

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL
Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM

MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Revista trimestral fundada en 1975

EDICION

Instituto Teológico-Pastoral para América
Latina - ITEPAL

Rector

Pbro. Dr. JOSÉ DE JESÚS MARTÍNEZ Z.

Vice-Rector Académico

Pbro. Dr. Agenor Brighenti

Vice-Rector Pastoral

Pbro. Dr. RODRIGO DURANGO E.

REDACCION

Director y redactor

Pbro. Dr. Agenor Brighenti

Secretario

LUIS GUILLERMO PINEDA

Administración

JOSEFINA GONZÁLEZ

Diseño y diagramación

LUIS EDUARDO CEFERINO R.

COLABORADORES

Miguel Angel KELLER, Angel SALVATIERRA, Antonio GONZALEZ DORADO, Enrique GARCIA AHUMADA, Carlos Ignacio GONZALEZ, Francisco MERLOS, Diego IRARRAZAVAL, Roberto VIOLA, Marcos RODRIGUES da SILVA, Antonio do Carmo CHEUICHE, Luis Alvaro CADAVID, Ricardo ANTONCICH, Alfredo MORIN, Luis Alves de LIMA, Alberto RAMIREZ, Segundo GALILEA, Bernardo CANSI, Julio JARAMILLO, Tony MIFSUD, Silvio BOTERO, Carlos Alberto CALDERON, Alberto ANTONIAZZI, Pedro ORTIZ, Eduardo PEÑA, Héctor Fabio HENAO, Juan Carlos SCANNONE, Manuel MARZAL, Mario ZAÑARTU, Luis OLMOS, Francisco VAN DEN BOSCH, Jaime VELEZ CORREA, Israel NERY, José MARINS, Fernando BASTOS DE AVILA, Pierre BIGO, Mário França MIRANDA, Roberto RUSSO, J. Batista MONDIN.

SUSCRIPCIONES

Precio de suscripción para 1994

Envío aéreo a América	US\$35,00
Envío aéreo a Europa	US\$45,00
Envío a Colombia	\$10.000,00

Para los suscriptores de fuera de Colombia el pago se efectuará con cheque en dólares sobre banco de Estados Unidos a nombre de "CELAM (Revista Medellín)". Puede enviarse en carta certificada y no a través de banco.

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

© Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL

Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353

Tels. 6-70 64 16/ 6- 77 65 21 Fax. 6- 71 40 04

Edición No. 79 - 2000 ejemplares

ISSN 0121-4977

Impresión: Editorial Kimpres Ltda.

Santafé de Bogotá, septiembre de 1994

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

EDITORIAL

Medellín, en su año XX, además de su nueva presentación y edición de números monotemáticos, incorpora ahora nuevos cambios. Como ya se había hecho en ediciones anteriores, a partir de esta fecha, *Medellín* vuelve a ser una publicación bilingüe, o sea que será editada en los dos idiomas oficiales del CELAM. Concretamente, los artículos escritos por brasileños en su lengua, serán publicados en portugués, seguidos de un *sumario* en español y los escritos por personas oriundas de otros países latinoamericanos, serán publicados en español, seguidos, a su vez, de un *sumario* en portugués. Se introduce además otro cambio en la sección "Documentación Bibliográfica". A parte de la acostumbrada publicación de la "Reseña/Hemeroteca ITEPAL", a partir de ese número, *Medellín* estará publicando igualmente una "Reseña de Novedades Bibliográficas", compuesta de dos secciones: una con las "Novedades Bibliográficas del Centro de Publicaciones del CELAM" y la otra, con las "Novedades Bibliográficas de Otras Editoriales".

Con relación al tema de la Revista *Medellín*, aborda en este número la cuestión de la "inculturación y endoculturación de la Iglesia". Con este título se quiere poner en evidencia la interrelación de los tres principales aspectos del encuentro *sui generis* entre Evangelio y culturas. Por un lado está la "inculturación", que reemplaza en los medios eclesiales el término "aculturación", creado por la antropología cultural en los años 30, oficializado por Redfield en 1936 e introducido en los medios eclesiales por el Cardenal Benelli, luego después de la publicación de *Evangelii Nuntiandi* por Pablo VI. El término "inculturación", a su vez, creado por el Padre Masson en 1962 y que aparece registrado en las actas de la Asamblea Asiática de los Obispos, fue pronunciado en el Sínodo de 1977 y asimilado con regularidad por el Magisterio a partir de un discurso de Juan Pablo II a la Pontificia Comisión Bíblica. El término vuelve a aparecer, entre otros documentos, en *Catechesis Tradendae*, en el Sínodo Extraordinario de 1985, en *Redemptoris Missio* y en el *Discurso Inaugural* del papa en la Asamblea de Santo Domingo. Según el Romano Pontífice, la palabra "inculturación, por más neologismo que sea, expresa de manera maravillosa uno de los elementos del gran misterio de la encarnación".

Por otro lado, el tema de este número pone en evidencia la "endoculturación". Sin este término resultaría imposible entender el verdadero proceso de encarnación de la Iglesia en las diversas culturas, la integración de los valores evangélicos en la conciencia

individual de los ciudadanos y su proyección en el *ethos* de las estructuras e instituciones sociales. Además de este término, para comprender la complejidad del proceso de "inculturación", se hace necesario invocar también la palabra "enculturación", unque no esté incluida en el título del tema. Según Berger y Luckmann, la "endoculturación" es sinónimo de lo que ellos llaman "socialización primaria" y la "enculturación" corresponde a lo que ellos denominan "socialización secundaria". El primer término se refiere a los primeros contactos con una cultura. Aplicado a la Iglesia, quedaría restringido al espacio del primer contacto y asimilación de la nueva cultura de parte del Pueblo de Dios. El segundo, se refiere al proceso a través del cual el nuevo miembro de un grupo social o quien en él se inserte, asume activamente el proyecto cultural en cuestión, lo desarrolla y llega hasta modificarlo. En el campo de la evangelización corresponde a las mutuas relaciones, a las recíprocas influencias y al diálogo que normalmente decorren en el encuentro entre Iglesia y cultura. En este sentido, la endoculturación y la enculturación podrían ser comprendidas como etapas iniciales del proceso de inculturación de la Iglesia.

Finalmente, los términos "inculturación" y "endoculturación", asumidos en un contexto de evangelización, están relacionados con la Iglesia como institución. Históricamente, primero se hablaba de inculturación de la "fe", después, de la necesidad de inculturación también del Evangelio y, en los últimos tiempos, se insiste igualmente en la urgencia de inculturación de la propia Iglesia. De hecho, la inculturación, en su proceso englobante, envuelve siempre la institución eclesial, dado que ella es al mismo tiempo sujeto y objeto de inculturación. Juan Pablo II en *Redemptoris Missio* afirma que la inculturación es la inserción de la Iglesia en las culturas y, después, la encarnación del Evangelio en las mismas. Así que es imposible hablar de inculturación de la fe o del Evangelio sin tratar de la Iglesia como objeto de inculturación, o más propiamente, de la Iglesia como sujeto de su auto-inculturación.

El tema de la "inculturación y endoculturación de la Iglesia" será tratado aquí en seis diferentes aspectos: la justificación teológica de la necesidad de una inculturación de la propia Iglesia, el desafío de la inculturación y endoculturación de la Iglesia en las culturas urbanas, las posibilidades y modalidades de una inculturación de la liturgia romana en otras culturas, las características de una catequesis inculturada, la planeación pastoral como elemento privilegiado para la inculturación-endoculturada de la Iglesia y, el antiguo Pueblo de Dios, el Pueblo de Israel, sujeto y objeto de inculturación.

La Redacción.

DEBE LA MISMA IGLESIA INCULTURARSE?

Jaime Vélez Correa

Sacerdote Jesuita. Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología y Ciencias de la Educación. Secretario Ejecutivo del SEPAC y SENOC del CELAM, Colombiano

Nos proponemos afrontar un tema poco tratado, al menos directamente, en la siguiente forma: primero planteamos el problema; en segundo lugar precisamos términos que nos lleven a la endoculturación para entender la inculturación de la Iglesia; en tercer lugar mostramos que una eclesiología integral es la clave de respuesta al interrogante; concluimos mostrando que la Nueva Evangelización, como la entiende Santo Domingo, consiste en una *Evangelización inculturada* que es clave de la inculturación de la Iglesia.

La importancia del tema propuesto se podrá entender a lo largo del discurso presente pues no sólo se refiere a una cuestión doctrinal de gran importancia, cual es la eclesiología, sino además, a la praxis que da sentido a la misma evangelización.

1. EL PROBLEMA DE LA INCULTURACION DE LA IGLESIA

Varios interrogantes nos ayudan a plantear el problema en su justo significado para poder buscarle respuesta o solución.

a) Ante todo, ya de entrada, nos surge la duda de si la "inculturación del Evangelio" se pueda identificar o confundir con la "inculturación de la Iglesia", pues aquí los genitivos son distintos. El primero es del mensaje y el segundo es del mensajero. Comúnmente se entiende que el evangelizador debe inculturar el Evangelio, es decir, encarnarlo en las culturas destinatarias, traducirlo con las expresiones propias de ellas para hacerlo inteligible, pero no aparece claro que el evangelizador se deba inculturar, es decir, encarnarse él mismo en las culturas que han de ser evangelizadas.

b) El hecho de inculturarse la Iglesia nos lleva a preguntarnos si ello no afecta a *la universalidad y la unidad* de la misma, pues dicha inculturación parecería convertir a las comunidades eclesiales en diferentes culturas con lo cual la Iglesia perdería su identidad y su misma unidad, ya que su totalidad vendría a ser un archipiélago de tantas islas cuantas culturas son sujeto de esa encarnación. Problema que nos llevaría a cuestionar la unidad intrínseca de la Iglesia pues sólo se reduciría a unidad procedente de la autoridad doctrinal, que sería solamente extrínseca.

c) Lo anterior nos lleva a preguntarnos, dado que el Evangelio se debe inculturar o hacer vida cultural en distintos tipos de cultura, si más bien el sembrador o *el evangelizador debería quedar neutro, o sea, no inculturarse*, para poder hacer la inculturación en distintas culturas.

d) La secuencia de los anteriores interrogantes nos lleva a preguntarnos *si el testimonio del evangelizador es algo o extrínseco o intrínseco a la evangelización*. De lo primero se seguiría que la inculturación de la Iglesia es adjetiva a la evangelización, y de lo segundo que es intrínseca exigencia pues fluye de la esencia de la misión eclesial, en tal forma que si no hay testimonio de vida, la evangelización se frustraría.

e) Esa inculturación de la Iglesia, entendida ésta como sujeto a ser evangelizado inculturándose, nos lleva a precisar en qué sentido

se hace la "endoculturación" o educación de la fe, y por tanto, la maduración en la fe se convierte en tarea que se ha de ir realizando paralelamente con la maduración en una cultura verdaderamente humanizante.

f) Finalmente, surge la duda de si la problemática así planteada no se queda en el campo teórico y deja de lado la *práctica* como algo accidental en la evangelización, lo que sería absurdo pues la evangelización es la praxis misma de la misión de la Iglesia, de su razón de ser. Pero tampoco la praxis puede prescindir la doctrina pues sería ciega, como a su vez, la teoría sin la praxis sería inocua, no tocaría a la vida misma. En otras palabras, nuestro problema debe hacer la síntesis entre ortodoxia y ortopraxis, y por tanto, nuestro discurso no puede prescindir ni de la una ni de la otra; más aún, como se verá, la una implica necesariamente la otra.

2. LA INCULTURACION DEL EVANGELIO COMO ENDOCULTURACION DE LA IGLESIA

En este apartado no pretendemos dar aún la respuesta al problema antes formulado en aquellos interrogantes; se trata de un paso previo que precisa los conceptos con que se responde en la tercera parte al interrogante.

El número de la Revista "Medellín" en el que se publica el presente artículo nos ahorra el trabajo de discutir los diversos sentidos de cultura, inculturación, aculturación, transculturación y endoculturación. Sin embargo, para nuestra temática es preciso clarificar en qué sentido asumimos aquellos que vamos a manejar, a saber, "inculturación" y "endoculturación", respetando los significados que otros autores le den. No vamos a quedarnos en estériles polémicas sobre términos, y con ello suscitar cuestiones de la baja escolástica; más que sobre las palabras mismas, debemos discutir sobre los conceptos por ellas expresados y que cada autor, con razones, les da. Precisar conceptos es plantear rectamente la cuestión y abrir caminos a la solución.

Entendemos por "inculturación", neologismo clave para toda

esta temática, en el sentido asumido por el Magisterio eclesiástico, explicado y ampliado en varias publicaciones del CELAM, y por tanto, aquí nos basta con dar una apretada síntesis. Ante todo se ha de clarificar qué se entiende por cultura.

Con el Vaticano II, *Evangelii Nuntiandi* y Puebla, por "cultura" entendemos "el modo o estilo común de vida de un grupo social" y que refleja las relaciones de sus miembros con la naturaleza, con ellos mismos entre sí y con Dios. Obviamente ello implica que étnica y sociológicamente se den múltiples modos de vida y por tanto, diversas culturas. Habiendo el Señor Jesús encomendado a su Iglesia la tarea de evangelizar a todos los pueblos, hoy se traduce el texto por *evangelizar a todas las culturas*, y por tanto, "encarnar en ellas el Evangelio", lo que significa "inculturarlo en ellas".

Ahora bien, la cultura puede considerarse "objetivamente" como el conjunto de expresiones con que se objetivan o plasman aquellos modos de vida; por tanto, si la evangelización ha de alcanzar dichas manifestaciones ha de infundir en esos productos el Evangelio. Este sentido objetivo de la cultura no sólo incluye las instituciones y estructuras con que se organiza cada sociedad sino también las ciencias positivas, las artes y las tecnologías con que el hombre transforma la naturaleza. Ahora bien, para que una evangelización alcance esas manifestaciones ha de tocar el núcleo mismo de la cultura, el interior de los hombres de donde proceden dichas manifestaciones. Es decir ha de alcanzar a la cultura en su sentido subjetivo.

En efecto, la cultura considerada "subjetivamente", es aquella actitud de conciencia colectiva con la cual el grupo aprecia, prefiere y elige unos valores que motivan un modo de vida distinto de el de otros grupos. Por su parte, el Vaticano II (GS. 53) entiende esa cultura subjetiva como la actitud con que se afinan y perfeccionan las cualidades del hombre, y en la que se implica la conciencia colectiva (la cultura es de un grupo social) con que se disciernen los valores humanistas, es decir, los que perfeccionan al ser humano. Esta actitud, como bien señala Dom Antonio do Carmo Cheuiche¹, hunde sus raíces en las dos dimensiones de la cultura que la impulsan a superarse, pues no se queda guardando la memoria del pasado

¹ Cfr. A. C. CHEUICHE, *Evangelización y adveniente cultura*, Serie Fe y Cultura, CELAM, Bogotá 1988.

sino que se proyecta al futuro. En esta conjunción de pasado y futuro, núcleo subjetivo de la cultura, reside la nota distintiva del hombre (ser cultural) con respecto al animal (ser inmerso en la naturaleza). Por la cultura el hombre no se deja absorber de la naturaleza como el animal (instintivamente encerrado en ella) sino que la objetiviza o concibe como objeto mediante las ciencias, y la trasciende dominándola no arbitrariamente sino obedeciendo a sus leyes para combinarlas y hacerlas avanzar. La flecha del progreso traza la trayectoria de la historia de la cultura, que si no es humanizante se vuelve anticultura.

Por consiguiente, si la evangelización no penetra en esa profunda interioridad de la cultura, no pasa de ser un "barniz superficial" como ya advertía Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*. Así fue la práctica del prototipo del Evangelizador, el Señor Jesús, que se encarnó en la cultura judía; así sus discípulos, así Pablo y los misioneros en Europa, África, Asia y nuestra América. Aunque el término *inculturación* sea nuevo, el hecho es de data evangélica. Hoy la Iglesia lo ha llevado hasta sus últimas consecuencias. Por eso la *evangelización de la cultura*, primer paso hacia la inculturación, según Pablo VI, va encaminada a solucionar esa ruptura entre fe y cultura. Por lo mismo Puebla (388 ss.) insiste en que la evangelización debe alcanzar la raíz de la cultura, llegar al hombre en su totalidad, renovar y transformar la cultura, encarnar la fe en ella, consolidar y fortalecer el crecimiento de los valores, transvasar el mensaje evangélico al lenguaje antropológico, purificar los desvalores y criticar las ideologías o valores relativos asumidos como absolutos y leer los signos de los tiempos.

Con el anterior bagaje conceptual necesariamente se tenía que llegar a la formulación explícita de la "inculturación". Ya en el inicio de su Pontificado, Juan Pablo II en *Catechesi Tradendae* (n.53) asocia el neologismo "inculturación" al concepto de "encarnación", para que el Evangelio llegue al mismo corazón de las culturas. Así como el Verbo se hace hombre, análogamente el Evangelio debe hacerse cultura. Se trata, como explicaba al instituir el Pontificio Consejo para la cultura (mayo de 1982) de lograr, "una síntesis entre cultura y fe (que) no es sólo una demanda de la cultura, sino también de la fe. Una fe (concluía) que no se hace cultura es una fe que no ha sido totalmente recibida ni plenamente pensada ni completamente vivida".

Aclarado el concepto de inculturación, nos queda por precisar el concepto de "endoculturación", empleado por la antropología en el sentido de el método con que se introduce en la cultura al miembro nacido en ella, para que asuma conscientemente los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida; o sea, para que se incorpore racionalmente a la conciencia colectiva, núcleo de la cultura.

En consecuencia, pedir que toda la Iglesia (no sólo los evangelizados sino previamente los evangelizadores) se endoculture significa que su evangelización debe lograr una vivencia de fe madura en todos sus miembros de tal manera que ellos, con su específico modo de vivir, se incorporen en ese "sensus fidei" de la comunidad cristiana, de acuerdo a la índole de cada cultura. La endoculturación, sería pues, el modo como se incultura la fe en la misma Iglesia para que se viva la fe a plenitud, juzgando, valorando, prefiriendo, pensando, inspirándose y asumiendo una vida común de creyentes en Cristo. Con ello se entiende la parte siguiente que nos muestra la vinculación de la temática sobre la inculturación con la manera de concebir la Iglesia.

3. UNA ECLESIOLOGIA INTEGRAL, CLAVE DE SOLUCION AL PROBLEMA

Llegamos al núcleo de nuestro discurso pues se trata de mostrar que la concepción de Iglesia incide en la respuesta que vamos a dar a los interrogantes sobre inculturación, enunciados al principio.

Para dar respuesta al drama de aquella ruptura entre fe y cultura, entre creencia y vida, agudizado hoy más que nunca y que radica en la vinculación entre teoría y praxis, *el Vaticano II* intuyó que se debía reflexionar sobre la *eclesiología*. Un Concilio que se orientaba por la pastoral considera capital una reflexión sobre su ser mismo de Iglesia. Es decir, para precisar qué era evangelizar y cómo la Iglesia debía hacerlo, tenía que reconsiderarse a sí misma, poner en claro cuál era su constitución. De ahí que la *Lumen Gentium* sea

la clave y punto de partida para la *Gaudium et Spes*. A partir de ahí la Iglesia en Medellín, Puebla y Santo Domingo seguirá profundizando y ampliando la concepción de sí misma, y que nos atrevemos a resumir.

Miguel Angel Keller, resume las características de las mencionadas eclesiologías². Así los rasgos del modelo de Iglesia, según el *Vaticano II*, serían: Iglesia comunión, Pueblo de Dios, sacramento de salvación, al servicio del Reino de Dios en el mundo y cuya principal manifestación es la Iglesia local. Para *Medellín*, la Iglesia aparece signada como profética o comprometida con el proceso de liberación, martirial o pobre, sufriente, y en comunión reconciliadora. Estos modelos orientan a *Puebla* a optar por una Iglesia sacramento de comunión, servidora, misionera, evangelizada y evangelizadora y constructora de una nueva sociedad. Finalmente, para *Santo Domingo* una Iglesia cara a la Nueva Evangelización se tipifica por su santidad, en comunidades eclesiales vivas y dinámicas, en unidad de espíritu y con diversidad de ministerios y carismas, y para anunciar el Reino a todos, preferencialmente a los pobres.

De esta rica y variada gama de características, que especifican el modelo de Iglesia y que, sin contradecirse, enfatizan ciertos rasgos exigidos por circunstancias coyunturales, observamos que *todos ellos justamente convergen en la modalidad de una Iglesia que debe inculturarse*. De ello se deduce una eclesiología de síntesis integral, solución al problema planteado, pues para que sea eficazmente evangelizadora debe ser evangelizada, como pasamos a demostrarlo.

En efecto, el *Concilio Vaticano II* superó el modelo de Iglesia institucional en la cual una parte era exclusivamente evangelizadora frente a la otra exclusivamente evangelizada y en la que todo el énfasis se hacía en el aspecto doctrinal de la evangelización. El Concilio, sin negar la índole jerárquica, nos presenta una Iglesia, Pueblo de Dios, Sacramento de salvación por la comunión en servicio del Reino. *Medellín* a su vez, con la preocupación por la injusticia sufrida por el Pueblo de Dios, lee la comunión en clave de reconciliación y su misión profética en clave de compromiso con el proceso de liberación que le exige ser Iglesia martirial, pobre y

² Cfr. M. A. KELLER, *La nueva evangelización y la eclesiología reciente*, Medellín 77 (1994) 5-15.

sufrida. Puebla ratificando esas líneas insiste en una Iglesia sacramento de comunión y participación, servidora, misionera y constructora de nueva sociedad, pero que para ser evangelizadora ha de ser antes evangelizada. Santo Domingo compendia esa rica concepción eclesiológica en clave de Nueva Evangelización, insuflando el espíritu de santidad plasmado en comunidades eclesiales vivas y dinámicas, con unidad de espíritu y diversidad de ministerios y carismas, pero que no es evangelizadora si no es evangelizada, o sea, si no asume en sí la realización del Reino.

No se necesitan sutiles argucias y largas disquisiciones para captar en la anterior síntesis una continuidad de pensamiento que, lejos de presentar eclesiologías contrarias, desde el Vaticano II se va enriqueciendo con énfasis de matices convergentes hacia una concepción de Iglesia que haga viva en sí misma la verdad salvadora en Cristo y así los comportamientos de sus miembros y las estructuras que los unen entre sí, serán coherentes hasta configurar desde sus raíces, una cultura cristiana, donde el mensaje evangélico, al decir de Juan Pablo II (Disc. inaugural de Santo Domingo, n.20), penetra en la conciencia de las personas y se proyecta en el *ethos* de un pueblo, en sus actitudes vitales, en sus instituciones y en todas las estructuras.

Retomando en su conjunto las ideas podemos deducir que "Iglesia evangelizada" equivale a "Iglesia inculturada o endoculturada" y que es, ni más ni menos, la que realiza la cultura cristiana. Ahora bien, como toda cultura, la cristiana en su sentido objetivo o manifestaciones, presupone como fuente de éstas, la interioridad concienical colectiva de comunidad, que sería su aspecto subjetivo con la cual discierne los valores humano-cristianos. De ahí que debemos explicar el sentido y contenido de esa fe vivida por la comunidad inculturada. Para ello, con Gustavo Baena, s.j., señalamos los "fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio"³, donde el biblista y teólogo demuestra que para la Iglesia la inculturación es el proceso en el que se discierne a Dios y Jesucristo vivientes en cada hombre para hacerle consciente la verdad salvadora que se ha de traducir en comportamientos y estructuras culturales. De lo cual deduce el autor que en la inculturación

³ AA.VV., *Grandes temas de Santo Domingo*, Doc. CELAM, N.132, Santafé de Bogotá 1994, p. 273-318.

subyacen *las siguientes verdades* que nos aclaran el sentido de la evangelización y por consiguiente, de la misma concepción de Iglesia evangelizada y evangelizadora. En efecto:

a) *El concepto de Dios revelado por Jesucristo* es de un Dios que desde el interior del ser humano va creando al ser humano; por eso, la tarea de Jesús fue enseñarnos a tomar conciencia de que El es nuestro Padre y que de esa manera se realiza el Reino, iniciado por su encarnación y cumplido por su vida, muerte y resurrección.

b) *El Evangelio es la profesión de fe* en Cristo muerto y resucitado para nuestra salvación. *Evangelizar* es hacer vivir ese Reino, no sólo anunciarlo como hecho que implica doctrina, para eliminar "el pecado", entendido con Pablo como aquella raíz interior o codicia que inclina a poseer, dominar y gozar y que nos impide realizarnos como hermanos, hijos de un mismo Padre. *La fe*, fruto de ese Evangelio predicado, es la opción de seguir a Jesús, o sea, de identificarse con El, que se anonadó hasta la obediencia en Cruz (Fil. 2, 6 y ss., que es la más antigua profesión de fe de la Iglesia primitiva). Así, Cristo es la imagen perfecta del hombre obediente a Dios Padre, realización del designio divino en el hombre.

c) *Evangelizar la cultura*, por consiguiente, es alcanzar la conciencia personal y colectiva, raíz de los valores culturales, para en ella sembrar el Evangelio, no como un sobreañadido o una externa adaptación, sino como algo que realiza la esencia creatural de hijo obediente a Dios-Padre. Por tanto, evangelizar la cultura significa "inculturar el Evangelio", lo cual implica también desarraigar aquella codicia pecaminosa, o sea, purificar los desvalores que impiden realizar el Reino.

d) *Jesús evangelizó con su ejemplo de vida y su doctrina* haciendo conscientes a los hombres de ese Dios Padre viviente en el interior para que sus comportamientos fueran coherentes con los valores del Reino. Por otra parte, *con sus milagros Jesús evangeliza* haciendo que la fe en Dios Padre se vincule a su misericordia, o sea mostrándolo como amor tan compasivo de la miseria humana que envía a su Hijo para que nos muestre cómo debemos comportarnos los hermanos de un mismo Padre. La obra de la Iglesia, continuación de la de Jesús, quiere ser eso y así actuó desde el principio, pese a sus deficiencias humanas.

Estos cuatro núcleos de verdades se hacen cultura cuando se conviertan en criterios de juicio que discriminan lo humano de lo inhumano, en valores determinantes que conducen a preferir lo humano porque son de interés y siguen líneas de pensamiento que lógicamente fundamentan la autenticidad del ser humano e inspiran y fomentan el ideal de modelos de vida. Una fe así vivida es la que constituye una Iglesia inculturada o evangelizada.

A esta altura de nuestra exposición, presuponiendo que la esencia o razón de ser de la Iglesia es su misión evangelizadora (SD. 12), podemos deducir que lo sustancial de una concepción de la misma es vivir o profesar esa fe tal y como la diseñó su Fundador.

Justamente Santo Domingo, después de veinticinco años de reflexión eclesial, en el enfoque de sus tres partes, como lo expresan sus correspondientes títulos reformula felizmente esa inculturación de la Iglesia. En efecto, en su primera parte, *Jesucristo, Evangelio del Padre*, enuclea el contenido de la evangelización, explicitada como profesión de fe, es decir, como vivencia de Iglesia evangelizada. También la segunda parte, *Jesucristo, evangelizador viviente en su Iglesia*, en su primer capítulo explicita la constitución de la Iglesia como sacramento de comunión, convocada a la santidad vivida en el Reino que se funda en catequesis de la Palabra, en la celebración de la liturgia, en la religiosidad popular y en la contemplación vinculada al compromiso y se vivencia en comunidades eclesiales vivas y dinámicas (Iglesia particular, parroquia, comunidad eclesial de base y familia), en unidad de Espíritu y en diversidad de ministerios y carismas. En una palabra, Iglesia evangelizada para evangelizar a todos los pueblos.

Esta eclesiología se concreta más para América Latina como misión de Nueva Evangelización por una promoción integral que interpreta los signos de los tiempos como son, derechos humanos, ecología, tierra, empobrecimiento y solidaridad, trabajo, movilidad humana, orden democrático y económico etc.

Culmina esta parte con la cultura cristiana vinculada por Santo Domingo a la "inculturación", que el Papa considera "centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización". Es decir, una Iglesia inculturada (evangelizada) que, realizando la cultura cristiana, evangeliza. Más aún, en ese contexto de inculturación se comprende por qué se pone a Cristo medida de los valores humanos, ya que El es camino para

el cristiano formar su propia conciencia individual y colectiva. Con esta pauta se trazan las líneas para inculturar el Evangelio en las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas, también en la moderna y en la urbana, lo mismo que en la educación y en la comunicación social. En resumen, para Santo Domingo, una Nueva Evangelización tiene como medio y fin, aunque parezca paradójico, la inculturación de la Iglesia, que sólo inculturada puede evangelizar las culturas, que es inculturar el Evangelio en ellas.

4. COMO SE REALIZA UNA IGLESIA INCULTURADA

A manera de conclusión del discurso anterior encontramos la solución a los interrogantes con que planteamos el problema de la inculturación de la Iglesia.

a) La problemática se plateaba de entrada cuando veíamos que la inculturación del Evangelio no se debía identificar con la inculturación de la Iglesia, pues los genitivos de las dos afirmaciones son distintos: en una es el Evangelio y en otra la Iglesia, en una es el mensaje y en otra el mensajero. La solución a esta aparente oposición parece clara, pues como vimos, en Santo Domingo Jesucristo es *Evangelizador* viviente en su Iglesia y así como, por ser El mensajero y para serlo, fue a la vez *Evangelio* del Padre, mensaje vivo que inicia y realiza en sí el Reino, de la misma manera la Iglesia, para ser mensajera o inculturar el Evangelio, ha de inculturarle en ella, o sea, inculturarse, lo que significa que para evangelizar ha de ser evangelizada.

b) La objeción a la inculturación, de plurificar a la Iglesia en diversas culturas y por lo mismo de atentar contra la unidad de la misma, se dilucida si recordamos que desde el Vaticano II se insistió en la Iglesia sacramento de comunión, nota que enfatizan Medellín, Puebla y Santo Domingo, porque precisamente la comunión "une diversidad y unidad", como advierte el II Sínodo Extraordinario de Obispos (1985) en su *Relatio finalis* (n.4) ya que la Iglesia por su presencia en el mundo entero, mediante la inculturación, asume en toda cultura lo que allí encuentra de positivo y que por lo tanto es

coherente con la fe cristiana única para todas las culturas. Y como allí mismo se puntualiza, dicha inculturación no es simple adaptación exterior, sino "ella significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas". Ya Santo Domingo nos recuerda que el Espíritu Santo crea en la unidad y en la diversidad la fuerza creadora de la nueva evangelización que es inculturada, como vimos. De ahí que la inculturación haga que el mismo Evangelio se plasme en diversas culturas, con lo cual la unidad en la diversidad se hace más admirable y más humana. Lo contrario sucedería si las culturas fueran destruidas para hacer una sola cultura de unidad de fe.

Precisamente la inculturación se dirige a salvaguardar la unidad de la Iglesia juntamente con el pluralismo de sus modos de expresar la fe cristiana. Si la evangelización construye la unidad e identidad esenciales de la Iglesia, mediante un mismo mensaje evangélico traducido en categorías de culturas particulares, como ya lo harían los mismos textos evangélicos, ello sin embargo no invalida el valor permanente de la manera de concebir la fe y la manera de vivirla, como lo hicieran los santos y como lo transmitieran los evangelizadores.

Pero como tal unidad no es "uniformidad", la inculturación reconcilia la unidad con la diversidad. Ya Pablo VI al comprobar en su alocución al colegio griego (mayo de 1977) que las Iglesias orientales con sus elaboraciones conceptuales y sus diversas formas concretas conciliaban la unidad con la diversidad, no duda en afirmar que la Iglesia "acoge un tal pluralismo como articulación de la unidad". O sea, la Iglesia, en cuanto organismo vivo, constituye su unidad, articulando la diversidad de sus órganos. Con esta analogía del organismo se entiende por qué y cómo la inculturación, tanto en la evangelización, como en la teología, en la predicación y en su disciplina interna, lejos de impedir la comunión con la Iglesia universal, haga que la unidad consista no en un sistema uniforme sino en una organicidad creciente. Ni más ni menos, la realización de la catolicidad.

La comunión, nota principal de la Iglesia enfatizada desde el Vaticano II hasta Santo Domingo, logra, mediante la inculturación, que la Iglesia universal se enriquezca con diversas tradiciones, lenguas

y culturas. Si bien dicha inculturación enriquece las culturas, a su vez la Iglesia inculturada se enriquece con la sabiduría humana de ellas, lo cual no sólo se consigue en la primera evangelización sino que se continúa con el intercambio mutuo que hace crecer tanto a la Iglesia como a las culturas. Así la fe inculturada crece viviéndose en diversidad de culturas y reformulándose o reexpresándose en variedades culturales cada vez más humanas y por tanto más cristianas.

Entendida así la inculturación como proceso de doble reflujo, del Evangelio para con las culturas y de éstas para con el Evangelio, es lo que significa "Iglesia inculturada", y que se formula en la encíclica *Slavorum Apostoli* (n.21) diciendo: "La inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y al mismo tiempo la introducción de éstas en la vida de la Iglesia". O como decía el mismo Papa en Cartagena (julio de 1986): "Como Cristo nos salvó encarnándose, haciéndose semejante a los hombres, la Iglesia cuando anuncia el Evangelio y los pueblos lo acogen en la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas". Donde se debe advertir que desde el mismo anuncio y su acogida, ya se muestra una Iglesia inculturada o encarnada en las culturas.

c) Las reflexiones precedentes nos aclaran la objeción contra la inculturación de la Iglesia que decía ella debería ser "neutra", no inculturada en una determinada cultura para que, como evangelizadora, pudiera inculturar el Evangelio en diversas culturas. Si esa objeción valiera, Jesucristo el primer evangelizador no se debería haber encarnado (inculturado) en la cultura judía y debería haber asumido una naturaleza humana genérica o abstracta. La misma historia de la Iglesia misionera, desde los primeros apóstoles hasta los modernos misioneros, confirma esa misma conducta que tuvo su Fundador. Para que la Iglesia evangelice a todos los pueblos debe hacerse, como diría Pablo, "toda a todos". Así se manifiesta mejor la virtualidad del germen que florece en diversos campos con variedad de colores.

d) Todavía mejor aparece la fecundidad del concepto "inculturación" aplicado al *testimonio*, pues si la Iglesia para evangelizar debe inculturarse, entendemos que debe vivir el Evangelio, y por tanto, el testimonio no es método táctico o condición extrínseca, sino exigencia intrínseca de la misma evangelización. Al respecto resultan muy iluminadoras las palabras de Pablo VI en *Evangelii*

Nuntiandi (n.41), cuando ponen como *primer medio de evangelización el testimonio de vida*, es decir, una Iglesia inculturada, que viva el Evangelio en la cultura. "Ante todo, y sin necesidad de repetir lo que ya hemos recordado antes, hay que subrayar esto: para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana... El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan -decíamos recientemente a un grupo de seglares- o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio' ...Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará el mundo...".

Aunque es obvio que en el texto Pablo VI no emplea la palabra inculturación, que sólo se oficializa en Juan Pablo II, sin embargo, la reflexión magisterial y teológica de los últimos años nos permite afirmar que el texto perdería todo su vigor si aquí "testimonio" no se entendiera como vivencia del Evangelio en las culturas, es decir, si la Iglesia evangelizadora no debiera ser ella misma inculturada. La razón es obvia, el testimonio opera como tal sólo si está expresado en la cultura del evangelizando. Es lo que significaron Puebla y Santo Domingo cuando afirmaron que debe ser evangelizada para poder evangelizar.

Por consiguiente, "inculturar" no es simplemente cambiar de lenguaje y gestos en la liturgia, en la teología y en la predicación. Se exige algo más vivencial como es la inserción del evangelizador en la cultura, la organización del apostolado en coherencia con la índole moderna y la misma configuración de la Iglesia, sin lesionar la misma forma dada por Cristo. Muchos requerimientos de los tiempos actuales, como el diálogo abierto como como lo pide la *Ecclesiam suam* de Pablo VI, el respeto a la dignidad de la persona humana, la autoridad ejercida como servicio y no dominación, la igualdad sin discriminaciones y sin confusiones de funciones y carismas. Todas estas y otras más, son aplicaciones del concepto de Iglesia inculturada necesaria condición para que inculture o evangelice.

e) A esta altura de nuestro discurso damos por descontado precisar el término "endoculturación", una vez que sabemos que una Iglesia inculturada es aquella que se ha formado o educado en una fe encarnada en las culturas y que avanza hacia una maduración en su fe vivida en cultura cada vez más humanizante. Sobra advertir que

en esa forma se amplían y aplican muchas de las notas de la eclesiología actual, que enunciamos antes, como Pueblo de Dios, sacramento de salvación etc. Toda la Iglesia, en cuanto inculturada, es Iglesia evangelizadora. De no ser así, el mensaje se transmitiría mecánica y no humanamente.

f) Finalmente, podemos concluir mostrando que la inculturación de la iglesia nos aclara la solución a esa falsa dicotomía entre teoría y praxis que tanto desconcierto dejó para muchos que veían a no pocos insistir en la ortodoxia divorciada de la práctica y a sus contrarios que enfatizaban la praxis como excluyente de la doctrina. La inculturación como la hemos expuesto, así esperamos, nos da la clave para conciliar teoría con praxis. De entrada recordemos que una teoría desvinculada de la práctica es inútil, como una práctica sin teoría es ciega.

Y precisamente porque insistimos en una Iglesia inculturada, que como tal incultura en sí misma el Evangelio, es el paradigma perfecto de la unión entre doctrina y práctica, entre teoría y acción y es la respuesta al drama de esa rupura entre fe y cultura que apuntaba Pablo VI. En efecto, viviendo el Evangelio en la cultura, encarna la doctrina encarnándola en las culturas: profesando la fe en el Dios-Padre revelado por Cristo muerto y resucitado para nuestra salvación se evangeliza el Reino de Dios realizado en los hijos que viven como hermanos obedientes como El hasta la cruz. En este contexto se hacen vida las notas de aquellas eclesiologías antes apuntadas: profética o comprometida con una liberación integral, martirial, pobre porque comprometida con los hermanos pobres, servidora, misionera, viva en comunidades dinámicas en unidad de espíritu y con diversidad de ministerios y carismas para anunciar a todos el Reino de Dios, un suma porque es fiel al llamado a la santidad, culmen de una Iglesia inculturada.

EN CONCLUSION

Iglesia inculturada es comunidad que vive su fe en Cristo, Evangelio del Padre, y por tanto, se identifica con El el hijo modelo que nos enseña el amor misericordioso con los hermanos "pobres",

entendidos ellos en sentido bíblico. Evangelizar es dar testimonio de Reino de Dios que se realiza haciendo de los hombres hijos de Dios que obedecen la voluntad del Padre, de vivir como hermanos. Inculturar el Evangelio es encarnarlo en nosotros, Iglesia, que vivimos esta concreta cultura. Una Iglesia así inculturada anuncia y celebra a Cristo, Evangelio del Padre y hace presente en todas las culturas al Reino de Dios. *Una Iglesia inculturada es el testimonio más creíble de que Cristo resucitó y vive hoy entre nosotros.*

Dirección del Autor:
Carrera 10 No. 65-48
SANTAFE DE BOGOTA, D.C.
COLOMBIA.

SUMÁRIO

Pode-se identificar ou confundir "inculturação do Evangelho" e "inculturação da Igreja", dado que os genitivos são distintos, o primeiro refere-se à mensagem e o segundo ao mensageiro? Será que o evangelizador, além de inculturar o Evangelho, deve ele também encarnar-se nas culturas a ser evangelizadas? Partindo-se da noção de cultura e evangelização em *Evangelii Nuntiandi*, Puebla e Santo Domingo e de uma eclesiologia integral se deduz que cabe ao evangelizador uma dupla tarefa: de um lado, inculturar o Evangelho e, de outro, endoculturar-se na cultura evangelizada. Uma Igreja evangelizada equivale a uma Igreja inculturada, pois só uma Igreja inculturada pode evangelizar as culturas. Objetivamente, a evangelização deve alcançar todas as manifestações da cultura, incluídas as instituições e estruturas com que se organiza a sociedade e, também, as ciências positivas, as artes e as tecnologias com que o homem transforma a natureza. Subjetivamente, se a evangelização não penetra em profundidade a interioridade da cultura, se não entra num processo de endoculturação, não passa de um "verniz superficial". Isso implica uma plurificação da Igreja nas diversas culturas, o que não atenta contra a unidade da mesma pois, dita inculturação, não é simples adaptação exterior, senão íntima transformação dos autênticos valores culturais por sua integração no cristianismo e a radicação do cristianismo nas diversas culturas.

INCULTURAÇÃO E ENDOCULTURAÇÃO DA IGREJA NAS CULTURAS URBANAS

*Antônio do Carmo
Cheuiche o.c.d.*

Bispo auxiliar da Arquidiocese
de Porto Alegre, Brasil.
Brasileiro.

INTRODUÇÃO

Face ao acelerado processo de urbanização pelo qual passa o mundo, em geral, e América Latina, em particular, ao qual se soma o que Brian Berry chama de "urbanização dos espíritos", com sua penetração no próprio mundo camponês, a inculturação urbana do Evangelho tornou-se um dos maiores desafios da história da Igreja. Desafio só comparável, talvez, ao que ela enfrentou em seu primeiro contato com a cultura greco-romana.

A inculturação urbana da Boa Nova de Cristo começa a tornar-se mais complexa, a partir do momento em que se nos apresenta como um processo englobante. De fato, não resulta difícil equacioná-la, pelo menos em teoria, quando a focalizamos apenas no sentido de versão, transvasamento, de uma mensagem que é fruto da revelação divina, nos moldes concretos de uma determinada cultura, que afinal é produto do

poder criador do homem. Quando porém a assumimos na sua qualidade de processo englobante, então o arco da inculturação abrange necessariamente também a Igreja, com o seu pensamento e a sua praxis¹. Neste caso, a integração dos autênticos valores de uma cultura na vida do cristianismo, em ordem ao enraizamento da verdade de Cristo no coração daquelas, passa a envolver tudo o que diz respeito ao mistério da Igreja, ao que nela aparece de instituição divina e apostólica, mas igualmente tudo o que constitui resultado de sua experiência interna, em um contato vinte vezes secular com as mais diferentes culturas. Trata-se, neste último caso, de componentes humanos que configuram a índole cultural da Igreja. A inculturação da Igreja envolve, enfim, pessoas, valores, expressões e estruturas.

Por isso mesmo, por envolver a Igreja no seu todo, enquanto obra divina e humana, santa e pecadora, como se expressou o Concílio, o problema da inculturação do Povo de Deus nas culturas urbanas se depara inicialmente com uma questão terminológica. Acertadamente, no título do tema que me foi proposto para desenvolver neste artigo, aparecem com igual destaque os vocábulos "inculturação" e "endoculturação". Cabe-nos, portanto, tratar aqui da "Inculturação e Endoculturação da Igreja nas Culturas Urbanas". Sem essa distinção resultaria impossível entender o verdadeiro processo de encarnação da Igreja nas diversas culturas, da integração dos verdadeiros valores do estilo de vida da cidade na realidade eclesial, qual caminho real para o enraizamento do Evangelho na consciência individual dos cidadãos, e sua projeção no *ethos* social das estruturas e instituições urbanas. Daqui a necessidade de uma abordagem prévia do significado preciso de ambos termos, aplicados à tarefa da Igreja enquanto sujeito e, ao mesmo tempo, objeto de inculturação.

Convém antecipar entretanto que, de acordo com o remanejamento pelo qual vem passando a terminologia consagrada pela antropologia e sociologia cultural nos últimos anos, os dois termos em questão já não resultam suficientes. Faz-se necessário acrescentar-lhes outro vocábulo, de emprego menos frequente, caso

¹ RM 52.

se queira abranger em todas as suas nuances, o complexo processo da inculturação da mensagem do Evangelho mediante a ação de uma Igreja inculturada. Dado o seu sentido preciso, consagrado na literatura especializada da antropologia cultural, o termo "endoculturação", aplicado à Igreja ficaria restrito ao espaço do primeiro contato e assimilação da nova cultura, de parte do Povo de Deus. Em nada se refere, contudo, às mútuas relações, nem às recíprocas influências que, normalmente, decorrem do encontro entre duas culturas, e, logicamente, do encontro entre Igreja e cultura; nem ao diálogo que necessariamente se estabelece entre ambas. No entanto, a Igreja traz consigo uma experiência de XX séculos, possui indiscutivelmente uma cultura própria, mas, ao mesmo tempo, é portadora de uma mensagem transcultural de salvação que, por sua vez, deve encarnar-se nas diversas culturas. A própria cultura da Igreja, com as suas peculiaridades orientais e ocidentais, e mesmo nacionais, outra coisa não é, no seu conjunto, senão o resultado de múltiplas e sucessivas inculturações através da história. Daqui a necessidade de apelar para o termo "enculturação", empregado hoje para significar o encontro de duas culturas, com todas as suas conseqüências, do qual a endoculturação, termo reservado para indicar a introdução da criança na alma da cultura em que nasce, garante o contato e a assimilação inicial.

Propomo-nos estudar, aqui, o amplo e complexo processo de inculturação da Igreja nas culturas urbanas, a partir da endoculturação e enculturação da realidade eclesial. Começemos, então, pela questão terminológica da inculturação.

1. O PROCESSO DE EVANGELIZAÇÃO DA CULTURA E O PROBLEMA DE SUA TERMINOLOGIA

1.1. Da aculturação à inculturação do Evangelho

Logo após à publicação da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, com a proposta de Paulo VI sobre a evangelização da cultura, apareceu no *Observatore Romano* um artigo do cardeal Benelli sob o título "Aculturação do Evangelho". De maneira inquestionada e pacífica, o conhecido purpurado apresentava o

processo que possibilita a evangelização da cultura em termos de aculturação. Ou seja, é aculturando a mensagem salvadora de Cristo que se obteria a evangelização da cultura propriamente dita. Através da aculturação, a força da Palavra de Deus penetraria no mais profundo da consciência individual, para projetar-se, dali, na consciência coletiva. Desta forma, o problema da vida da evangelização da cultura, da qual Paulo VI não fizera menção sequer, parecia solucionada. Para além de qualquer tipo de vernizagem superficial, a aculturação iria garantir penetração da Palavra de Deus até o âmbito dos valores fundamentais da cultura, conforme ensina Paulo VI².

Passado algum tempo, rejeitou-se por inadequado o termo empregado por Benelli, assim como por vários outros autores. Efetivamente, a "aculturação" não era o termo exato com que traduzir literalmente uma forma de encontro *sui generis* que como a que acontece entre o Evangelho, fruto da revelação divina, boa nova transcultural, e a cultura, feito humano. Estava em jogo, portanto, um termo, por sua vez, relativamente novo, com um significado bem preciso, que aparece na década do 30, quando é oficializado pela antropologia cultural, a partir da publicação do ensaio de Redfield, em 1936. Desde então, até à revisão crítica da que passa a ser objeto, por volta dos anos 70, o vocábulo "aculturação" indicava concretamente todos os fenômenos que se derivavam do contato contínuo de dois grupos culturais diferentes, com as conseqüentes mudanças que se operam em ambos, resultando, ao fim e ao cabo, uma síntese dos dois ou o predomínio de um sobre o outro. Além de resultar inadequado para significar o encontro absolutamente peculiar entre Evangelho e cultura, hoje o termo "aculturação" é empregado, afora os autores ingleses, em sentido negativo e francamente pejorativo, se se quer. Passou a ser sinônimo de conflito cultural, produto da dominação político-econômica, colonização cultural, e até mesmo de "destruição axiológica", conforme alguns autores.

No campo da reflexão teológico-pastoral, entretanto, se dava prosseguimento à busca de um termo adequado ao caso, no espaço

² EN 20.

que medeia entre a publicação da *Evangelii Nuntiandi* e o Sinodo sobre a catequese. Foi quando se deparou com um vocábulo novo, que, embora cunhado e impresso em 1962, passara contudo despercebido. Trata-se do termo "inculturação" da autoria do Padre Massoni, missionário jesuíta. Logo depois, ele já consta nas atas da Assembléia Asiática dos Bispos, ressoa a seguir em plena aula sinodal de 1977, para ser finalmente introduzido no discurso oficial da Igreja. Em 1979, falando aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica, afirmou João Paulo II que a palavra "inculturação, por mais neologismo que seja, expressa às maravilhas um dos elementos do grande mistério da Encarnação". Mais tarde, em *Catechesis Tradendae*, repete quase literalmente o texto anterior³. O Sinodo Extraordinário de 1985 o assume, e o próprio Santo Padre se dedica a analisar-lhe o significado e implicações, na *Redemptoris Missio*⁴, dando decisivo destaque ao tema da inculturação, em seu Discurso Inaugural da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano⁵.

1.2. O termo "inculturação", sua estrutura formal e seu significado

O neologismo "inculturação" constitui um termo de forte acento teológico, resultado da necessidade de cunhar uma palavra nova, apta para significar o encontro *sui generis*, absolutamente único, entre a mensagem salvadora de Cristo, dado da Revelação, e as culturas, obra do homem, produto de sua natureza racional, livre e social. Ele só tem sentido, portanto, ao nível das relações entre fé e cultura. Como tal, não pode ser reduzido a nenhum dos demais termos consagrados pela antropologia e sociologia cultural, embora os suponha, como teremos ocasião de verificar, e, ao mesmo tempo, os transcenda.

Dada a sua estrutura formal e o significado que dela se deriva, o neologismo "inculturação" se encontra exatamente na fronteira entre a teologia fundamental e a antropologia cultural. No centro da

³ CT 53.

⁴ RM 52-54.

⁵ SD, Discurso Inaugural, n. 20-22.

nova palavra encontra-se a raiz "cultura" e, a ambos os lados, definindo-a em seu peculiar significado, um prefixo e um sufixo, respetivamente. No centro da estrutura formal da palavra, a raiz "cultura" está a indicar algo de concreto que está aí, a obra do homem, aquilo sem o qual não lhe é dado jamais atingir um nível de vida verdadeira e plenamente humano⁶, e do qual o homem é princípio, meio e fim. Intimamente ligada à raiz do novo termo, se antepõe o prefixo "in", a preposição latina que assinala movimento de fora para dentro, processo de introjeção, surgimento de algo que irrompe no mundo da cultura, não para interromper o processo cultural da história, que já consta no projeto da Criação, mas para iluminá-lo, elevá-lo e plenificá-lo. Trata-se, aqui, do mistério do Filho de Deus feito Homem, do Verbo que se faz cultura, de acordo com o que afirmou João Paulo II, falando aos professores da Universidade de Coimbra. No mistério da Encarnação, o Verbo de Deus se revela como modelo da humanidade plena; dessa humanização que, por sua vez, constitui a força motriz, o objetivo em função do qual nascem e se desenvolvem as culturas. Finalmente, o sufixo "ção", a indicar ação, tarefa, compromisso para tornar realidade o que os dois primeiros componentes da nova palavra estão a significar. Só então, ao incorporar ao cristianismo os valores das diversas culturas, tudo que nelas há de bom, justo, honesto, verdadeiro, como diria São Paulo, é possível o encontro profundo entre fé e cultura, no sentido de fecundação operada "pelas realidades do alto" ao interior dos diferentes estilos de vida de cada povo⁷.

Situada assim na fronteira entre a teologia e a antropologia, o novo termo revela-se, de fato, riquíssimo de possibilidades analógicas com o mistério do Filho de Deus feito Homem. Daí a dupla função à qual a "in-cultura-ção" passa a significar: de um lado, integrar no cristianismo os autênticos valores das diversas culturas, suas expressões e estruturas compatíveis com a verdade de Cristo; de outro lado, enraizar a Boa Nova de Cristo no mais íntimo da consciência pessoal, ao ponto de "situar a mensagem evangélica na base do seu pensamento, nos seus princípios fundamentais de vida, nos seus critérios de juízo, nas suas normas de ação"⁸, para, dali,

⁶ GS 53.

⁷ GS 58.

⁸ SD, Discurso Inaugural, n. 24.

“projetar-se no ethos social de um povo... nas suas instituições e em todas as estruturas”⁹.

Equanto que integração ao cristianismo dos autênticos valores das diversas culturas, o processo de inculturação abrange três realidades: a Igreja, o Evangelho e a Cultura. A Igreja, tanto como mistério, que assegura a presença permanente de Cristo nos caminhos da história dos homens, como realidade cultural que, ao mesmo tempo, ela é; o Evangelho, à medida em que oferece respostas às perguntas e solução aos problemas definitivos de todas as culturas; a cultura, no sentido de obra do homem, feita sua, aventura da humanidade em busca da sua realização plena, da qual, por sua vez, Cristo se revela como eterno modelo.

Na verdade, ao encarnar-se o Filho de Deus feito homem não penetra numa realidade totalmente estranha a si, pois, no mais íntimo da natureza que assume, encontra-se com a sua própria imagem, segundo a qual o homem fora criado; pelo que toca ao homem, seja qual for a latitude cultural a que pertence, a mensagem não lhe pode tampouco resultar estranha, por quanto, feito para Deus, somente nele poderá encontrar descanso para o seu coração inquieto.

