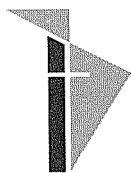


Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXIV / N°. 96, diciembre de 1998

medellín

**Catequesis y Teología
en América Latina**



CELAM
ITEPAL
Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Santafé de Bogotá D.C. - COLOMBIA

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

<u>Editor Responsable</u>	Tony Mifsud, sj Rector del ITEPAL
<u>Director</u>	Campo Elías Robayo Cruz, pbro. Vicerrector Académico ITEPAL
<u>Administración</u>	Eduardo Peña Vanegas Administrador ITEPAL
<u>Diagramación</u>	Alexis Cerquera Trujillo Diseño Centro de Publicaciones
<u>Secretario y suscripciones</u>	Luis Guillermo Pineda

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

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 1999

COLOMBIA: \$40.000,00
AMÉRICA LATINA: US\$55,00
ASIA Y AFRICA: US\$65,00
EUROPA y AMERICA DEL NORTE: US\$75,00

Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.

Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; Colmena: 0102500068995;

Banco Santander: 213-037419 - of. Los Rosales (todas a nombre de CELAM)

OTROS PAISES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor de CELAM.

Efectivo ó giro postal en dólares americanos.

En cualquier caso favor enviar recibo ó constancia de la transacción a:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353 / Tels: (57-1) 6776521 - 6706416 - 6774054
Fax: (57-1) 6714004 / E-mail: itepal@celam.org
Santafé de Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 96 - 2000 ejemplares - 1998

ISSN 0121-4977

Impresión: LITOCAMARGO

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

El anuncio de la Buena Noticia, como tarea de la Iglesia y en ella, de todos sus hijos e hijas, corresponde a la actualidad del mandato misionero "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16,15).

El cumplimiento de este mandato se realiza de modo especial en la Iglesia a través de la Catequesis y la reflexión teológica. Las cuales constituyen un rico y abundante terreno propicio para brindar orientaciones y promocionar tanto la vida eclesial como el pensar teológico.

Con la Catequesis se pone de manifiesto, mejor, se hace presente en medio de los pueblos, la vitalidad evangelizadora de la Iglesia, que desde sus orígenes siempre ha favorecido esta tarea. Toda vez que con ella, en los diversos ambientes y contextos culturales, gracias al esfuerzo, tarea y dedicación de tantos hombres y mujeres, se dan aportes ricos y novedosos para la renovación catequética, con el fin de adaptar la catequesis a las nuevas situaciones y necesidades de los hombres y mujeres. Todo esto pretende de hacer fructificar y fortalecer la vida de los y las creyentes, para favorecer el crecimiento de la fe, el seguimiento de Jesucristo y el compromiso solidario con los más necesitados.

Por ello, en la entraña misma del Directorio General de Catequesis de 1997, un grupo de expertos nos ofrecen elementos, que inspirados en el mismo, dan pistas nuevas para la tarea catequística. Así, el hermano Enrique García Ahumada, nos ofrece con "El Ministerio de la Catequesis en el Nuevo Directorio", líneas para profundizar en este servicio, ya que "el ministerio de la palabra es elemento fundamental de la Evangelización", es parte del ministerio global de la Iglesia.

El padre Francisco Van Den Bosch, recuerda especialmente para los que estamos inmersos en el mundo de la tarea catequética, la vinculación e importancia que tienen "la situación, experiencia y vida" en la catequesis. El mensaje catequético, como lo ayuda a comprender el Directorio General de Catequesis, debe ayudar al cristiano a ubicarse en la historia; esto porque en la vida de cada hombre y mujer, se realiza el proyecto salvífico. Lo cual hace que sea una comunicación salvífica eficaz, que obra, que realiza la misión que Dios le encomendó. Como tal, experiencia, situación y vida, son indispensables para que pueda haber catequesis adecuada.

Haciendo análisis del Directorio General Nos. 129-130, el padre Leonel Miranda propone varias sugerencias para la catequesis en nuestro continente. Al hacer un recurso a los Santos Padres se hace un mejor servicio a la intelección del contenido de

la fe, como también se ayuda a perfeccionar la espiritualidad de los Catequistas. Con ello se apunta a una atención al contenido dogmático y moral de la catequesis. De allí que se haga un reto a la catequesis en 3 aspectos: contenidos de la catequesis, las escuelas de formación para catequistas y, retomar a los Santos Padres en su contribución al perfil del catequista y por ende a la catequesis.

Comentando los numerales 111 al 114 del Directorio General de Catequesis, el padre Roberto Viola, hace una presentación de la "Armonía" no solo como clave en la Historia de la Salvación, sino como actitud Evangélica y Evangelizadora, que es ser coherente en la vida y la forma de ser cristianos. La armonía es algo que califica y descubre a la persona, nos dice del equilibrio del ser humano.

La experiencia del Instituto Internacional de Catequesis y Pastoral *Lumen Vitae* (Bélgica) que nos ofrece el padre André Fossion s.j. representa un recorrido, una concreción particular y especial al desafío que nos presenta la realidad pluricultural. En un medio intercultural, la formación de especialistas en catequesis, ofrece la posibilidad a cada participante de construir su programa, como también, de crecer en si mismo gracias a la diversidad y enriquecimiento mutuo ofrecido en la experiencia.

Al conmemorar los 30 años de la realización de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, no podemos dejar pasar este gran acontecimiento eclesial que marcó un hito en el continente y, por lo mismo dejó impresa en la Iglesia Continental las huellas del Vaticano II a través de líneas pastorales que han venido marcando el ser y el quehacer de la comunidad Eclesial.

Con los aportes del padre Juan Carlos Scannone s.j. y el padre Alvaro Cadavid Duque, se abordan las líneas del proyecto evangelizador que el Magisterio Episcopal y la reflexión teológica continental fueron configurando, especialmente a través de las tres últimas Conferencias Generales del Episcopado, alrededor de la credibilidad de la misión evangelizadora y la opción preferencial por los pobres.

Nuestro mayor deseo es que estas paginas puedan ser útiles a quienes buscan servir con fidelidad al Señor de la Vida, ser fieles al Evangelio y compartirlo con hombres y mujeres, como expresión del anhelo por caminar tras las huellas de Aquel que "pasó haciendo el bien a todos".

A todos nuestros lectores, un sentido agradecimiento por haberlos tenido este año como colaboradores, amigos y servidores. Que Dios "rico en misericordia" les conceda una feliz Navidad y un Año Nuevo pleno de gracias y bendiciones, como también el poder seguir contando con su apoyo.

sumario

Partiendo del fundamento e identidad propia de la Catequesis, el Autor quiere explicitarnos, en una lectura pastoral del DGC, la realidad del ministerio de la Catequesis en la Iglesia, su vital función dentro de la comunicación permanente, viva y operante de la Fe y su importante papel en el diálogo pluricultural con el Mundo, expresada en la Educación Religiosa Escolar, concluyendo finalmente en la tareas y desafíos pastorales de la Catequesis.

El ministerio de la catequesis en el nuevo directorio

Hno. Enrique García Ahumada, fsc
Hermano de las Escuelas Cristianas. Doctor en Teología. Director del Instituto Superior de Pastoral Catequética de Chile "Catecheticum"

La Primera Parte del Directorio General para la Catequesis, que ocupa poco más de un quinto del documento dividido en cinco partes, presenta en forma serena y sistemática “la catequesis en la misión evangelizadora de la Iglesia”. No da una definición de catequesis, como tampoco quiso darla Juan Pablo II en *Catechesi Tradendae*, para dejar libertad en la realización de nuevos análisis.

La revelación culmina en la encarnación en un pueblo con su cultura

La catequesis se funda en la voluntad salvífica universal de Dios (DGC 42), manifestada históricamente en su comunicación por obras y palabras a un pueblo animado por el Espíritu Santo, donde surge una tradición consignada parcialmente en las Sagradas Escrituras (DGC 38). La evangelización es mediación de la Iglesia, sacramento universal de salvación, entre el acto revelador de Dios y el acto de fe como respuesta humana (DGC 46) y culmina con los dones de Dios en los sacramentos (DGC 45, cf. EN 47). Tanto la constitución *Dei Verbum* (DV 2-5) como el “Catecismo de la Iglesia Católica” (CEC 50-175)¹ vinculaban directamente la revelación de Dios a la fe como respuesta positiva del ser humano, en una postura teológica especulativa. En cambio, esta mirada a la evangelización como acción eclesial permite examinar y revisar el proceso en términos humanos, como objeto de la teología práctica y de la teología catequética de las cuales se ocupa el Directorio. Por ejemplo, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla

¹ CEC: Catéchisme de l'Eglise Catholique en su versión original de 1992. Catechismus Ecclesiae Catholicae en su edición típica vaticana corregida en 1997.

agrega que la Iglesia necesita ser constantemente evangelizada (DP 993). En este proceso, el Magisterio eclesial tiene el don y el encargo de interpretar auténticamente “la Revelación, Palabra de Dios contenida en la Tradición y en la Escritura” (DGC 44).

La plenitud de la revelación es Jesucristo, quien “se unió a las concretas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (AG 10; 22a). “Esta es la originaria ‘inculturación’ de la Palabra de Dios” (DGC 109). A partir de ese aspecto de la encarnación, resulta oportuno concebir la evangelización como llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” (EN 18). Esa manera de describir la evangelización tiene la ventaja de abarcar bipolaridades: cambio interior y transformación social (EN 18), testimonio y anuncio (EN 22a), palabra y sacramento (EN 47b). Además, así la inculturación aparece como inherente a toda evangelización y, por tanto, a la catequesis, parte esencial de ella.

Identidad de la catequesis dentro de la evangelización

La evangelización, en cuanto comunicación de la buena noticia salvadora, incluye tres etapas no rígidamente cerradas, donde después del *kerigma* que llama a la conversión está la catequesis con dos formas sucesivas: inicial y de maduración, que el Directorio llama “permanente” (DGC 49). Sólo dos de las funciones del ministerio de la palabra de Dios pertenecen estrictamente a la catequesis: 1) la función de iniciación, cuyas formas importantes son el catecumenado de adultos, la catequesis de adultos bautizados que desean volver a la fe o completar su iniciación, la catequesis de niños y jóvenes, la educación cristiana familiar y la enseñanza religiosa escolar; y 2) la llamada educación permanente de la fe o catequesis permanente, posterior a la iniciación sacramental completa. No constituyen catequesis las otras tres funciones importantes de la comunicación salvadora: a) la llamada a la fe por el primer anuncio, donde el despertar religioso de los niños es forma eminente; b) la función litúrgica, cuya forma principal es la homilía; y c) la función teológica que hace entender mejor la fe manteniendo diálogo “con las formas filosóficas del pensamiento, con los humanismos que configuran la cultura y con las ciencias del hombre” (DGC 51f).

El Directorio asocia a cada "función" del ministerio de la Palabra una "forma" de ejercerlo, aunque ciertas "formas" pueden ejercer más de una "función", como cuando la catequesis asume una función misionera (DGC 52), o cuando la teología, además de esclarecer sistemáticamente la teoría, educa la fe y adquiere una función catequética (DGC 71).

La catequesis se considera como un 'momento' o, mejor dicho, una etapa esencial de la evangelización, "en que se estructura la conversión a Jesucristo, dando una fundamentación a esa primera adhesión" (DGC 63) junto con la iniciación "en la plenitud de la vida cristiana" (CT 18). Más que un momento o acto, que deben considerarse sólo como expresiones metafóricas, la catequesis es un proceso.

Lo interesante de esta etapa es que viene normalmente después de la conversión, lo cual tiene importantes consecuencias en el apostolado. El Directorio tiene buen cuidado de describir claramente la conversión: "La fe cristiana es, ante todo, conversión a Jesucristo, adhesión plena y sincera a su persona y decisión de caminar en su seguimiento. La fe es un encuentro personal con Jesucristo, es hacerse discípulo suyo. Esto exige el compromiso permanente de pensar como Él, de juzgar como Él y de vivir como Él lo hizo. Así, el creyente se une a la comunidad de los discípulos y hace suya la fe de la Iglesia" (DGC 53b). Y agrega: "La fe lleva consigo un cambio de vida, una 'metanoia', es decir, una transformación profunda de la mente y del corazón; hace así que el creyente viva esa 'nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio'" (EN 23). Y ese cambio de vida se manifiesta en todos los niveles de la existencia del cristiano: en su vida interior de adoración y acogida de la voluntad divina; en su participación activa en la misión de la Iglesia; en su vida matrimonial y familiar; en el ejercicio de la vida profesional; en el desempeño de las actividades económicas y sociales" (DGC 55a). Por eso la catequesis es "una acción básica y fundamental en la construcción tanto de la personalidad del discípulo como de la comunidad" (DGC 64). Cuando llegan a la catequesis personas no convertidas, su primera tarea o actividad debe asegurar la conversión (cf. CT 19). En la misión ad gentes esta acción imposterizable es tarea del "precatecumenado", y en la nueva evangelización es propia de una catequesis *kerigmática*, a veces llamada

“precatequesis” (DGC 62), para enfatizar que la catequesis es para fieles convertidos. Si el catequizando no tiene interés, le corresponde el anuncio con llamado a la conversión (cf. SI 26d.39.41.44.96). Estas importantes puntualizaciones exigirán revisar muchos programas de catequesis, porque sería fatal saltarse la conversión por suponerla ya realizada, contra lo claramente advertido por la Conferencia de Medellín (Med. Cat. 9).

Esta noción de catequesis en cuanto dirigida a miembros fieles o convertidos no se respeta siempre en la práctica, la cual resulta castigada con la ineficacia. En América Latina es frecuente criticar injustamente a la catequesis por no llegar a todos, lo cual no le corresponde, porque sus destinatarios son sólo los convertidos. La conversión es tarea propia de la acción misionera animada por el Espíritu Santo. En vez de culpar a los catequistas por no llegar adonde no les corresponde, es indispensable ampliar la acción y organización misionera de la Iglesia, cuyo sentido y tarea esencial es la evangelización, que comienza con el anuncio misionero que llama a la conversión. Dice el Concilio: “La finalidad de la acción catequética consiste precisamente en esto: propiciar una viva, explícita y operante profesión de fe” (DGC 66, cf. CD 14). La catequesis supone ya la fe. Para los bautizados que necesitan una conversión a la fe, existe la expresión impropia de “catecumenado postbautismal” (CEC 1231), mejor llamada “catequesis postbautismal” (ChL 61), o según los obispos latinoamericanos, “catequesis evangelizadora” en una “evangelización de los bautizados”, al proponer “nuevas formas de un catecumenado en la catequesis de adultos” (Med. Cat. 9).

El ministerio eclesial de la catequesis

El Directorio afirma que la catequesis pertenece al ministerio de la Palabra, sin dedicar reflexiones especiales a justificarlo. Considera a la Iglesia -“pastores y fieles”- al servicio de la “conservación y transmisión” de la tradición apostólica que es vehículo de la revelación (DGC 42s). Describe toda la evangelización en términos de ministerio de la Palabra. “La Iglesia, sacramento universal de salvación, movida por el Espíritu Santo, transmite la Revelación mediante la evangelización” (DGC 45). “El ministerio de la Palabra es elemento fundamental de la evangelización” (DGC 50a). Dice que este ministerio es parte del ministerio global de la Iglesia, cuya misión propia es la

evangelización, al expresar: "El ministerio de la Palabra, al interior de la evangelización, transmite la Revelación por medio de la Iglesia, valiéndose de 'palabras' humanas" (DGC 50b).

En nota 55 del mismo párrafo 50, el Directorio remite el ministerio de la Iglesia (evangelizadora) al ministerio (salvador) de Jesucristo como su fuente, aunque no explícita la distinción entre ministerio de salvación y ministerio de evangelización. Ese ministerio global de la Iglesia se diversifica en ministerios especiales, de los cuales el de la Palabra es fundamental a la evangelización. Ejercen el ministerio de la Palabra ministros ordenados (can. 756s), miembros de institutos de vida consagrada (can. 758) y laicos en virtud de su bautismo y confirmación (can. 759). Hasta ahí la nota habla del ministerio de la Palabra en sentido genérico, sin referirse a un ministerio instituido por algún acto de gobierno ni conferido mediante alguna celebración litúrgica.

También Juan Pablo II usa la palabra ministerio en ese sentido genérico al afirmar que la educación cristiana de los hijos es un verdadero ministerio (CT 68) e incluso más completo que el de los presbíteros, porque atiende a lo corporal y a lo espiritual, según Santo Tomás de Aquino (FC 38, cit. DGC 227).

Sorprende que en la exposición sobre el ministerio de la Palabra no se haya acudido a sus fuentes bíblicas, aunque hace siglos lo hizo San Juan Bautista De La Salle (1651-1719) en sus "Meditaciones para el tiempo de retiro". En la Iglesia apostólica el ministerio de maestro o doctor, entendido como formador de cristianos, estaba considerado inmediatamente después de los de apóstol y de profeta y antes de los de hacer milagros y sanaciones y del de animar la comunidad (cf. 1Co 12, 28; Ef 4, 11). Una adecuada mirada bíblica al tema puede inspirar toda una espiritualidad del ministerio (ver 2Co 2,14; 6,10). Hay que explorar esta veta en la reflexión y formación catequética.

556

Volvamos a lo práctico. Dentro de este ministerio común de la Palabra de Dios que ejercen cuantos evangelizan, algunos catequistas pueden ser instituidos ministros, es decir, pueden recibir reconocimiento público, para lo cual el Directorio propone tres condiciones: poseer el carisma, tener misión o envío expreso, y

dedicarse al mismo en forma estable (DGC 23l). La importancia del ministerio de la catequesis en la Iglesia y su complejidad, reconocida en el Sínodo sobre catequesis (MPD 5), aconseja conferir por tiempo determinado en cada diócesis un ministerio oficial a algunos catequistas con especial dedicación y responsabilidad. Según el Código de Derecho Canónico, el discernimiento del carisma y el reconocimiento público por el envío oficial corresponden al obispo, “moderador de todo el ministerio de la Palabra” (can. 756.2), el cual puede normar las condiciones necesarias para instituir como ministros a determinados catequistas (can. 228. 1).

El catecumenado es paradigma de toda catequesis

El modelo por excelencia de catequesis es el catecumenado de adultos, tal como el modelo de acción misionera es la misión *ad gentes* (DGC 59). La catequesis se debe organizar teniendo como referencia la catequesis de adultos, porque va dirigida a personas capaces de una adhesión plenamente responsable. La catequesis nace de la misión evangelizadora y nuevamente conduce a ella, por lo cual es “fundamental en la realización del mandato misionero de Jesús” (DGC 59).

Existe una moda de llamar catecumenales a ciertos procesos sin requisitos para merecer ese nombre, como hay otra moda de llamar nueva evangelización a actividades que no son evangelización o no son nuevas o no tienen ninguna de las dos calidades. El Directorio no polemiza con modas, pero aclara conceptos para orientar una praxis de valor permanente. Caracteriza el verdadero catecumenado porque: 1) funda la vida cristiana mediante una catequesis previa a los tres sacramentos de iniciación: bautismo, confirmación y eucaristía; 2) responsabiliza a toda la comunidad y especialmente a los padrinos en iniciar a los catecúmenos; 3) alimenta su catequesis en la Vigilia Pascual y la espiritualidad bautismal; 4) acoge las “semillas de la Palabra” presentes en individuos y pueblos para inculturar la fe; 5) es un proceso en etapas definidas, con ritos y signos variados tomados de la Biblia y de la liturgia, para incorporar a la comunidad cristiana (DGC 90s).

La catequesis, como toda la evangelización y por estar fundada en el proceso de revelación, ha de realizarse siempre por hechos y palabras (DGC 39; 50). Ella prolonga la misión y no sólo la palabra de Jesucristo Maestro, animada por el Espíritu (DGC 78). En la *traditio* la Iglesia entrega a los catecúmenos la profesión de fe sintetizada en el Símbolo, y en la *redditio* éstos lo devuelven reexpresado desde sus propias vidas y culturas, como expresa el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos, documento poco utilizado todavía en América Latina (RICA 25-26; 183-187, cit. DGC 78). Sólo hay catequesis transformadora si es inculturada. Esto siempre fue así, aunque solamente en el último cuarto del siglo XX se ha descubierto al analizar la relación entre la fe y las culturas. La primera catequesis de América en unos casos cambió el alma de la gente y produjo santos: en otros modificó sólo apariencias externas e incubó oposición al cristianismo. Tanta es la importancia de la inculturación, que el Catecismo local tiene mayor incidencia práctica que el Catecismo de la Iglesia Católica, según el Directorio: “Es importante que, en el desarrollo ordinario de la catequesis, los catecúmenos y catequizandos puedan apoyarse tanto en la Sagrada Escritura como en el Catecismo local” (DGC 128d).

Catequesis de iniciación y catequesis de maduración

Se distingue la catequesis de iniciación de la catequesis de maduración. A ésta el Directorio la llama catequesis permanente, aunque en el uso de los expertos en educación se llama educación permanente la que abarca toda la vida e incluye la educación inicial; en rigor, la educación permanente de la fe incluye la catequesis de iniciación, aunque el lenguaje del Directorio llama así a la que sigue una vez terminada la iniciación cristiana. Aquí se usará la terminología del Directorio que se está comentando.

La catequesis de iniciación es fundamentalmente: 1) una formación orgánica y sistemática de la fe, lo cual “distingue a la catequesis de todas las demás formas de presentar la Palabra de Dios” (DGC 67); 2) “una iniciación cristiana integral” (CT 2 1) que lleva a seguir a Jesucristo en la comunidad; 3) una formación que “pone los cimientos del edificio espiritual del cristiano” (DGC 67),

“sin entrar en cuestiones disputadas ni convertirse en investigación teológica” (DGC 68).

Menos precisa, por ser muy variada, es “la educación permanente de la fe en la comunidad cristiana”, que en forma acogedora debe alimentar un “proceso permanente de conversión” (DGC 69). La mesa de la Palabra y la de la Eucaristía alimentan la fe (DGC 70). Pudieron mencionarse también otras actividades de la comunidad eclesial tales como la oración y las obras de caridad, de justicia y promoción humana, cuando son explícitamente motivadas en la fe, que pueden atraer aún a personalidades con mentalidad no particularmente religiosa pero efectivamente cristianas. Son formas de catequesis permanente: 1) la profundización de la Sagrada Escritura, dentro de la cual el Directorio privilegia la *lectio divina*, sin mentar otras formas de reflexión bíblica que además de la oración comprometen con la justicia y la caridad, como ocurre en las comunidades de base; 2) la “lectura cristiana de los acontecimientos”, para la cual es gran apoyo la doctrina social de la Iglesia, sugerencia muy renovadora surgida de experiencias, coherente además con la enseñanza de Pablo VI en *Populorum Progressio*, de que la doctrina social de la Iglesia no es un sistema terminado sino una visión cristiana de la realidad social, enriquecida constantemente por el discernimiento de los fieles animados por su sentido de fe (PP 20; 81; 85); 3) la catequesis litúrgica que educa a los equipos locales y al pueblo fiel en la participación activa, en la comprensión de los signos y en la contemplación comprometedora; 4) la llamada “catequesis ocasional” (DGC 68); 5) las iniciativas de formación espiritual; 6) “una enseñanza teológica que eduque realmente en la fe” que llama “catequesis perfectiva” (DGC 71).

La educación religiosa escolar

“El carácter propio de la enseñanza religiosa escolar” (DGC 73) explicado en el capítulo 11 de la Primera Parte, acerca de “la catequesis en el proceso de evangelización”, excluye una concepción puramente informativa, como sería una enseñanza de ciencias de la religión, del hecho religioso cristiano, de cultura católica y similares, que pueden darse en la escuela pero no a cargo de la Iglesia. La doctrina del documento se entendería mejor si usara el nombre

preferible de “educación religiosa escolar” (ERE), que no induce un sentido puro ni principalmente intelectual o cognitivo.

Al mencionar el “nexo indisoluble y clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis” (DGC 73b, cit. DRE 68), el Directorio y la instrucción sobre la “Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica” de 1988 citan el discurso dirigido por Juan Pablo U el 5 de marzo de 1981 a los sacerdotes de Roma, destinado a evitar que dieran clase de religión como si predicaran o hicieran catequesis parroquial sin la competencia pedagógica necesaria, circunstancia capital para la interpretación de ambos textos (cf. DRE 70). El Directorio también presenta la ERE como simultáneamente profesional y apostólica, cuya meta es ‘que el Evangelio impregne la mente de los alumnos en el terreno de su formación y que la armonización de su cultura se logre a la luz de la fe’ (CT 69)” (DGC 73d). No se limita al “diálogo con la cultura en general, ya que esto concierne a todas las formas del ministerio de la Palabra. En la ERE se trata, de modo más directo, de promover este diálogo en el proceso personal de iniciación, sistemática y crítica, y de encuentro con el patrimonio cultural, que promueve la escuela” (DGC 73, nota 41).

La ERE se identifica por “estar llamada a penetrar en el ámbito de la cultura y de relacionarse con los demás saberes” (DGC 73c). Es “forma original del ministerio de la Palabra”, que “hace presente el Evangelio en el proceso personal de asimilación, sistemática y crítica, de la cultura” (DGC 73c). Necesita sistematicidad y rigor, seriedad y profundidad para dialogar con las demás disciplinas iluminando con la fe la visión coherente del mundo, del hombre y de la vida que se forma el educando “en aquel nivel en que cada disciplina configura la personalidad del alumno” (DGC 73e)². Cada conferencia episcopal decide la modalidad que deba darse a la ERE en las escuelas, confesionales o no, con tal que “la orientación que

² Los centros formadores de profesores de religión católica no siempre programan un desarrollo personal, espiritual y apostólico habilitante para el diálogo de la fe con los demás saberes, como se vio en el Primer Encuentro Nacional de Centros Académicos para la Educación Religiosa. Talca (Chile), Universidad Católica del Maule, Departamento de Teología, 1996. Los obispos pueden exigirlo can. 756.2, 773, 775.1, 780, 804.2, 805, 813, 821.

se dé a la enseñanza religiosa escolar responda a su finalidad y a sus peculiares características” (DGC 74b).

El Directorio alude a una Alocución de Juan Pablo II sobre la Enseñanza de la Religión Católica en la escuela pública, donde definió su indispensable finalidad formativa³, para recordar que esa educación no debe ser neutra sino confesional si depende de la Iglesia y se dirige a alumnos católicos (DGC 74C)⁴. Si la escuela estatal o no confesional impone una enseñanza común a católicos y no católicos, el Directorio siguiendo a Juan Pablo II le prescribe un carácter “más ecuménico y de conocimiento interreligioso común” (DGC 74e), en cuyo caso “no se trata de una verdadera catequesis” (CT 33). Cuando la ERE se limita a “un carácter más bien cultural, dirigida al conocimiento de las religiones”, hay que presentar “con el debido relieve la religión católica” y, si la imparte un profesor respetuoso, constituye una preparación evangélica (DGC 74f).

Los alumnos muestran diversas e inestables situaciones religiosas personales, para las cuales se pudo recomendar una atención diversificada y personalizada o grupal en lo posible, cuando se pide mantener la finalidad evangelizadora, especialmente cuando los alumnos no son creyentes (DGC 75). En síntesis, la ERE es un ministerio de la Palabra que requiere de especialistas capaces de cumplir, en diversas circunstancias, funciones de anuncio misionero, de catequesis de iniciación o de catequesis permanente, en estrecho diálogo con las disciplinas académicas, para formar personalidades abiertas a la fe y, en lo posible, comprometidas en ella.

La catequesis ha de estar incluida orgánicamente en el plan de evangelización que debería presidir la organización de una Iglesia local, vista como comunidad eclesial discípula, formadora y misionera, en vez de la frecuente desconexión de los programas para diferentes

³ JUAN PABLO II, Alocución al Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa sobre la Enseñanza de la Religión Católica en la escuela pública, n. 4,15.4.1991, “L'Osservatore Romano” (ed. italiana) 15-16.4.1991.

⁴ En Chile los alumnos pueden tener clase de su propia religión con programa y profesor autorizados por su mismo culto si se pueden reunir 15 de cursos paralelos o sucesivos.

tipos de interlocutores o realizados por diferentes agentes (DGC 72; cf. CT 45c).

Finalidad de la catequesis

Definitoria de la naturaleza de la catequesis es su finalidad: la comunión con Jesucristo, obra del Espíritu (DGC 80), que conduce a la profesión de fe en la Trinidad, comunión de personas que lleva al amor a Dios y al prójimo (DGC 82) uniendo al catequizando con la Iglesia y con sus hermanos (DGC 81), en una acción interiorizante hacia Dios y expansiva hacia la comunidad eclesial y hacia el mundo (cf. GE 4).

La catequesis cumple su finalidad, mediante sus tareas:

1) en relación con la persona, que son:

- a) propiciar el conocimiento de la fe, exigido por la adhesión a la fe que es prioritaria (cf. DGC 54, cf. DGC 24), conocimiento que sólo es significativo si ilumina la existencia humana, alimenta las actitudes de fe y capacita para dar razón de ella en el mundo;
- b) dar educación litúrgica encaminando a la unión sacramental con Jesucristo y con la Iglesia en forma plena, consciente y activa;
- c) dar formación moral que encamine a seguir a Jesucristo, a pasar con Él del hombre viejo al hombre nuevo, a asumir el Decálogo con el nuevo espíritu de las bienaventuranzas, a ser coherente con las exigencias sociales del Evangelio;
- d) enseñar a orar como Jesús al Padre para tener fuerza ante los aspectos más exigentes del Evangelio y descubrir la acción maravillosa de Dios en la vida personal (DGC 85); y

2) mediante otras tareas que pudieron llamarse eclesiales, tan fundamentales como las anteriores:



- a) educar para la vida comunitaria, cultivando variadas actitudes evangélicas, incluido el ecumenismo;
- b) iniciar a la misión, principalmente como laicos en la vida profesional, cultural y social (donde quedaron tácitas la política y la economía) y en los diferentes servicios eclesiales, sin descuidar la promoción de vocaciones de especial consagración, además del diálogo interreligioso (DGC 86).

Dirección del Autor:
Avenida Ossa 1349
Santiago
Chile

563



CURSOS

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

1999

ITEPAL

Pastoral Vocacional

Febrero 1-26 de 1999

OBJETIVO

Ofrecer una visión panorámica sobre la Pastoral Vocacional y su ubicación en la Pastoral de Conjunto, para contribuir a su implementación en cada país, en las diversas Diócesis y/o Congregaciones Religiosas

febrero 1-5

Juventud y Pastoral Vocacional

febrero 8-12

Fundamentos Teológico - Pastorales de la Pastoral Vocacional

febrero 15-19

Fundamentos Psicológicos de la Pastoral Vocacional

febrero 22-26

La Pastoral Vocacional: Propuesta y Método

Costo: *US\$ 400,00

Informes e Inscripciones:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA

ITEPAL

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

Tels: (57-1) 6776521 - 6774054

Faxes: (57-1) 6774054 - 6711213 - 6121929

E-mail: itepal@celam.org

Santa Fe de Bogotá, D.C. - Colombia

sumario

Al estar vinculadas, la Tradición y la Historia en la Vida de la Iglesia y en la transmisión del Mensaje Evangélico, el autor ofrece líneas muy sugerentes en torno a la "situación, la experiencia y la vida", dentro del mundo de la catequesis. Son aspectos que profundiza el Directorio General de Catequesis en cuanto que no solo forman parte de la catequesis, sino que son "el lugar en el cual se manifiesta y se realiza el designio de Dios".

**Situación,
experiencia y
vida**

Francisco Van Den Bosch, pbro.
Sacerdote Diocesano. Secretario Ejecutivo de la Comisión de Catequesis de la Conferencia Episcopal de Argentina. Belga-argentino.

