco, *Il diritto nella Chiesa mistero di comuniones* (Roma: GbPress 2015<sup>6</sup>), 65-80
- González Grenón, Javier. *El Motu Proprio Magnum Principium o la valentía de volver al Vaticano II*, en AADC 24 (2018) 229-240.
- Juan XXIII, *Primis Oecumenici Concilii Nuntius*, 25/01/1959, en AAS 51 (1959) 65-69.
- Juan Pablo II, *Discurso en el acto de presentación del Código de Derecho Canónico*, 3/02/1983, en *Communicationes* 15 (1983) 9-16.
- Juan Pablo II, *Discurso en el Curso para los Obispos, Pontificia Universidad Gregoriana*, 21/11/1983;
- Juan Pablo II, *Alocución a los participantes del Curso organizado por la Pontificia Universidad Gregoriana*, 9/12/1983;
- Juan Pablo II, *Codex Iuris Canonici*, en AAS 75 (1983) 1 – 317. Enmiendas: 22/09/1983, en AAS 75 (1983) 321 – 324; 1140; en AAS 80 (1988) 1367; 21/11/1988, en AAS 80 (1988) 1819; Carta Apostólica *Ad tuendam fidem*, 18/05/1998, en AAS 90 (1998) 457 – 461; Benedicto XVI, Carta *Omnium in mentem*, 26/10/2009, en AAS 102 (2010) 8 – 10; Francisco, Carta *Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15/08/2015, en AAS 107 (2015) 958 – 970; Carta *De concordia inter Codices*, 31/05/2016, en AAS 108 (2016) 602 – 606; Carta *Magnum principium*, 3/09/2017, en AAS 109 (2017) 967 – 970, Carta *Communis Vita*, 19/03/2019, en AAS 111 (2019) 483 – 484; Carta *Authenticum Charismatis*, 1/11/2020, en AAS 112 (2020) 1075 – 1076; Carta *Spiritus Domini*, 10/01/2021, en AAS 113 (2021) 169 – 170; Carta *Pascite Gregem Dei*, 1/06/2021, en AAS 113 (2021) 534 – 555; Carta *Competentias quasdam decernere*, 11/02/2022, en AAS 114 (2022) 290 – 295; Carta, 8/08/23, en *Communicationes* 55 (2023) 281 – 283.
- Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Redemptionis donum*, 25/3/1984
- Juan Pablo II, Mensaje al V Congreso Internacional de canonistas, 10/8/1984.
- Juan Pablo II, *Alocución a la Rota*, 18/01/1990, en AAS 82 (1990) 872 – 877.
- Juan Pablo II, *Sacri canones*, 18/19/1990
- Landra Mauricio, *La regularización matrimonial y su acompañamiento canónico*, en AADC 18 (2012) 243 – 270.
- Landra Mauricio, *La solicitud de los sacramentos en los fieles que civilmente han cambiado su género*, en AADC 20 (2014) 163 – 182.
- Landra Mauricio, *Dos Asambleas sinodales y una misma meta: estudiar los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evange-*

- lización. *Lectio brevis al inicio del año lectivo 2014*, en AADC 20 (2014)
- Landra Mauricio, *Divorciados vueltos a casar que correctamente reciben la comunión eucarística. Precisión terminológica para un mejor estudio de los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*, en *Jornadas SADEC 2014*. Mendoza, págs. 197 - 212
- Landra Mauricio, *Continuidad y novedad de Amoris Laetitia en la preparación al matrimonio*, en AAD 22 (2016) 73-94.
- Landra Mauricio, *La sanación en la raíz del matrimonio civil de dos católicos y la autoridad del Obispo diocesano*, en AADC 24 (2018) 97 - 112.
- Landra Mauricio, *La vocación eclesial del canonista*, en AADC 25 (2019) 297-306.
- Landra Mauricio (coord.), *La curia diocesana. Al servicio de la tarea administrativa, legislativa y judicial del Obispo*, Buenos Aires 2019, págs. 59-74;
- Landra, Mauricio, *El Obispo diocesano ante el proceso más breve de nulidad matrimonial*, en *Jornadas SADEC 2019*. Jujuy, págs. 89-112.
- Lombardía Pedro, *Técnica jurídica del nuevo Código*, en *Temas fundamentales en el nuevo Código* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1984) 154.
- Medina, Ricardo D. *La reforma del Libro VI, algunas claves de interpretación*, en *Estudios Eclesiásticos* 97 (2022) 1143-1173.
- Pablo VI, *Alocución al Congreso Internacional de Derecho Canónico*, 20/01/1970, en AAS 62 (1970) 108-109.
- Pablo VI, *Alocución a la Rota Romana*, 8/02/1973, en AAS 65 (1973) 96-98; 102-103.
- Pablo VI, *Alocución al II Congreso Internacional de Derecho Canónico*, 19/11(1973, en *Communicationes* 5 (1973) 123-124.
- Peters Eduardo N, *Tabulae conaruentiae inter Codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum. With a Multilingual Introduction (English, Francais, Italiano, Español, Deutsch* (Montreal: Wilson & Lafluer, 2000).
- XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE OBISPOS, Primera sesión, (4-29 de octubre 2023), *Relación de Síntesis*, 7. El camino hacia la unidad de los cristianos, en [https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report\\_IMP.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf).





---

# La evangelización digital como recepción de la eclesiología de *Gaudium et Spes*

PABLO HERNÁN SAVOIA\*

Pontificia Universidad Católica Argentina - Facultad de Teología  
padrepablosavoia@gmail.com

Recibido 21.02.2024/ Aprobado 20.04.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3298-6202>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p185-206>

## RESUMEN

Este artículo busca mostrar la recepción en la evangelización digital de los criterios de diálogo con el mundo planteados en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. La presencia de la Iglesia en la cultura digital se estudiará a partir del proyecto «La Iglesia te escucha», que acompaña el actual camino sinodal. El análisis de la relación de la Iglesia con el ser humano y con el mundo, según lo expresado en *Gaudium et Spes*, permitirá descubrir las continuidades en esta acción misionera de la Iglesia.

*Palabras clave:* Evangelización digital; *Gaudium et Spes*; Recepción conciliar; Escuchar

## Digital Evangelization as Reception from the Ecclesiology of *Gaudium et Spes*

### ABSTRACT

This article seeks to show the reception in digital evangelization of the criteria for dialogue with the world set out in the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*. The presence of the Church in digital culture will be studied based on the project “The Church listens to you”, which accompanies the current synodal path. The analysis of the relationship of the Church with human beings and with the world, as expressed in *Gaudium et Spes*, will allow us to discover the continuities in this missionary action of the Church.

*Keywords:* Digital Evangelization; *Gaudium et Spes*; Conciliar Reception; Listen to

\* El autor de este artículo participa activamente de la fase continental Latinoamericana del Sínodo Digital. Está a cargo del *Taller de Evangelización Digital* lanzado que la Comisión Episcopal de Comunicación Social de la Conferencia Episcopal Argentina lanzó a través de la plataforma *Fratelli Tutti*. Es profesor en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## 1. ¿Por qué hablar de la evangelización digital?

Ni en los comienzos de internet a finales de los años '60 ni en el boom de la *World Wide Web* en los '90 se vislumbraba el cambio cultural que se avecinaba. Y es que con la llegada primero de Facebook en 2004 (y luego de infinidad de redes sociales), la Web 2.0, y hasta el avance actual de la inteligencia artificial, se está configurando una «cultura digital» que tiene una gran incidencia en la vida social y personal.

Tomando datos de Argentina a enero de 2021, de una población de 45.4 millones de personas, 36 millones son usuarios activos en redes sociales, es decir, un 79,3% de la población.<sup>1</sup> Números similares se repiten en muchos países del resto del mundo. Son datos sorprendentes por el gran número de personas que son parte y que son influenciadas por el «mundo digital».

Esta nueva «cultura digital» tiene algunos aspectos distintivos. El primero y más notorio es el pasaje de considerar la tecnología como un medio a tomarla como un espacio de interacción. En efecto, «con la llegada de la web 2.0, los servicios online dejaron de ofrecer canales de comunicación en red y pasaron a convertirse en vehículos interactivos y retroalimentados de socialidad en red».<sup>2</sup>

Otro aspecto interesante es la influencia que la «cultura digital» tiene sobre otros ámbitos de la vida humana: «las nuevas tecnologías ya no pueden ser pensadas como meras mediaciones ya que construyen y constituyen nuevas formas, espacios y tiempos de relación social, nuevas formas institucionales, nuevas categorías de aprehensión de la experiencia personal y social, nuevas dimensiones de la cultura».<sup>3</sup>

---

1 Clay A. Thomas, «Estadísticas del uso de internet en Argentina», (15 de abril de 2021), en: <https://branch.com.co/marketing-digital/estadisticas-de-la-situacion-digital-de-argentina-en-el-2020-2021/>

2 José van Dijck, *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016), 12.

3 Gleivis Riverón Rodríguez, «La cultura digital en la sociedad moderna», *Revista de Investigación en Tecnologías de la Información Volumen 4, Número 8* (2016): 4, doi.org/10.36825/RITI.04.08.001

Éstas y otras notas de la cultura digital, más la irrupción de nuevas tecnologías como la inteligencia artificial, nos dan la sensación de estar analizando un fenómeno que está lejos de detenerse o de llegar a su conclusión. En este contexto, la Iglesia no quiere perder la oportunidad de anunciar el Evangelio en estos nuevos escenarios.

Desde hace algunos años, la Iglesia viene señalando el crecimiento y la importancia de la cultura digital. Una de las primeras referencias a la misión digital fue la que dio Juan Pablo II en el mensaje para la jornada de las comunicaciones sociales de 1990, cuando hablaba del «mensaje cristiano en la nueva cultura informática».<sup>4</sup> Simultáneamente a esta progresiva incorporación del tema en la reflexión magisterial, muchos cristianos (laicos, laicas, consagrados y sacerdotes) empezaron a incursionar en el mundo de las redes sociales. Comenzaron esta tarea por iniciativa propia y, a veces, con incompreensión de parte del resto de la Iglesia.

En el reciente Sínodo sobre la Sinodalidad (del que, al momento de escribir este artículo, se ha desarrollado sólo la primera Asamblea General) ha destacado en su Informe de Síntesis de la primera sesión, que «las iniciativas del Sínodo digital (Proyecto: “la Iglesia te escucha”) muestran la potencialidad del ambiente digital en clave misionera, la creatividad y generosidad de quienes se comprometen en ello y la importancia de ofrecerles formación, acompañamiento, posibilidades de confrontar entre iguales y la colaboración».<sup>5</sup>

La evangelización digital, por tanto, se encuentra en una fase de pleno desarrollo como parte de la misión de la Iglesia, y, por ese motivo, queremos ofrecer elementos de discernimiento para reconocerla como una recepción actualizada de los temas fundamentales de la misión como diálogo con el mundo según lo planteado en la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*.

4 Cf. Juan Pablo II, «Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales», en: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_24011990\\_world-communications-day.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day.html) (consultado el 15 de enero de 2024).

5 XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Primera Sesión, «Una Iglesia sinodal en misión. Informe de Síntesis», 17.e, en: [https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report\\_IMP.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.10.28-ESP-Synthesis-Report_IMP.pdf) (consultado el 18 de enero de 2024).

## 2. ¿Por qué hablamos de “recepción”?

Ningún Concilio de la historia de la Iglesia es un evento aislado. En mayor o menos medida, están conectados con la vida eclesial de su contexto y se nutren de la reflexión teológica de su tiempo. Pero no solamente es determinante para un Concilio su tiempo de preparación, sino que también es fundamental el proceso de recepción de ese Concilio en las iglesias locales. Incluso podríamos afirmar que un Concilio no está finalizado hasta que no es recibido por la Iglesia en su conjunto.

Para acercarnos a una comprensión y a una definición de «recepción», Scampini indica que

la recepción implica necesariamente un proceso de discernimiento activo por parte de la Iglesia, en vista de garantizar la autenticidad de lo que se recibe. Al Evangelio, recibido una vez para siempre, debe conformarse el Evangelio vivido aquí y ahora por la comunión de la Iglesia universal, realizada en y desde cada una de las iglesias locales. Por tanto, esa recepción implica la apropiación y la asimilación de lo recibido en comunidades concretas y con gestos concretos.<sup>6</sup>

Para nuestro autor, el proceso de recepción tiene varios aspectos implicados:<sup>7</sup>

- a) Lo que le otorga autoridad a un Concilio es que lo propuesto por él sea apropiado por todos los ámbitos de la Iglesia.
- b) La recepción es un proceso lento, y muchas veces asistiremos a una re-recepción.
- c) Toda recepción señala nuevos temas abiertos.

---

<sup>6</sup> Jorge Scampini, «Elementos teológicos relativos a la recepción y su aplicación al Concilio Vaticano II», en Jorge Scampini y Carlos Schickendantz, *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2015, 28.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, 38-49.

- d) La recepción no se limita a actos formales o jurídicos, sino que involucra la real adhesión de los creyentes.
- e) El proceso de recepción implica una eclesiología y una praxis eclesial.

Es importante señalar que todos estos aspectos implicados en la recepción conciliar no pueden ser evaluados a nivel general, sino que deben existir «evaluaciones de la recepción del Concilio Vaticano II en las iglesias locales, o por determinados ‘sujetos’ o ámbitos de la Iglesia, una recepción que necesariamente será diferenciada y con sus rasgos propios en cada lugar».<sup>8</sup>

Por lo tanto, consideraremos a la evangelización digital como uno de esos «ámbitos de la Iglesia» en los que podemos verificar una recepción de temáticas conciliares. El caso a estudiar será el proceso vivido por más de 250 evangelizadores digitales en la iniciativa *La Iglesia te escucha*, como apoyo al camino sinodal de toda la Iglesia. La elección de este caso se debe a que es una acción que comparte una misma visión eclesiológica en torno a una praxis eclesial, se ha configurado como un lento proceso que aún continúa y aglutina diversas procedencias, lo que enriquece la experiencia.

### 3. La iniciativa *La Iglesia te escucha*

El proyecto *La Iglesia te escucha* es un proceso de escucha, diálogo y discernimiento, que acompaña el camino sinodal de toda la Iglesia, pero desde la experiencia de vinculación a través de las redes sociales. Promovido por el Dicasterio de la Comunicación y acompañado por varias instituciones y evangelizadores, *La Iglesia te escucha* se propuso llegar a las personas que «habitan» la cultura digital pero que probablemente no tendrán un contacto presencial con comunidades cristianas.

---

<sup>8</sup> Ibid., 40-41.

A partir de un cuestionario creado con Inteligencia Colaborativa (en la plataforma Delibera), los *influencers* se acercaron a sus comunidades digitales y abrieron espacios para la escucha y el diálogo. Después de una experiencia piloto inicial con 3 *influencers*, el Proyecto llegó a contar con casi 250 evangelizadores involucrados, cubriéndose 7 lenguas.

El proceso de recolección de datos fue también muy interesante. Se recibieron más de 110.000 respuestas y más de 150.000 sugerencias para el camino sinodal. Varias respuestas eran sencillas de tabular, pero lo más difícil fue recoger el aporte de las preguntas y opiniones abiertas. Una tarea inmensa, pero que significó una riqueza increíble para el proceso sinodal. Un dato particular que surgió de todo este camino de escucha, fue que el 30% de los que dieron sus respuestas son personas alejadas de la fe o directamente no creyentes.<sup>9</sup>

Todo este trabajo en la cultura digital pudo ser presentado también en la Fase Continental del Sínodo sobre la Sinodalidad, en la que 15 misioneros digitales participaron de las distintas reuniones en cada continente, llevando la experiencia y los aportes del Sínodo Digital. Por último, un acontecimiento muy importante para el proceso fue que dos misioneros digitales (Xiskya Valladares y José Manuel de Urquidi) han participado de la primera sesión de la Asamblea General del Sínodo en octubre de 2023 en Roma.

Todo este proceso de evangelización digital será confrontado en este artículo con los temas centrales de la eclesiología de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, centrada en el diálogo de la Iglesia con el mundo, intentando reconocer concreciones y temas todavía abiertos en esta recepción conciliar.

---

<sup>9</sup> Las conclusiones de este *Sínodo Digital* se pueden encontrar en <https://www.synod.va/es/resources/documentos-oficiales.html>.

## 4. El camino hacia *Gaudium et Spes*

No estaba previsto en los documentos preparatorios del Concilio redactar un documento específico sobre la relación de la Iglesia con el Mundo contemporáneo. Aunque sí había quedado clara la orientación pastoral que el Papa Juan XXIII quería darle al Concilio, tal como lo expresó en su Discurso de Apertura:

«Iluminada la Iglesia por la luz de este Concilio – tal es Nuestra firme esperanza – crecerá en espirituales riquezas y, al sacar de ellas fuerza para nuevas energías, mirará intrépida a lo futuro. En efecto; con oportunas “actualizaciones” y con un prudente ordenamiento de mutua colaboración, la Iglesia hará que los hombres, las familias, los pueblos vuelvan realmente su espíritu hacia las cosas celestiales».<sup>10</sup>

En este sentido, un mes antes de la apertura del Concilio, en el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, el Papa Roncalli indica un camino que estructurará los futuros trabajos conciliares:

«La Iglesia quiere que la busquen tal cual es en su estructura interior – vitalidad *ad intra* – en el acto de presentar, ante todo a sus hijos, los tesoros de fe iluminadora y de gracia santificante, que se inspiran en las últimas palabras. Las cuales expresan el oficio preeminente de la Iglesia y sus títulos de servicio y de honor, a saber: vivificar, enseñar y orar. Considerada en relación con su vitalidad *ad extra*, o sea la Iglesia frente a las exigencias y a las necesidades de los pueblos – como los acontecimientos humanos los van empujando más bien hacia el aprecio y el goce de los bienes terrenos – siente que debe cumplir sus responsabilidades enseñando (...) Efectivamente, el mundo tiene necesidad de Cristo: y la Iglesia es la que debe llevar a Cristo al mundo. El mundo tiene sus problemas y busca ahora angustiosamente cómo resolverlos. (...) Estos problemas de punzante gravedad los lleva siempre en su corazón la Iglesia. Por eso los ha hecho objeto de estudio atento y el Concilio Ecuménico podrá ofrecer, en lenguaje claro, las soluciones que la dignidad del hombre y de su vocación cristiana exigen».<sup>11</sup>

<sup>10</sup> JUAN XXIII, *Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962)*, 3, en: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)

<sup>11</sup> Juan XXIII, *Radiomensaje de Su Santidad un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II*, en: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont\\_messages/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_mes\\_19620911\\_ecumenical-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html)

En efecto, la atención del Concilio en las tres primeras sesiones estuvo centrada principalmente en los aspectos relacionados con esa «vitalidad *ad intra*», principalmente plasmada en la aprobación de *Lumen Gentium* en la tercera sesión. Sin embargo, los temas de la vinculación *ad extra* de la Iglesia con el mundo fueron apareciendo desde el comienzo del Concilio, condensándose en lo que se conocía como el *Esquema XIII*, sin definir aún si ese texto sería un documento en sí mismo, si sería parte de otro documento mayor o si constituiría sólo algún tipo de mensaje del Concilio a la humanidad. La importancia y extensión de los temas fue haciendo que, después de sucesivas reelaboraciones, vaya decantando la idea de que el Concilio proponga un documento específico sobre la relación de la Iglesia con el mundo.

Esta relación de la Iglesia con el mundo traía larga historia, y ésta casi siempre convulsionada. Haciendo una excesiva simplificación, y mirando solamente a la Iglesia en la cultura occidental, podemos decir que la relación de la Iglesia con el mundo ha pasado por tres grandes etapas. La primera etapa es la que manifiesta la conciencia de que la Iglesia *está* en el mundo. En efecto, las primeras comunidades cristianas, después de haber comenzado a forjar su identidad en oposición al judaísmo, se introdujeron de lleno en la sociedad imperial romana con una mirada crítica hacia dos pilares de la cultura mediterránea: la organización familiar y la organización política. El cristianismo, con su predicación de radical igualdad de todos en Cristo, subvertía los valores tradicionales expresados en los *códigos domésticos* que sostenían la preeminencia del padre de la familia en relación a los demás miembros de la casa (esposa, hijos, esclavos). A nivel social, la crítica se dirigía hacia la participación en el culto imperial (por lo que una de las acusaciones más frecuentes hacia los cristianos es de “ateísmo”). Sin embargo, esta actitud crítica ante ciertas normas y costumbres de la sociedad mediterránea no pretendían ser una revolución social, sino que eran criterios evangélicos a ser vividos al interior de las comunidades.<sup>12</sup> Un ejemplo de esto es la esclavitud: en las comunidades cristianas, los esclavos serán tratados como iguales, porque «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni hombre libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús».<sup>13</sup> Pero esto no derivó en un intento de abolir la esclavitud en el imperio romano. De hecho, la carta a Filemón es un claro testimonio de que, a pesar de las nuevas relaciones en Cristo de Onésimo con su señor, el vínculo de

<sup>12</sup> Existen numerosos estudios sobre los orígenes del cristianismo que describen este proceso. Un análisis detallado y documentado del desarrollo las primeras generaciones cristianas lo encontramos en Rafael Aguirre, ed., *Así empezó el cristianismo* (Navarra: Verbo Divino, 2011).

<sup>13</sup> Ga 3,18



“amo-esclavo” se mantiene. Por eso decimos que, en este período, la Iglesia se sabe como fermento en la masa:

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto. (...) Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros. (...) Para decirlo en pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo».<sup>14</sup>

Una segunda etapa de la relación de la Iglesia con el mundo se inaugura con el cese de las persecuciones en el 313 con el edicto de Milán y, sobre todo, con la aceptación del cristianismo como religión oficial del Imperio por parte de Teodosio en el 381. Aquí pasamos de una Iglesia que está en el mundo, a una Iglesia que *es* el mundo. En efecto, progresivamente se va gestando y consolidando el esquema de *cristiandad*, en el que lo religioso y lo secular van profundamente unidos. Basta pensar en la injerencia de los emperadores en debates conciliares o en la tensión por siglos entre el papado y el poder secular. La unidad política y social era garantizada por la unidad religiosa, por lo que la fe cristiana era omnipresente a cada ámbito de la vida.

Esta identificación de lo religioso y lo secular comienza a romperse con la modernidad. En esta tercera etapa, la Iglesia se pondrá *en contra* del mundo. Con el surgimiento de los Estados Nacionales, el reemplazo de las ideas religiosas por el paradigma científico y técnico, la razón independizada de la religión, etc..., la Iglesia se vio amenazada en tantos frentes que optó por tomar una actitud defensiva. Ese mundo con el que hasta hacía poco había tenido una relación casi simbiótica, ahora, al posicionarse como autónomo frente a la religión, se convertía en pecaminoso y lleno de errores. La espiritualidad cristiana de esta etapa estuvo marcada por una visceral desconfianza del mundo y no se valoraban desde el Magisterio los

---

<sup>14</sup> Carta a Diogneto. Consultado el 19 de enero de 2024. [https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit\\_20010522\\_diogneto\\_sp.html](https://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html)

avances científicos o filosóficos, que sobre todo en el siglo XX se dieron vertiginosamente.

Con toda esta historia, es comprensible que al llegar al Concilio Vaticano II no haya consenso sobre cuál debe ser la relación de la Iglesia con este mundo. Signo de este desacuerdo fue la falta de claridad sobre qué tipo de mensaje debía producir el Concilio acerca de los temas sociales que preocupaban a la Iglesia en ese momento. Y, por eso mismo, es tan importante el cambio de clima mental y espiritual que provocó *Gaudium et Spes* en toda la Iglesia. Como señala Madrigal,

«la constitución pastoral ha modificado sustancialmente la auto-comprensión de la Iglesia como institución de salvación autosuficiente y exclusiva, y ello se debe en buena parte a la adopción de un nuevo modo de hacer teología, según el cual los signos de los tiempos se convierten en lugares teológicos, y las cuestiones más concretas y contingentes del mundo moderno entran a formar parte de su agenda y de su reflexión».<sup>15</sup>

No es intención de este artículo desarrollar todo el proceso del texto que luego se convirtió en *Gaudium et Spes*. Sólo mencionamos que la novedosa Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual se aprobó solemnemente en la cuarta sesión del Concilio el 7 de diciembre de 1965, con 2.309 votos a favor y 75 en contra.

## 5. La eclesiología de *Gaudium et Spes*: diálogo con el mundo

*Gaudium et Spes* representa el gran intento de la Iglesia del siglo XX por dialogar con un mundo que, por un lado, se sabe autónomo con respecto a lo religioso, pero que, a la vez, no queremos ver como pecaminoso y perdido.

Ya la misma existencia en el Concilio de una Constitución Pastoral es la evidencia de querer superar siglos de desconfianza

---

<sup>15</sup> Santiago Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Santander: Sal Terrae, 2017), 116.

y de condena. En palabras de Yves Congar, esta Constitución junto con la Declaración sobre la libertad religiosa, «nos hacen salir de la Edad Media. No tienen otro sentido que el reconocimiento de la completa laicidad de la sociedad temporal. La Iglesia dialoga con los hombres, no les dirige simples sentencias expresadas con autoridad, aunque ella enseña siempre».<sup>16</sup>

No vamos a encontrar ninguna referencia en *Gaudium et Spes* a la evangelización digital, ya que al momento de su promulgación no existía el fenómeno masivo de internet. De hecho, hasta la misma Declaración *Inter Mirifica* sobre los medios de comunicación se refiere solamente a los medios como la radio y la televisión, constituyendo un documento menor dentro del corpus conciliar.

Pero, después de haber analizado el camino de la Constitución Pastoral y el desarrollo reciente de la evangelización digital, queremos en este trabajo mostrar la conexión de ciertas nociones claves en *Gaudium et Spes* para pensar el diálogo con el mundo, con algunos criterios y búsquedas de la evangelización digital. De este modo, podremos corroborar que la presencia de la Iglesia en las redes sociales tiene el espíritu del diálogo con el mundo que pretendía *Gaudium et Spes*, y que, por lo tanto, la evangelización digital está profundamente en sintonía con el Vaticano II.

Para esto, nos centraremos en dos realidades que serán interlocutores de la Iglesia, y que ocuparán un lugar clave en *Gaudium et Spes*: el ser humano y el mundo.

### *a. El ser humano*

Al iniciar la cuarta sesión del Concilio, Pablo VI propuso una frase con mucha fuerza: «Esta contemplación será uno de los actos principales de la incipiente Sesión de nuestro Consejo: nuevamente, y sobre todo, el amor; amor a los hombres de hoy, quiénes son,

---

<sup>16</sup> Yves Congar, *Diario del Concilio. Cuarta sesión* (Barcelona: Estela, 1966), 165.

dónde están, a todos. (...) El Concilio es un acto solemne de amor a la humanidad».<sup>17</sup>

En efecto, el Concilio había seguido la propuesta de distinguir los temas relacionados a la *Ecclesia ad intra* y los temas vinculados a la *Ecclesia ad extra*. En la tercera sesión había sido aprobada *Lumen Gentium*, por lo que restaba extender todo lo que el Concilio había reflexionado sobre la Iglesia en sí misma, a la relación de la Iglesia con este mundo. Ello requería preguntarse por el ser humano.

*Gaudium et Spes* no se detiene tanto en proponer una antropología sistemática. Presenta algunas consideraciones sobre la constitución del ser humano (sobre todo en lo referente a su conciencia y a su libertad), pero, sobre todo, se concentra en la vocación del hombre. ¿Puede prescindir de Dios para ser feliz? ¿Puede el hombre alcanzar su plenitud sin la fe? Ésta es la gran preocupación de *Gaudium et Spes*: «el concilio aspira no sólo a dar respuesta a interrogantes teóricos, sino también a dar solución “pastoral” a los problemas que afectan existencialmente al hombre, a veces de manera dramática».<sup>18</sup> Por eso incorpora en esta reflexión sobre el ser humano la cuestión del ateísmo: ¿necesita el hombre a Dios para ser feliz? ¿No es acaso Dios un enemigo de la libertad y de la plenitud humana?

Congar entendió perfectamente esta dinámica:

«Por un lado, el ateísmo contemporáneo viene muchas veces de una voluntad de afirmar al hombre, que, por un malentendido trágico, parece encajar como postulado la eliminación o la muerte de Dios. Por otro lado, en el mismo Concilio, algunos (pertenecientes a la minoría, que en la votación final demostró su debilidad numérica) pensaron que íbamos a parar a un humanismo en el que la reivindicación de los derechos y de la grandeza del hombre reemplazaría la afirmación de los derechos y de la grandeza de Dios. (...) Es preciso afirmar, por el contrario, que Dios no está celoso del hombre, sino que quiere su exaltación hasta el punto de querer divinizarle».<sup>19</sup>

17 Pablo VI, *Discurso de Su Santidad Pablo VI al inicio de la Cuarta Sesión del Concilio Ecu­ménico Vaticano II* (14 de Septiembre de 1965). Obtenido de: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19650914\\_concilio-iv-sessione.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650914_concilio-iv-sessione.html)

18 José Villar (dir.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II* (Navarra: Eunsa, 2015), 499.

19 Yves Congar, *Diario del Concilio...*, 138.

Comprendemos así que esta aparente competencia entre Dios y el ser humano no es tal. No cabe resolver la tensión afirmando un extremo a costa de desvalorizar al otro. El Concilio va a recordar que la vocación del hombre es una sola, ya que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado».<sup>20</sup> Esta mirada hacia el fenómeno del ateísmo está claramente influenciada por un nuevo clima eclesiológico:

«Los redactores de la constitución no quisieron extenderse en una cuestión que Pablo VI acababa de tratar de una manera amplia en la Enc. *Ecclesiam Suam* (1964). En todo caso, conviene subrayar que esas pocas frases [sobre el ateísmo] (...), muestran un nuevo talante de la Iglesia, una disposición abierta y sincera de colaboración mutua con los ateos, en la que se evite toda actitud polémica de confrontación y rechazo».<sup>21</sup>

## **b. El mundo**

GS 2 comienza con una afirmación importante: el documento se dirige a «todos los hombres», «no sólo a los hijos de la Iglesia», retomando aquella distinción entre «*ad intra*» y «*ad extra*» que había recordado el cardenal Suenens durante la primera sesión conciliar.

Ahora bien, ¿qué entiende la Iglesia cuando habla de mundo? ¿Qué es ese mundo al que desea dirigirse? Aparecen en este número tres definiciones de «mundo». La primera es considerarlo en cuanto realidad física: «la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive». La segunda acepción contempla al mundo como fruto de la libertad, como escenario del drama humano: «teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias». Por último, la tercera definición es la que incluye elementos teológicos, al considerar al mundo como creación de Dios necesitado de redención: «el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo

20 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 22 (en adelante, GS).

21 José Villar (dir.), *Diccionario teológico...*, 164-165.

la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación».<sup>22</sup>

En GS 4, aparecerá por primera vez en el texto una noción que será central: es deber de la Iglesia interpretar los signos de los tiempos (llamados aquí «signos de la época»):

«Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas».<sup>23</sup>

Hay en cada generación humana interrogantes y búsquedas que pueden encontrar su respuesta en el Evangelio. Hay en el mundo una acción de Dios que hay que saber descifrar. Por eso, en el resto del número se presentarán las características del mundo contemporáneo al Concilio, que la Iglesia debe conocer y comprender. Se sigue superando así la estricta separación entre la Iglesia y el mundo para dar paso a un diálogo fecundo a partir de estos «signos».

Todo el capítulo IV de la GS es una explicitación de este «mutuo servicio» entre Iglesia y mundo, anunciado en el número 11. En efecto, se anticipa que «en este capítulo (...) va a ser objeto de consideración la misma Iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él». También se aclara que estará «presupuesto todo lo que ya ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia»,<sup>24</sup> dado que para el momento de la última redacción de *Gaudium et Spes* ya existía *Lumen Gentium* como tal.

El cuerpo del capítulo lo constituyen algunos criterios teológicos que sientan la base de la mutua colaboración entre la Iglesia y el mundo.

---

22 GS 2.

23 GS 4.

24 GS 40.

En un primer momento, GS nos recordará aspectos esenciales de la eclesiología, con resonancias y citas de LG. Las alusiones más importantes son las referidas al origen trinitario de la Iglesia (LG capítulo I) y su finalidad salvífica y escatológica (LG capítulo VII). Las citas textuales, tomadas principalmente de LG 8 y 9, insisten sobre el carácter a la vez visible y espiritual de la Iglesia, asamblea histórica y, a la vez, en camino hacia la consumación escatológica. Aunque «avanza juntamente con toda la humanidad»<sup>25</sup>, la Iglesia no se resuelve en la sociología, ya que su misión es la de transformar, en Cristo, a toda la ciudad humana en la familia de Dios.

En un segundo momento, el texto hará una breve presentación de los presupuestos básicos de la acción de la Iglesia en el mundo y en la historia humana. La insistencia parece estar puesta sobre el aporte de la fe al desarrollo humano. En efecto, según el texto, la fe no sólo «comunica la vida divina al hombre» sino que también dota «a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos». De esta manera, la fe no es un sobreañadido extraño al ser humano, sino que es una luz nueva que viene de Dios capaz de «dar un sentido más humano al hombre a su historia».<sup>26</sup>

Sobre el final del número, se abre la perspectiva ecuménica al valorar la colaboración que otras iglesias y comunidades cristianas han hecho por medio de la fe.

En el resto del capítulo se explicita el anunciado intercambio fecundo entre la Iglesia y el mundo: La ayuda de la Iglesia a cada hombre para descubrir el sentido profundo de la existencia en Cristo, el Hombre nuevo;<sup>27</sup> la ayuda que la Iglesia da a la sociedad en cuanto colaboración a la unidad de la familia humana, rescatando todo lo bueno, verdadero y justo que ya existe en la comunidad;<sup>28</sup> la ayuda de la Iglesia al dinamismo humano en cuanto integración

---

25 *Ibidem.*

26 *Ibidem.*

27 Cf. GS 41.

28 Cf. GS 42.

de lo religioso y lo temporal;<sup>29</sup> y, por último, la ayuda que el mundo da a la Iglesia en la riqueza de cada cultura donde es anunciado el Evangelio.<sup>30</sup> Éste parece ser uno de los aportes más novedosos a la relación de la Iglesia con el mundo, ya que no se trata de un vínculo unidireccional de la comunidad de fe hacia la sociedad, sino que ésta también puede enriquecer a la Iglesia. Se refuerza así la idea de que en el mundo no sólo hay errores a condenar, sino también valores de los cuales aprender.

La conclusión del capítulo (GS 45) destaca que en este fecundo diálogo, la única aspiración de la Iglesia es que venga el Reino de Dios. Se cita la *Lumen Gentium* para presentar a la Iglesia como «sacramento universal de salvación»,<sup>31</sup> título que la relativiza en relación a Cristo y su Reino. La cita final del Apocalipsis deja de manifiesto la centralidad cristológica de la misión de la Iglesia, alejando todo sombra de triunfalismo eclesiológico.

## 6. El ser humano y el mundo en la evangelización digital

La intención de este artículo es mostrar que la praxis de la evangelización digital (al menos en el formato que va acompañando el camino sinodal de toda la Iglesia) toma y actualiza estas opciones de *Gaudium et Spes* con respecto a la mirada hacia el ser humano y al diálogo con el mundo.

Un texto que condensa la experiencia de los evangelizadores digitales y propone orientaciones para la tarea es el documento del Dicasterio para la Comunicación “Hacia una plena presencia. Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales”.<sup>32</sup> A partir de la parábola del Buen Samaritano, el documento brinda orienta-

---

29 Cf. GS 43.

30 Cf. GS 44.

31 GS 45.

32 Dicasterio para la Comunicación, *Hacia una plena presencia. Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales* (28 de mayo de 2023), obtenido de: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/dpc/documents/20230528\\_dpc-verso-piena-presenza\\_es.html](https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_es.html) (en adelante: HPP).



ciones para los que se lanzan a anunciar la Buena Noticia de Jesús en las redes. De aquí tomaremos algunos elementos que nos permitan reflexionar sobre la visión del ser humano que tiene la evangelización digital y la concepción de diálogo con el mundo, para corroborar si se corresponde con lo propuesto por *Gaudium et Spes*.

En primer lugar, el documento constata que la cultura digital promueve el individualismo de las personas. El primer factor que encontramos en la raíz de este individualismo es el mismo modelo de negocios que manejan en general las redes sociales: son servicios gratuitos que pagamos con nuestra atención y nuestro tiempo. La publicidad personalizada es posible mediante los algoritmos de cada red social, que mostrarán el contenido que resulte interesante para cada persona. Esto hace que aquel viejo sueño de que internet fuese un lugar de libre acceso a la información y al entendimiento común, diera paso a un modelo en el que cada persona ve lo que las redes sociales quieren mostrarle. Como dice el documento, «los individuos son al mismo tiempo *consumidores* y *mercancías*: en cuanto consumidores, se les presenta publicidad personalizada y contenido patrocinado hecho a su medida; en cuanto mercancías, sus perfiles y sus datos se venden a otras empresas para el mismo fin».<sup>33</sup> Por esta misma lógica, aún usando la misma red social, no vemos las mismas cosas: se tiende a “agrupar” a los usuarios según sus intereses, y, por consecuencia, terminamos en una «exposición forzada a una información parcial que corrobora nuestras propias ideas, refuerza nuestras creencias y nos conduce así a aislarnos en “burbujas” creadas por los filtros».<sup>34</sup> Por eso, «es cada vez más urgente y necesario participar en las redes sociales de una manera que vaya más allá de los propios compartimentos estancos, saliendo del grupo de los propios “iguales” para encontrar a los otros».<sup>35</sup> Esta apertura a los otros sólo es posible desde una actitud espiritual de escucha, capaz de acoger la vida del otro en su valor y en su misterio:

---

33 HPP 13.

34 HPP 14.

35 HPP 20.

«Mediante la escucha acogemos al otro, le ofrecemos hospitalidad y le mostramos respeto. Escuchar es también un acto de humildad por nuestra parte, puesto que reconocemos la verdad, la sabiduría y el valor más allá de nuestras propias perspectivas limitadas. Sin la disposición para escuchar, no somos capaces de recibir el don del otro».<sup>36</sup>

Al analizar GS, dijimos que la preocupación con respecto al ser humano era el encierro en su propia inmanencia, por lo que se incluía una reflexión sobre el ateísmo. No podríamos decir que el uso de las redes sociales promueva el ateísmo, pero lo expuesto confirma que la cultura digital tiende a promover el individualismo. El *usuario-consumidor* es útil para la lógica de mercado, pero no para hacerse preguntas que lo inviten a la trascendencia.

Por esta razón, el documento del Dicasterio para la Comunicación insiste en que una de las primeras tareas de la evangelización digital es el paso de la conciencia al verdadero encuentro. No podemos pensar en una tarea de anuncio de la Buena Noticia sin entrar primero en la cultura digital para sensibilizar y promover la apertura al encuentro con el otro. No se trata de la simple proclamación de una verdad, sino de generar las condiciones para que los seres humanos en las redes sociales tengamos la disponibilidad para salir de nosotros mismos para acoger la realidad del otro. Sólo desde ahí podremos acompañar a un encuentro con la persona y el mensaje liberador de Jesús.

En segundo lugar, el documento propone una segunda transformación: del encuentro a la comunidad. Aquí se trata de los vínculos que construimos con los demás en las redes sociales. En la lógica de GS, nos encontraríamos frente a la acepción de mundo en cuanto escenario del drama humano, aquel que se genera desde la libertad.

En las redes sociales hay dos grandes peligros que acechan a las relaciones: la indiferencia y la agresión. En efecto, las redes sociales promueven el aislamiento en la propia burbuja, y «cuando

---

36 HPP 36.

los individuos no se tratan unos a otros como seres humanos, sino como meras expresiones de un cierto punto de vista que ellos no comparten, estamos ante otra expresión de la “cultura del descarte” que difunde la “globalización” -y la normalización- de la indiferencia». <sup>37</sup> El otro desafío es la superación de formas de vinculación basadas en la violencia:

Los discursos agresivos y negativos se difunden con facilidad y rapidez, y ofrecen un terreno fértil para la violencia, el abuso y la desinformación. En las redes sociales, diferentes actores, que a menudo se sienten fuertes por estar envueltos en el manto de los seudónimos, reaccionan constantemente los unos contra los otros. Estas interacciones suelen ser notablemente distintas de las que se producen en los espacios físicos, donde nuestras acciones se ven influidas por las respuestas verbales y no verbales de los demás. <sup>38</sup>

En ambos casos, se trata de la superación de la *cultura del descarte digital*, en la que muchos quedan heridos y al borde del camino, sin ser *samaritaneados* por nadie. <sup>39</sup>

Por supuesto, para construir este escenario del drama humano, no alcanza con la conciencia de no ser indiferentes y no ser agresivos. Hace falta el compromiso personal para construir positivamente una comunidad: «Promover el sentido de comunidad incluye estar atento a los valores compartidos, las experiencias, las esperanzas, las penas, las alegrías, el humor e incluso las bromas: todo ello puede convertirse en punto de encuentro para las personas en los espacios digitales». <sup>40</sup> Esto implica, como en GS, un tono de cercanía y de valoración de este mundo.

Por último, el Documento señala que «el paso del encuentro a la relación y luego a la comunidad muestra tanto los dones como los desafíos de la cultura digital». <sup>41</sup> Esto tiene una gran resonancia con aquella propuesta de GS según la cual hay una mutua colabora-

---

37 HHP 19.

38 HHP 16.

39 Cf. HPP 21.

40 HPP 51.

41 HPP 55.

ción entre la Iglesia y el mundo. El mundo no es sólo el destinatario pasivo de una acción correctiva y magisterial de parte de la Iglesia, sino que también es capaz de aportar valores y perspectivas a la comunidad eclesial. Del mismo modo, los evangelizadores digitales reconocen en la dinámica de las redes sociales un sinnúmero de desafíos, pero también una gran cantidad de dones que ya están presentes en la cultura digital. Es cierto que, como dijimos, nos encontramos desafíos como el individualismo, la fragmentación, la polarización, pero al mismo tiempo reconocemos que ya existen en las redes muchas iniciativas de solidaridad, acompañamiento y transformación de la realidad. «Todas estas iniciativas pueden considerarse como ejemplos de “proximidad digital” (...). Pueden estar o no inspiradas por la fe. En cualquier caso, las comunidades que se forman con el fin de actuar por el bien de los demás son fundamentales para superar el aislamiento en las redes sociales».<sup>42</sup>

## Conclusión

*Gaudium et Spes* significó un cambio de paradigma en la relación de la Iglesia con el mundo. Se dejaban atrás siglos de desconfianza y condenas, para avanzar hacia un modelo de diálogo y mutua colaboración. Lejos de una mirada ingenua, el Concilio propuso dialogar con el ser humano y con el mundo desde una actitud de valoración y entendimiento. Los cristianos, compartiendo la historia y el destino de este mundo, hacemos el aporte específico de la gran riqueza de la Buena Noticia de Jesús. Pero el mundo, gran escenario del drama humano, no es un simple destinatario, sino que también puede aportar el valor de sus búsquedas y sus iniciativas, que son semillas de verdad, bondad y belleza que el mismo Dios ha sembrado.

---

42 HPP 57.

La evangelización digital asume este estilo de diálogo y evangelización propuesto por *Gaudium et Spes*. La cultura digital tiene desafíos, pero también muchos valores. Desde esa realidad, la Iglesia propone un estilo de presencia que ayude a pasar de la conexión al encuentro y del encuentro a la comunidad.

Hay mucho por hacerse y mucho por seguir reflexionando. La cultura digital, cada vez con más fuerza, es configuradora de la cultura *onlife*. Cada vez más personas encuentran en lo digital un ámbito donde tejer vínculos, formar opiniones o motivar acciones. Ese ecosistema en el que están presentes «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo» no puede quedar al margen de la acción evangelizadora de la Iglesia. Ella, a través de la evangelización digital, busca concretar allí las opciones de *Gaudium et Spes*, consciente de que «nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón».<sup>43</sup>

## Bibliografía

- Aguirre, Rafael (ed.), *Así empezó el cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Navarra: Verbo Divino, 2009.
- Alberigo, Giuseppe (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html). Último ingreso 2 de mayo de 2024.
- Congar, Yves, *Diario del Concilio. Cuarta sesión*. Barcelona: Estela, 1966.

---

43 GS 1.

- Dicasterio para la Comunicación, *Hacia una plena presencia. Reflexión pastoral sobre la interacción en las Redes Sociales* (28 de mayo de 2023).
- Luciani, Rafael y Schickendantz, Carlos (coords.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*. Madrid: Khaf, 2020.
- Madrugal, Santiago, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Madrugal, Santiago, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Riverón Rodríguez, Gleivis, «La cultura digital en la sociedad moderna», *Revista de Investigación en Tecnologías de la Información* Volumen 4, Número 8 (2016): 1-6.
- Scampini, Jorge y Schickendantz, Carlos, *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Guadalupe, 2015.
- Thomas, C., «Estadísticas del uso de internet en Argentina», (15 de abril de 2021), en: <https://branch.com.co/marketing-digital/estadisticas-de-la-situacion-digital-de-argentina-en-el-2020-2021/>
- Van Dijck, José, *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.
- Villar, José (dir.), *Diccionario teológico del Concilio Vaticano II*. Navarra: Eunsa, 2015.