2. A INCULTURAÇÃO

Enviada pelo Senhor Jesus a todas as gentes, a todos os povos de todos os tempos, portadora de uma mensagem de salvação destina a todas as culturas, a Igreja tem, pois, como tarefa inicial, integrar-se no estilo de vida comum do povo a que se dispõe evangelizar, sem o qual torna-se impossível o encontro, por dentro, da mensagem de Cristo com a cultura. Aliás, toda a história da evangelização se resume em encontros ou desencontros da proposta do Filho de Deus com a maneira peculiar de ser de cada povo. Ela começou, de fato, por um inesperado desencontro daquele que veio aos seus, mas os seus não o receberam, como diz São João. Seguiram-no os grandes encontros com o universo greco-romano,

⁹ SD, Discurso Inaugural n. 20.

com os povos bárbaros e ameríndios, até chegar ao atual encontro, notável, com os povos africanos, passando pelo lamentável desencontro com a cultura chinesa.

Nesse difícil, porém urgente processo de encarnação da fé no estilo de vida comum dos povos, a Igreja funciona sempre enquanto sujeito e, ao mesmo tempo, objeto de inculturação.

2.1. A Igreja, sujeito e objeto de inculturação

A inculturação, em seu processo englobante, envolve sempre a Igreja, o Evangelho e a cultura. Depositária da Boa Nova da salvação da humanidade, enviada pelo Senhor Jesus para anunciá-la a todas as culturas, cabe à Igreja promover, estimular e orientar a integração na fé dos diferentes estilos de vida comum, o seu transvasamento na linguagem antropológica e simbólica¹⁰, ao serviço de um anúncio de acordo com as categorias mentais de cada cultura; acompanhar o delicado processo de "incubação do mistério cristão no carácter do povo"¹¹, assim como discernir as autênticas re-expressões, resultantes da experiência comunitária da fé. Afinal, ao cristão não lhe resta outra alternativa senão a de viver a sua fé de acordo com os recursos de sua própria cultura. Para João Paulo II, desta forma a expressão original de cada cultura se torna fonte de riqueza para a Igreja universal.

Ao mesmo tempo que sujeito a Igreja é também objeto de inculturação. Se na *Slavorum Apostoli* João Paulo II afirma que a inculturação é a encarnação do Evangelho nas culturas e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja¹², na *Redemptoris Missio*, altera a ordem dos fatores, tornando o seu resultado mais de acordo com a lógica do processo: Começa referindo-se, primeiro, à inserção da Igreja nas culturas, para só depois aludir ao enraizamento do Evangelho nas mesmas. Observa a seguir que, naquela etapa inicial do processo, se requer tempo e atenção à lei

¹⁰ DP 404.

¹¹ PAULO VI, Discurso no Simpósio dos Bispos da África, Kampala, 2, 31/8/1969.

¹² SA 21.

da gradualidade, por tratar-se, não de mera “adaptação exterior”, mas de inculturação, quer dizer, de “íntima transformação dos valores culturais autênticos, pela integração ao cristianismo, e do enraizamento do cristianismo nas culturas”¹³.

É precisamente aqui, ao tratar da Igreja como objeto de inculturação, ou mais corretamente falando, ao tratar da Igreja como sujeito de sua auto-inculturação, o momento de lembrar termos e conceitos anteriormente confrontados. Faz-se necessário, então, apelar para o dicionário de antropologia e sociologia cultural. No discurso oficial da Igreja sobre o processo englobante da evangelização da cultura, emprega-se indistintamente o termo inculturação tanto em relação ao núcleo central da mensagem evangélica como no que diz respeito à realidade complexa da Igreja. É certo que se impunha cunhar um termo novo capaz de traduzir, pelo menos analógicamente, o encontro absolutamente único, *sui generis*, da mensagem transcultural do Evangelho com a obra do homem que é a cultura. Se, neste sentido, o neologismo não pode ser reduzido a nenhum outro termo próprio das ciências da cultura, ele, contudo, os supõe e os exige, notadamente quando se trata integração da Igreja nas culturas.

2.2. Endoculturação e enculturação, etapas iniciais do processo de inculturação da Igreja

Além da comunidade dos batizados, inseridos no mistério de Cristo e partícipes da tríplice função do Senhor, da Palavra que anuncia e do mistério pascal que celebra sacramentalmente, a inculturação da Igreja abrange também valores, expressões e estruturas de convivência que, ao serviço da causa do Evangelho, configuram de fato a cultura eclesial. Iluminada e dinamizada então pela fé, e ao serviço dela, a cultura própria da Igreja, a sua maneira peculiar de ver, de sentir, de pensar, de agir e reagir, veio constituindo-se a partir de sua experiência histórica em contato com as mais diferentes culturas. É o produto de sucessivas inculturações, do encontro com diferentes culturas, de assimilações e re-expressões que daí resultaram. Dentro da unidade cultural católica, pode-se distinguir

¹³ RM 52.

até mesmo uma série *sub-ethos* eclesiais, condicionados por diferenças culturais locais, ao que alguns chamam hoje de catolicismo qualitativo.

Através dessas sucessivas inculturações, que vão forjando o perfil cultural da Igreja, ao serviço da sua missão, a fé se impõe também como energia configuradora de cultura, à luz dos dados da Revelação sobre o sentido da vida e o significado do mundo.

Diante da realidade cultural que a Igreja é também, o termo de inculturação com o seu peculiar significado, resulta francamente insuficiente para abranger o complexo processo de integração do Povo de Deus na alma de cada cultura, em toda a sua abrangência. No caso concreto da Igreja, a inculturação passa necessariamente pelas etapas iniciais da endoculturação e a enculturação.

De acordo com a terminologia empregada nos últimos anos pela ciência da cultura, os processos de endoculturação e enculturação referem-se à transmissão e comunicação de certas pautas de comportamento de uma determinada cultura às novas gerações; tratam também da inserção de novos elementos culturais aos já existentes, do controle cultural, assim como da participação ativa dos novos membros do grupo no projeto cultural no qual são introduzidos, e que, por sua vez, o assumem e o modificam.

Nessa complexa tarefa, a endoculturação, que resulta aliás sinônimo do que Berger e Luckmann chamam de "socialização primária"¹⁴, designa os primeiros contatos da criança com a cultura em que nasce. Segundo Robert Bastide, ela acontece no transcurso dos primeiros anos da vida do menino, mediante a ação dos pais, professores e outros agentes¹⁵. Para o mesmo autor, por tratar-se de transmissão da cultura durante a infância, a endoculturação consegue atingir níveis de consciência muito mais profundos do que aqueles aos quais a enculturação pode aceder.

A enculturação, que corresponde ao que Berger e Luckmann

¹⁴ P. BERGER, - T. LUCKMANN, *La construcción social de la Sociedad*, Amarrortu, Buenos Aires 1993, p. 164.

¹⁵ R. BASTIDE, *Antropología Aplicada*, Amarrortu, Buenos Aires 1972, p. 41.

denominam de "socialização secundária", designa o processo através do qual o novo membro do grupo social ou aquele que a ele aporta, assume ativamente o projeto cultural em questão, desenvolve-o e chega mesmo a modificá-lo. É o que intentaremos analisar dentro do processo de inculturação urbana da Igreja, depois de abordar o tema da cultura urbana e o desafio que ela representa hoje para a evangelização.

3. A CULTURA URBANA

3.1. Cultura e cidade

Na gigantesca aventura do homem em busca da sua autorealização, feita de avanços e retrocessos, de erros e acertos, a cidade representa uma das mais decisivas e, ao que tudo parece indicar, definitivas conquistas da humanidade. A cidade surge na história da cultura como produto da força criadora do espírito humano, da sua natureza racional, livre e social. Ela se estrutura e se aperfeiçoa diante da urgência humana de encontrar um *habitat* que pudesse assegurar a convivência com os demais. É com os outros que o homem consegue realizar-se enquanto pessoa humana. Afinal, segundo a célebre afirmação de Aristóteles, o homem é um animal político, que, como tal, só pode realizar-se plenamente na *polis*, na cidade, ou seja, na sociedade politicamente organizada.

A história dos assentamentos humanos, fixos, tem início ao impulso da primeira Onda, conforme a expressão de Topfler, ao tempo da primeira revolução cultural que a história registra, que só acontece - calcula-se - uns oito milênios antes de Cristo. Até então, a humanidade vivera a experiência cultural do nomadismo; grupos humanos a fins estabeleciam-se, temporariamente, à beira de rios ou na floresta, onde mediante a caça e a pesca, a colheita de frutas e raízes, asseguravam a sua própria subsistência. Tratava-se de culturas itinerantes, predatórias, ao máximo pastoris.

Quando, porém, ao ritmo do desenvolvimento do saber, foi dado ao homem distinguir a ronda das estações, e nela o ciclo da natureza, assim como de obter uma primária seleção de sementes, encontrou-se ele em condições de iniciar o cultivo racional e progra-

mado da terra, a fim de assegurar assim a sua própria subsistência. Ao assumir a vida espontânea da natureza, ao ordená-la e dominá-la no sentido bíblico da palavra, teve lugar a primeira revolução cultural da história, a revolução agrícola, cuja expressão - agricultura - deu origem mais tarde ao conceito de cultura, na medida em que passa a significar tudo aquilo que o homem faz. Uma vez assegurada por ele mesmo a própria subsistência, ao homem já não foi necessário emigrar continuamente, daqui para lá nem de lá para acolá, senão que, fixando-se na terra por ele mesmo cultivada, deu início à vida sedentária. A partir de então, começaram os primeiros ensaios de povoações, da história. Dir-se-ia, então, que desde aquele momento, a cidade chegou para ficar, não parou de se desenvolver até aos nossos dias, mas que, como observa Mumford, em seus mais primitivos traçados já se encontrou em promessa o que, evoluindo, iria dar como resultado a urbe moderna.

3.2. Cidade e cultura

Na história das mútuas relações entre cultura e cidade, ocorre um caso curioso: a cidade, que surge inicialmente como produto da cultura, feita humana, obra do trabalho criativo da humanidade, acaba finalmente transformando-se em instância cultural, geradora de cultura, sede e motor da nova cultura, como reconhece Puebla¹⁶. Inegavelmente a cultura urbana representa o estilo de vida comum mais extensa e universal da atualidade. O acelerado processo de urbanização está a configurar, a escala mundial, as modernas culturas urbanas, entre as quais prevalece em muito o que as aproxima e assemelha do que aquilo que as afasta e diversifica, apesar de todo o pluralismo cultural moderno. A cultura urbana pós-industrial representa, pois, a nova cultura universal, cuja vastidão resulta inédita, muito além da realidade e pretensões dos grandes impérios do passado.

Os estudiosos da história da cidade costumam dividi-la em dois períodos principais: o da cidade pré-industrial e o da cidade pós-industrial; o primeiro vai da fundação das primeiras povoações até já iniciada a revolução industrial, nos últimos anos do século XVIII.

¹⁶ DP 429.

Abrange, por conseguinte, a mais variada gama da tipologia urbana, na que se pode distinguir a cidade fortaleza, a cidade comercial, a cidade militar, a cidade religiosa, etc., com os seus estilos característicos de cidade oriental ou ocidental, antiga ou medieval, renascentista ou barroca, germânica ou mediterrânea. Não obstante essas variadas marcas tipológicas ou estilísticas, todas elas coincidem, contudo, em serem destinadas para servir de morada do homem. Nessa perspectiva, constroem-se casas em quadras separadas por vias públicas que, por sua vez, convergem para um centro, onde se erguem os edifícios públicos, em torno a uma praça destinada ao encontro dos cidadãos e ao comércio livre. A cidade pré-industrial, ao sobreviver a diversas etapas da história, vai se desenvolvendo espontaneamente, sobrepondo e justapondo diferentes estilos, ao ponto de transformar-se, no dizer de Chueca Goitia, em verdadeiro "arquivo da história".

O período pós-industrial da história da cidade tem início a raiz da revolução industrial e chega até os nossos dias. Após um período de crescimento um tanto anárquico, em meio a cerbas críticas e ao debate dos chamados utopistas urbanos, no primeiro quartelão do século XX, graças aos avanços do saber científico, da economia e das ciências da planificação, a cidade pós-industrial acabou adquirindo a sua fisionomia característica. Resumindo telegraficamente a forma como a definem diversos autores, poder-se-ia dizer que a cidade pós-industrial oferece as seguintes notas características: primeiro, é um espaço habitado racionalmente programado, denso e extenso, heterogêneo e sectorizado; segundo, é uma organização funcional, ao serviço preferentemente da economia secundária e terciária; terceiro, é um "horizonte mental", segundo a feliz expressão de Labasse¹⁷, ou seja, uma nova perspectiva a partir da qual tudo começa a adquirir uma nova maneira de ver, de sentir, de pensar, de agir e reagir, de trabalhar e descansar, de viver e de esperar¹⁸, que não mais corresponde ao estilo tradicional da vida comum própria da cultura rural.

A análise da realidade da cidade pós-industrial, enquanto instância geradora de nova cultura pode ser enfocada à luz da tríplice relação

¹⁷ C. LABASSE, *Urbanization et Pastorale*, Varios, Fleurus 1967, p. 61.

¹⁸ J. LADRIÈRE, *El reto de la racionalidad*, Sigueme, Salamanca 1978, p. 15.

que constitui, por sua parte, o marco condicionante da auto-realização de um grupo social. É através do cultivo de três relações fundamentais que o homem assume o cultivo do seu próprio ser pessoal, na perspectiva da humanidade plena, para a qual tende toda a cultura.

De acordo com o Documento de Puebla, com a palavra "cultura" se indica a maneira particular como em um determinado povo "cultivam os homens a sua relação com a natureza, as suas relações entre si próprios e com Deus", de modo a que possam atingir um nível verdadeiro e plenamente humano¹⁹. Pois bem, na cidade moderna o cultivo da relação do homem com a natureza acontece de forma indireta, em geral já transformada pela indústria, mediatizada pela cultura. O entorno da cidade está formado pela obra do homem, tudo o que nela vemos foi feito por ele, pois, de acordo com Vico, cultura é tudo aquilo que o homem faz. Na cidade, em geral, as relações entre as pessoas acontecem primordialmente ao nível das funções que cada uma exerce; nos contatos entre os cidadãos, sabe-se o que cada um faz, ignora-se quase sempre quem ele é, seus problemas e angústias. Finalmente, no contexto da grande cidade moderna, tornam-se problemáticas, ou pelo menos alteram-se profundamente, as relações do homem com Deus. Na experiência da realidade urbana atual, onde tudo parte do homem para nele ancorar, entra naturalmente em crise a religiosidade, fundada durante séculos no contato da pessoa com a natureza, riquíssima em imagens de relação, portanto, em mediações do itinerário da criatura para o seu Criador. O moderno fenômeno urbano da indiferença religiosa não deixa de ter certa ligação com uma experiência cultural permanente, fechada, e como que obturada para a transcendência. Já dizia Goethe, como consta aliás em seu Diário, ao deparar-se com a grandeza majestosa dos alpes: "Se eu aqui vivesse, seria certamente mais religioso". Mas o grande poeta vivia em Weimar, numa cidade.

A cidade pós-industrial, em síntese, é projetada e executada de acordo com os critérios da racionalidade funcional moderna, da qual resulta, em sua essência, a plástica expressão.

¹⁹ DP 386.

3.3. Cultura urbana e Modernidade

Expressão do espírito moderno, a cidade pós-industrial espelha, de fato, com toda a nitidez, uma estrutura na qual prima a centralidade do homem que a constrói, os valores da personalidade, absorventes interesses econômicos, tudo sob a égide da racionalidade e de suas válidas conquistas no campo da tecnologia. Nela, estrutura-se um *habitat* humano em condições para proporcionar ao homem uma experiência da própria autonomia, desconhecida na cultura rural. Sentimento de autonomia esse, que se vem afirmando, cada vez mais, diante da natureza cujos segredos conhece e cujas potencialidades desenvolve e transforma; autonomia diante da história, cujo projeto elabora e assume através de grandes ideologias; autonomia inclusive diante de Deus, do qual ou se desinteressa, por parecer-lhe que a hipótese da sua existência não produz dividendos materiais, ou, ao máximo, o relega ao âmbito da consciência pessoal, sem qualquer tipo de presença na existência social²⁰.

3.4. Cultura urbana e religiosidade

Em 1979, a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano afirmava: "Não há razão de se pensar que as formas essenciais da consciência religiosa estejam exclusivamente ligadas à cultura agrária. É falso dizer que a passagem para a cultura urbano-industrial acarrete necessariamente a abolição da religião". Esta valente posição de Puebla tinha um endereço certo: dirigia-se aos remanescentes partidários ou simpatizantes das teorias sobre o cristianismo sem Cristo, sobre a "Igreja, túmulo de Deus" e sobre a "Morte de Deus", dos anos 60, pois já em 1971 a revista "Time" havia anunciado que a *Teologia da Morte de Deus* havia morrido. Resulta realmente surpreendente que aquilo que os teólogos, então, não conseguiram ver, os culturalistas não tiveram dificuldade em vaticinar: o retorno ao sagrado e a explosão do sentimento religioso, que teria lugar ao final deste século. Ai estão as obras de Sorockin, Topfer e Neissbit.

Grande impacto havia produzido a tese de Hervey Cox: "Em nossos dias, a metrópole continua sendo modelo de nossa vida em

²⁰ SD 252.

comum, tanto como símbolo de nossa concepção do mundo. Se os gregos concebem o cosmos como uma *polis extensa* e, o homem medieval, a via como uma área feudal ampliada ao infinito, experimentamos o universo como a cidade do homem. É um campo de exploração e esforço do qual os deuses fugiram. O mundo tornou-se tarefa e responsabilidade do homem"; e conclui, "o aparecimento da civilização urbana e o colapso da religião tradicional são dois sinais da nossa era, e dois movimentos interligados"²¹. Infelizmente, entre nós pelo menos, a obra na qual o famoso teólogo batista americano abdicou de sua conhecida tese, não obteve contudo a mesma repercussão do famoso *best-seller*²².

Apesar da sua firme posição diante da tese sobre a incompatibilidade entre urbe moderna e religião, Puebla, contudo, não deixa de reconhecer que a cultura urbana "constitui um evidente desafio" para a religião, dado o fato inegável de que a cidade pós-industrial modifica os "modos de vida do homem religioso, dos fiéis e da comunidade cristã", chegando mesmo a condicionar as novas formas e estruturas de vida, e a própria "consciência religiosa"²³.

No que se refere à pastoral da cidade, duas são as urgências assinaladas pela III Conferência: a primeira, renovar a evangelização, de "modo que possa ajudar os fiéis a viver a sua vida cristã no quadro dos novos condicionamentos que a sociedade urbana cria para a santidade de vida", para a oração e contemplação²⁴; a segunda, "traçar caminhos e critérios, baseados na experiência e na imaginação, para a pastoral da cidade, onde se encontram em gestação os novos modos de cultura"²⁵.

A expressão que acaba de empregar Puebla já denota a gravidade do problema da evangelização da cultura urbana, pelo carácter absolutamente novo do desafio que ele representa; de fato, ao insistir na necessidade de apelar para a experiência e para a imaginação no caso da pastoral da cidade moderna, ela reconhece,

²¹ H. COX, *A cidade dos homens*, Terra e Paz, Rio de Janeiro 1968, p. 15.

²² H. COX, *La religión en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander 1985.

²³ DP 431-432.

²⁴ DP 433.

²⁵ DP 441.

como já dissera o poeta Antônio Machado, que é caminhando que se faz o caminho. Do traçado desses novos caminhos e critérios para a evangelização da cultura urbana, ocupa-se Santo Domingo ao tratar da evangelização inculturada como processo da evangelização da cultura, das diversas culturas, mas de maneira especial da cultura urbana, como veremos a seguir.

4. INCULTURAÇÃO DA IGREJA NA CULTURA URBANA

4.1. Nova Evangelização e inculturação da Igreja

A urgência assinalada por Puebla de traçar novos caminhos e critérios em ordem a uma adequada evangelização da cultura urbana é assumida de cheio por Santo Domingo. A opção por uma evangelização inculturada constitui, com efeito, a grande contribuição da IV Conferência à pastoral na América Latina, é a sua marca registrada, e o que dela irá certamente permanecer.

A Igreja nasce, cresce, desenvolve-se e se codifica, no contexto da cultura urbano-agrária, ou dita tradicional. Resulta surpreendente como ela soube inculturar-se naquele meio, onde o fluxo dos interesses corria da cidade para o campo. Por isso, não resulta menos surpreendente constatar hoje, em pleno processo de urbanização, que alguns setores da Igreja insistem no retorno do homem ao campo, quando tudo está tomando a direção inversa.

Inculturada durante XX séculos na sociedade tradicional, a Igreja encontra-se, da noite para a manhã, com a nova cultura urbano-industrial. Daqui, conseqüentemente, a tarefa desafiadora, difícil porém urgente, como a qualifica João Paulo II, da inculturação da Igreja, com o seu pensamento e a sua práxis, no novo estilo de vida comum.

Parafraseando a afirmação do Santo Padre, em seu Discurso Inaugural de Santo Domingo, pode-se dizer que da nova evangelização da cultura "o centro, o meio e o objetivo" é a inculturação urbana do Evangelho e da Igreja²⁶. Senão, vejamos. Se aplicarmos à cultura

²⁶ JOÃO PAULO II, Discurso ao Conselho Internacional de Catequese, 26/9/1992.

urbana, o conceito central da IV Conferência²⁷, é lícito afirmar que a nova evangelização da cidade moderna não significa que a antiga, a que teve início nas primeiras cidades da terra recém conquistada, tenha sido “inválida, infrutuosa ou de pouca duração”, nem que se imponha, agora, forjar um novo Evangelho, não; significa que as cidades de então, ao passarem por grandes transformações, ao ponto de se tornarem instância de nova cultura, deram origem a novos problemas para o cristão, aos quais é urgente dar soluções novas.

A nova evangelização da cultura urbana não pode prescindir, portanto, da riqueza que ficou daquele primeiro encontro da Igreja com a cidade latino-americana, mas deve, contudo, aprofundá-la e fundamentá-la, corrigindo suas deficiências, notadamente no que diz relação ao divórcio entre fé e cultura, fé e compromisso social. Atendendo ao que a nova evangelização da cidade é, ou seja, chamado à conversão e à esperança, alicerçada sobre a fé na Ressurreição do Senhor, acena para a necessidade de retomar na cidade o primeiro anúncio. No contexto urbano moderno se verifica a urgência de repropô-lo aos já batizados. Como dizia Paulo VI, o primeiro anúncio destinado até agora às crianças e aos pagãos, se faz cada vez mais necessário aos já batizados que, contudo, vivem à margem da vida cristã; às pessoas simples que, embora tendo fé, não sabem dar razões da sua esperança; aos intelectuais, para os quais não basta a catequese da infância²⁸.

Voltando aos conceitos de Santo Domingo sobre a nova evangelização em confronto com o desafio da cultura urbana, convém lembrar que a IV Conferência apresenta também a nova evangelização como “o conjunto de meios, ações e atitudes aptas para pôr o Evangelho em diálogo ativo com a Modernidade e o pós-moderno, seja para interpelá-los, seja para deixar-se interpelar por eles”. Em síntese, aplicada a cultura urbana, a nova evangelização se reduz, então, à inculturação urbana do Evangelho e da Igreja.

²⁷ SD 24.

²⁸ EN 52.

4.2. Endoculturação e enculturação urbana da Igreja

A endoculturação urbana da Igreja, ou seja, os seus primeiros contatos e sua inicial introdução na alma da cidade moderna, no seu jeito peculiar de ser, deve começar pelos agentes da pastoral urbana. De acordo com a *Redemptoris Missio*, ao entrar em contato com uma nova cultura, os obreiros da evangelização têm que superar os condicionamentos do ambiente cultural original, a fim de inserir-se no novo contexto, através do aprendizado da linguagem, das expressões mais significativas, e da descoberta "por própria experiência" dos valores da cultura a que são chamados a evangelizar. A esse novo jeito de ser, ao qual o evangelizador se propõe anunciar a Boa Nova de Cristo, é preciso compreendê-lo, amá-lo e promovê-lo. Só assim, acrescenta João Paulo II, poderão os evangelizadores comunicar-se com os possíveis cristãos, assumindo um estilo de vida que seja sinal do Evangelho e de solidariedade com o povo²⁹.

No processo de endoculturação urbana da Igreja, convém não esquecer que a cidade, como toda a cultura, é uma realidade autônoma, assim como levar em conta, portanto, que os âmbitos da cultura, com os seus valores e métodos, se impõe por si mesmos, como observa Romano Guardini. Para o grande pensador católico, o fracasso das tentativas modernas de encontro do cristianismo com os âmbitos da cultura, tanto como científico como com o expressivo ou organizativo, decorreu do fato de não ter contato com aquele aspecto do universo cultural³⁰.

Quanto à enculturação urbana da Igreja, dentro do macroprocesso de inculturação, e que acontece necessariamente depois da endoculturação, basta recordar que, em nosso caso, se trata do encontro e diálogo da Igreja, naquilo que nela há, de cultural com a cultura urbana. A esse tipo de encontro acontecem, quase sempre, influxos recíprocos, imitações, transferências simbólicas e, não raras vezes, sincretismos ilógicos, que o organismo cultural nem sempre consegue rejeitar.

²⁹ RM 53.

³⁰ R. GUARDINI, *Puntos de relación entre cristianismo y cultura*, en *Cristianismo y sociología*, Sigueme, Salamanca, 1982, pg. 153.

Entre muitos problemas que a enculturação urbana da Igreja apresenta, e aos que Santo Domingo se refere como que de passo, dois merecem especial destaque: o do tipo humano culturalmente urbanizado, e o da organização da Igreja mediante a que o Documento chama de "reprogramação da paróquia".

4.3. Enculturação urbana da Igreja e o homem da cidade

No breve espaço que dedica Santo Domingo à cultura urbana e seus desafios pastorais, há um referência muito sumária a alguns traços da fisionomia do homem urbano. Resume-se num tipo humano autoconsciente de sua própria autonomia, da autonomia da natureza e da história; de um tipo humano aberto, dinâmico, prospectivo, extrovertido, secularizado, com marcante tendência para o funcional e marcado pela influência do audiovisual. A enculturação da Igreja na realidade da cidade não pode ignorar esses traços, de suas implicações pastorais, na busca de novas respostas para os problemas novos.

E acena, então, para possíveis soluções que exigem uma evangelização inculturada. Por exemplo, reconhece a necessidade de pastorais transparoquiais e supraparoquiais e da multiplicação de comunidades e movimentos, da pastoral da acolhida, da pastoral ambiental ou funcional, da pastoral com os grupos de influência e com os marginados, acompanhado da correspondente formação de leigos para a pastoral da cidade e ministérios urbanos, etc³¹.

4.4. Reprogramação da paróquia

Ao abordar, na prática, o problema da inculturação urbana da Igreja, da reorganização das estruturas eclesiais ao serviço da evangelização da cultura urbana, é quando a IV Conferência dá um passo decisivo através da proposta da reprogramação da paróquia³².

A proposta de Santo Domingo visa inculturar a paróquia ao

³¹ SD 257-261.

³² SD 257.

ritmo da estrutura aberta e dinâmica da sociedade urbana, como uma comunidade de comunidades e movimentos, à qual atribui as funções de evangelizar, celebrar, fomentar a promoção humana e alentar a inculturação da fé nas famílias, nas CEBs, nos grupos e movimentos apostólicos, sincronizada com os horários da vida moderna³³.

A paróquia urbana, tal como ainda hoje se pode verificar, constituiu durante séculos uma resposta válida aos desafios da cidade pré-industrial, onde nascera e crescera. A sua estrutura tradicional permitiu à Igreja inculturar a fé naquele tipo de sociedade. Tratava-se, então, da chamada sociedade de apoio, alicerçada na família patriarcal, onde todos eram batizados. Nela, não foi difícil para a Igreja desenvolver uma pastoral de conservação e assegurar, através dela, a transmissão das verdades da fé e dos valores cristãos, de uma geração para a outra.

Com a revolução industrial, seguida do processo de urbanização e da expansão dos meios de comunicação social, alterou-se profundamente aquela situação. Rápidas e aceleradas transformações vieram modificar as estruturas da existência, os modos de vida, a própria consciência religiosa do homem da cidade³⁴.

Diante da nova realidade, Medellín reconhece a crise pela qual passa a "pastoral de conservação" que funcionou em um sociedade onde "a fé se transmitia por inércia social"³⁵. Puebla, por sua vez, embora reconheça a validade da paróquia renovada, contudo, não a julga suficiente para responder a todos os problemas das grandes concentrações humanas³⁶. Finalmente, Santo Domingo propõe a reprogramação da paróquia, ao serviço da inculturação urbana do Evangelho e da Igreja, para que os valores da verdade de Cristo se enraizem na alma da cidade.

³³ SD 58.

³⁴ SD 59

³⁵ DP 432.

³⁶ DP 152.

4.5. Inculturação da Igreja e pós-modernidade

A Igreja, que durante as últimas décadas se vinha preparando para o diálogo com a Modernidade, deparou-se, da noite para a manhã, com o movimento pós-moderno, com o qual não contava em absoluto. A pós-modernidade, afirma Vattimo, é o resultado da autocritica da modernidade a respeito de suas definitivas promessas. Realmente, encontrou-se então sem condições para cumprir o que prometera e o que dela milhões de seres humanos esperavam. A modernidade consiste, pois, num enorme desencanto. Desencanto das ideologias em suas diferentes modalidades; desencanto da ilustração, que tinha assegurado a felicidade da humanidade mediante o progresso científico, mas que acabou na tragédia de Hiroxima e Nagasaki; desencanto do marxismo que com o triunfo da revolução anunciara a chegada do homem novo, o qual por sua vez foi parar no Arquipélago de Gujag; desencanto do capitalismo que, em nome do bem-estar da humanidade, deu contudo origem a não poucos holocaustos.

Não resulta fácil assinalar com precisão a data exata em que surge o movimento pós-moderno, ou, melhor dito, o primeiro da variedade de movimentos que coincidem no mesmo desencanto. Em todo caso, Charles Jencks afirma que a era pós-moderna começou no dia 15 de julho de 1972, exatamente às 15 horas e 32 minutos, quando em São Luis, Missouri, Estados Unidos, várias quadras construídas na década do 50, de acordo com os módulos da arquitetura moderna, se revelaram inadequadas para morada do homem. Le Corbusier já as havia qualificado de máquinas para habitar, e que o homem troca como se troca de automóvel.

Poder-se-ia discutir com razão a data de Jencks para o surgimento da cultura pós-moderna. Mas fica fora de qualquer dúvida a íntima vinculação da arquitetura moderna com o projeto da Modernidade, da qual se apresentava como plástica expressão. O modelo arquitetônico moderno, que primava pela lucidez geométrica, a materialidade, a mundanidade, apresentava-se como triunfo glorioso do homem moderno, liberto de qualquer inquietação metafísica ou religiosa. Da crise da Modernidade, surgiu o movimento pós-moderno, com o seu retorno ao sagrado, ao religioso, reprimido durante dois séculos, mas que, de fato, constitui a dimensão funda-

mental do homem criado à imagem e semelhança de Deus.

Embora não se possa prever ainda como será o "pós" da pós-modernidade, que necessariamente deverá surgir como nova era, sabe-se, entretanto, que o atual movimento pós-moderno interpela a Igreja em vários aspectos, notoriamente no que diz respeito à importância da experiência religiosa, à teologia do mistério e sua linguagem e ao aspecto festivo da celebração litúrgica.

(Digitação: Irmã Sandra Pinheiro)

Endereço do autor:
Rua Espírito Santo, 95
90010-370 PORTO ALEGRE, RS.
BRASIL.

SUMARIO

Frente al acelerado proceso de urbanización por el cual pasa el mundo, la inculturación urbana del Evangelio se tornó uno de los mayores desafíos de la historia de la Iglesia. Esta tarea se confronta, inicialmente, con una cuestión terminológica. Primero, es necesario distinguir "inculturación" de "endoculturación", sin lo cual resultaría imposible entender el verdadero proceso de encarnación de la Iglesia en las diversas culturas, dado que la Iglesia es sujeto y, al mismo tiempo, objeto de inculturación. Segundo, los dos términos resultan insuficientes para conceptualizar toda la amplitud de esta labor eclesial. Además de ellos, es necesario tener en cuenta la "enculturación", término empleado hoy para significar el encuentro de dos culturas, con todas las consecuencias que eso engendra. En realidad, la endoculturación y la enculturación deberían ser entendidas como etapas iniciales de un proceso de inculturación.

En lo que concierne a la inculturación y endoculturación de la Iglesia en la cultura urbana, expresión ésta del espíritu moderno, se debe empezar por los agentes de pastoral urbana. Al entrar en contacto con una nueva cultura, los obreros de la

evangelización tienen que insertarse en el nuevo contexto, a través de la asimilación del lenguaje, de las expresiones más significativas y del descubrimiento de los valores de la cultura que ha de ser evangelizada. En otras palabras, es la fisonomía del hombre urbano y las estructuras eclesiales que deben pasar por un proceso de evangelización inculturada. En este particular, está la necesidad de servicios pastorales transparroquiales y suparparroquiales, de la multiplicación de comunidades y movimientos, de la pastoral de acogida, de la pastoral ambiental o funcional, de la pastoral con grupos de influencia y con marginados, de ministerios laicales urbanos, como también de la reorganización de las estructuras eclesiales, más concretamente, de la reprogramación de la parroquia.

LA INCULTURACION DE LA LITURGIA

Roberto Russo

Sacerdote Uruguayo, Doctor en Liturgia, Secretario Ejecutivo del Departamento de Liturgia de la Conferencia Episcopal Uruguaya, (CEU).

El documento de Santo Domingo¹ ha planteado a la liturgia latinoamericana y caribeña un gran «desafío pastoral»: la «inculturación de la liturgia». Así leemos: «... No se atiende todavía al proceso de una sana *inculturación de la liturgia*; esto hace que las celebraciones sean aún, para muchos, algo ritualista y privado que no los hace conscientes de la presencia transformadora de Cristo y de su Espíritu ni se traduce en un compromiso solidario para la transformación del mundo»².

Este desafío pastoral es, sin lugar a dudas, una tarea urgente e impostergradable para la vida de la Iglesia - no sólo latinoamericana y caribeña - sino universal.

¹ CUARTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (Santo Domingo, octubre 12-28 de 1992) *Nueva evangelización. Promoción Humana. Cultura Cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre.*

² *Santo Domingo* 43.

De la respuesta que se dé a esta urgencia dependerá, en gran parte, la eficacia de la acción evangelizadora y litúrgica del mañana.

Las páginas que siguen quieren ser una contribución a la reflexión sobre la temática de la inculturación de la liturgia. Las reflexiones no indicarán una solución inmediata y uniforme a los problemas que la pastoral litúrgica nos plantea, sino que ayudarán a profundizar - dentro del marco de la teología litúrgica - el proceso y los principios que implican la inculturación de la liturgia³.

1. COORDENADAS TEOLÓGICAS DE LA INCULTURACION

El desafío pastoral del documento de Santo Domingo es fruto de una larga maduración de lo que el concilio Vaticano II ha denominado "adaptación de la liturgia" (SC 37-40), y que la Instrucción *Varietates legitimæ*⁴ interpreta y aplica debidamente⁵.

³ Las siglas usadas en el trabajo son las siguientes: AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* (Typis Polyglottis Vaticanis 1909 ss); BEL= *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae* (Roma 1953 ss); EL= *Ephemerides Liturgicae* (Roma 1887 ss); L= *Liturgia* Revista del Centro de Azione Liturgica (Roma 1967 ss); LQF = *Liturgiegeschichtliche (Liturgiewissenschaftliche) Quellen und Forschungen* (Münster Westfalen 1951 ss); N= *Notitiae* (Libreria Editrice Vaticana 1965 ss); NDL *Nuevo Diccionario de Liturgia*, D. SARTORE - A.M. TRIACCA (eds.) (Madrid 1987); Ph= *Phase*. Revista de pastoral litúrgica. (Barcelona 1961 ss); RL= *Rivista Liturgica* (Finalpia 1914-1963; Torino 1964 ss); SC= *Sacrosanctum Concilium: SACROSANCTUM CONCILIVM OECUMENICUM VATICANVM II, Constitutio De Sacra Liturgia*, en AAS 56 (1964) 97-138; VL= *Varietates Legitimæ: IV Instrucción para aplicar debidamente la constitución conciliar "Sacrosanctum Concilium"* (nn. 37-40). Edición latina en N 30 (1994/3) 80-115.

⁴ CONGREGACION DEL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, IV Instrucción *Varietates legitimæ*, sobre La Liturgia romana y la inculturación para aplicar debidamente la constitución conciliar Sacrosanctum concilium (nn. 37-40) (25 de enero de 1994). Texto latino en: N 30 (1994/3) 80-115. Luego de una Introducción (nn. 1-8), la Instrucción se subdivide en cuatro partes. La primera parte (nn. 9-20) es como la trama del texto: "EL proceso de la inculturación a lo largo de la Historia de la Salvación". La segunda parte se titula: "Exigencias y condiciones previas para la inculturación litúrgica" (nn. 21-32). La tercera parte expone los "Principios y normas prácticas para la inculturación del Rito romano" (nn. 33-51). La cuarta parte es "El ámbito de las adaptaciones en el Rito romano" (nn. 52-69), cerrándose el documento con una "Conclusión" (n. 70).

⁵ Se trata de la "Instrucción cuarta" con lo cual se pone en directa continuidad con las precedentes Instrucciones del mismo género, publicadas con la misma finalidad de favorecer y sostener una correcta aplicación de la SC. Estas tres Instrucciones son:

1.1. La adaptación: última etapa de la reforma litúrgica

A partir de la SC, primer documento emanado por el concilio Vaticano II⁶, se puso en marcha en la Iglesia el movimiento de la reforma litúrgica. En efecto, nos dice el Concilio: "La santa madre iglesia desea promover con solicitud a una reforma general de la misma liturgia" (SC 21).

Esta reforma implicaba dos aspectos a) la restauración de la liturgia romana según su forma clásica y b) la adaptación de la liturgia a las culturas y tradiciones de los pueblos⁷.

Los artículos 21, 34, 50 y 59 establecen las normas de la restauración clásica⁸. Así por ejemplo se prescribe: "Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser claros, evitando las repeticiones inútiles; adaptados a la capacidad de los fieles, y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones"⁹.

La restauración de la forma clásica implicaba devolverle a la liturgia las características propias de la celebrada en Roma antes de haber asimilado elementos de las liturgias franco-germánicas hacia el siglo VIII, a saber: simplicidad, sobriedad, brevedad, practicidad, claridad¹⁰.

la primera *Inter Oecumenici* (26 de setiembre de 1964); la segunda *Tres abhinc annos* (4 de mayo de 1967), y la tercera *Liturgicae instaurationes* (5 de setiembre de 1970).

⁶ Aprobada el 4 de diciembre de 1963 con el motu proprio *Sacram liturgiam* (25 de enero 1964).

⁷ Cf. A. CHUPUNGCO, *Liturgies of the Future. The Process and Methods of Inculturation* (Paulist Press, New York-Mahwah 1989) 7.

⁸ La liturgia reformada por el Vaticano II usó como modelo la liturgia romana clásica. Es la liturgia desarrollada por los pontífices romanos desde finales del siglo IV hasta el siglo VII. Entre ellos se destacan: Dámaso (+384), Inocencio I (+417), León Magno (+461), Gelasio (+496), Virgilio (+555) y Gregorio Magno (+604).

⁹ SC 34.

¹⁰ Para una descripción del genio romano en la liturgia, cfr. E. BISHOP, *The Genius of the Roman Rite* (de 1899), en *Liturgica Historica. Papers of the Liturgy and religious life of the Western Church* (Oxford 1918) 1-19; B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*= B.E.L. Subsidia 11 (Ed. Liturgiche, Roma 21983) 67-69; T. KLAUSER, *A short History of the Western Liturgy. An Account and Some Reflections* (Oxford University Press, Oxford 21979) 59-72; A. CHUPUNGCO, *Liturgies of the Future*, op. cit., 3-8.

La restauración clásica podría fácilmente ser mal comprendida, como si se tratara de una especie de arqueologismo. Por eso la opción de la SC, desde su inicio, fue la de armonizarla con una orientación pastoral (SC 33-36)¹¹, así como con normas para la adaptación cultural de la liturgia (SC 37-40).

La adaptación de la liturgia al genio propio de cada cultura es la otra dimensión necesaria para llevar a cabo la reforma litúrgica.

Esta reforma procedió en tres etapas¹²: la *primera etapa* señala el paso del latín a las lenguas vivas (1965-1966), que tuvo un espacio mayor de aquel previsto en la SC 36, con una fidelidad mayor al espíritu que a la letra del documento conciliar; la *segunda etapa* fue la revisión de los libros litúrgicos y la progresiva publicación de los nuevos, con la relativa traducción iniciada en 1968; la *tercera*, la más delicada y compleja, iniciada tímidamente y no finalizada de la adaptación de los ritos, confiada a las conferencias episcopales bajo la guía de los organismos centrales de la Santa Sede. En este sentido, el papa Juan Pablo II, en la *Vicesimus Quintus Annus* recordaba que después de la adaptación de las lenguas y de los ritos queda una tarea más: "es aún arduo el esfuerzo que se debe hacer para enraizar la liturgia en algunas culturas, tomando de éstas las expresiones que pueden armonizarse con el verdadero y auténtico espíritu de la liturgia, respetando la unidad sustancial del rito Romano expresada

¹¹ La orientación del Concilio fue pastoral. Así consta a partir del objetivo general trazado por el Papa Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio Vaticano II. Cf. AAS 54 (1962) 786-796 y en especial las pp.788-793. La SC recoge dicha orientación pastoral y de adaptación y plasmada perfectamente en los cuatro objetivos, comunes a todos los documentos del Concilio cf. SC 1. A propósito de la índole pastoral del Concilio y de la SC cf. G.M. GARRONE, *Le rôle de la Constitution «De sacra Liturgia» sur l'évolution du Concile et l'orientation de la pastoral*, en: AA.VV., *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenzia il cardinale Giacomo Lercaro* (Roma 1967) 11-12; P.M. GY, *La réforme liturgique de Vatican II en perspective historique*, en P. JOUNEL - R. KACZYNSKI - G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia, opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno* = BEL Subsidia 26 (Edizioni Liturgiche, Roma, 1982) 45-58, especialmente 48. Para una mayor bibliografía cf. R. GONZALEZ COUGIL, *Adecuación litúrgica: Principios que dimanar del concilio Vaticano II globalmente considerado*, en EL 104 (1990) 345 nota 1.

¹² Cf. A. BUGNINI, *Dieci anni*, en N 9 (1973) 395-399; ID., *La riforma liturgica conquista la Chiesa*, en N 10 (1974) 126.

en los libros litúrgicos”¹³.

Es dentro de esta tercera etapa de la reforma litúrgica, de la adaptación, donde se ubica nuestro tema de la inculcación de la liturgia.

1.2. La participación: «clave» de la reforma litúrgica

El Concilio, en los pasajes que enuncia los grandes principios de la reforma litúrgica (cap. I: SC 5-46), allí siempre habla de la “participación”. Así por ejemplo al hablar de la introducción de las lenguas vivas (SC 36), de la adaptación a la cultura y a la mentalidad de los pueblos (SC 37), la catequesis litúrgica (SC 35), la simplificación de los ritos (SC 31), la presencia de la Sagrada Escritura (SC 24), las ediciones de los libros litúrgicos (SC 31), etc. Para comprender cómo para los padres conciliares, la participación es una realidad clave para el logro del objetivo de la reforma litúrgica, resulta extraordinariamente significativa esta disposición: “En la revisión de los libros litúrgicos, téngase muy en cuenta que en las rúbricas esté prevista también la participación de los fieles” (SC 31). De hecho, la participación constituye el objetivo principal de la reforma litúrgica llevada a cabo por el Vaticano II¹⁴.

Hasta el momento del Concilio, las rúbricas de los libros litúrgicos solamente contemplaban la actuación de los ministros. La participación de los fieles pertenece a los principios generales que afectan a la reforma y fomento de la sagrada liturgia. Es por esto que el Concilio para facilitar la participación esbozó la más amplia reforma de la liturgia que ha conocido la historia, yendo más lejos de lo que el movimiento de renovación de la vida litúrgica venía propugnando

¹³ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, en el XXV aniversario de la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia (4 de diciembre de 1988) 16. Edición latina: N 25 (1988) 387-404. Traducción española en A. PARDO (ed.), *Documentación Litúrgica Posconciliar. Enchiridion* (Ed. Regina, Barcelona 21992) nn. 305-327; de aquí en adelante lo citaremos como *Enchiridion*. Aquí *Enchiridion* n. 320.

¹⁴ El concilio sancionó la expresión «participación activa de los fieles» que usó por primera vez san Pio X en el Motu propio *Tra le sollecitudini* del 22 de noviembre de 1903. [El texto oficial está en italiano en AAS 36 (1903-1904) 329-339. El texto latino *ibid.*, (387-395) es traducción fiel pero no oficial.]

desde el siglo XVI¹⁵.

El Concilio no define lo que es la participación de los fieles¹⁶, pero señala varias notas esenciales de ella. Así se comprende que la participación en la liturgia es algo interno y externo (SC 11, 19, 110), algo que implica a toda la persona, de tal forma que coincidan las actitudes interiores con el gesto o la acción externa. Por esto se dice que la participación ha de ser "consciente", además de "activa, plena, fructuosa" (SC 11, 14). Ya que la participación se concreta en una actuación externa y litúrgica, se exige que cada uno "desempeñe todo y sólo aquello que le corresponde" (SC 28).

El texto más explícito donde se describe lo que el Vaticano II entiende por participación es: "La Iglesia procura que los cristianos no asistan a este misterio (la eucaristía), como *extraños y mudos espectadores*, sino que, comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, *participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada*, sean instruidos con la Palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Señor, den gracias a Dios, aprendan a *ofrecerse a sí mismos* al ofrecer la Hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino *juntamente con él*"¹⁷.

La participación litúrgica tiene como meta la vida cristiana, o vida de los hijos de Dios que bajo la acción del Espíritu Santo, se transforma en ofrenda permanente y sacrificio espiritual (SC 12; Rm 12,1), dando al Padre culto en el Espíritu y en la verdad. Es justamente a través de la participación como la vida del cristiano entra en contacto con el Misterio salvífico que se hace presente en la acción litúrgica.

¹⁵ Cf. E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente* (Ed. Liturgiche, Roma 1978) 416-617; también F. BOVELLI, *La riforma liturgica del Vaticano II: linee di interpretazione in prospettiva storica*, en RL 69 (1982) 14-30; P.-M. GY, *La réforme liturgique de Trento et celle de Vatican II*, en LMD 128 (1976) 61-75.

¹⁶ Sobre participación cfr. A.M. TRIACCA, *Partecipación*, en NDL 1546-1573; J.L. MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad. Introducción a la liturgia = Agape 5* (Ed. "Secretariado Trinitario", Salamanca 1987) 238-247.

¹⁷ SC 48.

Del análisis atento de SC 7 emergen tres elementos importantes para una definición descriptiva de liturgia: *mysterium-actio-vita*¹⁸. En efecto, en su dimensión descendente¹⁹, la liturgia es el misterio (total, sintetizado en el misterio pascual) celebrado (justamente en la acción por excelencia: la celebración litúrgica) para la vida (del pueblo de Dios, del fiel en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia²⁰). Al mismo tiempo, en su dimensión ascendente, la liturgia es la vida del fiel, que culmina en la acción litúrgica, para que el misterio se actualice en la Iglesia y alcance su última finalidad que es rendir el verdadero culto en Espíritu y verdad a la Trinidad. Este misterio se hace presente en la celebración mediante la modalidad litúrgico-celebrativa del «memorial»²¹. La celebración no es teatro o rito, porque es la misma «presencia» de Cristo-Iglesia por medio del Espíritu²². La vida concreta del cristiano entra en la celebración y la celebración litúrgica halla una continuidad en la vida del fiel mediante la «participación litúrgica».

En consecuencia para lograr una participación plena, conciente y fructuosa de la celebración litúrgica es necesario adaptar la liturgia

¹⁸ SC 7 cita directamente el término *actio* (liturgia celebratio; actio sacra; signa sensibilia; exercitatio muneris sacerdotalis; exercitatio integri cultus publici) y da a entender el de *vita* (santificatio hominis; integer cultus publicus) y de *mysterium* (munus sacerdotale Jesu Christi; opus Christi sacerdotis eiusque corporis).

¹⁹ Cfr. SC 7b. Para la justificación de esta terminología (dimensión descendente) como de la próxima (dimensión ascendente) véase: A.G. MARTIMORT, *El doble movimiento de la liturgia: culto de Dios y santificación de los hombres*, en ID., (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Ed. Herder, Barcelona 1967) 223-234; en la última edición de la obra: I.H. DALMAIS, *La liturgia como celebración*, en: A.G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Nueva edición actualizada y aumentada* (ed. Herder, Barcelona 1987) 267-271. Anteriormente C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de Liturgia teológica general* (BAC, Madrid 1965) 129-132.

²⁰ Esta es una de las propuestas de lectura sistemática del NDL. Cfr. NDL 23. Para una profundización de esta descripción de la liturgia, cfr. A.M. TRIACCA, *Spirito Santo e Liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento*, en G.J. BEKES - G. FARNEDI (eds.), *Lex orandi, Lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini = Sacramentum 6* (Ed. Anselmiana, Roma 1980) 133-164 especialmente 139-143; ID., «Liturgia» «locus theologicus» o «Theologia» «locus liturgicus?». *Da un dilemma verso una sintesi*, en G. FARNEDI (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983) = Analecta Liturgica 10* (Ed. Abbazia S. Paolo, Roma 1986) 193-233, aquí 213-216.

²¹ Cfr. B. NEUNHEUSER, *Misterio*, en NDL 1321-1342.

²² Cfr. A. CUVA, *Jesucristo*, en NDL 1071-1093 especialmente 1080-1086; J.M. BERNAL, *La presencia de Cristo en la liturgia*, en N 216-217 (1984) 455-490; J. LOPEZ MARTIN, *En el Espíritu y la Verdad*, op. cit. 127-156.

a la cultura de los hombres que celebran.

Las coordenadas teológicas que ubican la temática de la inculturación de la liturgia son dos:

a) dentro del gran objetivo de la SC "reforma general de la liturgia" (SC 1, 21), siendo la inculturación un momento de la tercera etapa de la reforma y

b) en función de una mayor participación litúrgica, de esta forma la inculturación favorece que la vida entre en contacto con el Misterio presente en la celebración²³.

Así lo encontramos expresado en la *Instrucción* sobre la inculturación de la liturgia al indicar la finalidad última de la inculturación en el ámbito litúrgico: "La *finalidad* que debe guiar una *inculturación* del Rito romano es la misma que el Concilio Vaticano II ha puesto como fundamento de la *restauración general de la Liturgia*: "ordenar los textos y los ritos de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y *participar* en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria (SC 21)"²⁴.

2. LA ADAPTACION LITURGICA

Durante la década de los años ochenta, el término "inculturación" se volvió familiar en el vocabulario de los estudios teológicos, misiológicos y litúrgicos. Tanto es así que hoy día tiende a eclipsar el término "oficial" usado por la Iglesia en sus documentos litúrgicos:

²³ A este respecto es interesante la siguiente afirmación de A. CHUPUNGCO, "El proyectado retorno a la forma clásica de la liturgia romana (*reforma litúrgica*) era considerado (por los Padres conciliares) un medio eficaz para promover una *participación* consciente y activa. Era también considerado como una condición necesaria para una subsiguiente *adaptación* de la liturgia a las diversas culturas modernas, según el ejemplo de las iglesias franco-germánicas que habían adaptado la liturgia romana clásica a su cultura. La opción de la SC debería, por tanto, ser contemplada a la luz de la intención del Concilio de promover la *participación* activa y de abrir la puerta a la *adaptación* cultural" en ID., *Adaptación de la liturgia a la cultura y tradición de los pueblos*, en Ph 147 (1985) 230. Cfr. ID., *Liturgies of the Future*, op. cit., 6.

²⁴ VL 35.

“adaptación”²⁵. El concilio Vaticano II no usa el término inculturación sino “*aptatio*”, “*accomodatio*” y derivados, que vienen traducidos por adaptación.

Este uso interdisciplinar nos muestra que la adaptación litúrgica debemos ubicarla dentro del contexto más amplio de la adaptación eclesial querida por el Concilio, es decir, la realizada en los distintos campos de la actividad eclesial. Los documentos conciliares son para esta temática, la fuente primera y más completa. Los documentos posteriores del magisterio completan éstos, pero siempre dependiendo de ellos.

La adaptación es la respuesta pastoral auténtica, adecuada y «encarnada» de la Iglesia a los hombres contemporáneos. Haciendo esto la Iglesia continúa la misión de Cristo, el Verbo hecho carne, viviendo entre los hombres y asumiendo todo lo humano (SC 5; GS 1,22, 32).