Recordemos, a modo introductorio

Para los que estamos empeñados en la pastoral catequística en América Latina, el tema de la “situación” en la catequesis ya tiene una larga historia. Y tuvo su culminación u “oficialización” cuando, en Medellín, los obispos afirmaban que “las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis; deben ser interpretadas seriamente, dentro de su contexto actual, a la luz de las experiencias vivenciales del Pueblo de Israel, de Cristo, y de la comunidad eclesial, en la cual el Espíritu de Cristo resucitado vive y opera continuamente”¹.

Por otro lado, y aunque con otras palabras, el Directorio General para la Catequesis, asume dicha afirmación al insistir en el carácter histórico de la salvación y en la importancia de la experiencia humana y religiosa.

Sin embargo, para poder entender todo el alcance que tienen las afirmaciones del documento acerca de tópicos como la experiencia, la vida, la situación, es indispensable mirar un marco más amplio: afirmar que la situación forma parte del contenido de la catequesis implica, nada más (ni nada menos) que decir que la catequesis se inserta en la Tradición, una de las vías por las cuales nos llega la Palabra Viva de Dios² que debe ser venerada de manera igual que la Sagrada Escritura.

566

¹ Cf. *Medellín, Catequesis*, 6.

² Cf. DV 8 y ss.



La Sagrada Tradición es la Palabra Viva de Dios, presente en su Iglesia y transmitida por ésta de generación en generación. Y son todos los integrantes de la Iglesia los responsables de velar por su conservación y transmisión³. Y la Sagrada Tradición se vive, se encarna, a partir de la íntima comunión con la persona de Jesucristo. Esta íntima unión es, al mismo tiempo, el fin último de la catequesis⁴. O sea: es en la experiencia de la comunión con Cristo que se puede escuchar al Dios que habla en la historia. Esta es la situación desde la cual la Iglesia escucha.

Pero para poder hablar de “escuchar a Dios”, es indispensable que veamos cómo este habla. “La Palabra de Dios, contenida en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura es meditada y comprendida cada vez más profundamente por el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios, bajo la guía del Magisterio, que la enseña con autoridad; se celebra en la liturgia, donde constantemente es proclamada, escuchada, interiorizada y comentada; resplandece en la vida de la Iglesia, en su historia bimilenaria, sobre todo en el testimonio de los cristianos, particularmente de los santos; es profundizada en la investigación teológica, que ayuda a los creyentes a avanzar en la inteligencia vital de los misterios de la fe; se manifiesta en los genuinos valores religiosos y morales que, como semillas de la Palabra, están esparcidos en la sociedad humana y en las diversas culturas”⁵.

Y estos últimos, los valores esparcidos en la sociedad humana y en las diversas culturas, también forman parte de la “situación”, aún cuando parecen “profanos”. Y es ahí que los cristianos deben descubrir el hablar de Dios, desde la experiencia dos veces milenaria que tiene la Iglesia. Desde la comunión con Cristo debe buscar Su modo de hablar, como de incógnito, en voz baja, si quieren. Pero es comunicación de Dios, en la historia de la humanidad en cuanto aquella contiene de positivo.

³ Cf. DGC 43.

⁴ Cf. DGC 79.

⁵ DGC 95.



1. Tradición e Historia

“La Tradición apostólica se perpetúa en la Iglesia y por la Iglesia. Toda ella, pastores y fieles, vela por su conservación y transmisión”⁶.

“La conservación íntegra de la Revelación, Palabra de Dios contenida en la tradición y en la escritura, así como su continua transmisión, están garantizadas en su autenticidad. El Magisterio de la Iglesia, sostenido por el Espíritu Santo y dotado del “carisma de la verdad”, ejerce la función de “interpretar auténticamente la Palabra de Dios”⁷.

La Iglesia valora la Sagrada Tradición de la cual el Concilio Vaticano afirma: “Esta Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura de ambos Testamentos son como un espejo en que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta que le sea concedido el Verbo cara a cara, tal como es...”⁸. De hecho este acento sobre la importancia de la Tradición se inserta en la fidelidad al Concilio Vaticano II todo, cuyo espíritu implicaba un “volver a las fuentes”.

La Iglesia entiende por esta Sagrada Tradición el don que Dios hace de sí mismo, en la persona de Jesús, y que continúa de generación en generación. Forman parte de esta Sagrada Tradición tanto los Santos Padres de hace siglos como el testimonio y el martirio en la Iglesia hoy de siempre; tanto las enseñanzas del Magisterio como la mamá que hoy le enseña a su hijo la señal de la cruz. Es la misteriosa presencia del Hijo de Dios que, gracias a los hombres que se prestan a ser sus instrumentos, sigue obrando, llamando, acompañando a través de los siglos, a su Pueblo en camino hacia la casa del Padre.

La Iglesia contempla a Dios en esta transmisión de generación en generación, que se va enriqueciendo a través de los tiempos

568

⁶ DGC 43.

⁷ DGC 44.

⁸ DV 7.

gracias a una cada vez más profunda comprensión de la presencia salvadora de Dios en su Hijo.

Y es toda la Iglesia, pastores y demás fieles, que velan por su conservación y transmisión. Es el Magisterio que tiene la responsabilidad de "autenticar" la interpretación tanto de la Sagrada Tradición como de la Sagrada Escritura, pero son todos los fieles los responsables de su conservación y transmisión.

Esta Sagrada Tradición tiene una dimensión claramente histórica porque es en la historia que se realiza la salvación.

1.1. Palabras y obras en el tiempo: historia

"Esta transmisión del Evangelio es un acto vivo de tradición eclesial: la Iglesia transmite la fe de forma activa, la siembra en el corazón de los catecúmenos y catequizandos para que fecunde sus experiencias más hondas. La profesión de fe recibida de la Iglesia (traditio), al germinar y crecer a lo largo del proceso catequético, es devuelta (redditio) enriquecida con los valores de las diferentes culturas. El catecumenado se convierte, así, en foco fundamental de incremento de la catolicidad y fermento de renovación eclesial." (DGC 78).

Para entender todo el alcance de lo afirmado por el Directorio en este terreno, debemos recordar que la salvación es, ante todo, un hecho concreto, capaz de ser percibido como saludable. Todavía en demasiadas oportunidades, cuando hablamos de ciertos temas de la fe, hablamos como si se tratara de una teoría que afirmamos como cierta y nos olvidamos que se trata de una experiencia de convivencia, que es camino de salvación que se anda, paso a paso, a lo largo de la vida de la persona y de la comunidad. La historia de salvación se realiza en el tiempo, en la historia, en nuestra historia⁹. Desde Abraham hasta el fin de los tiempos Dios realiza su obra salvadora en la historia. Comenzó con la preparación y la Antigua Alianza, se cumplió en la encarnación salvadora del Hijo de Dios, y

⁹ Cf. DGC 107.

camina hacia su plenitud en el tiempo de la Iglesia. Este es nuestro tiempo, es el momento de nuestro camino, y Dios está obrando.

Pero para revelarse utiliza una particular pedagogía. No nos enseña teorías, no nos hace estudiar libros o ir a clases. El método de Dios es mucho más vital y humano: se sirve de acontecimientos y palabras humanas para comunicarnos sus proyectos, planes, designios¹⁰. Es su modo de ponerse al alcance de los hombres.

Los acontecimientos y las palabras no son una avalancha de cosas que aturden por su magnitud, amplitud, densidad. Dios habla en diálogo: habla, escucha, espera repercusiones y reacciones, vuelve a repetir si es necesario, aclara etc. En una palabra: toma a su interlocutor en serio. Por eso su diálogo es progresivo, conforme la capacidad y el ritmo del interlocutor¹¹. Por eso su revelación puede ser percibida como saludable (que es lo mismo que "de Salvación"). Si no fuera así el crecimiento en la fe no existiría; a lo sumo habría profundización ideológica o estudios avanzados de teorías.

Parte de esta historia ya pasó. Primero estaba el tiempo de preparación: los hechos y las palabras que experimentó el Pueblo de Dios, de Abraham hasta que la Virgen dio a luz. Este tiempo es el prototipo de su modo de preparar al hombre. Va guiando, hace descubrir, corrige, reprende, aclara, perdona, vuelve a empezar; y ante todo y siempre: se manifiesta como salvador.

Un segundo tiempo es el de la plenitud de su diálogo: su Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros¹². El Nazareno, poco a poco, con éxitos y fracasos, va revelando que ha llegado el momento cumbre de la historia. Su vida termina en un fracaso. Sus más íntimos lo abandonan y termina condenado a muerte y ejecutado. Pero es a partir de este fracaso humano que se revela la plenitud última. Durante su vida había manifestado su capacidad de vencer el mal de todo tipo: el mal físico, el mal moral, personal y social. Pasó haciendo el bien¹³, resistiendo todo tipo de tentaciones¹⁴, pero terminó

¹⁰ Cf. DGC 39.

¹¹ Cf. DGC 38.

¹² Jn. 1,14.

¹³ Hch. 10,38.

¹⁴ Lc. 4, 1-7.

muriendo clavado en el más tremendo instrumento de tortura de su tiempo. Pero es ahí cuando se manifiesta el alcance total de su vida entregada: resucitó al tercer día, mostrando que el peor de los males también había sido vencido: la muerte no es más el punto final del camino del hombre: la vida eterna y en plenitud absoluta es posible¹⁵.

Y es a partir de ahí que empieza el tiempo de la Iglesia, nuestro tiempo. Nace la Iglesia: el grupo de sus compañeros de varios años son los primeros. Pero ya pronto y de manera vertiginosa, y gracias a las posibilidades que facilitaba la infraestructura del imperio romano, se incrementa el grupo de sus seguidores que se experimenta y sabe llamado por Dios para anunciar a todos esta extraordinaria obra de Dios: ha decidido poner al alcance de todos la salvación. Y es tarea de lo que pronto se llama Iglesia llevar adelante este anuncio a todos: la tarea de la Evangelización.

Por eso Pablo VI afirma con claridad que la Iglesia existe para evangelizar. Esta es su identidad profunda, su vocación, su razón de ser¹⁶. Y en esta tarea la Iglesia debe ser fiel a la pedagogía, al método utilizado por el mismo Dios en su diálogo salvador. También ella es llamada a realizar su tarea con obras y palabras. Pero no sólo recordando el pasado sino leyendo e interpretando, a la luz de la Revelación (o sea del tiempo de preparación y sobre todo del tiempo del Nazareno que se manifestó como el Cristo), la historia actual. La Salvación sigue siendo eminentemente histórica, personal y comunitaria. Por eso “la evangelización, que transmite al mundo la Revelación, se realiza con obras y palabras. Es, a un tiempo, testimonio y anuncio, palabra y sacramento, enseñanza y compromiso. Aún más, por ser la Revelación fuente de luz para la persona humana, la catequesis no sólo recuerda las maravillas de Dios hechas en el pasado sino que, a la luz de la misma Revelación, interpreta los signos de los tiempos y la vida de los hombres y mujeres, ya que en ellos se realiza el designio de Dios para la salvación del mundo”¹⁷.

Es “en la vida de los hombres y mujeres” que se realiza el proyecto. Y esta realización es eminentemente experiencial porque se

¹⁵ 1Cor. 15,54.

¹⁶ Cf. EN 14.

¹⁷ DGC 39.

hace realidad cuando se acepta hacer la experiencia de la comunión con el Nazareno, el Cristo, salvador para todos.

Y esta transmisión, entre otros mediante la lectura de los acontecimientos, es acto vivo de la tradición. De este modo el Directorio vincula directamente la historia, pasada, actual, y futura, con la Sagrada Tradición, acto de la Iglesia. Y durante todo esta "historia" la Iglesia cuenta con la presencia del Hijo Salvador que sigue actuando, salvando, a través de los tiempos.

1.2. El centro de la historia es Jesucristo

Por eso la Iglesia afirma que Jesucristo es el mayor de los profetas, el Hijo de Dios hecho hombre. Y es el centro, único, irrepetible y absoluto, de esta historia que Dios transformó en historia de salvación. Él es la Palabra perfecta y definitiva del Padre¹⁸.

Jesucristo es el acontecimiento de la historia. Ilumina todos los acontecimientos de la historia de la humanidad, grandes que figuran en los libros de historia, pequeños como los hechos diarios de la vida de cualquier creyente. Cristo Jesús es el "*kairós*" que da sentido tanto a todas las situaciones que el hombre vive día tras día como a los grandes hechos que jalonan la historia humana. Él es la clave, el centro y el fin de toda la historia humana, pequeña y grande, personal y comunitaria, local y universal y el cristocentrismo de la historia de Salvación es clave hermenéutica que ayuda al cristiano a situarse e insertarse activamente en la historia.

Y el mensaje catequístico debe ayudar al cristiano a ubicarse en la historia, también pequeña o grande, personal y comunitaria, a insertarse activamente en ella, a mostrar cómo Cristo es el sentido último de esta historia¹⁹.

1.3. Es tradición transformar la historia

Siendo la Sagrada Tradición una de las vías por las cuales nos llega la comunicación de Dios de generación en generación, es

¹⁸ DGC 40.

¹⁹ DGC 98.

importante recordar la interrelación que existe entre ella y otros modos de recibir la Palabra de Dios, particularmente la Sagrada Escritura, como así también el modo del cual el creyente puede encontrar la seguridad de la ortodoxia y la ortopraxis.

1. La Sagrada Tradición es el ámbito en el cual se debe leer la Biblia para que esta se vuelva Palabra de Dios autenticada. O sea: para que la Biblia sea Palabra de Dios se la debe leer "en Iglesia".

2. La Sagrada Escritura es la norma de la fe: es, de alguna manera, reguladora de la Sagrada Tradición; ésta será vivida e interpretada siempre en consonancia con la Palabra Escrita.

3. El magisterio es, gracias al Espíritu Santo, garantía de unidad, tanto en lo doctrinal como en lo moral, o sea, tanto con referencia a los contenidos objetivos de la fe como con su vivencia práctica diaria.

La Palabra de Dios, comunicación a los hombres, es una comunicación eficaz. Es decir, que obra algo, porque "así como la lluvia y la nieve descienden del cielo y no vuelven a él sin haber empapado la tierra, sin haberla fecundado y hecho germinar, para que dé la semilla al sembrador y el pan al que come, así sucede con la palabra que sale de mi boca: ella no vuelve a mí estéril, sino que realiza todo lo que yo quiero y cumple la misión que yo le encomendé"²⁰.

Esta eficacia no se reduce al tiempo de la Biblia; vale para todos los tiempos, para toda la historia, y dentro de esta, de modo más significativo para el creyente si sabe interpretarla como Historia de Salvación que se estructura en tres tiempos: la preparación al Evangelio en el Antiguo Testamento, la plenitud de la Revelación en Jesucristo, y el tiempo de la Iglesia²¹, que es nuestro tiempo. El Directorio, de manera oficial, refuerza la idea de la importancia de la historia, no sólo como pasado, sino como presente y futuro: la

²⁰ Is. 55,10.

²¹ Cf. DGC 115.

eternidad ya ha comenzado pero la historia aún no ha terminado: nuestra historia es historia de salvación.

El ministerio de la Palabra se ejerce no sólo para hacer memoria, recordando la revelación de las maravillas de Dios hechas en el pasado sino que, al mismo tiempo, debe interpretar, a la luz de esta revelación, la vida de los hombres de nuestra época, los signos de los tiempos y las realidades de este mundo. El proyecto salvador de Dios para con el mundo no es una teoría, sino que es, esencialmente, una obra histórica-salvadora que se realiza en la vida de los hombres. Y eso no sólo se debe entender como refiriéndose a los creyentes. Hay, en el mundo entero, en la historia humana, signos de los tiempos y huellas de la presencia y de los planes de Dios²².

El Directorio, desde su inicio, intenta presentar una "lectura" de algunos signos de los tiempos e invitaciones de Dios en el mundo actual, cuando lo describe desde su mirada de fe y misericordia. Lo primero que ve es una multitud que sufre el peso intolerable de la miseria. Y frente a ello la Iglesia, por medio de una catequesis en la que su enseñanza social ocupe su puesto, desea suscitar en el corazón de los cristianos "el compromiso por la justicia" y el amor preferencial por los pobres, "de forma que su presencia sea realmente la luz que ilumine y sal que transforme"²³.

Y siguiendo esta mirada del mundo, el Directorio menciona otro elemento al cual, según afirma, la Iglesia es muy sensible: todo lo que afecta a la dignidad de la persona humana y a los derechos humanos. Y en este campo de los derechos humanos, la Iglesia se siente llamada a un "servicio", que considera tarea central y unificante para prestar a la humanidad y lo interpreta como una tarea irrenunciable: manifestar la dignidad inviolable de toda persona humana²⁴.

Y es nuestra historia, con la vida diaria de todos los hombres y mujeres de fe y de buena voluntad, que estructura y forma la historia

²² Cf. DGC 108.

²³ Cf. DGC 17.

²⁴ Cf. DGC 19.

de salvación en su tercer momento. Es en la vida de los hombres y mujeres, también de nuestro tiempo, que se realiza el designio de Dios. Por eso debemos llevar a descubrir, tras la humanidad de Jesús su condición de Hijo de Dios, tras la historia de la Iglesia su misterio como signo y sacramento de salvación, tras los signos de los tiempos las huellas de la presencia y de los planes de Dios.

El texto del Directorio, en la parte introductoria, ya anuncia esta tarea eclesial y catequística en la vida e historia diaria de las personas y de la comunidad al hablar del compromiso con la justicia y con los derechos humanos.

Sin duda las concepciones que el Directorio nos presenta implican un desafío: debemos ser capaces de recuperar la historia eclesial latinoamericana como elemento inspirador de nuestra catequesis como así también el contenido del magisterio y de la martiriología de nuestros santos ignorados, que dan fuerza a la Tradición de nuestro continente.

Todo el tema de la historia y de la Sagrada Tradición tiene que ver también de otra manera con la catequesis. El Directorio, al hablar del lugar del aprendizaje de las fórmulas de fe y su profesión por el creyente hace una relación entre la *Traditio* y la *Redditio*. No hay fórmulas de fe que realmente son tales si no están expresadas desde una profesión personal del creyente. Para que las fórmulas de fe sean más que meras fórmulas hace falta que haya una profesión personal. Es a partir del conjunto de creyentes que profesan la misma fe que adquiere sentido su profesión comunitaria en un Credo común, conocido, aceptado y asumido por todos. Pero también es cierto que la profesión personal de cada uno debe poderse confrontar y ser reconocida en el Credo común si quiere ser profesión católica. La profesión común y la profesión personal se deben entender “en el cauce del ejercicio tradicional y válido de la *traditio* y *redditio*, gracias al cual, a la entrega de la fe en la catequesis (*traditio*) corresponde la respuesta del hombre a lo largo del camino catequético y después en la vida (*redditio*)”²⁵.

²⁵ DGC 155.

2. La catequesis apunta primordialmente a una experiencia

2.1. La experiencia

Mucho se ha hablado, desde hace años, a favor y en contra de la experiencia y la situación. Había quienes afirmaban que la catequesis debía ser situacional y experiencial. Había quienes afirmaban que este tipo de catequesis era verticalista, que no llevaba a lo trascendente, que era superficial y no conducía al hombre hacia Dios.

El nuevo Directorio aclara unas cuantas cosas en este sentido. En primer término saca la catequesis de lo meramente nocional y cognoscitivo para ampliar su ámbito, incluyendo en él lo experiencial y comportamental²⁶. Pero va más allá aún: pone como objetivo y fin de la catequesis el encuentro, la comunión con Jesucristo, la intimidad entre personas; y el saber y conocer será lógica consecuencia de la comunión interpersonal. O sea, afirma que se trata, esencialmente, de una experiencia. Pero no solamente eso vale para la catequesis, sino para toda la acción evangelizadora: busca favorecer la comunión con Jesucristo. Todo el proceso parte de la conversión "inicial" de una persona al Señor. Esta conversión es fruto del obrar del Espíritu Santo a partir del primer anuncio. A continuación la catequesis se propone fundamentar y hacer madurar esta primera adhesión inicial²⁷.

Y porque tiene como finalidad esta comunión, esta experiencia interpersonal en intimidad con Jesucristo, por eso toda ella debe ser eminentemente cristocéntrica. Porque "Jesucristo no sólo transmite la Palabra de Dios: Él es la Palabra de Dios. Por eso, la catequesis - toda ella- está referida a Él"²⁸.

Y, según el Directorio, este cristocentrismo se debe entender de distintas formas. En primer término, porque en el centro de la catequesis encontramos una persona: el Nazareno, Unigénito del Padre. Es de destacar el lenguaje más sapiencial que doctrinal que

²⁶ Cf. DGC 35.

²⁷ Cf. DGC 80.

²⁸ DGC 98.

el Directorio usa al describir este cristocentrismo: el acento está en la experiencia de la comunión y el seguimiento; los contenidos están en función de esta experiencia vital.

Pero el cristocentrismo también significa que Cristo es el centro de la historia; y nuevamente estamos en lo experiencial-histórico: toda la historia converge en Cristo como clave de interpretación y fin de la historia de la humanidad. Y la catequesis debe ayudar a los cristianos “a situarse en la historia, y a insertarse activamente en ella, al mostrar cómo Cristo es el sentido último de esta historia”²⁹.

Por último, el cristocentrismo significa también que el modo más correcto de hablar es afirmar que transmitimos, en la catequesis, no sólo la verdad que Jesucristo comunica, sino más exactamente, la verdad que Él es³⁰.

Con todo eso el documento nos indica algo que, si pensamos un minuto, es obvio, pero en la práctica catequística no siempre está: la fe es lo más “vital” que hay para el creyente. Entrar en comunión, vivir unido a alguien, afecta toda la vida y es una experiencia fuera de lo común. Y es a esta experiencia que la catequesis apunta como fin definitivo: vivir en relación, en comunión, en intimidad con Jesucristo, o sea la “experiencia” del discipulado.

Esta relación se vive como persona y se vive como comunidad. Hay, en todo el documento, una insistencia en la personalización y la socialización de la fe como acto relacional. Sin caer en intimismos habla de comunión e intimidad e insiste en la relación interpersonal. Y si bien el cometido del Directorio no es explícitamente desarrollar el tema de la adhesión a Cristo y sus implicancias, constantemente está presente la *fides qua*, o sea la fe como acto de adhesión a Dios que, por Cristo, se manifiesta trinitario. Y esta adhesión afecta a toda la persona, en todas las dimensiones de su ser y de su vida, su corazón y su mente, su afectividad y su inteligencia, su modo de vivir y de pensar. Y la *fides quae*, o sea los contenidos de la fe, son exigidos, pedidos, necesitados a partir de esta adhesión o experiencia.

²⁹ Id.

³⁰ Cf. DGC 98.

Toda la catequesis está referida a la persona de Jesucristo, que es el centro de una "historia" que es de Salvación y por eso Él es el centro de la catequesis. Él no sólo "dice" verdades que nos propone; Él es la verdad. Y en el centro de la catequesis encontramos, no una serie de nociones a aceptar, sino una persona que nos invita a entrar en comunión con Él: nos transmite su vida, su mensaje, sus acciones salvadoras, nos invita a hacer junto a Él la experiencia de la vida.

El documento insinúa la importancia de encontrar un lenguaje que permita ser facilitador de esta vida junto al Señor antes que transmisor de conocimiento. En la misma línea va lo que el Directorio explica al examinar la estrecha unión entre contenido y método, inseparables y condicionados el uno por el otro³¹.

2.2. La experiencia como medio

Los medios que usamos en nuestra catequesis son muchos. Y cada catequista, en el ejercicio de su arte de la catequesis, seguramente inventa medios propios. Sin embargo, el Directorio nos indica que la catequesis se vale de dos "grandes" medios: la transmisión del mensaje evangélico y la experiencia de vida cristiana. La experiencia cristiana no se reduce a una especie de corolario final, de resumen práctico, de tarea para la casa, de cosas por hacer, sino que es la vida transformada por el Señor a celebrar y a vivir. Y esta experiencia cristiana, junto con el mensaje evangélico, son los grandes medios de los cuales disponemos en nuestra tarea³².

Pero no sólo la experiencia "cristiana" es importante en la catequesis. También lo es la experiencia humana en toda su amplitud. Aquí el texto se refiere a la profunda dinámica de la catequesis que tiene sus consecuencias en toda la metodología. La catequesis parte de la experiencia humana, "la ilumina, ya para inspirarla, ya para juzgarla a la luz del evangelio"³³ a fin de transformar así la vida. En la catequesis se trata de transformar tanto la existencia del hombre

578

³¹ Cf. DGC 116 c; también 30; 149; 139; 146; 144; 169-170.

³² Cf. DGC 87 e.

³³ DGC 116 b.

que es iluminada para dar lugar a una “nueva” existencia como de la transformación de la comunidad y su historia. Por eso la salvación integral es a un tiempo inmanente y escatológico: afecta a la historia personal y comunitaria, ya; proclama a un tiempo la justicia divina y nuestra responsabilidad³⁴; transforma a la comunidad de discípulos en germen y principio de su Reino.

Por todo ello la revelación, así, no está aislada de la vida ni yuxtapuesta a ella sino que se refiere al sentido último de la existencia humana³⁵. De este modo la relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es meramente metodológica sino que brota de la finalidad misma de la catequesis³⁶.

2.3. Las funciones de la experiencia

Dada la importancia de la experiencia en toda la vida humana, y por ende en la catequesis que la debe abarcar en su totalidad, todo presupone una justa valoración de toda la existencia humana.

Pero el Directorio no sólo menciona a la experiencia con relación al fin en sí de la catequesis (la comunión con Jesucristo) o como uno de los medios de los cuales se sirve la catequesis. Según el texto del Directorio la experiencia ejerce varias otras funciones específicas en la catequesis³⁷.

- a) Una primera función se refiere a la capacidad claramente racional del ser humano y a su anhelo de descubrir sentidos. Según el Directorio es la experiencia que hace surgir intereses, interrogantes, esperanzas, inquietudes, reflexiones, juicios. Es el hombre que vive y crece desde sus experiencias. El chico que más pregunta es el que más aprende; y no sólo el chico. Son los intereses, interrogantes etc. que la experiencia de vida trae que permiten crecer y madurar. En cuanto en esos intereses e interrogantes haya contenidos

³⁴ Cf. DGC 102.

³⁵ Cf. DGC 116 b.

³⁶ Cf. DGC 116 c.

³⁷ Cf. DGC 152.

que hacen al sentido de la existencia, descubrimos al hombre "capaz de Dios" que experimenta su apertura desde esta experiencia. Y es ahí que la catequesis ilumina para responder, llenar de sentido y transformar la existencia del hombre y de la comunidad. Nuestra tarea de anunciar se debe entender en el sentido de responder afirma Juan Pablo II, añadiendo que para poder responder, conviene conocer las preguntas de los interlocutores³⁸.

- b) Hay una segunda función que remarca el Directorio y que todos conocemos desde nuestra propia vida: la experiencia ayuda a hacer inteligible el mensaje cristiano. Toda comprensión de un mensaje necesita una experiencia a la cual el mensaje responde. Cuando el chico se acerca al fuego, en la cocina, su mamá le dice que ahí no puede poner la mano porque eso quema. Pero recién entiende el pleno alcance de su mensaje cuando se quema por primera vez: las palabras de su mamá se vuelven mensaje a partir de la experiencia.

El mensaje que nos trae Jesús es mensaje de salvación y la experiencia nos ayuda a percibirlo como saludable. Sólo el que se sabe ciego puede ser salvado de su ceguera. Jesús mismo afirma que vino para los pecadores, no para los justos: los que no se experimentan como necesitados de salvación están incapacitados de recibirla. Sin la experiencia, el mensaje es teoría que no sirve al hombre. De ahí también la importancia del testimonio en la catequesis: es signo de la experiencia eclesial ante el catequizando, es mensaje vivido y mostrado desde la experiencia.

- c) La experiencia asumida por la fe es el ámbito en el que se manifiesta y realiza la salvación. Dios no es un Dios lejano y la salvación no es una noción abstracta, sino que es una obra que, mediante la libertad humana, se manifiesta y se realiza en la experiencia de todos los días. La catequesis afecta la vida. Implica, ciertamente, información, exige sin duda formación, pero para ser realmente catequesis apunta

³⁸ JUAN PABLO II, *Encuentro con los jóvenes en París*, 1-6-80.



principalmente a la transformación a partir de la experiencia saludable de la comunión con Cristo.

Por todo eso es importante hacer, en la catequesis, una constante referencia a las experiencias profundas que deben ser iluminadas e interpretadas; y es tarea permanente de la catequesis cumplirla. El Directorio afirma que no es tarea fácil, pero descuidarla significa caer en yuxtaposiciones artificiosas entre fe y vida, entre teoría y práctica, o en comprensiones reduccionistas que pueden llevar a pensar según la ortodoxia pero no vivir según la ortopraxis. Si el mensaje no llega a la experiencia no supera el nivel de la información. Sin la experiencia humana se puede aprender todo sobre la fe cristiana como se puede aprender todo sobre el Islam o el Budismo: se sabrá mucho pero no lleva ni a ser cristiano ni islamita ni budista³⁹.

Se trata, al fin, de transmitir un mensaje significativo⁴⁰. De hecho, si no es significativo, si no significa algo, no es mensaje. Puede ser información, útil o no, comprensible o no, pero si no "significa" no es eclesial ni es mensaje cristiano. Porque la Iglesia es esencialmente sacramento, signo significativo.

La importancia de las funciones de la experiencia se relacionan con motivos eminentemente cristológicos⁴¹: "la catequesis, al presentar el mensaje cristiano, debe preocuparse por orientar la atención de los hombres hacia sus experiencias de mayor importancia, tanto personales como sociales, siendo tarea suya plantear, a la luz del Evangelio, los interrogantes que brotan de ellas, de modo que se estimule el justo deseo de transformar la propia conducta"⁴².

Al hablar de la catequesis de adultos el Directorio insiste de modo particular en la vinculación entre la catequesis y la situación de las personas y de la comunidad. Menciona como tarea de la catequesis de adultos una serie de elementos y en cada uno de ellos la clave está en la *vida*: se debe fomentar la formación y

³⁹ Cf. DGC 153.

⁴⁰ Cf. DGC 117.

⁴¹ Cf. DGC 117.

⁴² Idem.



maduración de la vida en el Espíritu de Cristo; educarlos para que puedan juzgar con objetividad los cambios en la sociedad; la catequesis debe dar respuestas a los interrogantes, esclarecer las relaciones entre la acción temporal y la eclesial, desarrollar los fundamentos racionales de la fe dentro de una pastoral del pensamiento cristiano, formar para asumir responsabilidades en la misión de la Iglesia y para saber dar testimonio cristiano en la sociedad en Cristo⁴³.

3. Historia, Experiencia y Situación

Dado el carácter eminentemente histórico de la salvación esta tiene que ver con los acontecimientos, las situaciones, los diversos momentos de la vida de los creyentes y de la comunidad, que son interpretados a la luz del obrar salvador de Dios: los acontecimientos salvíficos del pasado permiten interpretar los acontecimientos actuales de la historia humana⁴⁴. De esta forma la catequesis no sólo enseña los hechos del pasado sino que a su luz interpreta la actualidad, la vida de los hombres, los signos de los tiempos, las realidades de este mundo. Porque “en ellos se realiza el designio de Dios” y en ellos, incluso con “sus datos cambiantes de la situación actual... es necesario descubrir los signos de la presencia de Dios”, “las huellas de la presencia y de los planes de Dios”⁴⁵.

Al presentar así el modo de ver la historia de parte de la Iglesia, el documento continúa el ideario expresado en la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Incluso lo hace, desde la parte introductoria, con una cita literal de este documento: “El discípulo de Jesucristo, en efecto, participa desde dentro de “los gozos y esperanzas, de las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo”, mira la historia humana y participa en ella, no sólo con la razón sino con la fe... Es importante, por eso, que la catequesis sepa iniciar a los catecúmenos y a los catequizandos en una lectura teológica de los problemas modernos”⁴⁶. Con justicia se puede entender que la parte

⁴³ Cf. DGC 175.