---

# La educación sexual integral en la pastoral educativa de la diócesis de San Isidro

## Una experiencia de aprendizaje compartida

ANDREA SÁNCHEZ RUIZ\*

Universidad de San Isidro *Dr. Plácido Marín*, San Isidro (Buenos Aires), Argentina  
andreasrw@hotmail.com

Recibido 30.04.2024/ Aprobado 05.06.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3250-3431>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p207-230>

### RESUMEN

Tras once años ininterrumpidos de trabajo colaborativo, se presenta en este artículo, un breve recorrido por la propuesta del Equipo de Educación para el Amor hacia las escuelas católicas de la diócesis de San Isidro. Dicha propuesta surge del convencimiento de que la formación integral de las personas conlleva inherentemente una educación sexual progresiva, positiva y prudente como ya afirmaba el Concilio Vaticano II en la Declaración *Gravissimum Educationis*,

A lo largo de estas páginas se visibilizarán las diversas actividades desarrolladas de manera general, tratando de recuperar un proceso dinámico en el entramado de los vínculos entre las políticas públicas y la iglesia católica, de articular experiencias compartidas, de auscultar las voces y demandas de las instituciones implicadas y de discernir los frutos de la tarea realizada y los signos de la presencia de Dios en este proyecto.

*Palabras claves:* Pastoral educativa; Educación sexual integral; Perspectiva de género; Discernir

\* La autora de este artículo obtuvo su Licenciatura en Teología con especialización en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es Coordinadora del Área de Formación Integral de la Universidad *Plácido Marín*. Se especializó en Psicoanálisis y Género y obtuvo una diplomatura en Pastoral Familiar.

## Comprehensive Sexuality Education in the Educational Pastoral of the Diocese of San Isidro

### A Shared Learning Experience

#### ABSTRACT

After eleven uninterrupted years of collaborative work, this article presents a brief tour of the proposal from the Education for Love Team to the Catholic schools of the diocese of San Isidro. Said proposal arises from the conviction that the comprehensive formation of individuals inherently involves a progressive, positive and thoughtful sexuality education, as affirmed by the Second Vatican Council in the *Gravissimum Educationis* Declaration. Throughout these pages, we will see the different activities developed in a general way, seeking to recover the dynamic process within the framework that includes both public policies and the Catholic Church, to articulate shared experiences, to listen to the demands of the institutions involved, and finally to see the fruits of the work done and the signs of God's presence in this project.

*Keywords:* Pastoral Care in Education; Comprehensive Sexuality Education (CSE); Gender Perspective; Discern

## 1. Hacia un proyecto integrador

Comprendiendo la escuela como un centro evangelizador, es ineludible adentrarse en el flujo de la historia «para ofrecer un servicio educativo adecuado a su presente».<sup>1</sup> Como afirma la Congregación para la Educación Católica, este servicio, evangelizar desde la tarea educativa, conlleva el empeño permanente de guardar

«la identidad católica en un mundo cambiante, la responsabilidad del testimonio de los profesores y directivos laicos y consagrados; el enfoque dialógico de un mundo multicultural y multirreligioso. Además, las escuelas católicas no pueden ignorar que los alumnos deben también ser iniciados conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual».<sup>2</sup>

---

1 Congregación para la Educación Católica, *La identidad de la escuela católica para una cultura del diálogo*, 2022, 18, acceso 19 de marzo de 2024, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20220125\\_istruzione-identita-scuola-cattolica\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_sp.html)

2 Congregación para la Educación Católica, *La identidad*, 17.



La vida escolar, desde una perspectiva pastoral, ha de estar atravesada en todas sus instancias y dimensiones, por una mirada evangélica y una decisión evangelizadora. Las personas que integran la comunidad educativa, los contenidos curriculares, las actividades lúdicas y deportivas, las celebraciones, la presencia solidaria en medio del barrio, han de revelar el talante cristiano de la identidad y el proyecto institucional. También en lo concerniente a la formación de los y las educandos y específicamente en lo relativo a la educación sexual. Como dimensión constitutiva de la persona, la educación sexual en las escuelas católicas no es un mandato que mana de una Ley civil, sino que la antecede y la supera, ya que es inherente a su propia misión: formar integralmente a las personas para responder a un desafío de estos tiempos: hacer posible la convivencia que favorezca una sociedad pacífica. Su carácter eclesial la distingue por su opción de ser «una escuela para todos»,<sup>3</sup> que se «expresa a través de la capacidad de *testimonio*, de *conocimiento* y de *diálogo* con las diversidades».<sup>4</sup>

En esta clave, la Junta Regional de Educación Católica (JUREC) de la Diócesis de San Isidro constituyó en 2012, un Equipo de Educación para el Amor que nació respondiendo a dicho compromiso por la formación integral de las personas y que se inscribe en la dinámica transformadora que supone el anuncio encarnado del Evangelio. Anuncio que ha de fructificar en una pertinaz decisión por la justicia, basada en el reconocimiento de la igual dignidad de toda persona, en vínculos afianzados en el respeto y la valoración de la singularidad de cada ser humano, en el cuidado y acompañamiento mutuos.

El equipo diocesano de Educación Sexual Integral (ESI), como lo llaman también algunas personas, es un equipo de aprendices que buscan convocar al diálogo, animar al discernimiento, impulsar decisiones, promover proyectos, estimular la creatividad. Una

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 27.

tarea *ad honorem* que se perfila más como una misión que un trabajo. Un equipo interdisciplinar con muchos rostros, que ha puesto en diálogo la biología, la psicología, el trabajo social, la pedagogía, la pastoral y la experiencia en gestión educativa, la teología.

Será intención de este trabajo visibilizar las diversas actividades desarrolladas a lo largo de once años, tratando de recuperar un proceso dinámico en el entramado de los vínculos entre las políticas públicas y la iglesia católica; de articular experiencias compartidas, a través de una periodización inconclusa (porque sigue abierta al futuro) que escucha también las voces de quienes se vieron involucrados e involucradas a lo largo de este tiempo y discierna los frutos de la tarea realizada y los signos de la presencia de Dios en este proyecto.

Para ello, en primer lugar, describiré brevemente el contexto argentino en torno al debate de la Ley 26.150 de Educación Sexual Integral. Presentaré, seguidamente, la etapa de configuración del equipo, desde su puesta en marcha hasta su consolidación. Señalaré también los nuevos desafíos que se fueron asumiendo y que fueron renovando las líneas de investigación y de acción, para, finalmente, indicar los aspectos que confirman al equipo en su tarea de animar la aplicación de la ESI en las escuelas católicas de la diócesis en el marco más amplio de la pastoral educativa.

## 2. En contexto

En Argentina existe desde 2006 una ley de Educación Sexual Integral. La ley 26.150 establece que «todos los educandos tienen derecho a recibir educación sexual integral en los establecimientos educativos públicos, de gestión estatal y privada»,<sup>5</sup> una formación armónica, equilibrada, que asegure la transmisión de conocimien-

---

<sup>5</sup> Ley 26.150, Programa Nacional de Educación sexual integral, art. 1, en adelante ESI, acceso 22 de marzo de 2024, <http://test.e-legis-ar.msal.gov.ar/leisref/public/showAct.php?id=730&word=>.

tos pertinentes para promover actitudes responsables ante la sexualidad, prevenir problemas relacionados con la salud en general y la salud sexual y procurar igualdad de trato y oportunidades para varones y mujeres.

Con ocasión del debate suscitado por la promulgación de la ley, el Episcopado Argentino ofreció, a comienzos de 2006, algunas reflexiones sobre el desafío de educar en el amor.<sup>6</sup> En aquel breve documento, los obispos se comprometieron a ofrecer una respuesta adaptada a los desafíos del momento tal como lo señalara en Concilio Vaticano II: a medida que avanzan en edad, los niños y adolescentes, «deben ser instruidos en una educación sexual positiva y prudente».<sup>7</sup>

El encuadre de la ley en los derechos humanos, la perspectiva de género y el rol de las familias en la educación sexual de los hijos e hijas constituyó un escollo a la hora de aplicar la ley en las instituciones educativas católicas, promovido por amplios sectores eclesiales que desarrollaron una campaña contra la llamada “ideología de género” y la temida desvinculación de las familias de la educación sexual de sus hijos e hijas.<sup>8</sup>

Desde esa perspectiva se puso en debate la comprensión antropológica que sostiene la tradición católica acerca de la especificidad de cualidades esenciales masculinas y femeninas de acuerdo al sexo, la heterosexualidad, la reproducción responsable, etc.<sup>9</sup> Al mismo tiempo que las nuevas miradas sobre la sexualidad impactaban en la crianza y en las instituciones educativas, la violencia contra las mujeres iba en aumento, crecían los embarazos no intencionales entre las y los adolescentes, la diversidad sexual era condenada y en las familias

---

6 Conferencia Episcopal Argentina, «Declaración del Episcopado Argentino al pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas» en *El desafío de educar en el amor*, ed. CEA (Buenos Aires: Oficina del libro, 2006), 5-9. Cf. Andrea Sánchez Ruiz, «Reparar una deuda pendiente Perspectiva de género y educación sexual» en *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape, 2017), 453-471.

7 Documentos Completos del Vaticano II, *Gravissimum Educationis* (Bilbao: Mensajero, 1974), 1.

8 Un ejemplo de estas campañas lo constituye el movimiento de padres “Con mis hijos no te metas”. <https://conmishijosnotemetas.com.ar/#!/-inicio/>. Cf. Ley 26.150 art. 9.

9 Entre las objeciones a la ley, el P. Alberto Bustamante, quien fuera presidente del Considec hasta 2015, señala la perspectiva de género asumida. Cf. Diego Rosemberg (ed.), *El desafío de la educación sexual* (Buenos Aires: UNIPE, 2012), 23-25.

los vínculos se erosionaban, atravesando en muchos casos injusticias de género, situaciones de maltrato, discriminación, etc.<sup>10</sup> En este entramado, las instituciones educativas católicas se debatían entre las convicciones creyentes y la implementación de la Ley.

### 3. Etapa configuradora

*Actualmente el tema se aborda en general,  
aisladamente y sin articulación<sup>11</sup>*

Por iniciativa de la Junta Regional de Educación Católica de la diócesis de San Isidro, se conformó un equipo interdisciplinar de Educación para el Amor. El objetivo: dinamizar la puesta en marcha de proyectos de Educación Sexual Integral (ESI) en los colegios católicos de la diócesis en el marco de su propia identidad y contexto, orientando y facilitando herramientas para su concreción.<sup>12</sup>

En un escenario complejo, resistente a la aplicación de la ley 26.150, pero a la vez consciente de que era prioritario abordar la educación sexual en las escuelas de un modo integral, el equipo se propuso estudiar su marco conceptual, la antropología subyacente, los propósitos formativos y sus lineamientos, realizando una valoración crítica de la misma y poniéndola en diálogo con la antropología teológica. Así se fueron consolidando criterios básicos para fundamentar los proyectos de ESI en las escuelas de la diócesis, en el marco más amplio de la propuesta pastoral de cada institución.

Para poner en marcha el funcionamiento del equipo, después de las primeras reuniones, se organizó un encuentro con los y las representantes de las instituciones de la diócesis para presentar a

---

10 Pineda pone el foco en la relación familia, sexismo, sociedad, llamando la atención sobre el modo en que en las familias se refuerzan y reproducen las injusticias de género. Cf. Esther Pineda, *Roles de género y sexismo* (Avellaneda: Acercándonos, 2010). Cf. Francisco, *Amoris Laetitia* (Madrid: Palabra, 2016).

11 Participante del encuentro de junio de 2012.

12 Acta de la reunión del 29 de marzo de 2012 y del 19 de abril de 2012. Cf. Ley 26.150 art. 5.

sus integrantes, conocer qué se está haciendo en los colegios en esta materia y recoger aportes e inquietudes.

La primera reunión se llevó a cabo en 18 de junio de 2012. Presente en el encuentro, el obispo diocesano, Mons. Ojea, señaló la importancia de la conformación de un equipo de Educación para el Amor, fundado en una antropología inspirada en la palabra de Dios y la enseñanza de la Iglesia que acompañe la labor irrenunciable de asumir la educación sexual como tarea de toda la comunidad educativa en clave pastoral.

Participaron del encuentro representantes de las instituciones que ya estaban trabajando la temática o estuvieran dispuestos a hacerlo, miembros de equipos de conducción y de orientación, referentes de la pastoral educativa, docentes del área de las ciencias naturales y educación ciudadana. Reunidos en grupos comentaron cómo abordaban la educación sexual, cuáles fueron los logros y dificultades que tuvieron y qué consideraban necesario que el equipo ofrezca para elaborar un proyecto institucional en esta área. Participaron 50 personas provenientes de 29 colegios de la diócesis, que, en su mayoría, señalaba que la temática se trataba esporádicamente en las áreas de construcción de la ciudadanía, de las ciencias naturales, tutorías, catequesis. En algunas instituciones sistematizaban momentos específicos para los últimos años de primaria y secundaria con referentes del área o invitados externos. Entre las principales dificultades señalaron: la indecisión de la conducción de las instituciones para asumir la educación sexual en las escuelas con la dedicación y el compromiso que requiere, no como un gasto sino como una inversión, la falta de formación de los docentes, la resistencia y cuestionamiento de los padres que consideran que les corresponde a ellos asumir esa formación sin injerencia de la escuela, las diferentes miradas dentro de la misma institución acerca de la temática, la diversidad de contextos y problemáticas de los barrios en los que están situadas las escuelas, «la realidad de los más jóvenes que puede chocar con los lineamientos de la iglesia»,<sup>13</sup> la incongruencia entre las

---

13 Síntesis grupo 5 del encuentro de junio de 2012.

enseñanzas de la Iglesia sobre la sexualidad, las leyes nacionales<sup>14</sup> y la vida de las personas.

Quienes afirmaron asumir de alguna forma la educación sexual en la escuela, reconocieron la importancia de escuchar y acompañar a los y las alumnas, atender sus dificultades y vivencias y aclarar sus dudas y estar cerca cuando transitan situaciones problemáticas. Quienes trabajaban con las familias puntualizaron que se aportaron herramientas para acompañar el crecimiento de hijos e hijas, se facilitó el diálogo y se brindaron pautas de higiene y de convivencia.

Los y las participantes del encuentro advirtieron que veían necesario crear canales de comunicación entre las escuelas que ya tenían elaboradas estrategias para abordar la temática y las que están trabajando en ello. Solicitaron formación para docentes y padres con propuestas variadas. Requirieron que se profundice sobre el posicionamiento de la Iglesia en relación con la realidad que atraviesan los y las estudiantes en su vivencia de la sexualidad desde una perspectiva no moralizante. Al mismo tiempo se señaló la necesidad de responder a situaciones como la identidad de género, sexualidad y discapacidad, el consumo de sexo, etc.

Este primer encuentro de escucha e intercambio reveló al equipo que la iniciativa respondía a una demanda de las escuelas que manifestaban el gran desafío que significaba asumir la complejidad del actual contexto en torno a la sexualidad en las infancias y adolescencias en diálogo con las familias y el entorno. El diálogo confirmó que los colegios no contaban con personal formado para asumir el desafío de construir conjuntamente un proyecto institucional de educación sexual integral que pusiera en diálogo los fundamentos de una antropología cristiana basada en el Evangelio y en la reflexión teológica y las orientaciones de la Ley 26.150, en el conjunto de la pastoral educativa.

---

<sup>14</sup> Ley Nacional de Educación sexual integral (26.150, 2006), Ley Nacional de Matrimonio Civil (26.618, 2010), Ley Nacional de Identidad de Género (26.743, 2012).

Quedaba por delante, al estudiar a fondo la propuesta de la ley, reflexionar sobre el marco teórico en el que fuera fecunda su aplicación para socializar en las escuelas, generar espacios de formación para docentes, avanzar con la posibilidad de armar un espacio virtual para compartir recursos e invitar a padres y madres a un encuentro en el que se pueda dialogar y reflexionar sobre sus inquietudes.<sup>15</sup>

Para el 2013 se fue diseñando una agenda de encuentros para la formación de educadores y educadoras, solicitud prioritaria desde las escuelas. Se proyectaron cuatro encuentros destinados a docentes, equipos de pastoral y de orientación y a quienes se hallaban involucrados en la temática, denominados “Encuentros para educadores sobre sexualidad”.<sup>16</sup>

Los ejes que articularon los encuentros pusieron en diálogo el concepto y las dimensiones de la sexualidad propuestas por la ley y la tradición cristiana, reconociendo los derroteros dualistas de dicha tradición y presentando nuevas perspectivas bíblicas y teológicas capaces de enriquecer el diálogo. Se trabajó sobre el concepto de género, como una categoría de análisis que atraviesa el encuadre de la ley. Con la participación de referentes en la materia se profundizó en la dimensión psicoafectiva de la sexualidad y la ética sexual evangélica así como la formación de la conciencia. Los encuentros fueron muy participativos.<sup>17</sup> Se valoraron la iniciativa, el intercambio y el esclarecimiento en torno a la categoría de género.

El equipo fue configurando su perfil. Reconociendo el aporte significativo de la ESI, la posibilidad que ofrece de poner el tema en debate con el apoyo que da su carácter legal, la capacidad de incidencia al ser de alcance nacional. También se reconoció el potencial de la propuesta cristiana que ofrece un plus de sentido desde el Evangelio a la interpretación y puesta en marcha de la Ley, al en-

---

15 Nota enviada a los colegios católicos de la diócesis en septiembre de 2012.

16 Comunicado a los colegios católicos de la diócesis de San Isidro 30 de abril de 2013.

17 Asistieron 108 participantes de 26 colegios católicos diocesanos.

lazar la sexualidad con la comunión en el amor y la posibilidad de articular la transversalidad de la Ley con el carácter pastoral de la escuela al servicio de la evangelización.

#### 4. Etapa de Consolidación

*¿Qué testimonio damos como colegio de Iglesia?*<sup>18</sup>

La pregunta, surgida del primer encuentro con docentes y directivos, pone en cuestión el rol de la escuela católica, también en el abordaje de la ESI. Los «colegios de la iglesia» están llamados «a un compromiso de testimonio a través de un proyecto educativo claramente inspirado en el Evangelio»,<sup>19</sup> «basado en el reconocimiento de la dignidad de cada persona, de cada comunidad lingüística, étnica y religiosa, de cada pueblo y de los derechos fundamentales que derivan de estos».<sup>20</sup> En este sentido, el equipo siguió animando a las escuelas católicas de la diócesis para que en su tarea de educar para el Amor, incorporen las propuestas de la ESI en el marco que les da su propia identidad en sintonía con su realidad y contexto.

Para ello, incorporó en la agenda 2014, una serie de encuentros para padres y madres con las siguientes temáticas: “La sexualidad como vida y crecimiento personal” y “Hacia una ética sexual evangélica”. También se realizó una reunión para equipos de conducción y pastoral educativa sobre sexualidad y género y la articulación de la propuesta de la ESI con los idearios de las instituciones.

Paralelamente a las iniciativas que surgieron de la JUREC, las escuelas participaron de las jornadas obligatorias de Educación Sexual planificadas desde el Ministerio de Educación y la Dirección General de Educación de la Provincia de Buenos Aires. El objetivo de las jornadas consistía en la capacitación en educación sexual in-

---

<sup>18</sup> Participante del encuentro de junio de 2012.

<sup>19</sup> Congregación para la Educación Católica, *La identidad*, 27.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 36.



tegral a docentes y equipos directivos de la educación secundaria desde la perspectiva de derechos y de género, la inclusión social y la lucha contra todo tipo de vulneración de derechos vinculados con la sexualidad. Como resultado de dichos espacios de formación cada institución habría de realizar una jornada en su escuela e incorporar los contenidos de la ESI en el proyecto educativo institucional.

La obligatoriedad de la participación de las escuelas católicas en las jornadas implicó el encuentro con discursos politizados, anticlericales, agendas de género, la realidad de las escuelas públicas y otras confesiones religiosas. Muchos directivos quedaron desconcertados al ver cuestionados sus marcos teóricos, la bibliografía usada y sus estrategias pedagógicas. Como consecuencia, afloró no solo en la teoría, sino también en la práctica, la dificultad para articular un proyecto que incluyera la perspectiva de género y los derechos reproductivos. El equipo fue acompañando el caminar de varias instituciones que pidieron ayuda para incorporar estas temáticas.

Las repercusiones de esta experiencia fueron recogidas en el primer encuentro del año 2015 para equipos de conducción, de orientación y de pastoral, de preceptoría y profesores y profesoras.<sup>21</sup> Quienes participaron de las capacitaciones organizadas por el Ministerio de Educación manifestaron también, que fue una oportunidad valiosa para intercambiar experiencias y puntos de vista con diversas realidades, para conocer la variedad de instituciones de gestión privada y pública, disponer de nuevos y diversos materiales para el trabajo en el aula. Se destacó principalmente que la ley vigente es un respaldo para las instituciones a la hora de generar un proyecto de educación sexual en las escuelas y su puesta en marcha. Entre las dificultades se destacó “el choque con la cosmovisión cristiana” en algunas de las temáticas lo que generó tensiones y resistencias. Al mismo tiempo algunas instituciones manifestaron la dificultad que les generaba la obligatoriedad de la aplicación de la Ley ante la oposición de las familias y la identidad cristiana de la escuela.

---

21 En dicho encuentro participaron 48 personas de 22 instituciones educativas.

Con este escenario fue posible percibir las dificultades que transitaban algunas escuelas al abordar la ESI y al secuenciar un proyecto orgánico sin retacear información, en fidelidad eclesial.<sup>22</sup> Con todo fue posible en las reuniones con los y las docentes, percibir en el análisis de los propósitos formativos, una sintonía con las prácticas de Jesús: respeto, integración, cercanía, acompañamiento, escucha, sensibilidad, capacidad para empatizar afectivamente, cuidado del cuerpo. Como el Evangelio trasciende y supera la Ley, se percibió la necesidad de asumir con coraje el desafío de una educación sexual integral que integre la propuesta de la Ley con la identidad cristiana de las instituciones educativas poniendo el centro en el amor que compromete al acompañamiento de toda realidad personal que se transite.

En la VII jornada diocesana de capacitación docente del 12 de febrero de 2016 organizada por la JUREC, el Equipo de educación para el amor contribuyó con un taller sobre la ESI en el que se trabajó, desde un abordaje contextual, la articulación entre la antropología teológica, los propósitos formativos de la ley 26.150 y la perspectiva de género. Quienes participaron de la jornada coincidían en la necesidad de “ampliar las fronteras para abordar las nuevas realidades” para lo cual se planteaba la necesidad de una esmerada capacitación docente y la interacción con las familias.

Por ello, con el objetivo de motivar la implementación de proyectos de educación para el amor, compartir las líneas principales de los colegios que ya lo estén elaborando y profundizar en los propósitos formativos de la ley 26.150 y su aplicación práctica, se convocó a referentes del nivel inicial y primario de las instituciones para una jornada de capacitación, en la que también se recogieron las demandas que iban surgiendo al planificar las propuestas de la ESI. En respuesta a estas necesidades, el equipo concretó el acompañamiento de una institución de la diócesis que solicitó orientación para la puesta en marcha del proyecto.

---

22 Síntesis del encuentro sobre Educación Sexual Integral del 16 de marzo de 2015.

Entre las propuestas de formación ofrecidas durante 2016, con ocasión de la publicación de la Exhortación Postsinodal *Amoris Laetitia*, se abordó la temática vincular, principalmente en el ámbito familiar y en su relación con la escuela. Se desarrolló a tal fin, un conversatorio dirigido a las familias, docentes y equipos e conducción y orientación, en el que participaron cuatro referentes del área. Y en la VIII Jornada Diocesana de Capacitación Docente del 14 de febrero de 2017, se ofreció un taller sobre *Amoris Laetitia*, para reflexionar sobre la incidencia del documento en los ámbitos educativos escolares, especialmente en lo relativo a la educación sexual, los estereotipos de género, poniendo atención en las diversas configuraciones familiares.

En conclusión, se reconoció en esta etapa la importancia del marco legal que plantea procesos educativos transversales, progresivos, acordes a cada etapa vital, como una oportunidad para trabajar esta dimensión esencial de la persona en el marco de la identidad cristiana a través de proyectos de ESI en clave pastoral. Aunque el concepto de género seguía apareciendo como un escollo para la elaboración de proyectos educativos, las escuelas se sintieron motivadas a elaborar e implementar proyectos de educación sexual en las instituciones.

## 5. Etapa de reconfiguración/renovación ante nuevos desafíos

*¿Chocar con la realidad o acompañarla?*<sup>23</sup>

Así como una de las puertas de entrada a la ESI es la actuación frente a los episodios irrumpen en el aula, en el itinerario del equipo también hubo acontecimientos que provocaron una profunda reflexión para dar con las respuestas adecuadas.

---

23 Participante del encuentro de junio de 2012.

En primer lugar, la transición de un niño que, habiendo concluido el nivel inicial en una institución de la diócesis, comenzó en ella primer grado de la escuela primaria como niña. La escuela acompañó el proceso al mismo tiempo que aprendía cómo hacerlo. El equipo de conducción, como el de orientación se abocaron a la tarea de formarse para poder generar un ambiente favorable a la situación emergente, en el entorno del aula, en relación con las familias del curso, y la comunidad educativa. El equipo de pastoral y la familia iniciaron un diálogo muy constructivo, que fue afianzando la relación de la familia con la escuela. A su vez, el Equipo de Educación para el Amor, comenzó un proceso de diálogo, formación e intercambio para acompañar el proceso, abriendo, a la vez, un diálogo con la familia en sucesivos encuentros, en el que se fue aprendiendo a la par acerca de las infancias transexuales.

En segundo lugar, las actividades del equipo se abrieron en 2018 en el contexto del debate sobre la ley de despenalización del aborto. En la primera parte del año se focalizó la atención en el proyecto de ley y en las repercusiones a nivel eclesial.

En septiembre se realizó un encuentro con directivos de las escuelas diocesanas enmarcado en este debate y en diálogo con los comunicados emitidos desde la Conferencia Episcopal y el Departamento de Laicos sobre el valor de la vida y la importancia de la educación sexual en el magisterio de Francisco.<sup>24</sup> Propiciando un debate más amplio se invitó a una reflexión sobre las prácticas en la escuela, las situaciones emergentes y el diálogo acerca de cómo se resuelven. Se profundizó la perspectiva de género y la importancia de incorporarla en las escuelas como una transversal a toda la currícula para generar una clara conciencia de las desigualdades existentes y así emprender un camino para su transformación. El obispo

---

24 Cf. Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, «Respetuosos de la vida» (Buenos Aires: Oficina de comunicación y prensa, 25 de febrero de 2018), acceso 25 de marzo de 2024, <https://episcopado.org/contenido/ver/1650>. Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Argentina, «Vale toda vida» (Buenos Aires: Oficina de comunicación y de prensa, 4 de agosto de 2018), acceso 25 de marzo de 2024, <https://episcopado.org/contenido/ver/1769>. Francisco, *Amoris Laetitia*, 280-286.

diocesano hizo llegar unas palabras de agradecimiento y aliento a quienes participaron exhortándolos a descubrir un lenguaje en el que podamos hacer transparente a las infancias y adolescencias que querría decir hoy Jesús sobre la sexualidad.

En octubre, se invitó a los representantes legales a una jornada sobre “Diversidad sexual y perspectiva de género desde una mirada pastoral” para reflexionar cómo acompañar las infancias transexuales en los colegios. En dicho encuentro, el equipo de conducción de la Institución antes mencionada presentó una reflexión sobre su rol en este proceso, tanto en el nivel inicial como en los primeros años de primaria. El equipo de educación para el amor, a su vez, abordó los ejes sobre los cuales se despliega la ESI en la transversalidad de su aplicación, en diálogo con los fundamentos antropológicos inspirados en el evangelio, de modo tal que en las instituciones se genere un ambiente apropiado para abordar las situaciones emergentes desde un acompañamiento pastoral inclusivo para una sana convivencia.

Hacia fin de año, se invitó a una jornada teórico-práctica para docentes y equipos de orientación con el fin de trabajar los lineamientos y los ejes de la ley por niveles teniendo en cuenta no solo el material propuesto por el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, sino también por dos comunicados del Episcopado Argentino: «Sí a la educación sexual» y «Distingamos sexo, género e ideología».<sup>25</sup>

La pregunta que se planteaban en las instituciones educativas al inicio de la conformación del equipo seguía vigente. No se trata de chocar con la realidad sino de recibirla. La opción sigue siendo propiciar el discernimiento ante las situaciones que interpelan; cuidar,

---

<sup>25</sup> Comunicado de las Comisiones Episcopales de Educación y de Laicos y Familia, «Sí a la educación sexual» (Buenos Aires: Oficina de Comunicación y de prensa, 3 de octubre de 2018), acceso 30 de marzo de 2024, <https://episcopado.org/contenido/ver/1800>. Comisión Episcopal de Laicos y Familia, Comisión Episcopal de Catequesis, Comisión Episcopal de Pastoral de la Salud, «Distingamos Sexo, Género e Ideología» (Buenos Aires: Oficina de comunicación y de prensa, 26 de octubre de 2018, acceso 30 de marzo de 2024, <https://episcopado.org/contenido/ver/1818>

acompañar e integrar a toda persona. Como afirma Francisco: «Es preciso afrontar todas estas situaciones de manera constructiva, tratando de transformarlas en oportunidad de camino hacia la plenitud. Se trata de acogerlas y acompañarlas con paciencia y delicadeza».<sup>26</sup>

## 6. Etapa de confirmación de la tarea

*¡¡¡Urgente necesidad de formación docente!!!<sup>27</sup>*

Respondiendo a la demanda de formación permanente, el equipo inició sus actividades con un taller sobre “Educación Sexual Integral: una mirada pastoral” en la X jornada de capacitación docente de la JUREC de San Isidro en febrero de 2019 con amplia participación. Respondiendo a las sugerencias de los y las asistentes y a las demandas de las escuelas católicas de la Diócesis, el equipo propuso para el año formar animadores y animadoras de la ESI que acompañen procesos en el marco propio de cada institución y que apoyen a los y las docentes, equipos de conducción y orientación, en sus respectivos colegios/centros/jardines.

El programa completo constaba de 4 encuentros de 3 horas cada uno que abarcaban las siguientes temáticas con diversas dinámicas y propuestas de interiorización y diálogo grupal: fundamentos para una antropología relacional, integral e inclusiva, profundización sobre los ejes de la ESI con un desarrollo teórico y pastoral poniendo el foco en el acompañamiento de la dimensión que asume cada eje. La respuesta de las instituciones a la propuesta manifestó la necesidad y el interés de formarse para abordar la ESI en las escuelas.<sup>28</sup>

Paralelamente se ofreció un taller en la reunión general del clero de la diócesis de San Isidro sobre la temática: “Acompañar a los jóvenes en el ámbito de la sexualidad y el amor desde el enfoque

---

<sup>26</sup> Francisco, *Amoris Laetitia*, 293.

<sup>27</sup> Participante del encuentro de junio de 2012.

<sup>28</sup> Participaron 148 personas de 45 colegios de la diócesis.

de la Ley de Educación Sexual Integral”. Se generó así, un espacio para compartir oportunidades y desafíos en el acompañamiento de los/las jóvenes en el ámbito de la sexualidad y para promover la reflexión personal como condición para la escucha y para fortalecer saberes, habilidades y recursos.

En febrero de 2020 se participó nuevamente como equipo de la XI Jornada de capacitación docente de la diócesis de San Isidro con un taller sobre la “Educación Sexual Integral: fundamentos antropológicos y ejes de la ley”.

Durante la pandemia no se creyó conveniente recargar a los y las docentes con capacitaciones virtuales. La excepción la constituyó la invitación a una conferencia de la Dra. Rodríguez sobre las “Capacidades para detectar y resolver temas de abuso”. Dadas las condiciones imperantes el equipo se concentró en preparar para el próximo año una Diplomatura que promoviera la formación de referentes para que tengan una visión clara sobre la ESI y generar proyectos para su institución en clave pastoral.

De agosto a noviembre de 2021 se llevó adelante, en forma virtual, la “Diplomatura en Formación y Animación en Educación Sexual” desde la JUREC de San Isidro y la Universidad de San Isidro en torno a cuatro ejes: suscitar la reflexión personal para acompañar los procesos, conocer la normativa vigente, brindar herramientas para el armado del proyecto institucional y aportar la mirada pastoral como una nota distintiva de esta propuesta.

Se estructuró en cuatro módulos con los siguientes objetivos.1. Ofrecer herramientas teórico-metodológicas para el trabajo en ESI y propiciar aproximaciones reflexivas a temáticas específicas de género y sexualidades en la infancia, la adolescencia y la juventud. 2. Reconstruir la visión antropológica para suscitar una reflexión personal que permita revisar la propia mirada sobre la persona y la sexualidad desde la perspectiva filosófica, psicológica, antropológica y teológica. 3. Promover el desarrollo de capacidades y competencias para la intervención educativa en ESI y la elaboración de

proyectos áulicos e institucionales situados. 4. Proponer procesos de acompañamiento de la realidad al modo del evangelio de Jesús con abordaje pastoral.

Se inscribieron 41 personas pertenecientes a 8 colegios de la diócesis de San Isidro, dos participantes de la diócesis de Campana, una de la diócesis de San Martín, dos de la diócesis de Buenos Aires, una de la diócesis de Roque Sáenz Peña, una de la diócesis de Córdoba y otra persona de la diócesis de Neuquén. Terminaron de cursar 37 estudiantes. El interés se mantuvo durante la cursada virtual con una evaluación muy positiva de lo trabajado. Los frutos de la diplomatura fueron percibiéndose en el primer cuatrimestre de 2022 con la presentación de los proyectos institucionales de educación sexual integral.

En el segundo cuatrimestre se realizó una reunión con los representantes legales de los colegios de la JUREC para conocer e intercambiar los proyectos y actividades que se estaban llevando a cabo en torno a la ESI, reforzar los marcos teóricos y compartir los principales desafíos que se presentan en las instituciones educativas en torno a la educación sexual. Entre los logros señalados por los y las participantes se destacaron: la elaboración de proyectos de ESI para abordar de manera transversal en la institución, la apertura y concientización de los docentes para abordar temáticas, el trabajo vinculado con los centros de estudiantes, haber logrado la transversalidad en todos los niveles, la construcción de una mirada con perspectiva de género y respeto a la diversidad, la disposición a la escucha de situaciones y propuestas que traen los estudiantes, la concreción de varias actividades, jornadas, talleres y la articulación con otros actores de la comunidad.

Llegando al final del recorrido, durante el primer semestre de 2023 se realizó un encuentro con referentes de la ESI de los colegios para compartir lo que se está trabajando y seguir buscando caminos comunes. También se buscó revisar los marcos pastorales y normativos desde donde se trabaja y a la vez visualizar los aspectos éticos que atraviesan los proyectos de ESI en las escuelas de la diócesis. En



el segundo semestre se abordó la temática del acoso escolar, en el marco de los propósitos formativos que proponen los lineamientos de la Ley 26.150, con la conferencia de una especialista en el tema, la Licenciada en Psicopedagogía María Zysman, dirigida especialmente a equipos de conducción, de orientación y referentes de ESI.

Conforme a los objetivos del equipo, se acompañó a uno de los colegios de la diócesis que solicitó apoyo para resolver algunas situaciones emergentes en la institución que concernían a la aplicación transversal de la ESI en las dinámicas del aula.

## **7. En camino. Una valoración para seguir andando**

Hemos recorrido un camino en etapas. Lo estamos recorriendo, con proyecciones a futuro. Una caminata inacabada. Hacer memoria permite tanto valorar los logros significativos como reconocer aquello que aún falta propiciar, en tiempos tan dinámicos. También ayuda a percibir cuáles fueron los desaciertos y las omisiones.

En este tiempo de trabajo compartido:<sup>29</sup>

Conformamos un equipo interdisciplinar de acompañamiento, asesoramiento a las instituciones educativas en torno a la aplicación de la Ley 26.150.

Generamos, organizamos, difundimos y sostuvimos en el tiempo propuestas formativas para las comunidades educativas y centros de apoyo diocesanos para que valoren e integren la sexualidad y la afectividad como dimensión constitutiva de los proyectos educativos pastorales.

Establecimos canales de diálogo entre las instituciones y la JUREC y entre las instituciones entre sí.

---

<sup>29</sup> A lo largo de estos años el equipo se fue renovando en su conformación, manteniendo siempre la opción de la interdisciplinariedad para enriquecer el trabajo.

Propiciamos el intercambio de experiencias, ideas, contenidos, estrategias entre los miembros de los equipos de conducción, orientación, pastoral, docentes, preceptores/as.

Articulamos debates constructivos en torno a temas complejos que requieren discernimiento para una apropiación crítica, que se visibilice en los proyectos educativos pastorales de implementación de la ESI, de acuerdo con la normativa vigente.

Difundimos los objetivos, lineamientos, ejes de la Ley 26.150 y sus diversas normativas para su discernimiento e implementación en las escuelas católicas y centros de apoyo diocesanos.

Detectamos, analizamos y esclarecimos algunas de las tensiones que se producen entre la aplicación de la Ley, el contexto cultural y escolar, la realidad de las familias, la identidad de los centros y las enseñanzas eclesiales.

Presentamos nuevos abordajes desde el diálogo interdisciplinar a las situaciones emergentes que se presentan en las escuelas.

Procuramos con estas propuestas anticiparnos, con la formación y disposición adecuadas, a la forma de encarar y resolver las situaciones complejas que se presentan en las comunidades educativas.

Nos dejamos interpelar por las enseñanzas de Jesús y con la mirada puesta en el evangelio, acompañamos las situaciones diversas que fueron presentando en el camino con la convicción de que el centro de nuestro trabajo es la vida plena de las personas.

Con todo, queda por delante una ardua tarea. Los esfuerzos han dado fruto, sin embargo, persisten resistencias en algunos sectores para la aplicación de la Ley. También dificultades para ampliar la mirada y vislumbrar otras acciones posibles ante la educación sexual en la escuela. Por tanto, hay que seguir aunando esfuerzos para acompañar la formación docente animando a la conformación de equipos interdisciplinarios de ESI en las escuelas. A la vez, es necesaria una contribución pertinente para afianzar las estrategias metodológicas del abordaje de la ESI en las distintas etapas de la vida escolar.

Habrà que impulsar espacios para llegar a las familias, involucràndolas en los desafíos que supone la educación sexual integral para una sana convivencia en la comunidad educativa, en el hogar y en la sociedad.

Habrà que seguir esclareciendo las perspectivas de abordaje desde el punto de vista teórico y pedagógico para que en consonancia con la identidad de las instituciones, la Ley se aplique en las escuelas. Sin una mirada antropológica integral, que se abra a las nuevas reflexiones teológicas y dialogue con las ciencias humanas, será muy difícil desplegar una formación que contemple todas las dimensiones de las personas y se encamine a realizar lo que anuncia el Maestro de Galilea: “he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”.

La presencia y la Vida de Dios se perciben en lo cotidiano de la actividad escolar. Se encuentra en las aulas, en los pasillos, en los recreos, en la sala de docentes, en las reuniones de padres y madres. Siendo fieles al principio de encarnación es posible descubrir que la corporalidad es espacio de salvación. Por tanto, cualquier intento por menospreciar al cuerpo cuestiona las raíces de la fe cristiana. El cuerpo que somos es capaz de manifestar a Dios. Como afirma claramente Pablo: “Nosotros con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria de Dios y somos transformados en esa misma imagen” (2 Co 3,18). Nuestra corporalidad, con sus gestos, es lenguaje capaz de revelar el amor de Dios. Conocer y cuidar el cuerpo forma parte de la tarea irrenunciable de educar a la totalidad de la persona. En esta tarea de los equipos docentes sin embargo, Dios puede ser dado a conocer como el que juzga conductas indecorosas o como el creador que nos ha regalado el don de la sexualidad. Puede sostenerse una moral rigurosa, que considere que no hay parvedad de materia en el orden sexual o una moral del cuidado, que proponga vivir libre y responsablemente la sexualidad. Dependerà del modo en que cada institución y cada docente haya internalizado las imágenes de Dios, la figura y el mensaje de Jesús y las enseñanzas de la Iglesia, que en el último concilio expresaba la necesidad

no solo de escuchar su propia voz que recorre más de dos milenios, sino también de

«escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza».<sup>30</sup>

Los proyectos educativos pastorales no pueden transitar en paralelo a la realidad. Han de estar atravesados por ella. No podemos ni negarla ni asumirla acríticamente. El esfuerzo por discernir aquello que engrandece lo humano no puede ser eludido. Como afirma Pablo en su carta a los cristianos de Tesalónica: “examinenlo todo y quédense con lo bueno” (1 Tes 5,21). Es tarea de las instituciones formalizar espacios para dialogar, consensuar y consolidar proyectos relativos a la Educación Sexual Integral comprendiendo el mundo en que vivimos y dando sentido a los desafíos que se presentan desde el Evangelio.

Los conflictos que surjan de este encuentro no pueden esconderse, habrá que transitarlos. Quienes participaron de las actividades que propuso el Equipo dieron cuenta de la imperiosa necesidad de abordar las temáticas para facilitar vías diálogo entre la realidad, las familias, los y las docentes, el alumnado y las enseñanzas que la Iglesia ha transmitido en torno a la sexualidad y los nuevos abordajes que ello implica. Hubo quienes no pudieron sostener las implicancias de estas conversaciones aferrándose a posturas más conservadoras. Sin embargo, la mayoría percibió corrientes de aire fresco en el modo de abordar los temas tanto desde el punto de vista teórico como metodológico. La oportunidad del diálogo abierto, compartiendo vivencias, fue valorada y agradecida.

---

30 Documentos Completos del Vaticano II, *Gaudium et Spes* (Bilbao: Mensajero, 1974), 4.

En estos intercambios fue posible apreciar la brisa del Espíritu. Con los ojos de la fe, en el trabajo compartido, pudimos descubrir su presencia animando al compromiso, alentando la iniciativa para concretar nuevos proyectos, iluminando y fortaleciendo los corazones ante las situaciones complejas, vivificando la fragilidad, consolando ante los fracasos, guiando el discernimiento hacia la verdad, rejuveneciendo las miradas, renovando las iniciativas, sosteniendo ante el desaliento.

Aun con lo que queda por seguir haciendo, es bueno reconocer que la tarea emprendida ha sido un aporte al diálogo entre las políticas públicas y las escuelas católicas. Un signo de que es posible asumir compromisos socioeducativos sin renunciar a las convicciones identitarias. Aún más. Es en esas intersecciones donde el principio encarnatorio de nuestra fe muestra su fuerza transformadora, la palabra se hace carne y, la carne asumida y elevada, revela su intrínseca referencia a lo divino.

## Bibliografía

- Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina. «Respetuosos de la vida». Buenos Aires: Oficina de comunicación y prensa, 2018. Acceso 25 de marzo de 2024. <https://episcopado.org/contenido/ver/1650>.
- Comisión Episcopal de Laicos y Familia, Comisión Episcopal de Catequesis, Comisión Episcopal de Pastoral de la Salud. «Distingamos Sexo, Género e Ideología». Buenos Aires: Oficina de comunicación y de prensa, 2018. Acceso 30 de marzo de 2024. <https://episcopado.org/contenido/ver/1818>
- Comunicado de las Comisiones Episcopales de Educación y de Laicos y Familia. «Sí a la educación sexual». Buenos Aires: Oficina de Comunicación y de prensa, 2018. Acceso 30 de marzo de 2024. <https://episcopado.org/contenido/ver/1800>.
- Conferencia Episcopal Argentina. «Declaración del Episcopado Argentino al pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas». En *El desafío de educar en el amor*, ed. CEA. Buenos Aires: Oficina del libro, 2006.

- Congregación para la Educación Católica. *La identidad de la escuela católica para una cultura del diálogo*. Ciudad del Vaticano, 2022, acceso 19 de marzo de 2024. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20220125\\_istruzione-identita-scuola-cattolica\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20220125_istruzione-identita-scuola-cattolica_sp.html)
- Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Argentina. «Vale toda vida». Buenos Aires: Oficina de comunicación y de prensa, 4 de agosto de 2018. Acceso 25 de marzo de 2024. <https://episcopado.org/contenido/ver/1769>.
- Documentos Completos del Vaticano II. *Gravissimum Educationis y Gaudium et Spes*. Bilbao: Mensajero, 1974.
- Francisco, *Amoris Laetitia*. Madrid: Palabra, 2016.
- Ley Nacional 26.150. *Programa Nacional de Educación sexual integral*. 4 de octubre de 2006. Acceso 22 de marzo de 2024. <http://test.e-legis-ar.msal.gov.ar/leisref/public/showAct.php?id=730&word=>.
- Pineda, Esther. *Roles de género y sexismo*. Avellaneda: Acercándonos, 2010.
- Rosemberg, Diego ed., *El desafío de la educación sexual*. Buenos Aires: UNIPE, 2012.
- Sánchez Ruiz, Andrea. «Reparar una deuda pendiente Perspectiva de género y educación sexual». En *En el camino de Emaús. Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape, 2017.

---

# Las interacciones sinodales en los Consejos Pastorales: fundamentos, procesos y desafíos

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ\*

Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

Instituto Teológico Egidio Viganó

cbacherm@ucsh.cl

Recibido 30.05.2024/ Aprobado 02.07.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2541-6830>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p231-250>

## RESUMEN

El artículo presenta los Consejos Pastorales, tanto Diocesanos como Parroquiales, como instancias de corresponsabilidad de los *Christifideles* a través de las interacciones sinodales que se dan en su marco y con su contexto. Fundamenta la propuesta, y describe cuatro interacciones que conforman un proceso sinodal en los Consejos. Además, sugiere de manera transversal, algunas modificaciones al Código de Derecho Canónico actual que faciliten su implementación.

*Palabras clave:* Pastoral; Corresponsabilidad; Interacción; Consejos; Sinodalidad.