Los límites de este aporte impide exponer los grandes principios derivados de los textos conciliares²⁶, para centrarnos directamente en un sector de la adaptación: el litúrgico.

²⁵ Cf. A. CHUPUNGCO, *A Definition of Liturgical Inculturation*, en *Ecclesia Orans* 5 (1988/1) 11; ID., *Revision, Adaptation, and Inculturation: a Definition of Terms*, en: I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del IV Congresso Internazionale di Liturgia: Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-10 Maggio 1991* = *Studia Anselmiana* 113 - *Analecta Liturgica* 19 (Centro Studi S. Anselmo, Roma 1993) 16-18.

²⁶ El análisis de los textos conciliares referentes a la adaptación ayuda a descubrir un esquema de constantes. Son los siguientes: intancias, sujeto agente, principio operativo, criterios, pauta de actuación y motivación de la adaptación. Para un tratamiento de esta temática cf. A.M. TRIACCA, *Adattamento liturgico: utopia, velleità o strumento della pastorale liturgica?*, en N 15 (1979) 26-45; R. GONZALEZ, *Adecuación litúrgica: principios que dimanar del concilio Vaticano II globalmente considerado*, en EL 104 (1990) 345-367; ID., *Adaptación, inculturación, creatividad. Planteamiento, problemática y perspectivas de profundización*, en Ph 158 (1987) 130-131.

2.1. La adaptación en la *Sacrosanctum Concilium*

La SC es la «Charta magna»²⁷ de la adaptación litúrgica, como respuesta adecuada y más fácilmente asequible a los participantes de la liturgia.

En los números 37-40 encontramos las «normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos». Estos números forman parte de la sección referida a la «Reforma de la sagrada Liturgia» (SC 21-40) del primer capítulo dedicado a los «Principios generales para la reforma y fomento de la sagrada liturgia (SC 5-46)²⁸.

Este apartado comprende tres partes: a) Introducción (= SC 37); b) la segunda parte (= SC 38-39) referida a las legítimas variaciones dentro del rito romano, y finalmente c) la tercera parte (= SC 40) referida a las «adaptaciones más profundas de la liturgia».

En el artículo 37 se afirma el principio de pluriformidad de la Iglesia, y en particular el de la liturgia, «en aquellos aspectos que no afectan a la unidad de la fe o al bien de toda la comunidad». El artículo declara que la Iglesia respeta y favorece la cultura de los diversos pueblos y en ciertos casos acepta algunos de sus elementos en la misma liturgia, «mientras puedan armonizarse con los aspectos del verdadero y auténtico espíritu de la liturgia».

En los artículos 38-39 de la segunda parte se trata de la legítima diversidad en el interior de la liturgia romana, mientras «se salve la unidad sustancial del rito romano». Tal como se puede colegir del

²⁷ La expresión fue usada por Pablo VI dirigiéndose al «Consilium» el 10 de abril de 1970 y la aplicaba a la reforma litúrgica. Cfr. *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I. n. 2073. La misma expresión pero aplicada a la adaptación litúrgica es usada por A. CHUPUNGO, *The Magna Charta of Liturgical Adaptation*, en N 14 (1978) 75; ID., *Cultural Adaptation of the Liturgy*, (Paulist Press, New York-Ramsey 1982) 42.

²⁸ Para un comentario pormenorizado de SC 37-40 cf. A. CHUPUNGO, *Cultural Adaptation of the Liturgy*, op. cit., 42-57; ID., *Adaptación de la liturgia a la cultura y tradiciones de los pueblos*, a.c., 230-232; ID., *L'adattamento della liturgia dei sacramenti: principi e possibilità*, en AA.VV., *Anámnesis* 3/1 *La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione* (Ed. Marietti, Genova 1986) 369-371; ID., *Liturgies of the Future*, op. cit., 8-18. Hemos tomado las conclusiones a las que llega el autor en dichos estudios.

artículo 39, la unidad sustancial²⁹ se salva si se permanece “dentro de los límites establecidos en las ediciones típicas de los libros litúrgicos”. En estos libros, la Santa Sede propone variantes que las Conferencias Episcopales pueden libremente aceptar y que, una vez obtenida la ratificación de la Santa sede, deben insertarse en los libros oficiales de la Iglesia local. Tales variantes no alteran la sustancial unidad de la liturgia romana, sino que le dan una suficiente flexibilidad a fin de responder a las necesidades locales, especialmente en los territorios de misión.

Este tipo de adaptación se extiende también a la manera de ordenar el ritual mismo dentro de los límites que ya la edición típica indica. Su campo se extiende particularmente a “los sacramentos, a los sacramentales, procesiones, lenguaje litúrgico, música sagrada y arte litúrgico”. Debe añadirse a esta enumeración la liturgia de las horas y el año litúrgico, según lo prescrito en el artículo 88 en relación al Oficio Divino, y en los artículos 107 y 110 en lo relativo al año litúrgico.

Ejemplos de legítimas variaciones los encontramos en los ritos introductorios y en los explicativos o complementarios de los sacramentos. Así en el ritual del Bautismo de niños el rito de la bienvenida puede ser reformulado en formas culturales equivalentes, se puede omitir la unción posbautismal, el color de la vestidura blanca: puede usarse otro si lo exige la costumbre local. También las ediciones típicas presentan instancias de legítimas variaciones aún dentro de la liturgia sacramental, por ejemplo en el modo de hacer la unción de los enfermos, en la fórmula del consentimiento del matrimonio, etc.

²⁹ Cfr. B. NEUNHEUSER, *Servata substantiali unitate ritus romani*: SC 38, en *Ecclesia Orans* 8 (1991/1) 77-95.

El artículo 40 se refiere a la necesidad de "una adaptación más profunda de la liturgia"³⁰. Este número presenta la situación de cambios no contemplados en las ediciones típicas. Para esto las Conferencias Episcopales piden las adaptaciones y la Santa Sede da su consentimiento, es decir, la aprobación según el procedimiento indicado en los tres párrafos de éste número. En cambio, para los casos de adaptaciones ya propuestos en las ediciones típicas que habla SC 38-39, es la Santa Sede que propone las variantes en el interior de la liturgia romana y posteriormente ratifica la decisión de las Conferencias Episcopales, es decir, confirma la petición.

De acuerdo a SC 38-40 se pueden presentar tres situaciones diferentes:

a) realizar variaciones ya previstas en las ediciones típicas de los rituales;

b) exigencias de cambios no previstos en la edición típica, pero que no se alejan de la unidad sustancial del rito romano. Esto es posible porque el elenco presentado en la edición típica no agota las posibles variantes legítimas en el ámbito de la liturgia romana. En este caso los cambios pedidos por las Conferencias Episcopales no implican una radical adaptación, sino una ampliación de las legítimas variantes.

c) Finalmente, cambios más radicales, yendo más allá de las legítimas variantes propuestas en la edición típica, que implican una adaptación radical de la liturgia. Las dos primeras situaciones están previstas por los artículos 38-39 y la última por el 40.

³⁰ El texto propuesto se orientaba hacia los territorios de misión. Pero algunos Padres conciliares hicieron notar que en algunas partes de Europa se podía hablar de una situación misionera. Teniendo esto en cuenta, la Comisión conciliar atenuó la referencia del artículo 40 a las misiones. Esto significa que la adaptación radical de la liturgia no debería restringirse a las Iglesias misioneras del tercer mundo. Cfr. *Schema Constitutionis de Sacra Liturgia*, Emendationes IV (Typis Polyglottis Vaticanis 1963) 16. Así lo explicó el relator de la comisión C. Calewaert: "Ex Patribus alii quoque contendebant eo supremendam esse mentionem de Missionibus, quod eadem condiciones alibi easdem solutiones postulent; sed cum dicitur "praesertim", clare indicatur Missiones non esse solas regiones in quibus aptatio necessaria evadat". Citado por A. CHUPUNGCO, *Liturgies of the Future*, op. cit., 48 nota 15.

2.2. Las vías de la adaptación litúrgica

A través de los años, diferentes términos técnicos se han ensayado en los círculos litúrgicos como un intento de expresar, con la mayor precisión posible, la relación entre liturgia y cultura. De todos los términos, los más populares son «indigenización», «contextualización», «encarnación», «adaptación», «aculturación» e «inculturación»³¹.

Aunque en nuestros días se usan estos términos, especialmente el de «inculturación», es importante tener en cuenta que ellos pertenecen a una terminología peculiar empleada en diversas ocasiones por antropólogos, que fácilmente los teólogos, misionólogos y liturgistas toman prestado aplicándolos en sus respectivos campos.

A pesar de esta preferencia por el término «inculturación», en la bibliografía de los últimos años se nota una indecisión respecto a la terminología³². A esta altura de nuestra reflexión, al analizar las vías

³¹ Algunos de estos términos han perdido su vigencia. Así por ejemplo: «indigenización». Fue usado y posteriormente abandonado por A. Chupungco en 1977 en ID., *A Filipino Attempt at Liturgical Indigenization*, en *EL* 91 (1977) 370-376. Este término etimológicamente significa: nativo. De aquí que indigenización estaba indicando el proceso por el cual se quiere dar a la liturgia una forma cultural nativa de la Iglesia local. Para el autor anteriormente mencionado era sinónimo de adaptación. Otro término también abandonado es «contextualización» introducido en 1972 por el Consejo Mundial de Iglesias como propuesta de la actividad de la Iglesia en el mundo. Es un término que subraya la libertad política, la concientización. Así se habla de una liturgia contextualizada, por ejemplo: P. Hiebert en un artículo publicado en *Missiology* 121 (1984). «Encarnación» es otro término impropio. Se hablaba de encarnación de la liturgia, inspirados en AG 22, donde se indica la encarnación de Cristo como un modelo para la Iglesia: "Ciertamente, a semejanza de la economía de la Encarnación, las Iglesias jóvenes... asumen un admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia". La encarnación es uno de los principios teológicos base de la inculturación.

³² Cfr. por ejemplo: G.A. ARBUCKLE, *Inculturation not Adaptation: Time to Change Terminology*, en *Worship* 60/6 (1986) 511-520; A. CHUPUNGO, *Adaptación*, en *NDL* 33-50; ID., *A Definition of Liturgical Inculturation*, en *Ecclesia Orans* 5 (1988/1) 11-23; R. GONZALEZ, *Adaptación, inculturación, creatividad*, en *Ph* 158 (1987) 1129-152; A.M. TRIACCA, *Inculturazione e liturgia. Traccia per una chiarificazione*, en *Inculturazione e formazione salesiana* (Roma 1984) 343-367.

o modos de la adaptación litúrgica, iremos indicando el sentido que en la liturgia se usan los diversos términos.

La adaptación y la terminología de la Sacrosanctum Concilium

Ya hemos indicado que «adaptación» es el término oficial usado en SC 37-40. La SC usa «*aptatio*» y «*accomodatio*» como sinónimos, aunque en el capítulo dedicado a los sacramentos y sacramentales (Cap. III) «*accomodatio*» reemplaza sistemáticamente a «*aptatio*», aunque nuevamente aparecerá en SC 90, 120 y 128 al referirse a la reforma del Oficio divino, al uso de los instrumentos musicales y a la materia y forma de los objetos y vestiduras sagradas respectivamente³³.

El análisis hermenéutico de los textos de la SC nos hacen llegar a la conclusión que los dos términos se usan intercambiadamente, ya que ambos significan lo mismo.

La distinción entre «*aptatio*» y «*accomodatio*» empieza a tener forma después del Concilio, con la publicación de la edición típica de los libros litúrgicos conciliares³⁴. La parte introductoria de estos libros (= «*praenotanda*») tiene dos secciones sobre adaptación, a saber: «*De aptationibus*», es decir, "Adaptaciones que corresponden a las Conferencias episcopales y al Obispo", y «*De Accomodationibus*», es decir, "Acomodaciones que corresponden al ministro". Otra distinción entre «*aptatio*» y «*accomodatio*» es que en el caso de «*aptatio*», cuando viene aprobado por Roma, requiere ser insertado en el ritual de la Iglesia local, en tanto que en el caso de «*accomodatio*», se trata de una modificación temporal del rito hecha por el ministro de manera de acomodar el interés o necesidad especial de la asamblea.

³³ Una posible explicación del cambio de «*aptare*» por «*accomodare*» la da Chupungco al indicar que en algunas secciones de la SC se busca una "via media" o compromiso entre distintas posiciones de los Padres conciliares, cfr. ID., *A Definition of Liturgical inculturation*, a.c., 12-13 especialmente notas 1-3; ID., *Liturgies of the Future*, op. cit., 23-25 especialmente notas 28-30.

³⁴ Para el elenco de los libros litúrgicos posconciliares véase I. SCICOLONE-P. FARNES, *Libros litúrgicos*, en NDL 1127-1144.

De acuerdo a la SC debemos concluir que la «adaptación» está en relación con el programa general del Concilio de “adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio” (SC 1), es decir, se refiere al programa general de aggiornamento o renovación de la Iglesia. De donde, la renovación de la liturgia significa acomodarla a las circunstancias y necesidades del hombre de hoy. Para esto la necesidad de revisar los ritos y la adaptación a los tiempos actuales.

La «adaptación» es un término culturalmente neutro, de aquí que cuando SC 37-40 habla de la adaptación a la cultura, se refiere con estos términos: “Normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos”, o en una palabra de adaptación cultural³⁵. Por ser culturalmente neutro, la adaptación de la liturgia necesita de la aculturación, de la inculturación y de la creatividad como vías o métodos para efectuar la renovación litúrgica.

La aculturación litúrgica

La «aculturación» es descrita por Shorter como el encuentro de una cultura con otra, basado en un mutuo respeto y tolerancia, pero a un nivel externo³⁶. De aquí que la aculturación lleve a una mera yuxtaposición de expresiones culturales no asimiladas, provenientes de distintas direcciones y orígenes.

Aunque este proceso se da a un nivel externo, normalmente debería encaminarse hacia la comunicación interna de las culturas. Tanto es así, que Shorter llega a formular un principio básico de la antropología cultural: la aculturación es una condición necesaria de la inculturación³⁷.

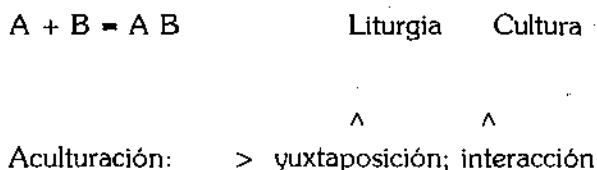
³⁵ Cfr. C. VALENZIANO: *Per l'«adattamento» culturale della Liturgia dopo il Vaticano II. Appunti metodologici*, en *Ho Theológos*, nueva serie, III, 2 (1985) 179-202.

³⁶ Sobre el concepto de aculturación sigo el iluminador trabajo de A. SHORTER *Toward a Theology of Inculturation* (London 1988) 3-72. Debemos tener en cuenta que para otros autores, la aculturación es sinónimo de inculturación, cfr. J. LOPEZ GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, en AA.VV., *Inculturazione. Concetti. Problemi. Orientamenti* (Roma 21983) 24.

³⁷ L. cit.

En la aculturación las dos culturas se yuxtaponen, interactúan, pero no entran en el proceso de la asimilación, no afectándose en sus estructuras internas ni en sus organismos.

La aculturación litúrgica "suele indicar la aceptación en la liturgia de algunos elementos culturales que parecen connaturales para enriquecer la liturgia y expresar mejor, en un determinado contexto, los diversos valores y actitudes de la celebración. En realidad se trata de una cierta yuxtaposición, no de asimilación estructural"³⁸. En la aculturación litúrgica la liturgia (A) y la cultura (B) se yuxtaponen, pero sin afectarse mutuamente (A B). En forma gráfica:



Así por ejemplo Chupungco afirma que "la aculturación litúrgica puede describirse como un proceso merced al cual llegan a incorporarse a la liturgia romana elementos compatibles con la misma, bien como sustitución, bien como ilustración de elementos eucológicos y rituales del rito romano. Es necesario para su aceptación que los elementos culturales posean una connaturalidad que les permita expresar el significado de los elementos romanos que se tratan de sustituir o de ilustrar. Tales elementos culturales, por lo demás, deberán someterse a un proceso de purificación por el que lleguen a adquirir un significado cristiano"³⁹.

En la liturgia un buen ejemplo de aculturación se verificó durante el período Barroco. Los textos y ritos oficiales de la liturgia, especialmente la misa tridentina, no absorbió el drama, la festividad y exhuberancia de la cultura barroca. Debido a las rígidas rúbricas que

³⁸ J. ALDAZABAL, *Lecciones y modelos de la historia para la inculturación de la liturgia*, en: I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 155.

³⁹ A. CHUPUNGO, *Adaptación*, en *NDL 46. Sobre aculturación véase también: ID., Revision, Adaptation, and Inculturation: a definition of Terms*, a.c., 20-21.

bloquearon el acceso a cualquier novedad, la cultura barroca se mantuvo en la periferia de la liturgia. Como dijo Jungmann, describiendo esta situación litúrgica del barroco, se estaba en presencia de conciertos eclesiales con acompañamiento litúrgico⁴⁰.

Otros ejemplos de aculturación, en los que se dan yuxtaposiciones pero no una asimilación estructural, son las prácticas de combinar las novenas o el Angelus con la misa. También en los ritos complementarios de ciertos sacramentos, que pueden ser cambiados por las Conferencias Episcopales en sus ediciones particulares, siguiendo las indicaciones de los mismos libros en sus ediciones típicas, más de acuerdo con su propia cultura y expresividad simbólica.

La inculturación litúrgica

El término «inculturación», al igual que el de «aculturación», comenzó a usarse en los años del posconcilio. La palabra «inculturación» fue usada por primera vez por el cardenal Jaime Sin, de Manila, en la sexta congregación general del sínodo de Obispos de 1977 hablando de los catecismos. A partir de ese momento el término se emplearía reiteradamente en el aula sinodal⁴¹.

Con el paso de los años del posconcilio el término «adaptación» se consideró menos satisfactorio, porque al decir de algunos autores no destacaba suficientemente la originalidad del concepto cristiano y cargaba más el acento en la identidad sustancial del cristianismo, en todas las épocas y espacios socioculturales, quedando escaso margen a la variedad⁴². Se imponía de este modo el término

⁴⁰ "At this time there were festive occasions which might best be describes as church concerts with liturgical accompaniment": J. JUNGSMANN, *The Mass of the Roman Rite* (New York 1961) 111-117.

⁴¹ Cfr. J. LOPEX GAY, *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione*, op. cit., 24.

⁴² Cfr. Z. ALSZEGHY, *Il problema teologico dell'inculturazione del cristianismo*, en A. AMATO - A. STRAUSS, *Inculturazione e formazione salesiana. Dossier dell'incontro di Roma (12-17 settembre 1983)* (Roma 1984) 29. Ya habían quedado en desuso las palabras «indigenización» y «contextualización», que fueron intentos de expresar el mismo concepto de penetración del mensaje evangélico en las culturas, cfr. *Ibid.*, 35-36.

«inculturación», que aparece ya en el Mensaje de la Vª Asamblea del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios de 1977 sobre “La Catequesis en nuestro tiempo con especial atención a los niños y jóvenes”⁴³.

A nivel de magisterio aparecerá por primera vez en la exhortación apostólica *Catechesi Tradendæ* de 1979⁴⁴, donde el Papa indica que “el término «aculturación» o «inculturación», además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación. De la catequesis como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del evangelio al corazón de la cultura y de las culturas. Por ello la catequesis procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias. Sólo así se podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarles a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y de pensamientos cristianos”⁴⁵.

El Papa al indicar que la «inculturación» “expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación”, hace notar que dicho término no sólo tiene una significación antropológica sino también teológica. Es lo que el concilio ha expresado al decir: “La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su Encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió”⁴⁶.

⁴³ “La Palabra, enraizada en la Tradición viva, es así Palabra viva para hoy. Expresiones como compromiso, “inculturación”, acción eclesial, vida espiritual, oración personal y litúrgica, santidad, manifiestan esta misma realidad: el testimonio”: Vª ASAMBLEA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La catequesis en nuestro tiempo con especial atención a los niños y a los jóvenes. Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios* (Ed. Paulinas, Buenos Aires 1977) n. 10, p. 19.

⁴⁴ JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendæ*, sobre la Catequesis en nuestro tiempo (16 de octubre de 1979), en AAS 71 (1979) 1277-1340 = *Ibid.*, (Ed. Paulinas, Montevideo 1979).

⁴⁵ *Id.*, n. 53. Esta expresión es una cita que de sí mismo hace el Papa de su alocución a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, cf. AAS 71 (1979) 607.

⁴⁶ AG 10.

Pero, en la *Catechesis tradendæ* se nota una impresión terminológica, al identificar «aculturación» con «inculturación». En los años setenta los liturgistas estaban prácticamente dedicados a la elaboración de los nuevos libros litúrgicos, como para preocuparse cómo se podía designar de mejor manera la adaptación⁴⁷. Por un tiempo estos dos términos fueron usados indistintamente, pero a través de los años se ha esclarecido que, aunque están muy relacionados, no pueden ser considerados como sinónimos⁴⁸.

Debemos esperar a otra instancia del magisterio para ver una clarificación al respecto. Será en el Sínodo extraordinario de 1985 donde aparece claramente diferenciada la «inculturación» de la «aculturación». Así en su "*Relatio finalis*" de la IIª Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos (8-VIII-1985)⁴⁹ se afirma: "Ya que la Iglesia es una comunión presente en todo el mundo que une la diversidad y la unidad, asume todo lo positivo que encuentra en todas las culturas. Sin embargo, la inculturación es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas"⁵⁰.

Con términos similares se manatiene el concepto de inculturación en la Encíclica del Papa Juan Pablo II *Slavorum apostoli* de 1985⁵¹;

⁴⁷ Entre los primeros en usar «inculturación» en conexión con la liturgia fue C. Valenziano, profesor de Antropología Cultural en el Pontificio Instituto Litúrgico en Roma. En un artículo sobre liturgia y religiosidad popular, que publicó en 1979, menciona «inculturación» como un método que podría provocar una interacción mutua entre liturgia y las varias formas de religiosidad popular.

⁴⁸ Sobre el sentido general de la inculturación cf. A. CROLLIUS: *What is New about Inculturation? A Concept and its Implication*, en: *Gregorianum* 59 (1978) 721-738; G.A. ARBUCKLE, *Inculturation not Adaptation: Time to Change Terminology*, a.c.; A. CHUPUNGO, *Adaptación*, a.c.; ID., *A Definition of liturgical Inculturation*, a.c.; R. GONZALEZ, *Adaptación, inculturación, creatividad. Planteamiento, problemáticas y perspectivas de profundización*, a.c.; A.M. TRIACCA, *Inculturazione e liturgia. Traccia per una chiarificazione*, a.c.

⁴⁹ La Relación final fue redactada por el Relator, Card. Danneels, Arzobispo de Manila-Bruselas, sometida a la votación de los Padres, publicada con el consentimiento del Sumo Pontífice.

⁵⁰ El Sínodo Extraordinario, *Relatio finalis*, II,D,4 = Ph 152 (1986) 120.

⁵¹ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Slavorum apostoli*, en memoria de la obra evangelizadora de los Santos Cirilo y Metodio después de once siglos (2 de junio de 1985), n. 21, en AAS 77 (1985) 802 s. El texto dice: "En la obra de la evangelización (...) está contenido un modelo de lo que hoy lleva el nombre de «inculturación» - encarnación del evangelio en las culturas autóctonas - y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia".

por la Congregación de la Doctrina de la Fe en la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* de 1986⁵² y por la Encíclica papal *Redemptoris missio* de 1990⁵³.

En la anterior declaración del sínodo de los Obispos tenemos los elementos esenciales de la inculturación, es decir, el proceso de la recíproca asimilación entre cristianismo y cultura, y la consecuente transformación interior de la cultura, por un lado, y el arraigarse del cristianismo, por el otro. A estos elementos de mutua asimilación y de interacción, debemos agregar la dinámica de la transculturación. En virtud de esta dinámica las partes interactuantes pueden mantener su identidad o sus características esenciales. La inculturación no esconde la naturaleza del cristianismo como una religión revelada, ni tampoco a la cultura humana como expresión de la vida y aspiraciones de la sociedad. El culto cristiano no puede quedar reducido a un mero ingrediente de la cultura local, como tampoco la cultura puede ser reducida a un rol servil. El proceso de la interacción y de la mutua asimilación implica el proceso de ambas; no provoca la mutua extinción.

En el campo de la liturgia, la inculturación litúrgica, a diferencia de la aculturación, no se limita a una tolerancia mutua. Sino que, "por una parte, la liturgia se deja enriquecer dinámicamente por la cultura, y a la vez, la liturgia influye en la cultura dándole un sentido cristiano y ejerciendo en ella un sentido crítico. Ambas, liturgia y cultura, se encuentran, se penetran y fecundan mutuamente"⁵⁴. Hay

⁵² Congregación Doctrina de la Fe, *Instrucción Libertate christiana et liberatione*, sobre Libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986), n. 96 = AAS 79 (1987) 597 = *Ibid.*, (Buenos Aires, Ed. Paulinas 21986) 70. El texto dice: "Sin embargo, la inculturación no es simple adaptación exterior, sino que es una transformación interior de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y por el enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas humanas".

⁵³ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, sobre la permanente validez del mandato misionero (7 de diciembre de 1990), n. 52 = AAS 83 (1991) 299 = *Ibid.*, (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1990) 87. El texto dice: "...la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas".

⁵⁴ J. ALDAZABAL, *Lecciones y modelos de la historia para la inculturación de la liturgia*, en I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 155.

entre ellas una relación biunívoca, es decir, un proceso bidireccional. Como describe Chupungco, la inculturación litúrgica: "es el proceso por el que los textos y ritos usados en la liturgia por la Iglesia local, están insertados de tal forma en el marco de la cultura, que ellos absorben su pensamiento, lenguaje y modos rituales"⁵⁵.

En la inculturación, la liturgia (A) y la cultura (B) se yuxtaponen, interactúan, y se produce una mutua asimilación. El resultado: liturgia inculturada (C). Ni A ni B pierden su identidad, sino que hay un enriquecimiento mutuo, de tal forma que A ya no es tal sólo A sino C y B ya no es tan sólo B, sino C. Pero, debido a la dinámica de la transculturación, A nunca llega a ser B, ni B llega a ser A. Podemos ilustrar el proceso de la inculturación usando la fórmula:

$$\begin{array}{ccc}
 & \rightarrow | \leftarrow & \\
 A + B = C & \text{Liturgia} \cdot | & \text{Cultura} \\
 & \rightarrow | \leftarrow & \\
 & \wedge & \wedge
 \end{array}$$

Inculcación: > yuxtaposición; interacción; asimilación recíproca

La *IV Instructio* en los nn. 4 y 5 adoptó el término «inculturación» y se determinó el uso del mismo⁵⁶. Así asume lo dicho por el Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio* n. 52, donde se indica con claridad el doble movimiento que implica la inculturación: "Por la *inculturación*, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, ella introduce los pueblos con sus culturas en su propia comunidad"⁵⁷.

⁵⁵ A. CHUPUNGO, *Liturgies of the Future*, o.c., 29; ID., *A Definition of liturgical Inculturation*, a.c., 17; ID., *Revision, Adaptation, and Inculturation: a definition of Terms*, a.c. 22-23, véase bibliografía especializada en la nota 15.

⁵⁶ Véase las notas correspondientes a estos números (de la 6 a la 18) en las cuales se encuentran citados algunos documentos y discursos de Juan Pablo II y documentos de Pontificias Comisiones que son tenidos como útiles para clarificar el sentido y la obra de la "inculturación".

⁵⁷ VL 4. Es una cita anteriormente vista de *Redemptoris missio* n. 52 = AAS 83 (1991) 300.

Más adelante se hace notar que la inculturación de la liturgia: "constituye uno de los aspectos de la inculturación del Evangelio, que exige una verdadera integración (...) de los valores permanentes de una cultura más que de sus expresiones pasajeras"⁵⁸.

Una liturgia inculturada debe reflejar la mentalidad, el modo de pensar, el vocabulario y los ritos de una cultura determinada. Así por ejemplo, un texto litúrgico no debe ser una simple traducción literal del texto de la edición típica, sino que el mismo debe ser integrado en el esquema cultural, es decir, en el pensarse, en el lenguaje, en el ritualizarse, en la expresión de la cultura.

La *cuarta Instrucción*, en su tercera parte expone los principios generales para la inculturación (nn. 33-37)⁵⁹. Se han de tener en cuenta, simultáneamente, tres principios generales:

a. «Principio de la finalidad»

El primero concierne a la *finalidad* de la inculturación, es decir, permitir al pueblo de Dios de comprender fácilmente el sentido de los textos y los ritos, participar mayormente y de vivir mejor el misterio cristiano celebrado⁶⁰.

b. «Principio de la unidad sustancial del Rito romano»

"El proceso de inculturación se hará conservando la *unidad sustancial* del rito Rito romano"⁶¹. Este segundo principio está expresado por la SC 38 precisamente cuando trata de la adaptación. Este artículo, al indicar respetar la unidad sustancial del Rito romano, está queriendo significar que "el estudio de la inculturación no debe pretender la formación de nuevas familias de ritos; al adecuarse a las

⁵⁸ VL 5. Para una clarificación del uso de los términos "aptatio" e "inculturatio" en la Instrucción sobre la Inculturación de la Liturgia cfr. CONGRAGATIO DE CULTO DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, "Commentarium" alla quarta Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia, en N 30 (1994/3) 154-156. Para una determinación de la inculturación en el campo litúrgico según dicha Instrucción cfr. *Ibid.*, 156-159.

⁵⁹ A partir de este momento (capítulo III-IV) el documento VL se refiere a la inculturación del "Rito romano". Los dos capítulos precedentes valían para todas las familias litúrgicas. La Instrucción al determinar las normas prácticas para la inculturación, no quiere tocar los otros Ritos litúrgicos que poseen una legislación propia.

⁶⁰ VL 35.

⁶¹ *Ibid.*, 36.

necesidades de una determinada cultura lo que se intenta es que las nuevas adaptaciones formen parte también del Rito romano⁶².

c. «Principio de la autoridad competente»

“Las adaptaciones del rito romano, también en el campo de la inculturación, depende únicamente de la *autoridad de la Iglesia*”⁶³. Este tercer principio es una advertencia: el ámbito de la inculturación litúrgica no está dejado a la elección de los celebrantes o de la comunidad o de los movimientos de diversos géneros; por ser verdaderamente de la Iglesia, la inculturación reclama la autoridad responsable. La Instrucción aquí no dice algo diverso de lo ya establecido por la SC 22.

Además de estos principios generales indicados por la VL, debemos tener en cuenta otros para la debida aceptación de los elementos culturales.

d. «Principio de la ortodoxia litúrgica»

En primer lugar, como ya lo afirma al SC 37, la liturgia acepta elementos culturales que no estén vinculados a supersticiones y errores, sino que armonicen con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico, que comuniquen adecuadamente el mensaje cristiano. Es «el criterio de la ortodoxia litúrgica».

En la misma dirección se mueve la Instrucción *Variationes legitimæ* n. 31, la cual también cita el texto de la SC 37⁶⁴.

Toda nueva asimilación cultural, superficial o profunda, ha de respetar y salvar la teología eclesial, no puede cambiar el sentido de una fiesta, la identidad del misterio que celebra un sacramento, no puede disminuir la primacía de la Palabra revelada en beneficios de otras, no puede oscurecer ni la eclesiología ni la teología del ministerio ordenado dentro de la comunidad.

Por mucho acercamiento antropológico que se vea necesario, sería una falta de fidelidad y un empobrecimiento desdibujar los

⁶² *Ibid.*, 36.

⁶³ *Ibid.*, 37.

⁶⁴ En este mismo sentido se puede ver además los siguientes números: VL 16; 19; 47 y 48.

valores más propios de la comunidad y de la celebración de Cristo. Siempre es el Misterio Pascual de Cristo y la gracia de su Espíritu lo que motiva y condiciona nuestras iniciativas, de la cultura no nace la Pascua; de nuestra pedagogía no nace la salvación.

e. «Principio de la necesidad vital»

En segundo lugar, también lo afirma la SC 40, que los elementos culturales a adaptar en la liturgia sean útiles o necesarios a la iglesia local. Es «el criterio de la necesidad vital».

La inculturación tiene una finalidad pastoral. La inculturación no es un fin en sí mismo. Un proceso de inculturación serio se motiva sólo desde la perspectiva del bien de la comunidad.

No se cambia un modelo de liturgia por seguir la moda, por condescendencia con los gustos del momento, por curiosidad sociológica, por prurito arqueológico, por una carrera de novedades con las iglesias vecinas.

La inculturación es el amor a la comunidad cristiana y el deseo de ayudarle a participar más consciente y fructuosamente en la celebración litúrgica. Sólo emprende cambios una comunidad cuando después del maduro estudio lo ve conveniente o necesario para el bien pastoral de la misma⁶⁵.

f. «Principio de la connaturalidad»

Finalmente, debe darse un mutuo respeto entre liturgia y cultura. Es «el criterio de la connaturalidad».

Esto significa, por un lado, que los elementos culturales aceptados deben tener una capacidad de llenar el sentido y contenido del rito litúrgico. Así por ejemplo, se usa óleo para los enfermos, porque el óleo es curativo. Pero, por otro lado, la liturgia debe respetar el

⁶⁵ Cfr. J. ALDAZABAL, *Lecciones y modelos de la historia para la inculturación de la liturgia*, en I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 173-174. Este criterio es llamado por A. NOCENT «criterio de necesidad vital», ID., *Les livres liturgiques typiques presentent-ils une methode d'adaptation et en offrent-ils des modeles?*, en I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 135-150, aquí 1317-138.

elemento cultural, no debe interpretarlo con un sentido totalmente distinto al natural. Por ejemplo el signo de darse la mano. Tiene un sentido de congratular, felicitar, por eso la liturgia no puede darle un sentido que force ya el que naturalmente tiene.

Tomando nuevamente lo dicho anteriormente, que un texto no puede ser traducido literalmente, sino que se debe tener en cuenta⁶⁶: lo que se dice; a quien se dirige, es decir, con un lenguaje accesible a la mayoría de los fieles, asumiendo sus elementos culturales; y además teniendo en cuenta que es un texto para una celebración, con su género literario determinado. Consideremos los siguientes dos ejemplos:

El primero se refiere a la traducción de dos puntos de la Plegaria eucarística III:

MR 1970

Vere Sanctus es, *Domine*,...

Supplices ergo te, *Domine*

Texto 1980

Santo eres en verdad, *Señor*,...

Por eso, *Señor*,

te suplicamos...

Texto 1989

Santo eres en verdad, *Padre*,...

Por eso, *Padre*, te suplicamos...

La primera columna es el texto de la editio typica del Misal Romano actual. La segunda es la traducción del Misal español de 1980. La misma es fiel al latín. La tercera columna es la traducción

⁶⁶ Sobre los criterios con que deben traducirse los textos litúrgicos, cfr. «CONSI-LIUM», Instrucción *Comme le prévoit*, sobre la traducción de los textos litúrgicos para la celebración con el pueblo (25 de enero de 1969). El texto fue publicado en lengua francesa en N 5 (1969) 3-12. Traducción española en *Enchiridion* n. 164-206. Para la problemática de la traducción litúrgica cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, op. cit., 50-59; 108-121; 234-246; A. CHUPUNGCO, *The translation, adaptation and cretion of liturgical texts*, en N 19 (1893) 695-707; J. GELINEAU, *Quelques remarques en marge de l'instruction sur la traduction des textes liturgiques*, en LMD 98 (1969) 156-162; A.G. MARTIMORT, *Langes et livres liturgiques*, en N 19 (1983) 777-786; G. VENTURI, *Traducción litúrgica*, en NDL 1994-2003.

unificada de 1989, en la cual se ha preferido utilizar la invocación «Padre» en lugar de «Señor», como se hace en la Plegaria eucarística II. No obstante, el texto latino es *Domine* en ambos casos. Pero está claro que la plegaria se dirige al Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo⁶⁷.

El segundo es la traducción de una petición del Padrenuestro:

MR 1970

Adveniat regnum tuum

Texto 1980

Venga tu reino

Texto 1989

Venga a nosotros tu reino

La primera traducción, es fiel al texto latino. En la nueva versión se ha agregado "a nosotros", porque tal como suena la expresión de la primera traducción "venga tu reino", el vocablo «venga» puede ser tanto del verbo «venir» como del verbo «vengar». Al agregar: a nosotros la petición no da lugar a ninguna otra posibilidad de interpretación⁶⁸.

La creatividad litúrgica

En lugares donde la cultura de la Iglesia local es radicalmente diferente de la cultura del genio de la Liturgia romana, la inculturación no puede colmar las expectativas del programa de la renovación litúrgica del Vaticano II. En esta situación es necesaria la creatividad litúrgica⁶⁹.

⁶⁷ SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Comentarios al nuevo Ordinario de la misa y a las plegarias eucarísticas. Orientaciones para la catequesis y el uso litúrgico*. [Preparado por J. LOPEZ-M. CARMONA] (Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1988) 63 nota 9.

⁶⁸ *Ibid.*, 105.

⁶⁹ Cfr. A. PISTOIA, *Creatividad*, en NDL 475-495; A. CHUPUNGCO, *Liturgies of the Future*, op. cit., 34-35; ID., *A Definition of Liturgical Inculturation*, a.c., 21-23; R. GONZALEZ, *Adaptación, inculturación, creatividad*, a.c., 137-139; J. URDEIX, *Liturgia y creatividad*, en Ph 76 (1973) 315-326, J.M. BERNAL, *Entre la anarquía y el fixismo*, en Ph 103 (1978) 33-43; J. BELLAVISTA, *Ayer y hoy de la creatividad litúrgica*, en Ph 103 (1978) 45-60. Este número de la revista *Phase* es monográfico y lleva por título: *La creatividad en la Liturgia actual*.

A menudo la creatividad está asociada a lo que comúnmente se denominan liturgias creativas, es decir, celebraciones que sean más vivas y dinámicas para la asamblea. Esto da la impresión que la liturgia creativa sea el producto de mera fantasía, teniendo una vaga referencia, si es que se tiene alguna, a los principios y tradiciones de la liturgia.

Muy diverso es el concepto de creatividad a nivel de la ciencia litúrgica. La «creatividad litúrgica» implica la composición de nuevos textos litúrgicos independientemente de la estructura tradicional de la eucología romana⁷⁰, así como la creación de nuevos ritos litúrgicos. Hay pues una independencia, implícita o explícita, con respecto a la edición típica de los libros romanos.

Así, por ejemplo los ritos del matrimonio y de las exequias, aunque hayan sido inculturados tomando como base la liturgia romana, pueden ser culturalmente inadecuados. Es por esto, que en relación al matrimonio, la SC 77 da a los Obispos la opción de "elaborar un rito propio adaptado a las costumbres de los diversos lugares y pueblos".

En la liturgia, la idea de creatividad no es de tipo absoluto, es decir, no es una «*creatio ex nihilo*». Porque "la liturgia - afirma la SC 21 - consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas a cambio". Estos elementos inmutables han sido transmitidos por la tradición y subsisten en cada nuevo rito litúrgico instituido por la Iglesia⁷¹. Es obvio, que sin ellos ningún rito puede ser considerado como litúrgico. La creatividad litúrgica no significa la total ausencia de algún material pre-existente, ni el desprecio por la tradición. Significa simplemente que se trata de nuevas formas litúrgicas no basadas en las ediciones típicas.

⁷⁰ Eucología (neologismo proveniente del griego: *euché* = oración, y *logos* = discurso) significa la ciencia que estudia las oraciones y las leyes que rigen su formulación. Acerca de la eucología litúrgica cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en AA.VV., *Anámnesis 1. La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, o.c., 159-179; ID., *Eucología*, en NDL 759-772.

⁷¹ Cfr. A.M. TRIACCA, *Liturgia y tradición*, en A. Di Berardino (ed.), *Diccionario Patrístico y de Antigüedad cristiana II* (Ed. Sigueme, Salamanca 1991) 1282-1288.

Aunque el desarrollo histórico de los textos y ritos litúrgicos siguió el paso de la libertad a la fijación de los mismos⁷², la creatividad - que no es lo mismo que espontaneidad o improvisación - no puede ser excluida. Así la instrucción *Comme le prévoit* acerca de la traducción de textos latinos llamó la atención sobre el hecho que: "para la celebración de una liturgia plenamente renovada no bastará con textos traducidos de otras lenguas. La creación será necesaria"⁷³.

La inculcación no puede ser la fase final de la renovación litúrgica, sino la creatividad, que ha sido siempre una nota característica inherente de la liturgia de la Iglesia. Ciertamente la creatividad litúrgica no es una opción sino un imperativo para la Iglesia local que busca que su liturgia sea en Espíritu y verdad⁷⁴.

3. LOS METODOS DE LA INCULTURACION

El objeto de la inculcación litúrgica es implantar los textos y los ritos litúrgicos, presentes en la edición típica de los libros litúrgicos, en el patrón cultural de una Iglesia local, es decir, en el modo típico de pensar, hablar y expresarse por medio de ritos, símbolos y formas de arte de una sociedad dada.

El patrón cultural puede jugar un papel decisivo en la reforma litúrgica. Cuando una Iglesia local es consciente de su patrón cultural, reaccionará negativamente a una liturgia que usa patronos

⁷² Acerca de la improvisación y la fijación de los textos cfr. A. NOCENT, *Dall'improvvisazione alla fissazione delle formule dei riti*, en AA.VV., *Anàmneseis* 2. *La liturgia panorama storico generale* (Ed. Marietti, Casale Monferrato 1978) 131-135; C. VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources* (The Pastoral Press, Washington D.C. 1986) 31-59; I. SCICOLONE-P. FARNES, *Libros litúrgicos*, en NDL 1128-1129; J. PINELL, *Liturgias locales antiguas*, en NDL 1204-1205; M. AUGÈ, *Dall'improvvisazione alla fissazione di formule e riti*, en *Introduzione alle liturgie occidentali* (Pontificio Istituto Liturgico, Roma 1992) 15-20; A.M. TRIACCA, «*Improvvisazione*» o «*fissimo*» eucologico? *Asterisco ad un periodico episodio di pastorale liturgica*, en *Salesianum* 32 (1970) 149-164.

⁷³ *Comme le prévoit* 43 = *Enchiridion* n. 206.

⁷⁴ Hacemos notar que en la *IV Instructio* no se menciona ni una sola vez el término «creatividad».

culturales extraños⁷⁵.

La historia de la inculturación de la liturgia⁷⁶ nos muestra que, en el curso del tiempo, tres métodos han sido usados con éxito: «la equivalencia dinámica», «la asimilación creativa» y «la progresión orgánica»⁷⁷.

3.1. La equivalencia dinámica

Este método consiste en reemplazar un elemento de la liturgia romana con otro de la cultura local que tiene un significado y un valor equivalente.

Este elemento cultural, al tener un significado o valor equivalente, podrá comunicar el mismo mensaje litúrgico, pero en el patrón cultural. Aplicando este método, los elementos lingüísticos, rituales y simbólicos de la liturgia romana son expresados siguiendo el patrón particular de pensamiento, palabra y ritual.

Lo opuesto a la equivalencia dinámica es la estática. Este consiste en dar a la palabra o frase equivalente sin una referencia a la cultura de la comunidad. La liturgia en casi todos los idiomas está repleta de equivalentes estáticos. Por ejemplo: se traduce «*mysterium*» por «misterio», «*sacramentum*» por «sacramento», «*dignitas*» por «dignidad». Esta es una manera buena de salvaguardar la doctrina de la fe; pero, corre el riesgo que un traductor se convierta en traidor.

⁷⁵ Cuando la liturgia romana clásica emigró al mundo franco-germánico, los liturgistas locales revisaron la liturgia romana para que estuviera acorde con su cultura. A su vez, cuando la liturgia franco-germánica romanizada retornó a Roma, los liturgistas romanos restauraron la liturgia a su original «sobrietad romana».

⁷⁶ Acerca de la historia de la inculturación véase el capítulo I de la *IV Instructio* denominado precisamente: «El proceso de la inculturación a lo largo de la historia de la salvación» (VL nn. 9-20). Una visión sintética de la historia de la inculturación de la liturgia la desarrolla: J. ALDAZABAL, *Lecciones y modelos de la historia para la inculturación de la liturgia*, en I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 158-171.

⁷⁷ En este apartado seguimos muy de cerca los siguientes estudios A. CHUPUNGCO, *The Question of Method*, en: *Liturgies of the Future*, op. cit., 35-40; IDEM, *Inculturation and the organic progression of the Liturgy*, en *Ecclesia Orans* 7 (1990/1) 7-21; ID., *The Methods of Liturgical Inculturation*, en I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 187-201.

¿Ayuda a la asamblea ha comprender lo que la liturgia nos quiere decir?

El punto de partida es siempre la liturgia, tal como está presentada en la edición típica, y la cultura determinada. Ambos elementos, a través de la equivalencia dinámica, se produce la liturgia inculturada:

Liturgia

equivalencia dinámica

Liturgia
inculturada

Cultura

Toda liturgia la podemos considerar como formada por textos y ritos, y ambos elementos son los que debemos reemplazar por equivalentes culturales nativos. En esa sustitución, se deben tener considerar dos aspectos:

a) que el contenido teológico - el mensaje, el cual en general es constante y proviene de la época patristica o muchas veces de la apostólica - y la forma litúrgica - la expresión exterior, visible del contenido teológico, que consiste en ritos y formularios - no se desvirtuen;

b) tener en cuenta los elementos inmutables de los mutables, siendo estos últimos los únicos sujetos a cambios. En este sentido es importante la advertencia de la *Instrucción* sobre la inculturación: "En el análisis de una litúrgica en vista de una inculturación, es preciso considerar también el valor tradicional de los elementos de esa acción, en particular su origen bíblico o patristico (cf. nn. 21-26) porque no basta distinguir entre lo mutable y lo que es inmutable"⁷⁸.

Así, por ejemplo, en la eucaristía, tenemos un contenido teológico: el sacrificio pascual de Cristo, y la forma litúrgica es básicamente una celebración ritual con referencia a la cena. Pero si celebramos la eucaristía bajo la forma litúrgica de un sacrificio en vez de hacerla bajo la forma de una comida, estamos haciendo una equivalencia dinámica equivocada.

⁷⁸ VL 38.

Siguiendo con la misa, la liturgia de la Palabra, es un diálogo ritual entre Dios - que nos habla a través de las lecturas bíblicas - y la asamblea. A causa de su plan dialogal fácilmente puede ser adaptada culturalmente. Por ejemplo, los grupos culturales tienen sus propios gestos rituales, símbolos para mantener diálogos. Así, en esta línea tenemos la Misa para las diócesis del Zaire. Este es un modelo, aprobado por la Santa Sede, que traduce libremente y con una mayor asimilación de la cultura propia de un pueblo, la única eucaristía de la Iglesia⁷⁹. En particular, en la liturgia de la Palabra, hay una participación mayor, con respuestas del pueblo con aclamaciones, la prolongación dinámica de la Palabra con el acto penitencial - como respuesta a la Palabra de Dios -, la paz y la oración de los fieles realizada con el símbolo del incienso. Con respecto al signo de la paz, se da luego del acto penitencial. El gesto consiste o bien en un simple darse la mano, o, como forma alternativa, lavarse las manos en un mismo recipiente y hacerse a continuación la señal de la cruz. Es un símbolo de purificación que significa la unidad y la reconciliación; una declaración expresiva y tocante del perdón: "me lavo todo lo que tengo en contra tuyo". Esta forma alternativa, con sus valores culturales propios, resuelve la dificultad del darse la mano - que en muchas culturas es un signo de felicitación, de saludo - o de hacer un gesto con la cabeza con una sonrisa, que puede ser en algunas culturas algo muy formal, especialmente en sociedades donde se les requiere a la gente cuando es presentada unos a otros.

3.2. La asimilación creativa

Durante el tiempo de la creatividad patristica, la inculcación litúrgica evolucionó a través de la asimilación de los ritos pertenecientes a la sociedad contemporánea. Ritos pertinentes tomados de las tradiciones socio-religiosas de la época adquirieron un significado cristiano a través del sistema de la tipología bíblica.

⁷⁹ Para una visión del *Misal Romano para las diócesis del Zaire*, cfr. N 24 (1988) 455-472. También véase la comunicación de J. EVENOU realizada en el IV Congreso Internacional de Liturgia: ID., *Le rite zairois de la messe*, en I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, op. cit., 223-234. Luego de una breve introducción, se publica el decreto de aprobación del nuevo Misal por parte de la Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos, la presentación general de la Liturgia de la Misa y algunos textos eucológicos propios.

De esta manera, los Padres de la Iglesia como Tertuliano, Hipólito y Ambrosio contribuyeron al progreso de la forma de los ritos de iniciación. Ejemplos clásicos son la unción bautismal⁸⁰, dar la copa de leche y miel a los neófitos en su primera comunión⁸¹; términos como «mystagogia»⁸², «*initiatio*»⁸³ fueron introducidos en el vocabulario litúrgico.

De esta forma, asimilando ritos de la época con un significado cristiano, el rito de iniciación evolucionó del simple lavado en agua

⁸⁰ Tertuliano menciona el rito de la unción después del baño bautismal. El traza el origen de este rito en la unción a los sacerdotes en sus cabezas, así como Moisés lo hizo con Aarón. De esta manera insinúa que el bautismo confiere al cristiano, lo que la unción veterotestamentaria confiere a los israelitas: el sacerdocio, cfr. TERTULIANO, *De Baptismo* 7, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, 282. Pero, es también conocido que los griegos y los romanos ungián sus cuerpos por motivos diferentes: terapéuticos, atléticos.) ¿Será que la unción posbautismal no mencionada en la *Didaché*, fuera asimilada por la liturgia cristiana debido a la influencia cultural durante el período greco-romano? Si no fuese así, lo que Tertuliano hizo fue buscar un tipo bíblico para una práctica cultural. Por más información cf. A. CHUPUNGCO, *Greco-Roman Culture and Liturgical Adaptation*, en N 15 (1979) 202-218; ID., *Cultural Adaptation of the Liturgy*, op. cit., 3-27.

⁸¹ En la primera comunión los neófitos reciben no sólo las especies eucarísticas, sino también leche y miel. Esto, explica Hipólito, significa el cumplimiento de las promesas de Dios a los patriarcas al hablarles de la tierra donde abunda leche y miel: "lac et melle mixta simul plenitudinem promissionis quae ad patres fuit, quam dixit terram fluentem lac et mel" HIPOLITO DE ROMA, *La Tradition Apostolique*, 21, ed. B. Botte LQF 39 (1989) 56; (trad. castellana = *La Tradición apostólica* = ICHTHYS 1 (Ed. Sigueme, Salamanca 1986 - Ed. Lumen, Buenos Aires 1981) 77: [entonces será presentada la oblación al obispo y el dará gracias, ... sobre] "la leche y la miel mezcladas, indicando la promesa hecha a nuestros padres al hablarles de la tierra donde abundan la leche y la miel". Ahora habiendo cruzado el río Jordán a través del bautismo, el neófito entra a la tierra prometida y experimenta sus bendiciones. En esta tipología, el bautismo es visto como la cruzada del río Jordán y la Iglesia como la nueva tierra prometida. Para más ejemplos de esta tipología usada por los padres cfr. A. CHUPUNGCO, *Greco-Roman Culture and Liturgical Adaptation*, en N 15 (1979) 202-218; ID., *Cultural Adaptation of the Liturgy*, o.c., 3-27.

⁸² Sobre la «mistagogia» cfr. E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* = BEL Subsidia 46 (Edizione Liturgiche, Roma 1988); A.M. TRIACCA-A. PISTOIA (eds.), *Mystagogie: Pensée liturgiche d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge XXXIXe semaine d'études liturgiques: Paris, 30 juin-3 juillet 1992* = BEL 70 (Ed. Liturgiche, Roma 1993); T. FEDERICI, *La santa mistagogia permanente de la Iglesia*, en Ph 193 (1993) 9-34 = número monográfico que lleva por título: *Mistagogia. La liturgia nos guía al Misterio*; J. SOBRERO, *Lecciones de la mistagogia patristica*, en Ph 195 (1993) 181-194.

⁸³ Sobre el concepto de iniciación cfr. A. NOCENT, *Iniciación cristiana*, en: NDL 1051-1053; C. FLORISTAN, *La iniciación cristiana*, en Ph 171 (1989) 215-224 = número monográfico que lleva por título: *Los sacramentos de la iniciación cristiana*.

junto a la palabra (Ef 5,26) a una celebración que incluyó una unción prebautismal, el acto de renuncia a Satanás (el candidato vuelto hacia el Oeste, región de la oscuridad) y la profesión de fe en la Santísima Trinidad (el candidato vuelto hacia el Este, región de la luz)⁸⁴, la bendición del agua bautismal, el rito de la unción posbautismal con el crisma, vestimentas blancas y la entrega de una vela encendida.