⁴⁴ Cf. DGC 107.

⁴⁵ DGC 32.

⁴⁶ DGC 16.

introdutoria nos presenta un enfoque de fondo a la luz del cual habrá que leer todo el Directorio.

La misma idea está presente en otros lugares en el Directorio y se vuelve a repetir, con otras palabras pero con el mismo trasfondo, en otros lugares de la parte introductoria. Ya se citaron los números que hacen referencia a la miseria y a la dignidad humana⁴⁷. Pero de hecho, cuando afirma que la introducción “pretende estimular a los pastores y a los agentes de la catequesis a tomar conciencia de la necesidad de mirar siempre el campo de la siembra y a hacerlo desde la fe y la misericordia”⁴⁸ el texto deja en claro su inspiración de fondo y sus convicciones:

- Se estimulan aquellos aspectos que están u ausentes o insuficientemente presentes;
- Se estimula para una toma de conciencia de mirar al mundo: parece indicar que en demasiadas oportunidades no se mira, se escucha, se observa, se conoce antes de empezar a anunciar;
- Asimismo se estimula para mirar de un modo determinado: con fe y misericordia: no se trata de observar de manera fría, evaluativa y menos condenatoria: estímulo para la fe (que buscará siempre lo positivo) y la misericordia (que siempre tenderá una mano sin esperar respuesta).

Está claro que el documento se quiere en la línea pastoral del Concilio Vaticano II y asume su espíritu. De manera particular al referirse al mundo contemporáneo hace suyo el modo de acercarse tan innovador de la *Gaudium et Spes*.

Tanto al hablar de las normas y los criterios para la presentación del mensaje evangélico (Segunda Parte, Capítulo I) como cuando habla de los destinatarios (Cuarta Parte, Capítulo I) se relaciona la catequesis con la experiencia de sus interlocutores Así, al tocar el

⁴⁷ Cf. DGC 17-19.

⁴⁸ DGC 14.

tema de los contenidos leemos: "La Buena Nueva del Reino de Dios, que anuncia la salvación, incluye un mensaje de liberación. Las Bienaventuranzas apuntan a esa experiencia tan lacerante a la que el Evangelio es tan sensible: la pobreza, el hambre y el sufrimiento de la humanidad"⁴⁹. Pero al hablar de los destinatarios adultos y los criterios a tener en cuenta para una catequesis auténtica y eficaz también afirma que es importante "la atención a los destinatarios en cuanto adultos, como hombres y como mujeres, teniendo en cuenta, por tanto, sus problemas y experiencias, sus capacidades espirituales y culturales, con pleno respeto a las diferencias"⁵⁰.

El Directorio supera de este modo por un lado el verticalismo y espiritualismo que ignora las realidades diarias como si la fe no las afectara y como si la salvación fuera exclusivamente escatológica; y por otro supera el puro horizontalismo que pone un exclusivo acento en los valores del Reino ignorando la persona de Cristo. La fe cristiana es esencialmente histórica y por eso tiene una dimensión vertical en cuanto el autor de la salvación es Dios en Cristo y su cumplimiento pleno está en la escatología, y una dimensión horizontal porque compromete a los cristianos a transformar la historia, a hacer realidad la inmanencia de la salvación.

Hay otros textos que también hacen referencia a la importancia de la experiencia de los interlocutores en nuestra tarea catequística.

Una última cita que pone de manifiesto la importancia de la experiencia, tanto en el presente como en el pasado, es una referencia a la tercera edad. Es de notar que, en las grandes ciudades y en cada vez más ambientes, el lugar de los abuelos, en la educación de los niños, crece en importancia. Ya sea la situación económica - social que, a menudo, obliga a ambos padres a salir a trabajar, ya sea la composición de la familia que cambia (por separaciones, muerte de uno de los cónyuges, etc.), ya sea otros muchos motivos traen como consecuencia que el cuidado de los niños a menudo queda a cargo de los abuelos.

⁴⁹ DGC 103.

⁵⁰ DGC 174 a.

Partiendo de la Biblia, el documento expone, de manera casi tierna, la responsabilidad de los abuelos a partir de su experiencia de vida. “La Biblia presenta al anciano creyente como el símbolo de la persona rica en sabiduría y temor de Dios, y, en consecuencia, como el depositario de una intensa experiencia de vida, lo que en cierto modo lo convierte en “catequista” natural de la comunidad. Él es de hecho testigo de la tradición de fe, maestro de vida y ejemplo de caridad. La catequesis valora esta gracia, ayudando a la persona anciana a descubrir de nuevo las ricas posibilidades que tiene dentro de sí; ayudándola también a asumir funciones catequéticas en relación con el mundo de los pequeños para quienes, a menudo, son abuelos queridos y estimados, y en relación con los jóvenes y los adultos. De este modo se favorece un rico diálogo entre generaciones dentro de la familia y de la comunidad”⁵¹.

Es de notar que, lo que según el documento convierte al anciano en catequista natural, es su rica experiencia en base a sabiduría y temor de Dios. Es notable que, al tocar este tema, parecería ser que la experiencia y la sabiduría prevalecen sobre el conocimiento y la inteligencia que no se mencionan.

4. Todo esto tiene que ver con la pedagogía de Dios

Dios se sirve de una pedagogía en la cual se hacen presentes acontecimientos y palabras, y su pedagogía implica una progresividad, “para mejor acercarse a los hombres”⁵². Ya citamos el texto en el cual el documento habla de la catequesis que no sólo recuerda el pasado sino que lee, a la luz de este pasado, el presente.

Pero en otras oportunidades el documento explicita esta pedagogía de Dios y afirma que la catequesis se inspira radicalmente en ella. Y es así que se puede favorecer una verdadera experiencia de fe y un encuentro filial con el Padre.

⁵¹ DGC 188.

⁵² Cf. DGC 38 a.

Las comunicaciones entre las personas pueden desarrollarse a varios niveles: puede haber un contacto administrativo, cuando uno se encuentra con un funcionario; puede haber un diálogo a nivel superficial como ocurre entre vecinos que se encuentran en un almacén; puede haber un diálogo en un ámbito de familia o de amigos, donde se va al fondo de las cosas. Ahí se puede hablar con confianza, sin corazas ni segundas intenciones, de manera franca y abierta.

Dios, al dirigirse a los hombres lo hace hablándoles como amigos: nos conoce, sabe de nuestra capacidad de entender, de nuestras virtudes y defectos. Y adapta su modo de hablar a nuestra condición humana, a nuestra situación. Y la catequesis debe ser fiel, de manera radical, a esta pedagogía de Dios: tiene la tarea, inacabable, de encontrar un lenguaje capaz de comunicar la Palabra de Dios, los contenidos de la fe de la Iglesia, a las distintas situaciones de nuestros interlocutores⁵³.

Prototipo de esta modalidad del hablar de Dios es el diálogo del papá, sabio y misericordioso, con sus hijos. Los toma como son, como personas y como familia, en las condiciones en que están, con virtudes y defectos, capacidades y limitaciones. Y el papá acompaña a sus hijos, les hace sentir su amor; los ayuda a crecer progresiva y pacientemente hacia la madurez de hijos libres, fieles y obedientes a su palabra. "A este fin, como educador genial y previsor, Dios transforma los acontecimientos de la vida de su pueblo en lecciones de sabiduría adaptándose a las diversas edades y situaciones de vida"⁵⁴.

Y como la catequesis no anuncia palabras propias sino que, a través de este ministerio, la Iglesia dice Palabras de Dios, se inspira de manera radical en esta modalidad de Dios: como padre, sabio, aceptando a sus hijos como son, etc. porque no se pueden decir palabras de Dios sin la pedagogía de Dios. Esta es al mismo tiempo pedagogía pero también contenido, porque hace al modo de ser de Dios con los hombres. Y lo hace para "favorecer una verdadera experiencia de fe"⁵⁵.

⁵³ Cf. DGC 146.

⁵⁴ DGC 139.

⁵⁵ DGC 143.

Por este motivo la pedagogía lleva e inserta en un diálogo entre Dios y la persona: da lugar a una relación interpersonal; como en todo diálogo, hay un avance progresivo, al ritmo de la persona y, por ende, teniendo en cuenta sus condiciones, su situación, su cultura⁵⁶. Al mismo tiempo reconoce el valor de la experiencia comunitaria de la fe, como propia del Pueblo de Dios, de la Iglesia. En este contexto es importante destacar que se entrecruzan hechos y palabras, enseñanza y experiencia y que la pedagogía de la catequesis encuentra, tanto su fuerza de verdad como su compromiso permanente de dar testimonio, en el inagotable amor divino⁵⁷. “La catequesis se configura de este modo como un proceso, o itinerario o camino del seguimiento del Cristo del Evangelio”⁵⁸.

Todo el párrafo anterior se refiere a DGC 143 y tiene varios elementos que podemos destacar y en los cuales reconocemos preocupaciones muy comunes entre nosotros.

En dos oportunidades, en un mismo número, insiste en que se trata de una pedagogía del diálogo: afirma que sirve al diálogo de salvación entre Dios y la persona y más adelante dice que se enraíza en la relación interpersonal y hace suyo el proceso del diálogo.

En América Latina comprobamos una tendencia, cada vez más acentuada, (y que se verá formulada en la nueva y actualizada edición de los lineamientos comunes para la catequesis en América Latina que está preparando el DECAT) para describir a los catequizandos como interlocutores más que destinatarios. Al presentarnos una pedagogía de Dios que acentúa el diálogo nos parece ver indicios en la misma dirección. Y esta pedagogía de Dios se debe ver reflejada en la catequesis a partir de una actitud pedagógica que toma en serio al catequizando como un interlocutor que también tiene que decir su palabra.

También, como en varios otros lugares en el documento, se habla de la progresividad de la Revelación, que se debe notar en nuestra pedagogía catequística y que no contradice la importancia

⁵⁶ Cf. DGC 143.

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ DGC 143.

de la integridad del mensaje. Insiste también en la trascendencia y el carácter misterioso de la Palabra de Dios: no es una palabra más, ni es una palabra siempre inteligible de una vez para siempre: necesita ser redicha y reescuchada, entendida e interpretada de manera original y nueva en distintos momentos. Pero todo esto solamente es posible si se dirige a personas y culturas concretas a las cuales se adapta, en las cuales se incultura. Por eso la catequesis recurre, en fidelidad a Dios, a una pedagogía de la encarnación.

Es de destacar que la pedagogía de Dios, y por ende la pedagogía catequística, hace siempre hincapié en el valor de la experiencia comunitaria de la fe. En la Iglesia de nuestro continente este acento es percibido como indispensable, dado el grado de individualismo existente, en el modo de entender y vivir la fe, de parte de muchos: todavía sigue siendo muy común la afirmación que dice que la fe es una cuestión puramente personal entre una persona y Dios, pasando por alto la existencia del Pueblo de Dios y, en el fondo, rezando "Padre mío" en lugar de "Padre Nuestro".

El Directorio quiere orientar, sin entrar en detalles propios de la metodología práctica: quiere ofrecer reflexiones y principios, más que aplicaciones inmediatas o directrices prácticas⁵⁹. Sin embargo, el número 150 entra en un detalle importante en este aspecto. A partir de la afirmación que "la comunicación de la fe en la catequesis es un acontecimiento de gracia, realizado por el encuentro de la Palabra de Dios con la experiencia de la persona"⁶⁰ explica que el método inductivo es una vía que ofrece muchas ventajas: está conforme a la economía de la Revelación, corresponde a una instancia profundo del espíritu humano, es conforme a las características del conocimiento de la fe y exige el método deductivo.

Pero para que no queden dudas sobre una eventual opción por un método u otro afirma que "la síntesis deductiva tendrá pleno valor sólo cuando se ha hecho el proceso inductivo"⁶¹, que consiste en la presentación de hechos (acontecimientos bíblicos, litúrgicos,

⁵⁹ DGC 9.

⁶⁰ DGC 150 a.

⁶¹ Ídem.

de la vida de la Iglesia, de la vida cotidiana) a fin de descubrir en ellos el significado que pueden tener en la Revelación divina.

Muchos de nuestros catequistas reconocerán en esta descripción el desarrollo de los encuentros catequísticos que a menudo empiezan con la situación, la iluminan desde la Revelación, a fin de suscitar una respuesta de fe y una transformación de la vida. Y se suele terminar con una formulación que sintetiza la dimensión de la fe que se desarrollo en el encuentro.

Dentro de la pedagogía de Dios, y relacionándola con distintas tareas de la catequesis, vale la pena apuntar todavía algunos otros elementos, particularmente cuando el documento se refiere a catecismos locales.

Estos deben presentar siempre la síntesis de fe en referencia a la cultura concreta en que viven inmersos los interlocutores (catecúmenos y catequizandos). Además tiene que incorporar las expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos, surgidas de la propia tradición cultural y que son fruto del trabajo y de la inculturación de la Iglesia local⁶².

También deberá presentar el misterio cristiano en fidelidad al mensaje y fiel a la persona humana, y lo hará de modo significativo y cercano a la psicología y mentalidad de la edad del destinatario concreto y, en consecuencia, en clara referencia a las experiencias nucleares de su vida. También se debe cuidar, de manera muy especial, la forma concreta de vivir el hecho religioso en una sociedad determinada. Asimismo la problemática social circundante, "al menos en sus elementos estructurantes más profundos (económicos, políticos, familiares...), es un factor importante para contextualizar el Catecismo"⁶³.

⁶² Cf. DGC 133.

⁶³ Ídem.

5. Concluyendo...

Si la Sagrada Tradición

- ...se ha de entender como la misteriosa presencia del Hijo de Dios que sigue hablando, obrando, llamando, acompañando a través de los siglos, a todos los hombres de buena voluntad, y de manera significativa-sacramental a su Pueblo en camino hacia la casa del Padre.
- ...manifiesta que Dios se sirve de acontecimientos y palabras humanas para comunicarnos sus proyectos, planes, designios⁶⁴. Es su modo de ponerse al alcance de los hombres.
- ...parte del principio que la Palabra de Dios, comunicación a los hombres, es una comunicación eficaz.

Si la historia

- ...es el lugar en el cual se realiza el proyecto salvador de Dios que es, esencialmente, una obra histórica-salvadora que se realiza en la vida de los hombres (y eso no sólo se ha de entender como refiriéndose a los creyentes).
- ...converge en Cristo, clave de interpretación y fin de la historia de la humanidad.
- ...nos muestra que, en el mundo entero, hay signos de los tiempos y huellas de la presencia y de los planes de Dios⁶⁵.
- ...es el lugar en el cual se realiza el designio de Dios y donde “acontece” la fe y por eso ella tiene una dimensión vertical en cuanto el autor de la salvación es Dios en Cristo y su cumplimiento pleno está en la escatología, y una dimensión horizontal porque compromete a los cristianos a transformar la historia, a hacer realidad la inmanencia de la salvación.

⁶⁴ Cf. DGC 39.

⁶⁵ Cf. DGC 108.



Si la Catequesis

- ...tiene como objetivo y fin el encuentro, la comunión con Jesucristo, la intimidad entre personas y, por ende, es esencialmente una experiencia.
- ...tiene como ámbito de realización la vida diaria del creyente
- ...se inspira radicalmente en la pedagogía de Dios para favorecer una verdadera experiencia de fe y un encuentro filial con el Padre y lo hace para “favorecer una verdadera experiencia de fe”⁶⁶.

Entonces:

- ...la relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es meramente metodológica sino que brota de la finalidad misma de la catequesis.
- ...la experiencia asumida por la fe es el ámbito en el que se manifiesta y realiza la salvación.
- ...un mensaje que no llega a la experiencia no supera el nivel de la información. Sin la experiencia humana se puede aprender todo sobre la fe cristiana pero no se llega a ser cristiano.

Por eso afirmamos: el DGC asume lo afirmado por Medellín y lo profundiza: la experiencia y la situación histórica no sólo forman parte del contenido de la catequesis sino que son al mismo tiempo el lugar en el cual se manifiesta y se realiza el designio de Dios. Y como tal son indispensables para que pueda haber catequesis.

Dirección del Autor:

Venezuela 4145

1211 Capital Federal - Buenos Aires

Argentina

591

⁶⁶ DGC 143.



CURSOS

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

1999

ITEPAL

Coordinación Pastoral

Febrero 1-12 de 1999

OBJETIVO

Brindar elementos teológico - pastorales y metodológicos esenciales para lograr una dinámica de coordinación pastoral en la perspectiva de la Nueva Evangelización y el Tercer Milenio

febrero 1-5

La Pastoral de Conjunto: camino de la eclesiología de comunión y participación

febrero 8-10

El Ministerio de la coordinación Pastoral: su espiritualidad

febrero 11-12

La organización de la Pastoral de Conjunto

Costo: US\$ 200,00

INFORMES E INSCRIPCIONES

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina ITEPAL

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

Tels: (57-1) 6776521 - 6774054

Faxes: (57-1) 6774054 - 6711213 - 6121929

E-mail: itepal@celam.org

Santa Fe de Bogotá, D.C.

COLOMBIA

sumario

Teniendo presente a los Santos Padres y al Directorio General de Catequesis 129-130, el autor propone algunas sugerencias para la Catequesis Continental. Tres desafíos ofrece a los procesos catequéticos. El primero se refiere al recurso de los Padres para comprender el Catecismo de la Iglesia Católica. El segundo se refiere a la Espiritualidad del catequista. El tercero hace referencia al contenido dogmático y moral que permeó la catequesis de los adultos en los primeros siglos. Termina el autor con tres conclusiones-propuestas para posteriores estudios y para enfrentar el reto de la relación Padres de la Iglesia-Pastoral en América Latina y el Caribe.

**La fuente
patrística en la
catequesis
Análisis del DGC 129-
130**

Leonel Miranda Miranda, pbro.

Sacerdote costarricense. Licenciado en Teología y Ciencias patrísticas por el Instituto Augustinianum de Roma. Profesor de Patrología en el Seminario Central de San José de Costa Rica y colaborador de la Comisión Nacional de Catequesis de Costa Rica.

Ubicación del tema

1. Los Padres en el DGC 129-130

Ha sido el mismo Directorio General para la Catequesis¹ el que nos ha propuesto directamente el tema. En efecto, en la Segunda parte intitulada: “El mensaje evangélico” (92-136), el documento propone varias pistas para el estudio, al menos sencillo, de la relación Padres de la Iglesia y Catequesis.

Esta segunda parte trata de la adhesión al Dios que se revela (=fe), una adhesión comprensible sólo por la gracia. “En este caso, la fe consiste en entregarse a la Palabra de Dios y confiarse a ella (fides qua)” (DGC. 92). El contenido de la fe, por la cual el hombre se entrega y confía, está expuesto en síntesis en el Catecismo de la Iglesia Católica. “El catecismo es un acto especialmente relevante de interpretación auténtica de esa Palabra, con el propósito de ayudar a que el Evangelio sea anunciado y transmitido en toda su verdad y pureza” (DGC. 125).

Lo anterior significa que para comprender el Catecismo en la totalidad de riqueza y contenido se establece una estrechísima relación entre éste y los Padres de la Iglesia. De este modo, en la comprensión del proceso catequético la patrología y con ella la patrística están al servicio de la comprensión del dato de la fe. Pues, como dice la DV. 8: “Los dichos de los Santos Padres atestiguan la presencia vivificante

¹ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio general para la catequesis* (Ciudad del Vaticano 1997).

de esa tradición, cuyas riquezas se infunden en la práctica y en la vida de la Iglesia creyente y orante”.

Según todo lo dicho hay en el binomio Padres de la Iglesia y Catequesis dos retos concretos:

- a. El acercamiento a la riqueza doctrinal y pastoral de la época antigua que iluminen y orienten la intelección del catecismo.
- b. La comprensión de la tradición catequética de los Padres que oriente los procesos catequísticos.

En el Directorio hay un énfasis particular al primer aspecto, razón por la cual se insiste en la reflexión que sobre el catecumenado hicieron los Padres. Sin embargo, siendo el Directorio un texto que de por sí pretende ofrecer elementos que puedan servir para iniciativas, las más unitarias posibles², creemos conveniente hacer algunas reflexiones más allá de la relación Padres de la Iglesia-Catecismo, sin excluir este binomio.

2. Aclaración terminológica

Habiendo dejado en claro que la catequesis necesita la argumentación patristica, es necesario ahora definir a los Padres en el contexto de la catequesis para valorar sus aportes, iniciativas y vivencias. Si la catequesis es “la comunión viva del depósito de la fe en los nuevos miembros que se agregan a la Iglesia”³, entonces los Padres serían definidos como aquellos a quienes les corresponde transmitir como testigos privilegiados los puntos capitales y esenciales

² C. SEPE, MONS., “Motivaciones, orígenes y características del nuevo directorio” en *Actualidad Catequética* 176 (1997) 30. “El Directorio es un instrumento que, como tal, tiene una función de mediación. No se trata de un fin, sino de un medio de orientación, de guía de apoyo para un buen camino, en orden a la pastoral catequística de la Iglesia” D. CASTRILLÓN MONS., “Lectura teológica pastoral del Directorio General para la catequesis” en *Actualidad Catequética* 176 (1997) 18.

³ J. DANIÉLOU - R. DE CHARLAT, *La Catequesis en los primeros siglos*, Madrid 1975, 7.

de la fe⁴. En este sentido, el Padre de la Iglesia es un testigo privilegiado del modo y de la manera cómo se entra en comunión con la tradición viva de la comunidad eclesial.

3. Retos pastorales para la catequesis

Para valorar el aporte de los Padres a la Catequesis podríamos tomar algunos escritores eclesiásticos y presentar elementos y sugerencias de los mismos; sin embargo, nuestro interés es diferente, lo que pretendemos es presentar algunas sugerencias a partir del pensamiento de los Padres en relación a la catequesis.

3.1. El Catecismo y los Padres de la Iglesia

La primera sugerencia pastoral nos la propone el mismo Directorio General para la Catequesis, a saber la relación Catecismo y Padres de la Iglesia. Es de conocimiento común que el proceso de catequesis posee sus 'fuentes': la bíblica, la litúrgica, la testimonial, la magisterial. La catequesis "constituye un aspecto particular del ejercicio del Magisterio"⁵. Por esta razón el conocimiento de la doctrina, de las enseñanzas del Magisterio son esenciales para la formación y formulación de los procesos catequísticos.

Una afirmación de este tipo presupone una comprensión al menos elemental del Magisterio. Somos conscientes, sin embargo, que esto significa un conocimiento de la historia del dogma fundamentalmente, lo cual implica echar mano de manera especial a la antigüedad cristiana. Bastaría un par de ejemplos para darnos cuenta de la importancia del anterior enunciado. El número 475 del Catecismo de la Iglesia Católica dice:

"De manera paralela, la Iglesia confesó en el sexto Concilio Ecuménico (Cc. de Constantinopla, en el año 681) que Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas, sino cooperantes, de

596

⁴ Cf. Los Padres son un "lugar teológico" al decir de M. CANO, *Opera Omnia I* (Romae 1890). Véase también R. DOMÍNGUEZ BALAGUER, *Catequesis y liturgia en los Padres*, Salamanca 1988, pág. 28.

⁵ J. DANÉLOU - R. DE CHARLAT, *La Catequesis...*pág. 7.

forma que el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu para nuestra salvación. La voluntad humana de Cristo *sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario estando subordinada a esta voluntad omnipotente*".

Sin una contextualización histórica de la crisis apolinarista, la monofisita y la monoteleta es casi imposible comprender qué quiere enseñar este número. También lo que los números 1177 y 2708 dicen respectivamente:

"*La Lectio divina*, en la que la Palabra de Dios es leída y meditada para convertirse en oración, se enraíza en la celebración litúrgica".

"La oración cristiana se aplica preferentemente a meditar los misterios de Cristo, como en la *Lectio divina* o en el *Rosario*"

¿Qué es y cómo se realiza la lectio divina?, si redescubrimos la riqueza que tuvo este método en la antigüedad se podrá explicar y vivir mejor y de un modo más dinámico en nuestros días la lectura orante de la Palabra.

Estos dos ejemplos son suficientes para hacer notar que sin un conocimiento al menos elemental de la vivencia y de la comprensión de la fe en la época antigua muchas declaraciones, afirmaciones y definiciones del Magisterio no se podrán entender y si no se entienden: ¿cómo explicarlas? ¿cómo convertirlas en fuentes de la catequesis?

Estamos, entonces, de frente al primer reto pastoral: comprender, conocer el pensamiento de los Padres y de los heterodoxos para entender el alcance de la fuente Magisterial. ¿A quiénes en primer lugar corresponde la asimilación de este reto? Sin duda a los encargados de la formulación de los catecismos (de adultos, jóvenes y niños, para las familias o las situaciones especiales) y a los presbíteros, que por vocación especial deben explicar a sus fieles las verdades de nuestra fe. La forma y el contenido temático se convierten, a la

vez, en un desafío para las Comisiones Episcopales de Pastoral, entre ellas la de Catequesis.

3.2. La Espiritualidad del Catequista y los Padres de la Iglesia

La segunda propuesta pastoral la proponemos a partir de una afirmación de San Metodio de Olimpo († 311) quien en su obra *Symposium III*, 8 escribe:

“Respecto a los que son todavía imperfectos (en la vida cristiana), son los más maduros los que les forman y les dan a luz como en una acción maternal”⁶.

En la misma línea San Gregorio Magno († 604) señala:

“(La Iglesia) después de haber sido fecundada concibiendo a sus hijos por el ministerio de la predicación (...) les hace crecer en su seno con sus enseñanzas”⁷.

Hay una exigencia de los Padres para quienes se dedican a la enseñanza de la fe: la perfección. Y, la razón fundamental de esta exigencia se encuentra en el hecho de que aquel que tiene que hacer al hombre sensible para que pueda descubrir lo que busca acerca de las verdades y pensamientos divinos⁸, sólo puede hacerlo en la medida que él crea y viva lo que enseña.

Que lo anterior constituyó una preocupación de los Obispos con respecto a sus catequistas lo demuestra el *De catechizandis rudibus* de San Agustín († 430). La obra constituye una importante revelación por parte de un obispo que cuida de su catequista (Deogratias) quien estaba atravesando una verdadera crisis ministerial.

Es un hecho que al catequista le llegan momentos de tristeza, inseguridad, miedos, (por lo difícil, cansado, molesto del ministerio)

598

⁶ METODIO DE OLIMPO, *Symposium III*, 8 PG 18, 74D-75 A.

⁷ G. MAGNO, *Moralia in Job XIX*, 12 PL 76, 108 B.

⁸ Cf. ORIGENES, *Com. Cant. de los Cant.* I, 1, 13, Trad. Introd. di M. Simonetti Roma 1991.

o turbación interior; y ante esta crisis en la vivencia del ministerio nace el reto para el obispo: escribir y alentar a los educadores en la fe.

Sin una espiritualidad firme no puede el catequista cumplir con los retos, ni resistir a las dificultades. En este sentido, es de entender cómo hubo en los primeros siglos catequistas misioneros, mártires, y discípulos fieles⁹; pues la fuerza del Espíritu los hizo verdaderos testigos.

Esto plantea a mi modo de ver una urgencia pastoral: revisar la vida espiritual de nuestros agentes de Evangelización, y que en este momento adquiere un rostro concreto: el rostro de nuestros catequistas, el corazón del catequista de hoy.

Inspirados en la teología de los Padres, en breve, proponemos las razones pastorales por las cuales creemos en la necesidad de plantearnos aquí este aspecto difícil pero urgente.

a. Razones para una espiritualidad del catequista hoy

- Razón espiritual

La misión fundamental de todo catequista es ir dándole al corazón del hombre, de la mujer, del joven, del niño aquellos dotes que le aseguren que Dios está dispuesto a unirse a él cada vez más estrechamente. Lo dice Orígenes en estos términos:

“Por otra parte el tener estos dones como dotes (por ejemplo: la ley, los profetas), la doctrina de su primera instrucción tiene su orígenes en mentores y maestros”¹⁰.

Si el catequista no tiene una profunda sensibilidad espiritual no puede iniciar a los hombres en un camino que es de “iluminación

⁹ L. MIRANDA, *Catequistas de ayer a catequistas de hoy*, (policopiado por la Comisión arquidiocesana de catequesis, San José-Costa Rica, 1996).

¹⁰ ORÍGENES, *Com. al Cant.* I, 1, 9

de la fe, de conversión, de lucha, de crecimiento espiritual, de oración, de progresiva inserción en Cristo y en la Iglesia”¹¹.

- Razón pedagógica

El mejor mensaje que un catequista puede dar al catequizando es el que da con su vida, con el testimonio de una conciencia cristiana que lo anima¹². Los que sirven a la Iglesia en la catequesis deben primero hacer resonar en su vida la Buena Noticia, la noticia que ilumina y que salva.

La Guía para catequistas en tierras de misión¹³ (GCM) 22 señala:

“La misión del Educador en la fe requiere en el catequista una intensa vida espiritual. Este es el aspecto culminante y más valioso de su personalidad. Y, por tanto, la dimensión preferente de su formación. El verdadero catequista es el Santo”.

Lo dice muy bien un autor moderno del que quiero transcribir lo que puede ser un comentario bellísimo al GCM 22:

“Y dado que el lenguaje humano es incapaz de expresar lo que no vive ni conoce, no se puede asimilar lo que no se experimenta, no es cuestión de llenar la mente de palabras y de razonamientos que a nada llevan, sino de conectar directamente con la experiencia que están viviendo el catequista y el catequizando, ya que sin experiencia de fe no es posible la catequesis; es por eso que no cualquiera puede ser catequista, no bastan la buena

¹¹ D. SARTORE, “Attualità della catechesi patristica per la chiesa di oggi”, en *Valori attuali della catechesi patristica*, Salesianum XL1/2 (1979) 230.

¹² Cf. Ibid., *Attualità della catechesi...* art. cit. 230.

¹³ CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Guía para los catequistas*. Documento de orientación vocacional, de la formación y de la promoción del catequista en tierras de misión que dependen de la Congregación para la Evangelización de los pueblos (3 de diciembre 1993, Ciudad del Vaticano 1993).

voluntad ni el deseo de hacerlo bien; sólo quien vive puede transmitir lo que vive"¹⁴.

- Razón vocacional

La catequesis es un carisma en la Iglesia¹⁵, y cada ministerio en cuanto tal tiene su naturaleza y su función en la complejidad orgánica de la comunidad cristiana; la necesidad, por tanto, de una espiritualidad del catequista "se deriva de su vocación y misión" (GMC 6).

Diríamos que la vivencia de este carisma se convierte en un elemento determinante para la vivencia de la santidad (= consagración al Señor). Los carismas en la Iglesia hay que respetarlos, pero también hay que cuidarlos. Como lo ha señalado un teólogo moderno "lo que se opone al carisma no es la institución, sino el egoísmo, la prepotencia de unos con otros, la voluntad de poder que usurpa el carisma de los demás"¹⁶. Precisamente la mayor oposición que uno pueda manifestar a un don especial y necesario en la Iglesia es descuidándolo.

Junto a esta razón que se debe considerar importante está también el hecho de que si queremos garantizar que los agentes (=catequistas) colaboren de un modo más conveniente en el servicio de la Iglesia debemos cuidar de ellos.

Es cierto que si hablamos análogamente (resp. al sacramento del sacerdocio) sería suficiente que el catequista al menos tuviera la intención de hacer y de enseñar lo que la Iglesia quiere (cfr. DZ 424, 672, 695, 752). Sin embargo, podemos afirmar con Santo Tomás de Aquino y de una manera también análoga que del catequista

¹⁴ R. DOMÍNGUEZ BALAGUER, *Catequesis y liturgia...* op. cit. 16.