## Synodal Interactions in Pastoral Councils: Foundations, Processes and Challenges

### ABSTRACT

The article presents the Pastoral Councils, both Diocesan and Parish, as instances of co-responsibility of the *Christifideles* through the synodal interactions that take place within their framework and context. The proposal is based on and describes four interactions that make up a synodal process in the Councils. In addition, it suggests, in a transversal way, some modifications to the current Code of Canon Law to facilitate its implementation.

*Keywords:* Pastoral; Co-responsibility; Interaction; Councils; Synodality

\* La autora de este artículo es Investigadora en Teología Pastoral Latinoamericana en el Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile). Es profesora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y en el CEBITEPAL, del CELAM.

El dinamismo sinodal impulsado por el Papa Francisco en 2015, y vivido por el Pueblo de Dios convocado a través de distintas instancias, está atravesado por la ambigüedad de la historia. Por momentos, se percibe el camino compartido, la escucha y el diálogo, junto a la alegría que conlleva el encuentro, y el soñar y comprometerse con una Iglesia y un mundo mejor. En ocasiones, se experimenta la desazón por la falta de participación, cierta desorientación, algunos desencuentros, y una sensación de desencanto ante la inmovilidad, que conlleva la tentación de abandonar las búsquedas de sinodalidad.

Los procesos sinodales implican una confluencia de disposiciones y acciones personales y comunitarias. Constatamos que las acciones pastorales no son unidireccionales sino: «una acción conjunta que se da en la interacción de los participantes».<sup>1</sup> Esta expresión es poco usada en la reflexión teológico-pastoral latinoamericana. Tiene analogía con la referencia a los sujetos pastorales como interlocutores. Considero que ambas expresiones favorecen prestarle atención a la complejidad de los procesos. En la pastoral se reflexiona sobre la “acción”, la “praxis”, la “práctica”, pero poco referimos a que tanto lo que hacemos en el Pueblo de Dios, como desde él con el resto de la sociedad, supone una interacción entre sujetos, comunidades y estructuras.

Sin embargo, la Constitución *Gaudium et Spes* indicó en nota el sentido del término pastoral: la expresión refiere a la relación de la Iglesia con el mundo y la humanidad contemporánea teniendo como base los principios doctrinales.<sup>2</sup> Esta relación es recíproca: la Iglesia ayuda a la humanidad, de manera especial con la experiencia y promoción de la unidad, con obras de servicio -especialmente de misericordia-, y a través del compromiso histórico de cada bau-

1 Cf. Mauricio Urrea Carrillo, «La acción pastoral de la Iglesia en las sociedades de hoy», *Efemérides Mexicana* 117 (2021): 323-348, 330-332.

2 Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, en 1 (nota 1). En adelante se cita en el texto GS y número.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html) Último ingreso 10.04.2024



tizado (cf. GS 42-43); y ésta recibe aportes de la humanidad, y de las diversas culturas y disciplinas que la ayudan a percibir, interpretar y comunicar mejor la revelación (cf. GS 44 y 45).

En este marco del sentido ampliado de la pastoral que tiene como sujeto a toda la Iglesia en corresponsabilidad, el Concilio imaginó y propuso, entre otras iniciativas, una estructura para favorecer la evangelización: la constitución de consejos en los que colaboran clérigos, religiosos y laicos (cf. AA 26). Estos consejos pueden ser diocesanos o parroquiales.<sup>3</sup> Según la reciente investigación realizada sobre los Consejos Pastorales Diocesanos en la región, el 88 % de las circunscripciones eclesísticas relevadas posee algún tipo de órgano consultivo, pero sólo un 60 % tiene un estatuto que rija su funcionamiento. Además, se constata que del 63 % de las Conferencias Episcopales de América Latina que han respondido la consulta, ninguna ha dado orientaciones sobre la temática.<sup>4</sup>

Esta reflexión, luego de fundamentar brevemente la expresión interacción pastoral, propone cuatro interacciones que concretan la *corresponsabilidad* en los Consejos Pastorales para dinamizar la transformación sinodal: *convocar-participar*, *discernir-articular*, *decidir-comunicar* y *orar*. Estos ejes constituyen un proceso espiralado de interacción pastoral.

## 1. Las interacciones pastorales como expresión de la corresponsabilidad eclesial

El Informe de Síntesis de la Asamblea 2023 subraya la corresponsabilidad en la misión que surge del bautismo en todos los

3 Para una visión panorámica sobre la constitución en interseccionalidad y articulación en reciprocidad de los Consejos Pastorales Diocesanos, cf. Carolina Bacher Martínez, «Los Consejos Diocesanos: ensayo de lectura teológico-pastoral en perspectiva sinodal», *Teología* 142 (2023): 185-205.

4 Cf. Consejos Pastorales Diocesanos en las Diócesis de América Latina. Informe preliminar de trabajo, septiembre 2023, *inédito*. El trabajo es fruto de la investigación «La renovación de las Iglesias locales con perspectiva sinodal», coordinado por Rafael Luciani y Carlos Schickendantz. Los investigadores: Martín Olszanowski, Carolina Bacher Martínez, Catalina Cerda Planas y Antonio E. Palafox Cruz. Proyecto financiado por *Porticus Foundation/Celam*.

*Christifideles*. La caracteriza como diferenciada entre los fieles, y no competitiva entre varones y mujeres. Hace énfasis en la necesidad de vivir la corresponsabilidad en el ejercicio del gobierno de la Iglesia, de tal manera que se convierta en un estilo, especialmente expresado en la transparencia de la comunicación, y en la rendición de cuentas. La Asamblea Eclesial de América Latina, por su parte, subraya la necesidad de promover la corresponsabilidad y la participación efectiva de todos los fieles en la vida de las comunidades eclesiales, aspecto que también se extiende a lo social.<sup>5</sup>

Ahora bien, esta corresponsabilidad fundamental del Pueblo de Dios supone la interacción de todos los fieles a través de dinámicas comunicativas que los configuran, en su ser y en su función, de manera continua, recíproca y respectiva.<sup>6</sup> La Asamblea Eclesial de América Latina pidió favorecer esta interacción entre los integrantes del Pueblo de Dios (cf. AE 283). Al respecto, Rafael Luciani subraya que la interacción comunicativa media lo que el Espíritu dice a la Iglesia, con carácter performativo y normativo para inspirar las decisiones eclesiales. Esto refiere, entre otras interacciones posibles, a «consultar, dialogar, discernir en común, tomar consejos, elaborar decisiones y rendir cuentas».<sup>7</sup>

En dicha corresponsabilidad podemos distinguir la dimensión interpersonal, la comunitaria y la estructural, aspectos que en la práctica se dan de manera conjunta. Esta reflexión hace foco en estas dimensiones entrelazadas, proponiendo algunas interacciones en convergencia con lo referido anteriormente. Se presentan como binomios para subrayar la necesidad de una comprensión articulada de dichos procesos. El enfoque nos permite percibir cómo las acciones se articulan entre sí, distinguiendo algunas que se

---

5 Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño CELAM *Hacia una Iglesia Sinodal en salida hacia las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* (2022) <https://asambleaecclesial.lat/wp-content/uploads/2022/10/espanol.pdf>, 148 y 100. En adelante, se cita abreviado en texto AE y número.

6 Cf. Rafael Luciani, «Hacia una vinculación co-constituyente de todos los *christifideles*. Nuevos caminos en la eclesiología del pueblo de Dios», *Seminarios* 231 (2022): 155-177, 157-164.

7 Rafael Luciani, «Hacia una vinculación co-constituyente de todos los *christifideles*», 174.

consideran causales y otras consecuenciales; y, además, considerar las diversas escalas que comportan, incluyéndose unas en otras. En cualquier caso, siempre refieren a una trama de decisiones personales, comunitarias e institucionales.<sup>8</sup>

## 2. Cuatro interacciones necesarias en los Consejos Pastorales

En este apartado se presentan cuatro ejes de interacción pastoral: convocar-participar, discernir-articular, decidir-comunicar, y orar. No refieren a una metodología, sino que expresan dinámicas organizativas que se requieren en estructuras eclesiales que buscan cualificarse de manera sinodal.

### 2.1. *Convocar y participar*

A fin de que los Consejos Pastorales se pongan en marcha o se renueven es necesario convocar a los participantes, un acto que actualiza la convocación personal y comunitaria a la unión con Dios y con los demás.<sup>9</sup> Actualmente queda bajo la consideración del obispo diocesano la decisión de constituir los consejos pastorales (c. 511; c.536). Los integrantes del Consejo Pastoral Diocesano son nombrados por el obispo. El Código de Derecho Canónico indica cierta representación diocesana vinculada a las formas de vida cristiana, a las asociaciones eclesiales, a las regiones pastorales, y a la diversidad social de los fieles. La periodicidad mínima de reunión de este consejo está prevista una vez al año (c 511-514), aspecto que requeriría una revisión en orden a que dicha instancia pueda cumplir su cometido, esto es, estudiar y valorar lo referido a las acciones pastorales en la diócesis y sugerir conclusiones prácticas sobre ellas

<sup>8</sup> Cf. Urrea Carrillo, «La acción pastoral de la Iglesia...», 328.

<sup>9</sup> Cf. José San José Prisco, «La función de gobierno como servicio», *Mater Clementissima* 2 (2017): 79-103, 81.

(c. 511). Al Obispo le corresponde la comunicación de lo tratado en el Consejo Pastoral.

Si como nos recuerdan Rafael Luciani y Serena Noceti es necesaria una polifonía de voces en orden a una comprensión cada vez más profunda del evangelio (cf. DV 10),<sup>10</sup> la convocatoria a la mayor diversidad de interlocutores, tanto del Pueblo de Dios como de la sociedad, constituye una acción prioritaria para lograr la ponderación buscada. En dicho marco, podría considerarse favorecer que las Conferencias Episcopales disciernan en conjunto y den orientaciones para la constitución de los Consejos Diocesanos. Del perfil de los convocados, depende la pluralidad de voces. A las ya mencionadas en el Código, sería conveniente convocar a diversos grupos etarios, tomar en cuenta el género, el provenir de pueblos originarios o comunidades migrantes, entre otros aspectos que configuran concretamente a los sujetos pastorales.

Ahora bien, esta convocatoria ampliada no supone que las personas acepten participar y, menos, que de hecho participen. Esta dificultad se percibe en algunas experiencias de sínodos locales y, según los resultados de algunas investigaciones, también en la práctica de Consejos del Cono Sur. Se podría considerar que es una situación puntual. Sin embargo, en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco realizó un discernimiento preliminar de los signos de los tiempos, y entre ellos mencionó la reconfiguración de las subjetividades, que supone grandes procesos de individuación.<sup>11</sup> Éstos devienen en la búsqueda de plenificación personal, pero muchas veces también en un individualismo que debilita los vínculos, especialmente los institucionales (cf. EG 67). Francisco afirma que «cuando más necesitamos un dinamismo misionero que lleve sal y luz al mundo, muchos laicos sienten el

<sup>10</sup> Rafael Luciani y Serena Noceti, *Sinodalmente. Forma y reforma de la Iglesia sinodal* (Madrid: PPC, 2023) 153.

<sup>11</sup> Cf. Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html), 108. En adelante se cita en el texto EG y número.

temor de que alguien les invite a realizar alguna tarea apostólica, y tratan de escapar de cualquier compromiso que les pueda quitar su tiempo libre» (EG 81). Como sigue reconociendo la Exhortación *Evangelii Gaudium*, en las comunidades cristianas se cuenta con un numeroso laicado, pero resulta insuficiente (cf. EG 102).

La reflexión magisterial reconoció como un signo de los tiempos del siglo XX, no sólo la participación sino también el anhelo de participación presente en la sociedad y en la Iglesia. Dos décadas transcurrido el siglo XXI no sólo percibimos la disminución de la participación de los laicos y de las laicas, sino también la falta del deseo de participación institucional, como también se constata en otras instancias sociales y políticas.<sup>12</sup> Antonio E. Palafox Cruz reflexiona sobre la modernidad líquida y su impacto en la pastoral, y alerta sobre el riesgo de no asumir el desafío que comporta:

«al no hacer frente a los desafíos presentados por estos tiempos tales como la libertad de decisión, la definición más fuerte del sujeto, el encogimiento de las utopías y de los grandes relatos, el consumismo, entre otros. Una pastoral que niega los tiempos líquidos se repliega en ella misma, tratando de recurrir a antiguos medios de subsistencias».<sup>13</sup>

Este talante epocal desafía el modo en que son viables las instancias participativas de los procesos sinodales. Supone pasar de imaginar la convocatoria permanente de un sujeto concreto, a la convocatoria alternada de personas de perfiles específicos. El hecho de que muchos Consejos Pastorales Diocesanos no cuenten con reglamentaciones facilitaría el desarrollo de estatutos que prevean la convocatoria alternada de sujetos con un perfil determinado. Esto supone, por una parte, institucionalizaciones débiles y fragmentarias si se tiene en consideración a los individuos (rotación en la participación de las personas) pero fuertes y permanentes vistas desde

12 Cf. Carolina Bacher Martínez, *Investigación-acción teológico-pastoral participativa. Indicios, fundamentos y modelos de una Teología en clave sinodal* (Buenos Aires: Agape, 2024), 207-220.

13 Antonio E. Palafox Cruz, «Los tiempos líquidos y su impacto en la pastoral», *Fronteiras Recife* 2 (2020): 500-520, 513-514.

las lógicas institucionales (representación de perspectivas por perfiles de bautizados). Lo aquí referido a los Consejos Pastorales, puede ser también aplicado a otros consejos, como el Presbiteral, y a otras instancias, como las Asambleas o Sínodos Diocesanos. El Código de Derecho Canónico podría dejar abierta esta posibilidad si incorporara la categoría de “suplentes”, de tal manera que fuera posible una participación más fluida y situada, que tenga en cuenta las disposiciones concretas de las personas convocadas al consejo. Esta modalidad puede ser un aporte significativo en contextos urbanos, y también facilita la participación de las nuevas generaciones.

## 2.2. *Discernir y articular*

Si a partir del Concilio Vaticano II la pastoral se comprende como la relación de la Iglesia con el mundo en orden a la comunicación de la Buena Noticia del Evangelio aquí y ahora, los discernimientos en los Consejos pastorales tienen que hacer foco en dicha interrelación. La escucha atenta de las voces de época discernidas a la luz del Evangelio con la asistencia del Espíritu permite que el pueblo de Dios pueda resignificar el *kerigma*.<sup>14</sup> Los relevamientos cotidianos y profesionales, mediados por diversos instrumentos de consulta, ayudan a los procesos de escucha, en los que la teología y otras disciplinas tienen mucho que aportar. Esta escucha sinodal se inserta en las conversaciones en el Espíritu de la comunidad de discernimiento, en este caso, del Consejo Pastoral, ya sea diocesano o parroquial.

La adecuación o inadecuación de una práctica pastoral sólo puede establecerse a la luz de dicho discernimiento histórico, el cual se ubica como un punto de partida y apoyo de los demás discernimientos pastorales. La reflexión pastoral supone esa doble fide-

---

<sup>14</sup> Cf. Carlos M. Galli, «La interpretación teológica de los signos de los tiempos» en *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, ed. Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli (Buenos Aires: Paulinas, 2001), 219-232, 225-226.

dad: fidelidad a la presencia de Dios en la historia y en el Evangelio. Es en dicha convergencia que cristaliza el criterio de discernimiento que interpela a la comunidad eclesial y la atrae hacia la conversión actual. Al decir de Carlos Schickendantz:

«Las comunidades creyentes están llamadas a ser permanentes comunidades de memoria e interpretación de los senderos de Dios en la historia, para hacerlos suyos y recorrerlos con toda la humanidad y al servicio de ésta. Interpretar correctamente el propio tiempo es una tarea profética confiada a la responsabilidad de cada generación».<sup>15</sup>

Sólo así la Iglesia llega a preguntarse verdaderamente, en un segundo momento: ¿cuál es el rostro de Jesucristo que el mundo es capaz de reconocer hoy como respuesta a sus anhelos más profundos? ¿Qué es lo que hemos de abandonar porque desdibuja esa imagen, o qué estamos llamados a profundizar porque la expresa? ¿Qué nuevas propuestas imaginamos para anunciar la Buena Noticia de manera actual y significativa?

Los discernimientos están llamados a realizarse a la luz del Evangelio. Como recuerda el Documento de Síntesis 2023: «La autoridad suprema es la de la Palabra de Dios, que debe inspirar todo encuentro de los organismos de participación, toda consulta y todo proceso de decisiones». Esta clave requiere precisar cuál es el procedimiento por el cual se seleccionan los textos bíblicos. Algunas comunidades optan por reflexionar siguiendo la secuencia de textos propuesta por la liturgia. Otras veces, la elección queda a cargo de la autoridad, o del equipo asesor. En ocasiones, los textos surgen en medio de la conversación entre los participantes de los consejos. En cualquier caso, lo importante es que se explicita el motivo de la elección del texto bíblico y se acuerde comunitariamente, ya que la opción supone un diagnóstico de la situación, tanto sociocultural como eclesial. El hecho de que los diversos diagnósticos queden implícitos dificulta el discernimiento pastoral y la posibilidad de llegar a

---

<sup>15</sup> Carlos Schickendantz, «La praxis eclesial está llena de inteligencia. “Responder a los impulsos del Espíritu”», *Teología y Vida* 64/1 (2023): 9-38, 25.

un consenso. También se requiere que, además de un acercamiento orante y contemplativo, se recuperen los aportes que puede ofrecer el estudio exegético de las Escrituras, y sus interpretaciones posibles. Algo similar podemos decir de dar espacio a los aportes teológicos y de otras disciplinas en este momento hermenéutico. Christoph Theobald hacen nota la ausencia del aporte teológico en los procesos sinodales, y anima a articular la conversación espiritual con el discernimiento teológico.<sup>16</sup>

Ahora bien, estamos sólo al comienzo de esta nueva etapa de recepción del Concilio Vaticano II. Y así como los sujetos eclesiales están unidos orgánicamente, y se van co-constituyendo, algo similar ocurre con las estructuras pastorales: se configuran en reciprocidad unas con otras.<sup>17</sup> Por eso, es importante articular el discernimiento en una Iglesia local, y con otras instancias en el horizonte de la colegialidad.

En la práctica supone no cerrar el discernimiento sin antes articularlo con otros: con lo que vienen realizando otros Consejos, por ejemplo, vincular la reflexión del Consejo Pastoral con el Presbiteral, y de ambos con el Consejo Económico; y, vincular los Consejos Diocesanos con los Parroquiales, como propuso la Asamblea Eclesial de América Latina (cf. AE 283). Poner el énfasis en articular la reflexión que se realiza en los Consejos con la sabiduría de fe presente en el Pueblo de Dios en su conjunto, por ejemplo, a través de consultas, investigaciones y, sobre todo, a través de la constitución y práctica de la Asamblea Pastoral. Se requiere también encontrar las mediaciones para dialogar con referentes de otras tradiciones cristianas, religiosas, y con referentes de organizacionales de la sociedad civil, y del Estado. Esto puede implementarse, por ejemplo, a través de Mesas de Diálogo, o invitándolos a conversar en las reuniones de

---

<sup>16</sup> Cf. Christoph Theobald, «La première session de la XVI<sup>e</sup> assemblée générale ordinaire du Synode des évêques», *RSR* 112/1 (2024): 15-31, 23-24. Algo similar también subraya Agenor Brighenti.

<sup>17</sup> Cf. Rafael Luciani, «Hacia una vinculación co-constituyente de todos los cristifideles», 160.



los Consejos. Sería conveniente que el Código de Derecho Canónico sugiriera también algunas de estas posibilidades en orden a propiciar el dinamismo de articulación entre las instancias eclesiales, y de ellas con la sociedad.

### 2.3. *Decidir y comunicar*

Ahora bien, todo discernimiento se ordena a realizar opciones prioritarias, es decir, a tomar decisiones. Al momento, los Consejos Pastorales tienen carácter consultivo de cara a la decisión que toma la autoridad. Algunos no ven inconvenientes con esta propuesta que subraya la diversidad de funciones entre los fieles. Mientras que otros afirman que no da cuenta suficientemente de la dignidad bautismal de todos los participantes y, sobre todo, que las experiencias de desarticulación entre el discernimiento local y la decisión de la autoridad, conlleva cansancio, desilusión y desconfianza en los procesos participativos.

Hay distintas propuestas para pensar esta articulación. Carlos Schickendantz postula la toma de decisiones conjunta de todo el Consejo Pastoral que, claro está, incluye al obispo. El autor hace notar que, si bien el Consejo Pastoral tiene carácter consultivo, el derecho no impide que el obispo decida otorgarle a la opción elaborada por el consejo diocesano un carácter decisorio.<sup>18</sup> Alphonse Borras distingue entre elaborar conjuntamente una decisión en el consejo, y la toma de la decisión por parte del obispo o presbítero (*decisión making; decisión taking*), quien habitualmente, asumiría la opción colectiva.<sup>19</sup> Otra propuesta es la de Serena Noceti, quien comprende que todos elaboran una decisión, y en dicho proceso en distintas etapas, el último momento consiste en que la autoridad decida en

18 Cf. Carlos Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», en *Teología y vida* 60/1 (2019): 9-40, 32-22.

19 Cf. Alphonse Borras, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales», en *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. Antonio Spadaro y Carlos M. Galli (Madrid: Sal Terrae, 2016), 229-255, 254.

corresponsabilidad con la reflexión antecedente.<sup>20</sup> Rafael Luciani propone que el consejo elabore decisiones consideradas representativas y vinculantes para que la autoridad las ratifique.<sup>21</sup> Por último, Francesco Zaccaría propone cuatro escalones para el ejercicio de la participación: información, consulta, diálogo, y por último, y a la altura de lo que requiere la dignidad bautismal, la corresponsabilidad, expresada en la toma de decisiones conjunta.<sup>22</sup>

Por mi parte, me interesa poner a consideración dos aspectos. Por una parte, la autoridad opera como un nudo institucional de convergencia de escalas múltiples, y en orden a la decisión pastoral no sólo es necesario atender a la conversación local, sino también a la reflexión colegiada. El Informe de Síntesis de la Asamblea 2023 lo refiere en estos términos:

«Se puede comprender adecuadamente la figura del Obispo en el tejido de las relaciones con la porción del pueblo de Dios a él confiada, con el presbiterio y los diáconos, con las personas consagradas, con los otros Obispos y con el obispo de Roma, en una perspectiva orientada siempre a la misión»<sup>23</sup>

Es decir, que en una figura personal de autoridad institucional opera un discernimiento a partir del cruce de colectivos diversos en los que participa y a los cuales representa, por lo cual, la decisión institucional que se tome en el Consejo, en cualquiera de las modalidades antes señaladas, requiere ser fiel al discernimiento que se percibe como la voz del Espíritu *entre dichos discursos*. Este aspecto se verá facilitado si se ha desarrollado una reflexión articulada con otras instancias eclesiales y colectivos sociales. Esta voz puede reconocerse tanto en la convergencia entre los distintos discernimientos, como también en algunas voces proféticas minorita-

20 Cf. Luciani y Noceti, *Sinodalmente*, 237-244.

21 Cf. Rafael Luciani, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido», *Revista CLAR* 1 (2020): 59-66, 63.

22 Cf. Francesco Zaccaría, «Synodality and Decision-Making Processes: Towards New Bodies of Participation in the Church», *Religions* 15: 54 (2024): 1-13, 3 <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/1/54>

23 Asamblea Sinodal (2021-2024) Informe de Síntesis de la Asamblea 2023, <https://www.synod.va/en/synodal-process/the-universal-phase/documents.html> Último acceso 30.05.2024.

rias, lo cual comporta un desafío enorme para la toma de decisiones. El proceso de articulación de horizontes se verá facilitado en la medida en que la autoridad explicita y ponga a consideración en las conversaciones comunitarias las perspectivas de las diversas instancias en las que participa. Considero que de esta manera colabora con el servicio de tender puentes de unidad a través del ejercicio de su ministerio ordenado. Es importante avanzar en la reflexión sobre los criterios de articulación de estas escalas pastorales como puede ser, por ejemplo, la primacía de las reflexiones y decisiones autoimplicativas por sobre aquellas que requieren ser recepcionadas por los demás. Como bien refieren Rafael Luciani y Serena Noceti, aún es necesario profundizar en la relación entre la colegialidad sinodal y la eclesialidad sinodal.

Además, conviene distinguir que la decisión institucional que se toma en el Consejo no es la única decisión requerida en estos procesos: cada comunidad y cada uno de los bautizados es personalmente responsable de decidir por las acciones –u omisiones– que realiza y que se realizarán con modalidades diversas de acuerdo con los dones y carismas recibidos. Y que, vale subrayarlo, es una acción que estará mediada por el discernimiento situado de cada fiel. En ocasiones, también puede requerir de discernimientos a la luz del carisma y opciones comunitarias, por ejemplo, en las comunidades de vida consagrada. De esta manera, los fieles no solo elaboran una decisión en el proceso sinodal, sino que están llamados a tomar múltiples decisiones antes, durante y posteriormente a su realización, comenzando por la decisión de participar en los Consejos, aspecto que no puede darse por descontado, como ya señalamos en un punto antecedente. Esta consideración explicita la necesaria articulación entre la voz del Señor que se hace presente y guía a través del ministerio ordenado, la que se hace presente donde dos o tres estén reunidos en su nombre, y aquella que guía la vida a través de la conciencia personal (cf. GS 16). Medard Kehl alertó sobre el riesgo de la desarticulación entre las instancias de discernimiento y decisión:

«se opone a la formación de consenso el que determinados grupos de la Iglesia o la propia jerarquía o distintos titulares de ministerios (a todos los niveles) pretendan alcanzar el consenso en contraste con su esencia de consentimiento libre al anuncio de la fe; por ejemplo, utilizando la presión de “la opinión pública” contra la jerarquía o -a la inversa- mediante la imposición puramente formal de derechos y deberes contra la convicción, bien fundamentada en la fe, de gran parte de la Iglesia»<sup>24</sup>

Las personas pueden recepcionar la decisión de la autoridad de manera fiel y creativa. Y también pueden no hacerlo cuando contraría su conciencia; es más, tienen el derecho y el deber de rechazarla (cf. GS 16). Me parece importante recordar este aspecto, ya que pone un horizonte de sentido a quienes tienen el derecho y el deber de tomar decisiones institucionales. No es pastoralmente viable implementar opciones que contrarían los discernimientos comunitarios. La historia reciente de la Iglesia en el siglo XX nos deja varias enseñanzas al respecto. Como refiere Arnold Huijgen desde una perspectiva reformada, si luego de un largo proceso de escucha se toman decisiones que contradicen el discernimiento de la mayoría, el proceso conduce a la decepción. Aunque, agrega el autor, también es posible que el proceso de sinodalización continúe en la vida cotidiana, a través de los dinamismos de renovación comunitaria.<sup>25</sup>

Vinculado con este punto antecedente, las decisiones requieren ser comunicadas con transparencia como una forma de configurar tramas asociativas sanas y seguras para todas y todos, especialmente para salvaguarda de menores y personas más vulnerables. Rafael Luciani ilustra las convergencias de acciones necesarias en este proceso:

«En una eclesialidad sinodal, el ejercicio episcopal tiene su inicio y su culmen en cada *portio Populi Dei* — diócesis — y esto supone pensar, con espíritu de fidelidad creativa a la tradición, una nueva cultura eclesial en la que el *consensus ecclesiae* no se construya desde arriba, sino desde abajo y de una forma poliédrica que evite toda homogeneidad; que no sea elaborado sólo

<sup>24</sup> Medard Khel, *La Iglesia. Eclesiología Católica* (Salamanca: Sigueme, 1996), 134.

<sup>25</sup> Cf. Arnold Huijgen, «Synodality from a Reformed Perspective», *Religions* 14:1295 (2023) 1-7, 6 <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/10/1295#>

por algunos, sino por la interacción corresponsable de todos los fieles; que no sea lineal, sino circular y procesual; y que, al volver a las Iglesias locales mediante la restitución o devolución de lo dicho por todo el pueblo de Dios, se reconozcan públicamente las voces de los fieles, que tienen derecho a verificar (*accountability*) lo recogido para discernirlo de nuevo hasta alcanzar el *consensus omnium populo dei*». <sup>26</sup>

El Código de Derecho Canónico puede poner mayor énfasis en la transparencia necesaria de la comunicación como una acción pastoral requerida a cualquier ejercicio de la autoridad eclesial. De esta manera, los elementos externos y jurídicos significan la dignidad de la comunidad bautismal, en la que la autoridad se haya inserta de manera servicial en orden a dinamizar la misión eclesial. <sup>27</sup>

## 2.4. Orar

En estas interacciones sinodales de los Consejos Pastorales, como de otras instancias organizativas en perspectiva sinodal, la Iglesia se constituye en un testimonio de la Alianza que Dios sostiene con toda la creación, y con el Pueblo de Dios al servicio de ella (cf. Gn 9, 10-11). Un pacto en el que todos los fieles están invitados a participar y a corresponder con el discernimiento orante, y desde su libertad responsable, en matrices comunitarias orgánicas. La oración habilita la recepción de la interacción gratuita y fundante de Dios en la vida personal, comunitaria y creatural:

«La oración nos hace estar en silencio para escuchar la voz de Dios, la voz de todo ser viviente, la voz de todo signo de los tiempos y de los lugares. La oración nos permite afinar nuestros sentidos para integrarnos plenamente en la sinfonía creadora y salvífica de nuestro Dios. La oración nos lleva a la práctica que nos enseñó y recordó Jesús: “Orad sin cesar” (1 Tes 5,17); “Orad en todo tiempo, en el Espíritu, toda clase de oraciones” (Ef 6,18);

<sup>26</sup> Rafael Luciani, «La *restitutio* al pueblo de Dios Latinoamericano y Caribeño. “Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”», *Revista CLAR 2* (2023): 14-29, 16.

<sup>27</sup> Cf. San José Prisco, «La función de gobierno como servicio», 82.

“Orad siempre sin descanso” (Lc 18,1); y “Velad y orad en todo tiempo” (Lc 21,36)».<sup>28</sup>

Paula Depalma alude a este aspecto indicando que la liturgia es una cierta epifanía eclesial.<sup>29</sup> Las celebraciones están llamadas a asumir formas que expresen cada vez más cabalmente este estilo sinodal. En particular, es la Eucaristía donde se actualiza y expresa la asamblea de discernimiento como Cuerpo de Cristo.<sup>30</sup>

«La asamblea, entendida como signo de la presencia y de la cercanía de Dios, puede representar también la meta y el origen de los caminos a través de los cuales Dios camina con su pueblo, de los caminos sinodales por los que se acercan el uno al otro, en insondable misterio de alianza y pertenencia mutua: “Ustedes son mi pueblo, yo seré su Dios” (Ex 6,7; Jer 30,22; Os 1,9)».<sup>31</sup>

La esperanza radica en la fuerza del Espíritu que es capaz de suscitar un estilo sinodal permeado por la escucha, el diálogo, la empatía, la disposición a compartir, la libertad interior y de expresión. Una confianza responsable en Dios y en los demás; «hemos de confiar en el Espíritu Santo que respira en cada uno y en el grupo que camina junto, porque se trata, ante todo, de una experiencia del Espíritu, un camino abierto y no trazado de antemano».<sup>32</sup>

## A modo de conclusión

Los Consejos Pastorales constituyen una condición de posibilidad para elaborar propuestas pastorales situadas y significativas. Éstas pueden formularse sólo a través de un discernimiento histórico que permite descubrir de nuevo la Buena Noticia de Je-

---

28 Víctor M. Martínez Morales, «Synodality comes from the Spirit: Towards a Christian Life Faithful to the Spirit», *Teología Xaveriana* 73 (2023): 1-14, 6. Traducción propia.

29 Cf. Paula Depalma, *Ritos que transforman* (Madrid: PPC, 2022), 148.

30 Cf. Juan A. Guerrero y Oscar M. López, *Conversación espiritual, discernimiento y sinodalidad* (Santander: Sal Terrae, 2023), 104.

31 Pedro Luis Vivez Perez, «Un pueblo sacerdotal en camino. La liturgia, alma y escuela de sinodalidad», *Anales Valentinus* IX/17 (2022): 1-22, 18.

32 Nathalie Becquart, «La sinodalidad: un camino de conversión comunitaria», *Razón y Fe* 1450 (2021): 175-183, 181.

sús, para los cristianos y para los demás. Implica una comprensión de las dinámicas sinodales en y desde los Consejos Pastorales en clave de interacción pastoral, ya que de esta manera se expresa la corresponsabilidad del Pueblo de Dios peregrino y misionero en la historia. La articulación de las voces, discernimientos y decisiones en distintos planos y escalas se presenta como el tópico clave en la práctica de los Consejos Pastorales, y de éstos con otras instancias, como las Asambleas diocesanas o parroquiales.

Para que sea efectiva la interacción de convocar y participar en los Consejos, se requiere tomar en cuenta dos resistencias posibles, e imaginar procesos que reduzcan ambos riesgos. En orden a la convocatoria, es conveniente propiciar discernimientos colegiados de los cuales surjan orientaciones comunes para los obispos de una región pastoral. En orden a la participación, se requiere ofrecer una participación alternada según las disposiciones y posibilidades de los bautizados, y en diversas modalidades como, por ejemplo, la participación remota que cuenta con algunas experiencias. También contrarrestar la práctica de ensimismamiento eclesial, y articular los diversos discernimientos, focalizando la reflexión en la reconfiguración del kerigma y su anuncio significativo, el cual resulta de tener en cuenta tanto la voz de Dios reconocida en el evangelio y en la reflexión comunitaria, como en los emergentes culturales discernidos como signos de los tiempos. Es necesario distinguir y respetar lo específico de las decisiones personales, comunitarias e institucionales, sin anular ninguna de ellas, ni en las prácticas ni en los discursos; asumiendo un horizonte de sentido que reconozca los deberes y derechos de cada uno, y la transparencia en la comunicación que comporta una decisión institucional. Por último, también es necesaria la oración comunitaria, en tanto interacción paradigmática que configura la experiencia cristiana. El Código de Derecho Canónico constituye un aporte para enmarcar estas interacciones pastorales en el horizonte de sentido sinodal ofreciendo un marco que, al mismo tiempo que regula la vida eclesial en orden al bien común, propicia un imaginario sobre las buenas prácticas institucionales de un Pueblo de Dios en clave sinodal.

El Concilio de Jerusalén evoca una interacción pastoral y discernimiento análogo a los descriptos aquí para los Consejos Pastorales. La fuerza del Espíritu animó a los referentes a estar atentos a los procesos históricos y transitar caminos inclusivos que propiciaron una evangelización realmente católica, manteniendo sólo ciertos mínimos en orden a una mayor inclusión comunitaria (cf. Hch 15,28). Visto desde la perspectiva de su aplicación, se fue dando progresivamente un gran giro, ya que sólo se retomaron los elementos de la tradición que facilitaban la evangelización en un marco cultural diverso. Un verdadero salto hacia adelante que suscitaba tensiones, discusiones y resistencias en aquellos seguidores de Cristo que provenían de la tradición judía y experimentaban la apertura como ruptura.<sup>33</sup> La próxima Asamblea Sinodal 2024 tiene un desafío semejante por delante.

## Bibliografía

- Bacher Martínez, Carolina «Los Consejos Diocesanos: ensayo de lectura teológico-pastoral en perspectiva sinodal», *Teología* 142 (2023): 185-205.
- Bacher Martínez, Carolina. *Investigación-acción teológico-pastoral participativa. Indicios, fundamentos y modelos de una Teología en clave sinodal*. Buenos Aires: Agape, 2024.
- Bacher Martínez, Carolina. «Optar por lo mínimo en los procesos sinodales», *Vida Nueva Digital Cono Sur*, 30.05.2024; <https://www.vidanuevadigital.com/tribuna/optar-por-lo-minimo-en-los-procesos-sinodales-cf-hch-1528/>
- Becquart, Nathalie. «La sinodalidad: un camino de conversión comunitaria», *Razón y Fe* 1450 (2021): 175-183.
- Borras, Alphonse. «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales». En *La reforma y las reformas en la Iglesia*, eds. Antonio Spadaro y Carlos M. Galli. Madrid: Sal Terrae: 2016, 229-255.

---

<sup>33</sup> Cf. Carolina Bacher Martínez, «Optar por lo mínimo en los procesos sinodales», *Vida Nueva Digital Cono Sur*, 30.05.2024; <https://www.vidanuevadigital.com/tribuna/optar-por-lo-minimo-en-los-procesos-sinodales-cf-hch-1528/>



- Consejos Pastorales Diocesanos en las Diócesis de América Latina. Informe preliminar de trabajo, septiembre 2023, *inédito*.
- Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)
- Depalma, Paula. *Ritos que transforman*. Madrid: PPC, 2022.
- Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- Galli, Carlos M. «La interpretación teológica de los signos de los tiempos». En *El tiempo y la historia*, eds. Ricardo Ferrara y Carlos M. Galli. Buenos Aires: Paulinas, 2001, 219-232.
- Guerreo, Juan A. y Oscar M. López. *Conversación espiritual, discernimiento y sinodalidad*. Santander: Sal Terrae, 2023.
- Hacia una Iglesia Sinodal en salida hacia las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe* <https://assembleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2022/10/espanol.pdf>
- Huijgen Arnold. «Synodality from a Reformed Perspective», *Religions* 1295 (2023): 1-7, <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/10/1295#>
- Informe de Síntesis de la Asamblea 2023* <https://www.synod.va/en/synodal-process/the-universal-phase/documents.html>
- Khel, Medard. *La Iglesia. Eclesiología Católica*. Salamanca: Sigueme, 1996.
- Luciani, Rafael. «Hacia una vinculación co-constituyente de todos los cristofideles. Nuevos caminos en la eclesiología del Pueblo de Dios», *Seminarios* 231 (2022): 155-177.
- Luciani, Rafael. «La *restitutio* al pueblo de Dios Latinoamericano y Caribeño “Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos”», *Revista Clar* 2 (2023): 14-29.
- Luciani, Rafael, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido», *Revista Clar* 1 (2020): 59-66.
- Luciani, Rafael y Serena Noceti. *Sinodalmente. Forma y reforma de la Iglesia sinodal*. Madrid: PPC, 2023.
- Martínez Morales, Víctor M. «Synodality comes from the Spirit: Towards a Christian Life Faithful to the Spirit», *Teología Xaveriana* 73 (2023): 1-14.
- Palafox Cruz, Antonio. «Los tiempos líquidos y su impacto en la pastoral», *Fronteiras, Recife* 2 (2020): 500-520.

- San José Prisco, José. «La función de gobierno como servicio», *Mater Clementissima* 2 (2017): 79-103.
- Schickendantz, Carlos. «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y vida* 60/1 (2019), 9-40.
- Schickendantz, Carlos. «La praxis eclesial está llena de inteligencia. “Responder a los impulsos del Espíritu”», *Teología y Vida* 64/1 (2023): 9-38.
- Theobald, Chistoph. «La premiér session de la XVI<sup>o</sup> assablée générale ordinaire du Synode des éveque», *RSR* 112/1 (2024): 15-31.
- Urrea Carrillo, Mauricio. «La acción pastoral de la Iglesia en las sociedades de hoy», *Efemérides Mexicana* 117 (2021): 323-348.
- Vivez Perez, Pedro L. «Un pueblo sacerdotal en camino. La liturgia, alma y escuela de sinodalidad,» *Anales Valentinus* IX/17 (2022): 1-22.
- Zaccaria, Francesco. «Synodality and Decision-Making Processes: Towards New Bodies of Participation in the Church», *Religions* 15: 54 (2024): 1-11 <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/1/54>

---

## Actualidad del método *ver-juzgar-actuar* en la Teología Pastoral de América Latina\*

ANTONIO ERNESTO PALAFOX CRUZ  
Pontificia Universidad Católica  
de México  
ernesto.palafox@pontificia.edu.mx  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9591-9009>

### *Investigador*

GERALDO LUIZ DE MORI  
Faculdade Jesuita de Filosofia e  
Teologia (FAJE), Belo Horizonte,  
Brasil  
gerarldolm@faje.asav.org.br  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6176-2063>

CAROLINA BACHER MARTÍNEZ  
Instituto Teológico Egidio Viganó  
Universidad Católica Silva  
Henríquez, Chile  
cbacherm@ucsh.cl  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2541-6830>

### *Investigador*

MANUEL GOMEZ ERAZO  
Universidad Católica Luis  
Amigó- Medellín, Colombia  
manuel.gomez@amigo.edu.co  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7879-8345>

Recibido 31.05.2024/ Aprobado 03.07.2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p251-279>

\* Este artículo, resultado de un itinerario de colaboración académica, tiene por redactor principal al profesor Ernesto Palafox, reconocido investigador del área de la Teología Pastoral en la Pontificia Universidad Católica de México. La co-redactora es Carolina Bacher, investigadora de la Universidad Católica Silva Enríquez, de Chile. Los investigadores que han aportado con sus insumos académicos a este trabajo son los profesores Geraldo Luiz de Mori, de las Facultades Jesuitas de Filosofía y Teología de Belo Horizonte, Brasil, y Manuel Gómez Erazo, de la Universidad Católica Luis Amigó, de Colombia.

RESUMEN

El artículo describe la reflexión y el uso del enfoque ver-juzgar-actuar en la Teología Pastoral de América Latina. Para ello, luego de presentar la actualidad del método en el magisterio pastoral latinoamericano contemporáneo, referencia algunas prácticas y autores destacados en Brasil, México, Argentina y Colombia.

*Palabras clave:* Teología Pastoral; Método; América Latina; Ver-juzgar-actuar; Interdisciplinariedad

**Actualty of the See-Judge-Act Method in Pastoral Theology in Latin America**

ABSTRACT

The article describes the reflection and use of the see-judge-act approach in the Pastoral Theology of Latin America. For this purpose, after presenting the actuality of the method in the contemporary Latin American pastoral magisterium, it refers to some practices and authors in Brazil, Mexico, Argentina, and Colombia.

*Keywords:* Pastoral Theology; Method; Latin America; See-Judge-Act; Interdisciplinarity

Es un lugar común reconocer que en América Latina el tríplico ver-juzgar-actuar ha tenido relevancia en el Magisterio episcopal, en las prácticas pastorales y en la Teología de la Liberación desde el posconcilio hasta nuestros días.<sup>1</sup>

Ahora bien, no resulta así de fácil precisar su uso en la Teología Pastoral de la región ya que, por una parte, su producción teórica suele identificarse con la dimensión práctica de las Teologías de la Liberación.<sup>2</sup> Y, por otra, si bien se han realizado estudios sobre

---

1 Cf. Raúl Biorb Castillo, «Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar», *Iter* 15(34) (2004): 19-52; Francisco Aquino Junior, «Concilio Vaticano II e Método teológico», *Revista eclesialística brasileira* Vol. 74, Fasc. 294 (2014): 426-435; Cf. Carlos Schickendantz, «Un enfoque empírico-teológico», *Teología y Vida* 58/4 (2017): 421-445, 422-423; Cf. Ezequiel Silva, «La cuestión del método en teología y el aporte latinoamericano en la propuesta del ver-juzgar-actuar», *Cuestiones Teológicas* Vol. 49 n° 111 (2022): 1-25; Cf. Iván-Darío Toro-Jaramillo, «Los desarrollos y las búsquedas de la Teología y métodos en América Latina», *Ephata* 5, no. 2 (2023): 53-83, 62-68. Para ahondar en la historia del método: cf. Agenor Brighenti, *O método ver-julgar-agir. Da Ação Católica a teologia da libertação* (Petrópolis, Vozes: 2022).

2 Cf. Francisco Aquino Junior, «La problemática del método teológico», *Revista Latinoamericana de Teología* Vol. 38 n° 112 (2021): 3-12, 3. El autor retoma la distinción entre teología profesional (académica), pastoral (agentes pastorales) y popular (Pueblo de Dios sencillo) que formulara C. Boff. Si bien la distinción mantiene la validez de referir a tres sujetos de enunciación teológica, suscita que se identifique a la Teología Pastoral por fuera de la academia y no como un área teológica específica. M. Midali considera que, si bien algunos autores consideran a las teologías de la liberación como teología Pastoral (por ejemplo, C. Floristán), sería más preciso indicar que asumen la pastoralidad como trasversal y que sólo algunas de sus prácticas pueden

figuras, corrientes, lugares y etapas de la Teología Latinoamericana, no contamos con suficientes trabajos por áreas teológicas, sobre sus enfoques y métodos destacados.<sup>3</sup> Esta situación dificulta la consolidación del reconocimiento de la especificidad de la Teología Pastoral, la memoria de sus prácticas para las nuevas generaciones, y su potencial de interlocución en las conversaciones internacionales sobre los métodos teológico-pastorales o prácticos.

Al respecto, se constata que fuera del contexto latinoamericano hay un desconocimiento de las prácticas, problematizaciones y relecturas interdisciplinarias actuales sobre el tríptico, ya que los autores retoman para la reflexión casi exclusivamente la producción de la generación de teólogos del inmediato posconcilio. Pareciera que ocurre algo similar a lo que Daniel F. Pilario refiere sobre la condena a algunos enfoques de la Teología de la Liberación en 1984:

«cuando Ratzinger condenó “ciertos aspectos de la teología de la liberación” en *Libertatis nuntius* (1984) por coquetear con el denominado análisis social marxista reduccionista, la teología de la liberación ya no se encontraba en ese lugar, sino que se había desplazado a otra parte».<sup>4</sup>

Por lo expuesto, este artículo busca contribuir al conocimiento de los enfoques y las prácticas actuales del ver-juzgar-actuar en la Teología Pastoral de América Latina. En un primer momento, se presenta su vigencia y relectura en el magisterio latinoamericano contemporáneo porque dicha práctica tiene una vinculación constitutiva con la reflexión teológico-pastoral en la región. En un segundo momento, se ofrece un panorama no exhaustivo de autores y

---

considerarse propiamente teológico-pastorales. Cf. M. Midali, *Teologia pratica: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* vol. 1 (LAS, 2000), 283-338.