Este método, que tuvo tanta aplicación en la formación de la liturgia durante la época patristica, a tenor de la SC 38-39 y 63b, no debe ser usado como un método ordinario de inculcación litúrgica. A tenor de dichos textos conciliares, el proceso de la inculcación normalmente comienza con la edición típica de los libros litúrgicos.

En algunas circunstancias, la asimilación creativa es la única manera de desarrollar la forma del rito de una Iglesia local en particular. Esto es lo previsto en SC 77 en relación al matrimonio, permitiendo a los Obispos "elaborar un rito propio adaptado a las costumbres de los diversos lugares y pueblos". Existe la posibilidad de enriquecer la edición típica, incorporando a la misma ritos y símbolos propios usados en el rito de bodas nativo. El elemento nuevo incorporado no servirá de equivalente dinámico de los elementos presentes en la edición típica.

La asimilación creativa puede ser usada con ventajas para la inculcación de otras celebraciones litúrgicas, como los funerales y las bendiciones y la introducción de nuevas fiestas litúrgicas inspiradas por eventos históricos y festivos locales de significación nacional.

3.3. La progresión orgánica

Este tercer método consiste en suplementar y completar la forma de la liturgia establecida por la Constitución sobre la Liturgia y las ediciones típicas de los libros litúrgicos.

⁸⁴ Cfr. HIPOLITO DE ROMA, *La Tradition Apostolique* 21, ed. B. Botte LQF 39 (1989) 46, aparato crítico a pie de página.

El método es a la vez progresivo y orgánico, de allí su nombre. Es progresivo porque trabaja con dos dinanismos que desarrollan la forma litúrgica: la «complementación», por medio de la cual nuevos elementos son integrados a la liturgia; «continuidad» con el trabajo comenzado por los organismos competentes de la Liturgia. Es orgánico, porque lo que resulta es coherente con la intención básica de los documentos litúrgicos y con la naturaleza y tradición de la liturgia cristiana. Obviamente, si hoy fuesen hechos los libros litúrgicos, en ellos encontraríamos lo que la progresión orgánica nos dice.

La SC 23 subraya el concepto de progresión orgánica: "sólo después de haber tenido la precaución de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente, a partir de las ya existentes". La comisión conciliar explicó que en el texto la expresión: «nuevas formas» claramente sugiere la creación de nuevos ritos⁸⁵. El texto no encierra ninguna puerta, aunque indica la necesidad de la continuidad, y pone a la Iglesia en guardia contra innovaciones impertinentes.

Así, por ejemplo, el Concilio no habla de repetir el rito de la unción durante la misma enfermedad, tampoco menciona la posibilidad de usar cualquier tipo de aceite vegetal para la unción de los enfermos.

Existen también lagunas en las ediciones típicas de los libros litúrgicos posconciliares. Por ejemplo, reconociendo la pobreza textual y ritual en el rito del Matrimonio, la SC 77 ordenó que fuese revisado y enriquecido. El rito fue revisado en 1969⁸⁶ y luego, nuevamente en 1990 con la segunda edición típica⁸⁷, pero aún persiste la conciencia que contiene lagunas. La segunda edición

⁸⁵ *Schema Constitutionis de Sacra Liturgia*, Caput I, Emendationes 4 (Ciudad del Vaticano 1967) 8.

⁸⁶ *ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM*, en *RITUALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Editio Typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1972).

⁸⁷ *ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM*, en *RITUALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. Editio Typica Altera (Typis Polyglottis Vaticanis 1991).

típica mantiene que: "las fórmulas del Ritual Romano pueden adaptarse o, si el caso lo requiere, completarse (incluso el interrogatorio antes del consentimiento y las mismas palabras del consentimiento)"⁸⁸.

También se encuentra una pobreza textual en la primera edición típica del ritual del sacramento del Orden de 1968⁸⁹. Esta edición fue una de las primicias de los libros litúrgicos reformados según los criterios del concilio Vaticano II. Es por esto que no podía gozar de los frutos de la experiencia pastoral que se fue acumulando a medida que los restantes rituales se fueron publicando. La segunda edición típica de 1990⁹⁰ ciertamente cubrió muchas de dichas lagunas. Así, por ejemplo, de la falta de verdaderas y propias introducciones («*Prænotanda*»), introdujo bastantes variantes en la oración de ordenación de los presbíteros («*Præx Ordinationis*») que era pobre bíblica y teológicamente para presentar la identidad del presbítero⁹¹. En la primera edición típica del ritual de Ordenes, la imposición de la mitra al nuevo obispo era hecha sin palabra alguna. Diversos comentaristas de este ritual entendieron esta ausencia de palabras como una falta de motivación para la entrega de la mitra⁹², por eso proponían para el futuro una eventual desaparición de dicho rito. La segunda edición típica ha entendido confirmar la importancia del rito de la imposición de la mitra que lo ha dotado de una fórmula totalmente nueva: "*Accipe mitram, et clarescat in te splendor sanctitatis, ut, cum apparuerit princeps pastorum,*

⁸⁸ *Ibid.*, n. 41 = *Enchiridion* n. 3426.

⁸⁹ *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*, en PONTIFICALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio Typica (Libreria Editrice Vaticana 1968).

⁹⁰ *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, en PONTIFICALE ROMANUM ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio Typica Altera (Typis Polyglottis Vaticana 1990).

⁹¹ Para una presentación de la segunda edición típica del ritual de Ordenes, cfr. M. ALESSI-ARIOSTO, *Comentarium*, (a la segunda edición típica del *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*) en N 26 (1990) 95-115; C. MAGNOLI, *Varianti rituali ed eucologiche nell' "Editio altera dei Riti di ordinazione"*, en *RL* 78 (1991) 336-367; I. OÑATIBIA, *La identidad del ministerio ordenado. Segunda edición del Ritual de Ordenes*, en *Ph* 186 (1991) 447-469.

⁹² F. BROVELLI, *Per una rilettura dei nuovi riti di ordinazione*, en *La Scuola cattolica* 104 (1976) 447.

*immarcescibilem gloriæ coronam percipere merearis*⁹³.

La presencia de lagunas en la edición típica muestra que las Iglesias locales tienen que jugar un rol importante en el proceso de la «progresión orgánica». Son ellas las únicas que poseen una recta estimación de sus necesidades pastorales y culturales.

Puesto que la progresión orgánica consiste en suplir lo no dicho en los documentos litúrgicos, es, en un sentido, la continuación del trabajo del Concilio por parte de la Santa Sede, o continuación del trabajo de la Santa Sede de parte de las Iglesias locales. La progresión orgánica no considera la fase presente de la reforma litúrgica como algo final o definitivo, que no deje espacio para ulterior desarrollo. Considerando la Constitución sobre la Liturgia bajo este aspecto, hasta que otro concilio no produzca otra, no será obsoleta, porque desde un principio no fue completada. La Constitución sobre la Liturgia es la mera antesala de la era de la reforma conciliar.

CONCLUSION

El desafío que de modo concreto nos ha hecho el documento de Santo Domingo de una liturgia inculturada, exige un estudio serio y una paciencia notable.

La reforma litúrgica, si bien es verdad, que se ha hecho con cierta celeridad, también debemos afirmar que se la hecho con seriedad y estudio profundo.

En la liturgia no se actúa por capricho de unos grupos ni por opciones superficiales y fáciles, sino gradualmente, con el tiempo necesario, con el estudio serio de las dos realidades que - en este campo - se quieren acercar y que deben estar siempre en sana tensión: la liturgia y la cultura; la acción sacramental concreta y las instituciones culturales de una Iglesia local.

⁹³ *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et diaconorum*, n. 53, p. 27. Traducción castellana: "Recibe la mitra y se manifieste en ti el esplendor de la santidad, para que cuando aparezca el príncipe de los pastores, puedas obtener la corona de la gloria".

En estos años del posconcilio se ha hecho con una mayor extensión el estudio de la liturgia: el disponer de ediciones críticas de las fuentes litúrgicas, un conocimiento científico de la historia de la liturgia, los aportes de la semántica y de la semiótica, de los *mass media*, entre otros, han ayudado en gran medida a dicha extensión. El estudio de la cultura, por ser una realidad más compleja, es más difícil. Pues, discernir qué valores están propiamente arraigados en la propia cultura y cuáles entre ellos pueden ser asimilados por la liturgia cristiana, cómo resolver el problema de la multiplicidad de culturas en una misma comunidad eclesial, qué aspectos pertenecen a la sensibilidad profunda del pueblo y cuáles a grupos particulares, son, entre otras, preguntas, que debemos formularnos desde la cultura.

No debemos cerrarnos a ninguna posibilidad, pero hay que estudiarles seriamente. Unos cambios hechos por snobismo o por *amateurs* de la liturgia y de la pastoral, no llevarán sino a desarraigados que, más que favorecer, perjudican y desconciertan al pueblo cristiano.

La prudencia es necesaria en este campo de la inculturación. Juan Pablo II, en la *Vicesimus Quintus annus* recordaba que: "la diversidad litúrgica puede ser fuente de enriquecimiento pero, a la vez, puede provocar tensiones, incomprendiones recíprocas e incluso cismas"⁹⁴.

En este sentido la *IV Instrucción* habla de la "prudencia necesaria" en el proceso de la inculturación⁹⁵. Indica, en particular, que: "En este terreno (la inculturación del Rito romano), la pedagogía y el tiempo son necesarios para evitar fenómenos de rechazo o de crispación de las formas anteriores"⁹⁶.

No es extraño que este proceso de inculturación provoque sentimientos de miedo y prudencia, porque estos cambios tocan raíces entrañables de la fe cristiana que a veces han llegado a ser también valores culturales asimilados en cristiano. Por esto es que hay que tratar con seriedad y con la pedagogía necesaria. Es

⁹⁴ VQA 16 = *Enchiridion* n. 320.

⁹⁵ VL 46-51.

⁹⁶ VL 46.

evidente que hay que evitar el eclecticismo barato, o el sincretismo oportunista o los préstamos snobistas de culturas ajenas. La inculturación no toca sólo formas externas, sino que a través de ella se alcanza los contenidos mismos de la liturgia y la sensibilidad más profunda de la comunidad cristiana.

Este desafío de la inculturación exige valentía y prudencia a la vez. De tal modo que la prudencia no mate la iniciativa, ni la valentía haga olvidar la sabiduría secular de la Iglesia. Este desafío que la inculturación litúrgica hace a cada Iglesia local es inminente, con palabras de Pablo VI: "Hoy en día la voz de la Iglesia no debe ser reprimida a no «cantar un canto nuevo», la inspiración del Espíritu la mueve a ello"⁹⁷.

¿Cuánto durará este trabajo del desafío de la inculturación de la liturgia? Quizá sea una ilusión, pero este trabajo no debe cesar nunca. Sólo así seremos fieles a la consigna del Papa Pablo VI de dar a la liturgia una "perenne juventud".

Dirección del autor:
Uruguay 1319
11.100 MONTEVIDEO
URUGUAY

SUMÁRIO

Santo Domingo fez um grande desafio à Igreja latino-americana: inculturar a liturgia. Trata-se de um desafio pastoral, fruto de um longo processo de amadurecimento de algo que o Concílio Vaticano II denominou "adaptação litúrgica", na qual a "participação" é a chave da reforma litúrgica.

Nos círculos litúrgicos, a relação entre liturgia e cultura tem sido expressada por diversos termos técnicos, entre os quais, os mais populares foram "indigenação", "contextualização", "encarnação", "adaptação", "aculturação" e "inculturação". A partir dos anos 80, o termo "inculturação" tende a eclipsar o termo "adaptação".

⁹⁷ PABLO VI, *Alocución a los miembros del «Consiliun»*, del 13 de octubre de 1966.

No campo la liturgia, a inculturação litúrgica, diferente da aculturação, não se limita a uma tolerância mútua, ao contrario, por uma parte, a liturgia se deixa enriquecer dinamicamente pela cultura e, por sua vez, a liturgia influi na cultura, dando-lhe um sentido cristão e exercendo nela um sentido crítico. Ambas, liturgia e cultura, se encontram, se penetram e se fecundam mutuamente.

De acordo com a *IV Instrucción* sobre la liturgia, sua inculturação deve levar em conta três princípios gerais: o princípio da finalidade, da unidade substancial do Rito romano e o princípio da autoridade competente; e três princípios específicos: o princípio da ortodoxia da liturgia, da necessidade vital e da conaturalidade. Quanto aos métodos, na história da liturgia se tem utilizado, com êxito, três métodos: a equivalência dinâmica, a assimilação criativa e a progressão orgânica. A equivalência dinâmica consiste em substituir um elemento da liturgia romana por outro da cultura local que tem um significado e um valor equivalente. A assimilação criativa, praticado sobretudo durante o tempo da criatividade patrística, consiste na assimilação dos ritos pertencentes à sociedade contemporânea, tomados das tradições sócio-religiosas, dando-lhes um significado cristão através do sistema da tipologia bíblica. E, a progressão orgânica consiste em suplementar e complementar a forma da liturgia estabelecida pela Constituição sobre a Liturgia e as edições típicas dos livros litúrgicos.

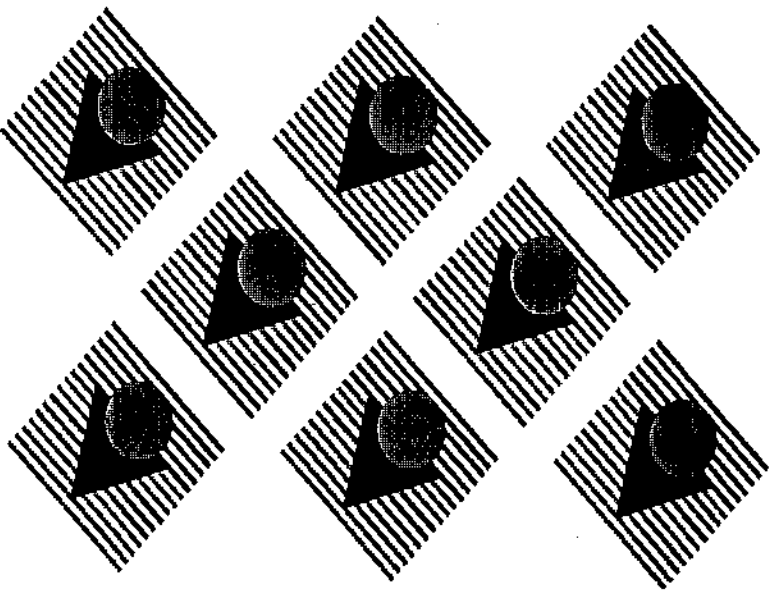
MAYOR INFORMACIÓN:

INSTITUTO TEOLÓGICO PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL. Transversal 67 No. 173-71. A.A. 253353. Tels.: (57-1) 6-776521
6-706416 - Fax: 6-714004. Santafé de Bogotá, D.C. COLOMBIA.

DEPARTAMENTO DE VOCACIONES Y MINISTERIOS - DEVYM-CELAM.
Carrera 5a. No. 118-31. Usaquén. Tel.: (57-1) 6-121620 Fax: (57-1) 6-121929. Santafé de Bogotá, D.C. COLOMBIA.

Curso Para Formadores De Seminarios Mayores De América Latina

Del 9 de enero al 7 de abril de 1995
Fusagasugá - Colombia



ITEPAL
Instituto Teológico Pastoral para América Latina
Departamento de Vocaciones y Ministerios
DEVYM
OSLAM
Organización de Seminarios Latinoamericanos

INCULTURAÇÃO, ENDOCULTURAÇÃO DA IGREJA E CATEQUESE

Bernardo Cansi

Sacerdote religioso de la Orden de Frailes Menores Capuchinos.

Assessor da Dimensão Bíblico-Catequética da Conferencia de Obispos de Brasil (CNBB). Brasileiro.

1. INTRODUÇÃO

A catequese, hoje, é definida como processo permanente, progressivo, orgânico da fé, da esperança, da caridade, da vida cristã. Quer atingir o agente fundamental, que é o adulto.

Também foi definida como a ação eclesial que tem a finalidade de fazer ressoar a Palavra de Deus na comunidade, na história, na sociedade, na cultura moderna. Seu papel primordial é profético-transformador dentro e fora da Igreja.

A comunidade é lugar, fonte, pedagogia, meio pedagógico, condição, conteúdo, meta da educação da fé. Sua fonte principal, o texto por excelência, iluminador da caminhada, é a Escritura Sagrada.

Hoje, no entretanto, a catequese está crescendo em sua radical renovação. Tem novas exigências e novas tarefas a cumprir. Está buscando todas as fontes, como a Patrística, o Ensino Social da Igreja, a Antropologia, a Sociologia Religiosa, e outras, como objetivo de refazer sua face própria, sua função indispensável na formação do Povo de Deus e, especificamente, realizar uma tarefa importante para a Igreja: a de preparar adequadamente agentes, catequistas para as famílias e comunidades católicas.

Hoje, na América Latina e no Caribe, há o desafio a ser assumido por toda a Igreja: a de dar um rosto próprio, inculturado, endoculturado à catequese. Estamos, neste campo, deveras, ainda engatinhando os primeiros passos. Vivemos um tempo de pesquisa, de sonhos, de tentativas. Não temos parâmetros para apoiar-nos. Somos todos marinheiros de primeira viagem na nave da Catequese inculturada e endoculturada.

A esperança, contudo, alenta-nos a buscarmos, juntos, respostas e caminhos acertados. Indubitavelmente, é uma tarefa de toda a Igreja, não apenas da Catequese. Respeitar os valores culturais de cada povo, animando sua história, revitalizando suas energias, realizando suas autênticas aspirações, fortificando seus sonhos e esperanças é tarefa da Igreja toda, de seus teólogos e teólogas, movimentos, pastorais e ação global no mundo de hoje. Não é somente missão dos educadores da fé.

Todas as forças, intelectuais e pastorais, leigos e clero são chamados a envidar energias, criatividade e experiências com a finalidade de darmos, em profundidade, um coração, uma face própria à catequese, isto é, que ela seja, à luz da encarnação do Verbo, inculturada e endoculturada.

Tal tarefa advém de nossa fé em Cristo que assumiu um rosto judeu, galiléico, empobrecido.

É uma exigência de nossa resposta ao Senhor.

2. CATEQUESE INCULTURADA

A cultura é o encontro do homem e da mulher com a natureza, com a sociedade, com Deus e consigo mesmos. Ela é a síntese das conquistas da ação sobre a natureza, fruto da arte, do trabalho e do gênio de cada povo; de seu relacionamento e do exercício do poder político; de seu encontro com Deus, expresso em gestos, símbolos religiosos, festas, concepções sobre a vida além-morte; de sua vida utópica, de suas esperanças. Cultura é o estilo próprio, o modo de viver, de conviver, de celebrar, de esperar, de se expressar, de se comunicar, de ser de cada povo.

A catequese recebe o rosto da cultura do povo. A cada povo, uma catequese apropriada, com modo e jeito próprio de ser e de educar a fé. São muitas as culturas. Muitas são as faces da catequese. Diversos são os modos de realizar a educação da fé. Cultura é o espelho de cada povo.

A Catequese é plurifacética. Ela não defende nenhuma cultura. Precisa de todas, como canteiro para crescer e desenvolver-se. Ganha a força da cultura.

Sem a cultura ela não existe. É como a cor. Ela existe sustentada nas flores, nos tecidos, nas paredes.

Sem as flores, as cores desaparecem. De igual forma, a catequese, sem as culturas, desaparece. Sozinha inexistente. É um nada.

Ela precisa do seio, das entranhas de cada cultura para aparecer, para crescer e produzir frutos. Sem as culturas ela fica desenraizada, alienada, morta.

Como a criança precisa das entranhas maternas para existir, crescer, a catequese para sobreviver necessita da terra, da fecundidade, da força vital que advém das culturas. Precisa ter uma face que é a das culturas.

E uma boa catequese, revigora as culturas. A catequese não destrói o vigor das culturas. Pelo contrário, dá-lhes mais viço, vida, cor, vitalidade e juventude. A Catequese inculturada é como uma

fonte, uma vitamina, um alimento que dá musculatura, corpo forte, resistente às culturas, pois a educação da fé promove as pessoas com tudo o que elas têm de bom e purifica aquilo que as escraviza, domina, marginaliza. A Inculturação da fé dá pulmões novos, respiração sadia às culturas, injetando-lhes um ar puro e cheio de vida, que é a Boa Notícia de que elas também vão partilhar das glórias do Corpo Glorioso do Senhor.

3. A ENDOCULTURAÇÃO

Ela tem mais os traços fisionômicos da enculturação do que da inculturação. O seu lugar não está do lado de fora, na casca, mas por dentro das culturas. É como a semente. Ela cresce por dentro da fruta. A endoculturação é semelhante às sementes da laranja: elas vivem, crescem e amadurecem por dentro da laranja.

O processo de adesão, de frutificação de nosso encontro pessoal com Jesus Cristo, deve nascer e crescer a partir de nosso interior, de nossas decisões internas, de nossas entranhas. Não é apenas uma adesão intelectual. Mas é uma transformação a partir de nossa liberdade, do coração.

A endoculturação é um processo de evangelização e catequese que se desenvolve não na superfície, no verniz das culturas, mas dentro, enraizado no interior dos povos.

Seu ninho não é feito sobre as culturas, como os passarinhos que constroem seus ninhos sobre as folhas, na superfície dos ramos; a endoculturação aninha-se por dentro das culturas, como o feto da criança que se aninha nas entranhas da mãe.

A evangelização e a catequese não são uma pintura nas paredes das culturas, mas tocam, remexem, vibram a partir da sua ossatura interna. Atingem a vida, as raízes, os costumes, as aspirações, os sonhos, os relacionamentos, sua própria história. As culturas que acolherem Jesus Cristo Ressuscitado, suas promessas de felicidade e o Reino, serão mais vigorosas, mais fortes; terão mais desabrochamento, abertura, diálogo com as outras culturas; seus valores ganharão mais vigor e brilho. Seus anelos de felicidade, de

bem-aventurança receberão mais ardor e significado e certeza.

“A endoculturação é uma aprendizagem que se realiza através da educação informal ou formal de um povo, chamaremos isto de inculturação, endoculturação ou socialização. Trata-se de um processo de familiarização com o conjunto de habilidades, valores, costumes e crenças e com a história do próprio grupo. No processo inculturativo constitui-se o núcleo da identidade social e individual”¹.

A endoculturação mergulha nas profundidades da cultura, das pessoas, da faixa etária, das etnias, das comunidades, das classes sociais, das famílias para ensopar-se de seus problemas, aspirações, modos de ser, de viver e de conviver, com a finalidade de levar-lhes a mensagem do Evangelho, da pessoa, vida, mensagem, morte e Ressurreição de Cristo. Seu intento não é sufocar a cultura, senão fazê-la adulta, aberta, amadurecida e mais vigorosa.

3.1. Catequese com traços faciais da cultura-mãe

Desta forma, a catequese ganha a fisionomia materna e paterna, familiar das culturas. Toda catequese tem rosto de filha, trazendo os traços faciais da mãe-cultura.

Sem a mãe, a filha não consegue sobreviver. Sem a cultura, a catequese fica desfigurada, desafeiçoada, desfigurada, irreconhecível, sem rosto próprio.

A Catequese endoculturada e inculturada traz em si a linguagem, os costumes, as experiências, os valores e muitos outros traços espirituais, afetivos, familiares, religiosos, sócio-políticos, culturais e históricos da mamãe.

Sabemos, contudo, que a filha conserva sua personalidade, vocação, aspirações, sonhos, caminhada próprias. Diferentes da mãe.

¹ Cfr. Juan-Luis SEGUNDO, *Libertad y liberación en Mysterium Liberationis*, conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, vol. II, Ed. Trotta, Madrid 1990, p. 391.

uma face inculturada, mas com uma tarefa própria. A cultura não quer destruir ou eliminar a face própria, a identidade da catequese. Tanto a mãe como a filha têm uma tarefa específica, mas convivem, precisam uma da outra. A catequese precisa da cultura, e esta beneficia-se da vida, da vitalidade, do vigor, das raízes da cultura.

A educação da criança acontece por um processo de endoculturação ou de enculturação ou socialização. É uma aprendizagem mútua que acontece entre a mãe e a criança. Entre Catequese e culturas pode haver mais carinho, bom relacionamento e ternura do que entre filhos e pais ou entre filhas e mães.

3.2. Cultura e Catequese interagindo

É a catequese que aprende da cultura e esta da catequese. Ambas, cultura e catequese, são ao mesmo tempo discípulas e mestras. Não é somente a catequese que aprende, mas também a cultura se enriquece. É um processo dialógico, como acontece com o processo de interação entre a mensagem e a caminhada de fé da comunidade ou entre fé e vida.

Esta educação mútua, fraternal, faz com que uma leve as marcas da outra. Gera-se, desta forma, uma osmose construtiva, positiva, enriquecedora. O peixe sem a água desfalece. A água, o aquário, com peixes, ganham mais vida e colorido. A catequese ganha e reveste-se da beleza de todas as culturas. A Catequese endoculturada e inculturada fica bonita, bela, encantadora.

As marcas do encontro feliz e desejado entre catequese e cultura do povo não ficam na pele, mas na mentalidade de ambas, mãe e filha.

As mais profundas marcas entre mãe e filha são gravadas no interior, não apenas nos traços fisionômicos. Quando os tios e tias se encontram e contemplam a face da filha, dizem: "Ela se parece bastante com sua mãe". Mas não afirmam que ela é a mãe. Há semelhanças. Isto é, existe uma endoculturação.

Também com a catequese inculturada e endoculturada poder-se-á afirmar: "A catequese tem a face, os traços fisionômicos, as

características, as expressões, as manifestações, o jeito próprio de ser da cultura original-mãe. Podemos reconhecer quem é a mãe pelos traços fisionômicos da filha. Tanto a cultura como a catequese conservam sua identidade própria.

3.3. A endoculturação dá vigor à cultura-mãe

A endoculturação não vem substituir a cultura-mãe, mas seu papel é libertá-la de todo obstáculo, desvio, magia, superstição, ilusão, erro. Fazê-la mais humana e humanizante, libertada e libertadora, é sua finalidade. E não deseja fazer uma tarefa superficial, senão séria, vagarosa, constante, a partir de dentro, do interior, do coração, das entranhas da cultura. Os valores evoluem. Os desvalores, as falhas são lentamente superadas, pois são fatores de subdesenvolvimento e de fechamento das culturas. A Boa Nova é uma Notícia alvissareira, libertadora para as culturas.

Abri-las aos valores humanos, à liberdade, à partilha, à igualdade, ao diálogo, à democracia, à cidadania, à paz, ao amor fraterno, à sensibilidade e ao carinho para com os mais excluídos, onde todos tenham voz e vez e sejam superadas as discriminações, os preconceitos, o autoritarismo, o sexismo e outras falhas, é papel da catequese endoculturada. A catequese que nasce de dentro das culturas, não à margem, na casca, no verniz, mas no núcleo central das culturas, só pode trazer harmonia, unidade na diversidade, vida, esperanças. A endoculturação catequética compromete-se com a Boa Notícia de Cristo Ressuscitado, vencedor da morte e da dor.

3.4. A endoculturação é sensibilíssima

Endoculturar a catequese é dar ao processo de educação da fé uma grande sensibilidade, uma pele cordial, delicada quanto ao outro. A endoculturação como a inculturação assumem atitudes de escuta, de acolhida fraterna do outro. Jamais silencia a cultura do outro. Pelo contrário, está atentíssima ao que o outro é, diz, comunica, sente, aspira. Quando não escuta o outro, ou pior, quando despreza a cultura do outro, não mais faz endoculturação, mas transculturação, isto é, mata a cultura do outro, é assassina e cruel. Reduz o "outro" ao "eu" do evangelizador.

A catequese endoculturada existe para servir. Não para ser servida. Existe para libertar. Não para aprisionar. Seu papel é como a do Servo Sofredor. Prefere calar-se do que fazer calar. Prefere diminuir-se do que diminuir e enfraquecer a cultura-mãe. Machucar, ferir a cultura-mãe é desfigurar-se a si mesma. A catequese precisa da ajuda da cultura-mãe. E a mãe só pode crescer, alegrar-se, vangloriar-se vendo a mensagem, o Evangelho libertando-a de tudo o que a oprime, entristece, marginaliza ou despessoaliza.

O catequista agindo desta maneira torna-se mais gente, mais meigo, compressivo e compassivo.

4. A CATEQUESE ENDOCULTURADA PROMOVE O OUTRO

Sabemos que o processo de inculturação e endoculturação jamais destrói a alteridade. Ao contrário, promove-a ao máximo. Jamais deve existir a endoculturação e a inculturação assassinas da alteridade. Elas existem para serem mães e fraternas. Seu sentido é serem fonte de vida, raiz de esperanças às culturas. Elas são "gaudium et spes", alegria e esperança do outro. Não são ameaça, ruína, inimigas, mas amigas, solidárias e rio de acolhida, de promoção do outro.

Houve tempos, ainda existem resquícios, em que a evangelização e a catequese integravam o outro no evangelizador e no catequista. Integração é um jogo que elimina a alteridade, a cultura, as experiências, a história e a pessoa do outro. Isto é uma atitude anti-evangélica. É uma ação que aprisiona o outro nos esquemas do evangelizador e do catequista. Jamais pode acontecer Boa Nova com a destruição do outro. Esta é uma experiência que o colonizador das Américas e do Caribe fez junto aos índios e negros. A integração no sistema colonial, do evangelho importado e identificado com a cultura ibérica veio fazer murchar a rosa linda das culturas pré-colombianas. Nunca o Evangelho e o Evangelizador conseguirão plantar esperanças e vida sendo silenciadores da voz e da cultura do outro.

"A integração no sistema colonial significou para os povos indígenas a destruição de sua alteridade e sua incorporação à margem da sociedade nacional. Tal integração era a condição de sua

sobrevivência, já que o sistema colonial não ofereceu nenhuma alternativa no terreno econômico, político ou religioso. A integração, neste sentido, é o polo oposto à inculturação ou endoculturação. É a negação da religião autóctone e da possibilidade de uma Igreja indígena².

A endoculturação é um encontro festivo, alegre, pascal com o outro. Nunca a catequese inculturada ou endoculturada é proposta ou gesto que dificultem o crescimento e a festa no coração do outro. O outro é sempre caminho de alegria, reencontro com Deus e com a comunhão com o Criador.

O outro é mais um jardim florido do que um espinheiro no caminho. É mais uma fonte, um espelho de Deus do que um obstáculo para nossa liberdade e realização.

Quando o catequista se sobrepõe ao outro, julgando-se maior, mais poderoso, mais forte do que o outro, acontece o silêncio cultural, isto é, a perda da identidade do outro.

O catequista não se julgue mais forte do que o outro, mas companheiro de caminhada, colega com cultura diversa. Portanto, capaz de diálogo e de comunhão com o outro.

5. A ENDOCULTURAÇÃO NA MODERNIDADE

Eis um poço, no qual o catequista é convidado a mergulhar: a modernidade. Ele não é um feroz inimigo da modernidade, da pós-modernidade. Ele é um educador da fé na cultura moderna. Ele quer dialogar, encontrando-se com o "outro" a fim de realizar a grande festa da fé. Ele não tem bombas e armas nas mãos. Ele traz um coração sensível, delicado, terno para com os nossos tempos, para com a cidade, os meios de comunicação. A par de tudo isso, ele tem uma mensagem cordial, libertadora e evangélica para anunciar. Com certeza, a modernidade, a cultura urbano-industrial irão sentir-se jubilosos e abrirão suas portas para acolher a catequese endoculturada e inculturada.

² Cfr. Paulo SUESS, *Inculturación, conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, en *Mysterium Liberationis*, op. cit., p. 392-393.

A modernidade, oceano de riquezas, mar de novidades, lago profundo de inquietações, de interrogações, de vida também, receberá com sentido e ardor a mensagem da Boa Notícia, da luz que vem de Cristo pascal.

É gesto indigno de um catequista reprimir e engaiolar o pássaro da liberdade. Sua vocação é dar alimento, aplaudir os valores, as conquistas, a aproximação dos povos, a diversidade das culturas, as vitórias que os povos conseguiram alcançar contra a violência, contra o centralismo étnico, a avassalagem escravizante.

O catequista rejubila-se e enche seu rosto de sorrisos frente aos passos dados no campo dos direitos humanos, da participação da mulher, da comunhão de bens, do sentido social da ciência e da tecnologia.

Porém, a catequese endoculturada e inculturada tem uma função crítica e pascal. Tem uma voz profética. Ela sabe denunciar tudo o que vem contra a dignidade, a festa da fraternidade e que põe os fracos à margem. Ela tem uma voz que traz autenticidade e veracidade. Ela existe para acolher e bater palmas frente ao bem que as pessoas estão fazendo em prol da justiça e do direito no mundo e na cultura.

A catequese endoculturada reconhece o valor da subjetividade. Das idéias e das conquistas realizadas em cada pessoa. Valoriza a sexualidade. A afetividade, o carinho, a ternura, a delicadeza, o respeito. Também convoca a subjetividade a se unir aos outros. A formar parceria com os outros. A construir comunidade, relacionamentos fraternos com todos.

Reconhece a unidade como fruto da diversidade cultural e religiosa. É afeita ao ecumenismo, ao diálogo inter-religioso, ao trabalho inter-religioso no campo sócio-político.

6. A CATEQUESE ENDOCULTURADA E A JUVENTUDE

Esta é uma das maiores tarefas da catequese na América Latina: Educar a fé, a esperança, a caridade dos jovens, dentro, na raiz, no

coração de sua cultura juvenil. Eles são os portadores de um mundo novo, com linguagem moderna, nova, desafiadora, com novos conteúdos, novas visões do mundo, da política, da economia, da religião, da cidadania.

A Catequese não conseguiu chegar até os jovens. Não entabulou um diálogo profundo e amigo com eles.

Realmente a juventude é uma escola nova que vem questionando nossos paradigmas, nossas seguranças e cosmovisão.

O jeito de celebrar, de cantar, de vibrar, de relacionarmos-nos, de trabalhar, de convivência, de matrimônio e vida familiar; o modo de se comunicar, são muito diferentes nos jovens e em nós.

O catequista é convidado a sentar-se junto à juventude para recomençar um jeito novo de viver e de conviver. E deve fazê-lo inspirado na catequese endoculturada e inculturada.

Esta nova pedagogia e nova aprendizagem requerem conversão e espírito pascal. Exigem de nós adesão ao "homem novo" que está surgindo a partir da cultura juvenil. Afirmamos que a Igreja está distante demais da cultura juvenil em sua liturgia, em sua pastoral. Perguntamo-nos: "Quem está caminhando com a cultura juvenil, hoje? Quem são os mestres dos jovens? Donde eles vêm?" Os jovens têm seus mestres, seus guias, que não são os catequistas nem os pais ou o clero. Seus guias têm o rosto da informática, do exterior. Têm suas liturgias, suas celebrações, suas festas e expressões próprias. É um mundo com traços novos e que requer maior reflexão, encarnação, coragem de nossa parte e dos catequistas. Eles reclamam mais aproximação conosco.

Nossos ritos e linguagem, festas e celebrações não os sensibilizam. A Igreja é chamada a reinventar sua linguagem, sua comunicação e relacionamento com os jovens.

Temos que aprender destes novos mestres modernos. Eles são originais, sinceros, apaixonados, dançantes, comunicativos, originais, inventivos.

Com eles a catequese vai aprender a se integrar mais no tempo presente e a se revestir de comunicação capaz de atingi-los. A linguagem dos jovens de hoje é cordial, epidérmica e dérmica, sensorial e afetiva.

6.1. A Juventude não aceita a integração

Muitos pais e catequistas querem integrá-los em seus esquemas mentais e religiosos. E os jovens rejeitam nossos modelos pastorais que os levam a perder sua identidade de jovens modernos. Experimentam a “apartação” de nossa parte e da pastoral. Muitos pastores não têm coragem de endoculturar-se neles.

Os jovens e moças de hoje detêm inúmeros valores. São capazes de questionar-nos e de exigir que nos convertamos aos valores atuais. Reconhecem que nem tudo o que é moderno é valor. Mas os jovens vivem valores que nós, adultos, rejeitamos ou temos vergonha de assumir.

É certo, nossa cultura dialogante poderá enriquecê-los, e enormemente. Mas, por outro lado, nós temos que endoculturar-nos neles. Realizar esta interação não é perda de identidade, mas aperfeiçoamento da mesma.

Quando estamos com os jovens, percebemos como as culturas são diversas. Diversas devem ser a catequese, a celebração, a pastoral, a linguagem, os ritos, o ritmo. A Igreja não pode perder esta chance de ser mais jovem, mais endoculturada e inculturada na vida, nas experiências culturais do mundo juvenil atual.

6.2. Uma Igreja endoculturada e Juvenil

Ou a Igreja caminha com as novas gerações, ou tenderá cada vez mais a ser um grupo à parte, fora da história. E a juventude torna-se, neste caso, profecia para a Igreja. É um grito e um clamor que solicitam mais atenção, mais captação dos valores juvenis. A cultura juvenil contém valores que a Igreja acolhe com alegria: a jovialidade, a busca de caminhos mais modernos de comunicação interpessoal,

grupais, da Boa Notícia recebida com características pessoais, novas, com as notas críticas da nova geração, portadora dos valores da amizade, da sinceridade, da relativização de normas que foram assumidas com demasiada rigidez.

A juventude é capaz de criar mundos novos, novas linguagens, novos estilos de vida, possivelmente antagônicos aos das antigas gerações. Ela tem capacidade de assumir os valores da modernidade, os valores que nascem do ambiente citadino ou de grupos externos, conhecidos internacionalmente, como acontece na cultura musical. A Juventude encarna e vive a arte, a comunicação dos grupos de artistas, cantores, o ritmo próprio dos jovens de outros países. É a abertura aos valores universais, às conquistas e sucessos dos jovens de outras culturas. A juventude transforma os avanços de outros povos em valores de todos, democratizados.

Tudo isto vem enriquecer a sociedade e a Igreja. Sem diminuir a força de seu papel próprio, a Igreja é chamada a renovar-se em muitos campos: na comunicação; no relacionamento com a modernidade; com os meios pedagógicos novos; com o estilo de vida mais simples, alegre, democrático; acolhendo os valores humanos, corporais, a sensibilidade, a afetividade, o respeito aos valores femininos, ternos, de acolhida, fraternidade e liberdade.

Esta "nova encarnação ou constante mergulho na cultura juvenil" faz da Igreja uma mãe, uma discípula de Deus que fala através da cultura jovem.

No processo da catequese endoculturada juvenil, o catequista terá sempre o bom senso e o discernimento suficientes para saber distinguir o que é trigo e o que é jôio. Saberá separar o que é luz e o que são trevas nesta cultura. Não colocará no mesmo grau o erro e a verdade, o certo e o errado. À luz do Evangelho, saberá realizar a verdadeira crítica à cultura juvenil. Saberá assimilar os valores e denunciar os desvalores.

Em sendo mais da metade da população latino-americana e caribenha pertencente à faixa etária da juventude, tendo cerca de ou menos de 25 anos, é fundamental que a catequese e a Igreja se acerquem, se aproximem e dialoguem mais com a cultura dos jovens, aprenda deles como falar ao mundo moderno.

Nossas liturgias, nossa pastoral, a teologia, a espiritualidade, a mística, a oração devem ter traços culturais e valores da juventude, sob a ameaça de ficarmos parados no caminho da história moderna, falando a um rochedo que nada ecoa, falando às pedras.

CONCLUSÃO

Com o simbolismo da fruta, entendemos assim a catequese endoculturada: Não pretendemos nem sonhamos com uma catequese do carpo, da casca cultural. Nem do mesocarpo, a meio caminho da cultura. Mas do endocarpo: por dentro da história, da cultura, atingindo o coração do pensamento, dos interesses, das decisões, da identidade de cada cultura, especialmente a cidadina e a dos empobrecidos.

Falando das flores, desejamos realizar uma catequese não exógena. Mas endógena, capaz de fecundar os novos valores que estão sendo germinados na flor belíssima da cultura atual, dos jovens, da cidade, dos meios de comunicação, purificando-a de traços que despersonalizam, como a capacidade que a modernidade tem de marginalizar os empobrecidos, tornando-os lixos, indesejáveis aos afortunados, aos ricos e detentores do poder e da economia neoliberal.

Não queremos atingir o ectoderma. Nem o mesoderma. Mas o endoderma, a camada interna do embrião cultural da modernidade e da pós-modernidade. Isto é, a camada celular mais profunda da alma, da sensibilidade, da afetividade, dos desejos e sonhos do homem atual, da mulher do nosso tempo.

Fora feita até agora muita catequese do carpo, apenas da pele do homem e da mulher. Podemos alcançar a profundidade última do ser humano, penetrando nas suas paredes mais reais e existenciais. Então a fruta, a flor, o ser humano poderão desabrochar mais, frutificar amadurecidamente aquilo que o Evangelho, a Catequese neles plantou, cultivou e regou com esperança, com carinho e com a ternura.

A semente, na verdade, amadurece, fortifica-se, ganha semblante, identidade e vigor enquanto estiver no seio da fruta. Nela sente-se

bem, em seu habitat, casa e ambiente preferido.

A catequese, se quiser realizar sua missão educadora do Evangelho semeado na terra dos homens, terá que abrir caminhos e aninhar-se nas profundezas do coração, das vértebras, nas entranhas quentes da pessoa humana e das culturas.

O ovo fora do ninho apodrece. Catequese fora da cultura torna-se ação inútil, estéril. Catequese exógena é flor sem fecundação. Catequese endógena é flor que se abre ao sol, ao mundo e perfuma a história. Catequese endoculturada, que vibra na interioridade das culturas é girassol belo, é margarida aberta e rosa perfumosa e encantadora, amada por Deus e pela Igreja.

Endereço do autor:
Cx. Postal 07-0617
Avw5 Sul-q 906-Conj. "D"
70390 BRASILIA. D.F.
BRASIL

SUMARIO

La catequesis es la acción eclesial que tiene como finalidad hacer resonar la Palabra de Dios en la historia, en la sociedad o en la cultura moderna, y que tiene a la comunidad como lugar, pedagogía, condición, contenido y meta de la educación en la fe y a la Sagrada Escritura como fuente. Particularmente en América Latina, hay un desafío que debe ser asumido por toda la Iglesia: dar un rostro propio, inculturado y endoculturado a la catequesis. Como la cultura es el espejo de cada pueblo, la catequesis debe recibir el rostro de la cultura del pueblo, pasando por un proceso de endoculturación que lleve a una interacción entre fe y vida. Eso jamás destruye la alteridad, al contrario, es un encuentro dialógico y pascual con el otro, que engendra más vida y no silencio cultural, o sea, pérdida de la identidad del otro.

En su labor evangelizadora, el catequista hoy, inevitablemente, se encuentra con la modernidad y sus conquistas. Y, en relación a ellas, es gesto indigno de un catequista reprimir la libertad y no aplaudir la aproximación de los pueblos, la diversidad de las

culturas, las conquistas de los pueblos contra la violencia y el centralismo ético, la defensa de los derechos humanos, la participación de la mujer y el sentido social de la ciencia y de la tecnología. Eso lleva la catequesis a reconocer la unidad como fruto de la diversidad cultural y religiosa, y a abrirse al ecumenismo, al diálogo y al trabajo inter-religioso en el campo socio-político.

Dentro de este contexto de modernidad en América Latina, una de las tareas más grandes es educar la fe, la esperanza y la caridad de los jóvenes, llegar al corazón de la cultura juvenil. Los jóvenes son portadores de un mundo nuevo, sin embargo, ellos tienen sus maestros, sus liturgias, sus celebraciones, sus fiestas y expresiones propias, frente a los cuales la Iglesia está llamada a reinventar su lenguaje, su comunicación y su relación con ellos.

INCULTURAÇÃO, ENDOCULTURAÇÃO DA IGREJA E PLANEJAMENTO PASTORAL

O caso do Sínodo da Diocese de Tubarão

Agenor Brighenti

Sacerdote brasileiro da Diocese de Tubarão, Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina, Diretor Acadêmico do Instituto Teológico-Pastoral para América-latina (ITEPAL), do CELAM.

A evangelização da cultura exige a inculturação da Mensagem Revelada, da fé e da Igreja (SD 248-§7), através de processos de endoculturação dos membros das comunidades eclesiais e de suas estruturas. Na América Latina, quinhentos anos de evangelização deixaram marcada a cultura mestiça de um "radical substrato católico" (DP 7), mas não levaram a uma autêntica humanização, como demonstra a constatação de que "em povos de arraigada fé cristã se impuseram estruturas geradoras de injustiça" (DP 437). Na verdade, como constata Santo Domingo, citando João Paulo II, "podemos falar de uma cultura cristã quando o sentir comum da vida de um povo tem sido penetrado interiormente, até 'situar a mensagem evangélica na base de seu pensar, em seus princípios fundamentais de vida, em seus critérios de juízo, em

suas normas de ação¹ e, desde aí, 'se projeta no *ethos* do Povo... em suas instituições e em todas suas estruturas'² (SD 228-§4).

Neste processo de simbiose entre Mensagem e cultura³, três fatores são comumente citados como forças que historicamente contribuíram à inculturação-endoculturação da Igreja: o apoio e a participação da Igreja nos justos processos de defesa dos direitos humanos, a religiosidade ou o catolicismo popular e os esforços em promover uma catequese inculturada⁴. Nos dias atuais, não seria exagerado acrescentar um quarto fator: o planejamento pastoral.

Na América Latina, inegavelmente, o planejamento pastoral é um dos fatores que, nos últimos anos, tem contribuído sobremaneira para a inculturação-endoculturada da Mensagem e da Igreja; não simplesmente a elaboração de planos pastorais, mas principalmente os processos de planejamento pastoral participativo, sobretudo através dos Sínodos Diocesanos que se prolongam, às vezes, por mais de meia década. Na realidade, o salto qualitativo que se deu na década de 80 foi a passagem da chamada "Pastoral Orgânica e de Conjunto", com a elaboração de Planos mais voltados para a reorganização das estruturas da Igreja e a uma ação *ad intra*, através de uma participação representativa das comunidades eclesiais, aos processos de "Planejamento Pastoral Participativo", entendido este como um processo permanente de tomada de decisões, que busca involucrar a participação efetiva de todos os membros de uma comunidade eclesial, em vista de uma ação alicerçada sobre os leigos e, portanto, prioritariamente *ad extra*, missionária.

Além da incorporação nos processos de planejamento de novas metodologias que contribuem a uma maior inculturação da Igreja, pois recolhem a riqueza da prática pastoral e da reflexão teológica que se dá atualmente no continente, o mais significativo tem sido o exercício, em muitos lugares, de uma "eclesiologia de comunhão"

¹ JOÃO PAULO II, *Discurso inaugural*, 24.

² *ibid.*, n. 20.

³ Santo Domingo lembra que a inculturação é "centro, meio e objetivo da Nova Evangelização", citando discurso de João Paulo II ao Conselho Internacional de Catequistas em 26.9.92, cfr. n. 228-§5^o.

⁴ Cfr. A. GONZALEZ DORADO, *Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina*, Medellín 60 (1989) 478-521, aqui p. 515.

e a explicitação do Marco Referencial da ação pastoral, apoiada na imprescindível contribuição das Ciências Humanas e do Social, em especial da Teologia latino-americana. Isso levou a uma interrelação entre saber científico e popular, que além de mostrar que o primeiro não é autônomo do segundo, põe em evidência que o povo é também dotado de um *logos* crítico.

Neste estudo, depois de um brevíssimo histórico da passagem da Pastoral de Conjunto ao Planejamento Pastoral Participativo e de uma rápida conceituação deste, abordaremos estes três fatores, não de maneira teórica, mas a partir da experiência do Sínodo de Planejamento Participativo da Diocese de Tubarão, Brasil⁵. Com isso, o que quer, não é apresentar modelos, mas privilegiar uma prática como fonte criadora de idéias que poderão inspirar agentes de pastoral que, através do planejamento, queiram "promover novas Igrejas, não somente numérica, mas também culturalmente novas"⁶.

I - DA PASTORAL ORGÂNICA E DE CONJUNTO AO PLANEJAMENTO PASTORAL PARTICIPATIVO

Para avaliar a importância e o alcance do Planejamento Pastoral Participativo, também no que diz respeito à inculturação da Igreja, convém relacioná-lo historicamente com os modelos de planejamento calcados nas chamadas Pastoral Voluntarista, Coletiva e de Conjunto.

⁵ Este Sínodo teve a presidência do bispo diocesano de então - Dom Osório Bebber (1980-1991), com a coordenação deste autor, Coordenador Diocesano de Pastoral, recém chegado de um curso de Atualização teológica e de Pastoral Social no Instituto Teológico-pastoral do CELAM, em Medellín. Além desta experiência; tive a oportunidade de assessorar, igualmente, outras dioceses e instituições em processos de planejamento participativo, principalmente no Brasil, e que também serão pano de fundo deste estudo. A distância de quase uma década deste evento, me ajuda a analisar com mais serenidade o processo, tendo em conta sobretudo os seus frutos.

⁶ Cfr. A. GONZALEZ DORADO, *Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina*, op. cit., p. 486. Santo Domingo afirma que "a tarefa de inculturação da fé é própria das Igrejas particulares sob a direção de seus pastores, com a participação de todo o Povo de Deus", n. 230- §3º.

1. BREVES NOTAS DA HISTÓRIA DO PLANEJAMENTO PASTORAL

1.1. Da Pastoral Voluntarista à Pastoral Coletiva

Mesmo que os planos de pastoral tenham aparecido na Igreja latino-americana nesta segunda metade de século, isso não significa que não se planejasse. Sabemos se de um lado, não existe planejamento total, isto é, uma ação totalmente pensada, de outro, não há improvisação total, ou seja, uma ação completamente impensada. Planejar é deixar de improvisar. É prever. É projetar o futuro. É pensar *antes* qual o melhor caminho para *chegar* aonde se quer. Planejar significa ir avançando, gradativamente, da improvisação à projeção, do menos planejado ao mais planejado⁷. Assim, ainda que de forma incipiente, a ação pastoral, sobretudo a nível paroquial, nunca foi totalmente improvisada, embora, é certo, estivesse submissa a um procedimento mais voluntarista e empirista. Não somente o conhecimento, mas também a ação tem suas mediações, que evitam que uma "teoria" desemboque na ação de maneira meramente intuitiva e improvisada⁸.

O fato é que o planejamento supõe um mínimo de autonomia e um certo centro de poder capaz de tomar decisões⁹ e historicamente se sabe que a Igreja latino-americana, até quase ao final do século passado, esteve subordinada à tutela do Estado, porquanto circunscrita no regime do Padroado. Esta limitação foi compensada, de alguma forma, com a experiência do Concílio Plenário Latino-americano, convocado por Leão XIII em 1899 para concretizar uma reforma da Igreja no continente¹⁰ e dos Concílios Nacionais, como foi o caso do brasileiro, idealizado em 1900 por Dom Macedo Costa - Arcebispo

⁷ Cfr. A. BRIGHENTI, *Metodologia para um processo de planejamento participativo* (= MPP), Edições Paulinas, 2ª edição, São Paulo 1988, 60 p., aqui p. 9. (Está editado também em espanhol pelas Paulinas de Bogotá).

⁸ Na realidade, não existe, humanamente falando, inserção alguma que seja absolutamente imediata. Cfr. J.-B. Libanio, *Metodologia da Teologia da Libertação, Teo comunicação* 48 (1980) 118-126, aqui p. 123.

⁹ Cfr. J.-O. BEOZZO, *A Igreja no Brasil, O Planejamento Pastoral em questão*, *Revista Eclesiástica Brasileira* 167 (1982) 465-505, aqui p. 469.

¹⁰ *ibid.*, p. 467.

da Bahia e Primaz da Igreja no Brasil, e realizado em 1939¹¹. No espaço de tempo que vai da idealização à sua realização, realizaram-se várias Conferências Provinciais de preparação ao evento e que, já em 1915, depois de quinze anos de trabalho, se produzia um texto intitulado "Pastoral Coletiva"¹².

Porém, o passo mais significativo da Igreja latino-americana rumo ao planejamento pastoral foi dado com a implantação dos movimentos de Ação Católica especializada e do Movimento por um Mundo Melhor.

A Ação Católica especializada por diferentes meios de vida: rural (JAC), estudantil secundarista (JEC), universitária (JUC), operário (JOC) e independente (JIC), "leiga na sua base, com uma equipe nacional para cada ramo e equipes regionais e diocesanas, podendo atuar a nível nacional e regional por cima das barreiras e fronteiras diocesanas"¹³, habilita a Igreja "para uma ação mais concertada e relevante, não só do ponto de vista religioso, mas também social e político"¹⁴. Além do trabalho de seus militantes, principalmente suas Semanas Nacionais de Estudo, que procuravam envolver o episcopado nos debates e na aprovação das linhas de trabalho, propiciaram o encontro regular de pelo menos parte dos episcopados nacionais e se transformariam em germe da futura criação das conferências episcopais nacionais¹⁵, e que passariam a se constituir em um outro pólo de unidade entre o poder de cada Ordinário do lugar e a Sé Apostólica.