¹⁵ "Un carisma reconocido por la Iglesia" GCM 2. *Ad Gentes* 17: "Multiplíquense, pues, las escuelas diocesanas y regionales en que los futuros catequistas estudien la doctrina católica sobre todo en materia bíblica y litúrgica, así como el método catequético y la práctica pastoral, y se formen en la costumbres de los cristianos, procurando sin cesar la piedad y la santidad de vida". Cfr. J. M. ROVIRA B., "Los carismas según el Concilio Vaticano II", en *Los carismas en la Iglesia*, Salamanca 1977, págs. 142-143.

¹⁶ L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987, pág. 239.

también recibe el catequizando un fruto espiritual de la *devotio ministrí*¹⁷.

En otras palabras, es cierto que el ejercicio de la catequesis está garantizado por el mismo Jesucristo; sin embargo, esto no quiere decir que la participación personal del catequista en el acto que lleva a cabo carezca de importancia para el que recibe la enseñanza¹⁸. Habrá, entonces, que procurar que la mediación del catequista sea un elemento que determine positivamente la eficacia y si se quiere la atracción y credibilidad del mensaje que proclama.

- Razón Magisterial

El mismo Magisterio de la Iglesia ya en varias ocasiones se ha pronunciado sobre la urgencia de cuidar la vida espiritual de los educadores en la fe.

En el DGC 233 se lee:

“Cuidar la atención personal y espiritual de los catequistas y del grupo de catequesis como tal. Esta acción compete principal y fundamentalmente a los sacerdotes de las respectivas comunidades”.

Esto implica que hay que asumir con responsabilidad tareas como las siguientes:

a. No permitir que los oficios y ministerios catequísticos sean asumidos sin la preparación idónea a nivel espiritual¹⁹.

¹⁷ Cf. STh III, 64, 1 ad.2. Muy bien H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, 432-435.

¹⁸ H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia...* op. cit. págs. 432-433.

¹⁹ “El sínodo exhorta a no permitir que los ministerios u oficios catequéticos sean asumidos sin una conveniente preparación correspondiente a la doble índole o dimensión de la catequesis, a saber la fidelidad a Dios y al hombre” “Sínodo de Obispos 28 de octubre de 1977, *Cum iam ad exitum*, 14 (Bologna 1980).

- b. Tener como prioridad en las iniciativas pastorales la formación interior del catequista con los medios adecuados (cfr. GMC 22).
- c. Dotar a los catequistas de una fe profunda y alimentarlos constantemente en su conciencia de enviados²⁰.
- d. Procurar la maduración de la fe por la vivencia de una espiritualidad que renueve constantemente la identidad específica del catequista²¹.

El Magisterio de la Iglesia está convencido que es solamente después de la comunión con Cristo (CT 9) y en la docilidad del Espíritu Santo (CT 72) que puede el catequista ser realmente transmisor de la fe. Dice, en efecto, CT 71 citando EN 77:

“Evangelizadores: nosotros debemos ofrecer...la imagen ...de hombres adultos en la fe, capaces de encontrar más allá de las tensiones reales gracias a la búsqueda común, sincera y desinteresada de la verdad. Sí, la suerte de la Evangelización está ciertamente vinculada al testimonio de unidad dado por la Iglesia. He aquí una fuente de responsabilidad y consuelo”.

- La súplica de muchos catequistas

Esta justa inquietud del Magisterio coincide con el grito, a veces en el silencio y otras veces silenciado con la indiferencia, de muchos catequistas que necesitan ser atendidos, escuchados e iluminados.

²⁰ Cfr. DGC 237. “Una de ellas (acciones formativas) consiste en alimentar constantemente la vocación eclesial de los catequistas, formando en ellos la conciencia de ser enviados”, DGC 247a.

²¹ “Es necesario que el catequista tenga una profunda espiritualidad, es decir, que viva continuamente que le ayude a renovarse en su identidad específica”, GCM 6: Y, el DGC 247b dice: “También es muy importante procurar la maduración de la fe de los propios catequistas, a través del cauce normal con el que la comunidad educa en la fe a sus agentes de pastoral y a los laicos más comprometidos”.

603

Es el mismo catequista quien experimenta que la vida cristiana consiste en seguir a Cristo -en la sequeña Christi CT6-; que su servicio en la Iglesia es no sólo poner a los hombres en contacto con Dios sino que también él experimente esta intimidad con el mismo Señor (cf. CT 6). Él mismo, en otras palabras, desea captar lo sobrenatural y eclesial de su vocación:

“En los distintos procesos formativos -escribe un catequista- se presta mucha atención tanto a los contenidos teológicos, bíblicos y morales, como a los contenidos de carácter pedagógico y metodológico pero se dejan a un lado, medio olvidado los contenidos que afectan directamente al catequista como persona, como creyente, como apóstol. Es decir, de índole espiritual”²².

b. Implicaciones pastorales de la espiritualidad del catequista

Aunque de un modo muy breve, con las anteriores razones hemos llegado a dos importantes conclusiones:

- a. Existe y se debe hablar de una espiritualidad del catequista.
- b. La situación del catequista plantea retos concretos a nivel de su espiritualidad.

Con respecto al primer aspecto, cuando decimos que existe una espiritualidad propia del catequista hacemos referencia a todas “aquellas notas distintivas que deben caracterizar su ser y misión en la Iglesia, y que le distinguen de otros ministerios, funciones o tareas”²³.

La espiritualidad así entendida presenta dos características específicas. Ella hace, ante todo, referencia a aspectos concretos de la vida espiritual que deben y pueden fomentarse a fin de que el

²² L. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, “Retiros espirituales para catequistas” en *Act. Cateq.* 177 (1998) 125.

²³ FRANCO MARTÍNEZ, MONS., “El catequista y su vida en el Espíritu. Espiritualidad del catequista” en *Act. Cateq.* 177 (1998) 79.

catequista llegue a ser como la Iglesia quiere. A pesar de que la espiritualidad del catequista se distingue con características propias, tales notas no pueden nunca desligarse de la espiritualidad cristiana: el carácter trinitario, la dimensión eclesial y la fundamentación en una antropología de principios cristianos.

Si del educador en la fe se pide una espiritualidad firme y madura esto plantea desafíos concretos a este nivel, los enunciamos así:

1. “Debemos cuidarnos de no caer en la tentación de aceptar fieles que movidos por intereses que aunque nobles (por ejemplo: tratar con niños, jóvenes o su deseo de formarse) no han alcanzado la familiaridad con Cristo”²⁴.
2. Quien aspire a ser catequista debe ser consciente que esta tarea en cuanto que es un carisma (= llamada y don divino) es a la Iglesia a la que le corresponde suscitar y discernir.
3. Los dos retos pastorales que se señalan implican, por tanto, la necesidad de tener un tiempo determinado, en los que al candidato a catequista no sólo se le prepare en lo fundamental de lo pedagógico, doctrinal, sino en la experiencia con Dios.
4. Durante el cumplimiento de su misión al catequista se le debe atender no únicamente en sus necesidades formativas sino que se requiere también una solicitud para con ellos en el aspecto espiritual. Esta solicitud se puede concretar en lo siguiente:
 - 4.1. Retiros o cursos de sensibilización al comienzo del año pastoral.
 - 4.2. Retiros y convivencias en los tiempos del año litúrgico.

²⁴ Idem., *El catequista y su vida en el Espíritu...* art. cit., pág. 88.

- 4.3. Introducir al catequista en la lectura orante de la Palabra (= *Lectio divina*)²⁵.
- 4.4. Una atención personalizada y paciente en la celebración del sacramento de la reconciliación y dirección espiritual.
- 4.5. Procurar que desempeñen una intensa vida sacramental y una familiaridad con la oración. Podría pensarse que en el tiempo de la cuaresma o en días antes de la confesión de los niños para la Primera Comunión, los jóvenes para la Confirmación o los adultos para los Sacramentos de iniciación cristiana, se prepare espiritualmente (p.ej. con confesiones) a los catequistas.
- 4.6. La Guía para los catequistas en tierras de misión ²² recomienda asimismo las iniciativas parroquiales como escuelas de oración, la convivencia fraterna y los retiros espirituales.

Resumiendo. El catequista debe responder con fuerza desde su experiencia de fe a las preguntas que tácita o a grandes gritos el mundo le puede hacer:

“¿Creéis verdaderamente en lo que anunciáis?

¿Vivís lo que creéis?

¿Predicáis verdaderamente lo que vivís?

(Pues) hoy más que nunca el testimonio de vida se ha convertido en una condición con vistas a una eficacia real de la Evangelización”²⁶.

c. La catequesis de adultos y los Padres de la Iglesia

Finalmente y conscientes que se han dejado sin analizar algunos temas significativamente importantes, vamos a presentar una tercera propuesta pastoral, la cual no hace otra cosa que rescatar uno de

²⁵ *Cum iam ad exitum* 9.

²⁶ DELEGACIÓN DIOCESANA DE CATEQUESIS DE VALENCIA, “Síntesis y esquemas del Documento: El catequista y su formación” en *Act. cateq.* 126 (1986) 26.



los elementos que caracterizaron la catequesis de los primeros siglos, a saber el contenido de la catequesis de adultos.

Hablar de ello no es sólo fidelidad a la época patristica sino también a nuestro IV Congreso Nacional de Catequesis "Mons. Antonio Troyo Calderón" que en los pronunciamientos finales de la Asamblea dice:

"Los laicos tienen en sus manos los destinos del mundo de hoy, pero en muchos casos se encuentran en medio de una sociedad indiferente, secularizada, ignorante en lo que se refiere a la fe.

Esta realidad nos lleva al convencimiento de la apremiante necesidad de la catequesis de adultos, sistemática, progresiva y organizada, como respuesta a la nueva Evangelización, puesto que en el presente sólo se dan intentos aislados sin un plan global bien elaborado"²⁷.

Ciertamente cuando hablamos de la catequesis de adultos se debe hablar del catecumenado que con sus diferencias y similitudes se siguió antes y después del edicto de Milán (313); no obstante, para la descripción detallada del proceso catecumenal se necesitaría una exposición aparte, razón por la cual me limito en este lugar a referir a algunos estudios que sobre el tema se han hecho²⁸.

Sin embargo, aunque no se haga referencia al proceso catecumenal con toda seguridad podemos afirmar que antes de recibir el

²⁷ COMISIÓN NACIONAL DE CATEQUESIS, *Catequesis para la inculturación del Evangelio en Costa Rica* (IV Congreso Nacional de Catequesis "Mons. Antonio Troyo Calderón", 6-9 de julio 1992, San José, Costa Rica, 1992) pág. 44.

²⁸ J. DANIELOU - R. DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos...* op. cit. passim. C. FLORISTÁN, Para comprender el catecumenado (Pamplona 1984), P. Jorge V. Micolta, "Proceso de la catequesis en la historia de América Latina" en *La Comunidad catequizadora en el presente y futuro de América Latina* (I Semana Latinoamericana de catequesis, Quito 3-10 de octubre de 1982, San José: Costa Rica 1986) 67-80. G. GROPPA, "L'evoluzione del catecumenato nella Chiesa antica dal punto de vista pastorale" en *Valori attuali della catechesi patristica...* op.cit. 235-255. R. DOMÍNGUEZ BALAGUER, *Catequesis y Liturgia en los Padres...* op. cit., passim.

607



bautismo los cristianos debían llevar un proceso de formación con contenidos concretos, los cuales pueden ser divididos en los siguientes dos aspectos: contenido dogmático y contenido moral.

- Contenido dogmático

“Por catequesis dogmática se entiende la que expone y trata de hacer comprender el contenido de la fe”²⁹. Es el mismo Directorio General para la Catequesis que constata que “existen ciertas lagunas doctrinales sobre la verdad de Dios y del hombre, sobre el pecado y la gracia y sobre los novísimos” (DGC 30).

En este sentido, los catequistas de la antigüedad son conscientes que su responsabilidad es explicar los grandes misterios del cristianismo con piedad y con verdad. Esto les permite transmitir el contenido de la fe cristiana, enraizada en la revelación evangélica.

La explicación del contenido esencial de la fe no ocurría únicamente antes del bautismo sino que se prolongaba con las catequesis mistagógicas y con el cuidado pastoral de instrucción después de haber recibido el bautismo y explicado los misterios de la Iniciación Cristiana.

- Catequesis inicial que prepara al sacramento del bautismo

La Catequesis pre-bautismal estaba referida, desde el punto de vista dogmático, a las antiguas fórmulas de fe cristiana, es decir, a los llamados “símbolos”³⁰. A partir de la *regula veritatis* o *canon veritatis* se podía, con la Escritura en mano, presentar un desarrollo doctrinal.

San Ireneo de Lyon († hacia 202), por ejemplo, en la introducción a su obra *Demostración de la predicación apostólica* dice:

“Lo que te envió (Marciano) es una especie de promemoria sobre los puntos fundamentales de tal modo que en pocas

²⁹ J. DANIELOU - R. DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos...* op. cit.13.

³⁰ J.N.D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1982, págs. 47-71

páginas puedas encontrar abundante material teniendo reunidas concisamente las líneas fundamentales del cuerpo de la verdad y con este compendio tengas a mano las pruebas de las realidades divinas. Pienso que te sería útil no sólo para tu salvación sino también para confutar a los que defienden falsas opiniones y, a quien lo quiera conocer le podrás exponer con seguridad nuestra enseñanza en su integridad y pureza”³¹.

Según esta advertencia del mismo Obispo, la explicación que él da de la fe puede ser utilizada para enseñar (catequizar); y, en el mismo prólogo, también en el capítulo 6³², señala que esta exposición catequética tiene como fundamento el cuerpo de la verdad:

“Así pues (...) nosotros debemos mantener inalterada la Regla de la fe y cumplir los mandamientos de Dios creyendo en Él, teniéndole como a su Señor y amándole como a Padre (...).

En primer lugar la fe es la que nos invita insistentemente a recordar que hemos recibido el bautismo para el perdón de los pecados en el nombre de Dios Padre y en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, muerto y resucitado, y en el Espíritu de Dios” (Pról. 3).

³¹ IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica* Pról. 1 (Introd. trad. de Eugenio Romero Pose, Madrid 1992).

³² “He aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y la base de nuestra conducta: Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo. Éste es el primer y principal artículo de nuestra fe. El segundo es: el Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el designio de su profecía y según la economía dispuesta por el Padre; por medio de Él ha sido creado el universo. Además *al fin de los tiempos* para recapitular todas las cosas se hizo hombre visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre. Y como tercer artículo: el Espíritu Santo por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido instruidos en lo que concierne a Dios, y los justos han sido guiados por el camino de la justicia, y que *al fin de los tiempos* ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios”.

609

La estructura de la obra de Ireneo nos plantea una temática que desarrolló el catequista y que en este lugar, por cuestiones de espacio, presentamos sólo un esquema general, el propuesto por J.P. SMITH³³:

- I Parte: la historia de salvación antes de Cristo y su culminación en la Encarnación.
 - a. La creación y la caída de Adán (1-16).
 - b. La historia de la redención (17-42).
- II Parte: La historia de salvación después de Cristo, preanunciado en el AT y manifestado en el NT.
 - a. Cristo en la antigua Ley (42-85).
 - b. Cristo en la nueva Ley (86-90).

Al esquema de SMITH agregaría una tercera parte: la novedad del Espíritu y la novedad del misterio de la Iglesia.

Tan solo hacemos notar que la catequesis de adultos en la época más primitiva trataba de explicitar la profesión de fe que se iba a recitar antes del bautismo; por otra parte, esta explicitación de la fe se hacía en el contexto de polémica contra las desviaciones doctrinales o la doctrina de los herejes (99-100).

En el siglo IV y V otro Obispo Teodoro de Mopsuestia († 428), explica a los catecúmenos a través de las homilias el contenido doctrinal del símbolo de fe de Nicea (325)³⁴. Lo primero que el Obispo inculca en su auditorio es una idea justa de fe, la cual se define como una piadosa adhesión a una fórmula³⁵, tesoro y depósito confiado a la Iglesia para ser transmitido a las generaciones sucesivas. Después de esto se propone la explicitación de la fe de la Iglesia en los siguientes términos:

³³Citado en la Introducción de Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica* ... 31.

³⁴ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques* (Trad. Introd. par R. TONNEAU, O.P.-R.DEVRESSE, Roma 1949), puede verse la *table de matières* de la pág. 619 a la pág. 623.

³⁵ En esta breve exposición sigo la obra anteriormente citada y la síntesis que propone R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Roma 1947) 104-124.



I. Parte: Dios es Uno y Trino.

- a. La unidad de Dios.
- b. Dios es Padre y creador de todas.
- c. Dios es Padre de quien procede el Hijo y el Espíritu Santo.
- d. Al decir que Dios es Padre se afirma al mismo tiempo que tiene un Hijo, el Unigénito, engendrado desde siempre.
- e. Teología del Hijo eterno de Dios.
- f. La personalidad del Espíritu Santo. El Espíritu Santo en el AT; Espíritu de Verdad. Procede del Padre.

II. Parte: La Encarnación.

- a. El hombre ha sido creado inmortal, la caída de Adán lo hizo mortal.
- b. Por nuestra salvación envía a su Hijo.
- c. El Hijo se manifiesta en la carne.
- d. Las dos realidades concretas en Jesús: una visible: hombre perfecto, una invisible: el Verbo eterno, forma de Dios. Jesús es uno y otro: La única persona, la del Hijo eterno de Dios.
- e. Misterios de la vida de Jesús: su nacimiento, pasión, muerte y resurrección (glorificación).
- f. La acción del Espíritu que transforma progresivamente al hombre según la economía del Verbo. En esta parte, efusión de los dones (Pentecostés y continuidad en la historia para nuestro beneficio).

III. Parte: A la profesión de fe bautismal se agrega el tema de la oración, particularmente la meditación de la oración que Nuestro Señor nos enseñó: El Padre Nuestro.

IV. Parte: Los sacramentos.

- a. Signos sensibles.
- b. El Bautismo. Efectos del bautismo: regeneración, somos de Cristo, se nos ha dado el Espíritu Santo. Nuestros cuerpos resucitarán.
- c. La Iglesia y su maternal protección al bautizado: la Eucaristía y el sacramento de la penitencia -explicación de estos sacramentos-.



Las homilias catequéticas de Teodoro nos cuestionan profundamente al punto de quedarnos admirados por la preocupación que tuvieron los Padres en la época antigua de dejar claro, dentro de los límites de nuestra inteligencia, los misterios fundamentales del cristianismo.

En la misma línea ubicamos las catequesis de San Cirilo de Jerusalén (†381)³⁶ que son quizá las más conocidas y que presentan el siguiente contenido: una primera catequesis trata de las disposiciones del bautizado, luego se refiere (segunda catequesis) a la penitencia y al bautismo (tercera catequesis); la cuarta catequesis se refiere a los diez u once artículos de la fe. Este tema es retomado después de la quinta catequesis que trata del credo que recitaba el catecúmeno. De la sexta a la catequesis novena propone el tema de Dios como Padre, de la décima a la décimoquinta están dedicadas a los misterios de Cristo; la decimosexta y la siguiente al Espíritu Santo; la decimooctava y decimonovena a la resurrección de la carne, a la Iglesia y a la vida eterna.

Otro tanto hicieron muchos Obispos, a modo de ejemplo Juan Crisóstomo³⁷, Gregorio de Nisa³⁸ Nicetas de Remesiana³⁹, y Agustín con sus múltiples sermones a los catecúmenos.

- Catequesis mistagógicas

Ahora bien, el catequista no se limitaba a introducir al catecúmeno a los sacramentos, después de recibir el bautismo se daba también una fuerte catequesis dogmática, donde de un modo preferente se explicaba el misterio celebrado (=catequesis mistagógicas).

Conocemos las catequesis que en el 348 predicó San Cirilo de Jerusalén las cuales presentan el siguiente contenido: la primera

³⁶ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi* (Trad. e Intr. di C. Riggi, Roma 1993).

³⁷ JUAN CRISÓSTOMO, *Las catequesis bautismales* (Intr. de Aldo Cesarea Gastaldo, trad. A. Velasco, o.p., Madrid 1995).

³⁸ GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis* (Introd. M. Naldini, trad. A. Velasco o.p., Madrid 1994).

³⁹ NICETAS DE REMESINA, *Catecumenado de adultos* (Int. trad. C. Granados s.j., Madrid 1992).



catequesis explicaba el sacramento del bautismo, las ceremonias preparatorias; la segunda una exposición del bautismo desde el punto de vista bíblico; la tercera continúa con la explicación de lo que significa el crisma; y, las dos últimas catequesis (cuarta y quinta) dice referencia al cuerpo y sangre de Cristo, esto es al sacrificio Eucarístico.

Podríamos también mencionar en este mismo sentido el *De sacramentis* de san Ambrosio de Milán, o los sermones 56-59 de san Agustín de Hipona.

- Catequesis post-bautismales

Tenemos también información que los Padres continuaron preocupándose, aún después de las catequesis mistagógicas, en elaborar manuales catequéticos, cuya característica predominante era la de instruir en la fe al pueblo sencillo y la de explicar los preceptos morales, tal como lo realiza el solícito Pastor de Hipona en un contexto de polémica contra las herejías o errores de su tiempo⁴⁰.

En la obra *De agone christiano* expone Agustín de manera simple el símbolo, el cual explicado de manera negativa⁴¹ pretendía instruir a la gente sencilla. En estas catequesis se explica la fe de la Iglesia a partir de los errores a nivel trinitario (modalismo, triteísmo, arrianismo), cristológico (adopcionismo, docetismo, apolinarismo, el monofisismo y nestorianismo *ante litteram*, la negación de la resurrección de Cristo y su ascensión al cielo), eclesiológico (donatismo, montanismo, priscilianismo, novacianismo), escatológico (negación de la resurrección de la carne y del juicio final).

Con una línea más sencilla aún y de carácter más moralizante pero con una seria fundamentación dogmática encontramos la catequesis de Cesario de Arlés (†543)⁴².

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *De Agone Christiano* BAC. 12(1 21) 474- 525. Cf. A. D'ALEE, Le "De agone christiano" en *Greg.* 11 (1930) 131-135.

⁴¹ A. TRAPPÈ, "S. Agostino e la catechesi: teoria e prassi" en *Valori attuali della catechesi...* op. cit., pág. 330

⁴² Cf. S. FELICI, "La catechesi al popolo di Cesarei di Arles" en *Valori attuali della catechesi...* op. cit., págs.376-392.



Muy a pesar de que nos hemos prolongado en exponer el contenido de estas catequesis, sin embargo la idea que nos interesa aquí enfatizar es más sencilla, en la época de los Padres se constata que la catequesis tuvo un contenido dogmático que no sólo preparaba al catecúmeno a los sacramentos de iniciación y a la recepción de los mismos, sino que también lo mantenía constantemente firme en la fe.

- Contenido moral

El contenido dogmático, por lo demás, nunca fue explicado o explicitado por amor a la elucubración simple y pura. Las catequesis aún en los puntos doctrinales más difíciles y delicados se elaboraban en relación a un contenido moral. Cuando se habla de este tipo de contenido, se debe entender todo aquello que contribuye a que el hombre viva de acuerdo con la fe que profesa⁴³.

Este principio motiva a los Padres a desarrollar en las catequesis aspectos prácticos como el abandono de ciertas costumbres que se manifiestan en abierta oposición a la vida cristiana o a presentar las exigencias del Decálogo o de las Bienaventuranzas. Más aún las catequesis tocarán aspectos relativos a la relación con la cultura especialmente en el siglo III cuando la fe debe situarse de frente al mundo helenístico⁴⁴. Todo ello, lleva al cristianismo a tomar conciencia de su vocación: la salvación de cualquier civilización y con ello, salvar los hombres de esas civilizaciones.

Resumo todo citando a San Cirilo de Jesuralén quien sobre el binomio dogma - moral indica:

“El culto que se tributa a Dios reviste dos aspectos: los dogmas de la piedad y las buenas obras. Los dogmas sin buenas obras no son agradables a Dios: Dios no acoge las obras realizadas sin los dogmas de la piedad. ¿A qué

614

⁴³ J. DANIELOU - R. DE CHARLAT, *La catequesis...* op.cit. pág.115; muy bien en este sentido, E. OSBORN, “Ética” en *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana* (Salamanca 1991) 784 -790.

⁴⁴ Clemente de Alejandría trata de juzgar las costumbres a la luz del Evangelio, J. DANIELOU - R. DE CHARLAT, *La catequesis...* op. cit., pág. 132.

sirve, en efecto, poseer una respetable ciencia teológica y fornicar vergonzosamente? Y, al revés, ¿para qué vale el honor de la castidad si se le acompaña de blasfemias impías...?”⁴⁵.

Siguiendo muy de cerca a J. Daniélou⁴⁶ podemos en este sentido, aunque brevemente, hacer las siguientes consideraciones:

1. En toda exposición doctrinal se debe tener muy presente que hay un aspecto moral esencial en el camino de la fe. Esto significa que si el contenido no se expresa es como si no existiera.
2. La distinción dogma y ética es más bien a nivel académico, pero es totalmente extraña a la experiencia catequética. Razón por la cual la catequesis debe estar encarnada en su contexto histórico y cultural, en una palabra debe estar “inculturada”. La catequesis en este sentido se debe siempre renovar pues la moral está siempre en renovación, debido al encuentro con la cultura que es siempre viva e incluso cambiante.

Habrà al menos que advertir, finalmente que toda catequesis no sólo poseía la dimensión moral sino que era una catequesis en referencia al misterio que se celebra (= Bautismo, Eucaristía). En palabras de San Cirilo de Jerusalén con la catequesis “se logra comprender mucho mejor lo que se ve que lo que se escucha”⁴⁷.

Esta referencia constante a los sacramentos revelan que toda catequesis está destinada a ser motivo de celebración y debe, por tanto, conducir al creyente a la vivencia cada vez más íntima y profunda de los sacramentos.

⁴⁵ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi* IV, 2.

⁴⁶ Cf. J. DANIELOU - R. DE CHARLAT, *La catequesis...* op. cit., págs. 159 ss.

⁴⁷ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi* XIX, 1.

4. Conclusión

Desde la patrística se han hecho, en la historia, verdaderas obras de arte. La reforma litúrgica, la espiritualidad cristiana, la evangelización de la cultura, han sido, sin duda, elaboradas desde el pensamiento de los Padres.

Hemos tratado de presentar, a partir de la teología de la Iglesia de los primeros siglos, algunos desafíos para la catequesis, dos concretamente: uno dogmático y otro espiritual. La temática es más compleja de lo que uno puede pensar.

Somos muy conscientes que el reto pastoral que los temas como Padres de la Iglesia y Catecismo de la Iglesia o aquellos otros de Padres de la Iglesia-Espiritualidad del Catequista, y Padres de la Iglesia-Catequesis de adultos apenas si están tratado. Las cuestiones son más complejas aún de lo que desde un escritorio y desde la poca experiencia pastoral con catequistas se pueda decir.

¿Qué aspectos tengo la sensación que deben ser retomados y que aquí por cuestiones de espacio y tiempo no fueron mencionados?

1. Los contenidos de la catequesis de adultos. En la tradición de los Padres percibo que sigue en espera de ser tratado los temas acerca del credo, de la oración cristiana, de los sacramentos, del compromiso social, de la simbología.

Uno de los elementos más difíciles de elaborar en todo proceso de catequesis son los contenidos precisos y verdaderos, en mucho nos adelantaron los Padres, es hora de ir a ellos sin pretender hacer neopatrística.

2. Las escuelas de formación para catequistas. Los educadores en la fe de los primeros siglos son en muchos casos producto de una seria formación que a la vez los hacían formadores de otros catequistas. Recuérdese en este sentido la Escuela de Alejandría, la Escuela de Antioquía, la Escuela de Edesa; sin duda, todas ellas con una teología propia teniendo la Escritura y su interpretación como el corazón de la misma fueron capaces de hacer verdaderos catequistas. Además



de las escuelas de formación tenemos noticias que los Obispos se preocuparon por preparar a sus catequistas explicándoles el contenido de la fe, por ejemplo, san Agustín de Hipona con *De catechizandis rudibus*, Gregorio de Nisa con *La oratio catechetica magna* y Rufino de Aquileya autor del *Comentario al símbolo*.

Esto nos plantea el reto de no temer a organizar nuestras escuelas de formación para catequistas según un programa y una temática en la que se traten aquellos temas de la dogmática cristiana, con lo que esto conlleva, a saber, una vida más coherente y una fe más celebrada.

3. Finalmente, aún queda por retomar desde los Padres su contribución en el perfil del catequista. ¿Quién era en la antigüedad el educador en la fe? ¿Cómo este testigo de la fe se hacía maestro de la misma? ¿Cómo, en definitiva, llegaba a ser discípulo y testigo de la fe?

La temática es más compleja de lo que uno cree. Faltan estudios más completos sobre el contenido dogmático de la catequesis de los Padres y la vivencia espiritual del catequista de ayer. Afortunadamente aún quedan para el futuro aspectos en los que los Padres tienen mucho que decir a la Catequesis en América Latina.

Dirección del Autor:

Seminario de San José.
Apartado 2267-1000
San José - Costa Rica



CURSOS

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

1999

ITEPAL

Pastoral con Enfermos de SIDA

Marzo 1-12 de 1999

marzo 1-5

Acercamiento interdisciplinario al fenómeno

marzo 8-12

Buscando caminos a partir de la experiencia de la Fundación EUDES

Costo: *US\$ 200,00

Espiritualidad para Tiempos Nuevos

Marzo 1-12 de 1999

marzo 1-3

Fenomenología de la Sociedad y del Mundo

marzo 4-5

Desafíos a la Iglesia y a la Espiritualidad

marzo 8-12

Perfil de una espiritualidad para tiempos nuevos

Costo: *US\$ 200,00

INFORMES E INSCRIPCIONES

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina ITEPAL

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

Tels: (57-1) 6776521 - 6774054

Faxes: (57-1) 6774054 - 6711213 - 6121929

E-mail: itepal@celam.org

Santa Fe de Bogotá, D.C.

COLOMBIA

sumario

El Autor presenta la Armonía no sólo como un concepto teológico en la Historia de la Salvación, sino también, como una actitud evangélica y evangelizadora que es consecuente con la coherencia de vida y forma de ser cristianos. El DGC hace referencia a la armonía en el papel comunicador de la Catequesis como fermento en el vasto universo de las expresiones culturales en donde se hallan inmersas las Semillas del Verbo, Semillas armónicas que hacen presente la Salvación de Dios.

**Armonía
Comentario a los
numerales 111-114
del DGC**

Roberto Viola, pbro.

Sacerdote uruguayo. Experto del Departamento de Catequesis del CELAM

Si yo hubiese tenido una hija le habría puesto por nombre Armonía - supuesto el consentimiento de la madre y la no-oposición de abuelos, tíos, vecinos, amigos... que con frecuencia destruyen los sueños del padre.

Y la hubiese nombrado de ese modo, pues cada vez que se la llamase sería como decirle un piropo, como emitirle una onda positiva.

Armonía es un nombre que califica a la persona y nos dice que toda ella está equilibrada, que las partes "hacen juego" las unas con las otras. De cualquier ángulo que se la mire es bella, y sana.

La armonía se opone a la estridencia como lo bello a lo feo, la mentira a la verdad.

La infelicidad y la enfermedad, sobre todo la síquica, son desequilibrios o desarmonías que deterioran a las personas. La idea de armonía incluye la de una fuerza vital capaz de organizar o recrear en el correr de los días y frente a los cambios que se presentan a cada momento, la armonía que cambia de rostro conservando el equilibrio renovado de las partes.

Un viejo dicho proveniente de la lengua latina dice que "*bonum est integra causa, malum ex quo cumque defectu*". Para que algo marche mal alcanza que uno de los componentes sea defectuoso, en cambio para que algo trabaje adecuadamente necesitas el recto funcionamiento de cada una de las partes. Esa es la armonía, cuando el todo se mueve bella y eficientemente.

El ser humano, tan complejo y capaz de tantas cosas en lo personal como en lo social, se puede distorsionar, y ese ser, por



vocación bello e integrado, se transforma en algo feo, defectuoso y ¿por qué no decirlo? horrendo y monstruoso.