3 Cf. Enrique Dussel, «Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)» en *Materiales para una historia de la Teología en América Latina. VIII Encuentro Latinoamericano de Cehila, Lima 1980*, ed. Pablo Richard (San José: Cehila-DEI, 1981), 401-452. Josep-Ignasi Saranyaga, *Cien años de teología en América Latina 1899-2001* (Bogotá: Celam, 2005). Jorge Costadoat, *La teología de la liberación sigue su curso. A sesenta años del Vaticano II* (EdpSud, 2023). Aquí se retoma y extrapola la expresión que usara Carlos M. Galli para esbozar el estado de la cuestión de la teología argentina: cf. Carlos M. Galli, «La teología en la argentina», *Consonancias* 38 (2011): 9-16, 11.

4 Daniel F. Pilario, «A vueltas con el método Ver-Juzgar-Actuar», *Concilium* 364 (2016): 93-105, 95.

prácticas en cuatro países de la región: Brasil, México, Argentina y Colombia, en el cual se puede percibir convergencias, especificidades e influencias recíprocas. El texto concluye planteando algunos interrogantes para seguir profundizando en el tópico desarrollado, entre los que se destaca la necesidad de articular el tríptico con la perspectiva sinodal de la Conversación Espiritual.<sup>5</sup>

## 1. Vigencia del tríptico en el magisterio teológico-pastoral latinoamericano contemporáneo

Tanto el Documento de la V Conferencia General del Episcopado en América Latina y el Caribe realizada en Aparecida (Brasil) en 2007, como el texto final de la Asamblea Eclesial «Hacia una Iglesia sinodal en salida hacia las periferias» publicado en 2022, confirman la opción de los obispos por el uso del método ver-juzgar-actuar.

El número 19 del Documento de Aparecida afirma que el texto hace uso de dicho método, e indica que:

«Muchas voces venidas de todo el Continente ofrecieron aportes y sugerencias en tal sentido, afirmando que este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral, y en general ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente» (APA 19).

Ahora bien, el texto antecedente articula dos descripciones del tríptico presentes en el número 19 que, si bien tienen especificidades, comparten el hecho de acentuar la perspectiva creyente global del enfoque, un acento acordado en el proceso de preparación de la V conferencia para que fuera aceptado como matriz metodológica.<sup>6</sup> La opción, si bien no puede comprenderse como novedosa,<sup>7</sup> susci-

---

5 Los autores del artículo han participado de manera híbrida de la I Jornada de Expertos *Enfoques metodológicos en Teología Pastoral/Práctica*, organizada por el Instituto Teológico Egidio Viganó, Universidad Católica Silva Henríquez (Chile), el 17 de agosto de 2022.

6 Jorge Costadoat hace notar que la redacción definitiva del número 19 dificulta la comprensión del tríptico. Cf. Costadoat, *La teología de la liberación sigue su curso...*, 49.

7 Cf. Juan C. Scannone, «La recepción del método de la "Gaudium et Spes" en América Latina» en *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: San Pablo, 1995), 19-49.

tó la problematización por parte de algunos autores, y la constatación de la diversidad de matices en su ejercicio, como bien ilustra C. Schickendantz:

«la distinta comprensión del ver-juzgar-obrar, que va desde posturas más simples, entendiéndolos como pasos sucesivos, a comprensiones más profundas acerca de la realización de un círculo hermenéutico al que, incluso, algunos autores le añaden nuevas palabras tales como “ver-juzgar-actuar-celebrar-evaluar”, o nuevos acentos como “ver la realidad-iluminarla-transformarla”. En cualquier caso, es verdad que la utilización del método en el posconcilio latinoamericano no se ha realizado sin controversias: “algunos lo emplean mal, otros lo desacreditan”».<sup>8</sup>

Por su parte, el texto conclusivo de la Asamblea Eclesial afirma la tradición de la cual proviene el método, ratifica la opción por asumirlo, y explicita una acentuación contemporánea:

«La estructura del texto responde al método ver, juzgar, actuar, empleado en la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II y desde los Documentos de Medellín en nuestra Iglesia. En los últimos años las tres acciones, relacionadas circularmente, recibieron nuevos acentos con el uso de verbos complementarios: contemplar y escuchar para el ver histórico, iluminar y discernir para el juzgar teológico, orientar e impulsar para el actuar pastoral. A estos momentos, aquí vinculamos las tres actitudes destacadas por el Papa Francisco en su Mensaje a la Asamblea Eclesial: “escucha” de las voces del Espíritu en el camino del Pueblo de Dios; “discernimiento” a la luz del Evangelio y la enseñanza de la Iglesia; “desborde” creativo en nuevos caminos pastorales hacia el futuro. Este esquema tripartito permite incluir hechos y palabras -incluso textos escritos- de todo el proceso vivido en 2021 y del intercambio hecho por el Equipo de Reflexión Teológica para elaborar este texto» (AE 28).

Al respecto, P. Merino Beas subraya que este enfoque integró el discernimiento de los signos de los tiempos, realizándose a la luz de la fe y bajo la acción del Espíritu Santo: «Por tanto, no es simplemente una constatación sociológica, se trata de un verdadero discer-

---

<sup>8</sup> Carlos Schickendantz, «Autoridad Teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico», *Teología* 115 (2014): 157-183, 172-173.

nimiento espiritual. Y este proceso, debe hacerse con participación de todo el Pueblo de Dios. No es cuestión solo de especialistas».<sup>9</sup>

De esta manera, el magisterio contemporáneo asume alguna de las problematizaciones que los teólogos han ido desarrollando a partir de la recepción preliminar realizada a finales de los años '60.

## 2. Algunas relecturas y prácticas actuales del tríptico en la Teología Pastoral latinoamericana

La reflexión y la práctica de la Teología Pastoral en América Latina asume distintos métodos. Éstos se pueden agrupar en dos grandes bloques. Por una parte, aquellos que reciben creativamente modelos desarrollados en otros contextos, como ser la teología empírica o el método de la correlación, con sus variantes.<sup>10</sup> Y, por otra parte, aquellos que recrean el tríptico ver-juzgar-actuar.

Rosa Ramos refiere a la relectura del tríptico realizada en un encuentro de la Red de Teólogos Amerindia:

«En el Encuentro Intergeneracional de Teología de la Liberación organizado por Amerindia (Puebla 2017), el método ver-juzgar-actuar fue enriquecido desde el saber indígena. Con el objetivo de la sinergia intergeneracional, se adoptó el tequito o minga como el método más horizontal de los pueblos indígenas, que corresponde más o menos a la educación popular, elaborando el pensamiento desde encrucijadas en pequeños grupos de trabajo y el compartir festivo».<sup>11</sup>

En este apartado, se realiza un panorama preliminar de las relecturas del ver-juzgar-actuar, buscando circunscribirlo a la Teología Pastoral, aunque presentando la matriz teológica latinoamericana

---

9 Patricio Merino Beas, «Escuchar los signos de los tiempos. Su discernimiento en la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe», *Anales de Teología* 25.1 (2023): 5-15, 10.

10 Puede consultarse el texto de Catalina Cerda Planas, Rocío Cortés, Marcela Mazzini, Olvani Sánchez Hernández, «La recepción de métodos en la Teología Práctica en el contexto latinoamericano» en este mismo número de la revista; Cf. Antonio E. Palafox Cruz, «Propuesta metodológica en la Teología Pastoral», *Cuestiones Teológicas* Vol. 49 n° 111 (2022): 1-12.

11 Rosa Ramos, «Actualité de la méthode voir - juger - agir - célébrer dans la catéchèse latino-américaine», *Revue Lumen vitae* Vol. LXXIII, n° 1 (2018): 81-90, 85-85. Traducción del original francés.



común en la que se conforma. La descripción está organizada según cuatro países de la región: Brasil, México, Argentina y Colombia. Sin embargo, varios de los autores históricos y actuales tienen influencia más allá de sus propias fronteras, como quedará ilustrado.

## 2.1. En Brasil<sup>12</sup>

En el período anterior al Vaticano II, referentes de la Acción Católica formados en el método ver-juzgar-actuar, favorecieron la recepción del Concilio, por ejemplo, asesorando a la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) para la elaboración Plan Pastoral de Conjunto (PPC), aprobado en la última sesión del Concilio con orientaciones precisas para su recepción en el país.<sup>13</sup> Los Planes de Pastoral del episcopado nacional posteriores mantuvieron los tres grandes ejes del método ver-juzgar-actuar, como también las principales iniciativas pastorales que surgieran a nivel nacional, tales como las Campañas de la Fraternidad, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), los organismos al servicio de la pastoral que fueran creados. El PPC ha generado mucha creatividad y dinamismo en la Iglesia de Brasil. Pastoralistas y teólogos/as se han involucrado en varias iniciativas eclesiales, algunas de las cuales, han tenido gran impacto en la sociedad.<sup>14</sup>

La utilización de este método en la II Conferencia del CELAM, en Medellín, motivó la teología de la región a profundizarlo. En 1974, Cláudio Perani, jesuita italiano misionero en Brasil, hizo su

<sup>12</sup> Sección elaborada por Geraldo de Mori.

<sup>13</sup> Cf. José Oscar Beozzo, «A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil» en *Presença pública da Igreja no Brasil. Jubileu de outro da CNBB*, Org. Instituto Nacional de Pastoral (INP) (São Paulo: Paulinas, 2003), 425-457; Cf. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970)*, (São Paulo: Paulinas, 1976).

<sup>14</sup> Como el organismo creado para pensar la pastoral indígena (Consejo Indigenista Misionero - CIMI), las comisiones pastorales de apoyo a campesinos (Comisión Pastoral de la Tierra - CPT) y obreros (Comisión Pastoral Obrera - CPO), la articulación nacional de las CEBs, la institución ecuménica de promoción de la lectura popular de la Biblia (Centro de Estudios Bíblicos - CEBI), las Campañas de la Fraternidad, actividad de evangelización realizada el tiempo de cuaresma, con temas relevantes para la Iglesia y la sociedad. A nivel de la planificación de la pastoral, el Instituto Nacional de Pastoral (INP) tuvo un rol importante, ayudando los obispos a organizaren las directrices de la acción pastoral a partir de los tres momentos del método ver-juzgar-actuar.

tesis doctoral sobre la revisión de vida, central para la AC.<sup>15</sup> Las primeras sistematizaciones de la teología de la liberación, en la década de 1970, han motivado a Clodovis Boff a realizar su investigación doctoral alrededor del método teológico de esta corriente teológica latinoamericana.<sup>16</sup> A partir de esta investigación, él publicó otros libros tratando cuestiones del método teológico.<sup>17</sup> Sus publicaciones han divulgado el lenguaje de las “mediaciones” que corresponden a cada momento del método de la AC. Así, para una lectura más consistente del ver son necesarias las mediaciones socio-analíticas; para la del juzgar, las mediaciones hermenéuticas; para las del actuar, las de la praxis liberadora.

La sistematización del método y de la epistemología de la teología de la liberación hecha por Clodovis Boff ha impactado en los diversos ámbitos de la pastoral en Brasil a partir del fin de los años 1970 hasta fines de los años 1990, cuando él publicó una obra aún más sistemática,<sup>18</sup> aunque ya apuntando hacia ciertas inflexiones, que lo hará, a partir de 2007, alejarse cada vez más de la perspectiva de la teología que había ayudado a sistematizar. Durante todo este período los planes de pastoral de la CNBB, sus documentos e iniciativas en nivel nacional, como también la acción de los principales agentes de pastoral comprometidos con la perspectiva liberadora, a saber, religiosas/os, laicos/as, sacerdotes, recorrían al método ver-juzgar-actuar tal cual había sido sistematizado por la teología de la liberación. La pastoral fue profundamente impactada, alimentando gran parte de la acción más profética y comprometida con los más pobres en este período. El privilegio conferido a las ciencias

---

15 Cf. Cláudio Perani, *A revisão de vida instrumento de evangelização: à luz do Vaticano II* (São Paulo: Loyola, 1974).

16 Su tesis, *Théologie et libération: questions d'épistémologie*, fue defendida en Lovaina, Bélgica, en 1976. Fue publicada en portugués: Clodovis Boff, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações* (Petrópolis: Vozes, 1978); inglés: *Theology and praxis: epistemological foundations* (Maryknoll: Orbis, 1987), y francés: *Théorie et pratique: la méthode des théologies de la libérations* (Paris: Cerf, 1990).

17 Cf. Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Como fazer teologia da libertação?* (Petrópolis: Vozes, 1986); *Como trabalhar com o povo?: metodologia do trabalho popular* (Petrópolis: Vozes, 1984); *Teologia pé-no-chão*, (Petrópolis: Vozes, 1984).

18 Clodovis Boff, *Teoria do método teológico* (Petrópolis: Vozes, 1998).

sociales en las mediaciones socio-analíticas, fue enriquecido por la entrada de otras perspectivas, como las de las ciencias de la cultura, la economía, los estudios de religión. La pastoral ella misma pasó a ser un lugar privilegiado del quehacer teológico, como lo muestra toda la producción bibliográfica que surgió en este período.

En ese contexto, al final de los años 1980, Agenor Brighenti inicia sus estudios de licencia y doctorado en Lovaina, con una tesis de licencia sobre la AC, defendida en 1990,<sup>19</sup> y una tesis doctoral sobre las raíces de la epistemología de la teología de la liberación, defendida en 1993.<sup>20</sup> En un artículo publicado en la revista *Medellín*, en 1994, él presenta los resultados de su investigación.<sup>21</sup> A su regreso a Brasil, se convirtió en una de las principales referencias de la teología pastoral en Brasil y en otros países latinoamericanos. Docente en el Instituto Teológico de Santa Catarina (1997-2009), en la Pontificia Universidad de México (1995-2016), en la Pontificia Universidade Católica de Paraná (2009-2022), en el Instituto Teológico-Pastoral para América Latina (desde 1994), él coordinó el INP (2000-2012), y es miembro de la Comisión Teológica del CELAM (desde 2012). Sus publicaciones más sistemáticas en teología pastoral son una obra de 2006,<sup>22</sup> y otra de 2021,<sup>23</sup> en la cual ofrece una comprensión amplia de la teología pastoral. En el primer libro, el teólogo brasileño inicia con una reflexión sobre la teología pastoral fundamental, presentando los modelos de la acción pastoral, la historia de la teología pastoral y su estatuto epistemológico. En la segunda parte, dedicada a la teología especial, indica los elementos alrededor de los cuales se organiza la pastoral: el profético, el litúr-

19 Agenor Brighenti, *O contexto histórico da visão pastoral da Ação Católica* (Louvain-la-Neuve: UCL, 1990).

20 Agenor Brighenti, *Raíces da epistemologia e do método da teologia da libertação: o método ver-julgar-agir da Ação Católica e as mediações da teologia latino-americana* (Louvain-la-Neuve: CL, 1993).

21 Agenor Brighenti, «Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana», *Medellín* 78 (1994): 207-254.

22 Agenor Brighenti, *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé* (São Paulo: Paulinas, 2006).

23 Agenor Brighenti, *Teologia pastoral. A inteligência reflexa da ação evangelizadora* (Petrópolis: Vozes, 2021).

gico y el de comunión. En la tercera parte, volcada a la teología pastoral aplicada, él indica los ámbitos de la acción pastoral (individuo, comunidad, sociedad), la pedagogía y espiritualidad para pensar la pastoral como proceso y las indicaciones metodológicas de una acción pastoral. En el segundo libro, también organizado en tres partes, cada una con tres capítulos, el autor inicia con una reflexión sobre la relación entre pastoral y teología. En seguida propone un estudio sobre la relación entre pastoral y acción evangelizadora, concluyendo, en la tercera parte, proponiendo pensar la pastoral como proceso de encarnación de la fe.

A. Brighenti ha participado como perito en la Conferencia del CELAM en Santo Domingo (1992), en Aparecida (2007), en el Sínodo para Amazonía (2019), en el actual proceso sinodal. Muchos de sus escritos contemplan esta actividad. Su experiencia en procesos de reflexión sobre la pastoral y la evangelización lo llevarán, recientemente, a volver a su investigación inicial sobre el método. Uno de sus últimos trabajos versa precisamente sobre el método ver-juzgar-actuar de la AC y su relación con la reflexión teológica, no sólo en la teología latinoamericana, sino también en el magisterio eclesial.<sup>24</sup>

Aunque esté consagrado a las principales iniciativas pastorales de la Iglesia en Brasil, con nuevas reformulaciones desde la Conferencia de Aparecida y el magisterio del Papa Francisco, que insiste no sólo en el “ver”, sino también en el “escuchar”, tanto en el primer momento como en el segundo, se nota en el episcopado brasileño una cierta inflexión en el uso del método.<sup>25</sup> La teología pastoral, a su vez, conoce cierta renovación, como atestan, entre otros, los congresos organizados por el Grupo de Investigación “Teología y Pastoral”, de la *Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia* (FAJE),<sup>26</sup>

24 Agenor Brighenti, *O método ver-julgar-agir*. Da Ação Católica à Teologia da libertação. Petrópolis: Vozes, 2022. Cf. recensión de Luis Liberti, en este número.

25 Esa inflexión puede ser notada en las Directrices Generales de la Acción Evangelizadora de la Iglesia del país, sobre todo a partir de las dos últimas Directrices cuatrienales.

26 El grupo publicó, en 2018, la obra: Francisco das Chagas de Albuquerque y Manoel José de Godoy (orgs.), *A pastoral numa Igreja em saída* (São Paulo: Loyola), en la cual reúne las inves-

los simposios internacionales de “teología práctica”, organizados por el programa de posgrado en teología pastoral de la *Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais*,<sup>27</sup> y, más reciente, el congreso internacional de pastoral urbana organizado por la *Pontificia Universidade Católica de Rio Grande do Sul*.<sup>28</sup> En todas esas iniciativas hay un esfuerzo de pensar la pastoral desde las provocaciones del pontificado de Francisco y desde las nuevas cuestiones que emergen en el ámbito pastoral y teológico del país y del continente.

## 2.2. En México<sup>29</sup>

En México los teólogos pastoralistas que han implementado este método en sus diversas articulaciones y estilos propios son Francisco Merlos y Benjamín Bravo. Merlos echa mano de este método en la línea de la identidad de la teología pastoral en diálogo con las ciencias humanas, y en sí misma considerada. Benjamín Bravo desde los años 80' en pleno ambiente urbano de la ciudad de México, comenzó a llevar esta metodología en procesos kerigmáticos llamados *Procesos de conversión*. El objetivo era llevar el mensaje a los alejados para darles a conocer a Jesús y su Buena Nueva del Reino. Al adentrarse más profundamente en sus aportes, se descu-

---

tigaciones de sus miembros. Buscando ampliar la discusión de sus investigaciones alrededor de cuestiones de la teología pastoral, el grupo organizó para 2020 el Primer Congreso Brasileño de Teología Pastoral, realizado todavía en 2021, en formato virtual, por cuenta de la pandemia de Covid-19. Las principales contribuciones de ese congreso fueron publicadas en el libro: Geraldo De Mori (Org.), *Discernir a pastoral em tempos de crise: realidade, desafios, tarefas* (São Paulo: Paulinas, 2022). En 2022 el grupo organizó el Segundo Congreso Brasileño de Teología Pastoral, también en modalidad virtual. Sus principales contribuciones también dieran origen a un libro: Geraldo Luiz De Mori y Francisco das Chagas de Albuquerque (Orgs.), *A sinodalidade no processo pastoral da Igreja no Brasil* (São Paulo: Loyola, 2023).

27 En 2021, el programa organizó el I Simpósio Internacional de Teología Práctica, con el tema “Pastoral Urbana”. En 2022, el mismo programa organizó el II Simpósio Internacional de Teología Práctica, con el tema “A transmissão da fé cristã na era digital”. Em 2023 fue organizado el III Simpósio Internacional de Teología Práctica con el tema “Cuidado pastoral e cidadania cristã: práticas inclusivas e participativas”.

28 El Congreso Internacional de Pastoral Urbana fue realizado entre los días 4-6 de marzo 2024.

29 Sección elaborada por Antonio Ernesto Palafox Cruz.

bre, tanto en uno como en otro teólogo, la presencia de este método recreado desde dos ámbitos distintos y complementarios a la vez.<sup>30</sup>

Dentro de la tradición teológica latinoamericana el método ver-juzgar-actuar, ha tenido diversas expresiones en la manera de articular los tres momentos. Dicha articulación interna determina en gran medida el ejercicio y producto de la investigación, los sujetos que lo implementan, y la teoría teológica que subyacentemente la sostiene y orienta. La articulación tiene que ver también con los puentes o conectores que establecen la forma en que los elementos se correlacionan, es el tipo de unión de los momentos que permite el movimiento o la dinámica que se establece entre ellos. Aquí se estaría pensando en la articulación como un componente clave en la comprensión y orientación del método.<sup>31</sup>

Por lo menos pueden identificarse tres expresiones de dicha articulación: la dialéctica, la sacramental, y la sapiencial. La articulación crítica o dialéctica, se adapta a las normas y modos establecidos por esta dinámica. Se entiende aquí por dialéctica al modo propio como se establecen las relaciones de estos tres momentos (dialéctica menor); dentro de una manera propia de establecer la relación entre la teoría y la práctica (dialéctica mayor). Es “un estilo de pensamiento marcado por la voluntad de romper toda rigidez estática, de abrir los cuadros conceptuales que aprisionan el espíritu, para que este pueda afirmarse como fuerza de negación y de creación”.<sup>32</sup> Por lo tanto, en un pensamiento dialéctico no es posible llegar a unas conclusiones definitivas y cerradas. De esta forma, la dialéctica como forma de pensamiento y de ejercer la acción, es una de las maneras en las que se propone la articulación entre estos tres momentos y en la forma de construir y de obrar teológicamente. El

30 Cf. Francisco Merlos, *Teología contemporánea del ministerio pastoral* (México: UPM-Palabra, 2014), 423-488.

31 Cf. Cervantes Barba Cecilia, «Problematizar la “articulación” como recurso metodológico utilizado en el campo académico de la comunicación en México», *Comunicación y Sociedad* n° 30 (1997): 79-99.

32 Clodovis Boff, *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações* (Petrópolis: Vozes, 1978), 354.

modo menor hace referencia a la interacción que se ejerce en estos tres momentos considerándolos como mediaciones: socio-analítica, hermenéutica, y práctica. El modo mayor, es el marco donde están ubicados estos momentos, y que opera entre la teoría y la práctica. Supone una inclusión mutua (*pericorésis*) entre los términos en cuestión, y al mismo tiempo una distinción (*chorismós*) entre ellos.

La articulación simbólica o sacramental tienen en el fondo un sentido natural de reacción ante la realidad y sus propuestas por cambiarla. Es menos crítica que la anterior, y de menos complejidad teórica. Se trata principalmente de la reacción que la gente tiene de por sí, ante una situación que la desajusta; y que por lo tanto hace algo para actuar en consecuencia. El *ver* no tiene relación con una postura científica, es más una percepción de la situación mediante un conocimiento intuitivo, globalizante, pero marcado de alguna forma por el horizonte de la fe. Es lo que Lucio Gera llama *conocimiento sacramental*, «tal vez hay que pensar este tipo de percepción como una fuente de conocimiento sacramental, a base de la capacidad de captar, simbólicamente, los acontecimientos de la historia».<sup>33</sup> El *juzgar* es una acción profética al detectar de forma intuitiva –otra vez–, la contradicción de esa realidad con el plan de Dios. Esto se presenta como un imperativo humano y cristiano. El *actuar* es entonces un llamado al compromiso por la superación de la situación dada. Es una praxis de amor comprometido que viene inspirado por la fe y la indignación. Así, la conciencia de los problemas surge antes que la ciencia sobre ellos.

La articulación sapiencial. Para Juan Carlos Scannone, junto con otros pensadores latinoamericanos, la articulación metodológica del ver-juzgar-actuar, ha de privilegiarse desde lo “sapiencial”, es decir el “sentido teologal que acompaña la experiencia cristiana del pobre”, y que desde Scannone se traduce en los términos de sa-

---

<sup>33</sup> Lucio Gera, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, en *La teología argentina del Pueblo*, ed. Virginia R. Azcuy (Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larrain, 2015), 198. Leonardo Boff retoma esta idea de articulación sacramental en *Teología del cautiverio y de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1985), 40-41.

biduría popular, es decir, la comprensión global y sintética del mundo, del hombre y de Dios, proporcionada en parte por un encuadre cultural, como por una interpretación también global y sintética de la situación histórica, que unida a una articulación disciplinada o científica, incluye necesariamente la explicitación epistemológica de tres niveles teóricos, el de las *ciencias* de la historia, cultura y sociedad, el *filosófico* y el *teológico*. El modelo de articulación entre el *ver*, con la reflexión teológica, es mediante el “modelo calcedónico”, de unión sin confusión, y distinción sin separación. En cuanto al *juzgar* que es propiamente la instancia teológica, Scannone, explicita la función de la filosofía y su relación con las ciencias históricas y sociales, en la medida que se hace presente en las categorías teológicas de la teología. Juega, por tanto, un rol *intermediario* importante para criticar los aportes de estas ciencias, sobre todo aquellas que se opongan a la comprensión del hombre implícita en la revelación cristiana. El *actuar* es una respuesta eficaz a la fe que opera por la caridad. «Pues la caridad que nace de la fe pide una práctica eficaz, la cual, para ser realmente eficaz debe moverse en las tres dimensiones teologal, ética e histórica».<sup>34</sup>

Ahora bien, ¿cómo estas tres formas de articulación se hacen presentes en la vida pastoral y eclesial de México? La respuesta por ahora no está dada a partir de una investigación de fondo, sino desde una percepción subjetiva que viene dada después de variados encuentros pastorales de diversa índole en varias regiones de México. Dicho esto, se puede decir que a nivel más académico se sigue manteniendo hasta cierto punto la relación dialéctica en lo referente a las mediaciones; esto se refleja en el planteamiento de cursos y programas relacionados principalmente en el área de teología pastoral o eventualmente en la presentación de disertaciones o tesinas. Normalmente se distribuye un esquema organizativo de-

---

<sup>34</sup> Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y doctrina* (Madrid-Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe, 1987), 50. Para profundizar en el aporte del autor a la Teología Pastoral, cf. Antonio E. Palafox Cruz, *Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina* (México: Pontificia Universidad Católica de México, 2017).



sarrollando estos tres momentos de modo dialéctico. Igualmente, la relación teoría-práctica tiene mucho que ver en el planteamiento de la identidad de la teología pastoral presentada a nivel académico. Ciertamente la articulación *sapiencial* también está presente al incorporar en los tres momentos otras ciencias y otros acercamientos culturales, históricos, narrativos, y horizontes de racionalidad sapiencial más acordes con los tiempos de ahora.<sup>35</sup> A nivel más de acción pastoral y de planeación, se mantiene en varias diócesis del país la metodología de planeación pastoral participativa, que expresa y amplía estos tres momentos en el marco de la realidad, en el marco doctrinal, y el marco operacional, extendiéndose al marco organizacional. Aun cuando también se perciben metodologías que van más en la línea prospectiva invirtiendo la realidad real por la ideal, o desde enfoques mucho más estratégicos-empresariales.

La articulación *sacramental* se hace presente en procesos de acción pastoral de las pequeñas comunidades parroquiales y adquiere muchas formas simbólicas particularmente en aquellas que inician procesos de cambio, más que en movimientos eclesiales, pues éstos por lo general tienden a priorizar otros aspectos de la vida de fe de los católicos. Esta articulación, junto con la sapiencial, tiene muchos nexos con análisis y procesos sociales más allá del ámbito estrictamente religioso. Un ejemplo de esto es el método del *Caracol* que los zapatistas asumieron en su momento para analizar las dinámicas de lo global y lo local. El Subcomandante Marcos así lo narra:

«Durante varias horas, estos seres de corazón moreno han trazado, con sus ideas, un gran caracol. Partiendo de lo internacional, su mirada y su pensamiento ha ido adentrándose, pasando sucesivamente por lo nacional, lo regional y lo local, hasta llegar a lo que ellos llaman “El Votán. El guardián y corazón del pueblo”, los pueblos zapatistas. Así desde la curva más externa del caracol se piensan palabras como “globalización”, “guerra de dominación”, “resistencia”, “economía”, “ciudad”, “campo”, “situación política”, y otras que el borrador va eliminando después de la pregunta de rigor “¿Está claro o hay pregunta?”. Al final del camino de fuera hacia dentro, en el cen-

35 Cf. José Orlando Reyes Fonseca, *La racionalidad sapiencial en el estatuto del conocimiento teológico* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2016).

tro del caracol, sólo quedan unas siglas: “EZLN”. Después hay propuestas y se dibujan, en el pensamiento y en el corazón, ventanas y puertas que sólo ellos ven (entre otras cosas, porque aún no existen). La palabra dispar y dispersa empieza a hacer camino común y colectivo. Alguien pregunta ¿“Hay acuerdo?” “Hay”, responde afirmando la voz ya colectiva. De nuevo se traza el caracol, pero ahora en camino inverso, de dentro hacia fuera. El borrador sigue también el camino inverso hasta que solo queda, llenando el viejo pizarrón, una frase que para muchos es delirio, pero para estos hombres y mujeres es una razón de lucha: “un mundo donde quepan muchos mundos”. Más despuecito, una decisión se toma».<sup>36</sup>

### 2.3. En Argentina<sup>37</sup>

El enfoque ver-juzgar-actuar también fue asumido por la tradición pastoral y teológico-pastoral argentina en el inmediato posconcilio. La animación pastoral en el país quedó a cargo de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), instancia que contó con la reflexión de peritos sacerdotes, religiosos y laicos. Algunos conocían el método porque eran asesores de la Juventud Obrera Católica (JOC); entre ellos, destacan las figuras de Lucio Gera y Rafael Tello.<sup>38</sup> Partiendo de la reflexión sobre *Lumen Gentium*, se entendió la pastoral como praxis histórica de la misión de la Iglesia en los pueblos; y, relejendo *Gaudium et Spes* 53-62, centraron la atención sobre la cultura de los pueblos, su historia y su *ethos* cultural.

Desde el origen, hubo debates sobre la comprensión epistemológica del tríplico.<sup>39</sup> Lucio Gera reflexionó desde una teología de

36 Subcomandante Insurgente Marcos. EZLN Montañas del Sureste Mexicano. México, julio 2003. Tomado de: *Chiapas: La Treceava Estela*. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-parte-un-caracol/>

37 Sección elaborada por Carolina Bacher Martínez.

38 Cf. Virginia R. Azcuy, José C. Caamaño, Carlos M. Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días 2* (Buenos Aires: Agape, 2007); Virginia Azcuy, Carlos M. Galli, Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* (Buenos Aires: Agape, 2006); Rafael Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos-pastorales* (Buenos Aires: Agape-Saracho, 2001).

39 Cf. Antonio M. Grande, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización* (Buenos Aires, Agape, 2011); cf. César O. Albado C., Carolina Bacher Martínez, Carlos M. Galli, Federico Tavelli (eds.), *La teología argentina y el Papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral* (Buenos Aires, Agape, 2022); cf. Carolina Bacher Martínez, André Hubert, «Algunos antecedentes pastorales y claves de reflexión teológico-pastoral en Chile y Ar-

la historia que discierne los signos de los tiempos, y se articula con el ver-juzgar-actuar.<sup>40</sup> Haciendo memoria de la etapa posconciliar, decía: «se trataba entonces de analizar la real situación histórica de nuestro país y de América Latina y desde allí fundamentar teológicamente las orientaciones pastorales correspondientes».<sup>41</sup> En un texto de 1972, afirmaba: «Si uno se pone en esta perspectiva teológico-pastoral hay que plantearse los problemas de una forma concreta: hoy, y aquí, dada una situación determinada, cuál es la concreta e histórica misión que ha de asumir la Iglesia en este momento».<sup>42</sup> Sin dedicarle estudios específicos sobre el método, en sus artículos teológico-pastorales fundamentó el enfoque que desarrollaba. Por ejemplo,

«Si se le pide al teólogo que se llegue hasta el límite donde la teología linda con la virtud de la prudencia; si se le pide que acceda a un juicio de situación y prepare la acción y la estrategia que la Iglesia ha de adoptar *hic et nunc*, entonces se le exige un conjunto de actitudes y aptitudes no comunes. Éstas, por ejemplo: que entre al campo de lo contingente, donde lo *incierto* no puede ser totalmente despejado, y que precisamente en ese campo incierto, propio de la «opinión» y la «conjetura», acierte. Entrando en ese ámbito de lo incierto se le reclama perspicacia para entresacar lo cierto y eficaz de lo incierto y, por consiguiente, una capacidad de bucear en el pasado y el presente para obtener una síntesis de la *experiencia*, que le permita prever el futuro, inmediato y lejano. Para poder obtener esta síntesis de experiencia, tiene que haber *vivido*, tiene que tener un pasado y haber pasado por la acción y la pasión. Y, como toda experiencia personal nunca llega a ser plenamente suficiente, debe poseer la suficiente docilidad, como para escuchar a los más ancianos y a los que están en las trincheras de la pastoral. Y deberá además superar su experiencia y la de otros con una fantasía y una inventiva de estrategia. Además de todo esto, evidentemente, tendrá que saber teología “abstracta”».<sup>43</sup>

gentina a partir del Concilio Vaticano II» en *Teología práctica: contextos y conceptos*, eds. G. De Mori, M. Mazzini, O. Sánchez Hernández (Bogotá: Editorial Javeriana, 2019), 71-89.

40 Cf. Lucio Gera, «La teología de los procesos históricos», *Teología* 87 (2005): 259-279.

41 Virginia R. Azcuy, «La recepción del Vaticano II en la teología argentina. Testimonios seleccionados de Lucio Gera», en *Cien años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, coord. José C. Caamaño, Guillermo Durán, Fernando Ortega, Federico Tavelli (Buenos Aires: Agape, 2015), 465-492, 475.

42 Lucio Gera, «La misión de la Iglesia y el presbítero a la luz de la teología», *Seminarios* 18 (1972): 411-444, 415.

43 Lucio Gera, «Introducción» en *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera*, 498-499. Subrayado propio del texto. L. Gera fue perito de la II y III Conferencias del Episcopado Latinoamericano, integrante del Equipo Teológico Pastoral del Celam por veintidós años, integrante de

El que sí trabajó específicamente sobre el método ver-juzgar-actuar fue el jesuita Juan Carlos Scannone, como bien se subrayó en un apartado anterior. Él, en el marco de su clásica tipología sobre la Teología de la Liberación, precisó el uso del tríptico en cada una de las corrientes, y en las Conferencias Latinoamericanas y en la Teología Latinoamericana.<sup>44</sup> También desarrolló la reflexión sobre el método en la Doctrina Social de la Iglesia, aplicándolo en algunas temáticas específicas, como en la reflexión sobre la *Globalización como hecho y como ideología*. El autor, subrayó el rol mediador de la filosofía en la articulación de las dimensiones, e indicó que el tercer momento del tríptico tenía una formulación deficitaria.<sup>45</sup>

En la actualidad, y en el marco de dicha tradición, Carlos M. Galli, inscribe su reflexión sobre la Pastoral Urbana en el método asumido por el Documento de Aparecida, el cual «despliega tres momentos interrelacionados circular y progresivamente: histórico, teórico y práctico».<sup>46</sup> Por ello, su propuesta de Pastoral Urbana, parte de las consideraciones sobre la ciudad y la Iglesia en la ciudad, recuperando como clave hermenéutica la reflexión del magisterio latinoamericano sobre ella, discerniendo el paso de Dios por la vida de la ciudad, y realizando propuestas de conversión pastoral. El autor busca ofrecer fundamentos eclesiológicos y de misionología para la pastoral urbana, realizando un diálogo con aportes de otras disciplinas, especialmente la historia, y recuperando las perspectivas del magisterio pastoral latinoamericano.<sup>47</sup>

Carolina Bacher Martínez desarrolla investigaciones sobre pastoral social, pastoral urbana y sinodalidad con un *enfoque práctico* en el ejercicio del tríptico y, en dicho marco, fundamenta la re-

---

la Comisión Teológica Internacional, y perito del Sínodo de 1983, entre otros servicios pastorales en la Iglesia local.

44 Cf. Scannone, «La recepción del método»..., 19-49.

45 *Ibid.*, 43.

46 Carlos M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* (Buenos Aires: Agape, 2014): 32-33.

47 Carlos M. Galli ha sido perito de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, es integrante del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Celam y Perito del Sínodo Sinodalidad: Comunión, participación y misión (2021-2024), entre otros servicios pastorales locales, regionales y globales.

lectura interdisciplinaria del ver-juzgar-actuar en diálogo con enfoques cualitativos de las ciencias sociales: con métodos biográficos, con estudios de casos, y con la investigación-acción participativa.<sup>48</sup>

Por ejemplo, el estudio teológico-pastoral de casos es un enfoque que permite: a) delimitar y seleccionar situaciones, experiencias, personas, para ser estudiadas en profundidad, sean o no eclesiales; b) explicitar el marco práctico (histórico y contextual) y teóricos -los teológicos, y de otras disciplinas- que operan en la precomprensión de la reflexión; c) utilizar algunas técnicas en la investigación que ofrecen rigor científico flexible, como ser la observación participante, las entrevistas semiestructuradas, los grupos focales, la documentación, la triangulación de fuentes, etc.; d) realizar una descripción y análisis de la situación desde una polifonía de voces relevadas, pudiendo mantener el lenguaje cotidiano y simbólico; e) realizar una correlación crítica recíproca entre las prácticas y los sentidos relevados, y la Escritura releída desde la tradición eclesial, en articulación con las diversas áreas teológicas; f) discernir los indicios de la presencia de Dios en la historia cotidiana, como aporte a la imaginación pastoral; g) realizar propuestas -en diálogo interdisciplinar- pertinentes, autoimplicativas, situadas, viables, diversas y significativas para diversos interlocutores, pastorales y sociales. Comporta un ejercicio de investigación sobre el cruce de diversos lugares teológicos y hermenéuticos, por lo que se ha dado en llamar una teología *inter loci*.<sup>49</sup>

Tanto la reflexión como la práctica de este enfoque en Argentina se desarrolla en el cruce entre teología sistemática, espiritual y pastoral, clave de la tradición teológica local. Tal es el caso del Gru-

---

48 Cf. Carolina Bacher Martínez, «Teología Pastoral *inter loci*. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos», *Teología* 106 (2011): 385-41; cf. «Hacer teología pastoral en clave sinodal: aportes del enfoque Investigación-acción participativa al método ver, juzgar y actuar», *Cuestiones Teológicas* Vol. 49 n° 111 (2022): 1-19. Cf. *Investigación-Acción Teológico-Pastoral Participativa. Indicios, fundamentos y modelos de una Teología en clave sinodal*, (Buenos Aires: Agape, 2024).

49 Cf. Carolina Bacher Martínez, cf. «Zarzas que arden». Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos» en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, eds. Virginia R. Azcuay, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva (Santiago de Chile: Ediciones Alberto Hurtado, 2013), 389-415.

po de Investigación sobre Teología Urbana, coordinado por la Dra. Virginia Azcuy, el cual entre los años 2010 y 2022 desarrolló investigaciones sobre prácticas de espiritualidad urbanas con modalidad interdisciplinaria y colaborativa, realizando estudios teológicos de casos.<sup>50</sup>

## 2.4. En Colombia<sup>51</sup>

La teología en Colombia está empezando un camino de asimilación de la teología práctica que implica necesariamente la revisión el propio estatuto teológico y, al mismo tiempo, criticar la manera en que se ha investigado en teología. Si bien, en la actualidad institucional el papa Francisco confirma, respalda y solicita desandar inductivamente la construcción del método teológico asumiendo los contextos con todas sus realidades humanas y vitales, estos, fundamentales para una reflexión y práctica significativa de nuestra ciencia, retan la teología colombiana en la que prevalece la asimilación y reproducción de la tradición europea en medio de los avatares de su propia historia.<sup>52</sup> El Papa Francisco, a propósito, reta a elaborar una teología que no se limite a *reproponer* abstracciones y esquemas del pasado y abra las puertas con talante profético para el futuro en medio de las culturas en este cambio de época elaborando una *teología en salida* para una *iglesia en salida*, en la frontera, replanteando métodos y epistemologías para una teología contextual, entrando en todas las dimensiones de la vida. En síntesis, es un llamado a pensar una *teología sinodal*.<sup>53</sup>

50 Cf. Virginia R. Azcuy (coord.), *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular* (Buenos Aires: Agape, 2018); cf. Virginia R. Azcuy (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014).

51 Sección elaborada por Manuel Gómez Erazo.

52 Francisco Merlos, Daniel Garavito, «Hacer teología práctica en México y Colombia». En *Teología práctica: contextos y conceptos*, eds. Olvani Sánchez, Marcela Mazzini, Geraldo De Mori (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 103-118.

53 El Papa Francisco, en el proemio de la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* y su Motu Proprio *Ad Theologiam Promovendam* si no da un giro, al menos sí un respaldo a la renovación del método teológico contra las tradicionales formas de hacer teología, donde la pastoral en general y los contextos en particular eran epílogos, intenciones o conclusiones amplias de un trabajo teológico más especulativo y menos categórico-contextual.

Daniel Garavito, en su análisis sobre la situación de la teología práctica en Colombia, afirma que tal denominación casi no se usa y tiene la razón. Es preferida la expresión *teología pastoral*, asunto que tiene profunda raigambre histórica y quizá fija la significación de su quehacer circunscrito a la Iglesia como sujeto clásico de nuestro quehacer,<sup>54</sup> hasta influenciar su radio de acción.<sup>55</sup> Sin embargo, el actual quehacer teológico investigativo y universitario continúa siendo de talante moderno, privilegiando el especulativo diálogo entre fe y razón en la continua recepción y permanente comprensión histórica y literal de los documentos del Concilio Vaticano II, empañando el hondo y orgánico vínculo de lo *práxico* con lo bíblico y sistemático, que debería ser contenido de la comunicación teológica efectiva en la histórica realidad colombiana.<sup>56</sup>

#### 2.4.1. Esfuerzos de renovación teológica y pastoral en Colombia

Esto ha obligado a revisar la función pastoral del quehacer teológico. Son reconocidos los ingentes e históricos esfuerzos por reinterpretar y articular el método teológico latinoamericano de los jesuitas Jesús A. Vela y Alberto Parra, fortaleciendo y promoviendo, desde la experiencia humana y las comunidades cristianas, la teología pastoral,<sup>57</sup> la verificación perlocutiva de lo soteriológico en los contextos,<sup>58</sup> y la mirada sobre el valor teológico de la acción para la

54 Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la teología* (Salamanca: Sígueme, 2007), 75-98.

55 La noción de *pastoral* como acción eclesial y distinta de la reflexión doctrinal, si bien avanza históricamente, continúa concibiéndose como una acción *de* y *en* la Iglesia comprometiéndose su labor al estar inserta en el mundo. En Julio Ramos, *Teología pastoral* (Madrid: BAC, 2001), 5-16.

56 Alberto Parra, «¿Qué teología para qué sociedad?» *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 211-219.

57 Cfr. Alberto Parra, Gustavo Baena, Rodolfo de Roux, Mario Peresson y Jesús A. Vela, *Investigar en Teología* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006), 75-08. La revista *Theologica Xaveriana* contiene varios de sus estudios, recomendando para la profundización los artículos: Jesús A. Vela, «Racionalidad interna de toda planificación pastoral», *Theologica Xaveriana* 85 (1987): 433-474; Jesús A. Vela, «Fundamentación teórica e historia del Seminario de Planificación Pastoral», *Theologica Xaveriana* 134 (2000): 231-264; Jesús A. Vela, «El camino de la planeación pastoral», *Theologica Xaveriana* 142 (2002): 177-204; Jesús A. Vela, «Reflexiones de un teólogo "pastoralista" sobre la teología», *Theologica Xaveriana* 167 (2009): 17-40.

58 Cfr. la novedad del capítulo VIII *El contexto de situación: acción y transformación* y el capítulo IX *El pretexto de liberación: memoria histórica y procedimiento teológico* de su referencial: Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003), 261-326.

construcción del mundo, de la historia, de la dignidad, del derecho y de la justicia.<sup>59</sup>

Como también los esfuerzos recientes de Olga Consuelo Vélez Caro, en continuidad sobre el método teológico por ella pensado,<sup>60</sup> incluyendo el método de la Investigación Acción Participativa (IAP) en el quehacer teológico, y su reflexión sobre la pastoral urbana.<sup>61</sup> O el resumido modelo metodológico, basado en la filosofía *ricœuriana*, de Daniel Garavito sobre la hermenéutica de la acción.<sup>62</sup>

Si bien es imposible mencionar todos los esfuerzos científicos en esta actividad renovadora, estas investigaciones aciertan en el mismo punto: la necesidad de incluir, hasta el trabajo de campo tan ausente en la investigación teológica, otras mediaciones más efectivas para la crítica comprensión de la realidad y de la praxis histórica a la luz de la Palabra revelada, tal como lo enunció históricamente Gustavo Gutiérrez en su conocida definición de la Teología.<sup>63</sup>

La teología como quehacer, si bien se puede fraguar en la academia universitaria colombiana, debe salir de ella, renovar los métodos y radicarse en la acción humana, en la diversidad de escenarios contextuales como verdadera expresión pastoral de una iglesia sinodal y en salida comprometida con la realidad.<sup>64</sup> Pero aún queda abierto el problema conceptual y se requieren más perspectivas y prácticas investigativas que visibilicen nuevos sujetos, nuevos temas, y nuevos métodos para responder a las nuevas exigencias.