Entretanto, se com a Ação Católica os leigos haviam encontrado uma estrutura para sua participação mais adulta na vida da Igreja e um instrumento de ação coordenada e planejada nos diferentes meios específicos de vida, foi com o Movimento por um Mundo

¹¹ *ibid.*, p. 472.

¹² Cfr. *Pastoral Coletiva - 1915*, Typ. Martins de Araújo, Rio de Janeiro 1915.

¹³ Cfr. J.-O. BEOZZO, *A Igreja no Brasil, O Planejamento Pastoral em questão*, op. cit., p. 473.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ Cfr. G.-F. QUEIROGA, *Comunhão e Responsabilidade*, Edições Paulinas, São Paulo 1977, p. 173.

Melhor¹⁶, que se predispunha à superação de uma “pastoral individualista”, que se chegou à aceitação generalizada da necessidade de um trabalho mais de conjunto e articulado¹⁷. Mas convém ressaltar que, diferente da Ação Católica, cujo núcleo fundamental é o leigo e sua missão no mundo, o Movimento para um Mundo Melhor tinha uma orientação mais intra-ecclesial, na medida em que sua preocupação estava voltada para a renovação das estruturas paroquiais e do clero. E justamente por este carácter mais *ad intra*, o movimento tornou-se mais aceito do que a Ação Católica, alcançou enorme penetração em inúmeros países latino-americanos na década de 60 e, como no caso do Brasil, se constituiu no motor para a implantação do primeiro plano pastoral da Conferência Nacional dos Bispos (CNBB) - o *Plano de Emergência* de 1962¹⁸.

Em relação à inculturação da Igreja, como pode-se constatar, por sua mística e objetivos, a Ação Católica contribuía mais a uma encarnação da instituição eclesial, e sobretudo de seu carisma, na cultura latino-americana do que o Movimento por um Mundo Melhor. Este movimento, apesar de seu esforço de abertura ao mundo moderno, um desafio mais pertinente à Europa que à América Latina na época, na verdade se baseava numa eclesiologia esclerosada, pré-conciliar, a do Corpo Místico que, pastoralmente, acabava se ocupando mais da “cabeça” que do “corpo” da Igreja. Por sua vez, a Ação Católica, através do método ver-julgar-agir nos meios específicos de vida dos jovens, levava naturalmente a Igreja a encarnar-se nos ambientes, e ainda que sua eclesiologia também fosse a do Corpo Místico¹⁹, sua prática, sobretudo a inserção do laicado no mundo secular, já era prenúncio da renovação conciliar e de busca de uma simbiose entre Evangelho e culturas.

¹⁶ Este movimento fundado pelo Pe. Ricardo Lombardi s.j., em Roma, com decisivo apoio de Pio XII, trazia uma nova espiritualidade, o convite para uma Igreja aberta para o mundo moderno e a eclesiologia do Corpo Místico de Cristo.

¹⁷ Cfr. J.-O. BEOZZO, *A Igreja no Brasil, O Planejamento Pastoral em questão*, op. cit., p. 478.

¹⁸ Este Plano, entre outras coisas, afirmava que “o Movimento por um Mundo Melhor é utilíssimo à visão global e ao esforço planificado. É a chama espiritual, cerne e alma de toda a Pastoral autêntica”, cfr. *Plano de Emergência para a Igreja no Brasil - CNBB, 1962*, Livraria Dom Bosco, Rio de Janeiro 1962, p. 45.

¹⁹ Cfr. J. CARDIJN, *Sauver la Masse, Leçons à la Semaine d'Études nationale 1945*, Les Ed. Jocistes, Bruxelles, p. 12-13; Id., *Le monde d'aujourd'hui et l'Apostolat des Laïcs, Leçon d'ouverture au Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs, Actes du Congrès Mondial pour l'Apostolat des laïcs, 8 octobre 1951*, Ed. du Comité Permanent, Rome 1951, p. 21-22.

1.2. Da Pastoral Coletiva à Pastoral de Conjunto

As primeiras preocupações em torno a uma pastoral de conjunto nasceram na Alemanha no início deste século. Em 1905, M. Fassbender, deputado de Berlin, propôs uma coordenação pastoral nas grandes cidades²⁰. Em 1909, H. Swoboda publicou um importante trabalho sobre a situação pastoral urbana, com o objetivo de apresentar algumas linhas diretrizes da "cura de almas" nas grandes cidades²¹. Em 1911, L. Wertmann, fundador de Cáritas, criou em Friburgo de Brisgovia, dentro da mesma organização, uma "associação livre para a ajuda de Cáritas na Pastoral"²². Esta, a partir de 1934, se transformou numa instituição nacional de ajuda pastoral. Em 1921, K. Rudolf fundou em Viena um instituto pastoral, onde desde 1931 se tem celebrado anualmente cursos pastorais para coordenar a ação de seus responsáveis. Com o nazismo, devido à proibição dos organismos eclesiais nacionais, desde 1933, se criaram *secretariados diocesanos de pastoral*²³.

Na França, foram os movimentos de Ação Católica que fizeram tomar consciência de que a pastoral tradicional, por ser individualista, invertebrada e alheia à realidade do mundo, não respondia às exigências do apostolado. A partir de 1941, deram grande contribuição, nesta perspectiva, a experiência dos padres operários, surgida das confrontações ocorridas nas frentes de batalha da segunda guerra mundial; a renovação da missão paroquial nos anos 1943-1945; e o despertar da Ação Católica por ambientes específicos²⁴.

Em grandes linhas, na Europa, antes do Concílio Vaticano II, a pastoral de conjunto se desenvolveu em três etapas. A primeira, deu-se com a descoberta da "ruptura entre vida e religião"²⁵. A descristianização que se operava na Europa não afetava somente os

²⁰ Cfr. C. FLORISTAN, *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1991, p. 229.

²¹ Cfr. H. SWOBODA, *La cura de almas en las grandes ciudades*, Barcelona 1921.

²² Cfr. C. FLORISTAN, *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 230.

²³ *ibid.*

²⁴ *ibid.*

²⁵ Cfr. F.-J. CALVO, *Notas para una historia de la pastoral de conjunto, Pastoral de Conjunto*, Madrid 1966, p. 13-24.

indivíduos, mas as massas. A paróquia era incapaz de afrontar a situação. Fazia-se necessária uma ação pastoral com uma dimensão social²⁶. Numa segunda etapa, descobriu-se a interioridade da pastoral de conjunto. Era necessário situar o trabalho apostólico do padre e do leigo dentro de uma pastoral global²⁷. Num terceiro momento, finalmente, descobriu-se a dimensão diocesana da pastoral. Necessitava-se integrar as forças dos agentes e seus grupos para dinamizar os setores de pastoral. Neste sentido, na França, desde 1959, vários bispos começaram a partilhar suas experiências de pastoral de conjunto²⁸.

Na América Latina, ademais da Ação Católica e do Movimento por um Mundo Melhor que propiciaram as primeiras experiências de "Pastoral Coletiva", aprofundadas sobretudo com a criação das Conferências Episcopais Nacionais e do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), o caminho rumo à Pastoral de Conjunto passa pelo papel exercido pela Sé Apostólica.

Nesta perspectiva, são conhecidas a atitude e a gestão de João XXIII. Onze dias após sua coroação, ao receber os membros do CELAM reunidos em Roma a 15 de novembro de 1958, por convocação de seu antecessor - Pio XII, o papa aponta como "meios para a renovação espiritual do continente: uma clara visão da realidade; um plano de ação realista, previdente quanto aos fins, racional quanto aos meios, aglutinador de forças, no respeito das legítimas liberdades; corajosa e perseverante execução do plano, com revisões que o adaptem às novas situações; e, larga cooperação com todas as forças que desejem ajudar a América Latina"²⁹. Três anos mais tarde, a 8 de dezembro de 1961, o mesmo papa tomava a iniciativa de enviar carta ao Episcopado Latino-americano, urgindo o plano de mobilização pastoral sugerido em 1958³⁰.

²⁶ *ibid.*

²⁷ Neste sentido, foi decisivo o congresso nacional da *Union des Oeuvres* em 1956 na França, sob o tema *Pastorale, oeuvre commune*, em que se tomou consciência da necessidade de integrar as forças apotólicas, situar a paróquia dentro de uma região e coordenar os responsáveis, *cfr. Cfr. C. FLORISTAN, Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 231.

²⁸ *ibid.*

²⁹ G.-F. QUEIROGA, *Comunhão e Responsabilidade*, op. cit., p. 343.

³⁰ *Cfr. J.-O. BEOZZO, A Igreja no Brasil, O Planejamento Pastoral em questão*, op. cit., p. 486.

Na América Latina, efetivamente, foi na aurora de Concílio Vat. II, aberto a 11 de outubro de 1962, que apareceram esforços concretos em prol da elaboração de Planos de Pastoral de Conjunto por parte das Conferências Episcopais Nacionais. Tal é o caso do Plano de Emergência da CNBB, elaborado durante a V Assembléia Geral do Episcopado³¹, que contempla quatro pontos principais: A renovação paroquial; A renovação do ministério sacerdotal; A renovação dos educandários; Introdução de uma pastoral de conjunto³². Neste Plano, se faz referência à rica experiência e à intensa convivência, reflexão e debate teológico-pastoral do episcopado latino-americano durante o Concílio, que representou, entre outros, uma experiência de colegialidade episcopal, de abertura aos problemas da Igreja universal e um estreitamento de laços com a Sé apostólica, sem falar da profunda reciclagem teológica e de uma maior coesão entre os bispos das conferências episcopais nacionais.

Entretanto, se de um lado os Planos de Pastoral de Conjunto avançam em relação à denominada Pastoral Coletiva, de outro, estão longe de serem verdadeiramente participativos e involucradores das comunidades eclesiais enquanto tais. No caso do *Plano de Pastoral de Conjunto* da CNBB (1966-1970)³³, como afirma em sua apresentação Dom Agnelo Rossi, "este plano foi elaborado por especialistas, e exaustivamente discutido, emendado e aprovado pelos bispos do Brasil"³⁴. Destes planos, o laicado, o clero e os religiosos em geral não participam de sua elaboração e discussão. A presença dos especialistas é claramente perceptível, seja na linguagem, seja no encadeamento dos passos do plano, o que vai exigir a participação de órgãos técnicos e especializados em sua execução e a promoção de cursos para sua implantação³⁵. No que

³¹ Esta Assembléia realizou-se em Rio de Janeiro de 2 a 5 de abril de 1962.

³² Cfr. *Plano de Emergência para a Igreja no Brasil - CNBB, 1962*, op. cit., p. 35.

³³ O Plano começou a ser elaborado em novembro de 1964 e recebeu sua aprovação em Roma, depois de ser discutido e emendado pelo espaço de três meses pelos Bispos reunidos no Concílio.

³⁴ *Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970) - CNBB*, Livraria Dom Bosco, Rio de Janeiro 1966, p. 5.

³⁵ Para se ter uma idéia, o *Plano de Pastoral de Conjunto* se apoia num vasto programa de investigação social, de produção de subsídios e de treinamento de pessoal: são 19 projetos de pesquisa e levantamento, 19 programas paralelos de reflexão e elaboração teológico-pastoral e 12 diferentes projetos de formação de pessoal, além do programa de assessoria aos "regionais da CNBB de então, cfr. J.-O. BEOZZO, *A Igreja no Brasil, O Planejamento Pastoral em questão*, op. cit., p. 496.

se refere a este Plano da CNBB, decorreram duas consequências: de um lado, o linguajar e o caráter técnico do Plano desqualificaram a quantos não faziam parte dos "iniciados" e, de outro, resultado disso, a dificuldade em recrutar nas comunidades eclesiais recursos humanos e financeiros para sua execução. A solução foi recorrer a uma assessoria em todos os níveis e a buscar sobretudo recursos financeiros exógenos às próprias comunidades, basicamente no estrangeiro³⁶. Na prática, trocou-se o militante pelo técnico, o espírito pela organização, a conversação pelo relatório, a reflexão pelos treinamentos, a atenção à realidade pela aplicação do Plano pré-estabelecido...³⁷. Medellín, em sua época, fazendo um diagnóstico da Pastoral de Conjunto no continente, coloca-se nesta perspectiva ao assinalar que um dos pontos negativos para sua implementação é a "incompetência técnica" (cfr. Med., 15, 4c).

Neste particular, no que diz respeito à inculturação da Igreja, cabe destacar que a Pastoral de Conjunto, apesar dos seus limites, como acabamos de ver, representa um grande passo frente à Pastoral Coletiva, em prol de uma simbiose entre mensagem e cultura. Primeiramente, a Pastoral de Conjunto, pela descoberta da dimensão social da ação pastoral, fruto da tomada de consciência da ruptura entre "vida e religião" como um fenômeno coletivo, levou a Igreja a encontrar-se sobretudo com a cultura moderna, marcada pelo secularismo. Segundo, ao situar clero e leigos dentro de uma pastoral global, ainda que estes últimos continuem sendo destinatários ou objetos da ação da Igreja, ao menos são assumidos como componentes de uma única comunidade. O leigo, embora esteja longe de ter "vez", ao dar-se-lhe "voz", por sua condição de inserido no mundo secular, constitui-se na porta de entrada no seio da Igreja das "angústias e esperanças" do homem de então. Em terceiro lugar, a Pastoral de Conjunto, ao explicitar a dimensão diocesana da pastoral, tão solenemente reafirmada pelo Concílio Vaticano II, dá um passo decisivo no que se refere à evangelização da cultura, pois como afirma Santo Domingo, "a tarefa de inculturação da fé é

³⁶ O alto custo do Plano foi inteiramente assumido pela Igreja alemã, que colocou à disposição da CNBB a elevada quantia de 1.045.154 dólares - 200.000 dólares anuais durante os cinco anos de vigência do Plano, cfr. T. BRUNEAU, *O Catolicismo brasileiro em época de transição*, Ed. Loyola, São Paulo 1974, p. 253.

³⁷ Cfr. J.-O. BEOZZO, *A Igreja no Brasil, O Planejamento Pastoral em questão*, op. cit., p. 498.

própria das Igrejas particulares sob a direção de seus pastores, com a participação de todo o Povo de Deus” (SD 230-§3). Como lembrava o mesmo Concílio, a simbiose entre mensagem e cultura, “somente pode efetuar-se vitalmente pelos próprios membros de uma cultura...” (AG 22).

1.3. Da Pastoral de Conjunto ao Planejamento Pastoral Participativo

A principal característica que diferencia o modelo de ação centrado na chamada “Pastoral de Conjunto” daquele na perspectiva de um “Planejamento Pastoral Participativo”, é que, o primeiro, se assenta numa eclesiologia baseada no binômio *clero-leigos* e, o segundo, no binômio *comunidade-ministérios*. A Pastoral de Conjunto, além de confiar exageradamente numa solução oriunda dos “técnicos” e da “aplicação” das ciências sociais na pastoral e de se deixar levar pela pretensão de “cientificidade e neutralidade”, própria da tecnocracia, reforça a Igreja mais em sua instituição do que em seu carisma. A análise dos planos elaborados na perspectiva da Pastoral de Conjunto constata, como no caso do *Plano de Emergência e de Pastoral de Conjunto* da CNBB, que eles levam a Igreja a situar-se mais em relação a si mesma e à reorganização de suas estruturas paroquiais e diocesanas, do que em relação às suas tarefas históricas no campo da evangelização³⁸.

O documento de Medellín, dentro do espírito da época, em suas orientações doutrinárias a respeito, também insiste numa “revisão das estruturas eclesiais” (Med 15,5), de tal forma que se possa desenvolver harmoniosamente aquilo que se denomina uma Pastoral de conjunto” (Med 15,9). Segundo os Bispos reunidos durante a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, “o esforço pastoral da Igreja deve estar orientado para a transformação das comunidades eclesiais em ‘família de Deus’” (Med 15,10).

Contrariamente a estas orientações, o grande salto da Pastoral de Conjunto ao Planejamento Pastoral Participativo, sem menosprezar a dimensão *ad intra* da pastoral, consistiu em dar

³⁸ *ibid.*, p. 502.

ênfase, conseqüente com o espírito do Concílio, à dimensão *ad extra* ou missionária da ação evangelizadora, priorizando o carisma da Igreja em relação à instituição, as suas tarefas históricas no campo da evangelização frente ao simples bom funcionamento de suas estruturas, em resumo, priorizando o pastoral frente o administrativo. Isso levou à transformação dos estudos e reuniões fechadas de especialistas para a elaboração de Planos em amplas assembléias de comunidades eclesiais, num processo permanente e co-responsável de tomada de decisões de todos os interessados.

No que tange a esta passagem de um planejamento na ótica da "Pastoral de Conjunto" ao "Planejamento Pastoral Participativo", bastante generalizado hoje na América Latina, convém ressaltar o importante papel exercido pelo Instituto Teológico-pastoral do CELAM, através de seus múltiplos cursos de Planejamento Participativo a Coordenadores Diocesanos de Pastoral de todo o continente e a assessoria do mesmo a Conferências Episcopais e múltiplas Dioceses em seus processos de planejamento³⁹.

2. FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DO MÉTODO PARTICIPATIVO

Na seqüência, vejamos as principais características de uma metodologia de Planejamento Pastoral Participativo.

2.1. Diferença entre plano e planejamento num processo participativo

Planejar não é simplesmente elaborar planos⁴⁰. E aqui está a novidade do planejamento participativo. É, antes de tudo, pensar

³⁹ Este trabalho foi desenvolvido, de modo especial, por Jorge Jiménez, então Diretor Acadêmico do Instituto e, hoje, bispo diocesano de Zipaquirá, e pelo Dr. Eduardo Peña.

⁴⁰ É o contrário do que comumente se afirma: "*planificar significa literalmente trazer planos, es decir, imágenes gráficas, modelos numéricos o esquemas verbales*", C. FLORISTAN, *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 233.

antes de agir, durante a ação e depois dela⁴¹. Planejamento é um processo de tomada de decisões. Plano é apenas o registro das mesmas. O mais importante é o planejamento, o processo, as decisões, e não o plano, que caduca, passa, tanto que é possível ter uma ação planejada e refletida, sem ter plano. Inclusive, para certas ações, não há necessidade e nem é aconselhável ter um plano⁴². Medellín, neste sentido, entre os "sinais negativos" relacionados com a Pastoral de Conjunto, alude também à "excessiva valorização dos 'planos'" (Med 14, 4e).

Há, portanto, uma diferença entre *planejamento*, *plano* e *ação*: planejamento é um processo de tomada de decisões; plano é o registro das decisões tomadas; e, ação é o ato de intervir na realidade, que pode ser planejada em maior ou menor grau. Entre os três, o mais importante não é o planejamento, muito menos o plano, mas a ação, pois o que se quer, em última análise, é o Povo de Deus agindo. O menos importante é o plano, pois o planejamento rejuvenesce, renova e reorganiza a ação. Este, é um processo que não tem fim e é altamente questionador. Tanto que os burocratas não gostam de planejamento, mas de planos, e os voluntaristas preferem correr o risco da improvisação⁴³.

Assim, o plano não é "para cumprir". Ele é apenas um instrumento e que só ajuda na medida em que estiver aberto ao imprevisível, ao dinamismo da ação e à emergência, uma vez que não existe planejamento total.

2.2. Fatores que justificam o planejamento pastoral participativo

Por não ser uma empresa que se mede por sua eficiência ou por seus resultados, muitos pensam que a Igreja não necessita de planejamento, esquecendo-se de que a eficácia da fé é um impera-

⁴¹ Cfr. MPP, p. 10. Ver, também, E. ANDER EGG, *Introducción a la Planificación*, Ed. Colatnia, Bogotá 1991; BETTLHERIN, *Problemas Teóricos y Prácticos de la Planificación*, Ed. Rialp, Madrid 1980; J.-A. VELA, *Racionalidad interna de toda Planificación Pastoral*, *Theol. Xav.* 85 (1987) 433-474.

⁴² Cfr. MPP, p. 10.

⁴³ *ibid.*, p. 12.

tivo evangélico. Num mundo em contínua transformação, a Igreja precisa adequar constantemente sua ação, e, a partir dela, suas estruturas às exigências da realidade histórica do momento⁴⁴. Antes de fixar procedimentos e comportamentos, a missão da Igreja é despertar e suscitar respostas novas às situações sempre novas, de modo que o Evangelho não perca sua atualidade e pertinência e “Deus se torne, para os cristãos, novo em cada manhã”⁴⁵. Isso obriga a Igreja estar sempre criando, inovando, em resumo, planejando, concentrando seus esforços em descobrir os passos e tomar decisões consequentes com sua missão no mundo.

Além dos fatores de ordem *sociológica*, tais como a complexidade dos problemas, a socialização e a tecnificação crescente, há, basicamente, outros três fatores de ordem *teológico-pastoral* que justificam a necessidade de um planejamento participativo.

Urgência de comunhão. A Igreja funda-se no mistério de um Deus comunhão⁴⁶. A exemplo do Deus-Família, Uno e Trino, ela tem a missão de ser sinal e instrumento que contribua “para que todos sejam um” (Jn 17,21). Daí a necessidade de um método de ação que seja para a Igreja, antes de tudo, *uma pedagogia de unidade* (cfr. SD 6, 31, 37, 48, 55).

*Urgência de participação*⁴⁷. Para “fazer novas todas as coisas” (Ap 21, 5), a Igreja, enquanto sacramento do Reino, está chamada a ser um corpo de serviço de Deus no mundo, conclamando a todos à participação⁴⁸ na construção do Reino que, em sua dimensão

⁴⁴ Aqui está uma grande diferença entre a Pastoral de Conjunto e o Planejamento Pastoral Participativo: ambos levam a uma reorganização das estruturas da Igreja mas, o segundo, a partir da ação ou das necessidades reais sentidas.

⁴⁵ Expressão cara do Cardeal Suenens.

⁴⁶ Santo Domingo fala da Igreja como um “mistério de unidade” (n. 31), um “mistério de comunhão” (n. 37) ou fazendo alusão à sua dimensão “comunitária e participativa” (n. 142). A este respeito, cfr. A. LORSCHIEDER, *Espiritualidade e mística da coordenação pastoral, Renovação*, Regional Sul III-CNBB, Porto Alegre, outubro 1993, p. 3.

⁴⁷ Cfr. J. JIMENEZ CARVAJAL et alii, *Interpretación de la realidad, Colección Formación Pastoral 1*, DEPAS-CELAM, Santafé de Bogotá 1993, p. 22. Sobre a questão planejamento-participação ver, também, B. AMMAN SAFIRA, *Participação Social*, Cortez e Moraes, São Paulo 1978.

⁴⁸ Cfr. SD, participação: na vida da Igreja, n. 54; dos leigos, n. 59, 60; na estrutura pastoral, n. 100.

imaneente, se confunde com a edificação uma nova sociedade, em estreita colaboração com todas as pessoas de boa vontade. Daí a necessidade de um método de ação que seja, também, *uma pedagogia de conversão para a realidade* (cfr. SD 178).

Pastoral de encarnação. "O que não é assumido não é redimido"⁴⁹. É missão da Igreja atualizar o mistério da encarnação na historia e, para isso, ela deve contribuir para que a fé ilumine todas as situações e relações humanas e sua ação seja impregnadora de mistérios de Deus e instrumento de salvação num mundo pobre (cfr. SD 60). Para isso, a pastoral planejada é a resposta específica, consciente e intencional às exigências da evangelização (cfr. DP 1307).

2.3. Fundamentos sociais e pastorais do método participativo

Nenhum método, por mais rigoroso que seja, é pura técnica e, muito menos, neutro. Enquanto "caminho", tem direção, pois todo caminho leva a algum lugar, o que o associa a um conteúdo, a princípios, a uma filosofia, a certas concepções e fundamentos.

Neste sentido, poderíamos invocar primeiramente, pelo menos, três *fundamentos sociais*:

Intervenção de todos (cfr. DP 1251-1252). No seio de um processo de planejamento pastoral participativo, todos tem voz e vez, tendo em conta o princípio de que quem não participa do processo de tomada de decisões, dificilmente se sentirá comprometido com a execução⁵⁰.

Decisão partilhada. No planejamento participativo, ninguém decide pelos outros, cada um decide para si, em comunidade. Por isso, todos têm direito a decidir comunitariamente, em todas as etapas do processo.

⁴⁹ Expressão de Santo Irineu, cfr. DP, 400.

⁵⁰ Cfr. J. JIMENEZ CARVAJAL et alii, *Planeación Pastoral Participativa, Colección Formación Pastoral 2*, DEPAS-CELAM, Santafé de Bogotá 1993, p. 26. Ver, também, J.-C. GIORDANI, *La Planificación como proceso social*, Ed. Vadel Hermanos, Caracas 1980.

*Discernimento comunitário*⁵¹. O método participativo não despreza as ciências e os técnicos, mas privilegia o *logos* crítico do povo ou das comunidades eclesiais e reconhece um lugar ao discernimento comunitário, sem confundir a verdade com a vontade da maioria. É que se acredita nas soluções que brotam de maneira endógena, pelo seu caráter mobilizador e transformador.

Ação desconcentrada. O método participativo não leva apenas a uma ação pastoral descentralizada, mas a uma ação desconcentrada, isto é, não simplesmente aumentando o poder de uns sobre os outros, mas fazendo com que o outro seja cada vez mais autônomo e livre, e tenha cada vez mais poder⁵². É a prática do princípio da subsidiariedade: não delegar ao nível superior o que pode ser feito no nível inferior, e sobretudo não assumindo o que lhe pertence. É desta forma que o poder se torna realmente serviço, na medida em que o controle é exercido de maneira ascendente.

Quanto aos *fundamentos pastorais*⁵³, a nova evangelização exige novos métodos que promovam três valores básicos:

Co-criatividade. Uma metodologia de planejamento consequente com as exigências da nova evangelização deve ser capaz de produzir "o novo" na Igreja. Novo que, ao contrário da rotina que se propaga de forma decrescente, aparece de forma ascendente. Novo que aparece em pequeno, em comunidades e não na massa; mais nas periferias que nos centros de poder. Novo que supera a novidade, se faz duradouro e tende à globalidade. O novo aparece aonde há participação, como sujeitos⁵⁴.

Co-participação. A decisão partilhada é o caminho para o exercício de um poder serviço, fator de aglutinação dos membros de uma comunidade em torno de um objetivo comum. A co-participação leva a Igreja a um processo de abertura, a ser comunidade de comunidades⁵⁵.

⁵¹ Cfr. J. JIMENEZ CARVAJAL et alii, *Interpretación de la realidad*, op.cit., p. 28. É o que se denomina, também, de "conhecimento comprometido".

⁵² Cfr. MPP, p. 17.

⁵³ Cfr. J. JIMENEZ CARVAJAL et alii, *Planeación Pastoral Participativa*, op.cit., p. 46-72.

⁵⁴ Cfr. MPP, p. 18.

⁵⁵ *ibid.*, p. 19.

Co-responsabilidade. Numa metodologia discriminante, uns poucos elaboram planos para uma maioria executante. A decisão é imposta, assim como a execução e os resultados. No método participativo, todos são responsáveis pela missão da Igreja. A participação nas decisões, na execução e nos resultados é fator de promoção de coresponsabilidade⁵⁶.

2.4. A permanente tensão entre unidade-pluralismo e planejamento pastoral participativo

Os fundamentos epistemológicos do planejamento pastoral participativo evoca uma realidade que a Igreja tem vivido constantemente, desde os seus primórdios - uma permanente tensão entre unidade e pluralismo, tanto em seu interior como em relação à sociedade. A tensão se situa em dois aspectos: a Igreja numa sociedade pluralista e a pluralidade dentro da Igreja⁵⁷.

Epistemologicamente o método participativo se apoia no Concílio Vaticano II que admitiu a "pluralidade de culturas" (GS 53), a "sociedade pluralista" (GS 76) e a "unidade e diversidade" dentro da Igreja. Nos estados pluralistas modernos, com a superação da denominada cristandade, a Igreja perdeu seu antigo monopólio. A cultura moderna ou pós-moderna, que é cultura dominante também na América Latina, é gestada pela economia, a ciência e a técnica, através do Estado, das universidades, da cidade e seus subúrbios ou pelas diferentes associações civis⁵⁸. Historicamente, a emancipação da sociedade europeia ocidental da tutela religiosa e seu consequente processo de secularização, provocou uma crise na teologia cristã, fruto da crítica a certas ideologias metafísico-religiosas a partir de pontos de análise históricos, éticos e sociais. Não é mais possível, no seio da sociedade moderna, um pensamento teológico único e nem uma prática pastoral uniforme. Ao pluralismo social correspon-

⁵⁶ *ibid.*, p. 19-20.

⁵⁷ Cfr. C. FLORISTAN, *La tensión unidad-pluralismo*, *Iglesia Viva* 127 (1987) 7-17.

⁵⁸ Cfr. C. FLORISTAN, *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 251; Ph. DELHAYE, *Le problème du pluralisme*, *Esprit et Vie* (1976) 529-544; J.-M. Díez-Alegria, *Pluralismo*, in C. FLORISTAN-J.-J. TAMAYO (dirs.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983.

de, normalmente, um pluralismo teológico e uma pluralidade pastoral⁵⁹.

Uma leitura simplista da história da Igreja poderia conceber que durante o regime de cristandade, a Igreja foi uniformista e unitária e que, com o advento da modernidade, se tornou anti-pluralista⁶⁰. Na realidade, em maior ou menor grau, durante sua história, sobretudo em seus primórdios, a Igreja sempre foi plural, tanto no doutrinal como no teológico⁶¹. A Bíblia toda contém uma mensagem plural. Na Igreja primitiva, por ocasião das primeiras tensões surgidas entre o uniformismo e o pluralismo, prevaleceu o pluralismo de carismas, de ministérios, de interpretações e estruturas comunitárias. Ela nasceu bilingue e bicultural, com duas tendências - a judaizante e a helenista (At 6, 1-7)⁶². Esse pluralismo nasce da necessária historicidade da fé, da diversidade da experiência cristã no Espírito e da inadequação de toda formulação humana para expressar a plenitude do mistério revelado⁶³. Os autores neo-testamentários, ao mesmo tempo que reconhecem a unidade da Igreja em sua confissão de fé (Ef. 4,1-6; 1 Cor 12; Rom 12, 3-8; Gal 3, 27), falam da pluralidade das Igrejas, supondo a convicção comum de que a unidade não é uniformidade, pelo contrário, se dá na diversidade⁶⁴. A unidade eclesial neo-testamentária se dá no nível da Igreja local, com a condição de estar em comunhão com as outras Igrejas locais⁶⁵. Em outras palavras, como dizia Paulo VI, isto quer dizer que

⁵⁹ Cfr. K. RAHNER, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*, *Concilium* 46 (1969) 425-448.

⁶⁰ Existem estudos que afirmam que, a partir do pontificado de Pio IX, a Igreja se concebeu como uma grande diocese com uma só liturgia (a romana), um chefe visível (o papa), uma doutrina e uma moral (a escolástica) e uma disciplina (que se cristalizará no Código de 1917), cfr. Cfr. C. FLORISTAN *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 253.

⁶¹ Cfr. Comisión Bíblica Internacional, *Unité et diversité dans l'Église*, Cité du Vatican 1989.

⁶² Cfr. C. FLORISTAN, *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 253.

⁶³ Cfr. Cl. GEFFRE, *Diversidad de teologías y unidad de fe*, in B. LAURET-F. REFOULE (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, 5 vols., Madrid 1984-1986, I, p. 124; J.-M.-R. TILLARD, *Pluralismo teológico y misterio de la Iglesia*, *Concilium* 191 (1984), p. 110.

⁶⁴ Cfr. J. HOFFMANN, *Restauración de la unidad*, in B. LAURET-F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, op. cit., III, p.340.

⁶⁵ Cfr. Ch. DUQUOC, *Iglesias provisionales*, Madrid 1986, p. 103.

“a fé não é pluralista”, mas “nós somos pluralistas precisamente porque somos católicos, universais”⁶⁶.

Na realidade, o pluralismo teológico é um reflexo do pluralismo na prática pastoral e, por sua vez, a pluralidade pastoral se deve, em última instância, à diversidade de inculturações da fé, dado que, a resposta da fé se enraíza, não somente nas pessoas enquanto indivíduos, como também no contexto vital em que estão situados⁶⁷. Evidente que a pluralidade pastoral só é legítima na medida em que se fundamenta na prática cristã da comunhão. Nesta perspectiva, no âmbito pastoral, a pluralidade deve ser aceita como um elemento a partir do qual se elabora uma ação criativa e dinâmica. E este, então, aparecerá, não como uma ameaça, mas como um projeto capaz de recriar a unidade e de pôr em obra as criatividade individuais e coletivas⁶⁸.

II - A APLICAÇÃO DA METODOLOGIA DE PLANEJAMENTO PARTICIPATIVO NO SÍNODO DA DIOCESE DE TUBARÃO

Depois destas breves notas da história do planejamento pastoral e de uma pequena fundamentação epistemológica da metodologia participativa, nesta segunda parte de nosso estudo, apresentaremos uma ilustração da aplicação desta metodologia no Sínodo da Diocese de Tubarão e de seus resultados.

1. O EXERCÍCIO DE UMA ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO NO PROCESSO DO SÍNODO

O Sínodo de Planejamento Participativo da Diocese de Tubarão.

⁶⁶ Cfr. PAULO VI, *Audience generale du 14 mai 1969, Documentation Catholique*, 1 juin 1969, p. 1541.

⁶⁷ Cfr. C. FLORISTAN, *Teología Práctica, Teoría y Praxis de la Acción Pastoral*, op. cit., p. 257.

⁶⁸ *ibid.*, p. 258.

(= SPT)⁶⁹, se insere, por um lado, na trilha aberta pelo Concílio Vaticano II, pelas Conferências de Medellín e Puebla e no dinamismo profético da CNBB a partir da década de 70.

Foi um processo longo e difícil, marcado por buscas e conflitos mas, sobretudo, por respostas criadoras frente aos novos desafios que se apresentavam.

Não cabe, aqui, fazer uma apresentação completa deste evento⁷⁰, abordando em profundidade aspectos tais como: uma caracterização da Diocese nos aspectos social e eclesial⁷¹; o processo de planejamento nos níveis paroquial, comarcal e diocesano⁷²; o processo de elaboração de cada um dos seus seis documentos, que correspondem às seis grandes etapas da metodologia⁷³; ou um relato extensivo dos desafios encontrados ou ainda pendentes e dos

⁶⁹ A Diocese de Tubarão é uma das oito dioceses do Estado de Santa Catarina, região sul do Brasil, criada pelo papa Pio XII em 1954 pela Bula *Viget Ubique Gentium*, Cfr. *Compêndio dos documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo, Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990*, Gráfica Editora Dehon, Tubarão 1987, 419 p., aqui, p. 373. Em 1987, no final do processo de planejamento do Sínodo, realidade que perdura até hoje, ela abrangia 32 municípios, uma área de aproximadamente 9.500 km², contava com 600.000 habitantes. Estava organizada em 53 paróquias, subdivididas em 600 comunidades locais, agrupadas, por sua vez, em sete Comarcas pastorais. A Diocese contava, também, com 8 seminários, dentre os quais seis de Congregações Religiosas, 120 padres, 75 comunidades religiosas integradas por 320 religiosos, 11 colégios católicos, 3 rádios, etc., Cfr. *ibid.* p. 374.

⁷⁰ Para uma visão mais completa do evento, ver os cinco trabalhos publicados pelo Sínodo: SECRETARIADO DIOCESANO DE PASTORAL, *Diocese de Tubarão, quem somos? Monografia da realidade social e eclesial*, Gráfica/Editora Dehon, Tubarão 1984, 116 p; *Id.*, *Diocese de Tubarão, para onde vamos? Marco doutrinário para a realidade da região sul do estado*, Gráfica/Editora Dehon, Tubarão 1985, 112 p. *Id.*, *Compêndio dos documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo, Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990*, Gráfica/Editora Dehon, Tubarão 1987, 419 p; *Id.*, *A Diocese em Sínodo*, in *Diocese em Foco, Orgão Oficial de divulgação da Diocese de Tubarão*, mais de 20 artigos publicados por A. Brighenti, que fazem um relatório de cada passo do processo durante os anos de 1984, 1985 e 1986.

⁷¹ A "radiografia" da Diocese feita pelo Sínodo encontra-se no Marco da Realidade, Cfr. *Compêndio dos documentos do Sínodo de Planejamento Pastoral Participativo, Plano Diocesano de Pastoral 1986-1990 (= Cd-SPT)*, p. 14-124.

⁷² Sobre o processo do Sínodo, em seus vários níveis, ver as dezenas de artigos publicados em *Diocese em Foco*, mencionados acima.

⁷³ Sobre o processo de elaboração de cada um dos seis documentos, ver a "Introdução" de cada um deles publicada no Cd-SPT.

seus resultados⁷⁴; etc. Como o tema em questão é a inculturação-endoculturada da Igreja através no planejamento pastoral, a apresentação do SPT, aqui, restringir-se-á à aplicação de sua metodologia enquanto tal⁷⁵, colocando-se em relevo os fatores que contribuíram em dar a esta Igreja particular um rosto sul-catarinense.

1.1. A metodologia ativa e participativa do processo do Sínodo

O primeiro objetivo do SPT exprimia bem o seu espírito e a prioridade de suas prioridades: “*dar mais voz e vez ao leigo na Igreja, através de uma metodologia que seja uma pedagogia de unidade*”⁷⁶; e, o segundo: “*promover uma pastoral de encarnação no contexto sul-catarinense, através da aplicação de uma metodologia que seja uma pedagogia de conversão para a realidade*”⁷⁷. Abordemos, aqui, o primeiro.

Na Diocese, mais de 20 anos após a realização do Concílio Vaticano II, era preciso dar um passo a mais, tanto na prática como na organização pastoral, na superação de uma eclesiologia baseada no binômio *clero-leigos*, numa relação “*sujeito-objeto*”, para a eclesiologia da Constituição *Lumen Gentium*, baseada num outro binômio - “*comunidade-ministérios*”.

a) A proposta de um Sínodo e os seus objetivos

A proposta de um Sínodo de Planejamento nasceu numa reunião do Conselho Diocesano de Pastoral⁷⁸. Em seguida, ela foi

⁷⁴ Sobre os desafios e os resultados, ver A. BRIGHENTI, “*Igreja Povo a caminho da libertação*”, *O Sínodo Diocesano de Planejamento Participativo*, mimeo, in Arquivos do Secretariado Diocesano de Pastoral, dezembro 1990, 22 p.

⁷⁵ Sobre a metodologia do Sínodo ver A. BRIGHENTI, *Metodologia para um processo de planejamento participativo*, op. cit. Esta pequena publicação recorre os passos de uma metodologia de planejamento originária das equipes populares da Igreja chilena dos anos 70, trabalhada, a seguir, sobretudo por Jorge Jiménez no Instituto Pastoral do CELAM nos anos 80 e, enfim, completada pelo autor, a partir de cursos no CELAM, encontros com Francisco Wtaker e pela própria experiência pastoral.

⁷⁶ Cfr. Folheto publicado para a preparação e abertura do Sínodo contendo os objetivos e uma oração oficial, Arquivos do Secretariado Diocesano.

⁷⁷ *ibid.*

⁷⁸ Reunião ocorrida no Bispado, no dia 24 de fevereiro de 1983.

encaminhada a uma reunião de todos os padres e de agentes de pastoral⁷⁹ e, finalmente, discutida nas Comarcas⁸⁰. Daí nasceram os objetivos do Sínodo, aprovados em Assembléia Diocesana de Pastoral⁸¹.

A determinação dos objetivos do SPT condicionava, na prática, o tipo de metodologia a ser utilizada no processo. Eles acenavam para uma metodologia que fosse ao encontro da originalidade epistemológica da teologia latino-americana, uma reflexão da práxis da fé que brota de um tripé, tomado dialeticamente, ou seja, de um “*ver analiticamente*” a realidade, iluminada por um “*julgar teologicamente*”, em vista de um “*atuar pastoralmente*”. Com isso, explicitava-se a vontade de reatar a caminhada da Diocese como um todo, com a caminhada da Igreja latino-americana que, depois de Medellín, encontrara novas luzes numa reflexão teológica autóctone, conseqüente com os desafios do continente.

Na reunião do Conselho Diocesano de Pastoral de 9 de agosto de 1983 e das comarcas no mesmo mês, apresentou-se, então, como proposta, uma metodologia participativa. Após um exame de suas linhas gerais de operacionalização, ela foi em princípio aceita⁸².

b) A metodologia do Sínodo e seus grandes momentos

Para a metodologia participativa utilizada pelo Sínodo, o mais importante não é planejar, mas o “*modo*” como se planeja, uma vez que se pode, simplificando a questão, planejar de maneira

⁷⁹ Reunião ocorrida no dia 2 de março, do mesmo ano, em Urussanga.

⁸⁰ Trata-se das reuniões do mês de julho do mesmo ano, Cfr. Cd-SPT, p. 22-23. Por “comarcas” entende-se as regiões pastorais que agrupam diversas paróquias vizinhas.

⁸¹ Assembléia ocorrida nos dias 7, 8 e 9 de novembro do mesmo ano, em Urussanga. Os referidos objetivos tiveram a seguinte formulação: “dar mais voz e vez ao leigo na Igreja, através de sua participação ativa no processo de tomada de decisões, relativo à vida e à ação pastoral; privilegiar mais o processo (o planejamento) do que os seus resultados (o plano); fazer a Igreja ser mais *Povo de Deus*, despertando a co-responsabilidade entre clero e leigos; envolver no processo de planejamento todos os níveis eclesiais: base, paróquias, comarcas, diocese; elaborar um plano de pastoral alicerçado, não somente sobre a realidade eclesial, mas também social”, cfr. Cd-SPT, p. 20-21.

⁸² *ibid.*, p. 23. Nesta oportunidade, a metodologia foi assumida em forma de “dez linhas gerais de operacionalização”.

“*participativa*”, mas também, como é o mais comum, de maneira “*discriminante*”⁸³.

Basicamente há dois tipos de “*metodologia discriminante*”. Uma é aquela que faz o exercício de um “*poder-dominação*”, em que se planeja “*para*” as comunidades eclesiais. Uns decidem pelos outros. Alguns fazem um plano para os outros executarem. Há participação, e imposta, na execução, não na tomada de decisões. Se estabelece entre as pessoas uma relação de sujeito-objeto, dominador-dominado, ou mesmo de clero-leigos, num contexto clericalista. É um modo de planejar que fortalece a identidade de uma Igreja autoritária, eclesiocêntrica, tecnocrática, clerical, exigente da obediência e essencialmente conservadora em relação aos novos e permanentes desafios postos pela realidade circundante⁸⁴. Uma outra metodologia discriminante é aquela que faz o exercício de um “*poder-a-serviço*”, em que se planeja “*com*” as comunidades eclesiais, através de alguns de seus representantes, nem sempre delegados por elas. Há participação, mas por envolvimento e de maneira controlada, através de uma representatividade falseada. Quando muito a comunidade é ouvida, mas não decide. Procura-se manter a dependência para manter-se no poder. O sujeito é ainda o dominante⁸⁵.

Já no planejamento dentro de uma metodologia “*participante*”⁸⁶, há o exercício de um “*poder-serviço*”. Ninguém decide por ninguém. Há uma relação sujeito-sujeito, pois sabe-se de que quem não participa da elaboração de um plano, dificilmente se sentirá comprometido com a sua execução. Neste sentido, a metodologia participante é uma metodologia transformadora, pois fortalece o poder dos dominados. Do ponto de vista “*social*”, ela estabelece entre as pessoas uma relação dialógica, de igualdade, de co-responsabilidade.

⁸³ *ibid.*, p. 15.

⁸⁴ *ibid.*, p. 20-21.

⁸⁵ *ibid.*, p. 21.22.

⁸⁶ Cfr. J.-A. VELA, *Planificación Participativa*, CIV (Casa de la Juventud), nn. 141-142 (Mayo-Agosto 1988), Bogotá; J. BORDENAVE DIAZ, *O que é participação*, Ed. Brasiliense, Rio de Janeiro 1984; A. SENO CORNELLY, *Subsídios sobre o Planejamento Participativo*, MEC-Secretariado Geral, Brasília 1980; P. DEMO, *Planejamento Participativo: Elementos para uma discussão preliminar*, MEC-Secretaria Geral, Brasília 1980.

A metodologia participativa do SPT, conforme será ilustrada em sua aplicação a seguir, se baseia sobre dois grandes marcos: o “*Marco Referencial*”, composto pelo Marco de Realidade, pelo Marco Doutrinal e pelo Diagnóstico Pastoral; e o “*Marco Operacional*”, composto pelo Prognóstico Pastoral, a Organização, a Programação Pastoral e o Controle e Avaliação. É uma “*metodologia de reflexão*”, porquanto o planejamento é um pensar a ação “*antes, durante e depois*” dela. O Marco de Realidade consiste no estudo da realidade *sócio-histórico-pastoral*⁸⁷ e na análise de seus principais problemas. O Marco Doutrinal diz respeito à explicitação, a partir da Revelação lida no seio da Igreja, de como deveria ser essa realidade estudada, nos desígnios de Deus. O Diagnóstico Pastoral é fruto do confronto entre o Marco da Realidade e o Marco Doutrinal, entre “*quem somos*” e o “*que deveríamos ser*”, que desemboca na identificação das forças de apoio e de resistência, das tendências negativas e positivas e na determinação das urgências⁸⁸. O Marco Operacional é a fase de tomada de decisões, o momento da volta à ação, da elaboração do plano global de ação, caracterizada por quatro momentos. Primeiramente, à partir do Marco Referencial elabora-se o Prognóstico Pastoral. Trata-se da definição do Objetivo Geral da ação pastoral e dos Objetivos Específicos. A seguir, vem a Organização, que consiste na determinação dos organismos de globalização que irão animar, coordenar e supervisionar a ação. Em terceiro lugar, vem o Prognóstico Pastoral que contempla a Programação, com a definição dos programas e projetos pastorais. Finalmente, vem o Controle e Avaliação. O Controle destina-se à correção ou adaptação do Plano de Ação durante a sua aplicação e a Avaliação contempla a revisão do Plano em sua globalidade, no final do prazo estipulado para sua aplicação⁸⁹.

⁸⁷ Prefere-se a o conceito *sócio-histórico-pastoral* ao conceito *sócio-histórico*, comumente utilizado pelos teólogos latino-americanos, dado que a práxis da fé e dos homens em geral aparece de maneira mais explícita.

⁸⁸ Cfr. MPP, p. 26.

⁸⁹ *ibid.*, p. 27.

1.2. O exercício da participação e do discernimento comunitário durante o processo do Sínodo

O processo do SPT não foi perfeito, mas a participação, em vários momentos, alcançou índices além do esperado. Por princípio, tentou-se chegar a todos os cristãos da Diocese, concretamente às 53 paróquias, com suas 600 comunidades organizadas em torno do culto e seus diversos serviços pastorais, bem como às 65 comunidades religiosas atuantes na diocese. A coordenação do processo nas paróquias e nas comarcas esteve a cargo de uma equipe treinada para essa finalidade, composta de cinco membros⁹⁰. A nível diocesano, a coordenação esteve a cargo de uma equipe central, a Equipe Central de Coordenação do Sínodo, composta pela Coordenação Diocesana de Pastoral, pelos Vigários Comarcais e por um grupo de peritos em ciências humanas e sociais. Quanto às decisões, se conveio que elas seriam tomadas em assembléias paroquiais, comarcais e diocesanas, através de um consenso de, no mínimo, 2/3 dos participantes. Vejamos, rapidamente, o exercício da participação e do discernimento comunitário em cada um dos seis passos percorridos.

O Marco de Realidade. O primeiro passo dado foi procurar conhecer “participativamente”⁹¹ a realidade “sócio-histórico-pastoral” do sul catarinense, ou seja, definir o Marco de Realidade da Diocese⁹². Sua preparação remota consistiu: no levantamento dos “temas” da pesquisa de campo e da investigação bibliográfica

⁹⁰ Essas equipes eram designadas por “Equipe Paroquial de Coordenação do Sínodo” que, em muitas paróquias, era composta, além do grupo da matriz, por um membro de cada comunidade local ou capelas.

⁹¹ Cfr. O. FALS BORDA et alii, *Investigación participativa y Praxis rural*, Mosca Azul, Lima 1981; M. TAMAYO y TAMAYO, *El Proceso de la Investigación científica fundamental*, Investigación y Evaluación de Proyectos, Bogotá 1990. A este respeito ver, também, os interessantes trabalhos de C.-R. BRANDÃO, *Pesquisa Participante*, Ed. Brasiliense, 7ª Edição, São Paulo 1988; Id., *Repensando a Pesquisa Participante*, Ed. Brasiliense, 3ª Edição, São Paulo 1987.

⁹² Sobre a análise social da realidade ver A.-J. VELA, *Análisis de la realidad* (1ª y 2ª Parte), CIV (Casa de la Juventud-Bogotá), nn. 139-140 (En.-Abril 1988); Id., *Una Metodología de Análisis de la Realidad*, CIV, n. 151 (En.-Feb. 1990); Celadec, *Análisis de Estructura y de Conyuntura*, Lima 1979; A. LONDOÑO, *Análisis de la Realidad*, CIV, n. 139, 1988; M. Peresson, *Análisis de Estructura, Análisis de Conyuntura, Metodología*, IndoAm. Press, Bogotá 1989 (Experiencias, 85);

a ser efetuada⁹³; no treinamento de auxiliares de investigação⁹⁴; na definição das unidades de pesquisa⁹⁵; e, na elaboração de seus instrumentos⁹⁶. A preparação próxima consistiu numa ampla divulgação do processo e de seus objetivos nas comunidades e nos meios de comunicação social, durante três meses. A abertura deu-se no dia 11 de março de 1984, através de uma celebração especial, com material próprio, em cada uma das 600 comunidades das 53 paróquias da diocese e de um painel na Televisão. De 11 de março a 15 de maio foi efetuada a pesquisa-de-campo, uma amostra composta de aproximadamente de 55 mil pessoas. Após a tabulação dos dados recolhidos, não só da pesquisa-de-campo, como também da investigação bibliográfica, publicou-se uma Pré-monografia sobre a realidade sócio-pastoral sul catarinense⁹⁷.

De novembro/1984 a abril/1985, portanto durante seis meses, procedeu-se ao “*estudo, discussão e correção*” dos dados levantados em cada uma das 600 comunidades. Para isso, serviu-se do texto analítico e técnico da Pré-monografia mas, também, confeccionados a partir dela, de material popular como audiovisual, album-seriado, 8 documentários na TV e um livrinho de uma Via-Sacra de Quaresma, elaborada a partir dos dados levantados e destinada às reuniões de família. No mês de maio de 1985 ocorreram as Assembléias Paroquiais, Comarcais e a I^a Assembléia Diocesana do Sinodo, que recolheram as correções feitas em seus respectivos níveis e que definiram a Monografia que contém o Marco de Realidade da Diocese. Nesta fase, pensa-se ter atingido a grande maioria da população na Diocese, de aproximadamente 600 mil habitantes. A seguir, durante os meses de julho, agosto e setembro de 1985, procedeu-se ao “*estudo, discussão e correção*” da realidade levan-

⁹³ Trata-se da determinação do universo da investigação, a partir dos objetivos propostos. A este respeito ver G. BRIONES, *La formulación de los problemas de la investigación social*, Ed. Uniande, Bogotá 1981; CEDEPAS, *Guía de Investigación Campesina para la Acción*, México 1981.

⁹⁴ Eles eram membros das Equipes Paroquiais de Coordenação do Sinodo, treinados para atuarem no levantamento da realidade.

⁹⁵ Trata-se da determinação das fontes ou unidades da investigação direta e participante e, igualmente, da busca de dados de segunda-mão, através de uma pesquisa bibliográfica.

⁹⁶ Para a pesquisa de campo, optou-se pela elaboração de questionários participativos.

⁹⁷ Cfr. *Diocese de Tubarão, quem somos?* op. cit., 116 p.

tada, relativa a cada paróquia. Muitas delas serviram-se, também, de material de elaboração própria, como álbum seriado, folhetos, slides, jornais, programas de rádio, etc.

O Marco Doutrinal. Foi sobre a base do *Marco de Realidade* que se alicerçaram as demais etapas do processo, sempre de maneira indutiva e participativa, com as coordenações envolvendo as comunidades e, estas, tomando as decisões, através das assembléias em seus diferentes níveis. Procedeu-se à iluminação da realidade analisada a partir dos conteúdos da fé, procurando privilegiar a participação e o processo, em relação aos resultados ou ao Plano. Foram envolvidos na elaboração do Marco Doutrinal, os trinta serviços ou setores de pastoral então existentes a nível diocesano o Conselho Diocesano de Pastoral, o Seminário Maior de Teologia da Diocese, o Secretariado Diocesano de Pastoral, a IIª Assembléia Diocesana do Sinodo, uma equipe de padres redatores e professores do Instituto Teológico de Santa Catarina - ITESC⁹⁸. Começou-se com a convocação de mais uma Assembléia Diocesana para a definição dos temas que comporiam o Marco Doutrinal, capazes de iluminar a realidade constatada. A seguir, a Coordenação Diocesana de Pastoral acompanhou seu processo de elaboração que passou por cinco redações consecutivas, num espaço de mais de dois meses de trabalho, até chegar ao ante-projeto do documento definitivo⁹⁹. Este segundo documento do SPT divide-se em duas partes. A primeira apresenta o Marco Doutrinal *geral* que orienta a globalidade do plano¹⁰⁰ e, a segunda, contém o Marco Doutrinal *específico*, que explicita as orientações doutrinárias a respeito dos Centros, Agentes, Meios, Lugares e Destinatários especiais da evangelização¹⁰¹.