Uno de los graves problemas de nuestro tiempo tiene que ver con las descompensaciones que sufren los humanos en el correr de sus días. Va sucediendo poco a poco, casi sin darse cuenta, hasta que un día se ve deforme, sucio y repulsivo.

Las cosas no suceden en muchos casos bajo la forma de terribles encrucijadas, sino cayendo en las pequeñas trampas que la vida ordinaria tiende. Las desprolijidades en las relaciones, con nosotros mismos, en los desequilibrios que se toman a la ligera, en dejar ese continuo entrenamiento para ser más fraternos y justos...

Por eso Armonía es un bello nombre.

El DGC insiste en tres características que debe tener la catequesis: jerarquía de verdades, sistematicidad e integridad.

A estas tres palabras fácilmente se le da el valor que le da un profesor al explicar a sus estudiantes que cuando preparen los exámenes, no deben saltarse ninguno de los capítulos, porque todos ellos son importantes para la comprensión de la materia, etc.

Sin embargo, este encuadre aplicado a la catequesis nada tiene que ver con la exhortación del profesor, sí, en cambio, mucho que ver con Armonía.

La integridad del mensaje. (DGC No. 111)

Hay casas, colegios y otras construcciones que se van edificando de acuerdo a las necesidades y posibilidades económicas.

Nunca hubo un plano de obras y por eso se los percibe de inmediato por la falta de belleza y unidad del edificio que termina siendo un laberinto donde todo se mezcla y confunde.

Por el contrario otras edificaciones que se fueron haciendo paulatinamente de acuerdo a las necesidades y posibilidades eco-



nómicas tienen unidad, porque al comienzo existió una idea y un plano que se fue ejecutando poco a poco, pero respondiendo a la idea del comienzo.

Otro ejemplo que puede servir para el tema de la integralidad es el desarrollo del ser humano. Formar un ser humano lleva años, pero desde el principio existe una programación situada en los cromosomas y genes, en lo que hoy día se conoce como la huella de identidad infalible de toda persona que es el ADN.

A medida que pasa el tiempo ese mágico reloj va activando potencialidades, y así se va produciendo un desarrollo armónico. Lo que se quiere subrayar en este momento es que de alguna manera ya todo el ser humano estaba desde el comienzo. Si por alguna anomalía ese todo humano carece de algún elemento, tarde o temprano se manifiesta en el desarrollo que se vuelve defectuoso y enfermo.

La armonía del humano no es algo que únicamente dependa del desarrollo biológico, sino que van a influir otros elementos que hoy englobamos bajo el término educación. Se trata de la inserción en una determinada cultura, el aprendizaje de conductas y el desarrollo de hábitos.

La catequesis desempeña una tarea de primera importancia en la educación de los humanos y de la sociedad por llevar la salvación y la sabiduría de Jesús. La configuración del ser humano, su filosofía de la vida, la jerarquía de valores, y su calidad de amor y de esperanza dependen en parte de ella. Expliquemos un poco este punto.

Ninguna revelación de Dios se hace para satisfacer la curiosidad.

Toda la revelación se hace para la salvación del ser humano.

Nada de lo manifestado por Dios es material desechable. El humano necesita todo ese material para crecer y desarrollarse armónicamente. Una catequesis que recorta el Mensaje priva del alimento fundamental para el crecimiento y en última instancia está formando un humano mutilado.



El numeral 111 del DGC habla del tema:

“Por eso un criterio fundamental de la catequesis es el de salvaguardar la integridad del mensaje, evitando presentaciones parciales o deformadas del mismo”.

La no integralidad del mensaje deforma la imagen de Dios y, por consiguiente, la del ser humano.

La integralidad del mensaje nada tiene que ver con la integralidad de un programa de teología. La integralidad está constituida por las verdades ejes de la fe cristiana que nacen del encuentro personal con el Señor Jesús.

Dentro del ministerio de la catequesis, como de la vida cristiana, la salvación no viene por saber un programa sino por el encuentro con Aquél que nos dice: “Vengan y vean”.

También es cierto que ese encuentro trae consigo la conversión y la adhesión al estilo de vida propia del discípulo.

La catequesis necesita atender ambos aspectos, sabiendo que ninguna fórmula sustituye el encuentro con el Señor, así como ninguna teoría suple la experiencia personal de amor.

El encuentro con Jesús encierra una semilla que va desarrollando los diferentes aspectos básicos de la fe. Así lo expresa el DGC No. 111:

“Por eso un criterio fundamental de la catequesis, es el de salvaguardar la integridad del mensaje, evitando presentaciones parciales o deformadas del mismo: a fin de que la oblación de su fe sea perfecta, el que se hace discípulo de Cristo tiene derecho a recibir la “Palabra de la Fe” no mutilada, falsificada o disminuida, sino completa e integral, en todo su rigor y su vigor” (CT30).

Otro elemento apunta a señalar que ninguna de las formas usadas en la catequesis puede reducirse a juegos de palabras y reflexiones nominalistas.



“Esto debe hacerse, sin embargo, gradualmente, siguiendo el ejemplo de la pedagogía divina, con la que Dios se ha ido revelando de manera progresiva y gradual. La integridad debe compaginarse con la adaptación” (DGC 112).

En este mismo numeral se habla de “cerrazones inmovilistas y de fáciles acomodaciones”. Ambas son rechazadas por no conducir a una verdadera comunicación de la Palabra de Dios.

Organicidad

La palabra organicidad, entendida como coherencia en la enseñanza es un término que engloba diversos elementos; todos ellos hacen de la catequesis un lugar eclesial de libertad, fraternidad y sobre todo de encuentro con la Palabra de Dios.

Organicidad y coherencia tienen que ver con los contenidos.

“El mensaje que transmite la catequesis tiene un carácter orgánico y jerarquizado, constituyendo una síntesis coherente y vital de la fe” (DGC 114).

Organicidad y coherencia tienen que ver con el lugar donde se da la catequesis que nunca será un aula anónima sino un sitio privilegiado porque allí las personas hablan con Dios y Dios con ellas. Es lugar de crecimiento, reconciliación, de integración y formación de la comunidad, de fiesta...

La organicidad y coherencia comprende a los métodos de enseñanza, dado que el medio modifica los contenidos, a las celebraciones, retiros, juegos que van haciendo el caminar de la catequesis.

La organicidad de la fe tiene que ver con la coherencia en la enseñanza. Cuando no se tiene en cuenta esta organicidad se cae en contradicciones.

Por ejemplo decir que Dios ama a todos los seres humanos y afirmar que quien no pertenece a la Iglesia Católica está apartado



de Él. Atiborrar los templos de oro y plata y no preocuparse de las personas que sufren hambre y miseria. Hablar mucho de oración y de retiros y descuidar la fraternidad...

Es común hablar de la distancia existente entre lo que se predica y lo que se vive. Aquí nos estamos refiriendo a otro tipo de incongruencia que se traduce por afirmaciones que se repelen entre sí.

El crecimiento en la fe supone un cuerpo orgánico donde se articulan experiencia y enseñanza.

Los medios de comunicación social nos atropellan con mensajes disonantes y contradictorios que entran en nuestras casas y en nuestras mentes. Ese fenómeno contribuye a volvernos escépticos y superficiales. Cada uno toma de ese supermercado lo que le conviene y por el tiempo que le conviene. Pero el ser humano siente también la necesidad de mensajes coherentes y orgánicos que den fuerza y sentido a lo que se hace y a lo que se es, a un crecimiento de la persona y de la sociedad que lleve a la plenitud y al desarrollo integral.

No hay una fórmula única. Cada ser humano vive en su época y en su cultura. La organicidad de la catequesis posee la firmeza de una misma fe y de un mismo Dios y la creatividad y originalidad que hacen de cada uno de nosotros, seres únicos e irrepetibles.

No somos clones los unos de los otros.

Jerarquía de verdades

La organicidad se logra también por la jerarquía de verdades. Esta expresión puede tomarse como un mero ejercicio intelectual. Pero en realidad, es el secreto de la armonía de los humanos.

Un ser que crece y se desarrolla (*“ad argumentum et incrementum”* que diría San Ireneo) necesita comidas diferentes en diversos tiempos para crecer y fortalecerse.

“A partir de él (el misterio de la Trinidad) la armonía del conjunto del mensaje requiere una jerarquía de verdades,



por ser diversa la conexión de cada una de ellas con el fundamento de la fe cristiana” (DGC 114).

Esta jerarquía orgánica de la fe cubre toda la historia de la humanidad, aunque con frecuencia somos miopes y sólo vemos parcialidades. Tomamos la parte por el todo y anatematizamos y condenamos con frecuencia elementos que se integran dentro de una visión más amplia. Tomamos el borrador y el diseño como si ya fuesen la obra terminada.

Visiones más amplias del ser humano nos hacen comprender la armonía de verdades que se encuentran en escenarios culturales muy diversos.

Cuando los Padres dicen que Dios en aquella primera pareja que nos narra el capítulo segundo del Génesis estaba creando a Jesús glorificado, a la humanidad que hoy llamamos Cuerpo de Cristo, era y es una majestuosa síntesis que abarca a toda la humanidad y sus culturas. Es esta una jerarquía de verdades y una organicidad imposible de vislumbrar hasta la llegada de Jesús en la plenitud de los tiempos.

“ La preparación al Evangelio, en el Antiguo Testamento, la plenitud de la revelación en Jesucristo y el tiempo de la Iglesia, estructuran toda la historia salvífica, de la que la creación y la escatología son su principio y su fin” (DGC 115)

Estas visiones globalizantes también permiten percibir los elementos inarmónicos y destructores de forma más nítida. La catequesis recoge esta sabiduría evangélica que se convierte en una inspiración para la educación y crecimiento de seres humanos armónicos y felices. Claro está que aquí se cumple aquella expresión de Jesús cuando dijo: Si la sal no da gusto, ¿para qué servirá? ¿Para qué servirá la catequesis si no proporciona una educación armónica?

Es importante que un documento como el DGC nos advierta sobre esos peligros, al precisar y poner de relieve el papel de la catequesis como fermento en nuestras sociedades y culturas.

Es justamente por esa universalidad de la Palabra de Dios, como armonía de Dios, que ninguna cultura debe ser avasallada por la predicación y ésta alcanzará sus objetivos al reconocer y asimilar el trabajo del Espíritu en expresiones a las que no estamos acostumbrados por provenir de otros horizontes culturales. Hoy, por el contrario, vemos a la humanidad en su conjunto y al planeta Tierra en el universo, como armonías maravillosas y nunca antes imaginadas. La grandiosidad, la belleza y la sencillez, nos envuelven. Por eso también hoy vemos más claramente los riesgos, la esclavitud y muerte que nos acechan.

Mensaje auténtico

El numeral 112 emplea la expresión “Mensaje evangélico auténtico”.

El adjetivo “auténtico” en este contexto está empleado en un sentido interesante de analizar. Auténtico se lo contrapone a falso o apócrifo. El evangelio auténtico es aquél que viene de Jesús a través de la enseñanza de los apóstoles y primeras comunidades cristianas.

Por eso que la proximidad en el tiempo con la de Jesús y la de los apóstoles es uno de los criterios teológicos para probar que una enseñanza es de fe. Por eso que el recurso a los “Padres de la Iglesia” constituye un aporte necesario en una reflexión teológica seria. Esta vuelta a las fuentes, no es un arcaísmo o una regresión. Es una búsqueda de lo esencial. En los tiempos de más creatividad y de empuje misionero, es donde aparecen nuevos estudios sobre los siglos primeros del cristianismo. La palabra “auténtico” se está pues refiriendo a una enseñanza que realmente pertenece directa o indirectamente a la Tradición.

El DGC va a enriquecer este concepto de auténtico poniéndolo en relación con la comunicación del mensaje. La autenticidad exige la inculturación. El mensaje será auténtico si es comunicable para un determinado grupo de personas que viven en tal cultura y están en tal situación.

La autenticidad se construye con dos fidelidades conjugadas: la fidelidad al mensaje recibido y la fidelidad al pueblo al cual se dirige. La inculturación y la traducción del mensaje también hacen la autenticidad de la Palabra dirigida a un grupo determinado de personas.

Esta acentuación en la comunicabilidad de la Palabra de Dios es una característica que tiene que ver con la identidad de la catequesis, pues ésta es comunicación o simplemente no es catequesis. Así la “traducción” del mensaje en el lenguaje (palabras, símbolos, expresiones...) muestra su real importancia. No basta con saber que tal doctrina es conforme, o se desprende de la enseñanza de Jesús. Para que sea auténtica, para demostrar que viene de Dios, debe encarnarse de manera que cada pueblo oiga las maravillas del Señor en su propia lengua (Cf. Hch. 2). Si una enseñanza no es vida, esperanza, Buena Nueva, para un determinado grupo de personas, no es auténtica.

Esta forma de relacionar la inculturación con la fidelidad al mensaje, es una de las maneras más fuertes de expresar su importancia y una de las formas más drásticas de atacar el virus de la rutina, de la inmovilidad y del nominalismo.

Estos numerales marcan a fuego una de las dimensiones esenciales en la formación de los catequistas. Estos deben ser formados en su capacidad de comunicar evangélicamente, y si no son capaces de ello, es clara señal que no están llamados al ministerio de la catequesis. Ya no se puede formar los catequistas con meros cursos magisteriales. Hay que entrenarlos, en el sentido más fuerte de esta palabra, en el desarrollo de sus capacidades para la comunicación.

El mismo numeral 112 tiene unas líneas que se deben subrayar porque añaden un matiz importante dentro de lo que estamos comentando.

628

“Presentar el mensaje auténtico, en toda su pureza, sin reducir sus exigencias por temor al rechazo; y sin imponer cargas pesadas que él no incluye, pues el yugo de Jesús es suave” (Cf. Mt 11, 30).



Estas expresiones ofrecen un criterio para reconocer la autenticidad del mensaje evangélico y es su Buena Nueva, su carácter liberador y generador de entusiasmo y esperanza.

La imposición de “cargas pesadas” tiene que ver con la falta de luminosidad y alegría de una comunicación. Se puede morir cantando cuando se encuentra amor y esperanza. Toda enseñanza que no vaya en esa dirección positiva y esperanzadora, no es evangélica. El catequista que sienta que su palabra es aburrimiento y desinterés para el oyente mejor que calle. No se trata de hacer “light” el evangelio, se trata de descubrir el tesoro escondido. Y cuando ese tesoro ha sido hallado, las cargas dejan de ser tales para convertirse en motivos de entusiasmos y desafíos que convocan todas nuestras fuerzas.

La armonía más sublime es frágil y bella como la sonrisa de una niña. Quizá antes creíamos que en el universo había sectores indiferentes. Hoy sabemos que todo vale, y que lo más grande depende de lo más pequeño y que, como dice el poeta “nadie arranca una flor sin que lllore una estrella”.

Dirección del Autor:

Soriano 1472

C.P. 11200

Montevideo - Uruguay



CURSOS

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

1999

ITEPAL

Educación juvenil para la prevención de situaciones de riesgo:

Embarazo Adolescentes, Drogas y Alcohol, VIH - SIDA

Marzo 15-26 de 1999

OBJETIVO

Ofrecer a educadores y asesores juveniles una estrategia que incluya el uso de materiales educativos, que apuntan a la prevención de situaciones de riesgo entre los jóvenes: Embarazo adolescente, consumo de drogas y prevención del VIH-SIDA

marzo 15-26

- Diagnóstico de las situaciones de riesgo en la población juvenil latinoamericana y del Caribe: embarazo adolescente, drogas y alcoholismo, VIH-SIDA.
- Factores de riesgo v/s factores protectores.
- Etapa de desarrollo: características principales de la pubertad y la adolescencia.
- Pedagogía moral: hacia una educación para la toma de decisiones responsables.
- Metodología participativa: uso de materiales educativos destinados al trabajo de estas temáticas con jóvenes.
- Revisión de la experiencia de los participantes: adaptación del modelo propuesto según la realidad específica de cada parroquia-diócesis, comunidad religiosa, que representan los participantes en el curso.

Costo: *US\$ 200,00

INFORMES E INSCRIPCIONES

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina - ITEPAL

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

Tels: (57-1) 6776521 - 6774054

Faxes: (57-1) 6774054 - 6711213 - 6121929

E-mail: itepal@celam.org

Santa Fe de Bogotá, D.C. - Colombia

La experiencia que desarrolla el Instituto Internacional de Catequesis y Pastoral "Lumen Vitae", de Bruselas, abre la cuestión de la importancia de la Catequesis en ambientes interculturales, donde se destaca el proceso o recorrido que hacen los estudiantes en su formación catequética.

sumario

**La formación
catequética en
ambiente
intercultural**

André Fossion, s.j.

medellín

¿Qué interés puede representar una formación especializada en catequesis en un cuadro intercultural?

Para responder esta pregunta, quisiera valerme aquí de la experiencia del Instituto Internacional de Catequesis y de Pastoral *Lumen Vitae*¹. Desde 1956, este Instituto reúne cada año, un centenar de personas (laicos, sacerdotes, religiosos o religiosas) provenientes, en promedio, de unos cuarenta países diferentes. Se trata en su mayoría de personas de edad madura (por lo general, de unos treinta años) que vuelven a los estudios después de una ya larga experiencia de compromiso o de responsabilidad en su Iglesia de origen. Es entonces cuando, dotados de todo un bagaje en materias pastorales y/o catequéticas, emprenden un recorrido² de formación especializada, y esto, según el proyecto del Instituto, en un ambiente y una dinámica interculturales. Esta dinámica, posible abundantemente ya a lo largo de la vida cotidiana, se encuentra inscrita estructuralmente en el proceso de formación. Varios medios intervienen: un cuerpo de profesores ampliado a los diferentes continentes, unos seminarios de intercambio cultural, unos seminarios de catequesis comparada y, más generalmente, la costumbre de tener en cuenta la diversidad de las situaciones culturales en todas las cuestiones tratadas.

Para captar el interés de semejante formación catequética en un medio intercultural, quisiera trazar el recorrido-tipo en siete etapas que un estudiante o una estudiante podrá realizar. Será siempre, claro está, con modalidades variables de acuerdo a las personas. La posibilidad ofrecida a los estudiantes de construir su propio programa de formación así como el acompañamiento individualizado de cada

632

¹ 186, calle Washington, 1050 Bruselas.

² Los recorridos de formación tienen una duración de tres meses, de un año o de dos años.



uno de ellos favorece, en efecto, una amplia diversidad de recorridos. Sin embargo, a pesar de esta diversidad grande, se puede destacar algunas constantes.

**La relativización.* Un primer efecto del intercambio intercultural es ante todo el hacer experimentar a unos y otros el carácter particular y, por lo tanto, relativo de las prácticas catequéticas del propio contexto de origen. El encuentro intercultural permite, en efecto, hacer ver que la catequesis, de acuerdo con las culturas, manifiesta unos desafíos, unos problemas, unas costumbres, unos modos de organización, unos medios pedagógicos sumamente diversos. Con el choque de esta diversidad, cada uno y cada una es llevado a relativizar la propia experiencia. Lo que cada uno espontáneamente se inclinaba a creer como universal y como 'cayendo de su peso', no lo es ya. Demos algunos ejemplos:

- Aquí, en determinado contexto cultural, la catequesis se hace habitualmente con grupos pequeños a fin de permitir el intercambio y el diálogo interpersonales. En otro contexto, por el contrario, ella se realiza las más de las veces con grupos de 60 a 100 personas.

- Aquí, la catequesis recurre a instrumentos didácticos múltiples y variados (textos, imágenes (estampas), videos, instrumentos "multimedios", etc.; allá, por el contrario, la catequesis se vale sólo de los recursos de la "oralidad".

- Aquí, la catequesis se realiza en una cultura tradicionalmente marcada por el cristianismo. Allá, por el contrario, la catequesis se realiza en un contexto en el que los cristianos no son más que una muy pequeña minoría.

- Aquí, la catequesis se realiza en la escuela. Allá, por el contrario, la actividad catequética queda prohibida allí y se desarrolla únicamente en las comunidades.

- Aquí, la catequesis se concibe esencialmente como la iniciación cristiana de los niños. Allá, por el contrario, todo está organizado en función de la catequesis de los adultos.

633



**La complejificación.* La relativización, que acabamos de evocar partiendo de algunos ejemplos, va unida a la convicción de que la actividad catequética es más compleja de lo que uno se imaginaba al comienzo. El intercambio intercultural, en efecto, permite percibir nuevas dimensiones u otros modos de catequesis. Revela las numerosas facetas así como las múltiples exigencias de la actividad catequética. Gracias al intercambio intercultural, la actividad catequética aparece a unos y otros más amplia, más diversa, más compleja de lo que la sola experiencia personal permitía entrever. De este modo, el intercambio intercultural es una manera de abandonar percepciones sumarias y de experimentar las múltiples modalidades posibles de la acción catequética. Manifiesta también todo lo que implica una pastoral catequética de conjunto: análisis de situación, discernimiento de las necesidades y de los recursos, coordinación de los sectores de la catequesis, articulación con los otros servicios pastorales, programación, producción de instrumentos pedagógicos, formación, etc.

**Una doble tentación.* La toma de conciencia de esta diversidad/complejidad de la actividad catequética suscita necesariamente en los estudiantes un momento de perplejidad. Las evidencias anteriores se esfuman y las certezas adquiridas vacilan.

Dos tentaciones pueden aparecer entonces: o el retroceso, o la huida hacia adelante.

En el primer caso, uno se repliega sobre la propia experiencia en lo que tiene de única y, por consiguiente, de impermeable en relación con otros contextos de los cuales uno cree que no tiene nada que aprender. A lo sumo se busca allí la confirmación de los pensamientos o empeños propios.

En el segundo caso, uno busca en otra parte, en otros contextos, soluciones a los problemas no resueltos que uno se planteaba. Aun a veces uno idealiza imaginariamente ciertas perspectivas o prácticas tomándolas como modelos de copiar, de transferir al propio contexto cultural.

** El reconocimiento de la catequética como una disciplina auténtica (à part entière).* La superación de las dos tentaciones

evocadas arriba pasa por una reflexión teórica que toma un poco de altura en relación con las situaciones vividas. Lo que está en juego para el estudiante es el ir más allá del sólo saber empírico y el acceder a un nivel suficiente de teorización. Es lo que ofrece la "catequética". Esta, dentro de la tradición eclesial, es una disciplina auténtica que se esfuerza por construir con método y rigor un saber organizado sobre la catequesis a fin de comprenderla mejor, de promoverla y dirigirla. Esta disciplina tiene sus textos magisteriales básicos, sus obras de referencia, su historia, sus ramas particulares, sus problemáticas, sus ciencias auxiliares, sus escuelas, sus corrientes, etc. El ingreso a esta disciplina, para el estudiante que la experimenta, constituye un momento decisivo -un salto cualitativo- en su recorrido de formación especializada.

* *La problemática de la "inculturación"*. El paso siguiente que se presenta al estudiante consiste en plantearse, dentro del campo de la "catequética misma, la pregunta específica de la "inculturación" de la catequesis. Esta pregunta muy presente en la reflexión catequética contemporánea se hace más acuciante todavía por el contexto intercultural del cuadro de formación. Esta cuestión de la inculturación exige una reflexión de fondo. ¿Qué es la cultura? ¿Qué cosa es la inculturación de la catequesis? ¿Cuáles son los principios de la misma, sus exigencias y sus modalidades? Ella interpela también la práctica concreta. ¿Qué significa para mí, en mi contexto, la puesta en marcha del proceso de la inculturación?

* *La construcción de nuevos proyectos catequéticos*. Animados por el intercambio intercultural y con el apoyo de una reflexión catequética de fondo, de modo especial sobre la "inculturación", entonces los estudiantes pueden realmente regresar al propio contexto eclesial y elaborar proyectos catequísticos innovadores. En estos proyectos, habrá realismo y, a la vez, idealismo. ¿Qué es lo que idealmente puedo pretender y realizar en las condiciones reales de mi contexto? En la respuesta a esta pregunta, todo lo que haya sido descubierto gracias al intercambio intercultural podrá ser un factor inspirador. Desde luego, no se trata de copiar o de transferir una u otra práctica de un contexto a otro, sino literalmente de "inspirarse de", es decir de hacer algo nuevo aquí y ahora, apoyándose en experiencias o realizaciones hechas en otra parte o en otros tiempos.

635

**El ejercicio de un pensamiento estratégico.* Anotemos finalmente una última etapa que puede todavía marcar la formación antes del regreso a la práctica misma. Esta etapa consiste en el aprendizaje de un pensamiento "estratégico"; entendamos aquí un pensamiento que no sólo se da finalidades, sino que, además, al menos a título de hipótesis, define las prioridades a perseguir, las fases a prever, los medios a tomar, los recursos a movilizar para alcanzar las finalidades esperadas.

Estas siete etapas, recordémoslo, representan un recorrido típico, pero que no queda trazado por anticipado. Y sin embargo, después, unos y otros, unas y otras, reconocen allí con gratitud, más o menos el propio camino seguido.

Dirección del Autor
Lumen Vitae in Mission de l'Eglise
186, calle Washington, 1050 Bruselas.

636

sumario

Los nuevos acentos dados a la cultura y su importancia en la vida de los pueblos, permite hablar de un "cambio de paradigma" o "de acento" en la Teología de la Liberación. Del acento en el análisis socioeconómico de la primera época, el autor ofrece líneas muy sugerentes del "nuevo imaginario cultural alternativo" que suscita una "nueva sensibilidad cultural" donde la teología de la Liberación tiene un futuro para profundizar y enriquecerse.

**¿Cambio de
paradigma en la
teología
latinoamericana de
la liberación?**

**Del análisis socioeconómico
al cultural**

Juan Carlos Scannone, sj

Doctor en Filosofía. Licenciado en Teología. Argentino.

A los 20 años de la primera reunión de El Escorial (1972) - primer Encuentro sobre teología de la liberación organizado en Europa -, se tuvo en 1992 el segundo Encuentro de El Escorial¹. La comparación de ambos, en los que tuve la ocasión de participar, muestra al menos un “desplazamiento de eje”², del socioeconómico al sociocultural, sin descuidar por ello el primero. En El Escorial II, Rosino Gibellini -editor de importantes obras sobre teología de la liberación en Italia- me dijo: “Usted estará satisfecho del acercamiento de otras posiciones a la de la teología argentina”, aludiendo a la importancia dada en ese encuentro al análisis cultural, a la sabiduría y religiosidad populares y a la razón simbólica. ¿Basta dicho desplazamiento para hablar -usando la terminología de Thomas Kuhn- de un *cambio de paradigma*?

En la presente exposición trataré, en primer lugar, de la corriente argentina de teología de la liberación, que ya desde el comienzo dio relevancia al *análisis histórico-cultural* e influyó en la adopción de este último por Puebla, a diferencia de Medellín (1). Luego, mostraré por qué y cómo dentro de la línea principal de la teología latinoamericana de la liberación, se ha dado el desplazamiento de eje arriba mencionado (2). Por último, indicaré cómo, según mi

¹ Ver las actas de ambos encuentros: Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Salamanca, 1973; J. COMBLIN, J.I. GONZÁLEZ-FAUS, J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993 (en adelante los citaré: El Escorial I ó II).

² Cf. Así se expresa Pablo Richard en: “La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la decennie 1990”, *Foi et développement*, n. 199 (enero 1993): se trata de la traducción parcial de un artículo aparecido en *Pasos* (S. José de Costa Rica) n. 34 (marzo-abril 1991).



opinión, el futuro de dicha teología está unido a dicho cambio³, en cuanto responde a una transformación en la realidad de los pobres y en las posibilidades reales de su liberación (3).

1. La vertiente argentina de teología de la liberación

A esta corriente - no tan conocida fuera de América Latina - la denomina Gustavo Gutiérrez: "una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación"⁴. El historiador de los orígenes de esta última, Roberto Oliveros, la llama "populista", y Alberto Methol Ferré, adversario de la línea principal de la misma, le da el nombre de "nacional y popular"⁵. Juan Luis Segundo, en cambio le puso el nombre: "teología del pueblo"⁶. En una caracterización que luego fue asumida por otros, yo la llamé -hace ya tiempo- "teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos" y "teología de la pastoral popular"⁷. Algunos dudan acerca de su inclusión dentro de la teología de la liberación⁸.

³ En septiembre de 1996 - cuando yo ya había escrito la primera redacción del presente trabajo - tuve oportunidad de preguntarle a Gustavo Gutiérrez su opinión acerca de si hubo o no un cambio de paradigma en la teología latinoamericana de liberación. Su respuesta fue que él no hablaría de cambio de paradigma sino sólo *de acento*, porque la preocupación por la cultura estaba presente desde el comienzo.

⁴ Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, pág. 377.

⁵ Ver, respectivamente: R. OLIVEROS, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima, 1977, pág. 338; A. METHOL FERRÉ, "Da Rio de Janeiro a Puebla: 25 anni di storia", en *Incontri* n. 4. (1982), p. 22.

⁶ Cf. J.L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, pág. 264.

⁷ Ver mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987 (donde retomo y amplío un estudio de 1982), págs. 61 ss. También cf. J.B. LIBANIO, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo, 1987, pág. 260.

⁸ Cf. A. QUARRACINO, *Celam. Diálogo fraterno*, Bogotá, 1984, págs. 54 s. En cambio, en su presentación de la primera Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación, el actual Cardenal Arzobispo de Buenos Aires, entonces directivo del CELAM, la había incluido dentro de esa teología, sin agregar restricciones (cf. *L'Osservatore Romano* [ed. semanal en español], 9 de set. 1984).

639



Pues bien, esa corriente, sin negar el valor del análisis estructural socioeconómico y político, dio desde el principio especial relevancia al análisis histórico-cultural, prefiriendo, para su reflexión teológica contextualizada y su lectura teológica de los signos de los tiempos, la mediación de ciencias humanas de índole más sintética y hermenéutica que las sociales, como son las ciencias de la historia, la cultura y la religión. Así es como entendió el pueblo sobre todo a partir de la memoria, conciencia y proyecto *históricos* compartidos, y de la *cultura*, o estilo de vida común, privilegiando sin embargo el papel protagónico que en él tienen los pobres y la cultura popular. En ésta dio especial importancia a la “*religión del pueblo*” como encarnación de la fe en la cultura latinoamericana, a la cual interpretó como fruto nuevo de una síntesis cultural entre las culturas indígenas e ibéricas (y, en muchas partes de América Latina, también las africanas). De ahí que haya dado importancia especial a la problemática de la evangelización de la cultura, a la piedad popular como inculturación del Evangelio, y a la pastoral popular, ante la amenaza socioeconómica, política y cultural de una modernización capitalista o comunista, sobre todo ante el secularismo que las acompaña⁹.

La diferencia de enfoque con otras corrientes de la teología de la liberación se explica, al menos en parte, por la historia anterior y la situación social argentinas después del Concilio, con las esperanzas sociopolíticas puestas en el peronismo durante los regímenes militares. Por un lado, ese movimiento - que había dado conciencia de sí a la clase obrera y al sindicalismo argentinos -, el revisionismo en la ciencia histórica argentina, y el influjo de las así llamadas “Cátedras nacionales de sociología” en la Universidad de Buenos Aires (opuestas tanto al capitalismo liberal como al marxismo soviético) y, por otro lado, la relectura del Concilio, en especial, de *Gaudium et Spes*, y

⁹ Ver F. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974; G. FARREL, J. GENTICO, L. GERA (et al.), *Comentario a la Exhortación apostólica de Su Santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires, 1978. Sobre la corriente argentina consultar también mis libros: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. 4; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, arriba citado; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990 (con bibl.); *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992, en especial caps. 3, 4 y 5.

de Medellín (1968) desde el propio contexto, hicieron que la reflexión teológica argentina enfatizara, junto a los temas del pobre, la dependencia y la liberación, categorías como las de pueblo-nación, cultura y religiosidad popular¹⁰.