---

59 Casi 20 años después, podría afirmarse que el autor escribió la segunda parte de la obra anteriormente citada Alberto Parra, *Dicen, pero no hacen»: Teología de la acción* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2021).

60 Cfr. Olga Consuelo Vélez Caro, *El método teológico. Bernard Lonergan y la teología de la liberación* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004); *El método teológico* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006); *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008).

61 Cfr. Olga Consuelo Vélez Caro, «Pastoral urbana en América Latina: pistas de acción», *Theologica Xaveriana* 179 (2015): 23-49; «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa. Una reflexión metodológica», *Theologica Xaveriana* 183 (2017): 187-208.

62 Cfr. en la obra dirigida por José Luis Meza Rueda, *El arte de interpretar en teología* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 279-298.

63 Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme), 70.

64 Cf. Juan J. Tamayo, *Teologías del sur* (Madrid: Trotta, 2017), 11.



### 2.4.2. *Quehacer teológico ¿pastoral? ¿contextual? ¿práctico?*

#### *El problema de los conceptos requiere renovar perspectivas*

Si bien los *pensum* de las carreras teológicas son semejantes y no hay novedades en visibles en sus propuestas, las internas definiciones curriculares y la propia producción investigativa definen los rumbos de su quehacer. Por ejemplo, en los inicios del siglo XXI, Iván Darío Toro Jaramillo, en la fundación del programa de Teología de la Universidad Católica Luis Amigó, se atrevió a movilizar la categoría *contexto* como nueva alternativa ante la falta de opciones de formación teológica en Medellín. Esta ciudad, cuna de la segunda conferencia del episcopado latinoamericano y de la segunda facultad pontificia de Teología con la UPB, se atrevería a hablar de una *Teología en contexto* cuyo punto de partida estuviera en el *mundo de la vida*, con la ayuda de la fenomenología husserliana, asumiendo los escenarios contextuales como lugares de reflexión teológica. De esta manera la novedad, al menos en la ciudad y quizá dada con anterioridad en otros lugares del país, emerge con nuevos retos obligando a repensar el método teológico.<sup>65</sup>

Sin embargo, la novedad problematiza sin traer total solución. *Contextos* pueden ser muchas cosas, hay muchos desacuerdos como imposibilidades de fijación terminológica, haciendo de esa reflexión una tarea permanente durante dos décadas en esta universidad. Empezar la reflexión en el *mundo de la vida* como el gran contexto y la necesidad de una *exégesis de los textos* para *interpretar del acto de vida* continúa la renovación metodológica que se viene fraguando desde la segunda mitad de la producción teológica del siglo XX y los recientes desarrollos de nuevos paradigmas teológicos en los inicios del siglo XXI,<sup>66</sup> concretando el quehacer teológico y disponiendo los conceptos de una forma más clara: entender lo

65 Cf. Iván Darío Toro y Francisco Carmona, «El contexto de la teología actual», *Revista Facultad de Filosofía y Teología* 1 (2006): 95-123.

66 Cf. Juan Esteban Londoño y Manuel David Gómez, «Teología y mundo de la vida. Perspectiva contextual de la teología en la Universidad Católica Luis Amigó», *Franciscanum* 178 (2022): 1-50. Alberto Parra construye y relaciona el mundo de la vida con la exégesis de los textos y la exégesis del acto de vida. Cfr. Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 261-271.

*pastoral* como la total acción eclesial, interna en su propia naturaleza y función y externa en su misión evangelizadora; los *contextos* y *escenarios* como lugares específicos de personas y comunidades con sus historias de vida, segmentos de mundo atendidos por la iglesia y su teología para, finalmente, llegar a la *acción, práctica, praxis* específica personal y socioeclesial sobre el contexto, unidad de expresión para el análisis teológico sobre la realidad.

De esta manera y con estos ejemplos que jamás agotarían la total reflexión teológica colombiana, permiten concluir cómo la teología práctica, si bien tiene construcciones colombianas motivadas por la dilucidación de su identidad y estatuto científico, aún se encuentra en proceso de construcción, asunto que las universidades no pueden asumir solas y requieren del impulso de las realidades comunitarias del pueblo colombiano, en la permanente recepción del método teológico latinoamericano, en su reelaboración creativa para el mejoramiento del propio quehacer científico en coherencia con estos tiempos de reforma sinodal.

### **Algunos desafíos pendientes**

La descripción antecedente esboza la historia y la actualidad del método ver-juzgar-actuar en América Latina, con especial foco en la pastoral y la teología pastoral. Como bien se ilustra, aún está vigente tanto su práctica como la reflexión epistemológica sobre el mismo. El panorama también deja entrever la circularidad de autores y perspectivas que acontece en la región, aspecto posibilitado y potenciado por la convergencia en torno a la elaboración de la reflexión pastoral del magisterio latinoamericano, y de otros encuentros teológicos y pastorales en Latinoamérica y el Caribe. Los procesos sinodales actuales interpelan que se piense y realice la articulación de la Conversación Espiritual con el tríplico.

Esta breve semblanza, más que agotar su presentación, indica los aspectos que están llamados a ser profundizados entre sí, con otras perspectivas metodológicas presentes en la región, y con la reflexión teológico-pastoral/práctica que se desarrolla en otros contextos.

## Bibliografía

- Albado, César O., Carolina Bacher Martínez, Carlos M. Galli, Federico Tavelli eds. *La teología argentina y el Papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral*. Buenos Aires: Agape, 2022.
- Aquino Junior, Francisco. «Concilio Vaticano II e Método teológico». *Revista eclesiástica brasileira* Vol. 74, Fasc. 294 (2014): 426-435.
- . «La problemática del método teológico», *Revista Latinoamericana de Teología* Vol. 38 n° 112 (2021): 3-12.
- Azcuy Virginia R., Carlos M. Galli, Marcelo González eds. *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape, 2006.
- Azcuy, Virginia R., José C. Caamaño, Carlos M. Galli eds. *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días*. Buenos Aires: Agape, 2007.
- Azcuy, Virginia R. coord. *Ciudad viva. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.
- . coord. *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- Bacher Martínez, Carolina y André Hubert. «Algunos antecedentes pastorales y claves de reflexión teológico-pastoral en Chile y Argentina a partir del Concilio Vaticano II». En *Teología práctica: contextos y conceptos*, ed. De Mori, Geraldo, Marcela Mazzini, Olvani Sánchez Hernández. Bogotá: Javeriana, 2019.
- . «“Zarzas que arden”. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos». En: *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, ed. Virginia R. Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. Ediciones Alberto Hurtado: Santiago de Chile 2013.
- . «Hacer teología pastoral en clave sinodal: aportes del enfoque Investigación-acción participativa al método ver, juzgar y actuar». *Cuestiones Teológicas* Vol. 49 n° 111 (2022): 1-19.
- . *Investigación-Acción Teológico-Pastoral Participativa. Indicios, fundamentos y modelos de una Teología en clave sinodal*. Buenos Aires: Agape, 2024.
- Bacher Martínez, Carolina. «Teología Pastoral *inter loci*. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos». *Teología* 106 (2011): 385-41.

- Beozzo, José O. «A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil». In Instituto Nacional de Pastoral (INP) (Org.). *Presença pública da Igreja no Brasil. Jubileu de outro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003, 425-457.
- Boff, Clodovis. *Teología e prática: teología do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- . *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Boff, Leonardo. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Paulinas: Madrid, 1985.
- Boff, Leonardo, Clodovis Boff. *Como trabalhar com o povo? Metodologia do trabalho popular*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- . *Teología pé-no-chão*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- . *¿Como fazer teología da libertação?* Petrópolis: Vozes, 1986.
- Brighenti, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- . *O contexto histórico da visão pastoral da Ação Católica*. Louvain-la-Neuve: UCL, 1990.
- . *O método ver-julgar-agir. Da Ação Católica a teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- . «Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana». *Medellín* 78 (1994): 207-254.
- . *Raízes da epistemologia e do método da teologia da libertação: o método ver-julgar-agir da Ação Católica e as mediações da teologia latino-americana*. Louvain-la-Neuve: CL, 1993.
- . *Teologia pastoral. A inteligência reflexa da ação evangelizadora*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- Cervantes Barba, Cecilia. «Problematizar la “articulación” como recurso metodológico utilizado en el campo académico de la comunicación en México». *Comunicación y Sociedad* n° 30 (1997): 79-99.
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970)*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- Cordovilla, Ángel. *El ejercicio de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Costadoat, Jorge. *La teología de la liberación sigue su curso. A sesenta años del Vaticano II*. EdpSud, 2023.
- Chiapas: La Treceava Estela. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-par-te-un-caracol/>
- das Chagas de Albuquerque, Francisco, Manoel José de Godoy orgs., *A pastoral numa Igreja em saída*. São Paulo: Loyola, 2019.

- De Mori, Geraldo org. *Discernir a pastoral em tempos de crise: realidade, desafios, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- De Mori, Geraldo, Francisco das Chagas de Albuquerque orgs. *A sinodalidade no proceso pastoral da Igreja no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2023.
- Dussel, Enrique, «Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)». En *Materiales para una historia de la Teología en América Latina. VIII Encuentro Latinoamericano de Cehila, Lima 1980*, ed. Pablo Richard. San José: Cehila-DEI, 1981, 401-452.
- Galli, Carlos M. «La teología en la argentina». *Consonancias* 38 (2011): 9-16.
- . *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*. Buenos Aires: Agape, 2014.
- Gera, Lucio. «La teología de los procesos históricos». *Teología* 87 (2005): 259-279.
- . *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, en *La teología argentina del Pueblo*, ed. Virginia R. Azcuy. Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larraín, 2015.
- . «La misión de la Iglesia y el presbítero a la luz de la teología», *Seminarios* 18 (1972): 411-444.
- Grande, Antonio M. *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*. Buenos Aires: Agape, 2011.
- Londoño, Juan E., Manuel D. Gómez. «Teología y mundo de la vida. Perspectiva contextual de la teología en la Universidad Católica Luis Amigó». *Franciscanum* 178 (2022): 1-50.
- Merino Beas, Patricio. «Escuchar los signos de los tiempos. Su discernimiento en la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe». *Anales de Teología* 25.1 (2023): 5-15.
- Merlos, Francisco. *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, México: UPM-Palabra, 2014.
- Merlos Francisco, Daniel Garavito. En *Teología práctica: contextos y conceptos*, eds. Olvani Sánchez, Marcela Mazzini, Geraldo De Mori. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Midali, Mario. *Teologia pratica: Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (vol. 1). LAS, 2000.
- Palafox Cruz, Antonio E. «Propuesta metodológica en la Teología Pastoral». *Cuestiones Teológicas* Vol. 49 n° 111 (2022): 1-12.
- . (2017). Elementos históricos-epistemológicos para una teología pastoral desde América Latina.

- Parra, Alberto. «¿Qué teología para qué sociedad?». *Theologica Xaveriana* 72 (2022): 211-219.
- . «Dicen, pero no hacen»: *Teología de la acción*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2021.
- . *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Parra, Alberto; Gustavo Baena, Rodolfo de Roux, Mario Peresson, Jesús A. Vela, *Investigar en Teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Perani, Claudio. *A revisão de vida instrumento de evangelização: à luz do Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 1974.
- Pilario, Daniel F. «A vueltas con el método Ver-Juzgar-Actuar». *Concilium* 364 (2016): 93-105.
- Ramos, Julio. *Teología pastoral*. Madrid: BAC, 2001.
- Ramos, Rosa. «Actualité de la méthode voir - ugar - agir - célébrer dans la catéchèse latino-américaine». *Revue Lumen vitae* Vol. LXXIII, n 1 (2018): 81-90.
- Biord Castillo, Raúl. «Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar». *Iter* 15/34 (2004): 19-52.
- Reyes Fonseca, José O. *La racionalidad sapiencial en el estatuto del conocimiento teológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Rueda, José Luis. *El arte de interpretar en teología*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Saranyaga, Josep-Ignasi, *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*. Bogotá: Celam, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. *Teología de la liberación y doctrina*. Madrid/Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe, 1987.
- . «La recepción del método de “Gaudium et Spes” en América Latina». En *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Paulinas, 1995, 19-49.
- Schickendantz, Carlos. «Un enfoque empírico-teológico». *Teología y Vida* 58/4 (2017): 421-445.
- . «Autoridad Teológica de los acontecimientos históricos: complejidades sobre un lugar teológico». *Teología* 115 (2014): 157-183.
- Silva, Ezequiel, “La cuestión del método en teología y el aporte latinoamericano en la propuesta del ver-juzgar-actuar”, *Cuestiones Teológicas* Vol. 49 n° 111 (2022), 1-25.
- Tamayo, Juan José. *Teologías del sur*. Madrid: Trotta, 2017.

- Tello, Rafael. *La nueva evangelización. Escritos teológicos-pastorales*. Buenos Aires: Agape-Saracho, 2001.
- Toro Jaramillo, Iván, Francisco Carmona. «El contexto de la teología actual». *Revista Facultad de Filosofía y Teología* 1 (2006): 95-123.
- Toro-Jaramillo, Iván-Darío. «Los desarrollos y las búsquedas de la Teología y métodos en América Latina». *Ephata* 5 no. 2 (2023): 53-83.
- Vela, Jesús A. «Racionalidad interna de toda planificación pastoral», *Theologica Xaveriana* 85 (1987): 433-474.
- . «Fundamentación teórica e historia del Seminario de Planificación Pastoral», *Theologica Xaveriana* 134 (2000): 231-264.
- . «El camino de la planeación pastoral», *Theologica Xaveriana* 142 (2002): 177-204;
- . «Reflexiones de un teólogo “pastoralista” sobre la teología», *Theologica Xaveriana* 167 (2009): 17-40.
- Velez Caro, Olga Consuelo. «El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa. Una reflexión metodológica». *Theologica Xaveriana* 183 (2017): 187-208.
- . «Pastoral urbana en América Latina: pistas de acción» *Theologica Xaveriana* 179 (2015): 23-49.
- . *El método teológico. Bernard Lonergan y la teología de la liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- . *El método teológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006
- . *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.





---

## La recepción de métodos en la Teología Práctica en el contexto latinoamericano\*

CATALINA CERDA-PLANAS  
Universidad Católica Silva  
Henríquez- Instituto Teológico  
Egidio Viganó, Santiago, Chile  
cacerdap@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7611-802X>

### *Investigadora*

MARCELA MAZZINI  
Pontificia Universidad Católica  
Argentina-Facultad de Teología,  
mmazzini@uca.edu.ar  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3416-5685>

ROCÍO CORTÉS  
Pontificia Universidad Católica  
de Chile-Facultad de Teología,  
Santiago, Chile,  
rtcortes@uc.cl  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7222-6805>

### *Investigador*

OLVANI SÁNCHEZ  
Universidad Laval- Facultad de  
Teología y Ciencias Religiosas,  
Québec, Canadá  
olvani.sanchez-hernandez@fts.  
ulval.ca  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7404-3423>

Recibido 23.03.2024/ Aprobado 25.06.2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p281-309>

### RESUMEN

El artículo explora la recepción creativa de cuatro métodos de Teología Práctica en América Latina, destacando la interacción dinámica entre las tradiciones teológicas locales y los enfoques metodológicos desarrollados en otras partes del mundo. En concreto, se presenta el modo en que cuatro métodos originarios “del norte” (Ra-

\* Este artículo, resultado de un itinerario de colaboración académica, tiene por redactora principal a la prof. Catalina Cerda Planas, de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Es co-redactora la prof. Rocío Cortés de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Son investigadores que han colaborado con insumos académicos para este texto la prof. Marcela Mazzini, de la Pontificia Universidad Católica Argentina y el prof. Olvani Sánchez, de la Universidad de Laval, Canadá.

zonamiento de la Escritura, Teología de la Correlación, Estudios en Espiritualidad y Teología Empírica) han sido creativamente recibidos y transformados dentro del contexto teológico latinoamericano. Cada método se examina en términos de su desarrollo original y su reinterpretación en América Latina, mostrando cómo el diálogo con las tradiciones teológicas locales ha dado lugar a nuevas expresiones metodológicas. Este estudio no solo refleja la capacidad de adaptación e innovación en la Teología Práctica hecha en América Latina, sino que también subraya la contribución significativa de estos métodos al desarrollo continuo de la disciplina en la región. El artículo concluye discutiendo la relevancia de estos enfoques metodológicos para el avance de una Teología Práctica a su vez profundamente contextual pero abierta a las oportunidades y los desafíos del panorama teológico internacional.

*Palabras clave:* Teología práctica; Métodos teológicos; América Latina; Interculturalidad; Adaptación; Innovación.

### **The Reception of Methods in Practical Theology in the Latin American Context**

#### ABSTRACT

The article explores the creative reception of four methods of practical theology in Latin America, highlighting the dynamic interaction between local theological traditions and methodological approaches developed in other parts of the world. Specifically, it presents the ways in which four methods from “the North” (Scriptural Reasoning, correlational theology, Studies in Spirituality, and empirical theology) have been creatively received and transformed in the Latin American theological context. Each method is examined in terms of its original development and reinterpretation in Latin America, showing how dialogue with local theological traditions has led to new methodological expressions. This study not only reflects the capacity for adaptation and innovation in practical theology in Latin America, but also highlights the significant contribution of these methods to the ongoing development of the discipline in the region. The article concludes by discussing the relevance of these methodological approaches for the advancement of a practical theology that is itself deeply contextual but open to the opportunities and challenges of the international theological landscape.

*Keywords:* Practical Theology; Theological Methods; Latin America; Interculturality; Adaptation; Innovation.

## **1. Introducción**

Durante el desarrollo de la Teología Práctica en América Latina, y especialmente en los últimos decenios, la pregunta por el o los métodos utilizados en el marco de esta rama de la teología ha sido una constante. En este contexto, en agosto de 2022, se realizó de ma-

nera híbrida y con sede en la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile) un *workshop* internacional con la participación de varios expertos en Teología Práctica del continente.<sup>1</sup> El enfoque principal de este taller fue construir conjuntamente un estado del arte sobre los métodos que se han desarrollado o recibido en el continente dentro de esta subdisciplina teológica.

Como resultado, fue posible identificar dos grandes líneas de trabajo en la Teología Práctica/Pastoral de América Latina. Por un lado, la presencia aún fuerte y con nuevos desarrollos del método «ver-juzgar-actuar», originalmente recibido de Europa y profundizado por la teología latinoamericana postconciliar. Por otro lado, la recepción creativa de métodos originados en otras regiones del mundo (particularmente en Europa y Estados Unidos) en diálogo con el contexto de las tradiciones teológicas y religiosas de América Latina.

Este artículo se centrará en la segunda línea de desarrollo, presentando cuatro métodos que, aunque surgidos originalmente en otras partes del mundo, han sido recepcionados en América Latina por distintas ramas de la Teología Práctica en un diálogo creativo con la tradición teológica del continente, dando lugar así a nuevas expresiones de estos métodos.

Los cuatro métodos a presentar son: (a) el método del Razonamiento de la Escritura y su recepción en el diálogo con las teologías indígenas latinoamericanas; (b) los Estudios en Espiritualidad y su recepción en la teología espiritual argentina; (c) el método de la correlación y su recepción en la teología de la acción humana en Colombia; y (d) el método de la Teología Empírica y su recepción como método de teología práctica-fundamental con enfoque en los estudios sobre religiosidad en Chile.

---

<sup>1</sup> El *workshop* fue organizado por el Instituto Teológico Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (coordinado por la Dra. Carolina Bacher Martínez y la Dra. Catalina Cerda-Planas) y contó con la participación de: Dr. Heriberto Cabrera (Chile), Dra. Rocío Cortés (Chile), Dr. Geraldo De Mori (Brasil), Dr. Manuel David Gómez (Colombia), Dra. Marcela Mazzini (Argentina), Dr. Ernesto Palafox (México), Dr. Olvani Sánchez (Colombia), Dr. Iván Darío Toro (Colombia).

En cada caso, se hará una breve presentación de la propuesta original del método, seguida de una profundización en su recepción en América Latina y cómo el diálogo con las tradiciones teológicas locales ha dado lugar a nuevas expresiones del método. Hacia el final, y a modo de cierre, se discutirá en qué sentido hablamos de una “recepción” de estos métodos en el contexto de América Latina, su contribución al desarrollo de la Teología Práctica en el subcontinente, así como la novedad que surge en el encuentro entre distintas tradiciones.

## **2. Cuatro métodos y su recepción creativa en América Latina en el contexto de la Teología Práctica**

En esta sección, iniciaremos un viaje para explorar la interacción dinámica entre la Teología Práctica en América Latina y cuatro métodos distintos que ya han cruzado fronteras y continentes. Aunque desarrollados inicialmente en otras partes del mundo, estos enfoques han encontrado un terreno fértil para el crecimiento y la adaptación dentro de las diversas ramas de la Teología Práctica latinoamericana. A través de un compromiso creativo y reflexivo con la rica tradición teológica del continente, estos métodos han sido reimaginados y transformados, dando lugar a expresiones innovadoras que llevan la huella inconfundible del contexto y pensamiento teológico latinoamericano.

### ***2.1. Razonamiento de la Escritura: un método práctico para el diálogo interreligioso e intercultural en Latinoamérica<sup>2</sup>***

Razonamiento de la Escritura es un método de diálogo interreligioso, ampliamente utilizado en el mundo anglosajón, que reúne, desde inicios de los años '90, a personas de diferentes religiones para leer y discutir sus creencias y textos sagrados.

---

<sup>2</sup> Sección elaborada por la Dra. Rocío Cortés.

Las sesiones de Razonamiento de la Escritura se desarrollan a partir de pequeños grupos conformados por, al menos, un representante de cada fe para explorar pasajes relevantes para algún tema predeterminado de sus escrituras sagradas. Los temas abordados son variados e incluyen asuntos como migración, liderazgo, paz, sueños, entre otros. Los y las participantes no requieren de preparación previa, ya que, los temas y textos se proporcionan durante la sesión. Estos temas y textos suelen ser seleccionados por el facilitador o por consenso del grupo y se examinan y debaten colectivamente en un ambiente de apertura, curiosidad y respeto mutuo. El diálogo suele estar coordinado por alguna persona que asume el rol de moderadora, ya sea espontáneamente o con organización previa. Esta persona estará a cargo de, especialmente, marcar los tiempos designados para cada tradición religiosa y mantener un espacio de diálogo respetuoso y ágil. Durante las sesiones, se alienta a los y las participantes a aportar su conocimiento y experiencia como creyentes mientras interactúan con los textos.

Desde las primeras experiencias de Razonamiento de la Escritura, cristianos de varias denominaciones han participado en las sesiones, convirtiendo la práctica de este modo de hacer diálogo interreligioso, no solo en un espacio fecundo para el diálogo entre tradiciones religiosas propiamente tal, sino también ha permitido la promoción del diálogo y encuentro intra-cristiano.<sup>3</sup> Siguiendo esta misma línea, y tras más de 30 años de implementación, el método de Razonamiento de la Escritura se distingue por priorizar la autoidentificación religiosa como elemento esencial. Esta autoidentificación religiosa se determina usualmente por la afiliación a una religión específica, sin incurrir en discriminación alguna basada en la denominación o rama a la que pertenece el individuo dentro de su propia tradición religiosa. En otras palabras, tal como se ha aplicado

---

3 Cf. David Ford, «Introduction— Interreligious Reading after Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism» en *Interreligious Reading after Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism* (Singapore: Wiley-Blackwell, 2013), 1-9.

hasta ahora, Razonamiento de la Escritura fomenta la inclusión de, por ejemplo, musulmanes tanto sunitas como chiitas y sufíes, quienes pueden participar juntos en el mismo espacio de diálogo. Lo mismo aplica a cristianos, ya que, tanto evangélicos como católicos, así como judíos ortodoxos y conservadores, pueden integrarse en la misma mesa de diálogo. Este enfoque permite representar tanto los aspectos generales de su tradición religiosa como aquellos aspectos particulares de su rama o denominación. En resumen, Razonamiento de la Escritura no solo promueve el diálogo interreligioso, sino también, el diálogo y encuentro intra-religioso.

Tradicionalmente, Razonamiento de la Escritura ha sido utilizado entre miembros de las religiones abrahámicas, es decir, judaísmo, cristianismo e islam. Sin embargo, en tiempos recientes, y gracias a la flexibilidad natural del método, se ha ido sumando un número creciente de experiencias con tradiciones religiosas no abrahámicas.<sup>4</sup> Un ejemplo de esto fue la primera aplicación del método en Chile el año 2019, ya que, además de realizarse con miembros de la comunidad judía, cristiana y musulmana, se invitó a personas provenientes del pueblo mapuche, uno de los pueblos originarios más numerosos del país.<sup>5</sup> En esta experiencia, se volvió necesario no sólo traducir el material al español sino, además, expandir los límites textuales de la Biblia y el Corán para incluir imágenes, narrativas, historias y otros objetos sagrados que permitieran fomentar el diálogo considerando la diversidad y particularidad de los y las participantes. De este trabajo, hablaremos en el siguiente apartado.

Al adaptar la aplicación del método en Chile, nos dimos cuenta de que no era suficiente simplemente traducir el material al es-

---

4 Así, por ejemplo, en Pekín (China) con la participación de miembros de diversas tradiciones chinas, como el taoísmo, el confucianismo y el budismo, junto con participantes de comunidades cristianas (incluidos el catolicismo y el protestantismo) y musulmanas. Cf. Peter Ochs, «An Introduction to Scriptural Reasoning: From Practice to Theory», *Journal of Renmin University of China* 26 (2012): 16-22; Li Huawei, Miikka Ruokanen, y David Ford, «Scriptural Reasoning as a Method of Interreligious Dialogue in China», *International Review of Mission* 108 (2019): 415-29.

5 Nótese que, la inclusión de la comunidad Mapuche en este proyecto abre posibilidades para que el método de Razonamiento de la Escritura sea aplicado en otros países con comunidades religiosas que enfatizan la oralidad en sus tradiciones, como tribus de África y otros países de América del Sur.

pañol. Tampoco era adecuado limitar la invitación únicamente a los representantes de las tradiciones monoteístas que usualmente participan en las sesiones de diálogo interreligioso facilitadas por este método. El contexto local requería una reinterpretación creativa y novedosa del método, buscando atender, en la medida de lo posible, a la rica diversidad de creencias presentes en esta parte del mundo. Era necesario, entonces, una adaptación cultural y metodológica más amplia para que este método hiciera de puente para promover el diálogo entre los y las participantes.

Al inicio de cada sesión, se realizó una bienvenida que incluyó palabras de apertura y recordatorio de algunas directrices esenciales para guiar el diálogo como, por ejemplo, respetar las intervenciones de cada persona, buscar siempre abrir la conversación en torno a preguntas y/o comentarios relacionados con el material o el tema conversado, mantener un tono de respeto y hospitalidad entre todas y todos, entre otros. Entre estas directrices, especial énfasis se dio a la flexibilidad del material propuesto para los y las participantes mapuche, ya que, al ser una tradición donde prima la oralidad, era de esperar ciertas variaciones en la comprensión del tema y/o en los relatos propuestos por nosotros al interior del mismo pueblo mapuche, lo cual, ocurrió en más de una oportunidad.

Una vez distribuido el material de la sesión, los y las participantes iniciaron el diálogo de unos veinte minutos acerca de sus respectivas tradiciones. Uno o dos representantes de cada tradición comenzaron leyendo el texto en voz alta al grupo completo, seguido de una discusión abierta y un diálogo en torno al tema y texto. La moderadora fue coordinando las intervenciones y gestionando el tiempo destinado a cada tradición. En las últimas sesiones, participantes cristianos donaron parte de su tiempo a participantes musulmanes y mapuche, puesto que, para ellos, eran las tradiciones menos conocidas y, por tanto, querían aprender más de ellos y ellas.

Hacia el final del proceso de cuatro sesiones, los y las participantes, en forma anónima, respondieron una encuesta en torno a la

experiencia. La mayoría destacó el entorno seguro y propicio para las sesiones. Un/a participante destacó la oportunidad de «conocerse y escucharse» mutuamente. Otra persona destacó el ambiente de respeto entre los participantes. Otra persona se mostró agradecida por la oportunidad de escuchar diferentes perspectivas sobre temas comunes y aprender sobre culturas y cosmovisiones indígenas, así como conocer personas de la misma tradición, pero de ramas diversas. Los participantes en las sesiones chilenas valoraron especialmente la diversidad de creencias representadas, resaltando su interacción con la comunidad mapuche.

Razonamiento de la Escritura es un método valioso de diálogo interreligioso que permite a integrantes de diferentes tradiciones religiosas reunirse para leer y discutir sus textos y creencias sagradas. Su flexibilidad e inclusividad permiten a los/las participantes apreciar las similitudes y diferencias entre sus respectivas tradiciones religiosas y espirituales, lo que promueve una comprensión más profunda tanto de los contenidos como de la experiencia religiosa de quien dialoga. A partir de la experiencia en Chile, se puede confirmar que el método propuesto por Razonamiento de la Escritura se puede adaptar según las diferentes tradiciones religiosas y contextos donde se practique, incluidos aquellos lugares donde exista creencias marcadas por una fuerte tradición oral. Como tal, tiene el potencial no solo para promover el diálogo interreligioso sino, también, intercultural. Ahora bien, este enfoque intercultural ha sido el resultado, por una parte, de la observación activa del contexto reconociendo sus características propias y, por otra, una reflexión adaptada a los cambios propuestos en la teoría del método.

Entre las adaptaciones más importantes realizadas para la aplicación del método en Chile, especialmente dada la inclusión del mundo indígena. No se trataba solo de traducir el material al español, sino que, fue necesario re-pensar el método desarrollado hasta entonces y, así, adaptar creativamente su teoría conforme la diversidad propia del contexto chileno/latinoamericano.



Fue, entonces, la Semiótica de la Cultura propuesta por Alex García Rivera la que ofreció una alternativa teórica a lo que se ha dicho hasta ahora sobre Razonamiento de la Escritura.<sup>6</sup> La Semiótica de la Cultura proporciona un marco teórico-práctico que nos permite no solamente incluir, sino también, comprender aquellos grupos de personas cuya tradición se transmite a través de la vía oral, de generación en generación. En esta breve presentación, basta con decir que García Rivera reconoce que los signos de una cultura pueden considerarse como un “texto” análogo a las expresiones lingüísticas o textuales. A diferencia del lenguaje hablado o escrito, un texto cultural puede ser transmitido por medios no verbales, lo que lo hace poco convencional. La Semiótica de la Cultura ofrece una forma de interpretar estas “pequeñas historias”, también llamadas “micro-historias” culturales que analizan los signos y sus relaciones. Un signo transmite un significado que va más allá de sí mismo y está vinculado a otros signos a través de códigos, que son esenciales en la construcción de un mensaje utilizando signos. Este enfoque permite una comprensión más profunda de los aspectos no textuales de las expresiones culturales y su significado dentro de una comunidad,<sup>7</sup> lo cual nos permite reforzar el protagonismo, como voces válidas, de cada participante en las sesiones de Razonamiento de la Escritura. Este protagonismo está dado por su sentido de pertenencia a un grupo de personas con creencias y prácticas cuya experiencia es comunicable a los demás.<sup>8</sup>

---

6 Existe una amplia bibliografía disponible para profundizar en la teoría del Razonamiento de la Escritura, dentro de los cuales se recomienda: Peter Ochs, *Religion without Violence: The Practice and Philosophy of Scriptural Reasoning* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2019).

7 Cf. Alex García-Rivera, *St. Martín de Porres: The “Little Stories” and the Semiotics of Culture*, Faith and Cultures Series (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995), 30-31.

8 Para más acerca del desarrollo de la semiótica de la cultura en relación con el Razonamiento de la Escritura, véase: Rocío Cortés Rodríguez, «Diálogo interreligioso e intercultural con comunidades indígenas: Perspectivas y enfoques metodológicos», *Teología* 60 (141): 83-106.

## 2. 2. *Innovaciones metodológicas y temáticas en los Estudios de Espiritualidad y su recepción en la Teología Espiritual Argentina*<sup>9</sup>

En 2011, la Dra. Virginia Azcuy escribió un artículo sobre el estatuto epistemológico de la teología espiritual;<sup>10</sup> dicho texto es una narrativa del desarrollo histórico de la disciplina en la academia, pero también es un mapa que señala en qué punto se encontraba la cátedra en aquel momento y una inflexión disciplinar que se dio a partir de entonces. En efecto, desde hace algunos años, la cátedra ha enriquecido su método teológico con los aportes de los *Studies in Spirituality*, una perspectiva desarrollada en las últimas décadas del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, en el contexto de USA, Inglaterra y Holanda, ello especialmente en relación con la interdisciplina. A esta perspectiva se ha sumado el método mistagógico propuesto por Kees Waaijman. Ambos enfoques se caracterizan por tener a los estudios en religión (*Studies in Religion*) como marco teórico amplio para el estudio de la espiritualidad cristiana.

El mencionado artículo, coincidió en el tiempo con una investigación grupal sobre teología urbana,<sup>11</sup> en el cual, bajo la dirección de la Dra. Azcuy, comenzó una reflexión sobre la mediación instrumental de la entrevista “en profundidad” como contribución de la investigación cualitativa al método de la teología espiritual.<sup>12</sup> El uso de esta técnica se encuentra explicitado y asumido por los *Studies in Spirituality*, pero no se encontraba asumido ni desarrollado en el contexto argentino.

9 Sección elaborada por la Dra. María Marcela Mazzini.

10 Me refiero a Virginia Raquel Azcuy, «La espiritualidad como disciplina teológica. Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales», *Teología* 105 (2011): 251-280.

11 Primer resultado de esa etapa fue un libro que reunía la investigación realizada en cuatro espacios de Buenos Aires: Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad Viva. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014). Desarrollamos la misma línea metódica en una segunda obra: Virginia Azcuy, ed., *Teología Urbana. Prácticas de espiritualidad popular* (Buenos Aires: Agape, 2018).

12 Cf. Virginia Raquel Azcuy, «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad: presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica», *Teología* 121 (2016): 73-98. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7309>.

En esta línea metódica, a partir de entonces, trabajamos en la cátedra y en dicho grupo de investigación, el concepto de “prácticas de espiritualidad”, una fórmula utilizada incipientemente por Sandra Schneiders<sup>13</sup> y continuada por Elizabeth Liebert.

Hablar de prácticas de espiritualidad, remite a la observación de concreciones de la espiritualidad (o “espiritualidad vivida” tal como la definen ambas autoras). Ese estudio y su hermenéutica requerían explorar nuevos caminos y utilizar herramientas investigativas tal vez poco utilizadas hasta ese momento.<sup>14</sup>

Liebert trabaja mucho en el cruce espiritualidad y pastoral y todo lo engloba dentro de la teología práctica, señalando que ambas disciplinas tienen en común la experiencia.<sup>15</sup> Aún más: el término “práctica/prácticas,” como experiencia que se plasma en acciones, es particularmente útil en estudio académico de la espiritualidad.

En los últimos años, hemos incorporado, además, el enfoque de la espiritualidad como fenómeno humano,<sup>16</sup> lo cual implica la transculturalidad y el diálogo con las ciencias, en particular con las neurociencias.

Conforme a este encuadre académico, los *Studies in Spirituality* otorgan relevancia a la Biblia y a la historia como fuentes constitutivas de la disciplina, junto a la interdisciplina y al diálogo interreligioso como claves interpretativas.

Desde la década del '70 en espiritualidad se dialoga fuertemente con la psicología, en sus diversas escuelas. Al estudiar este problema, se vio que, así como la relación con Dios es un hecho inobjetable, los mecanismos psicológicos y su desarrollo sí pue-

---

13 Cf. Barbara Lescher y Elizabeth Liebert, *Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders* (New York/Mahwah: Paulist Press, 2006), 3-5.

14 En dicho grupo se siguió el método cualitativo de las ciencias sociales y se realizaron entrevistas en profundidad.

15 Cf. Arthur Holder y Lisa Dahill, «Teaching Christian spirituality in seminaries today», *Christian Spirituality Bulletin* 7-2 (1999): 9-12.

16 Cf. Xavier Melloni Ribas, «La Espiritualidad como Universal Humano» en *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Enric Benito et al. (Buenos Aires: Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica 2015), 39-43.

den ser estudiados, y que su estudio, obedece al diálogo con las ciencias humanas propiciado por el Concilio.

Las ciencias sociales son las grandes interlocutoras de las experiencias y de las prácticas espirituales. Metodológicamente la investigación cualitativa, que se utiliza mucho en dichas ciencias, es un instrumento muy valioso a la hora del relevamiento y del análisis de nuestros materiales de estudio.<sup>17</sup>

El enfoque etnográfico, proveniente de la tradición de la antropología, es una de las formas en que se practica la investigación cualitativa y utiliza la entrevista como una de las técnicas de recolección de datos. La etnografía es un método de investigación social por medio del cual el etnógrafo o la etnógrafa comparte la vida cotidiana de las personas durante un tiempo extenso para recoger datos. Se trata de “aprender de la gente”, hasta el punto de darse cambios y transformaciones en la experiencia de la investigación. La entrevista y la observación participante son los dos elementos del enfoque etnográfico<sup>18</sup> que más hemos utilizado estos años. Para el diálogo interdisciplinar, usamos la colaboración instrumental entendida como interdisciplinariedad auxiliar.<sup>19</sup>

Entre los autores de referencia, en el ámbito propiamente de la teología espiritual/espiritualidad, se encuentran Sandra Schneiders (y la continuidad de sus estudios con E. Liebert), Kees Waaijman y Philip Sheldrake.<sup>20</sup>

En cuanto a las ciencias sociales, reconozco la clara influencia de Irene Vasilachis de Gialdino,<sup>21</sup> en la introducción de la entrevista

17 Cf. Virginia Azcuy, «Introducción. Teologizar prácticas de espiritualidad popular en espacios urbanos» en *Ciudad Viva. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Virginia Azcuy, ed., (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 11-16.

18 Cf. Rosana Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011) 69-70.

19 Cf. Virginia Azcuy, «La Práctica Interdisciplinaria y su Discernimiento», *Teología* 83 (2004): 19-37.

20 Cf. Philip F. Sheldrake, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method* (New York: Orbis Books, 1998), 171-195.

21 Particularmente su obra Irene Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa, 2006).

y de la observación participante como herramienta de investigación y de Rosana Guber,<sup>22</sup> en la cuestión etnográfica de la reflexividad.

En el ámbito de la espiritualidad transcultural y neurociencias cito a la fundación Vidal y Barraquer, particularmente menciono a Carlos Dominguez Morano en *Psicología y Espiritualidad*.<sup>23</sup>

En Argentina, la persona que ha desarrollado este enfoque de la teología espiritual/espiritualidad en diálogo con las ciencias sociales, en particular con las herramientas de los estudios etnográficos es la Dra. Virginia Azcuy, ella trajo a nuestro contexto académico todos estos aportes.

Leyendo este relato, podemos preguntarnos por qué, para hacer una reflexión sistemática sobre la experiencia espiritual cristiana (que de eso se trata la teología espiritual o el estudio académico de la espiritualidad) hayamos recurrido, al menos en primera instancia, a metodologías provenientes de otros contextos culturales, en especial herramientas de Europa y América del Norte. La respuesta primera es que hemos aprendido esas herramientas en nuestra propia formación en la academia y ello se retroalimenta con las lecturas de materiales del área que tienen su proveniencia en el hemisferio norte. Sin embargo, esto hay que matizarlo desde la recepción en lo que llamamos la “escuela argentina de teología”. Esta escuela es una línea de reflexión que tiene poca historia si la comparamos con las tradiciones europeas, pero que ha tenido y tiene una vitalidad notable. Según el testimonio de uno de sus protagonistas, el P. Lucio Gera,<sup>24</sup> la reflexión teológica local nació en la década del '50 con el ámbito preconiliar, creciendo mucho al calor del Concilio Vaticano II. Nace sobre todo con preguntas provenientes de la pastoral, que buscan respuesta en la teología sistemática. De fuerte talante

22 Cf. Rosana Guber, *La etnografía...*, 2011.

23 Cf. Carlos Domínguez Morano, *Mística y Psicoanálisis* (Madrid: Trotta, 2020).

24 Cf. Virginia Azcuy, «La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera», *Teología* 116 (2015): 157-187.

contextual y vital, busca unir teología y pastoral, teología y espiritualidad, pastoral y espiritualidad.

También hay que decir, que las apropiaciones, de las que dan cuenta las producciones escritas en nuestro ámbito, establecen diálogos con experiencias típicamente locales, en investigaciones colectivas, porque la asociación es otra de las características de nuestra tradición local.

### 2. 3. *La teología de la acción y la correlación crítica en Colombia*<sup>25</sup>

Con el propósito de buscar alternativas ante las problemáticas encontradas en la denominada “usual teología pastoral”<sup>26</sup> y las limitaciones de lo que se llamó “los atajos de las teologías prácticas”,<sup>27</sup> en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, se comenzó a estructurar la propuesta de una “teología de la acción”. Desde el punto de vista del objeto, se propuso acoger el variado campo de la “actividad humana en el mundo”, de modo que se superara la estrechez de los oficios del pastor e, incluso, de las prácticas eclesiales. Desde la perspectiva del método, el cometido fue la superación de los esquemas aplicativos que hacían del contexto el lugar para la implementación pragmática de conceptos y esquemas desarrollados en las teologías sistemáticas y bíblicas o, a lo sumo, el lugar de verificación de las teorías teológicas.

En su presentación más acabada, la estructuración metodológica se llevó a cabo a partir de la distinción de mundos, elaborada por Popper y apropiada por Habermas en su teoría de la acción: objetivo, social, subjetivo.<sup>28</sup> En ese sentido, el método constataría de tres fases en las que se interrogaría la acción desde los asuntos propios

25 Sección elaborada por el Dr. Olvani Sánchez Hernández.

26 Cf. Alberto Parra Mora, «De camino a la teología de la acción», *Theologica Xaveriana* 63 (2013):147-149.

27 Cf. Alberto Parra, *Dicen, pero no hacen. Teología de la acción* (Bogotá: Editorial Javeriana, 2021), 40-44.

28 Cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Trotta, 2010), 106-138.

de cada uno de estos mundos:<sup>29</sup> la *percepción* indagará propiamente por el agente a través de aquello que la acción dice de él;<sup>30</sup> la *analítica* se ocupará de los discursos seculares y teológicos que fundamentan la configuración vigente del accionar humano y cristiano; y la *planificación* elaborará los marcos proyectivos de la acción a partir de las exigencias reales de las situaciones contextuales. De forma explícita, escribe Parra, la teología de la acción ha de:

«Abrirse en cada caso a la percepción del agente en su acción como sustrato relacional de su creyente reflexión (mundo subjetivo); establecer en un juego también meta-teórico el valor y el alcance de los discursos de validez y de fundamentación de la acción (mundo social); y prospectar o planificar comunicativamente la acción misma de la cara a los desafíos, urgencias y situaciones límite que la realidad exija al agente y a los agentes responsables de su propia acción (mundo objetivo)».<sup>31</sup>

Desde esos presupuestos, el método propuesto por Parra transita desde la caracterización del agente a quien se adscribe la acción, hasta la proposición de esquemas operativos que transformen al agente y a su acción. Considero pertinente el propósito orientador de la teología de la acción, puesto que no son banas las limitaciones de reducir la teología práctica, más allá de los nombres con que se le designe, al ámbito puramente eclesial y a la “aplicación” de las ideas teológicas. En la forma como ha sido desarrollada, sin embargo, encuentro algunas insuficiencias que convendría atender: en primer lugar, un juicio demasiado fuerte sobre las variantes que ha asumido la teología práctica desde que se introdujera en los currículos para la formación teológica hace ya 250 años y, consecuentemente, la incursión en una idea del desarrollo de la subdisciplina como corrección y superación de etapas. En segundo lugar, la permanencia de un esquema procedimental aún muy dependiente de la ya clásica formulación tripartida “ver-juzgar-actuar” –aunque

29 Cf. Alberto Parra. *Dicen, pero no hacen...* 167-274.

30 Es verdad que, en la primera versión, se hablaba explícitamente de “etapa perceptiva de la acción”; tal vez porque entonces se exponía con mayor apertura su dependencia del esquema “ver-juzgar-actuar”. (Cf. Alberto Parra, «De camino a la teología de la acción»... 163).

31 Alberto Parra. *Dicen, pero no hacen...* 171.

fecundada con la filosofía crítica y la ontología— y, en ese marco, una presentación lineal, con la posible llegada tarde de las encrucijadas contextuales y la perspectiva propiamente teológica a la dinámica procedimental. Finalmente, el peso quizá desmedido que se ha concedido a la reflexión de corte ontológico-epistemológico que ha llevado a poner el acento más en una teología fundamental y, por esa vía, a que se “haga” poca teología de la acción, aunque se “diga” mucho sobre ella.

Con esto en mente, en referencia al método, hemos propuesto la distinción menos fuerte de los mundos asociados a cada fase, la necesidad de evidenciar mejor la centralidad de la acción misma en cada una de ellas y el imperativo de asegurar la perspectiva teológica desde el punto de partida.<sup>32</sup> Por eso, por ejemplo, preferimos hablar de “percepción de la acción en sus dinámicas de realización”,<sup>33</sup> en lugar de “percepción del agente en su acción”;<sup>34</sup> porque al preguntar por las dinámicas de realización de la acción, podemos dar lugar tanto a la indagación por el agente (mundo subjetivo) como a la determinación de estructuras y o la caracterización del contexto (mundo objetivo). De otra parte, antes de la estructuración procedimental y como parte constitutiva del método, proponemos la explicitación de una problematización teológica que, en términos de Tomás de Aquino, asegure de entrada el “objeto formal” de la reflexión.<sup>35</sup>

Desde un acercamiento menos procedimental, hemos propuesto explicitar más el principio de la correlación,<sup>36</sup> ya presente en el corazón mismo de la estructuración de Alberto Parra cuando afirma estar apoyado en la opción metódica del Concilio, que consistió, justamente, en

32 Cf. Olvani Sánchez, «La teología práctica como teología de la acción. Un acercamiento histórico y metodológico», *Veritas* 55 (2023): 78-87.