A exemplo do Marco de Realidade, o Marco Doutrinal também foi estudado, discutido e corrigido participativamente nas 600 Comunidades Eclesiais Locais das 53 paróquias da Diocese, nos meses de agosto, setembro e outubro de 1985. Nesta etapa, foram utilizados 5.000 exemplares deste segundo documento e 180.000 cópias de três folhetos populares que apresentavam um resumo de

⁹⁸ Cfr. Cd-SPT, p. 126-127.

⁹⁹ Cfr. *Diocese de Tubarão, para onde vamos?*, op. cit., 112 p.

¹⁰⁰ Cfr. Cd-SPT, p. 9-34.

¹⁰¹ *ibid.*, p. 35-110.

todo o conteúdo do Marco Doutrinal, destinados às comunidades eclesiais e serviços pastorais. Além deste material, também foram apresentados oito documentários na TV pela Equipe Central de Coordenação do Sínodo¹⁰². As correções, oriundas das bases, foram recolhidas pela Assembléia Diocesana do Sínodo, de 5 de novembro de 1985¹⁰³.

O *Diagnóstico Pastoral*. O terceiro e último passo do Marco Referencial foi a explicitação do Diagnóstico Pastoral, conclusão da fase de apreensão da realidade, fruto do juízo comparativo entre o Marco da Realidade e o Marco Doutrinal¹⁰⁴. Tratou-se de um diagnóstico "*sócio-analítico-pastoral*" da realidade levantada, uma vez que ele representou a tomada de posição dos cristãos perante os desafios encontrados¹⁰⁵.

O Diagnóstico da realidade sul- Catarinense foi feito em duas assembleias diocesanas do SPT. Durante a III^a Assembleia¹⁰⁶, determinou-se os grandes problemas e desafios postos pelo estudo da realidade, identificou-se as forças de apoio e de resistência, assinalou-se as tendências negativas e positivas, indicou-se as urgências e buscou-se pistas de resposta¹⁰⁷. Após a Assembleia, a Equipe Central de Coordenação do Sínodo, especialmente seus peritos, procedeu a uma sistematização dos conteúdos e a um enquadramento dos mesmos a partir do esquema usado na abordagem da realidade registrada no Marco da Realidade. Os conteúdos foram

¹⁰² *ibid.*, p. 126-127.

¹⁰³ O documento final do Marco Doutrinal está publicado no Compêndio, Cfr. Cd-SPT p. 133-224.

¹⁰⁴ Sobre "interpretação da realidade" ou "visão pastoral da realidade" ver G. IRIARTE, *Esquemas para la interpretación de la realidad*, Ed. Senpas (Secretariado Nacional de Pastoral Social), La Paz 1985; J.-B. LIBÂNIO, *Los modos de discernir, Reflexiones CIRE* (En.-Abril 1987) 15-33; A. MORALES, *Análisis e Interpretación de la Realidad*, IndoAm. Press, Bogotá 1990 (Experiências, 97); A. PARRA, *Aproximación al método y al análisis teológico de la realidad*, *Theol. Xav.*, 62 (1981) 33-57.

¹⁰⁵ Neste sentido, na medida em que foi um discernimento cristão da realidade sócio-histórico-pastoral e ponto de partida para uma ação transformadora, o Diagnóstico Pastoral se coloca mais adequadamente entre o Marco Referencial e o Marco Operacional. Cfr. L. GALVÁN y J.-M. MARÍN, *El Diagnóstico y el Pronóstico en los procesos de cambio*, Colección Desarrollo Comunitario, México 1974.

¹⁰⁶ Assembleia ocorrida nos dias 14 e 15 de agosto de 1985.

¹⁰⁷ Cfr. Cd-SPT, p. 227.

elencados em ordem de incidência, tal como apareceram na Assembléia, fruto do plenário dos diversos grupos de trabalho¹⁰⁸. Finalmente, essa redação do Diagnóstico Pastoral foi submetida à apreciação e votação na Vª Assembléia Diocesana do Sinodo¹⁰⁹.

O *Prognóstico Pastoral*. Terminada a elaboração do Marco Referencial, o primeiro passo do Marco Operacional deu-se com a definição do Prognóstico Pastoral. Ele consistiu na explicitação do Objetivo Geral e dos Objetivos Específicos da pastoral diocesana bem como, a partir dos maiores problemas levantados, na definição dos serviços pastorais a serem levados à prática, também eles, com seus respectivos objetivos e critérios de ação¹¹⁰.

Os Serviços ou Setores da pastoral diocesana, em número de 34, foram definidos pela IVª Assembléia Diocesana¹¹¹. A seguir, na mesma assembléia, também foram definidos e elaborados o Objetivo Geral e os oito Objetivos Específicos da ação pastoral global na Diocese. Eles foram elaborados a partir da realidade sócio-histórico-pastoral e do Marco Doutrinal, expressão *do que se quer alcançar e do para que*¹¹².

Após a elaboração do Objetivo Geral e dos Objetivos Específicos, as equipes diocesanas correspondentes a cada um dos 34 setores de Pastoral reuniram-se para redigir o Objetivo de seu respectivo serviço, bem como para definir os Critérios de Ação, ou seja, suas Políticas e Estratégias. Em seguida, cada Setor submeteu sua redação ao Conselho Diocesano de Pastoral, e suas sugestões e reformulações foram integradas pela Coordenação Diocesana de Pastoral. Enfim, o texto final foi apreciado, reformulado e votado pela Vª, VIª e VIIª Assembléias Diocesanas do Sinodo¹¹³.

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 228.

¹⁰⁹ Assembléia ocorrida no dia 21 de outubro de 1985. O documento final encontra-se no Cd-SPT, p. 225-256.

¹¹⁰ Cfr. Cd-SPT, p. 259. A este respeito, ver, O. Gelinier, *Dirección participativa por objetivos*, Bilbao 1968; W. HUERTAS, *Identificación de los Objectivos terminales*, INIDE Vol. II, 24-42, Retablo de Papel, Lima 1976; G.-L. MORRISSEY, *Administración por Objetivos y Resultados*, Fondo Educativo Interamericano, Colombia 1976.

¹¹¹ Assembléia ocorrida nos dias 14 e 15 de outubro de 1985.

¹¹² Cfr. Cd-SPT, p. 267.

¹¹³ Assembléias ocorridas nos dias 21 de outubro, 5 de novembro e 25 e 26 de novembro de 1985, respectivamente. O *Prognóstico Pastoral* encontra-se publicado no Cd-SPT, p. 257-292.

A Organização dos Mecanismos de Coordenação. Tendo-se definido o Plano Global de ação, com a elaboração do Prognóstico Pastoral, o processo de planejamento participativo do SPT ocupou-se da Organização dos Mecanismos de Coordenação. A execução do plano estabelecido exigia uma reorganização da instituição eclesial em seus diferentes níveis, para um verdadeiro exercício da criatividade, da co-participação e da co-responsabilidade. É o momento da partilha do poder enquanto serviço, em que se responsabiliza organismos e pessoas por ações, recursos humanos, físicos e financeiros. Esta quinta etapa do processo teve início na VIIª Assembléia Diocesana¹¹⁴. Em nove comissões, trabalhou-se em determinar, em termos de organização, o que deveria permanecer, o que precisaria ser redimensionado e o que deveria ser criado a nível paroquial, comarcal e diocesano. A partir destas deliberações, a Coordenação Diocesana de Pastoral elaborou o ante-projeto do documento que foi submetido à apreciação e votação na Xª Assembléia Diocesana¹¹⁵.

Diretrizes e Normas Pastorais. Por fim, veio o sexto e último passo com a elaboração das Diretrizes e Normas Pastorais, última etapa do Marco Operacional, comumente denominada Controle e Avaliação¹¹⁶. Nos meses de fevereiro e março de 1986, as equipes diocesanas de cada um dos Setores de Pastoral procederam à redação preliminar do documento. Em abril, a Coordenação Diocesana de pastoral elaborou uma redação complementar ao texto, que foi enviado às paróquias para estudo, discussão e correção. Em maio, as correções oriundas das paróquias foram recolhidas e discutidas nas reuniões comarcais. Por fim, nos dias 2 e 3 de julho, a XIª Assembléia Diocesana do Sínodo procedeu à apreciação, discussão e votação definitiva do documento, incluindo também os meios de cobrança¹¹⁷.

¹¹⁴ Assembléia realizada, como já se disse, nos dias 25 e 26 de novembro de 1985.

¹¹⁵ Assembléia ocorrida nos dias 4 e 5 de março de 1986. Cfr. Cd-SPT, p. 295-296. Esse documento encontra-se no Compêndio, Cfr. Cd-SPT, p. 293-330. A VIIIª e IXª assembléias haviam se ocupado da programação pastoral para o ano de 1986.

¹¹⁶ Cfr. Cd-SPT, p. 333. A este respeito, ver, J.-A. VELA, *Planificación y Evaluación Pastoral*, CIV 108 (1982) 1-24; E. ECHARREN, *Es posible evaluar la Pastoral? De qué forma hacerlo?*, *Sal Terrae* LXVI, 679-687.

¹¹⁷ O documento *Diretrizes e Normas Pastorais* está publicado no Cd-SPT, p. 335-355.

1.3. Resultados e desafios de um processo indutivo e participativo para a inculturação da Igreja

Todo esse longo processo participativo mobilizou muita gente, provocou muitos debates, fez aflorar preocupações e sensibilidades diferentes, originou conflitos mas, acima de tudo, gerou consensos que possibilitariam uma ação pastoral mais transformadora e mais inculturada no sul-catarinense.

a) Resultados

No que diz respeito ao exercício de uma eclesiologia de comunhão, em vista de uma comunidade eclesial toda ela ministerial e co-responsável, o SPT possibilitou alguns passos importantes.

Sem dúvida, um dos primeiros frutos do Sínodo foi a “desestabilização” da Diocese enquanto instituição, no sentido de uma flexibilidade de suas estruturas em relação às tarefas pastorais. Na verdade, toda instituição com um poder não simplesmente descentralizado, mas desconcentrado, que funciona dentro do princípio da subsidiariedade, é uma instituição instável. É muito mais quando, em relação à pastoral, há o exercício de um “poder-serviço”, controlado de forma ascendente, na medida em que o nível inferior orienta a função do nível superior¹¹⁸. Em princípio, ninguém monopoliza mais o poder, nem uma assembleia, não importa de que nível eclesial¹¹⁹. Há um poder que flui, sobretudo de maneira ascendente. Isso levou à superação de um simples organograma da Diocese, em forma piramidal, comum a toda instituição, para dar origem à elaboração um “fluxo-organizacional”¹²⁰, em forma circular. No centro dele está a ação, os diversos serviços da Igreja, pois, o mais importante é o Povo de

¹¹⁸ Santo Domingo, neste sentido, fala da necessidade de manter as estruturas eclesiais a serviço da comunhão (cfr. n. 69- §1º).

¹¹⁹ Grande passo neste sentido foi a votação de uma norma de rotatividade do clero das paróquias dentro de um prazo de, no máximo, sete anos. Isso reforça o comunitário frente a possíveis personalismos da parte dos párocos.

¹²⁰ Cfr. Cd-SPT, p. 330, anexo 3. Sobre a organização não piramidal, cfr. F. WHITAKER, *Rede: estrutura alternativa de organização, Vida Pastoral* (Brasil), novembro-dezembro de 1993, p. 15-20; H.-R. Hoare, *Uso del análisis de la Red en la Administración de Proyectos*, Ed. Diana, México 1979.

Deus agindo, a ortopraxia, sem menosprezar, é claro, a importância e o lugar da ortodoxia. Essa ação se desenvolve no interior de comunidades eclesiais, organizadas em seus diversos níveis (CEBs, Capela, Paróquia, Comarca, Diocese), e com seus diversos serviços pastorais e ministérios, conforme suas necessidades. Para evitar um corporativismo dos diversos setores, eles se aglutinam em conselhos de pastoral, com seus respectivos primeiros responsáveis. Por fim, como órgãos máximos de tomada de decisão em relação à vida pastoral, vêm as assembléias, "*organismos de globalização*", nas quais leigos, padres e religiosos têm o mesmo poder de decisão¹²¹.

A nível diocesano, o exercício de uma eclesiologia de comunhão exigiu a criação de novos organismos de globalização. Além do Conselho Diocesano de Pastoral, institucionalizou-se ainda os conselhos de Pastoral Social¹²², de Movimentos e Associações¹²³, Presbiteral, Administrativo e o Colégio de Consultores. Ademais, em vez de apenas um coordenador diocesano de pastoral, foi criada uma equipe de Coordenação Diocesana, composta pelo Bispo Diocesano, pelo Vigário Geral, pelo Coordenador Diocesano de Pastoral e adjuntos ao Secretariado Diocesano. O Secretariado Diocesano de Pastoral foi ampliado com a inclusão dos Vigários Comarcais e teve mais uma sede aberta na parte sul da diocese, para dar mais agilidade e presença diocesana nas comarcas e paróquias e melhor atendimento a esta região¹²⁴. Enfim, com o SPT, além da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), que já tinha sua secção na Diocese, o clero e os leigos também sentiram necessidade de terem uma entidade própria. Os padres fundaram a Associação dos Presbíteros da Diocese de Tubarão (ASPREDIT), pioneira no país¹²⁵.

¹²¹ Cfr. Cd-SPT, p. 301. O Bispo também quiz submeter-se a este princípio. Santo Domingo insiste muito na necessidade dos leigos participarem "na vida da Igreja" (n. 54), "nos conselhos de pastoral" (n. 98) e na "estrutura pastoral" em geral (n.100).

¹²² O Conselho de Pastoral Social se propôs, a partir da Doutrina Social da Igreja, impulsionar a ação pastoral no campo social de forma coordenada e concertada com as demais frentes da ação eclesial.

¹²³ Os movimentos, como se sabe, por seu caráter exógeno, são um verdadeiro desafio a uma inculturação da Igreja em seu âmbito local. Como chama atenção Santo Domingo, "eles devem estar coordenados na pastoral de conjunto" e faz-se necessário acompanhá-los "num processo de inculturação mais definido e alentar a formação de movimentos com um caráter mais latino-americano", cfr. SD, 102.

¹²⁴ Cfr. Cd-SPT, p. 314-318.

¹²⁵ Cfr. *Estatuto da Associação dos Presbíteros da Diocese de Tubarão - ASPREDIT*, publicado no Cd-SPT, p. 319-330.

Os leigos criaram um Conselho Diocesano de Leigos¹²⁶, com sua assembléia diocesana, não só para reafirmarem sua identidade mas, acima de tudo, para garantirem o seu espaço, principalmente na Igreja.

Ao lado de todo este despertar em busca de uma participação organizada, o SPT levou também a uma maior qualificação dos agentes de pastoral em geral, especialmente dos leigos¹²⁷, condição essencial para o exercício paritário da co-responsabilidade. A prioridade das prioridades, durante o primeiro ano de aplicação do plano, a pedido dos leigos, foi a capacitação de agentes de pastoral, através de uma "formação na ação". Programou-se um Curso de Capacitação para Agentes de Pastoral, a ser ministrado em cada uma das 600 comunidades das 53 paróquias da Diocese e destinado especialmente a todas as pessoas à frente de um serviço de pastoral. Para isso, redigiu-se um manual próprio, com conteúdos sugeridos em assembléias e pedagogia discutida com Paulo Freire¹²⁸. A sua realização foi em forma de mutirão. Uma vez treinado um grupo de professores de cada paróquia em nível comarcal, num total de aproximadamente 2.000, foram ministrados, somente no ano de 1987, 595 cursos de 40 horas, a 11 mil agentes de pastoral. O encerramento foi celebrado com uma grande concentração, que contou com a presença tanto dos agentes quanto dos professores, aproximadamente 15.000 pessoas, juntamente com Dom Helder Câmara, homem símbolo da promoção da educação popular através do MEB. Desta experiência caminhou-se para a criação de três escolas teológicas para leigos¹²⁹. Em pleno funcionamento desde 1988, elas já formaram milhares de agentes de pastoral, através de um curso de 240 horas/aula-ano, com a duração de dois anos.

¹²⁶ Santo Domingo ressalta a necessidade de "promover conselhos de leigos, em plena comunhão com os pastores e adequada autonomia, como lugares de encontro, diálogo e serviço, que contribuam ao fortalecimento da unidade, a espiritualidade e a organização do laicado" (n. 98-§2º).

¹²⁷ Neste sentido, Santo Domingo também insiste em "favorecer a formação permanente... especialmente dos agentes de pastoral", n. 240 e, também, 57. Sobre a formação dos leigos no Documento de Santo Domingo ver também os nn. 44, 45, 57, 60, 61, 95, 96, 98, 99, 102, 103, 107, 115, 185, 237, 238.

¹²⁸ Cfr. A. BRIGHENTI, *Curso de Capacitação para agentes de Pastoral, Manual para professores e alunos*, Gráfica/Editora Dehon, Tubarão 1986, 236 p. (1ª edição 8.000 exemplares, 2ª edição 5.000 exemplares).

¹²⁹ Foram criadas, uma em Tubarão, outra em Criciúma e uma terceira em Araranguá.

Por fim, cabe também ressaltar um outro movimento de participação, não menos significativo, que foi a implantação do dízimo. Ele seria a condição, talvez a mais dura¹³⁰, mas também a mais realista para o exercício autêntico da co-responsabilidade. Só a fé na força dos pequenos poderia, não só libertar as carentes comunidades eclesiais dos interesseiros favores dos dominadores, como também fazer deles os verdadeiros sujeitos de sua própria promoção.

b) Desafios

Entretanto, não foram poucos os desafios encontrados, muitos deles ainda presentes até hoje. Desde o início do processo, deparou-se com a complexidade da metodologia em questão e com o reduzido número de pessoas capacitadas tecnicamente para assessorar a caminhada. Esta metodologia, por mais participativa que seja, por sua complexidade, é ainda muito discriminante. Tanto que praticamente, do ponto de vista metodológico, foram os peritos que asseguraram a coerência interna do processo e a articulação entre os passos dados. Eles asseguraram a "diretividade" do processo, o que em alguns momentos foi confundido com diretividade dos resultados. Na verdade, a metodologia aplicada cruzou os níveis *popular, pastoral e profissional* de uma reflexão teológico-pastoral, mas com as mesmas pessoas, tornando difícil a participação, sobretudo das pessoas do nível popular. O ideal teria sido haver adaptado a metodologia a cada nível, com atividades específicas e diferentes para cada um deles, provocando o encontro dos três no final de cada etapa do processo. Concretamente, utilizando-se da metodologia *ação-reflexão* no nível popular, basicamente do método *ver-julgar-agir* no nível pastoral, e, no nível profissional, da trilogia *ver analiticamente, julgar teologicamente e agir pastoralmente*.

A aplicação desta metodologia complexa e globalizante levou a uma outra consequência análoga, a saber, à complexidade das estruturas eclesiais e da ação pastoral, fruto da vontade de responder à globalidade dos problemas levantados. Os inúmeros desafios

¹³⁰ É muito difícil levar o "pequeno" a acreditar na força do "pequeno" e aceitar dispor de menos recursos quando se tem tantas necessidades.

postos pela situação dos cristãos e dos homens em geral levou à organização de uma multiplicidade de serviços pastorais. De outro lado, a necessidade de uma ação orgânica e de conjunto, para escapar de uma atomização dos inúmeros organismos de trabalho levou, inevitavelmente, à criação de múltiplos mecanismos de decisão, de coordenação e de globalização, que acabaram gerando uma instituição pesada e lenta. Tomar uma diocese de mais de meio milhão de pessoas como unidade de planejamento participativo, envolvendo igualmente os níveis paroquial e comarcal, expõe-se ao risco de comprometer o exercício de um poder realmente participativo e de um discernimento verdadeiramente indutivo. O processo de tomada de decisão torna-se demasiado lento em relação ao dinamismo da história, bem como o discernimento comunitário. Como solução, sem falar da necessidade de dioceses menores, seria mais adequado tomar cada nível eclesial como uma unidade de planejamento autônoma, ainda que não independente.

Por fim, resta o desafio do respeito e do equilíbrio necessário entre o profético e o institucional, entre o pessoal e o comunitário. O participativo não pode abafar a criatividade, embora o maior problema encontrado se tenha manifestado no outro extremo, no vanguardismo, ou seja, na falta de paciência daqueles setores, que já tinham alcançado um estágio maior de consciência, em caminhar juntos com os setores retardatários. Um processo participativo é necessariamente mais lento e os "vanguardistas" têm dificuldade em compreender que, com maior número de pessoas, se pode ir mais longe, se de fato se busca, no plano social, por exemplo, uma transformação da sociedade com meios evangélicos, nos moldes de uma democracia participativa.

c) Contributos do exercício de uma eclesiologia de
comunhão para a inculturação-endoculturada da Igreja

A afirmação do Concílio Vaticano II de que a simbiose entre fé e cultura "somente pode efetuar-se vitalmente pelos próprios membros de uma cultura" (AG 22), justifica a necessidade da aplicação de uma metodologia de planejamento pastoral que favoreça a participação de todos os membros de uma comunidade eclesial como sujeitos de um processo de tomada de decisões. Isso lhes possibilita assumir as contradições existentes em seus meios de vida,

impregná-las de mistérios de Deus, transformando-as em sinais visíveis de um Reino também histórico. Nesta perspectiva, a implantação do dízimo ajudou a superar, como afirma Santo Domingo, "a mentalidade e a práxis do desenvolvimento induzido de fora, em favor do auto-desenvolvimento, a fim de que sejam artífices de seu próprio destino" (SD 251-§2º).

O desafio da inculturação do Evangelho (SD 185) e da Igreja (SD 248) encontra também um meio privilegiado de operacionalização no processo de formação na ação. As Escolas de Teologia para Leigos, estes, agentes de pastoral engajados, contribuem para uma maior reflexão teológica no seio de suas próprias comunidades eclesiais, fazendo a Palavra de Deus recobrar sua pertinência e relevância para as situações concretas aonde vivem.

De outra parte, o processo do Sínodo, ao pôr em relevo a dimensão social da ação pastoral, atesta que as ações meramente individuais não respondem aos problemas com dimensões estruturais. Somente uma ação comunitária ou uma pastoral social pode fazer frente, num esforço conjunto com outras instituições, aos graves problemas sociais do continente. Sem isso, a inculturação do Evangelho e da Igreja poderá penetrar na base do pensar, dos princípios fundamentais de vida, dos critérios de juízo, das normas de ação, mas não se projetará "no *ethos* do Povo... em suas instituições e em todas as suas estruturas" (SD 228-§4º, citando João Paulo II). Essa ação pastoral des-atomizada e co-responsável, exige uma nova organização, não piramidal, mas baseada sobretudo em mecanismos comunitários de coordenação (coordenação de serviços e de níveis eclesiais, etc.) e organismos de globalização (assembléias, conselhos, etc.). Estes mecanismos e organismos contribuem a uma Igreja autóctone culturalmente falando, na medida em que, à luz da fé, os agentes de pastoral, comunitariamente, afrontam seus próprios problemas sociais e conformam uma instituição adaptada à índole de sua própria cultura. Exemplo disso, na Diocese de Tubarão, foi o esforço do Conselho Diocesano de Movimentos e Associações em inculturar organismos, quase trans-nacionais, na realidade sócio-eclesial sul-catarinense. Claro que, num processo como este, a tensão que se estabelece entre o pessoal e o comunitário, entre o institucional e o profético, deve ser assumida não só como normal, mas como necessária, ao mesmo tempo em que se deve priorizar o pessoal e o profético, sem o que, o

comunitário se torna massa e o institucional, inadequado aos desafios do presente.

2. A INTER-RELAÇÃO DO SABER POPULAR E CIENTÍFICO-PROFISSIONAL NO PROCESSO DO SÍNODO

A metodologia de planejamento utilizada pelo SPT buscou, também, estabelecer uma simbiose entre saber popular e científico-profissional, na medida em que levou as próprias comunidades eclesiais a trabalharem com um certo rigor científico, dando assim mais credibilidade e eficácia ao saber por elas mesmas produzido.

2.1. Saber científico não é sinônimo de anti-popular

O trabalho eclesial popular, também o existente na Diocese, tem caído, às vezes, numa espécie de empirismo pastoral, uma enganosa concepção de que o saber científico é anti-popular¹³¹. Os setores ligados a esta concepção evitam, por isso, a metodologia “*ver analiticamente, julgar teologicamente e agir pastoralmente*”. O seu processo de planejamento geralmente começa pela Programação da Ação¹³². Supõe-se o conhecimento da realidade e dos ideais do Evangelho, acreditando que todos já tenham claro os objetivos a alcançar. Na prática, sob a pressão das inúmeras urgências da situação, facilmente se cai no imediatismo, que leva ao pragmatismo de uma ação pastoral repetitiva e acaba estéril e a-histórica¹³³. Como é uma ação que peca por miopia, tanto em relação ao presente como ao futuro, ela cansa e perde rapidamente o compasso da história. Sem uma reflexão consequente com a ação ou uma teoria da práxis, não há recriação da ação. E uma prática sem teoria é sempre uma prática suicida¹³⁴.

¹³¹ No outro extremo está a posição dos que pensam que o saber popular é anti-científico, esquecendo que o povo é igualmente dotado de um *logos* crítico.

¹³² Cfr. A. BRIGHENTI, *A explicitação do Marco Referencial no planejamento pastoral*, in *A Igreja em Santa Catarina, Informativo da CRB/SC e do Regional sul IV da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, AnoVIII, dezembro 1987*, p. 6-8.

¹³³ *ibid.*, p. 6.

¹³⁴ *ibid.*, p. 7.

Fugindo igualmente do imperativo de um diálogo com as ciências, em vista de uma visão analítica da realidade, e de uma iluminação teológico-sistemática da mesma, esses mesmos setores, iniciam, também, às vezes, o processo de planejamento a partir do estabelecimento dos *objetivos* da ação¹³⁵. Começa-se por dar uma direção à ação, mas como não se tem um conhecimento explícito da situação e não se fez uma iluminação adequada da realidade, facilmente inventam-se objetivos, que correm o risco de não serem resposta a desafios concretos.

A metodologia do SPT se inscreve na perspectiva da metodologia da Ação Católica, de *Gaudium et Spes* e, sobretudo, da teologia latino-americana, para as quais todo compromisso cristão nasce de um discernimento da realidade, mediado pelas Ciências humanas e do Social¹³⁶, e iluminada pela Palavra revelada, lida no seio da Igreja. É uma metodologia que articula a trilogia *ver-julgar-agir* de maneira dialética, o que permite evitar a pretensão de *objetivismo*, como também o risco de *subjetivismo*. A pretensão de *objetivismo* consiste em querer ver a realidade na qual se está inserido do lado de fora da mesma e o *subjetivismo*, em acreditar que uma leitura empírica é a única forma de conhecimento real. Na metodologia do SPT, em princípio, foram os próprios *atores* da ação, como cristãos, que procuraram conhecer *analiticamente* a sua própria situação, iluminar as contradições da mesma com a luz do Evangelho e reorientar a futura ação, apoiados nos instrumentais da praxiologia¹³⁷, o que se conseguiu em parte. No processo do SPT, buscou-se um conhecimento objetivo da realidade a partir do ponto de vista do sujeito. Operou-se um "ver" e um "julgar" a realidade, já comprometidos com sua transformação.

Concretamente, no processo do Sínodo, "*ver analiticamente*" consistiu num "ver a realidade" pelos seus próprios sujeitos, apoiados nos instrumentais das Ciências Humanas e do Social. Para a metodologia do SPT, o observador (sujeito) e a realidade observada (objeto) constituem realidades inseparáveis, realidades de uma mesma

¹³⁵ *ibid.* p. 6.

¹³⁶ Cfr. J. JIMENEZ CARVAJAL et alii, *Interpretación de la realidad*, op. cit., p. 21-22.

¹³⁷ Cfr. A. BRIGHENTI, *A explicitação do Marco Referencial no planejamento pastoral*, op. cit., p. 7-8.

história. A pretensão de independência e total objetividade é uma ilusão ideológica¹³⁸.

Assim, a investigação, por si só, já se constituiu numa intervenção na realidade, numa ação política, o que implicou no investigador deixar-se desafiar pela realidade, ao mesmo tempo em que a questiona. O isolamento e o descompromisso impediam-lhe de conhecê-la. O investigador, em outras palavras, só pôde entender a realidade que analisou, na medida em que esteve disposto a mudar a si mesmo. Conhecer, passou a ser um processo de conversão. Para a metodologia do SPT, em última análise, o método é o sujeito dissolvido em ciência e o objeto é o sujeito dissolvido em método¹³⁹.

2.2. A inter-relação dos dois saberes no processo do Sínodo

O processo de planejamento pastoral do SPT foi ao mesmo tempo um processo popular e científico, na medida em que as próprias comunidades eclesiais estabeleceram um diálogo com as Ciências Humanas e do Social. A articulação entre o saber destas comunidades e o saber científico foi assegurada pela integração no processo de planejamento de um grupo de peritos em sociologia, economia, planejamento, serviço-social, psicologia e teologia¹⁴⁰. Essas pessoas, não fizeram uma mera assessoria de fora, como convidados, mas acompanharam o processo, de dentro, como membros da Equipe Central de Coordenação e pela participação no trabalho executivo da Coordenação Diocesana de Pastoral e nas Assembléias Diocesanas.

Concretamente, como se viu anteriormente, o conhecimento da realidade *sócio-pastoral* do sul do Estado foi feito através de uma pesquisa *direta e participante*¹⁴¹. Ela foi direta, porque foram as próprias comunidades que definiram o universo da pesquisa, ou

¹³⁸ Cfr. MPP, p. 31.

¹³⁹ *ibid.*

¹⁴⁰ Cfr. Cd-SPT, p. 24. Santo Domingo também insiste na importante "colaboração dos cientistas", cfr. n. 226.

¹⁴¹ Cfr. Cd-SPT, p. 35.

seja, “o que” conhecer e, participante, porque foram também elas que elaboraram comunitariamente o saber a respeito delas próprias¹⁴². As unidades de pesquisa, definidas pelos peritos, foram igualmente participativas. A primeira foi composta por 600 Grupos Locais de Investigação, um em cada uma das comunidades eclesiais organizadas na Diocese, integrado por 2/5 por responsáveis pelos diversos setores de pastoral da comunidade, 1/5 por católicos praticantes não responsáveis por serviços pastorais, 1/5 por representantes de entidades civis e do poder público e, enfim 1/5 por não católicos ou pessoas sem religião. A segunda, foi integrada por 3.088 famílias, sorteadas dentre o total de famílias católicas da comunidade, sendo em número de 10 nas matrizes e de 5 nas capelas ou comunidades locais. A terceira foi constituída pelas 68 comunidades religiosas. E, finalmente, a quarta, composta pelos 120 padres que trabalhavam na Diocese¹⁴³.

A pesquisa consistiu na aplicação de quatro diferentes questionários, um em cada unidade de pesquisa. A resposta foi fruto da discussão em grupo e da decisão por um consenso mínimo de 2/3 dos integrantes. Após a pesquisa, procedeu-se à tabulação dos dados a nível paroquial, comarcal e diocesano pelas próprias equipes paroquiais de coordenação. Os dados, em número aproximadamente de um milhão e meio, foram tabulados em 3.000 mapas¹⁴⁴. Após rigorosa revisão e correção da tabulação por parte dos peritos, foi feita a redação de um informe, contendo os dados da pesquisa-de-campo e outros de segunda-mão, como fontes bibliográficas e censos¹⁴⁵.

Nas fases seguintes, na elaboração do Marco Doutrinal contou-se com a assessoria de professores de teologia que deram um cunho sistemático à iluminação teológica da realidade e, na definição do Marco Operacional, integrou-se elementos da Administração.

¹⁴² *ibid.*, p. 34.

¹⁴³ *ibid.*, p. 34-35.

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 39-40.

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 40-41. Os dados levantados, tanto por sua seriedade, como por sua credibilidade, além de despertar o interesse das comunidades, levaram os peritos, a Coordenação Diocesana de Pastoral e outros organismos eclesiais a serem solicitados a explaná-los e discuti-los em congressos de educadores da região sul, em colóquios universitários, em câmaras de vereadores ou em meios de comunicação social.

2.3. Resultados e desafios da inter-relação entre os dois saberes

a) Resultados

Com o processo do SPT, um dos primeiros resultados do esforço de inter-relação entre saber popular e científico-profissional, foi a conquista de uma maior credibilidade da Igreja no seio da sociedade. A integração das Ciências Humanas e do Social no trabalho popular permitiu que a denúncia, por exemplo, se tornasse mais profética e responsável, que a ação pastoral fosse desencadeada, não a partir de causas imaginárias, mas reais, permitindo, assim, atingir as bases da sociedade em vista de sua transformação. Ela levou, também, as próprias pessoas a confiarem mais em si próprias e na força dos fracos. O saber delas, porque mais real e de mais crédito, tornou possível o exercício de um verdadeiro poder dentro da sociedade. Enfim, esse procedimento, pôs um pouco das conquistas das ciências em função da causa dos pobres e do próprio Evangelho. Muitos dos valores da modernidade, historicamente se transformaram em contravalores, na medida em que foram manipulados em defesa dos interesses de uma minoria privilegiada. E esta é uma das formas de democratizar as conquistas da humanidade e de colocá-las em função da construção de um mundo crescentemente melhor para todos.

Um segundo resultado deste diálogo da Igreja com as ciências, foi a contribuição, não só para uma maior humanização da ciência, como também para a evangelização dos próprios homens de ciência. Com esse processo, não somente se estabeleceu um diálogo construtivo e enriquecedor, como o testemunho de abertura aos valores do mundo e das ciências por parte da Igreja, acabou sensibilizando pessoas do mundo científico para a causa do Reino¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Um exemplo marcante para mim foi o caso do perito em sociologia - Elly Ribeiro Nunes, vítima de um enfarto pouco dias antes de terminar o Sinodo. Era um ateu honesto, que buscava acreditar. Dias antes de sua morte, lhe perguntava se depois de quatro anos de trabalho como assessor do Sinodo ele ainda se considerava ateu. Ele respondeu em forma de pergunta: "se eu creio no teu trabalho, se eu creio no trabalho da Igreja no sul do estado, posso eu ainda considerar-me ateu?".

b) Desafios

Ao lado desses resultados restam, porém, alguns desafios. O primeiro deles é a dificuldade em entender que um processo popular não deixa de ser popular pelo fato de integrar peritos em seu seio. O divórcio histórico entre mundo da ciência e mundo popular torna difícil resgatar o papel importante que pode jogar a teoria ou o intelectual num processo social ou pastoral. Confunde-se facilmente nesses meios, teoria com teorismo e intelectual com homem de gabinete. Em segundo lugar, decorrência disso, está a falta de formação, principalmente sócio-analítica-pastoral dos agentes de pastoral em geral. Torna-se difícil uma verdadeira inter-relação entre saber popular e saber científico quando os meios populares se apresentam despreparados cientificamente. Um mínimo de formação analítica é indispensável para que os meios populares não dependam totalmente dos homens de ciência para qualquer reflexão analítica ou crítica, ainda que o saber popular não seja totalmente desprovido de um *logos* crítico.

c) Contributos para uma inculturação-endoculturada da Igreja

Da inter-relação dos dois saberes no processo do Sínodo, ao menos dois contributos poderíamos destacar na linha de uma inculturação-endoculturada da Igreja em seu contexto sócio-histórico-pastoral.

Primeiramente, cabe destacar que o racionalismo científico moderno é incapaz de captar a "alma" de um povo em toda sua amplitude. A pessoa humana não é só razão e, muito menos, razão normatizada pelos padrões culturais de uma modernidade decadente. O saber popular e o senso comum são uma mediação imprescindível, não só para uma maior aproximação à vida de um povo, como para poder impregnar seu "sentir comum", seu "pensar", seus "princípios fundamentais de vida", seus "critérios de juízo", suas "normas de ação", em definitivo, seu "ethos", suas "instituições" e todas as suas "estruturas"... da Mensagem Evangélica (cfr. SD 228-§4^º). Sem o saber popular é impossível, por exemplo, captar o fenômeno da religiosidade popular em seus valores e limites, campo privilegiado para uma endoculturação da

Igreja. Porém, faz-se necessário tomar cuidado também com uma falsa pós-modernidade que prescinde da razão e das ciências. O anti-cientificismo pode facilmente levar a um fundamentalismo, que por ser a-crítico, compromete a universalidade da Mensagem. Antes trata-se de descobrir e valorizar o *logos* crítico do saber popular, uma privilegiada porta de entrada para inculturar a Fé e a Igreja num contexto particular.

Em segundo lugar, a experiência do Sínodo de Tubarão mostra que a tarefa de inculturação da Igreja não pode se dispensar de um diálogo ou de uma evangelização do mundo da ciência, importante campo criador de cultura. A missão, aí, é antes de tudo lembrar de que não existe saber absoluto, nem o saber teológico sobre o Absoluto. Nenhuma disciplina encerra a verdade, só melhor abarcada num regime de interdisciplinariedade. A fé tem muito a contribuir para uma maior humildade científica, ajudando a ciência a colocar-se em seu devido lugar e a contribuir a uma autêntica humanização. Aqui está um campo privilegiado de diálogo entre Igreja e mundo.

3. O SÍNODO COMO UM PROCESSO DE CONVERSÃO PARA A REALIDADE

Estreitamente ligado ao primeiro objetivo do SPT - "*dar mais voz e vez ao leigo na Igreja*", estabeleceu-se um segundo, não menos importante - "*buscar uma pastoral de encarnação no contexto sul- Catarinense, através da aplicação de uma metodologia que seja uma pedagogia de conversão para a realidade*"¹⁴⁷. Tomava-se consciência da impossibilidade de um compromisso pastoral profético e transformador, sem uma consciência dos problemas sociais e sem uma tomada de posição diante deles a partir da fé.

3.1. A tomada de consciência da miséria escondida

Pedagogicamente procurou-se buscar, estudar e depois assumir

¹⁴⁷ Cfr. Folheto de abertura do Sínodo, Arquivos do Secretariado Diocesano.

pastoralmente a realidade sul-catarinense sob três prismas: *população, natureza e Igreja*. Com isso, se quis, por um lado, fugir de uma leitura socializante, economicista ou estruturalista e, de outro, de uma visão meramente espiritualista. Deliberadamente pôs-se em primeiro lugar o *Homem*, sujeito da vida social e pastoral. A seguir, deu-se ênfase à relação do homem com a *Natureza*, com grande destaque para a ecologia, um dos grandes problemas do sul Estado, mas colocando-se aí também a cultura e a política¹⁴⁸. Enfim, abordou-se a *Igreja* e sua realidade pastoral, sacramento do Reino e comunidade de serviço de Deus dentro do mundo, não de forma separada do contexto social, mas nem por isso confundida com ele.

No que diz respeito à *população*, procurou-se captar a realidade do homem sul-catarinense, através das três etapas do viver - a etapa do *estudar* (de 0 a 19 anos), do *trabalhar* (de 20 a 60 anos) e do *descansar* (de 60 e mais anos) - uma vez que a vida tem o mesmo valor e dignidade, desde o berço até à velhice. Na etapa do *estudar*, constatou-se que dos 288 mil, com 0 a 19 anos, apenas 136 mil frequentam algum nível de ensino e 152 mil estão fora da escola¹⁴⁹. Na etapa do *trabalhar*, deparou-se com um grau de pobreza inimaginável: 20% de desempregados, 31% de agricultores sem terra, 42% das famílias ganhando menos de dois salários mínimos, etc.¹⁵⁰. No que diz respeito à *natureza*, constatou-se que a poluição,

¹⁴⁸ Santo Domingo também se coloca nesta perspectiva ao definir cultura como "cultivo e expressão de todo o humano em relação amorosa com a natureza e na dimensão comunitária dos povos", cfr. SD, 228 -§2°.

¹⁴⁹ Constatou-se, também, que há 67 mil crianças de 5 a 14 anos fora da escola. De cada 1000 alunos que entram na escola, 942 não chegam à universidade, Cfr. Cd-SPT, p. 54, 57 e 59.

¹⁵⁰ Somente para dar uns exemplos, dos quase 600 mil habitantes do sul do estado, 262 mil pessoas estão na etapa do trabalhar, ou seja, estão entre 20 e 60 anos, Cfr. Cd-SPT, p. 60. Destes, apenas 180 mil são pessoas economicamente ativa; 66 mil são pessoas desempregadas ou subempregadas. Somados os desempregados com as 70 mil donas de casa que não têm atividade fora do lar, cujo número chega a 100 mil, tem-se uma taxa de desemprego de 20% da população, Cfr. Cd-SPT, p. 79. Dos que trabalham, 38% ocupa-se da agro-pecuária e da pesca, 25% com atividades industriais e 37% com comércio, serviço público e turismo. A agricultura está relegada ao segundo plano, ocupa 38% da população e gera somente 12% da renda da região, Cfr. Cd-SPT, p. 63. De cada 100 agricultores, 31 deles não são donos da terra em que trabalham. O êxodo rural é altíssimo: em 1970, 51% da população trabalhava na roça; em 1980 o índice já havia baixado

especialmente do carvão, está agonizando a vida¹⁵¹. Quanto à Igreja, a pesquisa constatou uma prática pastoral pouco comprometida com essa realidade¹⁵².

A repercussão dos dados levantados foi grande, a começar no interior da própria Igreja. Um exemplo, boa parte do clero estranhou que 68% dos leigos dissessem que o seu papel na Igreja é tão importante quanto o do padre¹⁵³. No plano social, grupos econômicos e oligarquias políticas reagiram negativamente à reivindicação de um desenvolvimento sem agressão à natureza. Comunidades religiosas se viram importunadas pela cobrança de uma prática respeitosa de seu carisma de fundação, uma vez que a pesquisa demonstrou que 40,5% delas têm como carisma original a promoção das classes marginalizadas, 12% se fixaram na Diocese com essa finalidade, mas que hoje somente 1,4% delas o desempenham na prática¹⁵⁴.

Em geral, o processo de conversão para a realidade não foi um processo tranquilo. Não foi fácil assimilar os dados da realidade revelada, mais cruéis do que se imaginava. Ainda mais quando se tratavam de dados fundamentados, levantados de maneira popular mas, ao mesmo tempo, analítica, conforme atestou o cruzamento deles com outras fontes, oficiais ou de entidades universitárias.

para 38 %, Cfr. Cd-SPT, p. 64-65. Quanto à distribuição da renda, 42% das famílias ganha menos de 2 salários mínimos e passa fome, enquanto que de outro lado, 9% das famílias mais ricas concentra 31% da renda da região. A região de Laguna é tão pobre quanto o Piauí, pois a renda mensal de 53% população é de até 2 salários mínimos, Cfr. Cd-SPT, p. 72. Depois, o diagnóstico iria afirmar que uma das causas dessa situação era um crescimento econômico instável, concentrado, comandado por interesses de fora, que agride a natureza, desperdiça recursos, endeusa as coisas e coisifica o homem.

¹⁵¹ Por exemplo, de cada três rios, dois são poluídos e um já está morto. Nesse ritmo, em 15 anos todos os rios estarão mortos, Cfr. Cd-SPT, p. 85. Além do carvão, são as empresas estatais as que mais poluem, como a ICC e a ELETROSUL, seguidas dos herbicidas. O desmatamento nas cabeceiras dos rios, nas encostas da Serra Geral, estarão comprometendo até o abastecimento de água potável, num futuro não muito distante, Cfr. Cd-SPT, p. 86.

¹⁵² Por exemplo, apesar dos 3.336 Grupos de Reflexão e dos 9.500 catequistas atuando na Diocese, até 1980 não existia nenhum serviço de Pastoral Social organizado, Cfr. Cd-SPT, p. 103. Com o Sinodo, o fato de 90% da população se pronunciar em favor de uma Igreja empenhada na melhoria das condições de vida da população levou à criação de diversos serviços de Pastoral Social.

¹⁵³ Cfr. Cd-SPT, p. 100.

¹⁵⁴ *ibid.*, p. 108-109.

3.2. Resultados e desafios de um processo de conversão para a realidade

a) *Resultados*

O processo de conversão para a realidade deu rostos concretos à opção preferencial pelos pobres. No sul do estado, com o Sínodo, os pobres adquiriram rostos de operários, de agricultores, de pescadores, de mulher, de encarcerados, de negros, de doentes, de crianças, de migrantes, etc., que levaram à criação de novos setores de Pastoral Social. Com o Plano Bial 82/83, o primeiro plano do Secretariado Diocesano recém-reativado que antecedeu o do SPT, já haviam sido criados alguns setores de Pastoral Social, como Pastoral da Comunicação, Comissão Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Operária, da Pesca, da Ecologia, Carcerária, da Consciência Negra e da Saúde. Com o Sínodo foram abertas novas frentes: Pastoral Criança, da Educação, Universitária, da Mulher, do Menor e do Migrante¹⁵⁵. Dentre elas, cabe ressaltar a novidade da Pastoral da Ecologia¹⁵⁶, um serviço pastoral pioneiro e da Pastoral da Consciência Negra, uma questão até então assumida geralmente sob o ângulo meramente político e social. Assim, a Pastoral Social com o novo plano de pastoral passou a ser prioridade ao lado dos demais assim chamados Destaques Pastorais: Formação de lideranças, CEBs, Família, Juventude, Educação da fé¹⁵⁷.

Um outro resultado foi a tentativa de superação do pragmatismo pastoral através de um planejamento mais amplo da ação, uma ação não apenas restrita à execução. Os Objetivos Específicos, mas principalmente a explicitação das Políticas e das Estratégias ajudaram a distinguir e a valorizar os diversos níveis de ação. Tão importante quanto à execução e, articuladas a ela, o planejamento da ação de cada setor mostrou que são igualmente indispensáveis o conhecimento¹⁵⁸, a informação, a coordenação¹⁵⁹, a assessoria, a

¹⁵⁵ Ver a relação dos Setores de Pastoral no Cd-SPT, p. 265-266.

¹⁵⁶ Santo Domingo não só coloca este campo sob o dever de uma ação pastoral como, ao abordar a questão do diálogo inter-religioso, exorta a Igreja a cooperar "na defesa da criação e do equilíbrio ecológico" (cfr. n. 138- § 5º).

¹⁵⁷ Cfr. Cd-SPT, p. 253.

¹⁵⁸ Nesta perspectiva, colocou-se em prática o amplo programa de formação de agentes de pastoral.

¹⁵⁹ Institucionalizaram-se os Conselhos Comarcais de Pastoral, Paroquiais e das Comunidades Locais, com suas respectivas assembléias.

reivindicação¹⁶⁰, a comunicação¹⁶¹, etc.

Esse esforço de encarnação na realidade sul-catarinense expressou-se também na elaboração de material próprio, a partir da realidade da Diocese. Além de roteiros para a catequese adaptados à realidade da Diocese já existentes, nos anos imediatos que antecederam o SPT e mais intensamente depois dele, continuou-se a elaborar, de forma participativa, roteiros para Grupos de Reflexão, Novenas de Natal e Quaresma, Liturgia, Formação de Agentes de Pastoral, Formação da Consciência Política, e outros. Os da década de 80 somaram mais de trinta publicações. Em linguagem popular, eles levaram a uma maior simbiose entre fé e vida, entre oração e compromisso, entre Evangelho e realidade a ser transformada.

Dentro deste mesmo objetivo, o de favorecer uma maior encarnação da Igreja na realidade sul catarinense, procedeu-se também a um reagrupamento das paróquias em comarcas por realidades afins¹⁶², favorecendo a pastoral específica.

b) Desafios

Entretanto, mesmo com todo esse esforço de implantação de uma pastoral libertadora em estreita relação com os problemas da realidade sul-catarinense, resta o desafio de um rompimento com um modelo de paróquia tradicional, em que ainda predomina a sacramentalização sobre a evangelização em seu sentido amplo. Neste particular, Santo Domingo constata que "segue todavia lento o processo de renovação da paróquia..." (SD 59). Apesar, na Diocese, da opção pela implantação de CEBs, ainda se está distante

¹⁶⁰ Desenvolveram-se ações conjuntas com sindicatos e ONGs, principalmente no campo trabalhista e ecológico.

¹⁶¹ Intensificou-se o programa de informação com a revista diocesana *Diocese em Foco*; o programa de rádio *Igreja em Foco*, levado ao ar em cadeia de rádio, cobrindo toda a diocese; a *Missa na TV*, seguida de um noticiário; o boletim das CEBs, *Pé na caminhada*; e, com o seguimento ou a criação de boletins paroquiais.

¹⁶² Cfr. Cd-SPT, p. 375. As quatro comarcas existentes antes do Sinodo foram reorganizadas em sete: a Comarca de Laguna, em torno da realidade pesqueira e açoreana; a comarca de Braço do Norte, agrícola; a comarca de Meleiro, agrícola italiana; a comarca de Urussanga e de Criciúma, em torno da realidade mineira; e, finalmente, a comarca de Tubarão, mais restrita à realidade urbana.

de um modelo de paróquia "*comunidade de comunidades*"¹⁶³, uma comunhão de pequenas comunidades eclesiais de base e outros organismos, comunidades essencialmente evangelizadoras, conforme o ideal explicitado no Marco Doutrinal. Esse limite tem como causa maior a vigência atual de dois modelos super-postos de paróquia no ministério do padre. Por um lado, o padre faz um esforço para promover a participação através de inumeráveis reuniões, com prioridade à evangelização libertadora mas, de outro, em parte vítima da escassez de clero, continua absorvido pela sacramentalização e pela burocracia paroquial. Isso torna extremamente difícil a promoção da Pastoral Social, por exemplo. Soma-se a isso, a falta de preparo teológico-pastoral do clero e dos agentes de pastoral em geral para essa nova missão da Igreja¹⁶⁴ e de troca de experiência com outras regiões do estado ou do país, mais avançadas nesse processo de renovação.

Por fim, resta ainda inteiro o desafio de uma pastoral urbana. Via de regra, continua-se a trabalhar com o homem-urbano como se ele fosse simplesmente um homem-rural deslocado para a cidade quando, na verdade, as cidades ostentam, em grande medida, uma cultura urbana e reciclam em seu seio os valores e os contravalores da modernidade. Nesta perspectiva, Santo Domingo acentua o desafio de "realizar uma pastoral urbanamente inculturada em relação à catequese, à liturgia e à organização da Igreja" (SD 256), e neste particular, a "reorganização das estruturas pastorais" ou a "reprogramação da paróquia urbana" (SD 257).

c) *Contributos para uma inculturação-endoculturada da Igreja*

O processo de planejamento do Sinodo chegou a uma visão pastoral da realidade sul-catarinense no Diagnóstico Pastoral, fruto da confrontação entre o Marco de Realidade - seu ponto de partida material, e o Marco Doutrinal - seu ponto de partida formal. Trata-se de uma relação dialética, mas cujo pólo de articulação é a realidade, tal como procede *Gaudium et Spes* em relação aos "sinais dos tempos".

¹⁶³ Expressão consagrada por Puebla. Santo Domingo insiste, também, na necessidade de "multiplicar as pequenas comunidades", cfr. n. 259.

¹⁶⁴ Santo Domingo também constata "a persistência de uma mentalidade clerical", cfr. n. 96.

No seio desta metodologia, a realidade, além de ser um dado, é objeto de interpelação de Deus e lugar de conversão. A este propósito, Santo Domingo afirma que “descobrir nos rostos sofredores dos pobres, o rosto do Senhor (cfr. Mt 25, 31-46) é algo que desafia a todos os cristãos a uma profunda conversão pessoal e eclesial” (SD 178-§3º). Assim, passa-se de uma visão antropológica genérica ao homem concreto, de uma opção espiritualizada pelos pobres a assumi-los em rostos de negros, pescadores, agricultores, operários..., dando, com isso, um novo rosto à comunidade eclesial, uma Igreja endoculturada nos membros que a compõem e em seu contexto.

Deixar-se interpelar pelos sinais dos tempos ou, mais concretamente, deixar-se converter pelos apelos da realidade circundante, além de possibilitar uma maior inculturação da Igreja, abre espaço para a atuação do leigo no mundo secular, sua vocação específica. Esta falta de compromisso com a realidade, como constata Santo Domingo referindo-se à persistência da mentalidade clerical, é o principal fator responsável pela “dedicação de muitos leigos de maneira preferencial a tarefas intra-eclesiais” (SD 96-§3º), impedindo uma evangelização integral que alcance “o mundo do trabalho, da política, da economia, da ciência, da arte, da literatura e dos meios de comunicação social” (ibid.-§1º).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para terminar esta abordagem sobre a questão da inculturação, endoculturação da Igreja e planejamento pastoral à luz do processo de planejamento do SPT, impõem-se algumas constatações.