Ya en 1969, el episcopado argentino hizo la aplicación de Medellín a la Argentina, utilizando el enfoque arriba esbozado, que habían elaborado los teólogos de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), liderados por Lucio Gera. Así es como publicaron el así llamado Documento de San Miguel, en el cual cobró especial importancia el capítulo referido a la Pastoral Popular, ya no entendida, como en Medellín, a partir de la contraposición elites-masas, sino desde una comprensión del pueblo-nación basada en la cultura y en la justicia hacia los pobres¹¹.

Las mismas perspectivas influyeron más tarde - junto con las de obispos y teólogos africanos y también asiáticos - en el Sínodo de 1974 y, a través de éste, en la exhortación de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*, sobre todo en las temáticas de evangelización de la cultura y religiosidad popular. Por ello no es de extrañar que, luego, ambas fueran retomadas por el Documento de Puebla, ya que en la redacción del capítulo sobre la primera fue decisiva la intervención de Lucio Gera, y en la de la segunda, la del pastoralista chileno

¹⁰ Cf. S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Buenos Aires, 1992; ver también mi artículo: "Peuple' et 'populaire'. Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique en Argentina", en *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), 860-877; y C. GALLI, "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas", en *Sedoi-Documentación* 1994.

¹¹ Cf. "Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)", en especial: "VI. Pastoral Popular", en: *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Buenos Aires, 1982, 66-101, en esp. pp. 84-87. Entre los numerosos trabajos de Lucio Gera cf. "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en *Stromata* 30 (1974), 11-64; "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en: CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 258-283; últimamente: "Evangelización y promoción humana", en: C. GALLI, L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, 1992, 23-90, etc.

Joaquín Alliende, quien coincidía con la que él mismo llamó “escuela argentina de la pastoral popular”¹². Según mi estimación, en ese punto, el enriquecimiento de perspectivas en Puebla -que sin abandonar la social adoptó también la histórico-cultural-, recibió el decisivo influjo del pensamiento de Gera y de las elaboraciones teológicas que se habían ido haciendo en la Argentina y, en diálogo con éstas, en otras partes de América Latina.

De paso sea dicho que, también dentro de la filosofía argentina de la liberación, en paralelo con la corriente teológica arriba esbozada, se daba entonces relevancia al problema de la cultura, sobre todo porque Enrique Dussel había planteado el tema heideggeriano del “mundo” histórico-cultural latinoamericano y porque Scannone y, con éste, el mismo Dussel, habían aplicado a los pobres la fenomenología levinasiana de la alteridad ética, comprendida no sólo social y estructuralmente, sino también culturalmente¹³. Descubrieron así -coincidiendo con los trabajos anteriores de Rodolfo Kusch¹⁴- la relevancia filosófica (y aun teológica) de la sabiduría popular y del *ethos* cultural latinoamericanos y de sus símbolos religiosos y culturales, los cuales “dan que pensar (Paul Ricoeur) y qué pensar”. Aún más, los filósofos de la liberación ya hablaban entonces de “postmodernidad”, no adecuadamente en el sentido actual, sino en el de una superación del *Ego cogito* y el “yo conquisto” modernos, desde la *diferencia* (Heidegger) y la *alteridad* (Lévinas) latinoamericanas, comprendidas a partir de la *sabiduría del pueblo pobre*.

Claro está que también la “escuela argentina” ha ido cambiando en las últimas décadas, no sólo por el mutuo influjo con otras corrientes

¹² Cf. J. ALLIENDE, “Diez tesis sobre pastoral popular”, en *Religiosidad Popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

¹³ Ver las dos obras conjuntas del primer grupo de filósofos de la liberación: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973; y *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, 1975. También cf. mi artículo: “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en J. GÓMEZ CAFFARENA (ed.), *Religión* (tomo 3 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Madrid, 1993, 93-105.

¹⁴ Para una bibliografía casi exhaustiva de este autor cf. M. MUCHIUT, G. ROMANO Y M. LANGÓN, “Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)”, en E. AZCÚY (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, 185-194. Es de notar que Kusch colaboró desde el principio en las obras conjuntas de los filósofos argentinos de la liberación.



de la teología de la liberación, sino especialmente por las mismas circunstancias históricas. Por ejemplo, ante la crisis del Estado-nación moderno, cada vez más ha ido tomando cuenta de los fenómenos de la globalización y la regionalización (v.g. el Mercosur) - aunque siempre había ya hablado de la Patria Grande latinoamericana, y del Pueblo de Dios y todos los pueblos de la tierra. Pero eso no le quita la importancia al análisis cultural, sino por el contrario, replantea la interrelación entre la cultura universal en época de globalización, y los diferentes mundos culturales¹⁵. En esa línea se encuentran las afirmaciones del documento de Santo Domingo no sólo sobre *la* cultura latinoamericana (como Puebla), sino sobre *las* culturas de América Latina y el Caribe, dentro de una cierta unidad cultural analógica¹⁶.

2. El cambio de acento en la corriente principal de la teología de la liberación

2.1. Preanuncios anteriores a 1989

En los cambios dados en Puebla también influyeron otros factores que los arriba señalados. Por ejemplo, hubo quienes intentaron usar el nuevo enfoque aportado por la teología y pastoral argentinas y por la *Evangelii Nuntiandi*, no como aporte para enriquecer la teología de la liberación en su vertiente principal, sino *contra* ésta. Sin embargo, pienso que el documento de Puebla mismo, sin dejar de asumir los análisis estructurales de Medellín, continúa enfatizando la opción preferencial por los pobres y por su liberación, pero la enmarca en una interpretación teológica de la *historia* de la

¹⁵ Como ejemplo del nuevo enfoque del análisis cultural, ver la tercera parte ("Dimensión sociocultural: nuevos tiempos, nuevas lógicas") de la obra conjunta interdisciplinaria: D. GARCÍA DELGADO (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996.

¹⁶ Ver mi trabajo: "La inculturación en el Documento de Santo Domingo", *Stromata* 49 (1993), 29-53.

643



evangelización latinoamericana, así como en la misión pastoral de evangelizar la *cultura*. Aún más, tiene en vista los cambios culturales¹⁷.

En la discusión que suscitaron, primero, el *Documento de Consulta* para Puebla, y, luego, la interpretación del Documento de la Conferencia, apareció claro el diálogo y mutuo influjo entre las distintas corrientes de la teología de la liberación, especialmente entre la argentina y la corriente principal, representada, entre otros, por Gutiérrez y Leonardo Boff. Así es como, en escritos de esa época, el primero rescata, con nombre y apellido, la concepción de pueblo elaborada por Gera en base a la conjunción de "pueblo-nación-cultura"¹⁸; y el segundo acepta, refiriéndose a Scannone, la importancia dada al análisis cultural cuando se trata de la realidad latinoamericana, afirmando explícitamente que así "se deben trascender los análisis de corte meramente sociológico"¹⁹.

En cuanto a la problemática de la religión popular, tan ligada con la de la cultura, es indudable que, aunque algunos teólogos de la liberación criticaban con razón, como también lo hace Puebla, sus aspectos negativos o alienados, sin embargo, ya el primer Encuentro de El Escorial (1972) había señalado sus aspectos liberadores y, en el caso particular de Gutiérrez, éste había allí manifestado claramente su preocupación por una espiritualidad popular de liberación²⁰, propia de un pueblo pobre, religioso y creyente.

¹⁷ Cf. CELAM, *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá, 1979. Ver también el cap. 2 de mi libro, ya citado, *Evangelización, cultura y teología*, y la bibliografía allí citada.

¹⁸ Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, ya citado, pág. 196 s. (se trata de un artículo publicado por primera vez en 1978, con ocasión del *Documento de Consulta* para Puebla).

¹⁹ Cf. L. BOFF, "Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia", *Servir* (México) 14 (1978), p. 365 s.

²⁰ Aunque luego superado por sus mismos discípulos, ya entonces el argentino Aldo Büntig, en su artículo "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales", hablaba de los "valores liberadores del pueblo que se expresa en gestos sacrales del catolicismo popular", en *El Escorial I* (op. cit.), págs. 146 ss. Ver también: S. GALILEA, "La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular", *ibid.*, 151-158. El trabajo de Gutiérrez se titula: "Evangelio y praxis de liberación", *ibid.*, 231-245.

Así es como se fue dando en la teología de la liberación, incluida su corriente principal, un interés cada vez mayor por la religión popular, defendiéndosela de su caracterización marxista como siendo intrínsecamente "opio del pueblo". Eso se nota ya en trabajos de discípulos de Gutiérrez como Raúl Vidales y Tokihiro Kudó, quienes descubren una auténtica religiosidad liberadora en la "clase popular emergente"²¹. Y, sobre todo, en los de José Luis González, discípulo al mismo tiempo de Gutiérrez y del antropólogo cultural peruano Manuel Marzal, especializado en religiosidad andina. Pero, mientras que, en el primer caso todavía se usa exclusivamente el análisis social, en el segundo, gracias al influjo de Marzal, toma especial relevancia el estudio antropológico-cultural. Así es como González reconoce - en forma convergente con los análisis argentinos - el papel de *resistencia histórica y cultural* que ejerció la religión latinoamericana del pueblo pobre, primero, contra la opresión imperialista y, luego, capitalista. Pues le sirvió para no sucumbir como sujeto cultural y aun para expresar proyectos históricos alternativos. Es de notar que tales análisis culturales de la religión del pueblo coinciden con la ya mencionada importancia social y teológica dada desde el principio por Gutiérrez a la espiritualidad popular liberadora²².

A dichas influencias se habían ido sumando asimismo los cuestionamientos recibidos por los teólogos latinoamericanos en los encuentros de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, de parte de teólogos africanos (sobre todo en lo referente a las culturas) y asiáticos (en lo que atañe a la religión)²³. Todo ello hizo que la atención se fijara más y más en el análisis cultural, sin descuidar el socioeconómico.

²¹ Cf. R. VIDALES, T. KUDÓ, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, 1975, pp. 111-116.

²² Cf. J.L. GONZÁLEZ, "Teología de la liberación y religiosidad popular", *Páginas* (Lima) 7 (1982), 4-13. Entre las numerosas obras de Marzal, puede consultarse: *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983. Sobre la espiritualidad popular de liberación cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983.

²³ Han sido publicadas las Actas de los distintos Congresos. Además, ver: *Teología desde el Tercer mundo. Documentos finales de los cinco Congresos internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer mundo*, San José (Costa Rica), 1982.

Por otro lado, no es de despreciar el influjo que tuvieron los documentos de la Iglesia, tanto los del Episcopado Latinoamericano como los pontificios y romanos (por ejemplo, las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Libertatis Nuntius* [1984] y *Libertatis Conscientia* [1986]), para que los teólogos latinoamericanos trataran de no dar ni siquiera la impresión de un reduccionismo socioeconómico o político. Pienso que es injusto arrostrar dicho reduccionismo a los principales teólogos de la liberación, con la excepción, por ejemplo, de Hugo Assmann²⁴, que militaba en una corriente teológica más radical. Pero, debido a las sospechas, aun aquellos teólogos que no habían caído en tales extremos, no dejaron de indicar que trataban de la liberación integral, y no sólo de las clases, sino también de las razas, sexo, naciones y *culturas* oprimidas. El tema de la cultura estuvo así explícitamente presente.

2.2. El paradigma de la “teología de la liberación clásica”

Por último, otro factor que favoreció el desplazamiento de eje, se mueve en un nivel más hondo, el del mismo *paradigma* de comprensión de la realidad y aun de la teología. ¿El paradigma de la teología de la liberación es moderno, postmoderno, supera la modernidad?

Aunque estoy de acuerdo con Georges De Schrijver acerca de numerosas características *modernas* de la que él llama “teología de la liberación clásica” y con las razones que él da, con todo me acerco más a posiciones como la de Juan José Tamayo, citado por el mismo De Schrijver, pues aquél encuentra en la teología de la liberación una especie de superación dialéctica de la modernidad. También concuerdo con Franz Hinkelammert en que dicha teología no es postmoderna (en el sentido que actualmente tiene esa palabra),

646

²⁴ Su obra principal es: *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973 (la parte principal del libro había ya sido publicada en Montevideo, 1971). En el texto me refiero a la posición sustentada *entonces* por Assmann, no a la actual.

aunque ella critica no sólo al capitalismo sino a muchos rasgos de la modernidad occidental²⁵.

Sin embargo, acepto sobre todo el análisis de Antonio González - destacado discípulo de Ignacio Ellacuría - acerca de lo que él llama: "el significado filosófico de la teología de la liberación". Ésta, según su interpretación, no se mueve en los horizontes de la teología clásica (los paradigmas de la sustancia y del sujeto) sino en el filosófico contemporáneo, que se podría llamar postmoderno, en el sentido de que "se constituye en buena medida por un diálogo con la situación intelectual en la que Hegel nos ha dejado instalados"²⁶. Claro que no se trata de una decisión filosófica explícita de los teólogos de la liberación, sino del horizonte intelectual y cultural en que se mueven.

En un nivel cultural y filosófico ese horizonte se caracteriza por la prevalencia dada a la *praxis*, la *diferencia*, la *alteridad*, la *realidad*, el *haber* o el *estar* como anteriores al ser comprendido desde el *lógos*. Todo ello, según González, caracteriza más profundamente a la teología de la liberación que sus rasgos típicamente modernos. Así es como se entiende mejor su *opción por los pobres* y el *mundo de los pobres*, su énfasis puesto en la *praxis*, su comprensión de la teología como "acto segundo de la *praxis liberadora*" (Gustavo Gutiérrez), o, últimamente, como "*intellectus amoris et misericordiae*" (Jon Sobrino), la *trascendencia práctica* del otro, la experiencia radical del *mal* "*más allá del ser*", etc.

Si es así, el desplazamiento de eje hacia una mayor consideración de la *alteridad* cultural latinoamericana, planteado

²⁵ Ambos autores son citados por De Schreijver en el "paper" provisorio: "The Paradigm Shift in Third World Theologies of Liberation: From Socio-economic Analysis to Cultural Analysis. Assessment and Status of the Question", págs. 13 s.

²⁶ Cf. A. GONZÁLEZ, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en El Escorial II, p. 153. Aunque sin referencia a la teología de la liberación, Marco Olivetti coincide en gran parte con González en su caracterización de los tres paradigmas; ver su artículo: "El problema de la comunidad ética", en J.C. SCANNONE (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, págs. 209-222.

sin perder las perspectivas *práctica y material* (socioeconómica), así como hacia una comprensión más radical *del pobre y de su mundo* (tanto social como *cultural*), y el énfasis puesto no sólo en las comunidades eclesiales de base, sino también, en general, en el *neocomunitarismo de base* (donde se viven de manera “post-tradicional” la gratuidad, la alteridad y el sentido de comunidad tradicionalmente latinoamericanos)²⁷, no serían sino *radicalizaciones* del paradigma fundacional, de cara a los cambios en la realidad histórica y a los nuevos signos de los tiempos. En ese sentido, el desplazamiento hacia el análisis cultural sin dejar el social, estaría en la lógica más profunda de la teología de la liberación.

De ahí que, aunque se puede hablar de un cambio de acento y desplazamiento de eje, éste se daría, según mi opinión, dentro de la radicalización del horizonte o paradigma *radical* donde ya desde el principio se movió la teología de la liberación en sus opciones básicas, a pesar de los rasgos claramente modernos que ella también compartía con otras teologías postconciliares y con la teoría de la dependencia.

2.3. Los cambios después de 1989

A dicho desplazamiento contribuyeron todas las circunstancias arriba enumeradas, pero el factor final decisivo o la última gota que desbordó el vaso, fue la implosión del socialismo real, simbolizada por la caída del muro de Berlín. A eso hace alusión De Schrijver, aludiendo a expresiones de Frei Betto y Leonardo Boff, posteriores al derrumbe del comunismo, que apuntan en dirección del nuevo enfoque²⁸.

²⁷ Acerca del “neocomunitarismo de base”, ver: D. GARCÍA DELGADO, “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80”, *Le Monde diplomatique* (ed. latinoamericana), 4 (1989), nn. 27, 15-16, y su continuación: *ibid.* n. 28, 17-18. Sobre el modo “post-tradicional” de asumir las tradiciones, cf. A. GIDDENS, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, 1996 (original inglés: 1994).

²⁸ Cf. FREI BETTO, “El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana”, *Pasos* 29 (1990), págs 1-7; *id.*, “A Teologia da Libertação ruio com o Muro de Berlim?”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 922-929; L. BOFF, “A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação”, *ibid.*, págs. 76-92.

Más claramente puede notarse ese cambio de perspectiva en expresiones de otros teólogos, también influidos por los acontecimientos de Europa Oriental y por la aparente no viabilidad a corto plazo, de la utopía socialista. Así es como Pablo Richard, quien había sido miembro activo de los Cristianos para el Socialismo en Chile, acuñó la formulación ya citada: “desplazamiento de eje”, desde el socioeconómico y político al cultural. Reconoce el valor actualmente revolucionario del reformismo, y afirma que la “fuerza histórica de los pobres” -que anteriormente se pensaba sobre todo como política - es ante todo ética, religiosa y cultural²⁹. Sólo con ella el pueblo podrá enfrentar al neoliberalismo hoy vigente.

La misma perspectiva adoptan varios de los trabajos presentados en El Escorial II. Allí científicos sociales como Manuel Antonio Garretón, evaluaron positivamente el cambio cultural actual hacia el aprecio de la vida y felicidad cotidianas (tan distintas del idealismo heroico de un Che Guevara), o como Xabier Gorostiaga, realizaron una autocrítica de la estrategia liberadora sandinista, centrada más en la toma del poder político que en la transformación cultural. Por su lado, también teólogos como Diego Irarrázaval, propusieron entonces una teología desde la sabiduría popular latinoamericana, como Víctor Codina, privilegiaron la razón simbólica a la razón ilustrada moderna, o como Pedro Trigo plantearon el nuevo imaginario colectivo alternativo, del que hablaré enseguida³⁰. Tenía razón Gibellini al notar el acercamiento de esos teólogos a las posiciones de la teología argentina de la cultura popular.

Según creo, Pedro Trigo ha sido uno de los teólogos de la liberación que mejor ha planteado y está planteando el futuro de la misma, ubicándose en lo que Richard llama desplazamiento de eje, sin renunciar a la esencia de dicha teología. Para Trigo, hoy, la

²⁹ Cf. P. RICHARD, art. cit. en la nota 2.

³⁰ Me refiero, respectivamente, a los siguientes trabajos presentados en El Escorial II (op. cit. en la nota 1): M.A. GARRETÓN, *Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)*, págs. 17-28; X. GOROSTIAGA, *La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales*, págs. 123-144; D. IRARRÁZAVAL, *Repercusión de lo popular en la teología*, págs. 181-197; V. CODINA, *Fe latinoamericana y desencanto occidental*, págs. 271-296; P. TRIGO, *El futuro de la teología de la liberación*, 297-317.

cultura en los barrios de las grandes ciudades latinoamericanas está mostrando una novedad que el teólogo debe tener en cuenta; aún más, ha de interpretarla como la acción del Espíritu de Dios entre los pobres y como su respuesta positiva a ella³¹.

Allí está surgiendo un nuevo imaginario colectivo, alternativo no solamente al del *status quo* de la cultura consumista del capitalismo tardío, sino también al imaginario politizado, revolucionario y socialista de los años 60 y 70. Se ubica en la vida cotidiana, pero no entendiéndola a ésta como privada sino como social y pública, porque se trata de creación de cultura y de una nueva trama social³². Dicho imaginario es fruto de una nueva *síntesis cultural*, cuyo sujeto son muchos de los pobres suburbanos de nuestro Subcontinente, síntesis entre los valores latinoamericanos tradicionales y aportes modernos y postmodernos, la cual tiende a tomar cuerpo en distintas organizaciones libres del pueblo³³.

A ese nuevo mestizaje cultural, podríamos llamarlo -con Anthony Giddens-, reflexivo y post-tradicional, porque reasume la tradición comunitaria latinoamericana como respuesta libre, responsable y solidaria, a la crisis provocada por la exclusión neoliberal de grandes

³¹ Cf. P. TRIGO, "La cultura en los barrios", y "El concepto de marginado. Sus usos y su realidad", en J.C. SCANNONE, M. PERINE (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, respectivamente, págs. 13-26 y 45-70, y los trabajos de índole teológica que se mencionarán en notas siguientes.

³² Cf. P. TRIGO, artículo en: El Escorial II (cit. en la nota 29); id., "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", en *Iter. Revista de Teología* (Caracas), 3 (1992), págs. 61-99.

³³ Cf. J. SEIBOLD, "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires", en D. GARCÍA DELGADO (et al.), *Argentina, tiempo de cambios* (op. cit. en la nota 14), 323-388. Ver también mis trabajos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina". Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", en *Stromata* 47 (1991), págs. 145-192; "Les défis actuels de l'évangélisation en Amérique Latine", en *Nouvelle Revue Théologique*, 114 (1992), págs. 641-652; "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el tercer mundo", en *Concilium* n. 244 (dic. 1992), págs. 1023-1033; "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en *Argentina, tiempo de cambios*, op. cit., 251-282.

mayorías, del sistema económico-social, y porque adopta, desde la sabiduría popular tradicional, criterios (modernos o, respectivamente, postmodernos) de eficacia, organización y flexibilidad. Para Trigo se trata de la emergencia comunitaria de un hombre nuevo, cuyo eje estructurante es la opción por la vida, y la vida digna para todos.

Se crea vida en contexto de muerte. Se vive la dignidad en situaciones de denigrante injusticia. Se celebra con gozo festivo, a pesar de la pobreza extrema. Se espera en Dios contra toda esperanza. Se vive la gratuidad de las relaciones comunitarias, aun en medio de la exclusión social y del individualismo competitivo. Se construyen instituciones de libertad, aun en medio de la opresión. Pues bien, en todo ello se vislumbra, a la luz de la fe, la presencia creadora y regeneradora del Espíritu de Dios y la semilla de una liberación futura realmente posible³⁴.

Ya la novela latinoamericana de alguna manera lo había preanunciado, según lo muestran, según el mismo Trigo, figuras literarias como el Cristo de los pobres, en *Hijo de hombre* (del novelista paraguayo Augusto Roa Bastos) o personajes señeros como Rendón Wilka, el indio culturalmente mestizado, de *Todas las sangres*, y distintos personajes urbanos mestizos, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ambas novelas, del escritor peruano José María Arguedas³⁵.

Para Trigo el futuro de la teología de la liberación está ligado a ese cambio cultural de imaginario colectivo y a las alternativas de futuro que desde allí se crean entre y para los pobres. Sin embargo, éstos, aunque deben ser actores principales de su liberación, no pueden liberarse solos, si no es en unión con todos aquellos de distintos Continentes y de distintos estratos sociales, que, con ellos,

³⁴ Ver la descripción de esos fenómenos y su interpretación teológica (o filosófica) en R. MUÑOZ, *El Dios de los cristianos*, Madrid, 1987; P. TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, 1988; J.C. SCANNONE, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en *Irrupción del pobre*, op. cit. en la nota 30.

³⁵ Cf. P. TRIGO, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana* (tesis doctoral), Madrid, 1980; id., *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982, así como exposiciones orales del mismo autor.

han optado por la vida y por la dignidad del hombre. En esta época de globalización, la red que todos ellos y sus organizaciones conforman, puede constituirse en un agente histórico nuevo: la *internacional de la vida*³⁶.

3. El desplazamiento de eje, la viabilidad histórica de la liberación y el futuro de la teología de la liberación

El desplazamiento de eje en la teología latinoamericana de la liberación, está íntimamente relacionado con el mencionado cambio de imaginario cultural que se está dando en el pueblo latinoamericano, sobre todo entre los pobres. La teología lo tiene en cuenta al reflexionar sobre los signos actuales de los tiempos, ayudada por el análisis cultural. Pero no olvida que ese imaginario alternativo toma cuerpo social en un fenómeno social alternativo: el *neocomunitarismo de base*. Por ello tampoco renuncia al análisis social, aunque haya superado ciertos enfoques demasiado rígidos, inspirados en el marxismo.

Ante la globalización, el desempleo estructural y la crisis del Estado de bienestar (*Welfare State*) - socialista, socialdemócrata o populista -, y ante la imposibilidad del mercado autorregulado, de responder adecuadamente a la vida digna y la justicia, se está dando en todas partes del mundo un hecho nuevo: el *surgimiento de la sociedad civil* en cuanto distinta tanto del Estado como del mercado. La misma sociedad se auto-organiza para conseguir sus objetivos, sin esperarlo todo del Estado o del mercado³⁷.

³⁶ Ver sus obras cit. en la nota 31. Sus planteos parecen coincidir con algunos de Anthony Giddens (op. cit.), y de Ulrich Duchrow, en su ponencia "Dios o Mamón: economías en conflicto", tenida en la IX Asamblea de la IAMS (Asociación Internacional de Estudios Misionológicos), Buenos Aires, 10-19 de abril 1996 (allí cita su obra: *Alternatives to Global Capitalism: Drawn from Biblical History, Designed for Political Action*, 1995).

³⁷ Ver la ya citada obra *Argentina, tiempo de cambios*, así como también: D. GARCÍA DELGADO, *Estado y Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, Buenos Aires, 1994; P. HERNÁNDEZ ORDELAS, "La sociedad civil: su verdad y sus retos. La tercera revolución planetaria", en *Signo de los*



Así es como también en América Latina se están dando nuevos movimientos sociales multisectoriales semejantes a los del Primer Mundo (por los derechos humanos, los espacios verdes, la calidad de vida, la justicia en casos de crímenes concretos, contra la corrupción, etc.), pero sobre todo, se está gestando entre los pobres el así llamado *nuevo asociacionismo o neocomunitarismo*. Éste y los mencionados movimientos son al mismo tiempo causa y fruto del imaginario cultural alternativo arriba mencionado, y le dan sustento social y material.

En el ámbito religioso, ya no se trata, como en tiempos de Puebla, solamente de las comunidades eclesiales de base, sino también de grupos religiosos no verticales sino flexibles y participativos de toda índole, de jóvenes, adultos, señoras, hombres, grupos de oración, círculos bíblicos³⁸. Pero el mismo fenómeno se da en el nivel económico, tanto en la economía informal como en la formal: organizaciones económicas populares, microemprendimientos, pre-cooperativas, talleres autogestionados de trabajadores, huertas comunitarias, "comprando juntos": el pueblo se auto-organiza para subsistir lo más dignamente posible, generar empleo y aun producir para el mercado³⁹. En el orden social, se constituyen sociedades barriales de fomento (para la salud, el asfalto, el alumbrado, etc.),

tiempos (México) n. 62 (1995), 6 s.; también cf. el número entero de *Alternatives Sud* 1 (1994), n. 4, dedicado a: "Les mouvements sociaux en Amérique Latine". En el Brasil se ha constituido la "Acción de la Ciudadanía": cf. INSTITUTO POLÍTICAS ALTERNATIVAS PARA O CONE SUL, *Ações cidadãs no Brasil. Relato de Experiências de Comitês da Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida*, Rio de Janeiro, 1995.

³⁸ Ver mi trabajo: "La religión en la América Latina del Tercer milenio. Hacia una utopía realizable", en *Stromata* 51 (1995), págs. 75-88.

³⁹ Sobre esos fenómenos económicos populares, su interpretación y el replanteo de la economía y la ciencia económica a partir de ellos, ver -entre las numerosas obras de Luis Razeto- sobre todo: *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990; id., *Empresas de trabajadores y economía de mercado. Para una teoría del fenómeno cooperativo y de la democratización del mercado* (2da. versión), Santiago (Chile), 1990; asimismo: F. FORNI, J.J. SÁNCHEZ (comps.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992; H. ORTIZ R., *Las organizaciones económicas populares. Semillas pequeñas para grandes cambios*, Lima, 1993.

653



dispensarios, cooperativas escolares, comedores infantiles o para ancianos, clubes de madres, comités de jubilados o desocupados y todo tipo de organizaciones populares libres. En lo estrictamente cultural, no sólo se trata de peñas folklóricas o asociaciones deportivas, sino también de gran cantidad de radios FM (de frecuencia modulada) barriales, y de distintas formas de educación popular formal e informal⁴⁰. Así se está creando un tejido social nuevo, que evidencia un cambio de mentalidad y de actitud ante el Estado y el mercado, y por lo tanto, de un cambio cultural correspondiente al nuevo imaginario.

Aunque la interpretación de ese fenómeno es distinta según los autores, no pocos ven en dicho cambio cultural y social, una *alternativa viable* de liberación. Así es como economistas como Luis Razeto o José Luis Coraggio ven en la economía popular (el primero, específicamente en la economía popular *de solidaridad*) una alternativa no sólo para la micro-, sino también para un importante sector de la macroeconomía (que se entrelazaría con los sectores capitalista y estatal), constituyendo en conjunto un “mercado democrático”⁴¹. Razeto está repensando la misma ciencia económica y las estrategias de desarrollo a partir de la relevancia económica del *factor “C”* (factor “comunidad”), considerado no sólo en cuanto ético y cultural, sino también como factor de eficiencia económica. Notemos que el planteo mismo está mostrando un ejemplo y un fruto de la síntesis cultural emergente de la que se habló anteriormente. Y coincide con otras búsquedas, en distintas partes del mundo y aun en las Naciones Unidas, de un desarrollo *humano* alternativo,

⁴⁰ Sobre educación popular cf. J.L. CORAGGIO, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995; O. MONTES-C. LORA-R. BURNS, *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA*, Lima, 1993.

⁴¹ Además de las obras de Razeto y Coraggio citadas en notas anteriores, cf. L. RAZETO, “Propuestas de respuesta a la luz de la encíclica (SRS) a nivel socioeconómico”, en: CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá, 1990, págs. 349-396; id., “Para una proyección política del proceso de formación y desarrollo de la economía popular de solidaridad”, en F. FORNI, J.J. SÁNCHEZ, op. cit., 57-75; id., “Sobre el futuro de los talleres y microempresas”, en *Revista de Economía y Trabajo*, 2 (1994), págs. 51-75; J.L. CORAGGIO, *La construcción de una economía popular: vía para el desarrollo humano*, ibid., págs. 29-48.



partiendo muchas veces de lo local y lo pequeño (“*small is beautiful*”)⁴².

Dichas organizaciones populares tienden a unirse en forma de *red*, a saber, en coordinación flexible, participativa y autogestionada. Ello parece corresponder a la nueva sensibilidad cultural “postmoderna”⁴³, y reinterpretar los valores solidarios tradicionales en forma post-tradicional (según la expresión, ya mencionada, de Anthony Giddens). Pues bien, así como en el siglo pasado los trabajadores solos no tenían fuerza política hasta que se unieron en sindicatos y federaciones sindicales, del mismo modo, la coordinación en red de dichas organizaciones (y con las ONGs y otras en distintos Continentes y estratos sociales) puede cobrar fuerza política para dialogar, tanto en el nivel nacional como en el regional e internacional, desde una posición de fuerza, y así, poder lograr mayor equidad en una época de globalización. Se trataría de lo que Pedro Trigo llama -como ya lo dije- la internacional de la vida.

Hoy la opción preferencial por los pobres, fundamento de la teología de la liberación, está más vigente que nunca, pues los pobres estructurales, a quienes se han añadido los “nuevos pobres” o clases medias empobrecidas, se encuentran ante la amenaza, ya no tanto de la explotación, sino de la *exclusión*, en forma de marginación y desempleo en una sociedad cada vez más dualizada entre incluidos y excluidos, ganadores y perdedores, y fragmentada por el individualismo competitivo. Por otro lado, los pobres van tomando una nueva conciencia cultural, “mestizando” sus valores con los aportes de la modernidad y postmodernidad, y creando un imaginario cultural nuevo y una nueva trama social, que -en forma de redes- se va comunicando (en esta sociedad de la comunicación) también con otros sectores sociales y ámbitos geográficos. Todo

⁴² Cf. A. CAFIERO (et al.), *Desarrollo humano: un diálogo con la filosofía*, Buenos Aires, 1995, y el correspondiente Informe sobre Desarrollo Humano, del Honorable Senado de la Nación Argentina, en el marco del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

⁴³ Cf. La metáfora de la “red” corresponde al nuevo tipo, más flexible y participativo, de organización institucional, y a la razón trasversal (no vertical ni jerárquica) postmoderna: cf. B. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985.