33 Los otros momentos serían: “análisis de la acción en sus discursos de fundamentación” y “planificación de la acción en sus posibilidades de transformación”. (Cf. Olvani Sánchez. «La teología práctica como ...», 87).

34 Alberto Parra. *Dicen, pero no hacen...* 167.

35 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q. 1, a. 3.

36 Cf. Olvani Sánchez. «La teología práctica como ...», 79-80.



«trabar –sin mezcla, sin confusión, sin separación– los sustratos contingentes que analizan el mundo y la sociedad con los sustratos denominados doctrinales con los que se ilumina la realidad percibida, siempre con la manifiesta intención de establecer los aportes dinámicos, reales y recíprocos que la Iglesia ofrece a la sociedad autónoma y secular y aquellos que la sociedad moderna ofrece a la comunidad eclesial». <sup>37</sup>

Cuando hablamos de correlación, nos referimos a una dinámica constitutiva del saber teológico, pues resulta difícil encontrar una teología en cuya elaboración no haya habido interrelación entre los postulados que se consideran constitutivos de la fe a la que se pertenece y los elementos emergentes del contexto en el que se lleva a cabo la comprensión. El hecho de que el teólogo sea consciente o no de esta constante no invalida el imperativo de la contextualidad de su pensamiento; otra cosa, claro, es la dinámica que asuma la interrelación, que puede bascular desde la búsqueda de la coincidencia hasta la insistencia en la oposición <sup>38</sup>.

Para la comprensión de este horizonte, nos ha resultado cercana la formulación que encontramos en Eduard Schillebeeckx, quien entiende la correlación como la interrelación mutuamente crítica entre la tradición experiencial cristiana y la experiencia humana contemporánea. <sup>39</sup> Lo propio de la teología, en este marco, es contribuir para que la experiencia original de la salvación se haga de nuevo en las particularidades de nuestro tiempo, puesto que no se deviene cristiano por aceptar como verdaderas las respuestas de un mensaje eterno a nuestras preguntas existenciales, sino por la vivencia, en primera persona, de la salvación de Dios en y por Jesús. <sup>40</sup>

37 Alberto Parra, «De camino a la teología de la acción»... 162.

38 Un panorama bien informado lo encontramos en los cinco modelos de teología contextual propuestos por Bevans: Traducción, antropológico, de praxis, sintético, trascendental y contracultural. (Cf. Stephen B. Bevans, *Modelos de teología contextual*. Tr. José Guerra Carrasco (Quito: Verbo Divino, 2004), 73-227).

39 Cf. Eduard Schillebeeckx, *La Interpretación de la Fe. Aportes para una teología hermenéutica y crítica*. Tr. José Mauleón (Salamanca: Sígueme, 1973); Eduard Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ* (Paris: Cerf, 1981); Eduard Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios*. Tr. Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 1995).

40 Cf. Eduard Schillebeeckx, *Expérience humaine...*, 40.

Desde el punto de vista operacional, para apropiarse la correlación en nuestro momento histórico, pretendemos complejizar la comprensión de los elementos y sus interacciones. Por ello, más que una confrontación entre dos fuentes/polos, es pertinente poner en marcha una conversación continua entre voces que, procedentes de mundos de referencia diferentes — las prácticas humanas/cristianas actuales; las prácticas cristianas originarias; las tradiciones teológicas, y los saberes seculares científicos y/o populares —, contribuyen al esclarecimiento de una problemática específica y generar así nuevo conocimiento teológico.<sup>41</sup> Como resultado, tendríamos una interacción compleja de voces y no una secuencia lineal de operaciones, que permitiría a cada participante generar lazos afectivos, crecer en la comprensión de un problema, reconocer valor en lo diverso, criticar las posiciones propias y caminar hacia una acción conjunta. Este camino, sin embargo, está aún pendiente de ser sistematizado y mejorado en la medida en que se recorra.

#### ***2.4. La Teología Empírica y su recepción como método teológico práctico-fundamental con foco en los estudios sobre religiosidad juvenil<sup>42</sup>***

Aunque los estudios empíricos en el contexto de la teología todavía parecen ser algo bastante nuevo en el marco de la tradición milenaria de esta disciplina, lo cierto es que hace ya décadas que la teología ha incorporado este enfoque como parte de su trabajo. De hecho, la llamada “Teología Empírica”<sup>43</sup> surge en los Países Ba-

41 Cf. Olvani Sánchez. «La teología práctica como ...», 78-80; Clare Watkins. *Disclosing Church. An Ecclesiology Learned from Conversations in Practice* (London: Routledge, 2020), 39-53.

42 Sección elaborada por la Dra. Catalina Cerda Planas.

43 Su mayor representante ha sido Johannes A. van der Ven (1940-2019), profesor en la Universidad Radboud de Nimega, Holanda, reconocido por su capacidad para recoger y sistematizar la propuesta en su principal obra *Entwurf einer empirischen Theologie* (1990), así como por la contribución, tanto teórica como empírica, que hizo a la Teología Práctica contemporánea. Para mayores detalles sobre el método de la Teología Empírica en español, véase: Catalina Cerda-Planas, «El método de la Teología Empírica y sus potencialidades para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual» (Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, 2017), <https://doi.org/10.7764/tesisUC/TEO/48440>; Catalina Cerda-Planas, “Los estudios empírico-teológicos y su contribución al desarrollo de la teología: consideraciones a

jos durante la celebración del Concilio Vaticano II como una forma concreta de asumir el reto de examinar teológicamente el tiempo presente y la experiencia humana, tal y como debatieron y propusieron los Padres conciliares. Para ello, la Universidad Católica de Radboud creó una nueva cátedra de Teología Pastoral, llamada a desarrollar un enfoque multidisciplinar (en colaboración con las cátedras de Sociología y Psicología de la Religión de la Facultad de Ciencias Sociales), abordando conjuntamente temas de interés eclesial y pastoral y utilizando un enfoque empírico. La propuesta se basaba en el llamado “modelo en dos fases” propuesto por Rahner y otros en el *Handbuch der Pastoraltheologie*,<sup>44</sup> «en el que la descripción y el análisis de un tema pastoral de las ciencias sociales iban seguidos de una reflexión teológica».<sup>45</sup>

Sin embargo, los límites epistemológicos del modelo llevaron rápidamente a proponer un nuevo modelo de trabajo, pasando de la multi a la intradisciplinariedad. A diferencia del modelo implementado (donde cada una de las disciplinas realiza su investigación desde sus propios supuestos teóricos y metodológicos, puestos en común en una suerte de yuxtaposición disciplinar), la propuesta ahora es que los propios teólogos prácticos incorporen a sus competencias y a su quehacer teológico las herramientas y técnicas de las ciencias sociales empíricas, con el fin de generar nuevo conocimiento teológico.

Este método tiene como uno de sus presupuestos fundamentales que el objeto directo de la teología es siempre la experiencia humana de Dios (en sus diversas manifestaciones: escrita, celebrada, reflexionada, vivida), a través de la cual la teología puede, indirectamente, acceder a Dios y su revelación. La particularidad de la Teología Práctica es que ella se centra en el polo presente (actual) de

---

partir de una investigación sobre religiosidad juvenil en Santiago de Chile”, *Cuestiones Teológicas* 49, n° 111 (2022): 1-17, <https://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a01>.

44 Cf. Franz Xaver Arnold et al., eds., *Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Friburgo: Herder, 1964).

45 Johannes A. van der Ven, *Practical Theology: An Empirical Approach* (Leuven: Peeters, 1998), 2.

la experiencia y, ayudada por la Teología Empírica, accede a ella a través de mediaciones empíricas.

Desde esta perspectiva, el enfoque empírico-teológico es muy pertinente porque, mientras que, por ejemplo, la exégesis y la historia ayudan a la teología a profundizar en otros polos, a saber, el pasado y la tradición, la Teología Práctica Empírica trata de comprender la situación presente. De este modo, la experiencia humana actual es considerada e inserta como una fuente teológica diferente y complementaria<sup>46</sup> (y no un mero lugar de aplicación de la teología) en el diálogo hermenéutico que constituye a la teología en tanto que inteligencia de la fe o hermenéutica de la experiencia (religiosa).

Por su parte, el valor teológico de la praxis surge en América Latina también como expresión de la recepción creativa del Concilio Vaticano II, particularmente en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe de Medellín (1968)<sup>47</sup> y encuentra un desarrollo decisivo en la llamada “Teología de la Liberación”. Como subraya Costadoat,

«se trata del comienzo de una teología que no es latinoamericana por el lugar geográfico de su producción, sino porque su objeto es la historia actual de América Latina (...) la diferencia estriba en que el “texto” que la teología pretende leer, reflexionar y comprender no es en primer lugar el texto de la Sagrada Escritura (...), sino la historia misma en la cual Dios aún se revela en Cristo a través del Espíritu».<sup>48</sup>

Por tanto, el acercamiento a la experiencia no es una consecuencia de la teoría sino el centro de esta Teología latinoamericana.<sup>49</sup> Su propósito es establecer el valor de la praxis como punto de partida de la reflexión teológica; en su origen, con el objetivo

46 Cf. Johannes A. van der Ven, *Practical Theology*... 47.

47 Cf. Fernando Berrios, «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile» en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 21-51.

48 Jorge Costadoat, «Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación» *Teología y vida* 48, n° 4 (2007): 400, <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000300004>.

49 Cf. Joaquín Silva, «Theory and Empirical Research in Liberation Theology» *ET-Studies* 7, n° 1 (2016): 151-67.

principal de convertirse en un instrumento concreto y eficaz para la transformación del mundo. Así, la praxis ocupa un doble lugar en esta teología: como origen y como finalidad.

En este contexto, la afirmación de la historia humana (no como historiografía sino en su desarrollo concreto y actual) como lugar teológico ha tenido una fuerte presencia dentro de América Latina y parece ser uno de los pilares característicos de su teología. Sin embargo, qué se entiende exactamente por “lugar teológico” sigue siendo objeto de debate,<sup>50</sup> y las nociones de “lugar hermenéutico” y “lugar teológico” no siempre se han distinguido suficientemente.<sup>51</sup> En cualquier caso, la afirmación de la historia como lugar teológico (ya sea como lugar hermenéutico o como lugar teológico en sentido fuerte) requiere un planteamiento metodológico adecuado que permita a la teología poner en práctica esta afirmación teológica fundamental en procesos concretos para el desarrollo de la disciplina.<sup>52</sup>

Con este trasfondo y ante la necesidad de estudiar las nuevas expresiones de la religiosidad de los jóvenes en Chile y de ofrecer una reflexión teológico-pastoral en diálogo con la “religión vivida”, es que se recurre y recepciona el método de la Teología Empírica como método teológico práctico-fundamental para el desarrollo de estudios sobre religiosidad juvenil en el país.

Dicho método ha permitido, por un lado, generar conocimiento nuevo y más complejo sobre el tema a través de estudios empíricos multidimensionales y que no se reduzcan a sus expresiones institucionalizadas de la religiosidad juvenil. Pero, además, el uso del método desde una perspectiva teológico-fundamental ha permitido reconocer en la religiosidad de los jóvenes como lugar desde el cual iluminar, cuestionar y enriquecer la propia teología en

---

50 Cf. Jorge Costadoat, «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano», *Revista latinoamericana de teología* 110 (2020): 167-88.

51 Cf. Carlos Schickendantz, «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico», *Teología* 115 (2014): 157-83.

52 Cf. Juan Noemi, «En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’» en *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008), 83-98.

diálogo con la “religión vivida”. Los temas que emergen dicen relación no solo con la teología pastoral o la educación de la fe, sino que tocan asuntos de teología fundamental, de eclesiología, cristología, escatología, entre otros.<sup>53</sup>

Así, la recepción de la Teología Empírica como método teológico-fundamental en el contexto de la tradición teológica latinoamericana ofrece una propuesta metodológica concreta que la dote de las herramientas necesarias para el desarrollo de su labor de escucha de la revelación de Dios en la historia local actual, no sólo para la mejora de la praxis eclesial sino también como fuente para el desarrollo del conocimiento teológico en el continente.

### **3. Avanzando en la Teología Práctica Latinoamericana: acogiendo Nuevas perspectivas**

En el contexto de la pregunta por los actuales métodos de la Teología Práctica en América Latina, se han presentado en la sección anterior cuatro métodos diferentes que han tenido su origen fuera del sub-continente y han sido recepcionados creativamente en diálogo con la tradición teológica local. Estos son: el método del Razonamiento de la Escritura -original del mundo anglosajón- y su recepción en América Latina, particularmente en diálogo con las teologías indígenas latinoamericanas; los *Studies in Spirituality* -desarrollados particularmente en USA, Inglaterra y Holanda- y su recepción en la teología espiritual argentina; el método de la correlación -de origen y desarrollo europeo- y su recepción en la teología de la acción humana en Colombia; y el método de la Teología Empírica -surgido originalmente en Holanda y con un fuerte desarrollo en lugares como Alemania, Inglaterra y los países escandinavos- y su recepción como método de teológico práctico-fundamental principalmente en el marco de los estudios sobre religiosidad (juvenil)

---

<sup>53</sup> Para más detalles, ver Catalina Cerda-Planas, *Mapping Youth Religiosity in Santiago de Chile* (München: LIT Verlag, 2023).

en Chile. Con esta presentación, la diversidad de métodos, sus orígenes, los lugares y temáticas específicas dentro de la Teología Práctica latinoamericana en que estos han sido recibidos y apropiados se ha hecho evidente.

Lo que, sin embargo, todos estos métodos y su recepción en el continente tienen en común es la pregunta por la praxis de las personas y de la Iglesia, ya no como lugar de aplicación de la teología, sino como “lugar teológico”, es decir, como una fuente distinta y complementaria para el desarrollo del quehacer de esta disciplina. Es esta convicción -la cual atraviesa a la teología latinoamericana al menos desde la emergencia de la Teología de la Liberación- la que está a la base de las búsquedas por métodos apropiados para el estudio teológico de la praxis humana -incluso más allá de las fronteras de nuestro sub-continente-.

Así, las formas de comprender y practicar la Teología Práctica que hemos esbozado suponen y promueven una comprensión fundamental de la teología. Esta “teología fundamental” se funda en la interacción constitutiva entre la vida práctica y la teoría en la producción del conocimiento. Esta interacción, expresada desde perspectivas diversas y no siempre reconciliables, garantiza la unidad epistémica de la subdisciplina ante la diversidad conceptual y procedimental, al tiempo que motiva al trabajo colaborativo entre teólogos.

Según hemos intentado mostrar, la recepción de un método no consiste en aplicarlo de forma automática más allá del contexto intelectual o sociocultural de su origen. Se trata, mejor, de una apropiación sistemática, crítica y creativa. Eso implica ser conscientes de que, con la propuesta metodológica, se recibe también el contexto ideológico en el que fue elaborada y, por ello, es imperativo examinar los presupuestos, las categorías y los impactos. Supone, también que no se trata de una asimilación pasiva, sino de una reelaboración a partir de las tradiciones culturales, las elaboraciones conceptuales y las exigencias contextuales en que se lleva a cabo la acogida. De esta forma, tiene lugar un proceso de enriquecimiento en doble dirección

que exige y engendra apertura por parte del teólogo quien, al reconocer lo diferente, se dispone a la emergencia de lo propio.

Así, aunque las propuestas iniciales provienen de fuera de América Latina (como sucedió también en su momento con el ya clásico esquema de la teología de la liberación), cada contribuyente ha logrado presentar las formas en las que el diseño base ha sido o ha de ser expandido, adaptado y reinventado en relación con las particularidades de la teología, la iglesia y la sociedad del subcontinente. Así, por ejemplo, se amplía la noción de escritura desde la analogía entre texto y signo cultural, para acoger las religiones originarias (Chile); se propone la investigación colectiva en el estudio de la espiritualidad vivida y se asume este estudio como parte de una teología pastoral (Argentina); se propone la conversación como camino para llevar a cabo la correlación, de modo que se haga frente a las limitaciones de pensar la teología en dos polos o de separar demasiado los mundos de referencia en la elaboración del discurso teológico (Colombia); y se muestra cómo el reconocimiento del valor teológico intrínseco de la experiencia actual es importante para que los análisis empíricos del contexto conduzcan a la generación de nuevo conocimiento teológico (Chile). En este marco, la recepción requiere que los/las investigadoras posean un conocimiento íntimo tanto del método como del contexto, facilitando así la atención a los *signos de los tiempos* y, con ello, dar el salto creativo fundamental para su desarrollo efectivo en la región.

Por otra parte, cuando nos abrimos a lo “ajeno”, tenemos también la posibilidad de apreciar e incorporar mejor lo que pareciera ser más “propio”. En este punto, resulta crucial destacar las contribuciones de los autores de la llamada Teología India, quienes han abogado por la necesidad de transformar y expandir los lenguajes y métodos tradicionalmente utilizados para hacer y validar la teología en América Latina, desde la riqueza cultural y religiosa de los pueblos amerindios.<sup>54</sup> Es esencial reconocer la diversidad de len-

---

<sup>54</sup> Por ejemplo, Diego Irarrázaval habla de la “polifonía de la fe” a fin de enfatizar la praxis interreligiosa e intercultural como opuestas a aquel pensar que considera criterios ensimismados y monoculturales, ya que ello impide entender realidades polivalentes y complejas. Cf. Diego



guajes, no solo escritos, que facilitan la integración de elementos autóctonos en la teología y ayudan a repensar, desde el sur, la epistemología teológica y los desarrollos de la disciplina. Se necesita abordar la teología de manera que reconozcamos nuestra identidad mestiza, promoviendo un cristianismo que se sienta, se piense y se viva en y desde las riquezas de nuestros contextos.

Les ejercicios de recepción, entonces, nos ayudan a tomar conciencia de la conveniencia de una vía media entre la asimilación colonizadora de las teologías de los primeros mundos y la afirmación ingenua de identidades que también han sido apropiación ya naturalizada,<sup>55</sup> o aún no han sido realmente incorporadas en el oficio de la teología en América Latina (culturas precolombinas).

Métodos recibidos de otros contextos son recepcionados en nuestra realidad académica latinoamericana con acentos propios, en un estilo teológico más contextual y popular, más subjetivo o vivencial, más atento a los procesos, más auto-implicativo y de mayor impacto en las prácticas concretas de las comunidades. Hemos hecho una verdadera “inculturación” metódica, si cabe el término.

Con este ejercicio de análisis de métodos hemos querido también aportar a visibilizar la pluralidad de lo que entendemos como Teología Práctica en América Latina. Desde la perspectiva teológico-práctica fundamental antes mencionada es posible que distintos campos de trabajos y métodos que buscan estudiar, comprender y reflexionar teológicamente la praxis humana encuentren cabida en la subdisciplina de la Teología Práctica, tal como la hemos esbozado aquí.

La diversidad enunciada en este texto constituye una cierta evidencia de la vitalidad del oficio de la Teología Práctica en América Latina. Ante esta vitalidad, conviene seguir profundizando en la investigación que permita reconocer otras opciones metodológi-

---

Irrarázaval, «El desafío intercultural y la teología andina», *Polis* 18 (2007): 3 <http://polis.revues.org/4068>.

<sup>55</sup> Como, por ejemplo, el método “ver-juzgar-actuar”, fruto de la recepción creativa de un método pastoral surgido en Bélgica en los primeros decenios del siglo XX. Ver, a este respecto, el artículo de Bacher et al. en este mismo número de la revista.

cas presentes en la región y contribuya al desarrollo de los caminos aquí trazados.

## Conclusión

Este texto se ha armado como una conversación en el camino. En el camino de la teología práctica pero también en el camino que representa el proceso sinodal que está viviendo toda la Iglesia. Un diálogo en el camino que nos entrelaza como interlocutores de distintos países, de diversas escuelas teológicas, que estudian diferentes experiencias y prácticas y que confluyen en un diálogo rico, variado y enriquecedor, que resulta en un aprendizaje recíproco y común: en un mismo camino.

Así, hemos intentado caminar juntos a través del diálogo que piensa donando el pensar, pensamiento que se hace creativo en la medida que escucha y recibe lo otro, poniendo en común lo propio. La sinodalidad invita a caminar y dialogar juntos. Las experiencias y reflexiones que aquí se compartieron, nos han des-centrado en el mejor sentido de la palabra y nos muestran caminos y horizontes nuevos, perspectivas más amplias y reflexiones que nos llevaron un paso más allá de lo que cada uno conocía como una forma de incorporar la sinodalidad en el propio quehacer teológico.

## Bibliografía

Arnold, Franz Xaver, Karl Rahner, Viktor Schurr, y Leonard Weber, eds. *Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Friburgo: Herder, 1964.

Azcuy, Virginia Raquel. «La Práctica Interdisciplinaria y su Discernimiento». *Teología* 83 (2004): 19-37.

Azcuy, Virginia Raquel. «La espiritualidad como disciplina teológica. Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales». *Teología* 105 (2011): 251-280.

- Azcuy, Virginia Raquel, ed. *Ciudad Viva*. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.
- Azcuy, Virginia. «Introducción. Teologizar prácticas de espiritualidad popular en espacios urbanos». En *Ciudad Viva. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Virginia Azcuy, ed. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.
- Azcuy, Virginia Raquel. «La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad: presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica». *Teología* 121 (2016): 73-98.
- Azcuy, Virginia. «La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera». *Teología* 116 (2015): 157-187.
- Azcuy, Virginia, ed. *Teología Urbana. Prácticas de espiritualidad popular*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- Berriós, Fernando. «Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile». En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, 21-51. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Bevans, Stephen B. *Modelos de teología contextual*. Tr. José Guerra Carrasco. Quito: Verbo Divino, 2004.
- Cerda-Planas, Catalina. «El método de la Teología Empírica y sus potencialidades para el estudio teológico de la experiencia religiosa actual». Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, 2017. <https://doi.org/10.7764/tesisUC/TEO/48440>.
- Cerda-Planas, Catalina. «Los estudios empírico-teológicos y su contribución al desarrollo de la teología: consideraciones a partir de una investigación sobre religiosidad juvenil en Santiago de Chile». *Cuestiones Teológicas* 49, n° 111 (2022): 1-17. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a01>.
- Cerda-Planas, Catalina. *Mapping Youth Religiosity in Santiago de Chile*. München: LIT Verlag, 2023.
- Cortés Rodríguez, Rocío. «Diálogo interreligioso e intercultural con comunidades indígenas: Perspectivas y enfoques metodológicos». *Teología* 60 (2023): 83-106. <https://doi.org/10.46553/teo.60.141.2023>.

- Costadoat, Jorge. «Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación». *Teología y vida* 48, n° 4 (2007): 399–412. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492007000300004>.
- Costadoat, Jorge. «Teología de los signos de los tiempos. Un itinerario latinoamericano». *Revista Latinoamericana de Teología* 110 (2020): 167–88.
- Domínguez Morano, Carlos. *Mística y Psicoanálisis*. Madrid: Trotta, 2020.
- Ford, David. «Introduction— Interreligious Reading after Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism». En *Interreligious Reading after Vatican II: Scriptural Reasoning, Comparative Theology and Receptive Ecumenism*, Singapore: Wiley-Blackwell, 2013.
- Guber, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010.
- Holder, Arthur y Lisa Dahill. «Teaching Christian spirituality in seminaries today». *Christian Spirituality Bulletin* 7-2 (1999): 9-12.
- Huawei, Li, Miikka Ruokanen, y David Ford. «Scriptural Reasoning as a Method of Interreligious Dialogue in China». *International Review of Mission* 108 (2019): 415–29.
- Irarrázaval, Diego. «El desafío intercultural y la teología andina». *Polis* 18 (2007): 1-11, <http://polis.revues.org/4068>.
- Lescher, Barbara y Elizabeth Liebert. *Exploring Christian Spirituality. Essays in Honor of Sandra M. Schneiders*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2006.
- Melloni Ribas, Xavier. «La Espiritualidad como Universal Humano». En *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Enric Benito et al. Buenos Aires: Biblos-Instituto Pallium Latinoamérica, 2015.
- Noemi, Juan. «En la búsqueda de una teología de los ‘signos de los tiempos’». En *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*, 83–98. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- Ochs, Peter. «An Introduction to Scriptural Reasoning: From Practice to Theory». *Journal of Renmin University of China* 26 (2012): 16–22.

- Ochs, Peter. *Religion without Violence: The Practice and Philosophy of Scriptural Reasoning*. Eugene, OR: Cascade Books, 2019.
- Parra Mora, Alberto. «De camino a la teología de la acción». *Theologica Xaveriana* 63 (2013), 147-149.
- Parra, Alberto. *Dicen, pero no hacen. Teología de la acción*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2021.
- Sánchez, Olvani. «La teología práctica como teología de la acción. Un acercamiento histórico y metodológico». *Veritas* 55 (2023), 78-87.
- Schickendantz, Carlos. «Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico». *Teología* 115 (2014): 157-83.
- Schillebeeckx, Eduard. *La Interpretación de la Fe. Aportes para una teología hermenéutica y crítica*. Tr. José Mauleón. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Schillebeeckx, Eduard. *Expérience humaine et foi en Jésus- Christ*. Paris: Cerf, 1981.
- Schillebeeckx, Eduard. *Los hombres relato de Dios*. Tr. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Sheldrake, Philip F. *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*. New York: Orbis Books, 1998.
- Silva, Joaquín. «Theory and Empirical Research in Liberation Theology». *ET-Studies* 7, n° 1 (2016): 151-67.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologica*.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- Ven, Johannes A. van der. *Practical Theology: An Empirical Approach*. Leuven: Peeters, 1998.
- Watkins, Clare. *Disclosing Church. An Ecclesiology Learned from Conversations in Practice*. London: Routledge, 2020.



---

# Panorama contemporáneo de la Teología Pastoral en Alemania

KATHARINA KARL\*

Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt, Alemania - Facultad  
de Teología

Katharina.karl@ku.de

Recibido 30.03.2024/ Aprobado 05.22.05.2024

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8840-9439>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.61.144.2024.p311-325>

## RESUMEN

El artículo presenta la teología práctica en Alemania puntualizando tres aspectos: la teología pastoral como discurso de la crisis, según el enfoque de Reinhard Feiter (Münster); un panorama actual de la teología práctica en el ámbito alemán; y, por último, algunos ejemplos para ilustrar los puntos que la autora considera centrales, y que trabaja en su práctica actual.

*Palabras Claves:* Metodología; Teología Pastoral; Alemania; Compasión; Crisis

## Contemporary Panorama of Pastoral Theology in Germany

## ABSTRACT

The article describes practical theology in Germany with three aspects: pastoral theology as crisis discourse according to Reinhard Feiter's (Münster) approach; a current overview of practical theology in Germany; finally, some examples to illustrate what the author is working on in today's pastoral theology.

*Keywords:* Methodology; Pastoral Theology; Germany; Compassion; Crisis

\* La autora de este artículo es la titular de la Cátedra de Teología Pastoral en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt (KU). Desde 2017 dirige el Instituto de Pastoral Juvenil Don Bosco en Benediktbeuern. Sus investigaciones e intereses incluyen la pastoral intercultural, los métodos empíricos y biográficos de la teología pastoral y la comunicación de la fe.

Al mirar el panorama de la teología práctica alemana se perciben diferentes características respecto al resto del mundo teológico. El texto presenta tres aspectos para abordar su caracterización. En primer lugar, cómo se entiende la teología pastoral como discurso de la crisis, según el enfoque de Reinhard Feiter, teólogo pastoralista y catedrático emérito de Münster, cuyo planteo me parece muy apropiado, tanto con relación a la disciplina en general como, sobre todo, con respecto a la situación social y eclesial actual. En segundo lugar, expongo un mapa actual de la teología práctica en el ámbito alemán, de manera introductoria y selectiva de diversos accesos y métodos. En un tercer paso, he elegido algunos ejemplos para ilustrar qué puntos centrales veo y trabajo en la teología pastoral actual.

## 1. Teología pastoral como discurso de la crisis

Puede sorprender abordar este mapa de la teología en el mundo de habla alemana con el poco atractivo concepto de crisis. Sin embargo, como categoría central, capta la esencia de la teología práctica como ciencia transformadora. En la historia de la disciplina desde el comienzo se ha dado un acceso mediante el concepto de crisis. Reinhard Feiter hace constar que «la teología pastoral tiene sus orígenes en el discurso eclesial sobre las crisis».<sup>1</sup> Surgió en los países de habla alemana, precisamente en Austria, en la época convulsionada en torno a los 1800s, y se ocupó de la crisis de forma reflexiva. Cabe destacar que la teología práctica académica, no surgió de la teología misma, sino que comenzó de un impulso del Estado en tiempos de tensión entre la Iglesia y el imperio: la emperadora Maria Theresa (1717-1780), quiso ordenar todo lo vinculado a los asuntos de la Iglesia en su país. Así que las raíces de la disciplina universitaria surgen de un decreto que

---

<sup>1</sup> Reinhard Feiter. *Einführung in die Pastoraltheologie*, in: Sajak, Claus Peter (ed.), *Praktische Theologie. Modul 4 (Theologie studieren)*, Paderborn: Schöningh, 2012, 15-63, 31.



buscó configurar la formación del sacerdocio. El emperador Joseph II (1741-1790), hijo de Maria Theresa, solicitó a Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785) que desarrollara un curso de formación para futuros sacerdotes con una metodología. Desde ahí salieron las materias de la teología práctica, su primer canon: liturgia y diaconía, catequética, homilética, derecho canónico, etc.<sup>2</sup> Algunos de estos tópicos se han convertido en disciplinas propias que hasta hoy forman parte del plan de estudios y tienen su propio carácter en el panorama académico.

El paradigma de la crisis y el contexto de la teología práctica en un ámbito secular todavía forman parte de los temas que tratamos. El hecho de aplicar la teología a un mundo secularizado se ha ido profundizando y tiene repercusión en la cuestión de las formas de Iglesia, de la búsqueda de cómo formar comunidades. El discurso sobre la formación de agentes pastorales se ha expandido a las personas laicas que trabajan en la pastoral. Se puede decir que la autoimagen y la función de la teología práctica se ha transformado desde una aplicación de los dogmas hacia una crítica discursiva que transforma las formas de actuar en la pastoral. Reinhard Feiter describe esta evolución del siguiente modo:

«La teología pastoral tiene sus orígenes en el discurso eclesiástico sobre las crisis. Surgió en los países de habla alemana en la época convulsionada en torno a 1800 y se ocupa de las crisis de forma reflexiva. Mientras que entre los siglos XIX y XX tenía su ámbito temático fijo y su objetivo práctico en las tareas del pastor, hoy encuentra su orientación, por un lado, en el contenido metafórico de “pastoral”: éste se refiere tanto a la entrega vivificadora y sustentadora de la vida de Dios en Israel y en Jesucristo como a las ambivalencias asociadas a todo cuidado humano. Por otra parte, siguiendo la comprensión de la Iglesia del Concilio Vaticano II, entiende “pastoral” como elaboración y reflexión de las tareas de la Iglesia tal como surgen de su situación “en el mundo de hoy”. Este tipo de práctica y reflexión se basa en las experiencias y la práctica del pueblo de Dios y, por tanto, no se centra en lo propio...».<sup>3</sup>

---

2 Cf. *Ibid.*, 17-23.

3 *Ibid.*, 31.

Se puede observar un cambio al descubrir la práctica misma como lugar de conocimiento teológico. Otro cambio, en el transcurso del Concilio Vaticano II, es que también las cuestiones sociales –con sus formas de crisis– se consideran asuntos con relevancia pastoral. Se ve que el paradigma pastoral se debe entender de forma diferente. Pastoral no se refiere más sólo a las tareas del pastor. Sobre todo, es importante enfatizar esa nueva comprensión de la teología pastoral como *elaboración y reflexión de las tareas de la Iglesia, tal como surgen de su situación en el mundo de hoy*. La materia no sólo son teorías sino la práctica misma del pueblo de Dios como sujeto de la pastoral. Es una ciencia de la experiencia de una fe vivida y luchada.

Hace tiempo que se debate hasta qué punto el término de pastoral, de pastor, sigue siendo adecuado para nombrar esa disciplina. La ilustre imagen del pastor y su rebaño no se corresponde con el mundo actual y con las experiencias vitales de las personas. La imagen transmite cuidado, pero también dependencia, es muy jerárquica y no tiene en cuenta la libertad y la autodeterminación en un sentido espiritual. ¿A quién le gusta que le comparen con una oveja? Además, es una imagen que está muy afectada por el escándalo de los abusos sexuales, donde los pastores no han demostrado ser buenos pastores. Al contrario, aquí se abusó del cuidado y se manipuló a las personas afectadas. Por todas estas razones, los colegas prefieren hablar de teología práctica en lugar de teología pastoral. Feiter –y le sigo aquí– se aferra sin embargo a este término y lo mantiene deliberadamente abierto en su ambivalencia:

«Con su nombre, la teología pastoral se refiere: donde la gente tiene lo suficiente para vivir, pero la mayoría no tiene lo suficiente para vivir; donde la gente cuida de la vida de los demás - pero ese cuidado está lleno de tentaciones (cf. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 598); donde la gente puede saberse una con Dios en su preocupación por la vida, pero donde también se mataba y se mata a la gente “en su nombre”. (cf. *Mi* 6,1-8); donde todos los hombres son pastores - y todos están sujetos al juicio del pastor de los hombres (cf. *Mt* 25,31-46)».<sup>4</sup>

---

4 *Ibid.*, 26-27.

En este denso resumen, quedan claras las zonas de tensión que caracterizan la disciplina: la promesa y el desafío, el ideal y el fracaso, la tarea y el poder humano y la tarea y el poder de Dios. El hecho de que la fe siempre se haya presentado en la historia con pretensiones de poder no puede ni debe borrarse, sino que siempre hay que reflexionar de nuevo sobre ello.

Estos cuatro puntos indican claramente el significado del término de pastoral. Así, refieren a la base para entender la disciplina desde su origen hasta hoy. A partir de entender la crisis, con sus diferentes matices, se llega a entender los procesos de transformación. La transformación de la Iglesia, y de los ámbitos sociales desde el Evangelio, basada en la pregunta de cómo se expande el Reino de Dios, forma el núcleo y la meta de la pastoral, la práctica misma, pero también su reflexión como teología pastoral.

## **2. Panorama de la teología práctica en el ámbito alemán: el mapa de una disciplina diversificada**

Organizo la presentación del panorama de la teología práctica en el ámbito alemán en dos puntos: en el primero, indico tres grandes líneas metodológicas; en el segundo, describo algunas áreas temáticas que se destacan.

### ***2.1. Tres grandes líneas metodológicas***

En este apartado presentaré tres grandes enfoques metódicos: en primer lugar, el método discursivo; en segundo lugar, el método analítico/empírico con foco en la atención a lo que hay; y, por último, el método analítico/empírico con foco en la fe vivida.

En *primer lugar*, la Teología pastoral como método analítico/discursivo se orienta hacia el cambio de la praxis. Después del Vaticano II se entendía la teología pastoral como una disciplina discursiva. El cambio antropológico tuvo como consecuencia que la

atención se centrara en la acción humana y en las personas como protagonistas de la pastoral. Ese modelo se llama *Handlungswissenschaft* (ciencia de la acción) y contiene la visión teológica pastoral en tres pasos: ver-juzgar-actuar, que tiene su origen en el movimiento obrero cristiano con su intento de interpretar y optimizar la práctica basada en la fe. El teólogo Rolf Zerfaß (1934-2022) lo ha desarrollado en un modelo más sistemático que él llamaba el *Regelkreismodell* (modelo de circuito de control).<sup>5</sup> El análisis de una práctica concreta va seguido de la interpretación y el desarrollo de nuevas opciones de actuación. Este acceso crítico forma hasta hoy la base de cómo entender la disciplina.

En *segundo lugar*, la Teología pastoral como método analítico-empírico, que centra su atención *en lo que hay*. El segundo enfoque se basa más en el método analítico, empírico, que caracteriza la disciplina como *Wahrnehmungswissenschaft* (ciencia de la percepción). Esa forma tiene por objetivo percibir formas estéticas de cómo surge la vida. También la teología protestante, que en Alemania forma parte del mapa de la teología práctica, pone mucho énfasis en esto: se busca la percepción y fenomenología de los acontecimientos sociales y eclesiales.

En *tercer lugar*, la Teología pastoral como método analítico-empírico que centra su atención en la fe vivida. Este enfoque puede diferenciarse según los enfoques de las ciencias sociales, por ejemplo, la investigación biográfica (Stephanie Klein), o la etnografía (Christian Bauer). Recientemente se ha desarrollado un enfoque que se llama *doing theology* (haciendo teología). El método se centra en fenómenos particulares, en las prácticas sociales y formas de la práctica. El objetivo no es encontrar una teoría que se puede aplicar a todos los objetos que deben analizarse, o llegar a una teoría global. Este enfoque se está trabajando en varios proyectos actuales. Más bien se busca entender qué tiene de especial el hacer y el actuar.

---

<sup>5</sup> Cf. Rolf Zerfaß. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, en: Klostermann, Ferdinand/Zerfaß, Rolf (ed.), *Praktische Theologie heute*, München: Kaiser, 1974, 164-177.

Andreas Reckwitz, sociólogo alemán, identifica tres supuestos básicos en el enfoque:

«una lógica “implícita” e “informal” de la práctica y el anclaje de lo social en el conocimiento práctico; una “materialidad” de las prácticas sociales en su dependencia de cuerpos y artefactos; y, por último, un campo de tensión de rutinización e imprevisibilidad sistemáticamente justificable de las prácticas».<sup>6</sup>

## 2.2. Algunos temas actuales de investigación

Otra área de investigación es comprender la religión como autointerpretación de la vida vivida, o la fe vivida. La mayoría de los representantes de este movimiento son teólogos protestantes y en primer lugar puede ser mencionado Wilhelm Gräb.<sup>7</sup> Se dedica a examinar la presencia cultural de lo religioso.

«Las interpretaciones religiosas del sentido de la vida vivida y las necesidades comunicativas asociadas a ellas que surgen de la vida vivida de las personas son las que empujan a la iglesia cuando surge la oportunidad. Al fin y al cabo, la iglesia como institución religiosa socialmente relevante (asume) formas públicas, rituales y simbólicas de comunicación de significado religioso».<sup>8</sup>

No se trata necesariamente de temas religiosos o confesionales. Allí entran temas clásicos de la poiménica o pastoreo, por ejemplo, prácticas institucionales para orientaciones urgentes, donde los equipos van a un lugar en el que hubo un accidente para ofrecer acompañamiento; o servicios de asesoramiento para parejas y familias en momentos de crisis; o distintas formas de ayuda para migrantes, es decir, una propuesta de la Iglesia a la sociedad. Y también caben allí formas de ritos seculares como la celebración

---

6 Cf. Andreas Reckwitz. «Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive», *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003, 4): 282-301.

7 Cf. Wilhelm Gräb. *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

8 *Ibid.*, 133.

de la *vuelta a la vida* para jóvenes, una práctica que cada vez está más extendida en Alemania del Este.<sup>9</sup> Estos ritos ocupan su lugar junto a las prácticas sacramentales y forman nuevos temas de investigación. Una temática similar es el asesoramiento telefónico: la posibilidad para llamar anónimamente ante una crisis suicida. Todas estas prácticas requieren la reflexión teológica. Se percibe que se tiene que cuestionar el lugar de la Iglesia más allá de la parroquia como forma tradicional de la pastoral.

Un criterio para identificar los temas más importantes para la teología pastoral se encuentra en el concepto de *signos de los tiempos*. Como indicó el Concilio Vaticano II: «para cumplir esta misión, la Iglesia tiene el deber de buscar en todo momento los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio» (GS 4). Según Jochen Ostheimer «los signos de los tiempos están relacionados con acontecimientos sociales y con el mensaje de la salvación de Dios».<sup>10</sup>

Uno de los temas que se trabaja bajo esta perspectiva es la cuestión climática, en especial el planteamiento pastoral de la encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco. El tema del medio ambiente, de la teología de la creación, y la espiritualidad de la creación; y también el movimiento de jóvenes, la generación Greta, están llamando a una respuesta teológica. Otro signo de los tiempos sobre el cual se reflexiona en Alemania desde 2015 es la migración, a raíz de la reciente invasión rusa que tiene una repercusión pastoral, ya que la comunidad ortodoxa está creciendo por el gran número de ucranianos que migran a Alemania. Regina Polak, teóloga austríaca, desde

---

<sup>9</sup> *Jugendweihe* era un ritual de iniciación en la tradición religiosa y librepensadora originalmente libre. En la República Democrática Alemana se reinterpretó como un compromiso con el Estado socialista. Quien se negaba a hacerlo tenía que contar con desventajas. La ceremonia también pretendía privar a las iglesias de su fundación. Sin embargo, tras la revolución de 1989, la consagración de los jóvenes en Alemania Oriental, que hasta hoy sigue siendo predominantemente aconfesional. (cf. <https://www.deutschlandfunk.de/lebenswende-feier-segen-fuer-die-sinnsucher-100.html>).

<sup>10</sup> Jochen Ostheimer. «Zeichen der Zeit lesen. Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie», ZPTh 34 (2014-1): 9-23, 10.

su experiencia en Viena, ha venido trabajando mucho sobre la migración como signos de los tiempos.<sup>11</sup>

Hay una corriente de teólogos pastoralistas en Alemania que se refieren a teorías postestructuralistas y postcoloniales.<sup>12</sup> Trabajan en diálogo con pensadores como Foucault aplicando el concepto de la heterotopía a la pastoral. Para Christian Bauer, por ejemplo, la teología pastoral es una teología constelativa que busca conocimientos en forma de un intercambio intra y extra: entre disciplinas teológicas y también un intercambio con otras ciencias.<sup>13</sup>

Hay otro tema al que se dedica la teología pastoral de diferentes formas: la crisis multifactorial de la Iglesia: por una parte, causada por el proceso creciente de secularización; y por otra parte por la falta de personal en las parroquias y la necesidad de reformas.

Un tema importante es la crisis que se ha intensificado por los escándalos de abusos sexuales en la Iglesia. Se podría añadir otros temas importantes conectados a este eje, como la cuestión del rol de las mujeres en la Iglesia y la sensibilización sobre los abusos sexuales o espirituales en la pastoral. En este tópico se destaca la investigadora Ute Leimgruber que trabaja el enfoque de abuso contra mujeres adultas.<sup>14</sup> Con otras teólogas ha publicado una colección de reportes de mujeres sobre sus experiencias de abuso en forma testimonial que ha tenido mucha repercusión: «Erzählen als Widerstand» –contar tu historia como forma de resistencia–.<sup>15</sup> La publicación de ese libro fue muy importante porque constituyó un

11 Cf. Regina Polak. *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge*, dos tomos, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2017.

12 Cf. Michael Schußler. *Die Sprachen des Leibes und die Leiblichkeit der Sprache: Aspekte der Kritischen Theorie des Körpers*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2021.

13 Cf. Christian Bauer. «Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik», *Lebendige Seelsorge* 66 (2015, 4): 136-141; Christian Bauer. «Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne», *International journal of practical theology* 20 (2016, 1): 4-25.

14 Cf. Ute Leimgruber. *Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche*, ed. con Barbara Haslbeck, Regina Nagel, Philippa Rath, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2023.

15 Cf. Barbara Haslbeck et al. (ed.). *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster: Aschendorff, 2020.

primer momento para que esas mujeres hayan sido escuchadas, aspecto que para las involucradas significó recuperar su dignidad; y que, a la vez, ha posibilitado un paso en la profundización teológica. Judith Könemann también dirige un importante proyecto que investiga los abusos espirituales en las comunidades religiosas de dos diócesis alemanas.<sup>16</sup>

Más que actual es el tema del desarrollo de la Iglesia, vinculado a las estrategias requeridas en los procesos pastorales. Por falta de presbíteros, de asistentes pastorales, y de personas que atienden las liturgias y otras instancias parroquiales se están conformando experiencias parroquiales grandes, que surgen de la unión de muchas de ellas. Una estrategia teológica en este ámbito, ha sido el abrirse a la experiencia intercultural y buscar experiencias eclesiales que reflejen un cristianismo vivo en otros lugares, con formas de participación y sinodalidad vivida.<sup>17</sup>

Las diócesis organizan procesos estratégicos para acompañar estos cambios. Esto plantea interrogantes sobre la profesionalidad y la gestión. El apoyo científico corre a cargo de un centro llamado «Centro de Pastoral Aplicada» (ZAP). El director es Matthias Sellmann, un teólogo pastoralista que define su teología en clave de ayudar a la institución y optimizarla por el bien de la evangelización. Las cuestiones de gestión, evaluación e investigación de la eficacia son, por tanto, fundamentales en su enfoque. Los obispos encargan al centro trabajos científicos sobre distintos proyectos en este ámbito.<sup>18</sup>

Otra área con proyectos de investigación predominantemente empíricos es la interfaz entre la pastoral social y el trabajo social, que incluye Cáritas. Desde allí se abre una dimensión interdisciplinaria hacia el Trabajo social y la configuración de una teología

---

16 Cf. [https://www.uni-muenster.de/FB2/gm\\_projekt/](https://www.uni-muenster.de/FB2/gm_projekt/)

17 Cf. Martin Klaedeke et al. (ed.). *Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung*, Würzburg, Echter, 2016.

18 Cf. [https://www.uni-muenster.de/FB2/gm\\_projekt/](https://www.uni-muenster.de/FB2/gm_projekt/).



de la *Caritas* a base de datos empíricos.<sup>19</sup> Un ejemplo es el concepto de «Caring Communities», que se está observando mucho en Alemania. Mientras se constata que hay mucha gente mayor, son muy pocos los que los cuidan, porque las familias no son numerosas y no conviven en una sola casa. Entonces es un desafío buscar formas de cuidarse mutuamente como tarea para la comunidad social y pastoral.<sup>20</sup>

Se podría añadir más proyectos para mostrar la diversidad de temas y métodos en la teología práctica en Alemania. Lo dejaré así, y abordaré mi propio enfoque en un último punto.