Em primeiro lugar, o processo de *planejamento em-si*, mostra a importância de se continuar buscando, comunitariamente, novas formas de comunhão e de participação, tanto no interior da Igreja como no seio da sociedade, em vista de uma maior eficácia da fé e inculturação da Igreja neste contexto de pós-modernidade. Numa sociedade em franco processo de universalização dos mecanismos de poder, que cada vez mais escapam ao controle das pessoas, é fundamental a presença de uma Igreja que se empenhe em reverter a tendência ao desmantelamento da solidariedade e da perda da identidade pessoal, ao deslocamento da ética para o privado e ao

campo psico-afetivo, sob pena de vermos os valores evangélicos postos à margem das relações inter-pessoais e sociais. A implantação de um Reino de Justiça, de Paz e de Amor implica uma ação pastoral que se empenhe também em refazer o tecido social à luz do Evangelho e cujos agentes sejam os próprios membros que o compõem, com um imprescindível protagonismo dos leigos.

Em segundo lugar, o processo de planejamento do Sínodo mostrou que o discernimento da realidade como base de todo engajamento cristão precisa transformar-se numa espécie de imperativo categórico da ação pastoral, se de fato quisermos Igrejas culturalmente novas. O compromisso eclesial não pode prescindir da contribuição das Ciências Humanas e do Social, mediação indispensável para uma pastoral de encarnação e de evangelização integral das culturas. Elas são um lugar privilegiado para um sincero e profícuo diálogo e colaboração entre Igreja e Mundo, entre cristãos e homens de boa-vontade.

Por fim, o processo do SPT mostra que, na base de todo engajamento e reflexão metódica em vista de uma maior inculturação da Igreja, deve estar presente uma mística. Sem ela a ação eclesial, por mais humanista que seja, deixa de ser pastoral e a melhor metodologia torna-se mecânica e fria, sem capacidade de mobilização e de contribuir a uma autêntica humanização¹⁶⁵ e encarnação dos valores evangélicos nas diferentes culturas. Os agentes de pastoral empenhados na construção de uma sociedade pluralista não podem esquecer que um humanismo, só é autêntico, a condição de estar aberto ao absoluto¹⁶⁶.

Endereço do autor:
Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL
Tranversal 67 No. 173-71
Apartado aéreo 253353
SANTAFE DE BOGOTA, D.C.
COLOMBIA.

¹⁶⁵ Sobre a relação entre Evangelização e Promoção Humana, além de *Evangelii Nuntiandi*, ver Santo Domingo nn. 157 e 279.

¹⁶⁶ Cfr. PAULO VI, *Populorum Progressio* n. 42.

SUMARIO

En el proceso de simbiosis entre Mensaje y cultura, al lado de los tres factores que históricamente contribuyeron a la endoculturación de la Iglesia, a saber, el apoyo y la participación de la Iglesia en los procesos de defensa de los derechos humanos, el catolicismo popular y los esfuerzos en promover una catequesis inculturada, en los días actuales, se debe añadir un cuarto: la planeación pastoral. En América Latina, los procesos de planeación participativa, sobre todo a través de los Sínodos Diocesanos, como en el caso de la Diócesis de Tubarão-Brasil, han significado un salto cualitativo en relación a la llamada "Pastoral de Conjunto", en la medida en que buscan la participación efectiva de todos en las tomas de decisión, en vista de una acción pastoral prioritariamente *ad extra* y misionera.

Además de la incorporación en los procesos de planeación de nuevas metodologías que contribuyen a una mayor inculturación de la Iglesia, una vez que recogen la riqueza de la práctica pastoral y de la reflexión teológica que se da actualmente en el continente, el más significativo ha sido el ejercicio, en muchos lugares, de una *eclesiología de comunión* y la explicitación del *marco referencial* de la acción, apoyada en la imprescindible contribución de las ciencias humanas y del social, en especial de la teología latinoamericana. Eso llevó a una inter-relación entre saber científico y saber popular, que además de mostrar que el primero no es autónomo del segundo, pone en evidencia que el pueblo está también dotado de un *logos* crítico.

El estudio muestra la importancia de continuar buscando, comunitariamente, nuevas formas de participación y de comunión, tanto en el interior de la Iglesia como en el seno de la sociedad, en vista de una mayor eficacia de la fe e inculturación de la Iglesia en este contexto de pos-modernidad. El proceso de planeación del Sínodo de Tubarão mostró que el discernimiento de la realidad, base de todo compromiso cristiano, necesita transformarse en una especie de imperativo categórico de la acción pastoral, si de hecho quisieramos Iglesias culturalmente nuevas.

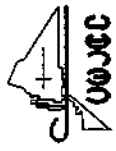
Revista Bibliográfica - publicación quincenal de la Hemeroteca del IUPERAL, con compilación en un volumen anual / Director: P. Rodrigo Durango E.; Secretario: Luis Eduardo Celermán R. Pedidos de fotocopias de artículos a: Transversal 67 No. 173-71 A.A. 253353 / SANTAFE DE BOGOTÁ, D.C. COLOMBIA / Fax 671 4004 / Tels. 677 6521 / 670 6416.

08.15.94
155

BIBLIA
ESPIRITUALIDAD
ETICA
LITURGIA
SECRDOCIO
SANTOS
TEOLOGIA

INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA - IUPERAL

Revista
bibliográfica



ISRAEL BAJO LA CULTURA GRIEGA

Raúl Duarte Castillo

INTRODUCCION

Sacerdote de la Arquidiócesis de México, Licenciado en Teología y Ciencias Bíblicas, Rector de la Universidad Pontificia de México, Mexicano.

El pueblo judío a quien se reveló Dios en un período largo de su historia, no tuvo una unidad étnica en sus principios¹ ni en su largo caminar. Sus orígenes, como sabemos, se esfuman en el mundo semita del segundo o tercer milenio antes de Cristo, sin que sea posible dibujar con precisión sus contornos.

El pueblo hebreo no sólo se forjó en su contacto con distintas razas, sino también con diferentes culturas. En su contacto con otras manera de pensar y de vivir, este pueblo fue tomando rasgos específicos que lo van a llevar a principios de nuestra era, a formar lo que ha sido llamado el pueblo judío.

¹Cfr. Thomas L. THOMPSON, *From the Stone Age to Israel*, PEGLMSB XI (1991), 9-32; GOSTA W. AHLSTROM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 340-370; Philip R. DAVIES, *In Search of Ancient Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, 63-66.

Las culturas no existen en un estado puro. Siempre hay mezclas. Más, cuando el contacto entre los distintos grupos humanos es más próximo y frecuente. El grupo de hebreos, al instalarse fundamentalmente en la franja montañosa de Palestina, corredor obligatorio de paso para las grandes culturas, tuvo el contacto con los pueblos más poderosos de su tiempo. A veces este contacto le sirvió para reafirmar y poner en primer plano, rasgos propios que tenían el peligro de quedarse en el olvido.

De todos estos contactos con extranjeros, el contacto con los griegos fue determinante en la comprensión final de Israel.

1. EL HELENISMO

La cultura griega, por su armonía y belleza, ejerció, desde el primer momento, una fascinación especial sobre Israel. La aparición de esta cultura fue, de alguna manera, brusca. No se presentó paulatinamente, poco a poco, sino de golpe, como un rayo fulgurante que dejó deslumbrados a los habitantes de Palestina.

Israel tenía cierta cultura. Su contacto con los pueblos mesopotámicos y con Egipto le habían ayudado a identificarse, y a crear instituciones y otras costumbres que expresaban su manera específica de ser. Las culturas extranjeras habían tocado, se pudiera decir, sólo superficialmente el alma hebrea. Con los griegos fue distinto. Esta cultura pretendía dominio. Venía para quedarse y pretendía hacerlo, llegando hasta el corral de la casa.

1.1. Alejandro

Pocos genios ha habido como este dotado rey macedonio². Vino a llenar el deseo griego de triunfo y también colmó el ansia griega

² La literatura acerca de la figura histórica de Alejandro es enorme. Un estudio sobre la mejor bibliografía sobre Alejandro, se encuentra en M.B. HATZOPOULOS, *A Century and a Lustrum of Macedonian Studies*, en *The Ancient World*, Vol IV, Nos. 3-4, 91-108. Para la valoración de las fuentes son esenciales los libros de N.G.L. HAMMOND, *Alexander the Great: King, Commander and Statesman*,

de unir la fuerza con la sabiduría. De alguna forma el espíritu griego vio en Alejandro, como en un espejo, su ideal de vida humana (kalokagayon).

Algo que caracterizó a Alejandro, fue su irrupción como rayo en su conquista de innumerables pueblos. Con un poco menos de 30 mil macedonios y griegos se apoderó del enorme imperio persa que, en honor a la verdad, se encontraba en plena decadencia. Su deseo de conocer e irrumpir en lo desconocido lo llevó a ir más allá del deseo normal de entonces, de conquistar muchos pueblos y regiones. Tan es así que sólo la negativa de sus soldados de ir más allá del límite del Indo, lo obligó a regresar.

Ha sido muy discutido, qué hervía en la mente de Alejandro al emprender la conquista y cuáles eran sus intenciones, cuando regresaba de la India. La realidad determinó y modificó algunos de sus propósitos. La crueldad apareció en su trato, admitió la divinización de su persona, algo normal para un oriental. Se habituó pronto al lujo del oriente.

Al finalizar sus conquistas, se le presentaba el problema de cómo gobernar lo conquistado, tratándose de una infinidad de pueblos de costumbres, lenguas y religiones distintas.

El problema del eterno pleito entre orientales y occidentales, objeto de la primera grande historiografía griega de Herodoto, estuvo en su mente. La cultura griega era importante, sin duda la principal cultura ante sus ojos, pero Alejandro no podía dejar de ver las enormes cualidades de la cultura persa. Un intento de amalgamar estas dos culturas, aunque se quedó sólo en el simbolismo de un acto, fue la gran fiesta matrimonial que organizó en Susa, donde él y ochenta de sus nobles, entre los cuales estaba Efestión, Cratero, Perdicas, Tolomeo, Nearco, Seleuco y Eumenes, se unieron en

Cambridge 1980, ID, *Three Historians of Alexander the Great: the so-called vulgate authors, Diodorus, Justin and Curtius*, Cambridge 1983; y de Lionel PEARSON, *The lost histories of Alexander the Great*, Scholars Press 1983. Siguen siendo imprescindibles los estudios clásicos de J.G. DROYSSEN, *Geschichte Alexanders der Grosse*, Berlín 1833 y la de W.W. TARN, *Alexander the Great*, 2 vols. Ares, Chicago 1948.

matrimonio con mujeres nobles iraníes y persas³.

Al final de sus días su conducta empezó a acomodarse a ciertos usos orientales, que desagradaban fuertemente a sus compañeros de armas. Finalmente, exhausto y gravemente enfermo, probablemente de malaria, murió Alejandro una tarde del 10 de junio del año 323 a.C., en Babilonia, a los 33 años de edad.

Dejaba Alejandro tras de sí un enorme imperio, conquistado por su genio y lealtad de sus soldados y compañeros. Al morir no había una nación o pueblo que reclamara su herencia, sino una armada que sería la encargada de escoger un sucesor.

1.2. Los Diódocos

Así se llamó, Diódocos, a los generales que, a la muerte de Alejandro, se fueron haciendo de parte del territorio conquistado por Alejandro. Estas regiones poco a poco se convirtieron en estados.

Es claro que Alejandro fue un gran estratega y comandante, pero no es menos cierto que contó con un puñado de buenos comandantes que convirtieron en realidad su sueño. Al faltar éste, era evidente que ese inmenso imperio se haría añicos. Los generales macedonios determinaron dejar vacante el reino de Macedonia y, por lo tanto, todo el imperio⁴. Al frente de éste se quedaría la familia de Alejandro, el hijo que le naciera a Roxana, esposa persa de Alejandro, la cual estaba embarazada. Entre tanto, Perdicas sería el regente. Los demás generales macedonios tomaron las satrapías más importantes y quitaron, contra la política de Alejandro, a los sátrapas que había colocado Alejandro.

³ Cfr. ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno*, VII,4,4-8, Ed. Gredos, Madrid 1982, 203-204; D. SICULO, *Bibliotheca*, XVII,107,6, ED. Loeb Classical Library, Cambridge, Ma. 1983, 433; PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Alejandro-César*, 70,3-6, Societé d'édition "Les Belles Lettres", París 1975, 117-118.

⁴ P. GREEN, *Alexander to Actium*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles 1990, 3-51.

Pronto se vio la ilusión de la primera decisión. Los grandes generales empezaron a tomar esas satrapías como núcleos de lo que sería un reino independiente, fundando una dinastía. Esto trajo una pugna entre los generales, que duró unas decenas de años. Después de esta larga lucha, se reconoció a Tolomeo, hijo de Lago, como rey de Egipto; a Antíoco como rey de Babilonia y Siria. La parte de Asia menor tuvo una suerte movimentada. El que controló Macedonia, controló las distintas ciudades de Grecia. los pleitos siguieron y, de alguna manera, éstos facilitaron la conquista romana de esos territorios.

1.3. Palestina

Palestina estuvo del año 301 al 198 en manos de los Tolomeos. En esta fecha, en la batalla que tuvo lugar en lo que va a ser después Cesarea de Filipo, fue vencido el ejército de Tolomeo V por Antíoco III. Con esto la región de Palestina pasó a los seléucidas.

Durante el siglo III a.C. gran número de judíos se trasladaron a Egipto, formando una fuerte comunidad en Alejandría. También se establecieron grupos judíos en otras partes de Egipto. No olvidemos que ya había desde antes, grupos judíos en el país.

Palestina casi no sintió el cambio al principio, porque Alejandro le había conservado los privilegios de autonomía que había tenido durante la ocupación persa. Sin embargo, aunque la influencia griega se había sentido de alguna forma desde la época micénica. Poco a poco se dejó sentir esta influencia, via el comercio⁵. En el s. III a.C. empezó a sentirse esta influencia de una manera muy fuerte. La causa era la serie de ciudades griegas que se fundaron en la llanura de Esdrelón, en la parte costera del mar mediterráneo y en la parte oriental del lago de Genezaret (la Decápolis). Además, la rápida grecización de Antioquía y de Alejandría se hizo sentir fuertemente sobre la región palestina. Estas ciudades eran dos polos fuertes que atraían, por el norte y el sur, a estos pueblos fundamentalmente agrícolas.

⁵ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 74-96.

Durante el dominio de los Lágidas, Palestina, salvo el grave incidente de la invasión de Jerusalén por Tolomeo I, gozó de tranquilidad, lo que le trajo cierto bienestar. Por los archivos de Zenón se puede tener una noción del tipo de vida que se llevaba en la Palestina tolomea. Este autor estuvo en Palestina del año 260 c. C. al 259 d.C. Habla del tráfico de esclavos y mercancías, de la situación de los judíos en Egipto y de Tobías el amonita.

Palestina era una provincia dependiente de Egipto. Tenía autonomía en varios campos, sobre todo, el religioso. La autoridad local era ejercida por un colegio de ancianos, la *gerousía*, cuyo jefe natural era el Sumo Sacerdote, encargado directamente por el gobierno central de recoger los impuestos.

La relación de Palestina con Egipto era, como es evidente, muy estrecha. La enorme comunidad judía de Alejandría que contaría con algunos cien mil judíos, influía también en Palestina. En Alejandría nació la traducción de la Torah al griego, la LXX, lo cual es un índice de la vitalidad de la comunidad judía⁶. Esta comunidad, como otras de la diáspora, había adoptado el griego koiné. Los judíos no se integraban, con todo, completamente a la comunidad griega. Siguieron llevando una vida aparte, con costumbres e ideas religiosas específicas. En esta época, al mismo tiempo que hay una influencia de la cultura griega sobre los judíos, se nota un esfuerzo misionario de parte de los judíos. Estos proponían un modelo religioso y moral excelso, que cautivaba a muchos paganos.

Los seléucidas influyeron más en los asuntos de Palestina. Incrementaron, entre otras cosas, la fundación o el fortalecimiento de las ciudades griegas. Los reyes seléucidas dieron un impulso especial a la cultura griega, viendo en esto un gran instrumento para unificar y cohesionar su reino.

Al principio los seléucidas fueron bien recibidos por la población de Jerusalén. Habían conseguido los judíos una disminución de los impuestos. Pero ya Roma estaba acechando y sólo esperaba la ocasión para echarse sobre este reino seléucida. Con Antíoco III

⁶ Cfr. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNCH, *La Bible grecque des Septante*, Ed. Cerf, Paris 1988.

empezó el choque con los romanos. Quedó una deuda enorme de guerra del orden de los 15000 talentos de parte de Antíoco III. Esto obligó a Antíoco III y, luego, a sus hijos, a llevar una política auténticamente de rapiña con los distintos pueblos que estaban bajo sus dominios, provocando un odio y exasperación que condujo a estos pueblos a la revuelta.

2. REACCION JUDIA ANTE LA CULTURA GRIEGA

La cultura griega con su filosofía, su arte, sus costumbres y gustos, ejerció una gran atracción en toda la población judía, especialmente en la juventud. No es difícil imaginarse la admiración y encanto simplemente por las formas griegas plasmadas en las ciudades nuevas construidas por los griegos o al estilo griego; los juegos, la música y esos novedosos vestidos que dejaban ver unos cuerpos fuertes y bien modelados, fruto de la *paideia* griega, impulsaban no sólo a la admiración, sino a la imitación. Esto en unos pueblos donde lo único que se veía era un amontonamiento de casas sin ningún orden, una al lado de otras, sin un eje o algo parecido que diera un mínimo de orden al aglomerado. Sólo era visible en la parte más alta, las ruinas de los antiguos *barnot* judíos.

El mundo judío, como sus demás parientes semitas, habían vivido determinados por la memoria, por los hechos ocurridos a sus antepasados. Esta memoria era un medio necesario en el que ellos manifestaban continuamente su identidad. Su finalidad se estrechaba realísticamente en los límites montañosos de la Palestina de sus mayores. Los ecos proféticos de una vocación de dimensión universal y las promesas de futuros de alcance mundial, se habían apagado, ante el sopor y dejadez implantada por la soberanía persa.

Ante la llegada de los nuevos invasores, la curiosidad y acucia se extremaron y, con extrañeza, mezclada de entusiasmo, se pusieron los judíos a considerar la novedad.

Poco a poco esta novedad se fue infiltrando. Más como chubasco que irrumpe, que como gota que empapa poco a poco.

La literatura es el termómetro más apto para medir la influencia de una cultura sobre otra. Cuando hay este encuentro de culturas, no hay que pensar en la aniquilación de una cultura por otra, ni en el dominio de una sobre otra, sino más bien hay que considerar la influencia mayor o menor de una cultura en otra. A veces se da una influencia en la superficie. Otras veces, se logra que una penetre en la otra en lo más profundo.

Apenas se notó literariamente el paso de la dominación persa a la griega. Nos quedaron ciertas alusiones en la profecía tardía: Joel 4,4s; Zac 9,1s.13s,11m15; Dan 8,21; 10,20; 11,2s.

La primera obra que se produjo en la temprana conquista griega de palestina, fue la obra cronística. La composición de esta obra se puede situar entre 330 y 250 a.C. El día de hoy se va imponiendo más la convicción de que Esd-Neh no pertenece al mismo autor o autores de los libros de las Crónicas⁷. Se puede pensar que hay una continuidad a través de un círculo de transmisiones que se van sucediendo pero definitivamente, Esd-Neh es anterior a Crónicas. Crónicas releja una problemática distinta de la de Esd-Neh⁸, centrada en una lucha contra la pretensión samaritana de tener igualdad de derechos político-religiosos como los judíos. De aquí el énfasis de Esd-Neh en legitimar su ascendencia del verdadero Israel anterior al exilio y la pretensión de recabar para sí los permisos de Ciro de restablecerse en Jerusalén y de reedificar el templo (Esd 1,3; 4,5; 5,14s.; 6,5). Sólo ellos están unidos a la Tora de Moisés (Neh 8-10). En cambio, los samaritanos no tienen una ascendencia segura (Esd 4,2-10). Impidieron la construcción del templo y no poseen influencia en el templo de Jerusalén (Esd 4,3). Luego, no tienen derecho en pretender poseer una comunidad concurrente a la de los judíos.

En cambio, la situación subyacente a Crónicas, es un poco diferente. El autor de estos libros pretende convencer acerca del papel conductor de la comunidad judía de Jerusalén. Su centro de preocupación es el templo jerosolimitano y la constitución del reino

⁷ Cfr. A.H.J. GUNNEWEG, *Esra*, KAT 19/1, Güterlocher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986, 21-28

⁸ Cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga 1967, 131-132.171-180.

davídico. Estas dos verdades nucleares no se encuentran en la Torá. Algo que no cabe duda, habrían de afirmar y repetir los samaritanos. Y ya lo sabemos, desde el tiempo persa, la Torá era la norma canónica de fundamentación religiosa, social y económica.

La labor original del Cronista es, pues, presentar la primera historia real (Jue-Re), donde se habla del establecimiento del reinado davídico y del culto jerosolimitano. El reinado y el templo aparecen en la historia de las tribus (1 Cron 1,43; 2,153,1s; 4,31.41; 5,2.36; 6,16s; 7,2; 9,3s.). Esta obra la concibe y propone el Cronista como parte fundamental de la historia fundacional de Israel junto o a un lado de la Torá. No en balde le dedica el autor a esta fase real 29 capítulos, casi la mitad de toda la obra, que consta de 65 capítulos. En cambio reduce la historia fundante de Israel a un esqueleto de genealogías (1 Cron 1-9).

El arca de la alianza y el santuario del desierto que sobrevivió en Gabaón, fueron traídos al templo jerosolimitano (1 Cron 13; 15; 2 Cron 5,5). Por esto el templo de Jerusalén se puede llamar también "Tienda del encuentro" (1 Cron 9,21); "Tienda del testimonio" (2 Cron 24,6).

David es descrito como un segundo Moisés a quien se le revela un modelo de construcción del templo (12 Cron 28,11s, Cf. Ex 25,9). David, como Moisés, arreglará el culto (1 Cron 23-27). Dios eligió a David en el período real, de la tribu de Judá y de la familia de Isaí (1 Cron 28,4; 5,2). Luego elige Dios la dinastía, la ciudad de Jerusalén, el santuario y el sacerdocio legítimo (2 Cron 6,5s.34; 12,13; 7,12.16; 33,7; 1 Cron 15,2; 2 Cron 29,11).

Como dije antes, da la impresión de que la presencia de los griegos casi no se siente. No se alude a ellos, es cierto. Pero ya hay ciertas reacciones en esta obra, que supone la presencia de los griegos en Palestina.

Resumiendo, se puede decir lo siguiente:

La obra cronística es, diríamos, ahelenista. Aparte de pocas alusiones a términos técnicos guerreros griegos, no se encuentra

ningún influjo helenista. Había, eso sí, desde el tiempo persa, cierto influjo helenista.

Hay un influjo mayor, en cuanto se insiste en buscar la confianza en el Dios de los Padres para defenderse de los influjos externos. Se insiste en la decisión personal a la que responde la recompensa divina. Esto puede aludir a la creencia helenista en la suerte.

El interés, con todo, está más bien en las cuestiones internas, como son la amenaza del cisma samaritano y su defensa contra él. Los escribas insisten en la tradición que construyen y adaptan. Los cronistas, ponen en la tradición davídica, que no aceptaban los samaritanos como constitutiva de las creencias y prácticas religiosas, un nuevo fundamento obligatorio. La cuestión social, tan difícil en estos tiempos helenistas, no es objeto de la reflexión del Cronista. No hay en las capas sociales un interés por las clases desprotegidas. La insistencia está en el reinado, no en las obligaciones sociales de éste, sino en su aspecto real y cultural que funda la teocracia que se solidificaba cada vez más.

2.1. Piedad fundada en la Ley

Ante el peligro helenista y la división de los samaritanos, se tiene una reacción dentro del pueblo. Esta reacción se concentra en una piedad individualista, fundada en la Torá.

La Torá, confeccionada definitivamente 100 años antes, era un elemento central de la religión oficial de Israel. En estos tiempos se convirtió en el centro de la piedad pública e individual. Testigos de lo anterior son los salmos 1,19 y 119. Estos dos últimos salmos tienen una correspondencia en lenguaje y tema. Ambos están cercanos a la obra cronística en sus dos etapas, en la época de Esdras/Nehamías y en la del Cronista propiamente dicho.

La Torá es el medio de que se sirven los autores y los que recitan estos salmos, para unirse con Dios. Hay una marcada tendencia en estos salmos, en lo que se nota la influencia marcada del helenismo. Este introdujo fuertemente este aspecto individualista en la vida del hombre. La religiosidad de los judíos estaba empapada de la Sagrada

Escritura, que sentían muy cerca de ellos. Sienten emocionalmente a Dios en sus palabras. En estos salmos se alienta su amor a la Torá, su alegría, su recrearse en ella. Hay un deseo erótico, a veces, por ella. A esta experiencia corresponde una praxis ética. por esto hay que seguir las determinaciones de la Torá de Moisés, no un ideal piadoso genérico, propio de la teología de la creación, como era el temor de Dios (Hab 4,6). En el salmo 119 se habla de la torah. No se trata de un cumplir varios casos concretos, sino de una dirección del individuo a los mandatos de Dios. Se trata del camino que muestra la Torá. Esta es una norma de Dios, no un señalamiento humano.

Como decía, aparte de esta piedad basada en una atención individual a la Torá, ponen estos propagadores de la piedad de la Torá un intensivo empeño en ocuparse de la Sagrada Escritura. Hablan de una consideración atenta, penetración investigadora, meditación intensa, comprensión, aprendizaje. Esta meditación de la Torá dará al individuo una base para una relación personal con Dios.

Esta espiritualidad se relaciona con la desarrollada por la teología sapiencial. Tanto las capas superiores como las inferiores de la sociedad tienen una relación con esta espiritualidad de la Torá. Los autores de este movimiento no se mencionan pobres, sino siervos. Eso sí, se sienten expuestos a la intervención de los malos para quitarles su piedad. Pero Dios intervendrá para poner fin a los ricos idólatras. Sublimaron religiosamente los conflictos sociales. Exigían una piedad personal. No criticaban tanto la situación escandalosa social, cuanto la falta de solidaridad religiosa de los malvados (Sal 119,136.139), No veían ellos la posibilidad de mejorar las situaciones sociales, empeoradas desde hacía 100 años, por medio de un compromiso religioso. Como las clases oprimidas, esperaban un mejoramiento sólo por el juicio de Dios sobre los malvados (Sal 119,126). Al abrirse el pueblo judío al mundo internacional, por medio de esta piedad judía salvaron su fe. Desde ahora la Sagrada Escritura se convirtió en el eje alrededor del cual giraba la religión del pueblo y la piedad individual.

El medio de estos promotores de la piedad de la Torá, es el de los escribas. Se trata de gente especializada en la interpretación de

la Torá. Tuvieron educación sapiencial (Sal 119,90s.). Estaban en contacto con las capas elevadas y participaban con éstas en muchos acontecimientos. Por su origen pudieron venir de varias capas y su oficio no les aseguraba una ascensión social. Ben Sirá está cercano. Pertenecían a los educados como muchos aristócratas de la capa conductora intelectual. Pero por su hacienda y por su influjo social, era más bien de la capa media.

2.2. La apocalíptica: reacción contra el helenismo

La capa alta de la sociedad vio en la *oikoumene* griega una oportunidad para desarrollar la misión judía. Los judíos podían con paciencia y un buen comportamiento, convertir a los soberanos y formar un ambiente político en que los judíos piadosos pudieran tomar la dirección. Se pone algo positivo, en lugar de la postura negativa de la profecía tardía. Lo anterior lo tenemos reflejado en Dan 4-6 (LXX).

Esta postura primitiva no es compartida por el autor de 1 Enoc 6-11*. Según este autor, de esta soberanía pagana proviene la explotación comercial (7,3), la injusticia, actos de violencia y sangre (9,1.9; 10,15). Todo esto tiene su raíz en la autodivinización de los soberanos. Para aclarar esto y ofrecer un futuro, el autor construye una narración didáctica mitológica, inspirándose en la Torá (Gn 6,1-4). Se trata de un pequeño trozo de tradición mítica de héroes. En éste se explica el mal antes del diluvio. De aquí toma el autor para mostrar la pretensión helenista de que el soberano encarnaba la divinidad. De aquí provenían los malos y los ángeles disidentes (6,3-6). Los hijos de éstos destruyen el mundo, destruyen todo (7,3-5).

Hay una lucha entre los demonios y ángeles que explican la realidad (1 Enoc 6-11). Por la súplica del arcángel, Dios va a destruir con el diluvio (7,6;8,4; 9,1-10). Manda al arcángel que los gigantes se maten entre sí (10,9-12); le manda también que encierre a los ángeles revoltosos (10,12.14) y que anuncie a Noé el fin del mundo (10,2s). para que se salve y plante la verdad, el Israel escatológico de los justos. Noé vivirá en paz y justicia, plantará sin angustia (10,16b-11,2). Todos los hombres se unen con Israel, alabando a Dios (10,21). Finaliza con una presentación escatológica, donde

aparecen los ángeles encerrados antes del juicio, y el infierno.

El autor a diferencia de la escatología profética, da una presentación donde estructura mejor el futuro. Lo que sigue después de lo presentado en el pasado, es la situación actual, que es una situación muy difícil, es el fin, *cq.* Es el fin, el juicio final. Al anunciar este fin, se le da a los oyentes la capacidad de que se coloquen en el lugar que tenía Noé en el momento de la aparición del tiempo final. Para esto busca una sincronización de su presente con la secuencia del tiempo mundial.

En estos apocalipsis primitivos, los autores se apoyan en la Torá. No necesitan de revelaciones especiales. Para esto periodizan las épocas, haciéndolas que vayan hacia un final. Esto es racional. Se puede conocer. Se tiene una didáctica. Se puede aprender. Para el autor de (1 Enoc 6-11) a los oyentes les es muy claro que la divinización de los soberanos, la explotación política de los helenistas, va a llegar pronto a su fin.

Este autor se manifiesta como un escriba distinto de los que hemos visto antes y que tienen una postura positiva ante los acontecimientos. No es un colaborador de la capa alta, sino pertenece al círculo de la oposición al helenismo. Tal vez esté en Galilea su lugar. Se solidariza con las víctimas de la política económica toloimea y les exhorta y aclara la situación.

Narra la caída de los ángeles. El segundo ángel, Azael, es una figura de la civilización helenista (7,1;8,1-3;9,6.) la crítica del poder se amplía a la cultura. La presentación de Azael depende de la tradición de Prometeo. Toma de la cultura griega para oponerse a ella.

Pero la crisis provocada con las guerras de Antíoco III llevaron a que Palestina pasara a manos de los seléucidas y esto trajo consecuencias en el plano económico, político, militar, social y religioso. Se radicalizó la respuesta apocalíptica de una esperanza final. A la revuelta política del 221 se responde con El Libro de los Vigilantes (1 Enoc 1-19/36) y el Daniel arameo (Dn 1-7*). Estos dos libros son distintos en carácter e intención.

En el círculo de Enoc los escribas tienen enfrente la lucha interna entre los fieles a YHWH y los helenistas de las capas superiores. No dan importancia a la amenaza de los piadosos de un juicio escatológico y tratan de construir un apocalipsis que prueba a los malvados la realidad y las circunstancias del juicio. Este apocalipsis de Los Vigilantes es distinto del de (Enoc 6-11). Se emplea al mismo personaje, Enoc, por el acceso de éste a la Torá y al "conocimiento celestial". Esto último era también necesario, porque la formulación docta del mundo de imágenes apocalípticas, que hacían plausible ante los lectores el juicio sobre los malvados, va más allá de la Torá y podía ser negada por los judíos tradicionalistas.

Con una serie de imágenes admirables en su plasticidad, tomadas del mundo de la Biblia y del entorno, construye una ordenación geográfica. Encuentra una solución ante los buenos y malvados. Este libro, es la última alternativa para los helenistas (segunda parte del s. III a. C.). Se tenía para los malvados, primero, el castigo después de la muerte, luego, el juicio final. Los que ya habían sido castigados, no serían castigados en el juicio final, pero no participarían en la resurrección. A los fieles Dios les auguraba un futuro salvífico.

En el libro arameo de (Daniel 2-7*), no juegan ningún papel los litigios interjudíos⁹. Se tiene enfrente la opresión extranjera y su preocupación principal son las víctimas de aquella. A estas víctimas trata el autor de dar ánimo y confianza para que se opongan.

El autor deja de lado a los judíos colaboradores de los extranjeros, porque para la gente sencilla y la oprimida, que es para la que el autor escribe, la capa superior no pertenece más al pueblo de Dios. El núcleo religioso del pueblo son las víctimas (los santos de los santos: 7,18.22.27).

Nuestro autor trata de decir a esta gente indefensa y humillada, una palabra de ánimo en este ambiente político opresivo. Recurre a un conjunto de narraciones de un héroe Daniel que conocía por la diáspora alejandrina. Este héroe judío era un sabio e intérprete de sueños ante los soberanos extranjeros. En este material se dejan ver

⁹ J. J. COLLINS, *The Apocalyptic vision of the Book of Daniel*, Scholars Press, Missoula, Mo. 1977, 166-179, 206-210.

las exigencias políticas de los soberanos para los judíos piadosos y Daniel ofrece puntos de contacto con una enseñanza apocalíptica. La situación hace que la postura primera de los piadosos de la Ley no sea la misma.

El autor pone la leyenda de los mártires (Dn 3), donde está la pretensión de divinización del soberano al que se oponen los judíos piadosos. Se está ante una pretensión totalitaria del poder. Un judío piadoso no lo puede soportar. Como Daniel, se ofrece el camino del martirio. La fidelidad a la tradición paterna puede conducir al martirio. Así encuadrada la composición narrativa con dos leyendas de mártires, salió una perspectiva teológica nueva del futuro: la venida ineludible del reino de Dios (Dan 3,31-33; 4.31s; 6,26-28). Lo helenista y todo lo que esto abarca, no es reformable. Dios llevará a cabo su soberanía, no con el poderío mundial, sino contra este poderío. El mismo Nabucodonosor lo reconoce (Dan 4,31bs). Este teologoumenon del reino de Dios es un medio crítico fuerte contra los soberanos que pretendían la divinidad y contra los reinos helenistas depravados de este tiempo. Con esto pone en tela de juicio la legitimidad de éstos y de todos los poderes mundiales.

Retrabajadas las narraciones bajo este punto de vista crítico (Dan 3-6), ofrecen al autor una base histórica para su enseñanza apocalíptica que pone como cuadro a las anteriores narraciones (Dan 2; 7*). Retoma de la profecía tardía lo del reino final de YHWE, que se tendrá en Sión (Zac 9,1-10; 10,3; 14,3.9; Is 24,21-23). Deja de lado lo de Sión. Por medio de la autoridad de Daniel, intérprete de sueños, da a una teoría de los reinos que circulaba entre los distintos pueblos sojuzgados, una secuencia en función de la aparición de este reino de Dios. Esto animará a sus oyentes a los que les anuncia la pronta llegada del reino de Dios.

Después de los cuatro reinos que son destruidos, no queda ya ninguno que vaya a ser aniquilado. Por esto puso nuestro autor en el capítulo 2, una piedra que destruiría al último reino (Dan 2,34). El "Reino de Dios" destruirá a todos esos reinos (Dan 2,44). A todo sistema de dominio político. La presente generación está ante este fin. No se trata del cómo, sino quiere el autor descubrir el misterio. Lo hace en la visión de las cuatro bestias en (Dan 7). Después de las cuatro bestias, ve a un kebar enosh, al que Dios le da el reino (Dan

7,13s). Este "Hijo del hombre" es igualado en su significado, con los "Santos del Altísimo": v,18.

Se ha derramado mucha tinta para identificar a esta figura del "Hijo del hombre". Sin duda se trata de alguien distinto de Dios. Se puede pensar en una figura angélica¹⁰, en el arcángel Miguel que está al frente de la comunidad de los judíos piadosos, víctimas del poder humano. Son éstos los *mashkilim*¹¹, los que han sentido en carne propia lo que es la divinización del poder y lo que cuesta oponerse a su ejercicio. Es algo inhumano. Ellos están a punto de encarnar otra forma de poder político del que forman parte todos los humillados (Sal 145,14 Cf. Zac 9,9).

Se trata de una reacción extrema a lo que representaba la cultura griega. Esta cultura griega amenazaba con comerse, desde dentro, todo lo que era el fundamento del hebreo, su tradición más fundamental. El autor de este último apocalipsis colocó la lucha en lo nuclear. Se trata de una pretensión fundamental del yo humano ante la construcción de la sociedad. Esta sociedad helenista está basada en el hombre, que quiere construir su civilización por la razón y el orden. Esta pretensión había llegado a grandes resultados, que admiraban todos los pueblos y les invitaban, por lo mismo, a que dejaran su manera de ser ellos, para convertirse en una manera de ser diferente. Esta civilización, en el fondo, estaba construida con una finalidad. La razón y orden servía a un fin: el dominio. La libertad no era el objetivo, dado que ésta se fundaba en la opresión de la mayoría. El autor del apocalipsis arameo de Daniel vio dónde estaba el meollo. Más allá de la imitación de las formas literarias, filosóficas, históricas, didácticas y artísticas, en general, estaba una imitación que era peligrosa avalar: la pretensión de dominio sobre los demás seres humanos. Por esto nuestro autor apocalíptico se opone a esta forma griega de soberanía. Pero no sólo se opone, el autor ofrece una utopía: revelarse contra la pretensión de absolutez y totalidad del estado helenista, no con la violencia, sino con una oposición que lo puede llevar hasta el martirio (Dan 3/6). Se trata de una nueva sabiduría; que lleva a los judíos piadosos a tener una comprensión de las cosas distinta de la que estaba imbuída el mundo

¹⁰ Id., *ibid.*, 123-147, Especialmente, 144-147

¹¹ Id., *ibid.*, 210-218.

helenista de entonces. Es la sabiduría de los *mashkilim*. Una sabiduría fundada en el acerbo ancestral de Israel, que se aglutinó en estos grupos, dándoles una fisonomía propia ante la amenaza helenista. Esta postura y actitud de oposición no violenta tuvo influencia entre las capas oprimidas provocando una resistencia a los helenistas. No sabemos si provocó revueltas violentas contra los tolemeos. Pero sí abonó el ambiente para que el judío supiese lo que de ninguna manera podía avalar, so pérdida de su identidad.

Dirección del Autor:
Universidad Pontificia de México
Gral. Gpe. Victoria 98
14000 MEXICO, D.F.

SUMÁRIO

A inculturação-endoculturada da Igreja, novo Povo de Deus, evoca a questão da identidade cultural de Israel, o antigo Povo de Deus.

As culturas não existem em estado puro. O Povo de Israel, não somente se forjou no contato com distintas raças, como também com diferentes culturas. De todos estes contatos com povos estrangeiros, o contato com os gregos foi determinante na compreensão final de Israel. A cultura grega, por sua harmonia e beleza, exerceu uma fascinação especial sobre o povo judeu. Os ecos proféticos de uma vocação de dimensão universal e as promessas de futuros de alcance mundial se haviam apagado ante a dominação persa. Diante da chegada dos novos invasores, pouco a pouco, esta novidade foi-se infiltrando, ainda que freada por reações de defesa, como foi o caso da piedade individualista fundamentada na Torá e da Apocalíptica de Daniel. Frente ao helenismo que ameaçava devorar por dentro tudo o que era fundamento hebreu, desenvolveu-se uma nova sabedoria que leva os judeus piedosos a ter uma compreensão das coisas distinta da que estava imbuído o mudo helenista de então.

Quando acontece esse encontro de culturas, não é que se dê a aniquilação de uma cultura pela outra, nem o domínio de uma sobre a outra. Antes é preciso considerar a influência maior ou menor de uma cultura sobre a outra. Às vezes se dá uma influência na superfície; outras vezes acontece que uma penetre na outra, no mais profundo.

DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

1. RESEÑA/NOVEDADES BIBLIOGRAFICAS

1.1. Centro de Publicaciones del CELAM

Colección Documentos CELAM

DEPAS, El hombre y la ciudad, *Seminario sobre promoción humana en la gran ciudad*, n. 131. Santafé de Bogotá, D.C, Colombia 1993.

CELAM, Grandes temas de Santo Domingo, *Reflexiones desde el CELAM*, n. 132. Santafé de Bogotá, D.C., Colombia 1993.

SEFAF-CELAM, El liderazgo del anciano en América Latina, *Seminario sobre el liderazgo de los ancianos en América Latina*, n. 133. San José, Costa Rica 1989.

DEPAS-CELAM, Pastoral Penitenciaria, *Segundo encuentro latinoamericano y caribeño de Pastoral Penitenciaria*, n. 134/2, Venezuela 1993.

DEPAS-CELAM, Derechos Humanos, *Primer encuentro latinoamericano y del Caribe de pastoral de derechos humanos*, n. 135. Lima, Perú 1994.

CELAM, El Método Teológico, *Seminario sobre el método teológico en América Latina*, n. 136. Santafé de Bogotá, D.C., Colombia 1993.

Colección Sección de Juventud (SEJ)

SEJ-CELAM, Asesoría y acompañamiento en la pastoral juvenil, *Conclusiones y aportes del IX encuentro Latinoamericano de responsables nacionales de pastoral juvenil*, n. 7, Zipaquirá, Colombia 1993.

Colección TELAL, textos básicos para seminarios

R. SANCHEZ CHAMOSO, *Ministros de la Nueva Alianza*, Vol. IX-5.

O. MOESCH, *La Palabra de Dios*, Vol. VIII.

Colección FELAL, textos básicos para seminarios

L. CASTRO QUIROGA, *El gusto por la misión*, Vol. III.

N. AUZA y colaboradores, *El Exodo de los Pueblos*, Vol. IV.

Colección autores

J. ALVERA DELGADILLO, *Metodología Cristológica*, n. 6.

D. CASTRILLON HOYOS y J. LOZANO BARRAGAN, *Santo Domingo, puerta grande hacia el tercer milenio*, n. 7.

F. LENTZEN DEIS, s.j., *El Evangelio de San Marcos*, n. 8.

P. JAVIER L.C., *Santo Domingo en marcha*, n. 9.

Serie Fe y Cultura

A. CHEUICHE, *La Inculturación*, n. 11.

*Colección Documentos de Conferencias Episcopales
Latinoamericanas*

CELAM, Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo.

Colección Prácticas de crianza

DEPAS-CELAM, SELAC, UNICEF, *Estudio de prácticas de crianza*, n. 1.

DEPAS-CELAM, SELAC UNICEF, *Los niños del Perú*, n. 2.

Colección DELAI

DELAI-CELAM UNICEF, *La mujer en América Latina, En búsqueda de su identidad*.

*Colección Doctrina Social. Programa de Formación en
Doctrina Social*

DEPAS-CELAM, *Formación en Doctrina Social*, (Módulo Introductorio).

DEPAS-CELAM, *Programación de Formación en D.S.I.*, (Módulo 1),
Conocimiento de la realidad. Fundamentos. Principios de acción.

DEPAS-CELAM, *Programación de Formación en D.S.I.*, (Módulo 2),
Realidad familiar. Fundamentos. Principios de acción.

DEPAS-CELAM, *Programación de Formación en D.S.I.*, (Módulo 3),
La comunidad local.

Colección Doctrina Social

DEPAS-CELAM, *Doctrina Social de la Iglesia*, n. 1.

DEPAS-CELAM, *Los Pueblos autóctonos*, n. 2.

1.2. De otras editoriales

- RIEGO M.-M., *La formación intelectual del clero. El seminario conciliar de Sevilla (1831-1931)*, Caja Rural de Sevilla, Sevilla 1994.
- CONTRERAS E., osb - PEÑA R., ocsa, *Introducción al estudio de los padres latinos. De Nicea a Calcedonia, Siglos IV y V*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Azul (Argentina) 1994.
- GOODY J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa, Versión castellanade Diorki*, Herder, Barcelona 1994.
- BISER E., *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Herder, Barcelona 1994.
- ESTRUCH J., *Santos y pillos. El Opus Dei y sus paradojas*, Herder, Barcelona 1994.
- GNILKA J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993.
- BERGER P.-L., *Una gloria lejana- La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Herder, Barcelona 1994.
- ROTTER H., -Virt G., *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona 1993.
- GARCIA AHUMADA E., (org.), *Consagración laical en la educación. Religiosos y Religiosas Laicos Educadores*, San Pablo/Paulinas, Santiago de Chile 1994.
- AA.VV., *Chiapas... Buena Nueva a pesar de todo*, Centro de Reflexión Teológica (CTR), México 1994.
- MEEST R. C., *Animadores de una CEB*, Centro de Reflexión Teológica (CTR), México 1994.

2. RESEÑA. HEMEROTECA ITEPAL

América Latina

- MENOR M., *Educación comunitaria en América Latina. La llave del desarrollo*, *Caritas* 339 (1994) 15-30.
- ROSENBLUTH G., *Informalidad y pobreza en América Latina*, *Revista de la CEPAL* 52 (1994) 157-178.
-
-

Antiguo testamento

- GRYSON R., y AUWERS J., L'histoire du texte latin d'Isaïe au miroir du cantique d'Ézéchias, *Revue Théologique de Louvain* 3 (1993) 325-344.
- LOZA J., Universalismo y particularismo en las leyes del Antiguo Testamento, *Revista Bíblica* 2 (1993) 65-90.
- MANFREDI S., Il deserto come via: Ancora una nuova proposta di lettura per Ger 4,11-12a, *Revue Biblique* 3 (1993) 41-53.
- RAURELL F., Eclí 45,1'5: La doxa de Moisés, *Revista Catalana de Teologia* 1/2 (1992) 1-42.

Antropología

- BICCA L., Subjetividade, existência e auto-realização, *Síntese* 63 (1993) 639-662.
- BOURGEOIS H., Croire. Point de vue antropológico, *Catechese* 135 (1994) 47-56.
- BOURGUET V., Etre, corps, avoir, *Revue Thomiste* 3 (1993) 375-393.
- COLOM E., La centralità dell'uomo dentro la società, *Annales Theologici* 1 (1993) 181-230.
- DE TARRAGON J., Souffle de vie ou esprit vivifiant, *Vie Spirituelle* 710 (1994) 301-310.
- DOLBY M., El pensamiento antropológico medieval en los ámbitos islámico, hebreo y cristiano, *Revista Agustiniiana* 105 (1993) 1035-1045.
- DOMINGUEZ P., Lógica, verdad y libertad, *Communio (Esp)* 6 (1993) 477-487.
- DORE J., La dimension historique de l'Humanité devant la Rédemption, *Prêtres Diocésains* 1317 (1994) 117-130.
- GIARDINI F., Body, soul, and Spirit in player, *Angelicum* 3 (1993) 417-442.
- HARING H., ¿Un giro antropológico? La influencia de San Agustín, *Concilium (Esp)* 249 (1993) 891-906.
- LADUSANS S., Humanismo pluridimensional. Uma reflexão diversificada profunda sobre a pessoa humana, *Veritas* 153 (1994) 63-72.
- LAVOIE J., Création de l'être humain et éthique sapientiale selon le livre des proverbes, *Eglise et Theologie* 3 (1993) 361-390.
- MANZANO I., El principio "Libertad" según Escoto, *Carthaginensia* 15/16 (1993) 229-272.

- MEIS A., Sufrimiento, dolor, dignidad humana, *Teología y Vida* 1/2 (1994) 55-64.
- POZO DEL, G., La relación de la libertad con la verdad y el bien. Tema central de la Veritatis Splendor, *Communio (Esp)* 6 (1993) 488-532.
- ROBERT S., Savoir suprarationnel uo foi en un Dieu personnel?, *Catechese* 135 (1994) 57-64.
- RUBIO M., Raíces antropológicas de la justicia, *Moralia* 57/58 (1993) 5-34.
- SCHMITZ R., Extasis del amor y conocimiento, *Revista Agustiniana* 105 (1993) 893-918.
- VALENZIANO C., Riflessi antropologici dell'iconologia teologica, *Ecclesia Orans* 1 (1993) 79-104.
- VELASCO F., Antropología y utopía. Más allá de lo establecido, *Pastoral Juvenil* 314 (1993) 5-23.

Biblia

- DEPARTAMENTO DE LAICOS-DELAJ, "La Mujer. Reflexiones Bíblico-Pastorales. Visión Eclesial de la Mujer, *Boletín CELAM* 259 (1994) 2-30.
- LEVORATTI A., Lo femenino y la Biblia, *Revista bíblica* 51 (1993) 159-182.
- MARTIN M., La Sagrada Escritura en el Catecismo de la Iglesia Católica, *Religión y Cultura* 186 (1993) 397-407.

Bioética

- BONE E., Les trois générations de la bioétique, *Revue Théologique de Louvain* 4 (1993) 478-492.
- COMPAGNONI F., Lo statuto dell'embrione umano, *Angelicum* 4 (1993) 507-522.
- MIRANDA D., Sicknes and its causes, *DIWA* 2 (1992) 65-78.

Catequesis: Catecismo Universal

- AMATO A., Una lunga tradizione di catechismi. dal Catechismus ad parochos al Catechismo della Chiesa Cattolica, *Seminarium* 2 (1993) 159-176.
- ARZUBIALDE S., La teología de la oración, según el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, *Teología y Catequesis* 43/4 (1992) 441-472.
- BARREDA J., El Catecismo de la Iglesia Católica y la misión, *Studium* 2 (1993) 279-296.
-

- BLAZQUEZ N., El Catecismo y la pena de muerte, *Studium* 2 (1993) 205-235.
- BLAZQUEZ R., Dimensiones y elementos básicos del catecumenado de los primeros siglos de la Iglesia. Valor e intereses para la actual catequesis de adultos de inspiración catecumenal, *Teología y Catequesis* 43/4 (1992) 367-390.
- BULLON J., La moral cristiana en el nuevo Catecismo, *Teología y Catequesis* 43/4 (1992) 415-440.
- CANOPI A., A mulher no Catecismo da Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 67/8 (1994) 156-161.
- CAPMANY J., Dimensión misionera y apóstolica del Catecismo, *Testimonio (MCC)* 14 (1993) 41-56.
- CHAPPELLE A., «La vie dans le Christ». Le Catéchisme de l'Église catholique (suite), *Nouvelle Revue Théologique* 5 (1993) 641-657.
- _____, la vie chrétienne. Morale, prière et sacrements, *Seminarium* 2 (1993) 201-212.
- COHELO H., O Catecismo sa Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 67/8 (1994) 138-143.
- CORBON J., La prière chrétienne dans le Catéchisme de l'Église Catholique, *Nouvelle Revue Théologique* 1 (1994) 3-26.
- DIAZ J., La celebración del misterio cristiano en el Catecismo de la Iglesia Católica, *CLAPVI* 80 (1993) 208-221.
- DOMINGUEZ J., Fe y catequesis. A propósito del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, *Isidorianum* 5 (1994) 7-30.
- FERRARI P., La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica, *La Civiltà Cattolica* 3439 (1993) 14-26.
- GONZALEZ J., El Catecismo de «una» Iglesia Católica, *Christus (Esp)* 8/9 (1993) 16-24.
- HONORE J., L'enjeu doctrinal du Catéchisme de l'Église Catholique, *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1993) 870-876.
- LARRABE J., Una aportación teológica y redaccional al nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, *Teología y Catequesis* 43/4 (1992) 333-352.
- LOPEZ J., La celebración del misterio cristiano. La II parte del catecismo de la Iglesia Católica, *Teología y Catequesis* 43/4 (1992) 391-413.
- MAGGIOLINI A., La funzione del Catechismo in relazione alla ricostruzione di una mentalità cristiana, *Seminarium* 2 (1993) 213-222.
- MANELLO M., Il Catechismo della Chiesa cattolica interpella la professionalità del catechista, *Rivista di Scienze dell'Educazione* 3 (1993) 339-360.

- MARTINS J., História dos Catecismos, *Revista de Cultura Bíblica* 67/8 (1994) 5-134.
- MEDINA J., El significado y el papel del Catecismo de la Iglesia Católica para teología sistemática, *Seminarium* 2 (1993) 189-200.
- MERLOS F., La significación eclesial del Catecismo de la Iglesia Católica, *Ephemerides Mexicana* 33 (1993) 379-386.
- PEDROSA V., Catequesis y Catecismo de la Iglesia Católica. Una primera reflexión al hilo del discurso inaugural del Congreso Internacional de Catequesis, Sevilla 1992, *Teología y Catequesis* 43/4 (1992) 353-365.
- ROMER K., Catecismo na Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 67/8 (1994) 144-154.
- SARAIVA J., Il Catechismo della Chiesa Cattolica nelle culture d'oggi, *Seminarium* 2 (1993) 223-238.
- SCHONBORN CH., The Catechism of the Catholic Church. Major Themes and underlying principles, *Seminarium* 2 (1993) 177-188.
- SEPE C., Il catechismo della Chiesa cattolica e i criteri di mediazione nel servizio della catechesi, *Seminarium* 2 (1993) 239-256.
- TABET M., La Sacra Scrittura nel catechismo della Chiesa Cattolica, *Anales Theologici* 1 (1993) 3-46.
- THURIAN M., A dimensao ecumênica do Catecismo da Igreja Católica, *Revista de Cultura Bíblica* 67/8 (1994) 161-164.