655



ello no puede dejar indiferente a la teología de la liberación, que descubre allí la acción liberadora del Señor de la historia y la de los hombres y mujeres que le responden con su opción por la vida, y la vida digna.

Además, en convergencia con la revalorización del pluralismo cultural (y del aprecio postmoderno de la heterogeneidad y la diferencia) se está dando también el hecho del surgimiento de *teologías indias* y *afroamericanas* de distinto cuño. También allí se siente cuestionada la teología de la liberación, y necesita abrirse cada vez más al análisis cultural y psicosocial, y al estudio antropológico-cultural de los mitos ancestrales de esos pueblos y culturas, así como de las formas de sincretismo que se dieron históricamente y/u hoy se están dando. No pocas de éstas - según importantes teólogos y pastoralistas - han sido intentos más o menos logrados de una *inculturación del Evangelio*, no hecha por los misioneros sino por los mismos pueblos indígenas⁴⁴.

Así es como el cambio de acento en la teología de la liberación está de acuerdo intrínsecamente tanto con su fundamentación hermenéutica y teológica en la opción por los pobres y de los pobres, como con su índole de "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"⁴⁵, así como también con lo esencial de su método, ampliado por la mediación de las ciencias de la cultura y la historia, sin olvidar las ciencias sociales. Pues, como lo repetí varias veces, el cambio cultural tiene una base social y aun económica, aunque no se reduce a ésta.

Dichos desplazamiento en el enfoque y ampliación del método, inciden no solamente en la primera fase del círculo hermenéutico de la teología de la liberación, a saber, en su interpretación crítica de la realidad y praxis históricas a la luz de la Revelación, sino que también van a influir seguramente en su relectura de ésta desde el

656

⁴⁴ Cf. M. MARZAL, "Introdução Geral", en id. (et al.), *O Rosto Índio de Deus*, São Paulo, 1989, págs. 11-33. Sobre teología india actual, entre otros trabajos, ver: Primer Encuentro de Teología India: Delegación mexicana, "Teología maya. Conceptos fundamentales", *Christus* 58 (1993), 22-27.

⁴⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2. ed., Salamanca, 1972, pág. 38 (1. ed.: Lima, 1971).



nuevo contexto así interpretado, es decir, en la segunda fase del círculo hermenéutico teológico⁴⁶. Pues, como lo dice la instrucción *Libertatis conscientia* n. 70, “una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida”. Pues el nuevo imaginario cultural alternativo y el neocomunitarismo que le da cuerpo social, constituyen una *nueva experiencia particular*, la cual, además, según lo estimo, está siendo suscitada por la acción del Señor de la historia.

Así es como la nueva sensibilidad cultural, que une al tiempo globalización universal y revalorización de la cultura particular, y la experiencia simultánea de la comunidad particular viva y la vigencia en ella del factor “C”, por un lado, y por el otro, de su coordinación activa en redes regionales e internacionales, puede contribuir - a la luz del don del Espíritu en Pentecostés - no sólo a repensar la eclesiología de comunión, el Misterio de Amor trinitario, su comunicación gratuita en Cristo o su concreción en el hombre renovado por el Espíritu de comunión, sino todas y cada una de las principales realidades teológicas desde el punto de vista de la comunión, la comunidad y la comunicación, de acuerdo al nuevo contexto social y al nuevo imaginario cultural emergente, sobre todo entre los pobres, los preferidos del Reino.

De ahí que, con Pedro Trigo, yo también piense que el futuro de la teología latinoamericana de la liberación está unido a que sepa moverse dentro de ese nuevo horizonte cultural alternativo. Ello implica seguir ahondando en el desplazamiento de eje, del

⁴⁶ Sobre el círculo hermenéutico en la teología de la liberación, en general, ver mi libro *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, cit. en la nota 6, cap. 1. Acerca de la segunda fase del mismo círculo después del desplazamiento de eje, ver mis artículos: “Situación de la problemática del método teológico en América Latina. Con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones”, en *Medellín* 20 (1994), 255-283; y “El futuro de la reflexión teológica en América Latina. El comunitarismo como alternativa viable”, de próxima publicación en las Actas del Encuentro del CELAM sobre “El futuro de la reflexión teológica en América Latina” (Vallendar, septiembre 1996).



socioeconómico al cultural, con tal que no se trate de una sustitución, sino de una profundización y un enriquecimiento de perspectivas. Pues la teología de la liberación no debe olvidar -como lo indica De Schreijver- la sustentación de lo cultural en lo socioeconómico, aunque lo cultural trascienda lo económico.

De ese modo, a la luz de la fe, la teología latinoamericana de la liberación podrá dar razón teológica del mundo de los pobres y contribuir a transformarlo según el amor y la justicia que brotan del Evangelio.

Dirección del Autor:
Colegio Máximo de San José
Mitre 3226
1663 San Miguel - Buenos Aires
Argentina

sumario

La Nueva Evangelización inserta en la realidad e historia concreta de nuestro Continente, ha sido un punto central en la reflexión teológico-pastoral del Magisterio latinoamericano y caribeño. La promoción de la dignidad de la persona humana y la comunicación de los valores evangélicos desde el interior de las culturas se presentan como una tarea eclesiológica permanente que da credibilidad a la Misión de la Iglesia y que en definitiva dinamiza el Mensaje Salvador del Evangelio.

**La Nueva
Evangelización:
hacer más creíble el
Evangelio en América Latina y
el Caribe de cara a los
desafíos del Tercer Milenio**

Alvaro Cadavid Duque, pbro.

Licenciado en Filosofía. Doctor en Teología, Facultad de Teología de Granada - España. Profesor de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia). Director de la Revista "Cuestiones de Filosofía y Teología". Colombiano.

Introducción

En la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* afirma el Papa Juan Pablo II que el Concilio Vaticano II ha sido “un gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio”¹ y, que, la enorme riqueza de su contenido y el tono nuevo de su proclamación, hacen de él un “anuncio de tiempos nuevos”². Considera, también, el Papa que el Concilio constituye el momento en el que propiamente empieza la preparación inmediata para celebrar el jubileo del 2000 y de cuya aplicación fiel, a la vida de cada uno y de toda la Iglesia, dependerá la capacidad eclesial para afrontar los retos del tercer milenio³.

En este contexto, la misma Carta Apostólica, relee y profundiza los temas del Concilio, a la vez que, hace un examen crítico acerca de si la letra y el espíritu del Concilio se han acogido y se están aplicando en la Iglesia universal para, finalmente, hacer notar que el tercer milenio es la gran oportunidad para aplicar la renovación conciliar en plenitud⁴.

Dicha aplicación se hace de manera práctica a través de ese gran proyecto pastoral, fruto de la misma renovación conciliar, llamado Nueva Evangelización. En este sentido la Nueva Evangelización significa el esfuerzo por llevar a término la aplicación del Concilio Vaticano II, a la vez que es el fruto más maduro del mismo⁵.

660

¹ TMA, 36.

² TMA, 20.

³ Cf. L.C.

⁴ Cf. TMA, 36.

⁵ Cf. TMA, 21. En este mismo número el Papa Juan Pablo II asegura que las

El Papa Juan Pablo II cuando hizo los primeros llamados a la Iglesia latinoamericana y caribeña para que emprendiera la tarea de la Nueva Evangelización, consideró que ésta ya estaba en marcha desde el empeño de las Conferencias de Medellín y Puebla por aplicar el Concilio a la realidad de nuestro Continente⁶. A la Conferencia de Santo Domingo le correspondió oficializarla y trazar las líneas matrices de este proyecto en consonancia con los nuevos signos de los tiempos presentes en el Continente, dando comienzo, así, a lo que se podría llamar una segunda recepción del Concilio y dotando a la Iglesia latinoamericana y caribeña de un espíritu y de unas líneas pastorales capaces de afrontar los desafíos socio-históricos y culturales que la llegada del nuevo milenio le plantea, haciéndola, al mismo tiempo, más creíble a ella misma y a su misión evangelizadora, a los ojos de los hombres y mujeres del Continente⁷.

En el marco de esta celebración de los 30 años de la Conferencia de Medellín y haciendo honor a ella, que fue la que, justamente, fijó el comienzo de esta nueva etapa en la evangelización del Continente, queremos presentar, a partir de lo que los mismos obispos latinoamericanos y caribeños ofrecen en su rico Magisterio Pastoral, una sistematización de las líneas fundamentales de este proyecto.

Con este objetivo, nos acercamos, en primer lugar, al origen del proyecto y, desde allí, seguimos su itinerario para, luego, buscar los rasgos que lo identifican, las dimensiones constitutivas de su "novedad", sus características y exigencias más notables, sus líneas de acción, sus principales opciones y las tareas a través de las cuales pretende, dicho proyecto, hacer más creíble el anuncio del Evangelio en América Latina y el Caribe.

bases de la Nueva Evangelización fueron fijadas por la exhortación *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI, publicada en el año 1975.

⁶ Cf. *Homilía del Papa en el Hipódromo de Santo Domingo, 11 de octubre de 1984*, en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Juan Pablo II a la Iglesia de América Latina*, Santa Fe de Bogotá 1992, 27-29.

⁷ Es ésta la mentalidad de fondo que revela el planteo que el Papa Juan Pablo II hace de la Nueva Evangelización como proyecto para la Iglesia universal Cf. *TMA*, 18-21.

1. Los comienzos y la toma de conciencia de la necesidad de una “nueva evangelización”

La Conferencia de Medellín, como lo expresa el título de su temática: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, se trazó como objetivo, aplicar las directrices emanadas por el Concilio al continente latinoamericano y caribeño. Pero esta Conferencia no se limitó a repetir el Concilio, sino que más bien desarrolló de una manera activa y creativa las temáticas del Vaticano II al recibirlas y asimilarlas, siguiendo el mismo espíritu conciliar, desde la realidad propia del Continente. Si el Concilio quería abrirse y dialogar con el mundo moderno, detectando los signos de los tiempos de ese entonces, asimismo Medellín hizo lo propio, pero de cara a la realidad de la América Latina y caribeña de aquel momento.

Esta Conferencia determina la “irrupción de los pobres” como el signo de los tiempos mayor del Continente. En razón de este hecho toda la reflexión de los obispos en aquella Conferencia está referida a responder, como exigencia de la fe y de una manera más práxica que elucubrativa, a esa situación de pobreza.

Ese modo de proceder opera el cambio más radical que se ha dado en la Iglesia latinoamericana y caribeña desde sus inicios. La gestión de promover y construir al hombre en medio de la infame realidad de pobreza y marginación, se comienza a concebir como una tarea no meramente immanente o sociológica, sino, y fundamentalmente, como un quehacer teológico: hacer al hombre es una gestión que habla profundamente de Dios⁸.

En este contexto, y en un momento en el que el concepto de evangelización estaba casi que restringido al de la sola promoción de la fe, Medellín intuye, proféticamente, que el compromiso con la justicia social y la promoción humana es una dimensión que está muy íntima y profundamente unida a la tarea evangelizadora. Logra,

⁸ A este respecto ver, J. JARAMILLO, *Hacer al hombre, quehacer teológico*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 1987.

así, esta Conferencia, integrar aquella tarea en ésta, enriqueciendo, de esta manera, el concepto de evangelización que imperaba hasta ese entonces⁹.

Inicia, entonces, Medellín un proceso de una mayor y mejor comprensión del significado y de los alcances de la labor evangelizadora, dando, asimismo, comienzo a una nueva etapa en la evangelización del Continente¹⁰; etapa que exige ponerse en la búsqueda de métodos, expresiones y motivos nuevos para hacerla más eficaz y creíble¹¹.

Este nuevo proceso empieza a producir ricas e inéditas expresiones pastorales, espirituales y teológicas, entre las que se destacan: la visión nueva y dinámica que se logra tener de Dios, del hombre y del mundo; la concepción unitaria de la historia, en la que la historia humana y la historia de la salvación, sin confundirse, aparecen estrechamente unidas; la opción por los pobres y su liberación que lleva a la Iglesia a tomar decisiones nuevas que gravitan alrededor de esta opción; la construcción de comunidades eclesiales de base como la forma de concretar y llevar hasta las últimas consecuencias la renovación eclesiológica del Concilio.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla de los Angeles, tiene plena conciencia de que ya está en marcha en América Latina y el Caribe algo nuevo en la evangelización. Afirma el documento conclusivo de esa Conferencia,

⁹ Cf. *Medellín*, *Justicia* 4 y 22; *Pobreza* 9-11. Una profundización de esta problemática se encuentra en L. Gera, "Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano, preparando Santo Domingo", en *SEDOI. Servicio de Documentación e Información*, n. 114/115 1992 1-74.

¹⁰ Cf. DP 11- 12.

¹¹ En este contexto es importante resaltar que la expresión "Nueva Evangelización" es originaria de la Conferencia de Medellín. Aparece la expresión cuando al referirse el documento de aquella Conferencia a los compromisos de la Iglesia latinoamericana afirma que ella debe: "Alentar una Nueva Evangelización y catequesis intensiva que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida" "Mensaje a los pueblos de América Latina", en CELAM, *Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, Santa Fe de Bogotá 1994, 91.

que aquella renovación ya había sido iniciada por el Concilio Vaticano II¹² y que, luego, fue la Conferencia de Medellín quien la introdujo en América Latina y el Caribe, al “escrutar los signos de los tiempos”, inaugurando, así, según lo advierte el mismo documento, “una nueva época en la evangelización del Continente”.

Dicha conciencia es la que posibilita que los obispos en Puebla se reúnan con el deseo explícito de desarrollar, profundizar y potencializar el sentido renovador del Concilio, “evaluar la nueva tarea evangelizadora comenzada por Medellín, y proyectarse con renovado vigor al servicio de nuestros pueblos”¹³ para responder, así, al “desafío de renovar la evangelización” de cara a las situaciones nuevas que vive el Continente¹⁴.

Se interesan los obispos en aquella III Conferencia por escrutar y conocer la nueva realidad, con la convicción profunda de que: “no es posible el cumplimiento de la evangelización sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de adaptación dinámica, atractiva y convincente del mensaje a los hombres de hoy”¹⁵. Por esta razón, Puebla, siguiendo a Medellín, se preocupa por detectar los signos de los tiempos de su momento histórico, encontrando también esta Conferencia, que el hecho mayor del Continente sigue siendo la pobreza, que desde Medellín se había agudizado aún más y que aparece como “el más devastador y humillante flagelo”¹⁶. Este hecho provoca que la reflexión de Puebla esté también orientada a

¹² Cf. DP 11.

¹³ “Presentación del documento de Puebla”, en CELAM, *Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, Santa Fe de Bogotá 1994, 281.

¹⁴ Cf. DP 366, 433. En esta perspectiva y tratando de sintetizar el sentido global que en Puebla pudiera tener la Nueva Evangelización, se afirma: “En Puebla, la Iglesia latinoamericana elabora un proyecto común de evangelización liberadora para la comunión y la participación desde la perspectiva del pobre, dentro del marco teológico de una Iglesia sacramento de comunión, servidora y misionera, evangelizada y llamada a evangelizar la cultura latinoamericana. Este será en resumen, el sentido para Puebla de la Nueva Evangelización” Cf. M. A. Keller, “La Nueva Evangelización: origen y desarrollo del tema”, en Aa.Vv., *Grandes temas de Santo Domingo*, Santa Fe de Bogotá 1994, 163.

¹⁵ DP 85.

¹⁶ DP 29. Puebla concretiza la pobreza en rostros bien particularizados Cf. DP 32-39.

responder de una manera práctica al desafío lanzado por esa situación. Respuesta que da con su categórica opción preferencial por los pobres y la evangelización liberadora de los mismos para la comunión y la participación¹⁷.

En Puebla la Iglesia latinoamericana y caribeña, bajo el influjo de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, detecta un nuevo dato: que la cuestión cultural es un elemento que debe ser tenido muy en cuenta en el empeño evangelizador de la Iglesia del Continente. La adquisición de este dato permite, a aquella Conferencia, radicar, sin yuxtaposición alguna, la promoción humana y la evangelización de la cultura en la naturaleza íntima de la evangelización, logrando dar, de esta manera, una mayor lucidez a la acción pastoral y a la reflexión teológica en el Continente.

Puebla refleja, así, una mayor autoconciencia histórica de nuestra identidad y peculiaridad eclesial, y la misma Conferencia y su documento, son verdaderamente un fruto, una aplicación, un desarrollo y una síntesis más lograda, desde América Latina y el Caribe, de la significación de la renovación conciliar e, incluso, en ella la asimilación conciliar se manifiesta con más fuerza y nitidez que en el mismo Medellín.

Podemos, por tanto, colegir que ya Medellín con su opción por los pobres y su proyecto de liberación y, luego, Puebla, manteniendo esa misma opción y enriqueciéndola con la opción por la evangelización de la cultura y trazando las líneas pastorales concretas que respondan a esas necesidades, iniciaron el proyecto de una Nueva Evangelización -aunque todavía el proyecto no tomara dicho nombre- y que estas mismas Conferencias tienen conciencia de ello, al certificar explícitamente que con sus reflexiones y decisiones teológico-pastorales ha comenzado algo nuevo en la evangelización del Continente.

La solicitud, entonces, que años más tarde hará el Papa Juan Pablo II de la urgencia de una Nueva Evangelización, no será el fruto de una mera iniciativa personal del Papa, sino más bien la

¹⁷ Cf. DP. 382, 707, 711, 753, 769, 1134, 1144, 1145, 1165, 1217.

consecuencia de una maduración y profundización, vivida en la Iglesia latinoamericana y caribeña a través del proceso comenzado en Medellín y Puebla, de lo que se podría considerar una "primera recepción" en el Continente, del espíritu renovador del concilio Vaticano II¹⁸.

2. La caracterización del nuevo proyecto evangelizador a partir de Santo Domingo

En 1992, con motivo del Quinto Centenario de la evangelización y con miras a actualizar la misión eclesial, de cara al tercer milenio cristiano, los obispos se volvieron a reunir, ahora, en la ciudad de Santo Domingo. Pretendían ellos, ante la multiplicación cuantitativa y cualitativa de nuevos signos, que la realidad del Continente ofrece y en continuidad con Medellín y Puebla, evaluar su acción evangelizadora y proponer los elementos centrales, líneas matrices, exigencias y opciones fundamentales del proyecto iniciado por aquellas Conferencias¹⁹, llevando así a su culmen el proceso renovador iniciado por Medellín y Puebla. Este proyecto, por insinuación del Papa Juan Pablo II, se consolidaba y se oficializaba con el nombre de Nueva Evangelización.

2.1. Los fundamentos de la búsqueda de una "novedad" para la Evangelización

Es posible detectar en los planteamientos de una Nueva Evangelización, en su carácter de "novedad", una triple fundamentación: un fundamento bíblico-teológico, cuya novedad viene generada por el contenido mismo de la evangelización; un fundamento histórico, cuya novedad viene dada por la confrontación con la primera evangelización del continente; un fundamento pastoral,

¹⁸ La anterior afirmación es hasta tal punto cierta, que la *Secunda Relatio*, - uno de los documentos preparatorios de la IV Conferencia- llega a afirmar, que para que la Nueva Evangelización sea auténtica, debe colocarse en la corriente de Medellín y Puebla, pues desde esos acontecimientos y documentos la Iglesia de América Latina y el Caribe camina ya por la Nueva Evangelización Cf. *Secunda Relatio*, 16 y 18.

¹⁹ Cf. SD 290.

cuya novedad viene exigida por las nuevas situaciones que se viven actualmente en América Latina y el Caribe.

A nivel bíblico-teológico el fundamento de la novedad de la evangelización radica en Jesucristo, “antigua novedad”²⁰ que la Iglesia tiene siempre para anunciar. Hay en él una “inescrutable riqueza” (Ef 3, 8), que no agota ninguna época ni cultura ni situación y a la cual se puede siempre acudir para enriquecernos²¹. Del único Evangelio “se pueden sacar luces nuevas para los problemas nuevos”²².

A nivel de contenido, la Nueva Evangelización no tiene, entonces, otra novedad que la de anunciar aquello que constituye su única razón de existir: la perenne novedad del Evangelio²³. De aquí que sea condición para recobrar hoy la novedad de la evangelización, rescatar la primera vitalidad, la eficacia original y la fascinación escondida en la Buena Nueva²⁴ y, esto, sólo se logra, anunciando claramente el “nombre, la vida, las promesas, el reino, el amor del Padre revelado en la humanidad visible de Jesús de Nazaret, el ungido del Espíritu, por cuya muerte y resurrección se otorga la salvación a todos, especialmente a los pequeños como don de la gracia y misericordia de Dios”²⁵. Es éste el contenido de la “primerísima evangelización”²⁶, condición de toda evangelización en todo tiempo y lugar, hilo conductor y elemento central y unificador de la Nueva Evangelización²⁷.

²⁰ La expresión es usada en el *Documento de Trabajo*, 440.

²¹ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de Santo Domingo*, 6.

²² SD 24.

²³ Cf. *Documento de Trabajo*, 440.

²⁴ Cf. *Documento de Trabajo*, 453.

²⁵ *Documento de Trabajo*, 443 Cf. *Evangelii Nuntiandi* 22 y SD 1-15.

²⁶ Se usa esta expresión para distinguir la evangelización original de Jesús y de la Iglesia apostólica de la llamada primera evangelización o “evangelización fundante” de nuestro Continente, realizada por los primeros misioneros, que va desde el siglo XVI hasta el Vaticano II Cf. R. ANTONCICH, “La doctrina social en el documento de la IV Conferencia del Episcopado latinoamericano”, en *Persona y Sociedad* 7 (1993) pág. 112.

²⁷ De esta centralidad de Jesucristo hay plena conciencia en todos los documentos preparatorios de SD y más desde el momento en que el Papa Juan Pablo II colocó a “Jesucristo ayer, hoy y siempre” Hebreos 13, 8 como lema de la IV Conferencia. La parte dedicada a la iluminación teológica de la realidad, aunque no aparezca con este nombre, en todos los documentos

A nivel histórico, en relación con la primera evangelización del Continente, la Iglesia está llamada a ofrecer elementos nuevos, pues aquella dejó tareas inconclusas y, en medio de muchos aciertos, también hubo errores que ahora hay que corregir.

Entre los aciertos de la primera evangelización hay que destacar, entre otros, los esfuerzos realizados por parte de algunos misioneros para encarnar el Evangelio en las culturas indígenas, aprender sus lenguas y dialectos, crear nuevos métodos de evangelización, adaptar los catecismos a las nuevas necesidades misionales y resaltar el valor y la dignidad del hombre²⁸.

El Papa Juan Pablo II, al querer evaluar la Primera evangelización del Continente señala algunas de sus características negativas: el pecado fruto de los nexos de la evangelización con los conquistadores que cometieron abusos, oprimieron y explotaron a los indígenas, el antitestimonio que estos pecados constituyeron, y los errores que originó la interdependencia entre la cruz y la espada²⁹.

Estos aspectos negativos de la evangelización fundante del Continente, en los siglos XVI-XVII, generaron en los siglos siguientes y hasta el Concilio Vaticano II, un modelo de evangelización con métodos y expresiones envejecidas que, en algunos casos, continúan hasta hoy y cuyas características más notables podemos enunciar³⁰: una pastoral de conquista e imposición cultural; una pastoral que hace énfasis en el cambio individual sin tocar las estructuras; la separación entre la fe y la vida; el clericalismo, que excluye a los laicos y su participación; la pasividad del pueblo, fruto de la falta de confianza en él o de la poca conciencia que él mismo tiene de su misión; el predominio de lo doctrinal y conceptual sobre la experiencia

preparatorios y en SD, versa sobre esta centralidad Cf. *Documento de Consulta*, 440-445; *Secunda Relatio*, 164-169; *Documento de Trabajo*, 310-377; SD 1-15.

²⁸ Cf. *Secunda Relatio*, 31.

²⁹ Cf. Los discursos del Papa en torno al Quinto Centenario, la IV Conferencia y la Nueva Evangelización, recopilados en CELAM, *Juan Pablo II a la Iglesia de América Latina*, Santa Fe de Bogotá 1992.

³⁰ Estas características se encuentran enunciadas, de alguna manera, en Puebla y también a lo largo de los documentos preparatorios de SD Cf. DP 10; *Documento de Consulta*, 425; *Secunda Relatio*, 56-59; SD 24.



y el compromiso y, finalmente, la poca sensibilidad para escutar los signos de los tiempos.

Es la conciencia de los aciertos, así como de las carencias y limitaciones, tanto en extensión como en intensidad, de la Primera Evangelización, junto a los desafíos ya indicados, la que invita al Papa Juan Pablo II y al Episcopado continental, en todo el contexto de la IV Conferencia, a perfeccionar aquella Primera³¹, mediante el llamado a emprender una Nueva Evangelización. Esta Nueva Evangelización no significa, de ninguna manera, reevangelización³², puesto que tiene que seguir en continuidad con la Primera, teniendo en cuenta los ricos valores que ella ha dejado para profundizarlos y complementarlos³³, pero que exige también rupturas y discontinuidades fundamentales con aquella, para corregir, así, sus deficiencias³⁴.

Frente a una evangelización ya envejecida, desgastada, sin dinamismo misionero y sin capacidad de transformación y de dar respuesta a las situaciones del hombre, se necesita una evangelización capaz de recobrar su novedad y esto, sólo es posible, si ella rescata su primera vitalidad, su eficacia original y la fascinación de la Buena Nueva³⁵.

Se puede, entonces, concluir que, la Nueva Evangelización, con respecto a la Primera, está llamada a superar el envejecimiento de ésta, renovando sus formulaciones, sus tradiciones y sus estructuras; a convalidar lo que en la evangelización es "perenne", en fidelidad con la gran tradición de Jesús y de la Iglesia, y a proseguir el espíritu del Vaticano II, de Medellín y Puebla³⁶.

A nivel pastoral la novedad viene requerida, también, por las situaciones propias del hoy del Continente, que reclaman respuestas

³¹ Cf. *Documento de Consulta*, 434.

³² Cf. *Discurso de S.S. Juan Pablo II a los Obispos del CELAM en la Inauguración de la XIX Asamblea Ordinaria*, 12, Cf. SD 24.

³³ Cf. SD 24.

³⁴ Cf. *L.C.* Ver también *Documento de Trabajo*, 452.

³⁵ Cf. *Documento de Trabajo*, 453.

³⁶ Cf. SD 1, 30, 178, 290, 296, 302, 303.

669



nuevas por parte del Evangelio. Son notorias, sobre todo, dos situaciones que hoy desafían a la Iglesia de América Latina y el Caribe, invitándola a una Nueva Evangelización: por una parte, las situaciones trágicas de injusticia y de sufrimiento, de desigualdad social, de pobreza, de violencia y de marginación³⁷ y, por otra, la situación actual de las culturas del Continente³⁸ y la crisis cultural, que alcanza proporciones insospechadas³⁹.

Desde esta perspectiva se puede decir que, si la evangelización es siempre la tarea de la Iglesia, la Nueva Evangelización es la gestión que hace referencia a las circunstancias socio-históricas y culturales en las que ella se realiza⁴⁰.

2.2. El sentido de la “novedad” de la Nueva Evangelización y sus dimensiones

Hay que reconocer la dificultad que presenta el texto de Santo Domingo cuando se quiere encontrar en él la “novedad” de la Nueva Evangelización, pues si nos atenemos a lo que se lee en el capítulo dedicado propiamente al tema, pareciera imposible descubrir lo novedoso de la misma.

³⁷ Cf. SD 23, 24, 26.

³⁸ Cf. SD 24, 26.

³⁹ Cf. SD 230.

⁴⁰ Dice Blázquez: “La expresión Nueva Evangelización es estrictamente hablando un pleonismo, una redundancia, ya que la novedad está incluida en la evangelización, en el anuncio de la Buena Nueva; pero aunque fuera innecesario el adjetivo, confiere al sustantivo un vigor singular y le orienta a la situación contemporánea y a los tiempos nuevos de evangelización” R. BLÁZQUEZ, *Iniciación cristiana y Nueva Evangelización*, Bilbao 1992, pág. 54. En este mismo sentido afirma González Dorado que la Evangelización es siempre la misma y siempre nueva, pues “Para cada cultura y para cada momento de la historia es necesaria una evangelización nueva, es decir, adecuada a las dificultades y problemas que presenta para recibir el reino de Dios y su justicia” A. GONZÁLEZ DORADO, “Nueva Evangelización o evangelización de la solidaridad”, en *SEDOI. Servicio de Documentación e Información*, n. 109 (1990) págs. 37-38; Salvatierra, desde antes de SD, expresaba esta misma idea: “La Nueva Evangelización consiste básicamente en volver a las raíces cristianas y actualizarlas en referencia a los signos de los tiempos” A. SALVATIERRA, “Retos y características eclesiales de la Nueva Evangelización”, en AA.VV. *Nueva Evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*, Bogotá 1990, pág. 94.



Con el objetivo de captar dicha “novedad” hacemos una lectura del documento desde dos elementos que el mismo Santo Domingo ofrece como claves de su propia autointerpretación:

En primer lugar, asegura el documento conclusivo que el elemento englobante de su temática es la Nueva Evangelización⁴¹, lo que significa que los otros dos temas -la promoción humana y la inculturación- están vinculados al elemento englobante y de alguna manera dependen de él. Esta clave permite leer el documento de Santo Domingo no como una secuencia reflexiva sobre tres temas relevantes en el Continente, pero tratados de manera aislada y yuxtapuesta, sino más bien como un esfuerzo por precisar lo que debe ser en concreto la Nueva Evangelización para América Latina y el Caribe: hacer que el Evangelio sea realmente Evangelio, promoviendo en su totalidad la dignidad de la persona humana, en un continente marcado, en su mayoría, por enormes injusticias sociales, y comunicando valores evangélicos desde el interior de las culturas que lo integran⁴².

El segundo elemento ofrecido por Santo Domingo para una correcta interpretación del mismo se refiere a su reiterada afirmación de estar en continuidad con el Concilio, con Medellín y Puebla, tratando de llevar adelante sus orientaciones y actualizándolas para el hoy del Continente⁴³. Este elemento permite leer el texto desde un horizonte que claramente da continuidad al Concilio y a las Conferencias Generales de nuestro Episcopado: la especial lectura que cada Conferencia hace de los signos de los tiempos propios de su momento histórico. Desde esta perspectiva, Santo Domingo logra aparecer como una verdadera continuación del espacio eclesial, teológico y pastoral abierto por las dos Conferencias anteriores y, más aún, leído así, el contenido de este documento se nos revela como la cima y culmen de un proceso de reflexión teológico-pastoral,

⁴¹ Cf. SD 22.

⁴² A este respecto ver los importantes análisis ofrecidos por G. BAENA, “Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana”, en CELAM, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Glosas y comentarios*, Bogotá 1991, 51-52.

⁴³ Cf. SD 1, 178, 290, 296, 302, 303.



iniciado en Medellín y Puebla, sobre la identidad eclesial latinoamericana y aquello que está llamada a ser la misión evangelizadora en el Continente frente a los desafíos del tercer milenio.

Guiados, entonces, por estas dos claves hermenéuticas de lectura nos adentramos en la búsqueda de la “novedad” de la Nueva Evangelización y las dimensiones que la especifican como tal en la actual situación del Continente.