### 3. Metodología propia: todo lo humano (cf. *Gaudium et Spes*)

El punto clave de mi acceso a la comprensión de la teología pastoral se resume en la cita de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*:

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1).

Dada la encarnación, todo lo humano es causa y tema de la teología pastoral.<sup>21</sup> El hecho de que Dios mismo se hizo hombre, vivió sus tristezas y alegrías y se identificó de forma especial con los pobres y necesitados.

Desde allí desarrollé como acceso a la teología pastoral el tema de la compasión. Es una categoría orientadora para el enfoque

19 Cf. Schübler, Michael – Straub, Dara (ed.). *Seelsorgliche Ressourcen der Caritas: ein Forschungsbeitrag zur Theologie christlicher Sozialunternehmen. Diakonie* 25. (Stuttgart: Kohlhammer, 2022).

20 Cf. Katharina Karl, Fragil und Machtvoll, *Wege zum Menschen* 75 (2023): 346-357. <https://www.vr-elibrary.de/toc/weme/75/4> Acceso el 22 de abril de 2024.

21 Cf. Katharina Karl. «“Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in unseren Herzen seinen Widerhall fände“ Konturen einer Pastoraltheologie der Compassio», *MThZ* 66 (2015): 116-126.

contextualizado que se dedica al individuo humano como sujeto. La compasión contiene un elemento sistémico, ya que también aborda el nivel social e institucional, donde los afectados por la injusticia o la marginación ocupan un lugar central. Vinculado a lo comunitario, se muestra una dimensión profundamente profético-política porque si una sociedad no es compasiva, no va a poder cuidar a otros, si una Iglesia no tiene esa actitud, no se va a realizar el Evangelio. En este contexto, Margit Eckholt subraya: «A comienzos del siglo XXI, en tiempos de globalización y creciente exclusión, el término “compasión” sirve de formulación a un “programa universal” del cristianismo».<sup>22</sup>

Johann Baptist Metz habla de compasión como «*Mitleidenschaft*».<sup>23</sup> Así, subraya pasión de modo negativo en el sentido «sufrir», pero, también, en el sentido positivo de «ser apasionado». La dimensión afectiva es claramente evidente para quien emprende un desafío científico. La comprensión de la ciencia que surge aquí no es sólo racional e intelectual, sino que tiene una dimensión holística, en la cual entra el momento afectivo. En la pastoral como acto, acontecimiento de relaciones, debe abrirse al diálogo con otras disciplinas, como la neurociencia. Este último aspecto todavía nos queda pendiente, ya que hay muy poco elaborado al respecto.

Para una adecuada comprensión de la pastoral hay que tener en cuenta la importancia de la relación. Con Schilling se puede hablar de la teología pastoral como teología de relación.<sup>24</sup> En la práctica pastoral, se suele decir que la cercanía a la gente es un rasgo cualitativo decisivo. Los límites de este paradigma se han hecho evidentes a partir del escándalo de los abusos. Por tanto, es necesario reflexionar sobre ello, como se hizo en un número de *Zeitschrift für Pastoraltheologie* (Revista de Teología Pastoral) con el lema de

22 Margit Eckholt. «“Con pasión y compasión”, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas», *Teología y Vida* 48 (2007, 1): 9–24, 9.

23 Cf. Johann Baptist Metz. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg: Herder, 2006, 166–178.

24 Cf. Hans Schilling. «Seelsorge zwischen wahren und falschen Bedürfnissen», *MThZ* 39 (1988): 1–22. Schilling, 18.

“Cercanía”.<sup>25</sup> Se tiene que reconocer el límite del concepto compasivo. Sin embargo, tampoco se puede negar su importancia como categoría hermenéutica.

La Pastoral diaconal y social está conectada a estos planteos. Karl Bopp, un salesiano, lo resume como el *locus* de la misericordia de Dios. El autor, desplegando el fundamento bíblico, insiste en la primacía de la diaconía para la acción pastoral.<sup>26</sup>

Compasión o afectación en un sentido subjetivo (cualitativo) significa tanto la propia presión de sufrimiento, la propia desventaja, la restricción de las oportunidades vitales, pero también, y en igual medida, compasión, empatía, implicarse en la angustia ajena, en el sufrimiento de los demás. Con eso se introduce la perspectiva de los afectados a la metodología pastoral. Y el investigador no es solo un observador o participante, sino una persona afectada que por el hecho que refleja y escribe sobre un evento también va dando testimonio de ello. Un próximo paso es que no sea solo su impresión, sino que busca verificarlo de manera intersubjetiva. Eso implica el diálogo con las personas afectadas. Y, ahí, entra también la opción por los pobres, por los que más necesitan ser escuchados y representados. La palabra kenótica, la kénosis de Dios, que también la teología asume. Así la disciplina se entiende como una teología en búsqueda.<sup>27</sup>

El enfoque diaconal es un enfoque que se deja involucrar. La pastoral tiene una función dialogal y crítica a favor del otro. En ese sentido se entiende el método biográfico:<sup>28</sup> escuchar la voz de las personas afectadas en el mundo a la Iglesia de hoy.

25 Cf. Zeitschrift für Pastoraltheologie, «Nähe». 43 (2023, 1). Acceso el 22 de abril de 2024. <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/issue/view/413>.

26 Cf. Karl Bopp. Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis (Benediktbeurer Studien 7), München: Don Bosco, 1998.

27 Cf. Katharina Karl. «Pastoraltheologie kontextuell, dialogisch und kenotisch», SaThZ 20 (2016/2): 93-104.

28 Cf. Katharina Karl. «Ansätze in Forschung und Praxis: Biografiesensible Methoden in der Pastoraltheologie», Anzeiger für die Seelsorge (2024-5): 32-35.

## Bibliografía

- Bauer, Christian. *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praixsfeldern*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016.
- Bauer, Christian. «Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik», *Lebendige Seelsorge* 66 (2015, 4): 136-141.
- Bauer Christian. «Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne», *International journal of practical theology* 20 (2016, 1): 4-25.
- Bopp, Karl. *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis (Benediktbeurer Studien 7)*, München: Don Bosco, 1998.
- Eckholt, Margit. «“Con pasión y compasión”, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas», *Teología y Vida* 48 (2007, 1): 9-24.
- Feeser- Lichterfeld, Ulrich. *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*, Berlin: Lit, 2005.
- Feeser-Lichterfeld, Ulrich. *Berufung – Pastoralpsychologische Assoziationen zur Berufswahl von Jugendlichen*, in: Karl, Katharina (ed.), *Beruf(en) leben. Berufswahlprozesse junger Menschen begleiten*, München: Don Bosco, 30-50.
- Feiter, Reinhard. *Einführung in die Pastoraltheologie*, in: Sajak, Claus Peter (ed.), *Praktische Theologie. Modul 4 (Theologie studieren)*, Paderborn: Schöningh, 2012, 15-63.
- Gräb, Wilhelm. *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- Haslbeck, Barbara et al. (ed.). *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster: Aschendorff, 2020.
- Karl, Katharina. «Ansätze in Forschung und Praxis: Biografiesensible Methoden in der Pastoraltheologie», *Anzeiger für die Seelsorge* (2024-5): 32-35.
- Karl, Katharina. «Pastoraltheologie kontextuell, dialogisch und kenotisch», *SaThZ* 20 (2016/2): 93-104.
- Karl, Katharina. «“Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in unseren Herzen seinen Widerhall fände” Konturen

- einer Pastoraltheologie der Compassio», MThZ 66 (2015): 116-126.
- Klaedke, Martin, et.al. (ed.). *Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung*, Würzburg, Echter, 2016, 27-49.
- Leimgruber, Ute. *Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche*, ed. con Barbara Haslbeck, Regina Nagel, Philippa Rath, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2023.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg: Herder, 2006.
- Ostheimer, Jochen, «Zeichen der Zeit lesen. Aspekte einer investigativen Pastoraltheologie», ZPTh 34 (2014-1): 9-23.
- Polak, Regina. *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge, dos tomos*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2017.
- Reckwitz, Andreas. «Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive», *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003, 4): 282-301.
- Schilling, Hans. «Seelsorge zwischen wahren und falschen Bedürfnissen», MThZ 39 (1988): 1-22.
- Schüßler, Michael. *Die Sprachen des Leibes und die Leiblichkeit der Sprache: Aspekte der Kritischen Theorie des Körpers*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2021.
- Schüßler, Michael - Straub, Dara (ed.). *Seelsorgliche Ressourcen der Caritas: ein Forschungsbeitrag zur Theologie christlicher Sozialunternehmen (Diakonie 25)*, Stuttgart: Kohlhammer, 2022.
- Steinkamp, Hermann, *Sozialpastoral*, Freiburg/Br: Lambertus, 1991.
- Wege zum Menschen 75 (2023), Acceso el 22 de abril de 2024. <https://www.vr-elibrary.de/toc/weme/75/4>.
- Zeitschrift für Pastoraltheologie*, «Nähe» 43 (2023, 1). Acceso el 22 de abril de 2024. <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/issue/view/413>.
- Zerfaß, Rolf. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, en: Klosterrmann, Ferdinand/Zerfaß, Rolf (ed.), *Praktische Theologie heute*, München: Kaiser, 1974, 164-177.



---

## Apéndice

### La Facultad de Teología de la UCA celebró 250 años de la Teología Pastoral

En la vida académica, los aniversarios suelen ofrecer la ocasión propicia para destacar algún aspecto de lo que se estudia. En este caso, los 250 años del ingreso de la Teología Pastoral al currículo universitario motivó al departamento de Teología Pastoral a organizar una Jornada de reflexión y celebración bajo el lema: *En el Espíritu Santo renovamos la alegría evangelizadora en comunidad*. Se desarrolló el 21 de mayo de 2024 en la sede de la Facultad. El objetivo fue profundizar en los principales ejes de *Evangelii Gaudium* y el magisterio del Papa Francisco, ahondar en la interdisciplinariedad teológica, y poner de manifiesto la relevancia de la teología pastoral considerada en el cruce entre el contenido teológico y la situación histórica.

El programa de trabajo contemplaba dos sesiones, una a la mañana y otra a la tarde. En la primera –que contó con la presencia de gran parte del alumnado– se desarrollaron dos conferencias magistrales, luego trabajos en grupos y por último la proyección de un video junto con una breve puesta en común de lo trabajado y un momento de oración. En la sesión de la tarde se llevó a cabo un conversatorio entre profesores, alumnos de posgrado e interesados en la teología pastoral, a partir de sus propias investigaciones.

En la primera conferencia de la mañana, el Decano de la Facultad de Teología, Pbro. Dr. Carlos María Galli, disertó sobre *La teología pastoral en la pastoralidad de la Iglesia y de la teología*. A modo de introducción, recordó el contexto histórico del decreto de 1774

por el cual la emperatriz María Teresa de Austria decidió reformar los estudios eclesiásticos y agregó –entre otras cosas– una disciplina que llamó *teología pastoral*. En este primer momento, se la entendía no tanto en relación con la teología, sino con el pastor, visto como funcionario eclesiástico y estatal. Luego ofreció una rica reflexión sobre la dimensión pastoral de toda teología, que siempre está al servicio de la *pastoralidad* de la Iglesia, y la especificidad propia de la *teología pastoral*, que piensa la acción evangelizadora del sujeto Pueblo de Dios bajo la fuerza del Espíritu Santo. Con sólidos argumentos concluía que –después del Concilio Vaticano II– no se puede dudar de la carta de ciudadanía de la *teología pastoral* en el saber teológico.

La segunda conferencia estuvo a cargo de Mons. Lic. Jorge Ignacio García Cuerva, arzobispo de Buenos Aires y gran Canciller de la UCA. El tema abordado fue: *Evangelizadores pastorales con Espíritu*. Allí llamó a hacer una lectura renovada del texto programático del magisterio del Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, a partir de mirar todo el contenido desde el capítulo V, que trata sobre la espiritualidad que debe animar la evangelización. Exhortó a cultivar una mística de ojos abiertos y a mantener el espíritu contemplativo en la reflexión teológico pastoral. Llamó a no ser teólogos de escritorio y mantenerse en salida, disfrutando del gusto espiritual por estar cerca de la vida de la gente: «La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo» (EG 268). También se refirió a su reciente carta pastoral, *La revolución de la alegría*, donde fundamenta la esperanza en los tiempos difíciles recordando que la alegría genuina y duradera viene del encuentro con Cristo, que nos prometió *una alegría que nadie nos podrá quitar* (cf. Jn 16,22).

Luego de las conferencias, los asistentes se dividieron en diversos grupos para realizar talleres o charlas sobre temas relativos a la teología pastoral. Con profundo agradecimiento por el trabajo realizado, transcribimos el elenco de actividades y sus responsables:



Responsables	Tema de curso/taller
Mons. Gustavo Carrara	Charla: Sinodalidad y misión en las Villas de Buenos Aires: la experiencia del Hogar de Cristo.
Pbro. Ariel Diaz	Charla: Acompañamiento pastoral a personas en duelo
Pbro. Mauricio Larrosa	Charla: Fragilidad, abusos y prevención. De lo urgente a lo importante.
Pbro. Pablo Savoia	Taller: "La evangelización digital: desafíos, oportunidades y sugerencias para comenzar un proyecto".
Pbro. Eleuterio Ruiz, Constanza Levaggi y Pbro. Gabriel Rodríguez	Taller: "Leer la Biblia en diferentes contextos pastorales. Aportes desde experiencias concretas".
Mariel Caldas	Taller: Conviviendo en nuestra "Casa Común". Aportes desde una ecoteología práctica, humana y ambiental.
Hna. María Alejandra Leguizamón HDSNJ	Taller: La Trata y el Tráfico de Personas
Kitty Terán	Taller: Belleza en la Liturgia
Pbro. Claudio Pulli	Charla: "Una escucha sociológica para la sinodalidad"
Andrea Sánchez Ruiz	Taller: Educación sexual integral y diversidad en los ambientes educativos y pastorales.
Pbro. Alejandro Puiggari	Taller: La soledad en las ciudades
Luis Baliña y estudiantes participantes	Charla: Experiencia de la Facultad en la pastoral carcelaria
Pbro. Juan Pablo Rossetti	Charla: La transversalidad de la pastoral educativa en las escuelas católicas
Pbro. Enrique Bianchi y seminaristas de Buenos Aires	Taller: La Virgen María en la pastoral latinoamericana

El intercambio en los diversos grupos resultó muy fructífero como se evidenció en las devoluciones posteriores. Antes de la

puesta en común se proyectó un video que hizo memoria de algunas huellas de la reflexión teológico pastoral en la Facultad a través de profesores como Lucio Gera, Rafael Tello, Eduardo F. Pironio, Carmelo Giaquinta, Víctor M. Fernández, Marcelo González, Carlos M. Galli y otros. La mañana se cerró con una oración ante la Virgen de Luján que prepararon los seminaristas de Buenos Aires que habían compartido en un taller la experiencia haber realizado una peregrinación-misión desde Luján a Sumampa en el verano ppdo.

En la sesión de la tarde se desarrolló un conversatorio entre investigadores que trabajan temas de teología pastoral, coordinado por el Pbro. Alejandro Puiggari. Ocho de ellos presentaron brevemente sus últimos estudios a partir de los cuales se vivió un verdadero ejercicio de diálogo creativo. Los temas y sus presentadores fueron: 1. Pbro. Mgter. Ariel Díaz: *Muerte y duelo realidades pedagógicas, mistagógicas y kerigmáticas*. 2. Dra. Carolina Bacher Martínez: Aspectos centrales de la publicación doctoral *Investigación-Acción Teológico-Pastoral Participativa*. 3. Pbro. Dr. Antonio Grande: *Una Iglesia que escucha y acompaña*. 4. Hna. Lic. María Alejandra Leguizamón HDSNJ: *La Vida Religiosa en la Iglesia: presencia, itinerancia y servicio*. 5. Pbro. Lic. Edwin Mejía: *La escucha, el discernimiento, la sinodalidad: claves de revitalización de la dimisión vocacional en la pastoral juvenil postsinodal*. 6. Lic. Mariel Caldas: *Aportes desde una ecoteología de la esperanza para una sana ecología integral -social y ambiental*. 7. Pbro. Mgter. Claudio Pulli: *La fe tecno-mediada*. 8. P. Dr. Luis O. Liberti SVD: *Algunos desafíos y oportunidades para escuchar y acompañar en el Informe sinodal de octubre de 2023*.

En este tránsito sinodal eclesial, procuramos exponer y conversar en común abriendo diálogos poliédricos. El conversatorio se inspiró en que «Uno de los servicios más valiosos que los teólogos se prestan unos a otros es el mutuo cuestionamiento y corrección, por ejemplo, por medio de la práctica medieval de la *disputatio* y la práctica actual de revisarse unos a otros los escritos, de manera que las ideas y métodos pueden pulirse y perfeccionarse progresivamente, y este proceso generalmente ocurre de forma saludable

dentro de la misma comunidad teológica», Comisión teológica internacional, *La teología hoy, perspectivas, principios y criterios*, n° 48.

La Biblioteca de la Facultad había preparado la exhibición de algunos programas antiguos, tesis de licenciatura y doctorado del área teológica, revistas y documentos pastorales de la Iglesia argentina.

Toda la Jornada fue un acontecimiento de gracia. Confiamos en los frutos que dará esta acción del Espíritu que hizo resonar en las entrañas de nuestra comunidad académica la exclamación de San Pablo: «¡Ay de mí si no evangelizara!» (1Co 9,16).

ENRIQUE BIANCHI

<https://orcid.org/0000-0002-5591-7188>



---

## **Informe del Instituto de Investigaciones Teológicas sobre las actividades de los grupos de investigación de la Facultad de Teología durante 2023**

La Facultad de Teología canaliza la investigación institucional de sus docentes a través del *Instituto de Investigaciones Teológicas* (ININTE) creado en octubre de 6 por el Consejo Académico y cuyo funcionamiento y reglamentación fueron aprobados por el Consejo Superior de la Universidad ese mismo año. Su primer director fue el Pbro. Dr. Lucio Gera. Desde 2017 el decanato de la Facultad dio un nuevo impulso al ININTE en el marco de la promoción de la investigación institucional.

Desde 2017 hasta 2023 Mons. Dr. Juan Guillermo Durán ha sido su director. ¡Gracias Guillermo por tus aportes y por todo lo compartido en estos años! Desde 2023 la Dra. Marcela Mazzini es la directora del Instituto, quien es acompañada por el Dr. Federico Tavelli, como coordinador, y el Dr. Leandro Verdini, secretario del Instituto, quienes buscan seguir promoviendo la excelencia de la investigación en la Facultad de Teología.

En este breve informe queremos compartir las novedades que los grupos de Investigación activos en la Facultad de Teología nos han enviado. Es importante conocer el trabajo de los grupos para visibilizar la investigación de la facultad y para que se integren a los mismos quienes estén interesados/as. Para ello basta contactarse con su coordinador/a.

## **1) Grupo Prácticas pastorales urbanas: experiencia/s y método/s**

Coordinadora: Dra. Carolina Bacher Martínez

Participantes: Dr. Fabricio Forcat, Dr. Juan Bautista Duhau; Mag. Mirta Jáuregui, Lic. Martín Olzsanowski y Mag. Karina Navarro.

El subgrupo de Teología Urbana Prácticas Pastorales se constituyó como Grupo Prácticas Pastorales Urbanas: experiencia/s y método/s en el año 2023. Durante este año se continuó con el desarrollo de la investigación sobre Cultura Eclesial con dos enfoques convergentes: un estudio teórico (Forcat, Olzsanowski, Bacher) y un estudio teológico-pastoral de casos (Bacher, Duhau, Jáuregui). Ambas investigaciones están en proceso de elaboración de artículos indexados para 2024. Durante el primer semestre de 2023 se realizaron reuniones por foco de investigación. Durante el segundo semestre de 2023 se realizaron tres reuniones virtuales: 7 de septiembre, 3 de octubre, y 9 de noviembre en la que se presentaron y discutieron avances de publicaciones.

El 28 de febrero de 2023 entre las 10.00 y 17.00 hs. tuvieron lugar en forma presencial las Jornadas del Grupo: "Conversaciones sobre Teología Pastoral con enfoque práctico con la participación de la Dra. Katharina Karl, Profesora de Teología Pastoral en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt. Su visita académica en Argentina se da en el marco de la cooperación científica entre el Programa Teologanda y AGENDA, Foro de Teólogas Católicas Alemanas. El 3 de octubre de 2023 14.00 a 16.00 hs. Tuvo lugar en forma híbrida la jornada "El Espacio religioso urbano y sus transformaciones". Coorganizada con ITEV, Instituto Teológico Egidio Viganó, Universidad Católica Silva Henríquez. Durante el año 2024 se realizarán cuatro reuniones anuales para discutir los textos a ser enviados a revistas indexadas durante el año, concluyendo esta etapa de investigación 2021- 2024.

## 2) Grupo de Investigación y Reflexión sobre Cultura popular

Coordinador: Pbro. Dr. José Carlos Caamaño

El Grupo de Investigación y Reflexión sobre Cultura popular reflexionó y participó de distintos proyectos que pretenden tener continuidad. El 2023 ha sido un año de especial trabajo en trama con otros grupos y geografías. Trabajando en red – a partir de nuestras experiencias y situados en nuestros territorios, encarnados y en salida - daremos muchos frutos.

Durante el primer cuatrimestre del año el grupo continuó con sus reuniones de debate y reflexión, a la vez que los miembros que colaboraron en la organización de otras actividades comenzaron a preparar esos encuentros. Desde hace más de tres años el coordinador del grupo forma parte de la Comisión para el Rito Amazónico de la Conferencia Eclesial Amazónica. Los temas de esta investigación han formado parte de las discusiones del Grupo durante el año 2023 ya que fue tiempo de especial e intenso trabajo que culminó con un encuentro en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) en septiembre del 2023.

El segundo cuatrimestre de ese año encontró al Grupo trabajando en redes. En primer lugar, varios de sus miembros participaron de la organización del Congreso de Pensamiento Nacional y Latinoamericano de la Universidad Nacional de Lanús. En él les tocó preparar y coordinar dos comisiones de exposiciones y debate: una sobre la Cultura Popular y otra sobre el Papa Francisco. Entre ambas mesas se recibieron, evaluaron y coordinaron más de cuarenta comunicaciones.

Luego, otros miembros del grupo acompañados por el Coordinador, el Dr. Caamaño, prepararon y participaron de un encuentro con Mons. Vincenzo Paglia, presidente de la Pontificia Academia Pro Vita. Organizado por Caritas, este encuentro se centró en el interés de la Academia por reflexionar más sobre la vida de los pueblos, sus culturas e itinerarios y el cuidado de la casa común. Más tarde,

algunos miembros del grupo fueron convocados a la organización y participación de un encuentro sobre Cultura Popular, símbolos e imaginarios populares. Por sugerencia de varios académicos que trabajan el tema, la Pontificia Comisión para América Latina inició un proceso que integró al Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales y al CELAM. La reunión se llevó a cabo en Bogotá, en la sede del CELAM, con miembros de otros grupos afines de América Latina, Europa, Asia y África. Fue coordinada por el prof. Caamaño. Nació allí una inmensa red de conversación que auspicia un futuro en el que nos estimulemos, pensando juntos y compartiendo la vida, para seguir adelante.

Recientemente, luego de bastante tiempo de preparación, otros miembros participaron del V Encuentro Latinoamericano sobre Religión Popular, en Santiago de Chile. Allí, junto con colegas de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad Alberto Hurtado y la Universidad Silva Enríquez, compartiendo momentos de reflexión, debate, música y oración. Se está preparando la publicación de las actas de este encuentro.

### **3) Grupo Teología urbana (2019-2023) y Grupo de Prácticas eclesiales (2023)**

Coordinadora: Dra. Virginia R. Azcuy

A comienzos de 2023, el grupo de investigación “Teología urbana” concluyó su tercer ciclo (2019-2023) bajo mi dirección, con dos jornadas de reflexión y otras actividades académicas con motivo de la visita de la Prof. Dra. Katharina Karl a la Argentina. A partir de entonces, los tres subgrupos derivados del grupo anterior, conformados en las áreas de Eclesiología, Espiritualidad y Pastoral y dirigidos por la Dra. V. R. Azcuy, la Dra. M. M. Mazzini y la Dra. Carolina Bacher, continúan sus itinerarios de investigación y reflexión de manera independiente en nuestra institución.



El grupo de Prácticas eclesiales realizó una jornada de reflexión con auspicio del ININTE, con el tema “Circularidad entre la eclesiología y la Iglesia concreta. La irrupción de los métodos cualitativos en eclesiología” el 02.03.2023, de 11.30 a 17.30, con la coordinación: Dra. Virginia R. Azcuy y la participación especial de la Dra. Katharina Karl. Presentación del tema de la jornada: el uso del método cualitativo, proveniente de las ciencias sociales, en el ámbito de la teología es reciente y creciente. En esta jornada se abordó el tema de los métodos biográficos y etnográficos en eclesiología, en diálogo con la filosofía y la teología práctica. ¿Es pertinente usar estos métodos en eclesiología?, ¿cuál es su rendimiento y su dificultad?, ¿a qué fundamentación bibliográfica se puede apelar? La cuestión plantea desafíos de epistemología y método para la teología, además de una serie de preguntas a la hora de un abordaje empírico de la vida individual o comunitaria. Junto a los aportes de las ciencias sociales, la teología reconoce la contribución especial de la filosofía, en el género biográfico, el relato de vida y otros tópicos propios de la biografía en filosofía. La eclesiología ya ha dado pasos firmes en la incorporación del método cualitativo o “etnografía”, sobre todo en el ámbito de habla inglesa; una recepción de estos aportes está pendiente todavía en nuestro contexto. Por último, un trabajo colaborativo entre la eclesiología y la teología práctica parece indispensable en orden a enriquecer y delinear los aportes y los acentos propios de cada disciplina y sus puntos de contacto.

En esta jornada, se realizaron cuatro presentaciones: en el primer bloque, dedicado a Métodos cualitativos en filosofía y teología, expusieron Virginia Azcuy sobre la etnografía en eclesiología (teología sistemática) y Katharina Karl sobre el método biográfico en teología práctica (teología práctica). En el segundo bloque, acerca de investigaciones recientes, presentaron sus aportes Claudia Touris sobre La constelación tercermundista en la Argentina en los años '60 y '70 (historia) y Ricardo Mauti sobre el Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo (eclesiología).

La jornada contó con la presencia de profesores y estudiantes del ciclo de posgrado de la Facultad de Teología y otros invitados interesados en la temática. La segunda actividad del año consistió en una reunión realizada el 14.06.2023, de 14.30 a 17.30, en el marco de la Cátedra de Eclesiología (bajo mi dirección), en la cual compartimos diversos aportes realizados por profesores de la Facultad en los tomos 1-3 de la obra: C. Galli, J. Durán, L. Liberti, F. Tavelli (eds.), *La verdad los hará libres*. Buenos Aires: Planeta, 2022/2023. En esta ocasión las exposiciones fueron: "Aproximación a la lectura de *La verdad los hará libres* desde sus núcleos temáticos" por Ricardo Mauti (t. 1-2) y "Trazos de una Iglesia real. La eclesiología práctico profética de Lucio Gera" por Virginia Azcuy (t. 3).

#### **4) La Iglesia católica y la violencia en la Argentina: tres talleres para la elaboración del tomo 3 de C. Galli, G. Durán, L. Liberti, F. Tavelli, *La Verdad los hará libres*, Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983**

Después de «La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983 (tomo 1) y «La Conferencia Episcopal Argentina y la Santa Sede frente al terrorismo de Estado 1976-1983» (tomo 2), la obra se completó con el volumen «Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983». Si los dos primeros tomos hicieron una investigación para obtener un conocimiento histórico fundado sobre lo sucedido, el tercero ofrece ensayos y estudios de carácter hermenéutico e interdisciplinario con aportes muy diversos para comprender la vida de la Iglesia en esa época. *La verdad los hará libres* es una sola obra en tres pasos distintos, sucesivos y complementarios. Hablamos de ensayos y estudios de carácter hermenéutico e interdisciplinario.

¿A qué llamamos hermenéutica? A la posibilidad de ofrecer interpretaciones. En el libro no van a encontrar una interpretación sino muchas, diversas. ¿Por qué decimos que son trabajos interdisciplinarios?, porque se miran los acontecimientos y a los mismos tomos 1 y 2 desde diversas disciplinas: historia, sociología, antropo-

logía, teología, filosofía. No solo eso, las disciplinas conversan entre sí, porque los autores hemos conversado entre nosotros.

El texto fue hecho en la conversación: nos reunimos durante un año con todos los autores que trabajaron en el tomo 3 y se sumaron algunos autores de los tomos 1 y 2. Organizamos tres talleres (dos veces durante una jornada entera y otra vez durante media jornada). Los textos fueron y volvieron entre nosotros, mientras nos hacíamos preguntas y aportes bibliográficos, redaccionales, de ideas, etc. Este texto que viene de una conversación, pretende continuar la conversación, porque esta no es una interpretación oficial de la Iglesia, es un conjunto de textos de interpretación firmados por cada autor o grupos de autores, y ofrecidos para seguir hablando, pensando, conversando.

Esto lo proponen los autores a dos niveles:

1. En primer lugar seguir conversando en las comunidades eclesiales y no eclesiales. Todavía hay mucho por hablar, por decir. Por recordar y ponderar. Algunos vivieron ese período en primera persona, otros éramos niños y niñas, otros no habían nacido.

2. A nivel académico, la conversación es deseable que continúe con otras investigaciones, otros estudios, otros artículos y libros, conversatorios interdisciplinarios.

En este tomo, en el contexto de toda la obra, se pretende hacer un aporte en la línea de memoria, verdad, justicia, que anhelamos.

## **5) Seminario interdisciplinario permanente de literatura, estética y teología**

Coordinadora: Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo

Proyecto de investigación junio 2023-junio 2025: “Las metáforas de la vida”

Reuniones de investigación: Se realizaron con frecuencia mensual reuniones de dos horas de duración vía Zoom entre profesores

con sede institucional en: UCA- Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Teología, Instituto de Cultura Universitaria UCC – Córdoba y Facultad de Filosofía y Humanidades UCCuyo (sede San Juan) Doctorado en Estudios Patrísticos.

Jornadas de Investigación internas: Avenatti de Palumbo, Cecilia – López Daniel SJ (dir), Jornada de Investigación “Las metáforas de la vida”, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, 10 de febrero de 2023. Participaron integrantes del Proyecto de Investigación Las metáforas de la vida, de la UCA- Buenos Aires y de la UCC.

Avenatti de Palumbo, Cecilia – Giuliano, Gustavo, Jornada de Investigación sobre “Fundamentos epistemológicos de la interdisciplinariedad”, en la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto para la Integración del Saber UCA, el 27 de octubre con participación de integrantes del proyecto de investigación “Las metáforas de la vida”, de la UCA- Buenos Aires y de la UCC.

Congreso Internacional SIPLLET-ALALITE. Avenatti de Palumbo, Cecilia, Dirección del Congreso ALALITE “Las metáforas de la vida” llevado a cabo del 27 al 29 de Septiembre de 2023, organizado por la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), Facultades de Filosofía y Letras y de Teología, el Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología (SIPLLET) de la UCA y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Link del Congreso <https://metaforasdelavida.wordpress.com/>

Objetivos generales del Proyecto:

1. Explorar de modo interdisciplinario las metáforas de la vida desde distintos accesos y campos, a saber: teología, liturgia, mística, literatura, filosofía, cine y arte ambiental.
2. Proponer un método de lectura transfigurante de la experiencia.
3. Indagar en las posibilidades y proyecciones que presenta el lenguaje metafórico en cada uno de los abordajes específicos escogidos.

Objetivos estratégicos:

1. Planificar y realizar las VIII<sup>o</sup> Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología (LET) sobre el tema “Las metáforas de la vida”, los días 27, 28 y 29 de septiembre de 2023. (Realizado). 2. Mantener la vinculación entre la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA iniciada en marzo de 1998 y sostenida de modo ininterrumpido hasta el presente. (Realizado). 3. Celebrar la memoria del 25<sup>o</sup> Aniversario de la fundación del SIPLET en el marco de las VIII Jornadas LET que coinciden con el IX Congreso Internacional de Alalite (Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología). (Realizado). 4. Publicar los resultados obtenidos en forma de artículos en un libro colectivo y/o en las revistas de las facultades implicadas en las VIII<sup>o</sup> Jornadas, tal como se hizo en la edición anterior. (En proceso) 5. Fomentar la vinculación de los estudiantes entre las carreras de Filosofía, Letras y Teología. (En proceso). 6. Generar un espacio de iniciación a la investigación interdisciplinaria entre los graduados de las carreras de Filosofía, Letras y Teología. (En proceso). 7. Generar una vinculación académica colaborativa y federal entre el SIPLET y la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba y la Universidad Católica de Cuyo, sede San Juan. (En proceso).

## **6) Grupo de Investigación sobre Espiritualidad en el final de la vida**

Coordinadora: Dra. M. Marcela Mazzini

Avanzamos en el proyecto “Valores y Preferencias en el final de la vida”, en el que nos aproximamos al tema desde tres perspectivas: la antropológica, la de la espiritualidad (religiosa y no-religiosa) y la de las prácticas de voluntariado. En este momento del grupo estamos participando tres profesores de la Facultad, un antropólogo de Conicet-UNSAM especialista en antropología de la muerte, una psicóloga del Hospice “San Camilo” y la coordinadora de las voluntarias del mismo hospice. Este año se integrará una egresada de nuestra facultad de Teología, interesada en el tema.

Durante 2023 nos reunimos con una frecuencia bimestral, manteniendo tareas de investigación entre un encuentro y otro. Después de ensayar varias alternativas para avanzar en la segunda etapa de la Investigación sobre “Valores y preferencias en el final de la vida”, que habíamos comenzado hace dos años, realizamos un trabajo de campo, una encuesta a 600 personas de distintos lugares de nuestro país. Algunas de ellas tenían relación con los cuidados paliativos y otras, no. El relevamiento se realizó en los meses de mayo y junio de 2023.

Con el Dr Darío Radosta elaboramos un informe final, la tabulación de las respuestas estuvo a su cargo, quién en su calidad de antropólogo, realizó un excelente trabajo etnográfico. Contamos primero con un breve informe preliminar y luego con un informe completo (46 páginas) que será publicado en el corriente año.

Escribimos también un artículo, comentando algunos indicadores del informe, que apareció en el número de diciembre 2023 de la revista *Teología*: Mazzini, María Marcela, Radosta, Darío Ivan «Preferencias y valores en el cuidado en el final de la vida. Aportes para la reflexión». *Teología* 60 (142/2023) 159-183. ISSN: 0328-1396.

En cuanto a la extensión y transferencia de nuestra investigación, la misma aportó para la formación de voluntarios en el “Hospice San Camilo” y además, tres personas del grupo estuvimos dando clase en un curso anual de formación para cuidadores domiciliarios, que se brindó en el “Hospice San Camilo” y que contó con la certificación conjunta del Hospice y de la Universidad Católica Argentina.

Nos proponemos seguir avanzando con los resultados de nuestro trabajo de campo, especialmente en algunos temas que revisten interés y que han aparecido como más destacados o relevantes en la opinión de los consultados, por ejemplo: el sufrimiento de las personas que están en fin de vida, de sus seres queridos y cuidadores; la importancia de tener un cuidado humanizado; la incidencia de la soledad, etc.

Tenemos entre nuestros objetivos publicar un artículo en alguna revista indexada, a fin de año con lo realizado en 2024 y de ese modo mantener un ritmo anual en la socialización de los resultados de nuestra investigación.

## 7) Informe Grupo de Investigación bíblica

Coordinador: Pbro. Dr. Eleuterio Ruiz

Integrantes: Jorge Blunda, Alexeiv Rodríguez, Juan Pablo Ballesteros, Javier Di Benedetto, Fabián Fusca, Eleuterio Ruiz

Tema para 2023-2024: La “Teoría del espacio” aplicada a la lectura de textos bíblicos. En base a los estudios de la llamada “teoría del espacio” se han venido publicando en distintas partes del mundo trabajos donde se aplica dicha teoría a textos bíblicos, complementando los estudios centrados en la categoría del “tiempo”. El grupo se planteó el interés en conocer estas teorías y comenzar a aplicarlas a nuevos textos bíblicos.

Durante el año 2023 se conformó el grupo, integrando profesores de Biblia con estudiantes de posgrado, con el objetivo de aprovechar la experiencia de unos con las ideas nuevas de otros. El grupo está abierto a la integración de más investigadores, tanto del área bíblica como de otras áreas y disciplinas que puedan interesarse por el tema.

Se realizó una búsqueda bibliográfica y una lectura de los distintos desarrollos sobre la “Space Theory”, para familiarizarnos con el marco teórico dentro del cual realizaremos nuestras investigaciones. Decidimos no abordar un solo texto entre todos sino cada uno su propio texto, y durante el año fuimos optando por distintos textos y comenzando a estudiarlos. El trabajo grupal se basa en la exposición del trabajo de cada uno y el consiguiente intercambio de opiniones y sugerencias orientadas a enriquecer dicho trabajo.

El objetivo propuesto es que cada integrante llegue a elaborar un aporte que pueda proponerse para publicación, sea en la revista Teología, sea en la Revista Bíblica.

## 8) Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología

Coordinador: Pbro. Dr. Lucio Florio

El “Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología” (SPTFCyT) se reúne en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. En los últimos años, buena parte de su actividad fue realizada remotamente.

Durante el año 2023, el SPTFCyT continuó trabajando en la elaboración del primer tomo de “Nociones clave para una Ecología Integral” (su elaboración comenzó en 2021). Este libro es un glosario introductorio para agentes de pastoral, docentes, y público en general sobre la cuestión ambiental, pensada con criterio interdisciplinario. Consta de voces particulares, escritas por treinta especialistas, que fueron leídas y evaluadas por el seminario, a fin de garantizar el aspecto de apertura a lecturas hechas desde otros campos. Eso significó un esfuerzo de comprensión y la búsqueda de lenguajes amigables con otros campos del saber. El resultado, fruto de tres años de elaboración, fue el de un conjunto de voces que pueden ser leídas en forma relacionada. El seminario fue apoyado por la Fundación “Diálogo entre Ciencia y Religión (DeCyR)”.

Por otra parte, la investigación y trabajo del seminario contó con un auxilio financiero de una beca de la UCA (Proyecto 800 202103 0026 CT). El primer volumen fue publicado en forma digital, y será de acceso libre. Sus datos son: FLORIO, LUCIO (comp.) y ALONSO, SILVIA (coord.), *Nociones clave para una ecología integral – Tomo I* 1a ed compendiada. City Bell: Decyr, 2024. Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga ISBN 978-987-45880-2-9.

El SPTFCyT participó activamente en la organización y realización del XI Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión, coorganizado por la UCASAL, la UPAEP (Puebla, México) y DeCyR. El congreso se realizó en Salta, entre los días 27 y 29 de septiembre de 2023, con el tema: “Fin (¿y finalidad?) del universo. Científicos, filósofos y teólogos en búsqueda de sentido”. Tuvo una participa-



ción muy intensa desde lo académico, con participación presencial o virtual de investigadores latinoamericanos y europeos. Hubo mesas destinadas a un diálogo libre entre investigadores de diversas disciplinas. Se realizaron una visita al Museo de Alta Montaña y al Observatorio de la Universidad Nacional de Salta. Varios miembros del Seminario participaron con conferencias o comunicaciones.

Como preparación al Congreso, se realizó durante los años 2022 y 2023 un Ateneo virtual y presencial simultáneamente, con sede en UCASAL, y participación de varios especialistas en temas particulares de ciencia, filosofía y teología.

Publicaciones: El Seminario Permanente participa, a través de varios de sus miembros, en la colección “Razón y fe” de la editorial EUCASA. Ya se han publicado algunos libros, tales como:

Florio, Lucio. *Ciencia y religión. Perspectivas históricas, epistemológicas y teológicas*. Salta: Eucasa, 2020; Giustozzi, Gianfilippo, *Pierre Teilhard de Chardin. La reinvencción de la experiencia religiosa*. Salta: Eucasa, 2023; Ginestra, Emanuel. *Francesco Faá di Bruno. El aporte de la ciencia a la teología eucarística*. Salta: Eucasa, 2023; Rodríguez Caso, Juan Manuel. *Charles Darwin y la religión*. Salta: Eucasa, 2023; Oviedo, Lorena. *Un diálogo posible. Ciencia y religión se encuentran en la escuela*. Buenos Aires: Don Bosco, 2022.

Se realizaron algunas actividades presenciales, relacionadas con los libros o temas de estudio de los miembros del SPTFCyT. Los miembros del grupo realizaron a publicaciones de libros o capítulos de ellos relacionados con la temática de la investigación

Tesis doctorales: En 2023, Saju George defendió su tesis doctoral en la Facultad de Teología de la UCA sobre el tema “La Incorporación de la Espiritualidad Ecológica en la Teología Espiritual. Una mirada desde la encíclica Laudato Si’ y otras reflexiones de la Teología actual”. En diciembre de 2022, Lorena Oviedo defendió su tesis de Magister en Epistemología e Historia de la ciencia en la UNTREF, sobre “El concepto de Umwelt en J. von Uexüll”. Dos miembros del seminario, Mariel Caldas y Silvina Astigueta, están

escribiendo sus tesis doctorales. En ambos casos, sobre temáticas abordadas directa o indirectamente en el seminario.

Algunos miembros del seminario (Silvia Alonso, Lorena Oviedo, Lucio Florio) participan del Movimiento Laudato si de Argentina, con temas y actividades relacionadas con las del seminario.

Perspectivas para el año 2024: 1. Continuación de elaboración de “Nociones clave para una ecología integral”, vol. II.; 2. Preparación del XII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión (2025). 3. Organización de un Ateneo de Ciencia y Religión, en continuidad con el realizado en 2022 y 2023. 4. Colaboración con la Colección “Razón y fe” de EUCASA. 5. Colaboración en redacción y composición de revista “Quaerentibus. Teología y ciencias” ([www.quaerentibus.org](http://www.quaerentibus.org)).

M. MARCELA MAZZINI (Directora ININTE)  
<https://orcid.org/0000-0002-3416-5685>

FEDERICO TAVELLI (Coordinador ININTE)  
<https://orcid.org/0000-0001-8009-071X>

LEANDRO VERDINI (Secretario ININTE)  
<https://orcid.org/0000-0002-6405-2817>

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

---

*ALBADO CÉSAR O.; CAROLINA BACHER MARTÍNEZ; CARLOS M. GALLI; FEDERICO TAVELLI (EDS.). La teología argentina y el Papa Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológico-pastoral. Buenos Aires: Agape, 2022, 425 pp.*

---

En el marco celebrativo por el Bicentenario de la Independencia Nacional, el Centenario de la Facultad de Teología, el cincuentenario del Concilio Vaticano II y la cercanía al cincuentenario de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), el grupo de investigación «La teología argentina. Pasado, presente y futuro» emprendió un proyecto que buscó «favorecer una mayor comprensión de la propuesta teológica y pastoral de Francisco en diversos actores eclesiales» (p. 12), y ofreciera respuestas para la actualidad teológica, las prácticas eclesiales y civiles locales «sobre la necesidad de un encuentro fraterno» (p. 13). El fruto de dicha investigación se refleja en la compilación de textos presentados en la obra «La teología argentina y el Papa

Francisco. Un ida y vuelta en la reflexión teológica». A su vez, en este libro, los editores ven cumplido el sueño de presentar «un estudio histórico y sistemático a teólogos y estudiosos de otros contextos culturales y eclesiales que trabajan en la recepción del pensamiento del Papa» (p. 12).

El libro consta de una presentación realizada por los editores donde se define el eje principal y sus intenciones. Luego, le siguen doce artículos ordenados alfabéticamente y que se los puede agrupar en dos perspectivas temáticas que ponen de relieve el ida y vuelta en la reflexión teológica como lo indica la segunda parte del título. Una perspectiva se circunscribe a los antecedentes de la Teología argentina que repercuten en el pensamiento de Francisco: Carolina Bacher presenta un estudio

de caso de la Revista Teología en el que se plantea brindar un aporte para la comprensión de la Teología Pastoral local y señalar algunas líneas de convergencia con *Evangelii Gaudium* (p. 17-43); Enrique Bianchi y Fabricio Forcat exponen los antecedentes en *Evangelii Gaudium* de la teología de la cultura en el pensamiento de Rafael Tello (p. 67- 98); Josefina Llach aborda una reflexión a modo de diálogo entre Bergoglio con «la teología del pueblo y sus culturas» (p. 245-276); Federico Tavelli examina en profundidad los artículos escritos por Jorge Bergoglio en la revista *Stromata* para ofrecer «un aporte a la comprensión de su pensamiento, de sus palabras y de sus gestos» (p. 333-370). Desde la otra perspectiva, se encuentran los escritos que indagan desde la teología argentina el pensamiento teológico del Papa: Emilce Cuda contribuye con la reflexión del mensaje profético y misionero en el Magisterio de Francisco a favor de la dignidad de los trabajadores (p. 45-66); Carlos Galli participa con un artículo sobre el concepto Iglesia Sinodal en Francisco, a la luz de las enseñanzas conciliares y

la teología sinodal (p. 99-148); Antonio Grande establece un diálogo entre *Evangelii Nuntian-di*, la Nueva Evangelización y *Evangelii Gaudium* (p. 149-172); Daniel Graneros estudia el estilo propio de Francisco en sus discursos, con aportes desde la filosofía del lenguaje, la lingüística y la fenomenología (p. 173-218); Luis Liberti realiza un análisis de la participación del Cardenal Begoglio en la Conferencia de Aparecida y cómo esa experiencia está aún presente en Francisco (p. 219-244); Ricardo Mauti plantea el estilo ecuménico del Papa y su contribución para la unidad y convivencia de la familia humana (p. 277-293); Anunciación Nastasi se embarca en ahondar sobre el Espíritu de Pentecostés en los mensajes de Francisco, el uso de imágenes, signos y metáforas (p. 295-312); Gerardo Ramos presenta su Teología del cambio de época en diálogo con el Magisterio pastoral de Francisco (p. 313-331). Al final del volumen se incluyeron tres anexos, a modo de homenaje y memoria agradecida de dos referentes en el país, Lucio Gera y Juan Carlos Scannone, y de Mons. Fernando Gil, profesor

de la facultad fallecido en enero del 2020.