Comunicación

- COLEMAN J., La sociología de los medios de comunicación, *Concilium (Esp)* 250 (1993) 965-976.
- STAUDENMAIER J., Los medios de comunicación social. Técnica y cultura, *Concilium (Esp)* 250 (1993) 977-987.

Cristianismo

- BOADA J., El cristianismo, ¿Una religión inhumana?, *Religión y Cultura* 187 (1993) 165-172.
- GARCIA L., ¿Cómo ser cristianos en un mundo posmoderno?, *Christus (Esp)* 8/9 (1993) 45-46.
- GELABERT M., Cristianismo y sentido de la vida humana, *Razón y Fe* 1142 (1993) 413-424.
-

- LLAMAS R., Conflicto judaísmo-cristianismo, *Revista de Espiritualidad* 207/208 (1993) 167-201.
- MALDAME J., Christianisme et science, *Revue Thomiste* 3 (1993) 439-462.
- RUBIO M., La condición post-cristiana de la sociedad actual, *Moralía* 59 (1993) 211-234.
- RUIZ J., Esperar en tiempos de desesperanza, *Páginas* 125 (1994) 51-65.

Cristología

- AA.VV., I maricoli di Gesù. II. Storicità e significato, *La Civiltà Cattolica* 3444 (1993) 529-541.
- AGUA DEL A., "La transfiguración como prelude del Exodo de Jesús en Lc 9,28-36. Estudio derásico y teológico, *Salmanticensis* 1 (1993) 5-19.
- BRITO E., L'Unique de christologie, *Revue Théologique de Louvain* 1 (1994) 46-59.
- GARCIA F., Nuevos textos Mesiánicos de Qumrán y el Mesías del Nuevo Testamento, *Communio (Sevilla)* 1 (1993) 3-31.
- GARCIA J., Yo tengo otro alimento que vosotros no conoceis. Jesús y la voluntad de Dios, su Padre, *Sal Terrae* 961 (1993) 675-688.
- GESCHE A., L'agonie de la Résurrection ou la descente aux enfers, *Revue Théologique de Louvain* 1 (1994) 5-29.
- HAIGHT R., The situation of christology today, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 4 (1994) 315-334.
- KOCH R., Le Christ et l'Esprit du Seigneur selon Luc 4,18-19, *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1993) 877-885.
- LAFON G., Dans l'alliance humaine, l'origine de Jésus-Christ, *Études* 3805 (1994) 647-656.
- MCCARTHY J., Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col. 1,15-20, *Nouvelle Revue Théologique* 1 (1994) 27-47.
- MUÑOZ D., El universo creado y la encarnación redentora de Cristo, *Scripta Theologica* 3 (1993) 807-856.
- RENWART L., Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. Chronique de christologie, *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1993) 886-899.
- STERLING G., Jesus as exorcist. An analysis of Matthew 17:14-20; Mark 9:14-29; Luke 9:37-43a, *Catholic Biblical Quarterly* 3 (1993) 467-493.

Cultura

- MENESES P., A cultura no plural, *Síntese* 63 (1993) 445-458.
- POUPARD P., El dinamismo cultural de la fe, *Scripta Theologica* 3 (1993) 1049-1079.
- _____, L'inculturation de la foi et l'évangélisation des cultures, *Cultura e Fe* 1 (1994) 1-14.

Derecho canónico

- ALDAÑONDO M., Donné et construit en el derecho canónico, *Revista Española de Derecho Canónico* 134 (1993) 75-100.
- CHAMPION F., Les rapports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse, *Social Compass* 4 (1993) 589-610.
- COMBLIN J., O direito de associação na Igreja, *Revista Eclesiástica Brasileira* 211 (1993) 515-543.
- MARTINEZ A., La nueva configuración del Area de Religión Católica en la LOGSE y sus disposiciones de desarrollo: consecuencias jurídicas, *Revista Española de Derecho Canónico* 134 (1993) 209-242.

Derechos humanos

- SCHWARTLANDER J. y BIELEFELDT H., Cristianesimo e islam di fronte ai diritti umani, *Il Regno Documenti* 710 (1993) 494-511.

Doctrina social

- ARGANDONA A., Dignità del lavoro e mercato del lavoro, *La Società* 1 (1994) 93-128.
- BUONOMO V., La comunità internazionale e la pace. Una lettura a trent'anni dalla Pacem in Terris, *La Società* 4 (1993) 689-710.
- BUTTIGLIONE R., Cinque tesi sulla dottrina sociale cristiana, *La Società* 1 (1994) 21-30.
- COLOM E., Radici e rimedi della violenza, *La Società* 1 (1994) 63-82.
- GATTI G., Sviluppo e sottosviluppo nell'insegnamento sociale della Chiesa, *La Società* 4 (1993) 659-688.
- GUTIERREZ M., La equidad es un valor humano y cristiano, ¿será también un buen negocio?, *Senderos* 45 (1993) 59-86.
-
-

- HILAIRE J., Utopia crista e racionalidade econômica, *Revista Eclesiástica Brasileira* 211 (1993) 544-567.
- KOLVENBACH P., Il grido dei poveri e il Vangelo, *La Civiltà Cattolica* 3440 (1993) 105-118.
- KOLVENBACH H., O grito dos pobres e o Evangelho, *Cultura e Fe* 63 (1993) 12-26.
- MALVEZ J., Lavoro e condivisione, *La Società* 1 (1994) 83-92.
- MOREIRA J., Doutrina católica e (sub)desenvolvimento económico, *Humanística e Teologia* 3 (1993) 305-354.
- MUNERA D., Un poco de la historia de la doctrina social de la Iglesia en América Latina, *Cuestiones Teológicas* 52 (1993) 25-34.
- ROUET A., Paroles d'Eglise. Fase à la crise du travail, *Christus (Fra)* 161 (1994) 28-37.
- _____, Paroles d'Eglise. Fase á la crise du travail, *Christus (Fra)* 161 (1994) 28-37.
- SCHEFFCZYK L., Iglesia y mundo. El compromiso temporal de la Iglesia, *Tierra Nueva* 87 (1993) 5-14.
- SILVA DA, M., O princípio da destinação universal dos bens na doutrina social da Igreja, *Revista de Cultura Teológica* 6 (1994) 63-72.
- TOSO M., Educare alla solidarietà. L'apporto della dottrina sociale della Chiesa, *La Società* 1 (1994) 31-62.
- ZEGARRA F., La subjetividad de la sociedad. La sociedad civil en el pensamiento de Juan Pablo II, *Páginas* 126 (1994) 61-81.

Eclesiología

- ALBERIGO G., La koinonía, voie et âme de l'Église une, *Revue des Sciences Religieuses* 1 (1994) 47-72.
- BANDERA A., Vocación a la santidad en la eclesiología del P. Juan González Arintero, *Angelicum* 4 (1993) 545-578.
- BORGES G., Eclesiología da Comunhão, *Teo Comunicação* 102 (1993) 499-508.
- _____, Como reconhecer a verdadeira Igreja?, *Teo Comunicação* 103 (1994) 47-68.
- CAPRIOLI M., Cinquant'anni della Mystici Corporis, *Rivista di Vita Spirituale* 6 (1993) 628-648.
- CASTELLANO J., La iglesia eucarística. Eclesiología de las plegarias eucarísticas orientales, *Phase* 196 (1993) 271-290.

- GAILLARDETZ R., An ecclesiology of communion and ecclesiastical, *Eglise et Theologie* 2 (1993) 175-204.
- GUNTER J., Sentire cum ecclesia II, *Cultura e Fe* 63 (1993) 27-43.
- HALLEUX DE A., La collégialité dans l'Eglise ancienne, *Revue Théologique de Louvain* 4 (1993) 433-454.
- HILL CH., Récents documents romains et oecuménisme de Vatican II. Perspective anglicane, *Irenikon* 1 (1993) 52-68.
- KUNRATH P., A Igreja eucarística, *Teo Comunicação* 102 (1993) 561-590.
- LANE E., La notion ecclésiologique de réception, *Revue Théologique de Louvain* 1 (1994) 30-45.
- LEGRAND H., Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II?, *Irenikon* 1 (1993) 7-37.
- MADRID T., La doctrina de San Agustín sobre la Iglesia, *Revista Agustiniiana* 104 (1993) 547-603.
- _____, La Iglesia según San Agustín, *Revista Agustiniiana* 105 (1993) 943-1033.
- MUÑOZ R., As Conferências Episcopais numa eclesiologia de comunhão e participação, *Perspectiva Teológica* 68 (1994) 61-76.
- ROUX DE, R., La mesa del resucitado y exaltado. Manifestación del Señor presente y actuante en su Iglesia (Luc. 24; Jn. 21), *Theologica Xaveriana* 109 (1994) 7-33.
- WACKENHEIM C., Problèmes posés à l'Église catholique, *Istina* 3 (1993) 239-251.

Ecumenismo

- MEYER H., La gestion des facteurs non doctrinaux dans le dialogue oecuménique, *Istina* 3 (1993) 252-261.
- RAICER K., Laity the ecumenical movement. Redefining the profile, *Ecumenical Review* 4 (1993) 375-383.
- SANTA ANA DE, J., Ecumenismo y nuevas llaves de lectura de la realidad, *Revista de Cultura Teológica* 6 (1994) 73-86.

Educación

- GARCIA T., La escuela cristiana como alternativa educativa. Algunas reflexiones desde el pasado, *Sinite* 104 (1993) 517-534.
- GIL P., Las alternativas educativas, entre el posibilismo y la nueva comunidad, *Sinite* 104 (1993) 549-578.
-

- PELLERÉY M., Volli, sempre volli, fortissimamente volli. La rinascita della psicologia della volontà, *Orientamenti Pedagogici* 6 (1993) 1005-1018.
- SORIA O., El dilema entre saber, poder y querer, *Veritas* 153 (1994) 91-102.

Escatología

- CARRON J., Bienaventurados los misericordiosos, *Communio (Esp)* 5 (1993) 389-407.
- ESTRADA J., ¿Qué salvación ofrece la Iglesia?, *Sal Terrae* 960 (1993) 609-618.
- LICHTENBERGER H., La resurrección en la literatura intertestamentaria y en la teología rabinica, *Concilium (Esp)* 249 (1993) 809-820.
- LONING K., La reencarnación y la apocalíptica bíblica, *Concilium (Esp)* 249 (1993) 865-874.
- MORGEN M., Le fils de l'homme élevé en vue de la vie éternelle, *Revue des Sciences Religieuses* 1 (1994) 5-18.
- RAVASI G., Uomini e animali tu salvi, o JHWH. l'universalismo del giudizio e della salvezza nel salterio, *Scuola Cattolica* 5 (1993) 611-628.
- TOOLAN D., Reencarnación y gnosis moderna, *Concilium (Esp)* 249 (1993) 821-838.
- TREVIJANO R., La conversión de la Escatología en Protología (Ev Tom log. 18,19,24,49 y 50), *Salmanticensis* 2 (1993) 133-163.

Espiritualidad

- AVENDAÑO F., Espiritualidad, eje del desarrollo de la academia, *Senderos* 44 (1993) 19-42.
- BRUNEAU M., Les causes de l'amour, réalité spirituelle, *Revue Thomiste* 3 (1993) 355-374.
- CAILLOT J., La mystique dans les religions. Le christianisme exposé, *Christus (Fra)* 162 (1994) 147-156.
- GILBERT P., La crise du sens, *Nouvelle Revue Théologique* 1 (1994) 76-93.
- GONZALEZ O., Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín, *Salmanticensis* 1 (1993) 21-56.
- HORACIO L., En torno a una espiritualidad bíblica, *Proyecto CSE* 16 (1993) 7-65.
- JONCAS J., Daily prayer in the Apostolic Constitutions, *Ephemerides Liturgicae* 2 (1993) 113-135.

- LAINATI C., La Segunda Orden Franciscana, *Selecciones de Franciscanismo* 66 (1993) 341-391.
- LEON-DUFOUR X., Ouvertures johanniques sur la mystique. Demeurez en moi, comme moi en vous, *Christus (Fra)* 162 (1994) 180-188.
- LETELLIER J., La pureza de corazón en los Padres del desierto, *Cuadernos Monásticos* 107 (1993) 509-536.
- LUSTIGER J., Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? L'expérience chrétienne de la présence de Dieu, *Christus (Fra)* 160 (1993) 399-413.
- MARTINEZ J., Juventud y santidad, *Revista de Espiritualidad* 209 (1993) 397-417.
- MATTAM J., Love a many-splendoured Gift, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 9 (1993) 538-551.
- MONGUILLO D., Les Béatitudes, *Vie Spirituelle* 707 (1993) 681-696.
- RAMBLA J., Escoger la vida, *Sal Terrae* 961 (1993) 689-700 (9295) SALES M., La présence du Christ dans l'action humaine. Selon Teilhard de Chardin, *Christus (Fra)* 160 (1993) 443-454.
- SICARI A., Meditazione sulla Salvifici doloris, *Rivista di Vita Spirituale* 6 (1993) 649-664.
- THERUKATTIL G., Compassion and the personality of a christian priest , *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 9 (1993) 513-526.
- TORREL J., Le semeur est sorti pour semer, *Vie Spirituelle* 707 (1993) 657-670.

Ética

- BOILLAT D., Sida y ética. Una pastoral que inventar, *Ana Mnesis (Revista De Teología)* 2 (1993) 97-110.
- BROVEDANI E., Le dimensioni etiche della ricerca scientifico-tecnologica, *La Civiltà Cattolica* 3437 (1993) 382-387.
- CADORE B., El Sida como sollicitación ética, *Ana Mnesis (Revista De Teología)* 2 (1993) 111-128.
- DARDICHON F., El despertar de la ética, *Yachay* 17 (1993) 71-82.
- ESCUDE J., Autonomia i universalitat ética. Del decàleg a l'ètica civil, *Revista Catalana de Teologia* 1/2 (1992) 133-156.
- _____, Una ética para la era tecnológica, *Selecciones de Teología* 128 (1993) 327-339.
-

- EUSEBI L., Statuto giuridico e tutela penale dell'embrione umano, *Aggiornamenti Sociali* 5 (1989) 339-356.
- FALLAS H., Competitividad y retos a la ética, *Senderos* 45 (1993) 41-58.
- KACZYNSKI E., Etica del dovere o etica della decisione?, *Angelicum* 4 (1993) 523-544.
- LETOURNEAU P., Étique et nature humaine dans la gnose valentinienne, *Eglise et Theologie* 3 (1993) 413-442.
- MAINVILLE O., L'éthique paulinienne, *Eglise et Theologie* 3 (1993) 391-412.
- MALAVASI P., L'interpretazione del senso tra etica e pedagogia. La via fenomenologico-ermeneutica, *Orientamenti Pedagogici* 1 (1994) 45-58.
- MARTINEZ M., La actitud ante enfermos de Sida, *Ana Mnesis (Revista De Teologia)* 2 (1993) 129-136.
- MORA G., La situación actual de la moral. Vers la segona reserca del fonament, *Revista Catalana de Teologia* 1/2 (1992) 157-192.
- MOYA J., La teoría ético-humanista de Erich Fromm, *Moralia* 60 (1993) 401-428.
- MIFSUD T., Morir con dignidad. Un aporte desde la ética cristiana, *Teología y Vida* 1/2 (1994) 71-80.
- MULLER-FAHRENHOLZ G., Hacia un paradigma económico. Una contribución crítica al "Proyecto de una Etica Mundial" de Hans Küng desde A.L, *Senderos* 43 (1993) 79-95.
- RINCON R., Ley, ciencia, libertad. La conciencia, sede, centro y síntesis de la vida moral, *Sal Terrae* 959 (1993) 511-532.
- ROMO W., El comienzo de la vida humana. Consideraciones éticas, *Teología y Vida* 1/2 (1994) 33-48.
- RUBIO M., La «cristidad» de la ética cristiana. Jesús de nazaret, punto de referencia de los valores, *Sal Terrae* 959 (1993) 495-510.
- SHERWIN M., St. Tomas and the common Good. The theological perspective. An invitation to dialogue, *Angelicum* 3 (1993) 307-228.
- VIDAL M., Justicia y solidaridad en la ética social actual, *Moralia* 57/58 (1993) 35-54.
- _____, Los principios básicos de la ética feminista, *Razón y Fe* 1139/40 (1993) 147-166.
- YAÑEZ M., Etica de la liberación. Aproximación metodológica, estado de la cuestión y perspectivas de futuro, *Stromata* 1/2 (1993) 109-183.

Eucaristia

LAMPE P., The eucharist. Identifying with Christ on the Cross, *Interpretation* 1 (1994) 36-49.

SMITH R., Eucharistic faith and practice, *Interpretation* 1 (1994) 5-16.

Evangelización

GLINKA L., La mujer evangelizadora, *Teología* 61 (1993) 21-37.

KAVUNKAL J., Conversion and Baptism: Is a distinction possible?, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 6 (1993) 335-348.

LOPEZ E., ¿Por qué la evangelización de la cultura?, *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 428 (1993) 519-536.

ROBERTO D., ¿Cómo hablar de Dios a los hombres de hoy?, *Proyecto CSE* 16 (1993) 89-103.

SUESS P., O evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança, *Perspectiva Teológica* 67 (1993) 303-322.

SUNG J., Crise das ideologias, utopias secularizadas e o Reino de Deus, *Perspectiva Teológica* 67 (1993) 323-338.

TORNOS A., La vida cotidiana, campo de evangelización, *Sal Terrae* 958 (1993) 437-452.

Filosofía

BONETTI J., El idealismo práctico de Marx. Una lectura de las Thesen Über Feuerbach, *Analogía Filosófica* 2 (1993) 115-124.

CATURELLI A., Desarrollo y crisis de la filosofía moral en occidente, *Revista de Filosofía* 78 (1994) 363-401.

DOMINGUEZ I., O tempo e a história, *Síntese* 63 (1993) 703-730.

FREIHERR C., Las consecuencias políticas y morales de la ciencia, *Analogía Filosófica* 2 (1993) 3-38.

LANDIM R., Sobre a verdade, *Síntese* 63 (1993) 459-476.

LIMA DE, H., Filosofia e cultura na tradição ocidental, *Síntese* 63 (1993) 533-578.

MANZANERA M., Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación, *Yachay* 17 (1993) 17-68.

- MUCILO G., Habermas e a modernidade. ¿Que modernidade?, *Veritas* 153 (1994) 25-42.
- PERINE M., Deus no discurso filosófico, *Síntese* 63 (1993) 477-498.
- PROUVOST G., La naissance de l'ontologie, *Revue Thomiste* 3 (1993) 478-484.
- SCANNONE J., Para uma filosofia inculturada na América Latina, *Síntese* 63 (1993) 807-820.
- SCHALL V., Pontifical Philosophy. Remarks on ist relation to metaphysics and theology, *Angelicum* 4 (1993) 487-506.
- SCHMIDT C., La libertad. fundamento prereflexivo del sentido metafísico, *Cuestiones Teológicas* 52 (1993) 95-118.
- SERRANO M., Racionalidad común, *Analogía Filosófica* 2 (1993) 39-72.
- VALDIVIA B., Ockham. Suposición y ontología, *Analogía Filosófica* 2 (1993) 141-152.

Formación sacerdotal

- ALPHONSO H., Discernment and careful nurturing of the first seed of prestly vocation, *Seminarium* 3 (1993) 322-333.
- BERNARDIN J., Relationship and relational life in priestly formation, *Seminarium* 3 (1993) 334-340.
- BROVELLI F., L'accompagnamento di Giovani Preti. Un'esperienza, *Seminarium* 3 (1993) 387-400.
- GIANOLA P., Pedagogia formativa del celibato sacerdotale. Necessità, programma e metodo, *Seminarium* 1 (1993) 60-76.
- HERNANDEZ A., La formación espiritual en la Pastores dabo vobis, *Seminarios* 129 (1993) 303-330.
- IMODA F., Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale, *La Civiltà Cattolica* 3437 (1993) 359-372.
- LOPES A., Integração entre proposta filosófico-teológica e linha educativa. Formação do sacerdote como crente adulto, *Seminarium* 3 (1993) 350-360.
- LUSTIGER J., Les traits originaux conférés à la prière du prêtre par la grâce de l'ordination et l'exercice du ministère, *Seminarium* 3 (1993) 341-349.
- PINERO J., Los frutos de la formación sacerdotal ante la ordenación sagrada, *Seminarium* 3 (1993) 371-386.

- RUBIO L., Evangelizadores numerosos y nuevos para América Latina. Reflexiones sobre los seminarios ante la Asamblea de Santo Domingo, *Seminarios* 128 (1993) 195-215.
- SARAIVA J., La formazione dei sacri Ministri secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico, *Seminarium* 3 (1993) 416-429.
- TOSO M., Formazione del presbitero, pastorale sociale e dottrinasociale della Chiesa, *Salesianum* 2 (1993) 335-365.
- TRIACCA A., Spirito Santo e «dinamismi» del ministero ordinato. In margine al linguaggio della Pastores dabo vobis, *Salesianum* 2 (1993) 271-294.
- TRIACCA M., Lo Spirito Santo nella formazione sacerdotale, *Seminarium* 3 (1993) 305-321.
- WIEH H., Die rolle des seminars bei der Förderung pastoraler sensibilität und kompetenz, *Seminarium* 3 (1993) 361-370.
- ZEVINI G., La Parola formatrice del presbitero, *Salesianum* 2 (1993) 295-315.

Fundamentalismo

- CORRAL C, y GARCIA P., Panorámica de los fundamentalismos hoy, en las relaciones internacionales, *Estudios Eclesiásticos* 265 (1993) 133-159.
- FIGUEIREDO DE, O., Fundamentalismo. Uma gestão autoritária do sagrado, *Vida Pastoral (Bra)* 176 (1994) 19-26.
- KABUNDA M., El fundamentalismo islámico como ideología política. El caso del Magreb, *Estudios Eclesiásticos* 265 (1993) 161-183.
- RECIO J., El fundamentalismo protestante en El Salvador, *Estudios Eclesiásticos* 265 (1993) 201-227.

Historia de la Iglesia

- LONA H., Grupos y tendencias en la comunidad de Corinto, *Proyecto CSE* 14 (1993) 7-51.
- SIMONATO R., Concilio Vaticano II. Misurarsi con la storia per non prenderne le distanze, *Religione e Scuola* 6 (1993) 7-27.

Inculturación

- BAUM G., Inculturación y multiculturalismo. Dos temas problemáticos, *Concilium (Esp)* 251 (1994) 133-140.
- CASTILLO F., Cristianismo e inculturación en América Latina, *Concilium (Esp)* 251 (1994) 103-118.
-

- CHUKWUDUM B., Inculturation and the African Soul towards African christology, *African Christian Studies* 3 (1993) 3-13.
- COLLET G., ¿Del vandalismo teológico al romanticismo teológico? Cuestiones de una identidad multicultural del cristianismo, *Concilium (Esp)* 251 (1994) 43-60.
- CHARENTENAY P., D'une inculturation à l'autre, *Études* 3802 (1994) 209-218.
- DUARTE R., Inculturación en la Revelación, *Ephemerides Mexicana* 33 (1993) 331-344.
- PIERIS A., Inculturation. Some critical reflections, *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 11 (1993) 641-651.
- POUPARD P., Foi et culture dans les mutations de notre temps, *Cultura e Fe* 2 (1993) 81-97.
- SCHREITER R., ¿Inculturación de la fe o identificación con la cultura?, *Concilium (Esp)* 251 (1994) 31-42.
- SCHROER S., Cambios en la fe. Documentos de aprendizaje intercultural en la Biblia, *Concilium (Esp)* 251 (1994) 15-30.
- SUESS P., Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis de recientes documentos y tendencias en la Iglesia, *Concilium (Esp)* 251 (1994) 141-156 (8945)
- _____, O paradigma da inculturação em defesa dos povos indígenas, *Revista de Cultura Teológica* 7 (1994) 75-87.

Indígenas

- FALS O. y MUELAS L., Pueblos indígenas y grupos étnicos, *Anuario Indigenista* Vol XXX (1991) 185-212.
- KOLLER S., Ambigüités de la défense de l'Indien en Amérique latine, *Études* 3802 (1994) 219-228.

Juventud

- GOMEZ J., Lenguajes y símbolos juveniles, *Pastoral Juvenil* 313 (1993) 5-37.
- MION R., «I nuovi giovani», la fede a la vocazione. Un approccio socio-pedagogico, *Salesianum* 2 (1993) 237-262.

Laicos

- GOMEZ L., Leigo ou simplesmente cristão?, *Convergência* 272 (1994) 214-223.

Liturgia

- A.A., Diocesis. Doicesi di Roma. Liturgia e sacramenti, *Notitiae* 325 (1993) 467-511.
- ALDAZABAL J., María en la liturgia romana actual. Presentación ecumenica, *Phase* 199 (1994) 59-70.
- BASURKO X., La eucaristía como escuela de oración, *Phase* 197 (1993) 385-396.
- BELLAVISTA J., Historia y geografía de la Liturgia hispánica, *Oración de las Horas* 1/2 (1994) 21-30.
- BOROBIO D., La liturgia, escuela de oración, *Phase* 197 (1993) 361-372.
- CASTELLA A., La liturgia Romana al di qua e al di là delle Alpi, *Rivista Liturgica* 4/5 (1993) 443-462.
- FARNES P., Oración personal y oración litúrgica. Balance histórico y perspectivas teológicas, *Phase* 197 (1993) 405-420.
- FERNANDEZ P., La liturgia en su teoría científica y en su praxis celebrativa, *Phase* 198 (1993) 471-496.
- FERRARI L., I luoghi di culto cristiano. Riflesso della spiritualità comunitaria nella storia. Cattolici, protestanti, anglicani e ortodossi a confronto, *Religione e Scuola* 3 (1994) 9-37.
- GASPARI S., Maria nelle tradizioni liturgiche del Ciclo Pasquale, *Ephemerides Liturgicae* 4/5 (1993) 312-358.
- GUIX J., Proyección social de la Eucaristía, *Phase* 199 (1994) 7-26.
- LARA A., El Misterio de Cristo en sus misterios, en el curso del año litúrgico. Una relectura del capítulo V de la constitución de Liturgia en su XXX aniversario, *Pastoral Litúrgica (Esp)* 218 (1993) 17-22.
- MAGGIONI C., Le antiche liturgie italiane non romane, *Rivista Liturgica* 4/5 (1993) 463-483.
- MARINI P., Il primo periodo di attività del Concilium prospettive e difficoltà (marzo-giugno 1964), *Ephemerides Liturgicae* 6 (1993) 401-439.
- MAZZA E., La riforma liturgica. La tappe e la questione del metodo, *Cristianesimo nella Storia* 1 (1994) 117-136.
- OLIANA G., La Chiesa, Corpo di Cristo in crescita sotto l'azione dello Spirito Santo. Epifania del mistero ecclesiale nella celebrazione dell'Iniziazione Cristiana durante la Veglia Pasquale (II), *Ephemerides Liturgicae* 2 (1993) 136-172.
-
-

- PRESTIANO R., Pilgrimage and parousia. Enduring liturgical themes in christian tradition, *Ecclesia Orans* 3 (1993) 269-280.
- RAMIS G., ¿Qué es la liturgia hispánica?, *Oración de las Horas* 1/2 (1994) 12-20.
- RUSSO R., La misa crismal. Un propio que exige grandes cambios, *Ecclesia Orans* 2 (1993) 201-230.
- SALES M., El cumplimiento del Sabbat. Del Santo Día Septimo al Descanso de Dios en Dios, *Communio (Esp)* 1 (1994) 24-40.
- SANTOS M., Impor ou nao as maos?, *Teo Comunicação* 102 (1993) 519-530.
- SUSTAETA J., La Concelebración Eucarística, *Anales Valentinus* 35 (1992) 1-26.
- TRIACCA A., Tra idealizzazione e realtà: liturgia romana «pura»? *Rivista Liturgica* 4/5 (1993) 413-442.
- VAN DER VLOET J., El significado antropológico del Domingo, *Communio (Esp)* 1 (1994) 47-56.

Magisterio

- VALENTINI D., Il ministero petrino come servizio di unità e di comunione nella Chiesa universale, *Rivista di Scienze dell'Educazione* 3 (1993) 361-408.

Mariología

- BOCKI, y ALEMIDA M., Mariología e ideología, *Revista de Cultura Teológica* 7 (1994) 49-61.
- CANNELLI C., Le immagini della glorificazione della Vergine nella cultura monastica del XII secolo. Alcuni esempi iconografici, *Marianum* 143 (1992) 69-91.
- DANIELI S., Studi sul pensiero mariano di san Bernardo. *Rassegna bibliografica* 1950-1990, *Marianum* 143 (1992) 17-38.
- MOESCH O., Maria, a estrela da evangelização, *Teo Comunicação* 102 (1993) 509-518.

Matrimonio

- BURKE C., The sacramentality of Marriage. Theological reflections, *Anales Theologici* 1 (1993) 47-70.

Misiones

MLAKUSHYIL G., Mission in the gospel of John an indian contribution to the next synod, *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 6 (1993) 321-331.

Misionología

CAPMANY J., Los ámbitos de la misión Ad Gentes, *Misiones Extranjeras* 138 (1993) 449-462.

CASALEGNO A., Missão e inter-relacionamento humano no envio dos setenta e dois e em outros textos lucanos, *Perspectiva Teológica* 68 (1994) 27-46.

FRANCO F., Nuevos ámbitos de la misión de América Latina y el Caribe, *Misiones Extranjeras* 138 (1993) 489-526.

RUSCHEL R., O direito de propriedade dos índios missioneiros, *Veritas* 153 (1994) 103-116.

Modernidad

GRINGS D., A Superação da Modernidade, *Communio (Bra)* 63 (1993) 211-225.

MENINI M., Modernidad y postmodernidad, *Anthropos* 2 (1993) 37-48.

Moral

CESSARIO R., Moral sexual cristiana dentro de una estructura más amplia, *Ana Mnesis (Revista De Teologia)* 2 (1993) 5-26.

COLOM E., L'agire morale, cammino di santità. Riflessioni attorno all'enc. Veritatis Splendor, *Annales Theologici* 2 (1993) 281-323.

DAUBERCIES P., Quel vocabulaire pour la morale?, *Esprit et Vie* 14 (1994) 194-206.

_____, Sur le retour de la morale, *Esprit et Vie* 40 (1993) 529-539.

GARCIA J., Ambigüedades de la sexualidad, *Ana Mnesis (Revista De Teologia)* 2 (1993) 43-58.

JOHNSTONE B., Faithful action. The catholic moral tradition and Veritatis Splendor, *Studia Moralia* 2 (1993) 283-306.

KNAUER P., Conceptos fundamentales de la Encíclica Veritatis Splendor, *Razón y Fe* 1145 (1994) 47-63.

LEPARGNEUR H., O Esplendor da Verdade. Apresentação e brece comentário de Encíclica, *Leopoldianum* 56 (1994) 7-24.

- MATERA G., La amistad en Santo Tomás, *Ana Mnesis (Revista De Teología)* 2 (1993) 43-58.
- PAREYDT L., La morale dans tous ses états, *Cahiers pour croire aujourd'hui* 144 (1994) 3-8.
- RIGALI N., Christian morality and universal morality. The one and the many, *Louvain Studies* 1 (1994) 18-33.
- SELLING J., Veritatis Splendor and the sources of morality, *Louvain Studies* 1 (1994) 3-17.
- SPOHN W., Comentarios sobre teología moral. Magisterio y moralidad, *Selecciones de Teología* 128 (1993) 349-355.
- VILLARREAL O., De la bioética a la moral de la vida humana, *Ana Mnesis (Revista De Teología)* 2 (1993) 59-72.

Mujer

- MARIN F., Mujer. Ensayo de teología bíblica, *Carthaginensia* 15/16 (1993) 1-50.
- PORCILE M., Mulheres testemunhas do evangelho sempre novo e doador de vida, *Convergência* 272 (1994) 204-213.
- VAN CANGH J., La femme dans l'Évangile de Luc, *Revue Théologique de Louvain* 3 (1993) 297-324.
- VARI., Indicazioni bibliografiche sul tema Donna- V (1992), *Rivista di Scienze dell'Educazione* 3 (1993) 463-490.

Nueva evangelización

- ALVAREZ L., Un nuevo movimiento litúrgico para una nueva evangelización, *Phase* 198 (1993) 453-470.
- GONZALEZ L., Los pobres, gran oportunidad para la nueva evangelización, *Iglesia Viva* 164 (1993) 191-202.
- PEREA J., Una Iglesia que debe transformarse desde la base, *Iglesia Viva* 164 (1993) 145-190.
- TERAN J., El sacerdote ante el desafío de la nueva evangelización, *Vida y Espiritualidad* 25 (1993) 13-35.
- TORRES A., La nueva evangelización como desafío radical, *Iglesia Viva* 164 (1993) 105-124.
- VELASCO D., Una humanidad profundamente transformada, *Iglesia Viva* 164 (1993) 125-144.
-
-

Nuevo Testamento

KOPERSKI V., The meaning of *pistis Christou* in Philipplans 3:9, *Louvain Studies* 3 (1993) 198-216.

OLIVERA F., El sepulcro vacío. Estudio exegético de Jn 20, 1-10, *Mayéutica* 47 (1993) 9-54.

REFOULE F., Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem, *Revue Biblique* 2 (1993) 239-251.

Pastoral bíblica

COOK S., The metamorphosis of a Shepherd. The tradition history of Zechariah 11:17+13:7-9, *Catholic Biblical Quarterly* 3 (1993) 453-466.

Pastoral de la salud

DI MENNA R., Il costo della salute è lo sviluppo, *Camillianum* 8 (1993) 167-202.

PANGRAZZI A., Farsi compagni nel cammino. L'accompagnamento dei malati di Aids nella fase terminale, *Camillianum* 8 (1993) 257-268.

Pastoral familiar

ADRIANO J., Família e sociedade, *Revista de Cultura Teológica* 7 (1994) 13-33.

Pastoral juvenil

AA.VV., La juventud rural. Reto a la evangelización, *Pastoral Juvenil* 315 (1993) 3-22.

PLACER F., Del domingo postmoderno al domingo como fiesta, *Misión Joven* 206 (1994) 25-32.

Pastoral litúrgica

HÓLMES P., A catechumenate for marriage. Betrothal as liturgical rite of passage, *Ephemerides Liturgicae* 3 (1993) 224-240.

Pastoral matrimonio

VILANOVA E., Magisterio pastorale nel Postconcilio, *Revista Catalana de Teologia* 1/2 (1992) 105-132.

Pastoral penitenciaria

- MORENO A., Los derechos humanos en la cárcel, *Corintios* XIII 68 (1993) 63-80.
- OSÉS J., Derechos humanos en la cárcel y compromiso cristiano, *Corintios* XIII 68 (1993) 25-46.

Pastoral urbana

- GRINGS D., Civilização urbana e cristianismo, *Teo Comunicação* 103 (1994) 7-46.
- PARKER C., A religiosidade urbana. Impacto da urbanização na religião numa sociedade subdesenvolvida, *Revista Eclesiástica Brasileira* 210 (1993) 283-300.

Penitencia

- FERNANDEZ A., El signo sacramental de la Penitencia, *Pastoral Litúrgica (Esp)* 219/20 (1994) 77-92.
- MOURVILLIER F., Démarche pénitentielle et développement psychologique, *Catechese* 134 (1994) 23-32.

Postmodernidad

- GOMEZ J., ¿Tiene futuro la postmodernidad? Algunas perspectivas para América Latina, *Ephemerides Mexicana* 33 (1993) 305-330.
- GONZALEZ L., Educar en un mundo postmoderno, *Selecciones de Teología* 128 (1993) 244-252.
- ROBLES A., Postmodernidad y Teología de la Liberación, *Senderos* 44 (1993) 43-68.

Reencarnación

- DONIGER W., La reencarnación en el hinduismo, *Concilium (Esp)* 249 (1993) 783-798.
- PIERIS A., La reencarnación en el hinduismo: valoración cristiana, *Concilium (Esp)* 249 (1993) 799-808.

Religión

- BENTUE A., Visión cristiana del monoteísmo Judeo-Islámico, *Teología y Vida* 4 (1993) 299-314.

FELICIANI G., L'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche - Profili canonistici, *Aggiornamenti Sociali* 5 (1989) 357-372.

MASCARENHAS R., Fundamentalismo, *Revista de Cultura Teológica* 6 (1994) 7-18.

Sacerdocio

ACEVEDO M., El celibato por el Reino. Solidaridad con los abandonados, *Vida Religiosa* 3 (1994) 68-74 Boletín.

CONGREGATION POUR LE CLERGE., Directoire pour le ministère et la vie des prêtres, *La Documentation Catholique* 2092 (1994) 360-389.

DOMINGUEZ H., La ordenación sacerdotal de la mujer. El debate anglicano-católico, *Proyección* 170 (1993) 193-208.

GABRIELE DI, M., Sacerdozio e santità, *Rivista di Vita Spirituale* 6 (1993) 672-679.

GAIDON M., Amittés sacerdotales et célibat, *Seminarium* 1 (1993) 77-87.

GOYRET PH., La specificità del sacerdozio ministeriale, *Anales Theologici* 1 (1993) 157-180.

MARZOTTO D., Il celibato di Gesù e la verginità di Maria, *Seminarium* 1 (1993) 32-47.

PIKAZA X., Las tres tareas del sacerdote, *Seminarios* 128 (1993) 217-230.

Sacramentos

KUNRATH P., Eucaristia e compromiso social, *Teo Comunicação* 103 (1994) 107-116.

ZILLES U., A confirmação como acabamento do batismo, *Teo Comunicação* 102 (1993) 531-560.

Santo Domingo

AQUINO M., Santo Domingo. La visión de las mujeres, *Christus (Esp)* 8/9 (1993) 29-37.

BEOZZO J., Inculturação, avangelização e liberação em Santo Domingo, *Revista Eclesiástica Brasileira* 212 (1993) 801-823.

BOFF C., O Evangelho de Santo Domingo, *Revista Eclesiástica Brasileira* 212 (1993) 791-800.

BONNIN E., Cultura de la vida-Cultura de la muerte en el Documento de Santo

- Domingo y el pensamiento de Juan Pablo II, *Ephemerides Mexicana* 32 (1993) 157-168 (8408)
- CALIMAN C., Aproximação, solidariedade e identificação, *Convergência* 266 (1993) 497-505.
- CASTELLANO A., Repensar la cristología desde Santo Domingo, *Teología y Vida* 4 (1993) 327-336.
- CHEUCHE A., Santo Domingo y la Nueva Cultura, *Voces, Revista de Teología Misionera* 3 (1993) 71-84.
- COWLEY P., Acercamiento teológico-pastoral a las conclusiones de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Teología y Vida* 3 (1993) 193-208.
- DAMMERT J., La Iglesia de América Latina después de Santo Domingo, *Páginas* 125 (1994) 40-50.
- DOREN VAN, M., Construcción de la comunidad cristiana, *Voces, Revista de Teología Misionera* 3 (1993) 49-70.
- GARCIA A., La evangelización de la cultura en Santo Domingo, *Vida y Espiritualidad* 25 (1993) 37-58.
- GONZALEZ C., La Eucaristía en el Documento de Santo Domingo y en la Primera Evangelización de la Iglesia, *Revista Teológica Limense* 3 (1993) 476-496.
- GONZALEZ-FERNANDEZ F., Nuova Evangelizzazione, Promozione Umana, Cultura Cristiana, *Catechesi Missionaria* 2 (1993) 5-16.
- KRAUTLER E., Santo Domingo: Unidade e pluralidade das culturas indígenas, afro americanas e mestiças, *Revista Eclesiástica Brasileira* 211 (1993) 667-675.
- LEGORRETA J., y FRANCO J., Ecclesiology en el Documento de Santo Domingo, *Voces, Revista de Teología Misionera* 3 (1993) 25-49.
- LORA DE, C., Saint-Domingue. Une quête d'identité, *Lumen Vitae* 1 (1994) 93-105.
- LUMERMAN J., El compromiso social del laicado y el documento de Santo Domingo, *Sedoi Documentación* 120 (1993) 3-16.
- MARTINS J., Santo Domingo. Conclusões 1. Professao de Fé, *Atualização* 244 (1993) 287-300.
- MIFSUD T., La promoción humana en el documento de Santo Domingo, *Moralia* 60 (1993) 455-480.
- NOEMI J., Inculcación del Evangelio. Recepción teológico-crítica de una propuesta de Santo Domingo, *Teología y Vida* 4 (1993) 315-326.

- OLIMON M., Profesión de fe. Análisis e implicaciones, *Voces, Revista de Teología Misionera* 3 (1993) 13-24.
- RODRIGUEZ G., Nueva Evangelización. Renovación de la Iglesia. La eclesiología presente y ausente en Santo Domingo, *Theologica Xaveriana* 109 (1993) 59-83.
- RUIZ S., Cultura cristiana e inculcación del Evangelio, *Voces, Revista de Teología Misionera* 3 (1993) 85-100.
- SAPUNAR J. y SALINAS C., IUS Universale y IUS Particulare. El Código de Derecho Canónico en Latinoamérica y el Documento de Santo Domingo, *Teología y Vida* 3 (1993) 183-192.
- SOTA E., Evangelización, ciudad y Cultura Cristiana, *Voces, Revista de Teología Misionera* 3 (1993) 101-110.
- TABORDA F., Santo Domingo corregido, *Revista Eclesiástica Brasileira* 211 (1993) 640-666.
- _____, La vida religiosa a partir de Santo Domingo, *Christus (Esp)* 8/9 (1993) 62-71.
- VAN NIEUWENHOVE J., Santo Domingo. Exclusion or inclusion of liberation theology?, *Louvain Studies* 3 (1993) 217-242.
- VEKEMANS R., Santo Domingo, 12 de octubre de 1992. V Centenario, *Tierra Nueva* 88 (1994) 28-47.
- YAÑEZ J., Desafíos litúrgicos del Documento de Santo Domingo, *Teología y Vida* 1/2 (1994) 81-92.

Sectas

- ARANDA A., Iglesia Católica y confesiones cristianas frente a las sectas en América Latina, *Scripta Theologica* 3 (1993) 943-972.
- DANNEELS G., Cristo o el Acuario, *Iglesia, Pueblos y Culturas* 29 (1993) 5-38.
- RODE F., Las Sectas en América Latina, *Sedoi Documentación* 120 (1993) 19-31.

Sociología

- DEPARTAMENTO DE PASTORAL SOCIAL-DEPAS, Realidad Socioeconómica en América Latina y el Caribe, *Boletín CELAM* 259 (1994) 2-28.
- SIMAO J., As forcas imperialistas contemporâneas, *Revista de Cultura Teológica* 6 (1994) 43-62.
-

Teología

- AGUDELO B., Perfil teológico del Papa Juan Pablo II sobre la familia, *Cuestiones Teológicas* 52 (1993) 69-88.
- ALEXANDRE D., La voluntad de Dios. A un paso del juego y del riesgo, *Sal Terrae* 961 (1993) 663-674.
- AMIOT C., Esthétique théologique et signes des temps, *Revue des Sciences Religieuses* 1 (1994) 73-94.
- ANDIA DE Y., El misterio de la Transfiguración, *Cuadernos Monásticos* 107 (1993) 481-508.
- ARROYABE E., Teología y discurso. Reflexiones en torno a STh I,1, *Estudios Eclesiásticos* 264 (1993) 25-48.
- AVENDAÑO F., La Teología de la Liberación. ¿Una teología todavía vigente?, *Senderos* 43 (1993) 63-77.
- BERNARD CH., La naturaleza de la teología espiritual, *Cuadernos Monásticos* 108 (1994) 81-106.
- CHAPELLE A., Les enjeux de «Veritatis splendor», *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1993) 801-817.
- CHAVES J., Un aporte necesario. La teología y el desarrollo tecnológico, *Senderos* 45 (1993) 1-40.
- CIRILLO A., La teología e il teologo in recenti scritti (IV), *Anales Theologici* 2 (1993) 429-476.
- CONTRERAS E., La trinidad en los padres apóstolicos, *Proyecto CSE* 14 (1993) 53-71.
- CUNHA J., Sexualidade e norma moral. Novos pressupostos teológicos, *Humanística e Teologia* 2 (1993) 163-179.
- DELPERO C., Un planteamiento teológico-fundamental en el contexto latinoamericano, *Ephemerides Mexicana* 33 (1993) 369-378.
- DIANICH S., Iglesia y Trinidad, *Iglesia Viva* 167 (1993) 407-415.
- DUMONT E., Publicité et parole de Dieu. Voix de l'éthique?, *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1993) 818-847.
- DUPONT-ROC R., Le motif de la création selon 2 Pierre 3, *Revue Biblique* 1 (1994) 95-114.
- FORTUNATUS N., Reflexión desde Nigeria sobre la misión especial de la Teología Africana, *Misiones Extranjeras* 136/7 (1993) 373-390.

- GARCIA J., En torno al «Ateísmo Auténtico», *Revista Teológica Limense* 3 (1993) 462-475.
- GATTI G., A proposito di opzione fondamentale. Opzione fondamentale e vita teologale, *Salesianum* 3 (1993) 499-555.
- GONZAGA D., A redução da teologia à antropologia em Feuerbach, *Teo Comunicação* 103 (1994) 123-138.
- GUERRA DA, M., Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia (II), *Anales Theologici* 2 (1993) 395-428.
- GUILLET CH., L'Esprit de Dieu nous devance, *Prêtres Diocésains* 1313 (1993) 457-475.
- JAUREGUI J., En el centro del tiempo. La teología de Lucas, *Estudios Eclesiásticos* 264 (1993) 3-24.
- JIMENEZ A., Dios, Nietzsche, y la postmodernidad, *Senderos* 44 (1993) 1-18.
- KEENAN J., Can a wrong action be Good? the development theological option on erroneous conscience, *Eglise et Theologie* 2 (1993) 205-220.
- LABBE Y., La théologie négative dans la théologie trinitaire, *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1993) 69-86.
- LAMB M., La resurrección y la identidad cristiana como «conservatio Dei», *Concilium (Esp)* 249 (1993) 921-936.
- MARTINEZ R., La religación como fundamento del problema de Dios en X. Zubiri, *Religión y Cultura* 187 (1993) 557-578.
- MEIS A., La poaradoja del origen. Hacia una consolidación teológica del pecado original, *Teología y Vida* 4 (1993) 261-280.
- MEULEMBERG L., A morte de Deus? Um ensaio histórico sobre a idéia do progresso na Europa, *Atualização* 244 (1993) 301-320.
- MIRANDA M., O encontro das religioes, *Perspectiva Teológica* 68 (1994) 9-26.
- MWENG E., Teología Africana de Liberación, *Misiones Extranjeras* 136/7 (1993) 313-352.
- NEIRA G., Tres tendencia de la elaboración de la teología práctica, *Theologica Xaveriana* 109 (1993) 35-58.
- ODEY J., Africa. Agonia de un continente, *Misiones Extranjeras* 136/7 (1993) 353-372.
- PALACIO C., Para uma Teologia do existir cristão (I) Leitura da segunda semana dos exercícios espirituais, *Itaici* 13 (1993) 19-56.
-
-

- PASTOR F., Deus e a felicidade. Filosofia e religião em Agostinho de Hipona, *Síntese* 63 (1993) 617-638.
- PERES M., Profecia e moral crista, *Humanística e Teologia* 2 (1993) 143-162.
- PIKAZA J., Matriz y contexto religioso-cultural de la confesión trinitaria, *Iglesia Viva* 167 (1993) 373-390.
- PINTOS M., Mujeresw teólogas. Corrientes y acentos, *Christus (Esp)* 1 (1994) 20-25.
- PONTILLO T., Induismo e cristianesimo a proposito della gratità, *Religione e Scuola* 3 (1994) 52-58.
- PRIETO J., Historia y Desarrollo de la Teología de la Liberación (1962-1993), *Senderos* 43 (1993) 1-35.
- REIG J., El proyecto de Dios sobre el hombre y el misterio del pecado, *Pastoral Litúrgica (Esp)* 219/20 (1994) 55-76.
- RICHARD P., La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas, *Senderos* 43 (1993) 37-62.
- ROSSI G., Il male, l'angoscia e la copla. Riposte della morale e riposte della fede. Riflessioni in margine al caso Drewermann, *La Civiltà Cattolica* 3439 (1993) 27-42.
- ROVIRA J., Significación y alcance actual de la confesión trinitaria, *Iglesia Viva* 167 (1993) 391-406.
- SARAIVA J., I Padri della chiesa nella ricerca teologica attuale, *Seminarium* 2 (1993) 272-285.
- SCHLITT D., Fundamental theology and the experience of God?, *Eglise et Theologie* 2 (1993) 221-258.
- SCHOELLES P., Discipleship and liberation theology. The criticaland reforming tendencies of basic christian identity, *Louvain Studies* 1 (1994) 46-64.
- SECONDIN B., Situación actual de la teología de la Vida Consagrada, *Vida Religiosa* 1 (1994) 20-41.
- SIMKINS R., God, history, and the natural world in the book of Joel , *Catholic Biblical Quarterly* 3 (1993) 435-452.
- SPAEMANN R., Anotaciones al concepto de fundamentalismo, *Scripta Theologica* 3 (1993) 1079-1087.
- THEOBALD CH., L'apocalyptique dans la theologie contemporaine, *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1993) 848-869.
- TRACCA A., Teologia della liturgia o teologia liturgica?, *Rivista Liturgica* 3 (1993) 267-289.

- UKPONG J., Emergencia de las teologías Africanas, *Misiones Extranjeras* 136/7 (1993) 271-312.
- VANDELDELDE G., L'«Autrement qu'être» ou la foi opérant par la charité. Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce, *Nouvelle Revue Théologique* 5 (1993) 699-715.
- VANNESTE A., La théologie du surnaturel dans les écrits de Henri de Lubac, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 4 (1994) 273-314.
- VITORIA F., Cultura y democrática de la solidaridad y fe trinitaria, *Iglesia Viva* 167 (1993) 417-427.
- VIVES J., ¿Puede ser todavía plausible la simbólica trinitaria?, *Iglesia Viva* 167 (1993) 359-372.
- ZIEGENAUS A., Das problem der geschlechtsspezifischen gottesaussagen. Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie, *Anales Theologici* 2 (1993) 323-346.
- ZILLES U., A Eucaristia. Sacramento da unidade, *Teo Comunicação* 103 (1994) 69-106.

Vida religiosa

- AA.VV., Como entender y presentar hoy la vida consagrada en la Iglesia y en el mundo, *Christus (Esp)* 3/4 (1994) 45-62.
- AA.VV., La vida fraterna en comunidad. Congregavit non in unum Christi amor, *Vida Religiosa* 4/5 (1994) 116-158 Bol.
- BENJAMIN T., La dimensión contemplativa de la vida franciscana en América Latina, *Cuadernos Franciscanos* 104 (1993) 225-236.
- BEYER J., La vie consacrée en Église et dans le monde. Les «Lineamenta» du IXe Synode des évêques, *Nouvelle Revue Théologique* 5 (1993) 658-682.
- CIARDI F., A vocação do irmão a partir de uma teologia da vida religiosa, *Convergência* 271 (1994) 135-150.
- CONGREGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACREE, La vie fraternelle en communauté, *La Documentation Catholique* 2093 (1994) 411-434.
- FARINA M., I consigli evangelici, annuncio del nome trascendente dell'amore, *La Società* 4 (1993) 203-239.
- GRINGS D., O desafio da vida consagrada, *Teo Comunicação* 102 (1993) 453-484.
- MATOS H., A virgindade consagrada, *Atualização* 244 (1993) 321-342.
- MENDES L., Desafios missionários hoje na vida religiosa, *Convergência* 266 (1993) 459-471.
-
-

- NAVARRO M., Claves y nuevos paradigmas de la experiencia de la vocación, *Seminarios* 129 (1993) 331-372.
- OTTEN A., Profetismo na vida religiosa hoje, *Convergência* 266 (1993) 472-480.
- PIGNA A., La vita religiosa. Dono, memoria e profezia, *Rivista di Vita Spirituale* 6 (1993) 680-721.
- TABORDA F., Vida Religiosa e inculturación, *Diakonia* 68 (1993) 55-68.
- UNION DE SUPERIORES GENERALES, Carisma de la Iglesia para el mundo, *Christus (Esp)* 3/4 (1994) 30-44.
- VECCHI J., Retos a la misión de la Vida Consagrada en América Latina, *Christus (Esp)* 3/4 (1994) 68-74.
-