Para una valoración de la obra, se han elegido dos artículos de los doce presentados, a saber: Carlos María Galli y Ricardo Miguel Mauti.

En su artículo «La “Iglesia Sinodal” según el Papa Francisco. Escucha recíproca, discernimiento comunitario, desborde del Espíritu», Carlos Galli, abre su exposición con la cita de Hch 15,28 y la frase del actual Obispo de Roma «El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio» (Conmemoración 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos, 2015). A partir de ahí, se perfila el interés del autor en presentar el Pontificado de Francisco como el inicio de una nueva etapa en la reflexión de la teología de la sinodalidad. El escrito es el más extenso del volumen y está estructurado en once partes, se considera que el núcleo de la reflexión y fundamento principal se encuentra desde el apartado 4 al 8 inclusive. El itinerario que al lector se le propone, comienza con de la novedad de la teología

sinodal de la comunión del Pueblo de Dios para concluir con el desafío de avanzar en un ejercicio comunitario de la escucha recíproca y el discernimiento pastoral según la lógica desbordante del Espíritu de Dios (p. 100-101). A lo largo de los primeros tramos, C. Galli realiza un recorrido con diversos temas que abarcan la etimología de la palabra sinodalidad, los antecedentes desde Vaticano II hasta llegar al Documento La sinodalidad en la vida y la misión de la Iglesia (CTI, 2018), advirtiendo de los claro-oscuros de su recepción. Luego hace memoria del uso del concepto camino en Jorge Bergoglio, un pensamiento que Francisco no abandona durante su Pontificado. Camino, en diálogo a la luz de las enseñanzas de *Lumen Gentium* con las categorías de Misterio y Pueblo (LG 5. 9), específicamente el número 12 donde se define a la Iglesia como el santo Pueblo fiel de Dios (p. 106), da como respuesta que un Pueblo que camina es una categoría que fundamenta la sinodalidad. C. Galli afirma que con Francisco retorna la Teología argentina del Pueblo de Dios, esta Teología se ve re-

flejada en la eclesiología pastoral de *Evangelii Gaudium*, capítulo 3. A partir del apartado cuatro, el teólogo, entra en el centro de su reflexión, presenta la sinodalidad como «el estilo peregrino de Iglesia de Cristo que camina», explica la correlatividad entre Jesús-Camino y la «eclesiología de la Iglesia peregrina... que guiado por el Espíritu es el sujeto de la comunión sinodal» (p. 116); y abre un diálogo con EG 40. Luego se introduce en el concepto de *sensus fidei fidelium* como el principio para la comunión sinodal y el ejercicio de la lógica del «todos, algunos y uno». En el punto 7 abarca la instancia de la sinodalidad en Latinoamérica y todo su camino eclesial. Francisco, un Papa, que llegó a Roma desde la periferia latinoamericana, pone en el centro de su discurso magisterial, el protagonismo de los pobres, descartados y las periferias existenciales. Esta sección central termina con una eclesiología de la pirámide invertida, fundamentada en LG 18.20 y que Francisco expresa diciendo que «Jesús constituyó la Iglesia poniendo en su vértice el Colegio Apostólico, en el que el Apóstol Pedro es la 'roca'...

Pero en esta Iglesia, como pirámide invertida, el vértice se encuentra debajo de la base...» (Discurso 50 aniversario...). A partir del apartado 9 hasta el 11, el autor propone cómo vivir la sinodalidad siendo discípulos misioneros, en una Iglesia que se convoca a una conversión permanente (cf. EG 25) y que vive la fraternidad universal (cf. FT). La escucha, el diálogo y el discernimiento en el Espíritu son las acciones claves para vivir la sinodalidad, que busca la armonía en la diversidad. La lectura de este artículo puede considerarse medular para comprender el camino por el que está avanzando la Iglesia actual y corregir las diversas manifestaciones clericalistas, que han generado y generan diversos tipos de abusos de poder. En el discurso pronunciado en la 18ª Congregación General de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, el Papa Francisco describió al clericalismo como «un látigo, es un azote, una forma de mundanidad que ensucia y daña el rostro de la esposa del Señor; esclaviza al Santo Pueblo fiel de Dios».

«El ecumenismo de la caridad como aporte a la unidad de la familia humana. Algunos criterios inspiradores de Francisco» de Ricardo Mauti se trata de un texto de lectura accesible, pero de gran importancia y profundidad para comprender el estilo ecuménico de Francisco, que siendo Arzobispo de Buenos Aires ya testimoniaba en su modo pastoral. El autor se introduce en el tema principal haciendo un breve análisis con los antecedentes de la incorporación del catolicismo al movimiento ecuménico (Concilio Vaticano II y *Ut unum sint*). Si bien, desde entonces, el diálogo ecuménico fue prioridad, resultó ser uno de los temas de menor recepción en la práctica eclesial. Desde este planteo, R. Mauti se pregunta «bajo qué formas y qué estilo debe anunciarse a Jesucristo en una época global y marcadamente plural». El texto está dividido en cuatro secciones. La primera detalla históricamente el ingreso de la iglesia católica al movimiento ecuménico con sus oscuridades y sus luces. La segunda sección se enfoca en el estilo ecuménico de Francisco que, desde el día en que asumió su mandato pe-

trino, manifestó con su discurso el deseo de rezar por la gran hermandad mundial. R. Mauti expresa que el ansia de unidad y diálogo ya se encontraba arraigado en el corazón del Arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, quien testimoniaba con recurrentes encuentros con comunidades de otros credos: «debemos aprender a caminar unidos en las diferencias...Es el camino de Jesús (Ravena 2007)». En la tercera sección se presenta a Francisco como continuador de sus predecesores haciendo suya también la frase emblema «que sean uno para que el mundo crea» (Jn 17,21). A su vez, se distingue por sus modos que generan confusión, como pedir perdón o ponerse de rodillas o seguir un camino no oficial de encuentros para crear lazos con líderes de otras confesiones. El fundamento para estos encuentros se encuentra en su idea de que el diálogo de la caridad precede al teológico: un verdadero diálogo es un encuentro entre personas con su nombre, un rostro, una historia y no sólo un intercambio de ideas. La cuarta sección ofrece las claves para comprender los rasgos que dis-

tinguen a Francisco en su concepción ecuménica, poniendo en el centro el llamado a una cultura del encuentro y los principios que en *Evangelii Gaudium* integran los fundamentos teológicos para promover la hermandad universal (EG 222-237). A manera de conclusión, R. Mauti expone que el pensamiento y los gestos de Francisco van más allá de un diálogo sobre lo que hay en común y diferente en las tradiciones religiosas, sino que tiene que ver con un deseo de «contribución al bien común de los pobres, los débiles... para mantener viva en el mundo la sed del absoluto». La inclusión del tema ecuménico en el volumen es central porque como dice el mismo autor no es una cuestión apéndice a la tarea pastoral, sino que pertenece a la vida y misión de la iglesia (p 277), el milagro de unidad ya comenzó (p. 284).

Para finalizar, este libro, puede resultar de interés para quienes deseen comprender mejor el estilo y el mensaje de Francisco, porque encontrarán una variada riqueza temática y de intereses teológicos, que será de utilidad para ahondar en su propio discernimiento y

reflexión. Como toda en toda investigación se abren caminos para seguir profundizando, el ida y vuelta en la reflexión teológica-pastoral para la comprensión de la propuesta teológica-pastoral de Francisco, porque el Papa seguirá avanzando en por una «*ecclesia reformata, semper reformanda*».

MIRTA JÁUREGUI

<https://orcid.org/0009-0005-5384-1238>



---

RAFAEL TELLO. *La pastoral popular*. Buenos Aires: Agape libros - Fundación Saracho, 2024, 255 pp.

---

Esta obra representa un nuevo eslabón en la recepción del pensamiento de Rafael Tello, un teólogo que cuenta con una abundante producción, pero cuya edición se lleva adelante con un ritmo peculiar. Esto se debe sobre todo a las características del método teológico pastoral que desarrolló. Su trabajo se concentró en formular una teología de la pastoral popular que interprete la vida cristiana del pueblo latinoamericano, especialmente de los más pobres, y encuentre caminos para fortalecerla. Su propósito –según sus propias palabras– no era exponer una doctrina teológica propia sino “buscar la intención de lo que Dios quiere con respecto a la pastoral” (p.11). Por eso no escribió ensayos como cualquier académico, sino que –manteniendo la rigurosidad científica– fue elaborando su teología en diálogo con un reducido grupo de sacerdotes que llevaban adelante las prácticas de pastoral popular que el mismo Tello inspiraba. La vida pastoral era un insumo permanente

en esa reflexión comunitaria. Por eso, para captar esta propuesta teológica es clave interpretarla en diálogo con la pastoral popular que inspira.

Estas reuniones semanales eran conocidas como la *escuelita* y su trabajo fue ininterrumpido entre 1985 y pocos días antes de la muerte de Tello en 2002. En los primeros años, presentó algunos textos pensados para ser difundidos. Ya fueron editados como *La nueva evangelización. Escritos teológico pastorales* (Agape 2008), *La nueva evangelización. Anexos I y II* (Agape 2013) y *Fundamentos de una nueva evangelización* (Agape 2015). El último de estos textos se trabajó en 1988. Después Tello no volvió a escribir pensando en la difusión inmediata de su propuesta. Por el contrario, se oponía fuertemente a que esas *hojitas* que entregaba en la *escuelita* se compartan fuera de ese ámbito mientras él estuviera con vida. Por eso, a pesar de ser este el noveno libro que edita ese tipo de apuntes, es mucho el material teológico aún inédito.

Este nuevo libro ofrece lo trabajado durante el año 1990. Si bien concentra la mayoría de los temas propios del pensamiento de Tello, su corazón es la explicación de lo que él denomina *pastoral popular en sentido estricto*. Con esta fórmula expresa la transmisión del Evangelio que hace el pueblo cristiano al vivir su fe según su cultura propia. La evangelización es la misión que Cristo le confió a la Iglesia. Sin embargo, la acción pastoral que esta desarrolla puede ser completada por la acción de una comunidad natural como el pueblo o la familia. El pueblo, bajo la moción de la gracia, vive y transmite -a su modo- el Evangelio, y la Iglesia -además de su pastoral ordinaria en la que busca inculturar el Evangelio en el pueblo- hace pastoral popular cuando lo ayuda a vivir cristianamente según su cultura (cf. p.133).

En resumen, este libro resulta un valioso aporte para quienes quieran acceder a las argumentaciones teológicas con que Rafael Tello fundamenta una pastoral popular que ve como necesaria para acompañar

la obra de Dios en la vida del pueblo latinoamericano.

ENRIQUE CIRO BIANCHI  
<https://orcid.org/0000-0002-5591-7188>

---

LUCIANO SANDRIN. *Teología Pastoral. Lo vio y no pasó de largo*. Madrid: Editorial Sal Terrae, 2015, 245 pp.

---

En esta obra Luciano Sandrín, sacerdote camilo y profesor italiano de teología pastoral, inicia su reflexión sobre la teología pastoral desde el texto bíblico de la parábola del Buen Samaritano, con el cual presenta el programa de Jesús y de todo cristiano: ver dónde se necesita amor, y actuar en consecuencia. El autor presenta su obra motivado e inspirado por la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), y también desde su propio carisma camiliano que es la atención a los enfermos y frágiles, es decir, desde la práctica de la misericordia. Y acompaña su reflexión con una imagen que atraviesa todo el libro: el camino.

En los primeros cuatro capítulos de la obra el autor desarrolla los siguientes temas: ante todo, manifiesta la necesidad del anuncio del Evangelio desde la alegría que emana del mismo; luego, despliega cómo debemos comunicar esa Buena Noticia en el hoy de nuestra realidad, ya que no se puede hacer teología pastoral si no es dentro del con-

texto histórico concreto; además, para sintetizar la visión sobre la transmisión de la Buena Noticia, presenta la historia de la teología pastoral como disciplina; y explica la operatividad de la misma en sus cuatro formas que son *kerygma*, *leitourgía*, *diakonía* y *koinonía*.

Una vez presentado y desarrollado el marco teórico de la teología pastoral, a partir del capítulo quinto concentra su enfoque en el marco práctico de la pastoral en torno al destinatario, el ser humano. Se observa que el desarrollo de los temas está respaldado por una amplia experiencia pastoral del autor. Y con su aporte profundiza en las distintas dimensiones fundamentales de la persona humana de manera concreta e integral. Es así que aborda el tema teológico de la sanación y salvación que trae Cristo; y la Iglesia "samaritana", en tanto Cuerpo Místico de Cristo, continua su obra salvífica.

En esta misma línea, Sandrín reconoce una crisis de la

esperanza en nuestro mundo actual, por eso ofrece su reflexión sobre la esperanza activa respondiendo al deseo más profundo del ser humano de vivir eternamente. En forma concreta, esa respuesta la manifiesta desarrollando la importancia del cuidado de la vida en todas sus dimensiones. Además, destaca la gran importancia del perdón y reconciliación que necesita permanentemente el ser humano por su condición de pecador. Sobre este tema, el autor (licenciado en psicología) aporta su conocimiento interdisciplinar, aunque esta riqueza se vislumbra a lo largo de toda su obra.

En el décimo capítulo, el último, Sandrín presenta el alma de la teología pastoral que es la caridad. Aquí enfatiza desde la compasión que se concreta a través de las obras de misericordia. Y en su conclusión, en calidad de camilo y psicólogo, advierte sobre la importancia de cuidarnos a nosotros mismos de tal manera que primero podamos hacernos prójimo de nosotros para luego, convertirnos en prójimo de los demás.

Reconozco que el autor ofrece una visión global y sinté-

tica, y sin el objetivo de desarrollar todos los temas en profundidad. Por lo tanto, deja cuestiones abiertas como, por ejemplo: conexiones dogmáticas y bíblicas e implicaciones actuales como las redes digitales, espacio importante donde la teología pastoral debe profundizar su reflexión. Cabe señalar que el autor sostiene la propuesta de una Iglesia en salida como misión paradigmática. El tema es transversal desde el primer capítulo que se denomina “Una Iglesia que sale”.

Esta obra de Luciano Sandrín es recomendable para aquellos lectores que necesiten un aporte sintético sobre una visión global de la teología pastoral inspirada en EG, y sobre cómo la pastoral puede acompañar en forma concreta al ser humano en su integralidad aquí y ahora.

ALEJANDRA LORENA PRACEDE  
<https://orcid.org/0009-0006-0444-4305>

---

SANCHEZ OLVANI, MAZZINI MARCELA, DE MORI GERARDO, ED. *Teología Práctica: Contextos y Conceptos, reflexiones del Grupo de Santiago*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019, 285 pp.

---

El acontecimiento del Concilio Vaticano II, como hecho paradigmático, produjo un cambio radical en la relación entre la Iglesia y el mundo, ayudó a redescubrir la conjunción entre los misterios divinos y los acontecimientos humanos. La Iglesia en una profunda revisión sobre sí misma se animó a mirar la presencia de Dios en todas las realidades externas a ella.

En este proceso de reencontro entre las manifestaciones de la fe y las realidades culturales, la Iglesia ya no permanece como simple custodia estática de la revelación y jueza del mundo, sino que está invitada a encontrar la presencia de Dios en la diversidad cultural.

En el desarrollo de la modernidad y de la secularización, la teología deberá enseñar a la Iglesia como dar una respuesta encarnada y significativa en los diferentes contextos.

La teología práctica será la encargada de buscar caminos

y tender puentes entre la diversidad de contextos y la Verdad revelada que aunque es única no es homogénea en su manifestación. El Concilio con la invitación a discernir la presencia de los signos de los tiempos dio un impulso a esta dimensión teológica que estaba destinada a ser vista solo como una aplicación unidireccional de las verdades dogmáticas y morales.

Desde esta perspectiva, las preguntas que atraviesan toda esta obra son, ¿Qué es la teología práctica? ¿Qué es la teología pastoral? ¿Es posible el desarrollo de una teología fundamental de la práctica pastoral?; la novedad y riqueza en las respuestas radican en dos cosas: por un lado en el origen-proceso del equipo de autores y por otro en la estructura del libro, señalada y anunciada en su título.

Me refiero a la novedad de su origen-proceso y no de su autoría, porque estas reflexiones forman parte de todo un trabajo de discernimiento y estudio

en torno a la teología pastoral; procurando llegar a un concepto que supere dos extremos, el de una simple aplicación de la teología especulativa y sistemática o el de un apéndice de las ciencias humanas y culturales separado del desarrollo teológico. Este estudio y discernimiento es fruto de un colectivo de autores denominado *Grupo de Santiago*.

Esta génesis del texto le da una profundidad y dinamismo que marca una de las notas positivas de la obra. Si bien cada capítulo tiene autores diferentes, en la lectura general puede reconocerse los frutos del discernimiento, discusión y consenso del trabajo corporativo.

La estructura del libro está signada de un modo general en dos grandes partes. La primera aborda la teología pastoral en diferentes contextos y la otra indaga en conceptos de la teología pastoral. Están precedidos por una introducción que explica el proceso de elaboración de la obra, los pasos que le anteceden y el contexto. Por último un posdata que genera una inclusión hermenéutica con la introducción dejando en claro las claves

temáticas y conceptuales que recorren todo el cuerpo del texto.

La primera parte titulada «Teología práctica en diversos contextos» está formada por siete capítulos. Cada uno relata el desempeño de la teología práctica en su realidad concreta, abordándolo primero desde una perspectiva histórica y luego desde la recepción del Concilio Vaticano II, vislumbrando cómo el contexto histórico y socio-cultural en el que la Iglesia está inmersa afectó de manera esencial el desarrollo o no de una teología práctica. Se mencionan también teólogos y pensadores que han sido influyentes en mencionados procesos.

La segunda parte, «Conceptos de Teología práctica», contiene seis capítulos en los que se abandona la diversidad contextual para adentrarse en algunas nociones y conceptos que no deberían faltar en el desarrollo de una teología práctica. Reconocemos que esta parte articula las nociones básicas y las cuestiones sobre el método con conceptos más actuales en el ámbito teológico como por ejemplo noción poliédrica, interdiscipli-

nariedad-transdisciplinariedad y creatividad entre otros. Si bien es la parte más sistemática no se pierde el dinamismo y la importancia del discernimiento del contexto en sus contenidos.

Observo que es una obra aprovechable tanto en su método como en la riqueza de sus contenidos; en ellos encuentro desarrollos históricos, profundidad conceptual y unidad temática. Es apropiada para una persona que se inicia en la disciplina o alguien que busque contenidos específicos sobre la misma.

Aunque la diversidad de autores y de estilos hace que las preguntas transversales puedan quedar de cierto modo desdibujadas y con poca fuerza, sin embargo, la lectura integral hace que no se pierda el sentido de las búsquedas de los mismos.

RAÚL PRADO

<https://orcid.org/0009-0008-0820-6317>

---

AGENOR BRIGHENTI, *O método ver-julgar-agir. Da Ação Católica a teologia da libertação*, Petrópolis: Vozes, 2022, 360 pp.

---

La investigación de Agenor Brighenti analiza el método ver-juzgar-actuar, en una doble vertiente, por un lado, en su origen y luego su incidencia en la Teología de la Liberación. La primera, ubica el método en tanto legado de la Acción Católica y especialmente de la Juventud Obrera Católica (JOC). Allí se centra en la persona, obra y reflexiones de Joseph Cardijn (fundador de la JOC), a través de una fecunda y compleja investigación. Ha recogido e interpretado una vasta bibliografía del fundador, de archivos de la Acción Católica y de la JOC en las fuentes de origen europeo.

J. Cardijn no dejó un manual sistemático al respecto de la JOC y del método que la ha trascendido. La labor de Brighenti es brindarnos un acercamiento a las fuentes de la JOC y del método, desde los escritos dispersos de Cardijn. Por cierto, poco conocidos para nuestra época. Las fuentes de las que se ha nutrido son visualizadas en una extensa

bibliografía. La misma facilitará ulteriores estudios.

Como indica el autor, fue necesario investigar las más de 400 fuentes escritas que componen la bibliografía personal de J. Cardijn, que incluye manuscritos inéditos, "lecciones" efectuadas durante semanas de estudio, conferencias, artículos publicados en la revista *Notes de Pastoral Jociste*, y más de 200 editoriales en el periódico *La Cité*, además de innumerables folletos y su único libro *Laics en premieres lignes*.

El estudio minucioso y detallado de las mismas dio lugar a una exhaustiva hermenéutica sobre el método ver-juzgar-actuar de la Acción Católica, con énfasis en la JOC. Lo desplegó en una primera parte del libro, en cuatro capítulos: Capítulo 1: La personalidad y las grandes etapas del pensamiento y del trabajo por J. Cardijn. Capítulo 2: Ver la realidad: condición para la inserción de la Iglesia en los medios de vida. Capítulo 3: Juz-



gar la realidad: la confrontación de lo real con lo ideal. Capítulo 4: Actuar en el mundo para humanizar el ambiente de trabajo. Al finalizar la primera parte del libro, el autor brinda sus consideraciones finales, a modo de síntesis de lo abordado en los capítulos indicados. Una instancia que ayuda a fijar algunas líneas fuerza de la reflexión brindada. Es un recurso metodológico que facilita la concentración de lo novedoso que destila desde los numerosos documentos citados. Algo similar realiza al terminar la segunda parte del texto.

En la trama de estos primeros capítulos se puede reconocer una idea fuerza que se prolonga y sostiene en el recorrido de la reflexión. Según el autor, la JOC fue ante todo una escuela de formación. El método ver-juzgar y actuar fue propuesto como un camino educativo para la acción. Un programa de formación que se activaba ante todo en la práctica concreta de los jóvenes obreros (sujetos y objetos) en los ambientes de trabajo y sus anexos. Una acción concreta o positiva para remediar los desafíos que vivían los jóvenes obreros en sus medios de trabajo, particular-

mente en sus inicios para el retorno de los obreros a la Iglesia católica. La JOC fue una escuela y un movimiento que no formaba en sí mismo para lo teórico o enciclopédico sino para insertar con, desde y por los jóvenes obreros católicos en sus medios de trabajo cotidianos mediante una praxis (acción) religiosa católica (indirecta en relación a la política). Al ser una inventiva activa, el método ver-juzgar-actuar nació concebido ante todo como un camino de acción. El autor elabora un detallado estudio de cada una de las fases del método y las inter vincula dialécticamente.

El autor al realizar un seguimiento de las diversas reflexiones de Cardijn, también releva las diversas etapas de su pensamiento, acorde a los años que se fueron sucediendo en la JOC, nacida en un espacio de cristiandad, reubicada luego en la neocristiandad y finalmente en la nueva relación mundo-Iglesia inspirada con el Concilio Vaticano II.

Luego de este exhaustivo estudio, el autor nutriéndose de las reflexiones de destaca-

dos autores fundantes de la/s Teología/s de la Liberación elabora un estudio de la relación de esta/s con el método de ver, juzgar y actuar. Lo presenta en la segunda parte: El método ver-juzgar-actuar en la acción y reflexión pastoral teológico, con sus cuatro capítulos: Capítulo 1: El método ver-juzgar-actuar en la enseñanza de la Iglesia. Capítulo 2: El método ver-juzgar-actuar en la pastoral. Capítulo 3: Ver-juzgar-actuar y la epistemología de la Teología de la Liberación. Capítulo 4: Ver-juzgar-actuar y el método de la Teología de la Liberación. Como en la primera parte, nuevamente brinda una conclusión sobre lo desarrollado que facilita una visión de síntesis. Es de destacar la amplia gama de autores a los que hace interactuar en la segunda parte del libro sobre la/s Teología/s de la Liberación.

En esta sección del libro destaca lo que podemos interpretar como variaciones históricas y prácticas en las se fue contextualizando y renovando el método en el decurso del magisterio social de la Iglesia. También en su aplicación pastoral acorde los objetivos propios

de la reflexión y acción de liberación. En el análisis del autor, se destaca el giro teológico que significó el Concilio Vaticano II, particularmente la constitución *Gaudium et spes*. Luego la vincula con la recepción creativa elaborada por la Iglesia latinoamericana de estos eventos en diversos contextos históricos seculares y eclesiales hasta la fecha. Dedicar un espacio de estudio a las Conferencias Episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. En toda la reflexión se asumen las luces y las sombras que significó la opción de interpretar el sufrimiento de los pobres como el lugar teológico para discernir el rostro de Dios en la historia con la perspectiva liberadora y con la perspectiva profética.

El autor indica que lo acontecido en la evolución de la acción y reflexión de J. Cardijn, también se traslada al proceso de producción de la/s Teología/s de la Liberación. Señala que si bien en un principio estuvieron más vinculadas al proceso socio político económico, con el transcurrir de la reflexión, la/s Teología/s de la Liberación asumieron otras relaciones vin-

culadas a cuestiones antropológicas, culturales, de género, la ecología integral, etc.

El estudio sobre el método ver-juzgar y actuar, brinda un abordaje sistemático de la trilogía de sus pasos y su relación dialéctica que a la fecha no había sido realizado. El autor nos facilita el acceso sistemático a un método que empleado habitualmente desde hace más de cien años ha brindado sobrada renovación a la pastoral de la Iglesia por su aplicación.

LUIS O. LIBERTI

<https://orcid.org/0000-0003-1992-5217>

---

PIO VITO PINTO, *Matrimonio y familia en el camino sinodal del Papa Francisco*. Ciudad del Vaticano: Tribunal de la Rota Romana, 2019, 558 pp.

---

La cuestión de la fe respecto al matrimonio y a la familia es fundamental en la teología de Francisco. La fe, tal y como fue vivida por los discípulos y en la iglesia primitiva, bajo la luz del Espíritu Santo, es para el Romano Pontífice una de las columnas que sostiene y da vida al catecumenado matrimonial. Esta fe, no se vive de manera solitaria, sino que conlleva un proceso de discernimiento acompañado por un pastor: "Se trata de un itinerario de acompañamiento y de discernimiento que «orienta a estos fieles a la toma de conciencia de su situación ante Dios. La conversación con el sacerdote, en el fuero interno, contribuye a la formación de un juicio correcto sobre aquello que obstaculiza la posibilidad de una participación más plena en la vida de la Iglesia y sobre los pasos que pueden favorecerla y hacerla crecer." (Amoris Laetitia 300)

Mons. Pinto toma estas palabras de Francisco y las hace propias al publicar *Matrimonio*

y familia en el camino sinodal del Papa Francisco, donde se plantean realidades y desafíos que todas las familias deberán responder.

El principal objetivo de Mons. Pinto es alentar a una sólida formación matrimonial en todo el mundo, la cual no le escape a problemas o debates actuales, sino que, a partir de lo presentado en los sínodos, poder comenzar a dar respuesta a todas las cuestiones que forman parte de las familias hoy en día.

Este trabajo presentado en los sínodos, es tomado por la Rota Romana para poder formar a los pastores, para que puedan ayudar a los matrimonios y a las familias, pero sólo si ese camino sinodal no se olvida, sino que se encarna, es posible comenzar a dar las respuestas necesarias.

Mons. Pinto, a través de su obra, busca poner en palabras el camino de los sínodos, pero no solamente tratando ambos acontecimientos, sino reflexionando acerca de toda la teología del

Papa Francisco, la cual presenta como base fundamental a la familia cristiana, y este texto con todo lo que recoge, busca ser un instrumento de ayuda, tanto a los pastores, como a las familias para comprender las reformas realizadas.

Mons. Pinto, a través de lo expresado por el Papa Francisco y lo recogido en el sínodo, busca salvaguardar el matrimonio y la familia, dando herramientas a los pastores y a la iglesia en general para poder responder a las distintas cuestiones y encrucijadas que se presentan en las realidades actuales.

EVA CAMPANA

<https://orcid.org/0009-0007-9085-9933>

---

FUNDACIÓN DECyR. *Diálogo entre Ciencia y Religión. Nociones clave para una Ecología Integral*. City Bell: DECyR, 2024, 296 pp.

---

En el año 2015, el Papa Francisco, publicó la Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de nuestra Casa Común, el planeta Tierra. En sintonía con esa invitación a la observación, análisis y propuestas de acción, el Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología de la UCA, junto con la Fundación DeCyR - Diálogo entre Ciencia y Religión, comenzaron en el año 2017 a plasmar un recurso sobre Ecología Integral que pudiera ser accesible no solo a un público especializado, sino a todos aquellos interesados en el tema -en especial docentes, alumnos de profesorado o bachilleratos teológicos, agentes de pastoral, artistas, personas relacionadas con el ámbito político o directivo, entre otros-. No obstante, si bien está pensado para un público amplio, la citación bibliográfica es profunda y permite a quien quiera seguir profundizando, una apertura a autores y ciencias diversas relacionadas.

El equipo encargado de esta obra, trabaja en conjunto desde hace unos quince años, promoviendo la interdisciplina en las temáticas que va abordando. Se conforma por investigadores y docentes tanto de la UCA, como de otras universidades e instituciones, y provienen de distintos campos de acción (teología, filosofía, agronomía, derecho, entre otros). La metodología propuesta para esta obra también resulta interesante. Después de una primera selección temática, comenzaron a proponer voces y autores para cada Noción, las cuales luego de ser recibidas, fueron leídas una a una y en conjunto, por todos los miembros del Seminario Permanente, garantizando así los aportes de cada uno desde su disciplina propia, y ponderando contenidos y lenguajes que puedan ser comprendidos por distintas ciencias y enfoques.

El Glosario tiene en general dos grandes objetivos: «aportar algunas voces introductorias

al estudio del complejo fenómeno ambiental y poner en conexión miradas disciplinarias que habitualmente son presentadas en forma aislada» (p. 14), en particular en el diálogo entre las ciencias naturales y las humanas. En su compilación, no han intentado realizar un diccionario en sentido estricto, sino producir un «instrumento introductorio, aunque con fundamento sólido, sobre la cuestión ambiental. Un texto que sirva como una aproximación a cuestiones técnicas y como una invitación a transitar desde los temas concretos hacia instancias humanísticas y filosóficas más generales, así como hacia las dimensiones de sentido brindadas por la experiencia religiosa» (p. 14).

Cada noción clave resulta una voz proveniente de un sector particular del conocimiento que lleva luego a otras dimensiones tanto científicas como humanísticas. Contiene en su conjunto una *apertura al conocimiento científico del mundo*, en diálogo con diversas religiones, aunque primordialmente desde una matriz cristiana. El camino del lector puede comenzar desde el ámbito teológico o desde

cualquier otro (filosofía, ciencias naturales, ciencias hermenéuticas, entre otras), y no obstante encontrará espacios dialógicos entre ellos, en cada Noción. Esto resulta imprescindible en una temática tan compleja.

El Primer Tomo de esta obra, reúne cuarenta artículos producidos por autores especializados en ciencias diversas. En ellos, han plasmado reflexiones imprescindibles para conocer qué está sucediendo en nuestra Casa Común, desde una visión analítica y sistémica. Abordan en este escrito: investigaciones sobre ecología, el rol de los animales, insectos y nematodos, y sus problemáticas actuales, la cuestión del agua, la necesidad del descanso de la tierra, la agroecología, diversas biotecnologías, ecotecnologías y ecotecnias, la sustentabilidad, el desarrollo, los disruptores endócrinos, los bioindicadores, el cambio climático, el derecho a los ambientes sanos y el Greenwashing; también cuestiones cristológicas y soteriológicas, la ecoteología, la espiritualidad y la conversión ecológicas, la ética, el arte, el paisaje, el ecofeminismo, la austeridad, el principio de respon-

sabilidad, y la justicia ambiental; el análisis de la Encíclica *Laudato Si'* y la Exhortación Apostólica *Laudete Deum* del Papa Francisco, así como una ponderación de San Francisco de Asís y del Patriarca Bartolomé.

Ante el escepticismo o negacionismo ambiental, las visiones nostálgicas o apocalípticas, o la espera de una salvación tecnológica en medio de la crisis climática, ecológica, socioambiental, y ante el parcelamiento epistemológico habitual de las ciencias y disciplinas, una obra como *Nociones clave para una ecología integral*, permite abordar lo complejo de este tiempo, desde la sumatoria de las riquezas que provienen de disciplinas diversas. La responsabilidad antrópica ante el estado actual del planeta requiere sumar y entrecruzar sapiencias y experiencias, porque tal como se afirma en varias ocasiones en *Laudato Si'*: “todo está conectado”, todos estamos conectados entre nosotros y con el resto de la Creación. Esta interconexión ya ha sido propuesta por la propia ecología, la filosofía, la teología desde la interrelacionalidad trinitaria, y otras ciencias que proponen al

diálogo interdisciplinar y sistémico como valioso y necesario.

Asimismo, la expresión “ecología integral”, abordada también en LS, revela que aunque existe complejidad, también hay una sana resistencia a abordar los fenómenos naturales, entre ellos los humanos, desde accesos especializados e inconexos, ya que

La vida y el mundo son un entramado de causalidades que no pueden ser reducidos a sus factores individuales. Ello requiere, ciertamente, de los aportes autónomos de las disciplinas particulares, pero también de las miradas integradoras y transempíricas que puedan percibir comportamientos naturales imperceptibles a las visiones individuales. La vida, en particular, no puede explicarse sólo por las ciencias empíricas: su entramado, su belleza, su sentido y finalidad escapan al método científico (Cf. LS 199).

MARIEL CALDAS

<https://orcid.org/0009-0000-9873-0500>



---

SANCHEZ OLVANI, MAZZINI MARCELA, DE MORI GERARDO, ED. *Teología Práctica e interdisciplinariedad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2022, 369 pp.

---

El libro «Teología práctica e interdisciplinariedad» pertenece a la colección «Teología Hoy» (N. 90). Es fruto de un trabajo realizado por el Seminario Internacional de Teología Práctica, conocido como el Grupo Santiago, al cual pertenecen todos los autores. Esta red internacional de investigación, fundada en 2012, ha abierto una posibilidad significativa para el diálogo propiamente transcultural para la teología práctica. Los responsables de la edición son Olivani Sánchez, Marcela Mazzini y Gerardo De Mori.

Este colectivo de teólogos, a los tres años de publicar «Teología Práctica: Contextos y conceptos. Reflexiones del grupo de Santiago» (2019), en este segundo libro vuelven a proponer lazos de intervencionalidad entre la acción y la reflexión, la teoría y la práctica, la teología y las ciencias, la pastoral y las mediaciones analíticas.

La variedad de formación, procedencia y experiencia de los autores es una puesta en prácti-

ca de lo que reflexionan: la necesidad de mirar la realidad desde una diversidad de enfoques. Son investigadores que asumen los interrogantes de la contemporaneidad que exige nuevas mediaciones sociales, ya sea por la fidelidad a la realidad cambiante como a las nuevas formulaciones disciplinares. Proponen un modo de hacer teología articulado a partir de la hermenéutica del diálogo.

El lector podrá encontrar un proceso de recepción del Concilio Vaticano II. Y esto, no solo por la cantidad y variedad de citas bibliográficas de las constituciones dogmáticas, especialmente *Gaudium et Spes*, sino también por la comprensión de la interdisciplinariedad como una actitud, una manera de mirar complejamente que genere prácticas transformadoras. Asimismo se ve la huella del magisterio del papa Francisco en los diecinueve capítulos, en la perspectiva del diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias en tanto necesaria para

la evangelización. Se recurre a *Evangelii Gaudium* (n. 40 y 132)) y a *Veritatis Gaudium* (n.83) donde se solicita reflexionar sobre el principio de la interdisciplinaria-riedad.

Las reflexiones dejan traslucir los procesos eclesiales propios de las regiones a las que pertenecen los investigadores, enriqueciendo con una pluralidad de enfoques. Así se puede leer en la segunda parte del texto donde, desde América latina y Europa advierten errores y aciertos de la interdisciplinaria-riedad en la teología.

El libro tiene cuatro partes. La primera está desarrollada desde el aporte de las Ciencias Sociales y el autor (colombiano) presenta la interdisciplinaria-riedad como paradigma epistémico y su experiencia en la trayectoria educativa de doctorados en la universidad donde ejerce la docencia.

La segunda parte del libro asume la reflexión desde la Antropología, y los autores proceden de Francia y Brasil. Ambos ahondan en algunos aciertos y dificultades, ampliando el horizonte complejo de la interdis-

ciplinariedad para la teología práctica. Observamos que sus producciones se combinan con varios pensadores que aportan al tema.

La tercera parte asoma como la central y más extensa. De las 370 páginas del libro, casi 200 están dedicadas al tema del diálogo de la teología práctica con la Filosofía, las Ciencias Sociales, los Saberes de Gestión y Saberes populares. Los autores provienen de Canadá, Argentina, Colombia, Brasil, Francia, Reino Unido y Suiza. En el capítulo 10 encontraremos los antecedentes y la práctica actual del diálogo interdisciplinar en América Latina.

La última sección, redactada por teólogos de México, Portugal, Bélgica y Chile, refiere a la experiencia de trabajo interdisciplinar en teología práctica en los ámbitos eclesial, universitario y social. Se podría iniciar la lectura por los últimos cuatro capítulos. Recomiendo el trabajo de investigación del Centro de Investigación para la Educación y las Religiones (CRER) para los catequistas interesados en la enseñanza religiosa escolar.

En las últimas páginas el lector podrá encontrar las citas bibliográficas que ayudan a comprender el marco teórico de las reflexiones, como se puede leer en el capítulo ocho con la presentación del enfoque de interpretación *ricoeuriano*. Favorece también la breve descripción de los autores que se ubica al final del libro.

La diversidad de estilos y perspectivas enriqueció la experiencia de lectura, conservando siempre una cohesión. Aunque hay conceptos que se reiteran, como la visión de la teología cómo única disciplina portadora del Evangelio y la nueva perspectiva del Vaticano II, esto no obstaculiza, sino que hace más comprensibles las tipologías para pensar la interdisciplinariedad: multidisciplinar, pluridisciplinar, interdisciplinar, intradisciplinar y metadisciplinar.

Finalmente encontramos en este compendio *un ágora* con una diversidad de miradas que en el diálogo van creando un progresivo campo de conocimiento sobre la interdisciplinariedad en la teología, conscientes de que éste es el camino

para avanzar como disciplina en lo referente al contenido y al método, como anima la Comisión Teológica Internacional, en su texto del 2011 *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*.

NATALIA VERA

<https://orcid.org/0009-0001-0564-7255>

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**MANUAL DE ESTILO BÁSICO  
REVISTA *TEOLOGÍA*<sup>1</sup>**

**1. Configuración básica**

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el Sumario (*Abstract*) y algunas Palabras Clave (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del autor y la fecha de entrega. En caso que fuera docente o investigador, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

**2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)**

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

**2.1 *Texto básico***

<b>Título:</b>	<b>14 puntos negrita</b>
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	12 <i>puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	12 <i>puntos cursiva</i>

---

<sup>1</sup> Javier Torres Ripa, *Manual de Estilo Chicago-Deusto* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2013), cap. 14

Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	Justificada

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

1.	<i>La casa</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i> )
1.1	<i>Las ventanas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i> )
1.2	<i>Las puertas</i>	(12 puntos <i>cursiva</i> )
1.2.1	Los picaportes	(12 puntos normal)
1.2.2	Los marcos	(12 puntos normal)
2.	<i>El patio</i>	(12 puntos <i>negrita y cursiva</i> )

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea;
- se usan *cursivas* solo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras* citadas;
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?];
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana].<sup>2</sup>

## 2.2. Citas textuales

- Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’).

---

<sup>2</sup> El guion largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *dia-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].<sup>3</sup>
- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».<sup>4</sup>

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

### 2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar -si el oxímoron es tolerable- como una graciosa torpeza».
- Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

## 3. Referencias bibliográficas

### 3.1 Consideraciones generales

---

<sup>3</sup> Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

<sup>4</sup> Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto).
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica.
- Repetición de referencias:
  1. Si una referencia es a la misma página de la misma obra que la inmediata anterior se coloca solo *Ibid.* (en *cursiva*).
  2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
  3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...*, 63].
  4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37 (en adelante IPB)].

### 3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo con las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.<sup>5</sup>

[Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9].

---

<sup>5</sup> Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Jc; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Mc; Lc; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

### 3.3 *Libros*

#### **Libro de un autor**

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37.

José L. Sicre, *Introducción...*, 34.

Bibliografía

Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

#### **Libro de dos autores**

Nota pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50.

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...*, 44-48.

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

#### **Libro de tres autores**

Nota a pie de página

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145.

Tomás Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...*, 143.

Bibliografía

Alvira, Tomás, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998.

#### **Libro de cuatro autores o +**

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22.

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...*, 18-19.



### Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

### **Editor,<sup>6</sup> traductor o compilador en lugar de autor**

Nota a pie de página

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26.

Azcuy, *Ciudad vivida: prácticas...*

### Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad vivida: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

### **Editor, traductor o compilador además del autor**

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016).

Walter Kasper, *La Teología...*

### Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

### **Capítulo u otra parte de un libro**

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros», 89-92.

### Bibliografía

---

<sup>6</sup> En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

### **Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro**

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16.

Caamaño, introducción, ...

Bibliografía

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaús: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires, Agape libros, 2017.

### **Libro publicado electrónicamente**

Si un libro está disponible en más de un formato, se cita la versión con la que se ha trabajado. En los libros consultados en línea hay que añadir el URL. Se aconseja incluir también la fecha de acceso. Si no se conocen con exactitud los números de páginas, se puede incluir el título de sección o capítulo u otro dato identificativo.

Nota a pie de página

Enrique Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1983) edición en PDF, cap. 2.

Dussel, *Historia*, cap. 2.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. edición en PDF.

### **Libro consultado en línea**

Nota a pie de página

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005), acceso el 27 de septiembre de 2019.

<https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

Ramón Prat i Pons, *Tratado de Teología Pastoral*, cap. 1.

#### Bibliografía

Prat i Pons, Ramón. *Tratado de Teología Pastoral: compartir la alegría de la fe Salamanca*: Secretariado Trinitario, 2005. Acceso el 27 de septiembre de 2019. <https://books.google.com.ar/books?id=9MvSMfF8EAAC&lpg=PP1&dq=inauthor%3A%22Ram%C3%B3n%20Prat%20i%20Pons%22&pg=PP6#v=onepage&q&f=false>

#### 3.4 Artículos de revista

##### **Artículo en una revista impresa**

Nota a pie de página

Ernesto Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 235-236.

Salvia, «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», 230.

#### Bibliografía

Salvia, Ernesto. «La primera división parroquial en la ciudad de Buenos Aires, 1769», *Teología* 78 (2001): 209-238.

##### **Artículo en una revista en línea**

Nota a pie de página

Gastón Lorenzo, «Cristo y el Espíritu: Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019):136

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

Lorenzo, «Cristo y el Espíritu» 137.

#### Bibliografía

Lorenzo, Gastón «Cristo y el Espíritu Algunos aspectos de la cristología en Raniero Cantalamessa» *Teología* 128 (2019): 119-136,

<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1985/1832>

### 3.5 Tesis o tesina

Nota a pie de página

Leandro Horacio Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), 140, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

Chitarroni, «Explicitación teológica y posibilidad».

#### Bibliografía

Chitarroni, Leandro Horacio. «Explicitación teológica y posibilidad: el símbolo guadalupano y una pragmática para nuestras transmisiones salvadoras». Tesis de licenciatura. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/explicitacion-teologica-posibilidad-guadalupano.pdf>

### 3.6 Cita de un diccionario y enciclopedias

Las obras de referencia más conocidas como diccionarios y enciclopedias importantes, normalmente se citan en nota en lugar de la bibliografía. Se omiten los datos de publicación, pero no de edición.

Una voz:

RAE, *Diccionario de la lengua española*, 21.ª ed., s. v. «escuchar»

Un autor:

Juan Bosch Navarro, *Diccionario de teólogos contemporáneos*, s. v. «Kasper, Walter»

Algunas obras de referencia, sin embargo, pueden citarse con sus detalles de publicación.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

### 3.7 Cita de un diccionario y enciclopedias en línea

Wikipedia, s. v. «Rafael Tello», última modificación el 27 de octubre 2019, [https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael\\_Tello](https://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Tello)

### 3.8 Obras registradas en Base de Datos

Choza, Jacinto. «*Filosofía para Irene*». Sevilla: Editorial Thémata, 2014. ProQuest Ebook Central.

Existen también otros tipos de materiales especiales que no se encuentran ejemplificados. Sugerimos confrontar el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* o la edición número 16 *The Chicago Manual Style*.

## COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

### Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

### Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

### Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuy, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

### **Teología en Camino** (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1



3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina  
revista\_teologia@uca.edu.ar