A propósito de situaciones nuevas, Santo Domingo detecta una realidad de injusticia, violencia, marginación de hombres y de culturas, que requiere una auténtica promoción humana. Entre ellas destaca: la urgencia de defender los derechos humanos, la vida y la familia allí donde estas realidades son negadas; la tarea de lograr un adecuado uso, distribución y respeto por la tierra y por todo el medio ambiente; la necesidad de crear un nuevo orden económico y democrático, que facilite la integración de nuestros pueblos; el reconocimiento del derecho de todos al trabajo y al justo salario; la necesidad de prestar atención al vertiginoso proceso migratorio y de empobrecimiento y la exigencia de la solidaridad con los más pobres.

Junto al anterior elemento aparece, también, como un nuevo signo de los tiempos, la conciencia de la diversidad y pluralidad étnica y cultural del Continente. América Latina y el Caribe se interpretan a la luz no ya de una sola cultura, la mestiza, sino como un continente multiétnico y pluricultural⁴⁴: indígenas, afroamericanos, mestizos, junto a la cultura moderna, la cultura urbana y la post-modernidad; atravesadas todas ellas por la cultura de la pobreza y por la interacción misma entre ellas⁴⁵ conforman la realidad cultural del Continente.

⁴⁴ Cf. SD 26, 30, 80, 84, 244, 280, 299, 392.

⁴⁵ A pesar de que en SD se afirma dicha pluralidad, no hay que desconocer que todavía aparece en esta Conferencia una cierta tensión con la afirmación de la unidad del Continente a partir de la cultura mestiza de raíz cristiana, que Puebla había afirmado y que SD vuelve a repetir indirectamente en algunos textos Cf. *Mensaje a los pueblos* 2 y 45; SD 18, 21, 106, 247. En el n. 18 la mención se hace explícita. Esta tensión revela la diversidad de criterios y de mentalidades de los participantes en dicha Conferencia.



No es tampoco el sustrato católico la única base para entender el Continente, sino que la América Latina de hoy aparece, también, como un continente plurirreligioso que, a su vez, sufre la amenaza de las sectas, la secularización y el indiferentismo religioso.

Ante estas nuevas realidades se comienza en la Iglesia latinoamericana y caribeña lo que se podría llamar una "segunda recepción" del Concilio de cara a las necesidades y urgencias que reclama en el Continente el nuevo milenio que llega. Es *en y para* esta nueva realidad que se plantea, explícitamente, la necesidad de una Nueva Evangelización, como fruto, culmen y actualización máxima de la fidelidad al mismo espíritu que generó el Concilio Vaticano II.

La "novedad" en la evangelización será, entonces, el resultado del nuevo diálogo de la Iglesia con las nuevas necesidades histórico-sociales y culturales de los hombres y mujeres del Continente, captadas en los nuevos signos de los tiempos detectados a nivel de las dos dimensiones constituyentes de la evangelización. La evangelización será nueva, por una parte, en la medida en que ella sepa promover la humanidad del hombre latinoamericano y caribeño en todo aquello que la amenaza con relación a los nuevos signos de los tiempos que se detectan a nivel de la promoción humana y, por otra, será también nueva en la medida en que sea capaz de mediar la experiencia cristiana en cada uno de los diversos contextos socio-culturales de nuestros pueblos, facilitando, así mismo, que los hombres que viven en cada una de las culturas del Continente, logren asumir, vivir y expresar su fe cristiana de una manera creativa desde sus propias culturas.

Queda la evangelización del Continente colocada ante dos perspectivas, que completan, llevan a su culmen y cierran el círculo hermenéutico-pastoral del proceso renovador de la Iglesia del Continente, iniciado por Medellín y Puebla, tanto en la concepción de un adecuado planteamiento de la evangelización como en la novedad a la que ella se ve abocada en el hoy latinoamericano y caribeño. Dichas perspectivas se pueden enunciar así:

- Por una parte, una perspectiva que la relaciona con la realidad a nivel socio-económico-político, pero sin desvincularla de

673



lo cultural, por lo cual se habla de la urgencia de una Nueva Evangelización que proclame sin equívocos el Evangelio de la justicia, del amor y de la misericordia.

Se introduce así la dimensión promocional del hombre en el dinamismo de la evangelización, para lo cual se establece como respuesta pastoral, que la promoción humana es dimensión privilegiada de la Nueva Evangelización⁴⁶ y, dentro de ella, la opción por los pobres será la luz que inspire toda acción evangelizadora⁴⁷.

- Por otra parte, una perspectiva que la relaciona con la realidad cultural, pero sin desvincularla del factor socio-económico-político, por lo cual se habla de la necesidad de que toda evangelización sea inculturación del Evangelio⁴⁸.

Se introduce así la dimensión cultural en el dinamismo de la evangelización, para lo cual se establece, como respuesta pastoral, que la inculturación es centro, medio y objetivo de la nueva la evangelización⁴⁹.

Promoción humana e inculturación son, entonces, realidades que quedan incluidas substancialmente en el concepto mismo de evangelización, rompiendo de esta manera, toda posible dicotomía entre ellas, que, sin ser idénticas, se exigen y reclaman mutuamente dentro del "todo" determinante, especificador y unificador que supone la evangelización. Promoción humana e inculturación *hacen parte* de la evangelización y no son simplemente dos realidades que van *junto* a la evangelización⁵⁰.

⁴⁶ Cf. SD 157.

⁴⁷ Cf. SD 178.

⁴⁸ Cf. SD 13.

⁴⁹ Cf. SD 299.

⁵⁰ Si son dimensiones esencialmente constitutivas de la evangelización o partes integrantes de la misma es todavía una cuestión, que a nivel de lenguaje, sigue siendo ambiguo por parte del Magisterio. En la encíclica *Centesimus annus* se afirma en el n. 5 que la promoción humana es parte esencial de la evangelización e igual afirmación se hace en el n. 37 de la exhortación *Christifideles laici*. Puebla afirma que la promoción humana hace parte integrante de la evangelización Cf. DP 351, 338, 1013, 1254. SD en el n. 165 afirma que es exigencia esencial. De todas maneras, lo



2.3. Exigencias de la “novedad” de la Nueva Evangelización

La promoción humana y la inculturación del Evangelio, en los campos y culturas que constituyen el hoy del Continente, son las maneras concretas y prácticas de dar testimonio del Evangelio. En ellas se verifica la verdad del Evangelio para el hoy de nuestros pueblos. Ellas son, como testimonio del mismo, la primera e insustituible forma de evangelización y la expresión más nítida de que ésta ha alcanzado la novedad requerida por la actual situación del Continente.

Para el logro de una evangelización así considerada, nuestra Iglesia es consciente de la necesidad de que aquella se realice con un ardor, unos métodos y unas expresiones evangelizadoras realmente nuevas⁵¹.

El nuevo ardor hace referencia a una profunda experiencia del Dios de Jesucristo, que conduce a la santidad, clave del nuevo ardor. Se refiere, también, el ardor al deseo apostólico y entregado de contagiar a otros la alegría de la fe; es coherencia de vida cristiana⁵². Este ardor da al evangelizador un sólido talante profético y contemplativo⁵³. Se trata, en definitiva, de toda una nueva espiritualidad

importante es que ese “hacer parte” no sea la mera yuxtaposición de elementos que corren paralelamente. L. Gera, refiriéndose al tema, dice que no basta con incluir dentro de un ‘todo’ realidades que podrían simplemente estar “pegadas” y sin conexión intrínseca y, agrega, “Por ello es necesario expresar que una de las dimensiones incluye de alguna manera a la otra y que esta otra, la dimensión incluyente, es aquella en función de la cual queda realizado y especificado el todo” L. GERA, *Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano, preparando Santo Domingo*, 32.

⁵¹ Cf. SD 28.

⁵² Cf. “Homilía durante la Misa celebrada en el Parque Mattos Neto, Salto, Uruguay, 9 de mayo de 1988”, en CELAM, *Juan Pablo II a la Iglesia de América Latina*, 116-117.

⁵³ Cf. *Documento de Trabajo*, 458. La profecía y la contemplación nos remiten a los dos lenguajes propuestos por G. Gutiérrez para hablar de Dios en medio del sufrimiento de los inocentes y marginados de nuestro Continente Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima 1986.



de seguimiento de Jesucristo evangelizador, que suscita un nuevo entusiasmo para evangelizar a la manera de él y que es capaz de despertar credibilidad en los que acogen el Evangelio⁵⁴.

Los nuevos métodos exigen, en primer lugar, abandonar un cierto clericalismo evangelizador, que ha caracterizado a nuestra Iglesia, de tal manera que cada cristiano se haga protagonista de la evangelización⁵⁵. Exigen, también, abandonar, un cierto eclesio-centrismo, que ha llevado a la Iglesia a desinteresarse tantas veces de los problemas humanos, para reclamar del cristiano su presencia en todo lo humano y su apertura a cada situación concreta, cultura, raza y pueblo⁵⁶. Suponen, también, una seria preocupación por la calidad y profundidad de la evangelización, lo que significa: reconocer en el Espíritu Santo el principal evangelizador; tener como modelo de toda evangelización el modelo de Jesús⁵⁷ y la capacidad eclesial para inculturar el Evangelio, de tal manera que penetre en el corazón de las personas y en la raíz de las culturas⁵⁸.

En cuanto a los métodos, es importante señalar que queda abierto el espacio para la imaginación, la creatividad y el uso de los medios que la ciencia y la técnica proporcionan para hacer más eficaz la tarea evangelizadora⁵⁹.

La novedad en la expresión es requerimiento de Jesús mismo y de su encarnación, se exige estar siempre atentos a lo que el Señor dice en nuestra historia para buscar nuevos lenguajes que hagan más cercano el Evangelio a las nuevas realidades culturales⁶⁰. Es necesario hablar un lenguaje que, atento a la mentalidad, las culturas, los medios y las formas de comunicación de los oyentes del mensaje, incorpore a la evangelización las expresiones y símbolos de las culturas de nuestros pueblos, para que, de esta manera, el mensaje pueda resonar en el corazón y en la vida. Se trata de asumir

⁵⁴ Cf. SD 28 Cf. *Documento de Trabajo*, 458.

⁵⁵ Cf. "Homilía..." *op. cit.*, pág. 118.

⁵⁶ Cf. *Documento de Trabajo*, 460.

⁵⁷ Cf. SD 29 Cf. *Documento de Trabajo*, 461.

⁵⁸ Cf. *Documento de Trabajo*, 462.

⁵⁹ Cf. SD 29.

⁶⁰ Cf. SD 30.



el lenguaje total de la vida -lenguaje antropológico y cultural- para ponerlo al servicio de la fe. Las nuevas expresiones reclaman también la revitalización de los lenguajes tradicionales de la fe: el testimonio, la catequesis, los ministerios, la liturgia y la oración, a la vez que solicitan crear espacios para otros nuevos lenguajes más vitales, creíbles, persuasivos, auténticos, inteligibles y actuales, para lograr, así, una auténtica comunicación de fe con los hombres y mujeres de nuestra generación⁶¹.

2.4. Un nuevo modelo eclesial para una Nueva Evangelización

La Iglesia de América Latina y el Caribe a la vez que trazaba las líneas del proyecto de una Nueva Evangelización fue, también, paulatinamente perfilando, en cada una de sus Conferencias Generales, los rasgos de un nuevo modelo de Iglesia que, al mismo tiempo que, implementa el proyecto, es fruto del mismo⁶².

El telón de fondo del nuevo modelo eclesial es el esfuerzo por desarrollar el rico potencial contenido en el Concilio y llevar hasta las últimas consecuencias la renovación eclesiológica propuesta por él. La Iglesia concebida como misterio de comunión⁶³, pueblo de Dios⁶⁴, sacramento de salvación⁶⁵, que está al servicio del reino de Dios en el mundo⁶⁶ y que se realiza, de manera concreta, en la Iglesia local⁶⁷.

⁶¹ Cf. *Documento de Trabajo*, 466.

⁶² Los rasgos de la renovación eclesial son trazados primero por Medellín en *Juventud* 15 y en *Pobreza* 5; 11-18; luego Puebla los profundiza y complementa con nuevos elementos en los nn. 220-303: Ella quiere ser una Iglesia pobre material y espiritualmente, que da el primer lugar a los pobres, optando privilegiadamente por ellos; es una Iglesia profética y servidora del mundo, quiere estar presente en la vida y en las tareas temporales, iluminándolas con la luz de Cristo; es una Iglesia preocupada por la edificación de comunidades cristianas, siendo las comunidades eclesiales de base su expresión privilegiada.

⁶³ Cf. LG 8-9.

⁶⁴ Cf. LG 9-13.

⁶⁵ Cf. LG 1, 9, 48; GS 42, 45; AG 1, 5.

⁶⁶ Cf. GS 1.

⁶⁷ Cf. AG 19-22; LG 23.



Los siguientes son los elementos más sobresalientes que caracterizan este nuevo modelo:

a. Una Iglesia que quiere hacerse en pequeñas comunidades, vivas y dinámicas, con un fuerte protagonismo de los laicos

Es doctrina del Concilio la concepción de que la Iglesia universal no es una Iglesia global, sino que, más bien, ella se constituye, como tal, en las Iglesias locales y con base en ellas⁶⁸. Ella es comunión de Iglesias locales o diocesanas. En este contexto, la Iglesia latinoamericana, atendiendo a la eclesiología de Pueblo de Dios y de Comunión, y haciendo fructificar su rico potencial, ha querido ser una Iglesia viva y dinámica⁶⁹ y reflejar ese rostro en las Iglesias particulares, parroquias y demás comunidades cristianas, a partir de una vivencia de comunión y participación, realizada a través de las pequeñas comunidades eclesiales de base y de los movimientos incultrados en nuestro Continente. Aquellas son consideradas un signo de vitalidad eclesial, instrumento de evangelización y punto de partida válido para una nueva sociedad⁷⁰.

La vivencia de la Iglesia particular y de la parroquia, centrada en la comunión de comunidades y de movimientos, se constituye en una respuesta eficaz y creíble, a los anhelos de comunión del hombre latinoamericano y caribeño de hoy, que se encuentra solo y desamparado, que desea ser albergado, de una manera más personal, en el seno de la Iglesia, para reconstituir allí su ser aniquilado por la pobreza y por tantas situaciones de muerte. Se trata de la creación de comunidades eclesiales en las que a través de su capacidad de acoger a todos de una manera efectiva, afectiva y real, hagan posible la experiencia de la ternura misericordiosa del Dios que se anuncia, facilitando así vivir, de una manera más expansiva, la experiencia cristiana.

La recuperación eclesial del sacerdocio común de los fieles, hecha en el Concilio, ha llevado a la Iglesia latinoamericana a afirmar la urgencia del protagonismo de los laicos en la misión evange-

⁶⁸ Cf. LG 23.

⁶⁹ Cf. SD 23.

⁷⁰ Cf. SD 61.

lizadora⁷¹. Se trata de un protagonismo libre de todo clericalismo, que no reduzca su acción al ámbito intraeclesial⁷². Es éste un reclamo para que las Iglesias particulares afiancen y den solidez al laicado de base, que no pertenece a comunidades ni a asociaciones, y que son mayoría, para ofrecerles una formación adecuada a los mismos, con el ánimo de fortalecer la presencia del cristiano en todo lo humano⁷³. Esta perspectiva va a llevar a su realización concreta los deseos de participación eclesial de los hombres y mujeres del Continente, lo que exigirá una verdadera renovación cualitativa de la acción y presencia de los ministros ordenados en la Iglesia, que por siglos ha estado vigente en nuestro Continente. Requerirá, también, reconocer y asumir la capacidad que tienen los laicos de tomar decisiones en la vida eclesial; buscar unos conceptos que expresen mejor la diversidad ministerial en la Iglesia, distinta al esquema "laicos-clero" o "fieles-ministros"; reconocer la condición de "pobres" de la mayoría de nuestros laicos que, desde esa situación, se han hecho "sujetos" de evangelización y de eclesialidad en sus propias organizaciones y, finalmente, reclama la entrada participativa del laico en la elaboración del conocimiento y del discurso teológico⁷⁴.

La recuperación de estos dos elementos -la creación de comunidades vivas y dinámicas y el protagonismo evangelizador del laico-, constituirá, además, una respuesta convincente y persuasiva frente a los desafíos provenientes de las sectas fundamentalistas, los nuevos movimientos religiosos, el secularismo y el indiferentismo religioso presentes en nuestro Continente.

b. Una Iglesia atenta para captar, discernir e interpretar los signos de los tiempos presentes en el Continente

La especial preocupación de nuestros Pastores por entrar en contacto con la realidad y la historia concreta de nuestros pueblos ha sido una de las mayores novedades de nuestra Iglesia lati-

⁷¹ Cf. SD 103, 293.

⁷² Cf. SD 96-98.

⁷³ Cf. SD 29.

⁷⁴ Cf. G. I. RODRÍGUEZ, "Nueva Evangelización... Renovación de la Iglesia... La eclesiología presente y ausente en Santo Domingo", en *Theologica Xaveriana* 44 (1994) págs. 71-73.

noamericana y caribeña. Es tal la fuerza de este dato, que se puede decir que el hilo conductor de toda la reflexión magisterial del Episcopado Latinoamericano, en sus tres últimas Conferencias, ha sido la atención permanente a los signos de los tiempos; signos en los cuales nuestra Iglesia, al igual que la teología y la pastoral que entre nosotros se realiza, se ha hecho maestra en el arte de su interpretación y discernimiento⁷⁵.

Dicha categoría ha sido entendida en una doble perspectiva: en sentido histórico-pastoral y en sentido histórico-teológico. En sentido pastoral se constituyen los signos de los tiempos en una metodología que permite escrutar la realidad para leerla a la luz de la fe y responder a la misma con líneas pastorales orientadas a su transformación. En sentido teológico permiten ellos captar la presencia actual de Dios en nuestra historia. Dios a través de sus signos continúa dirigiendo hoy a los hombres una palabra salvífica. En este sentido los signos de los tiempos son elevados a la categoría de auténticos lugares teológicos⁷⁶.

El especial significado que los signos de los tiempos tienen en nuestra latinoamericana y caribeña se puede describir en los siguientes términos:

- Mediante ellos se articula fe e historia, comprensión de la fe y compromiso histórico, permitiendo, de esta manera, superar la dicotomía fe-vida, causa de tantos males en el Continente, pues como respuesta a ellos, la fe logra alcanzar un carácter no sólo confesional, sino, y principalmente, testimonial-práxico.
- Ellos han permitido salir de los estrechos márgenes de lo considerado explícitamente como cristiano y del mero marco institucional eclesial, para ir más allá y discernir la presencia

680

⁷⁵ La referencia a los ST se hace en Medellín en todo el documento, pero explícitamente en, *Laicos* 13, *Pastoral de Élités* 13, *Catequesis* 12, *Introducción* 4, *Formación del clero* 10 y 26. En Puebla se menciona explícitamente en 12, 15, 420, 473, 653, 847, 1115, 1128 e, implícitamente, en: 267, 277, 338, 379, 476. En SD se mencionan los ST en 164-227 y 243.

⁷⁶ Cf. Medellín, *Pastoral de Élités* 13; DP 15, 1128.

de Dios en todo lo humano y en todas las gestiones que los hombres realizan para construir su historia.

- Ellos se han constituido en un lugar privilegiado de captación de la revelación de Dios y de acogida de la salvación que hoy ofrece el Evangelio.
- La atención a ellos ha posibilitado que la evangelización surja desde las entrañas mismas de nuestra realidad, dándole, de esta manera, una especial "novedad" a la misma y un talante más prático que elucubrativo. Ella está anclada en la realidad política, económica, social, cultural y religiosa del hombre de estas latitudes y está interesada en mostrar su novedad en las concreciones reales, históricas y culturales del Continente, y no sólo en las verbales y explicativas, hecho que la hace más profundamente creíble.
- La necesidad de su discernimiento ha hecho de la Iglesia latinoamericana una comunidad eminentemente profética, capaz de anunciar con valentía la Buena Nueva del Evangelio en cada situación, a la vez que, la ha capacitado para denunciar todo lo que contradice el proyecto de Dios en el Continente.

c. Una Iglesia que anima y apoya la instauración de la cultura de la solidaridad

La Nueva Evangelización va a requerir una Iglesia más empeñada en la tarea de pregonar, apoyar y contribuir a la instauración de la cultura de la solidaridad, como objetivo último de las tareas de promover al hombre e inculturar el Evangelio⁷⁷. Se trata del logro de la solidaridad con los hombres y mujeres del Continente, especialmente y de modo preferencial con los más pobres, en todas

⁷⁷ Cf. Medellín, *Justicia* 2, 13; *Paz* 14; el Mensaje que Puebla dirige a los pueblos en el n. 8. En SD el término solidaridad aparece por doquier, a tal punto que se dice que éste es el nuevo nombre del amor cristiano Cf. SD 6, 9, 13, 17, 26, 32, 33, 52, 58, 75, 76, 77, 85, 102, 105, 116, 120, 158, 159, 169, 177, 178-181, 183, 195, 201, 204, 205, 209, 222, 241, 251, 271, 288, 296; también *Mensaje a los Pueblos* 18, 39, 42, 46, 47.

aquellas situaciones, ya enunciadas, que lo amenazan y atentan contra su dignidad⁷⁸.

El establecimiento de esta cultura será, en último término, la más nítida manifestación de que se ha superado en el Continente la dicotomía fe-vida ya que, mediante ella, se convierte en cultura, es decir, en vida y en estructura permanente, la opción por los pobres y el proyecto de su liberación integral. Será éste, también, el signo de credibilidad de que se está operando una Nueva Evangelización con una especificidad auténticamente liberadora, capaz de transformar la realidad de injusticia, marginación, violencia y pobreza que se vive en el Continente.

Posiblemente será este distintivo, de evangelización liberadora para la comunión y la participación, desde la opción por los pobres, como promoción de los hombres y de sus culturas, al punto de establecer una verdadera cultura de la solidaridad, lo que caracterice el proyecto de la Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe y el aporte que ella ofrecerá al proyecto de una Nueva Evangelización en otros lugares del planeta.

d. Una Iglesia con diversos rostros culturales

En relación con las diversas culturas que conforman el Continente, le toca a la Iglesia latinoamericana, que ha sido básicamente monocultural en su tradición teológica, en su estructura ministerial y en su expresión litúrgica, responder a los desafíos que le plantea la pluralidad cultural del Continente, para así adquirir, en la diferencia de sus mediaciones culturales, un rostro auténticamente latinoamericano y caribeño.

⁷⁸ La cultura de la solidaridad recoge y sintetiza el contenido de lo que se quiere decir con expresiones tales como, liberación para la comunión y la participación, cultura cristiana y civilización del amor. Todos ellos son términos, que aunque con matices diversos, son sinónimos, y se refieren al fruto final producido por una auténtica evangelización en sus dos dimensiones constitutivas Cf. *Documento de Consulta*, 496-498; 509; 512-514. El mismo *Documento de Consulta*, afirma, expresamente, que son términos que equivalen Cf. *Documento de Consulta*, 103.



Nuestra Iglesia ha tomado paulatina conciencia de que en nuestro Continente no sólo hay indígenas, negros y mestizos, sino que él es, en su identidad más profunda, un continente indígena, negro y mestizo. Se considera que estos son pueblos que poseen innumerables riquezas culturales⁷⁹, con identidad propia⁸⁰, portadores de "semillas del Verbo"⁸¹, protagonistas de la inculturación del Evangelio⁸² e interlocutores de la Iglesia y, por eso, sujetos de un diálogo intercultural⁸³ e interreligioso⁸⁴.

Desde esta perspectiva, indígenas, afroamericanos y mestizos, y puesto que es posible inculturar el cristianismo en su memoria religiosa, no tienen que perder su identidad cultural y religiosa para hacer parte de la Iglesia. Ya no tienen que renunciar a su memoria histórico-cultural para hacerse cristianos.

Nuestra Iglesia logrará un rostro indígena, promoviendo los valores culturales de éstos; apreciando sus símbolos, ritos y expresiones religiosas; promoviendo entre ellos ministros ordenados autóctonos y confiándoles ministerios especiales; valorando su sabiduría y acompañando su reflexión teológica para integrarla en la acción evangelizadora y constituirlos, así, en sujetos de su propia evangelización⁸⁵.

La Iglesia continental adquirirá un rostro afroamericano, favoreciendo las expresiones religiosas de éstos y manteniendo vivos sus usos y costumbres; participando de sus sufrimientos en la búsqueda de sus legítimas aspiraciones de una vida más justa y digna, y apoyándolos en la defensa de su identidad y en el reconocimiento de sus propios valores⁸⁶.

Logrará nuestra Iglesia un rostro mestizo al apreciar las formas, signos y acciones propias de esta cultura, entre las que se destacan,

⁷⁹ Cf. *Mensaje a los pueblos* 38.

⁸⁰ Cf. SD 17, 18, 138, 169, 172, 229, 243, 244, 245, 251, 259

⁸¹ Cf. SD 245, 230, 17.

⁸² Cf. SD 36, 15, 53, 80, 84, 299, *Mensaje a los pueblos* 11.

⁸³ Cf. SD 248, 24.

⁸⁴ Cf. SD 137, 138.

⁸⁵ Cf. *Secunda Relatio*, 248.

⁸⁶ Cf. SD 249.

683



la religiosidad popular con su sabiduría propia⁸⁷, su peculiar devoción mariana, sus peregrinaciones y sus fiestas religiosas⁸⁸.

Es también tarea de la Iglesia inculturarse en la cultura moderna a partir de los grandes valores de esta cultura, que coinciden con los del Evangelio, como son la centralidad que da al hombre, la personalización, la dimensión social y la búsqueda de la convivencia fraterna, junto al valor de la razón y de lo técnico-científico⁸⁹. Es esta cultura, así considerada, un espacio privilegiado para abrir perspectivas de trascendencia desde la misma experiencia moderna de lo religioso y no contra ella⁹⁰, facilitando, de esta manera, que la experiencia religiosa pueda realizarse desde el interior mismo de los valores de lo moderno y no como un discurso que le llega de fuera. Se trata, en definitiva, de realizar una experiencia de evangelización de la cultura moderna desde ella misma y desde sus ricos valores, lo que exigirá a la Iglesia redefinir los conceptos modernos y no limitarse a la mera denuncia y condena de aquello que en la modernidad parece contradecir los valores tradicionales de la fe.

Nuestro Continente sufre, también, un acelerado proceso de urbanización en el que se alteran las relaciones de los hombres consigo mismos, con los otros y con Dios⁹¹, y en donde el mismo

⁸⁷ Cf. SD 36.

⁸⁸ Cf. SD 53.

⁸⁹ Sobre la modernidad en América Latina, ver J. C. Scannone, "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el tercer mundo", en *Concilium* 28 1992 115-125; Id., "Los desafíos culturales de la evangelización en América Latina", en *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 417 1992 457-467. P. Morandé, *Iglesia y cultura en América Latina*, Lima 1990, 27-55.

⁹⁰ No se puede desconocer, más aún, hay que saber asumir el nuevo fenómeno de la increencia, la indiferencia o el sincretismo que van llegando también aceleradamente a nuestro Continente, sobre todo a los jóvenes y a las élites intelectuales Cf. *Instrumento Preparatorio*, 732. Significativas propuestas, para dar respuesta a este fenómeno, se hicieron en el simposio realizado por el Pontificio Consejo para el diálogo con no-creyentes y el Secretariado para no-creyentes del CELAM Cf. Aa.Vv., *Indiferentismo y Sincretismo. Desafíos y propuestas pastorales para la Nueva Evangelización de América Latina*, Auxiliar n. 8, Santa Fe de Bogotá 1992; ver también J. Vélez, *La cultura como mediación para evangelizar la no-creencia en América Latina*, Bogotá 1989.

⁹¹ Cf. SD 255.

campo, por influjo de los medios de comunicación social y los transportes, ha adquirido una mentalidad urbana⁹². Pensar evangelizadamente las oportunidades que ofrece la ciudad, se constituye en uno de los mayores retos para nuestra Iglesia hoy⁹³.

Con la conciencia de que no se pueden seguir dando respuestas agrarias a problemas urbanos⁹⁴, la tarea evangelizadora del Continente debe conocer y profundizar las características del hombre urbano, que confía en la ciencia y en la tecnología, está influido por los medios de comunicación social, es dinámico y proyectado hacia lo nuevo, consumista, audiovisual, anónimo en la masa y desarraigado⁹⁵, para poder animar y discernir el proceso pastoral de inculturación de la Iglesia, de sus estructuras, de su mensaje, de su pensamiento y de su praxis, en la mentalidad del hombre de la ciudad. Para el logro de tal fin debe la Iglesia captar y asumir el lenguaje y los símbolos propios de la ciudad en su liturgia, en su catequesis y en su misma organización⁹⁶. Se debe también preocupar la Iglesia por facilitar el diálogo entre fe y ciencia, fe y expresiones, fe e instituciones, que son grandes ámbitos de esta cultura⁹⁷; a la vez que debe respetar y asumir diferenciadamente los diversos espacios, funciones, ambientes y grupos propios de la ciudad⁹⁸.

⁹² Cf. *l. c.* En el *Documento de Trabajo*, se considera la cultura urbano-popular como la principal creadora de cultura en el Continente Cf. *Documento de Trabajo*, 520.

⁹³ Cf. *Instrumento Preparatorio*, 731; *Secunda Relatio*, 237 y 241. Ya Puebla se había interesado por plantear la necesidad de una evangelización renovada que ayude a los fieles a vivir su vida cristiana en el ambiente urbano Cf. DP 429-433.

⁹⁴ Cf. *Instrumento Preparatorio*, 446.

⁹⁵ Cf. SD 255. Una profundización de las características del hombre urbano con algunas propuestas de inculturación del Evangelio en esta cultura se encuentran en A. CHEUICHE, "Inculturação e enculturação da Igreja nas culturas urbanas", en *Medellín* 20 (1994) págs. 333-356; R. MÉNDEZ, *Dios para un hombre de hoy*, Bogotá 1989; Id., *El fenómeno urbano*, Bogotá 1990; M. AZEVEDO, "Lo urbano como cultura", en *Vinculum* 176/177 (1994) págs. 94-100; J. B. LIBANIO, "A igreja na cidade", en *Perspectiva Teológica* 28 (1996) págs. 11-43.

⁹⁶ Cf. SD 256-257.

⁹⁷ Cf. SD 254.

⁹⁸ Cf. SD 257-261.

También está llamada la Iglesia del Continente a adquirir un rostro pobre, consciente de que ellos -los pobres- constituyen su más rico potencial evangelizador⁹⁹. Está llamada la Iglesia continental a comprometerse en un auténtico testimonio de pobreza evangélica en su estilo de vida y en sus estructuras¹⁰⁰. Este compromiso alcanza su cima en la renovada y permanente opción por los pobres; opción desde la que se quiere impulsar la evangelización de las comunidades¹⁰¹.

Debe la Iglesia estar atenta, también, a los retos que le plantea el hombre postmoderno y aportar respuestas para sus inquietudes¹⁰². La postmodernidad desafía a la Iglesia para que renueve su experiencia espiritual y mística, exigencia a la que la Iglesia estará capacitada para responder, si ofrece propositivamente la originalidad y la amplitud de la espiritualidad de Jesús, que centrada profundamente en el rostro amoroso del Padre y solidariamente inserta en el drama de la humanidad, es capaz de devolverle al hombre, disgregado y desintegrado por la multiplicidad de experiencias carentes de un principio de unidad y de unos objetivos sólidos diversos a la fruición del instante, la esperanza de su recomposición personal.

2.5. Una nueva teología para una Nueva Evangelización

Con miras a la realización del proyecto de la Nueva Evangelización y de cara a los retos del Tercer Milenio Adveniente, es importante precisar el estatuto actual de la teología en América Latina y el Caribe, ya que no es posible renovar seriamente la evangelización si primero no se revisa la mentalidad teológica, pues

⁹⁹ Cf. SD 178 Cf. DP 1147.

¹⁰⁰ Se recoge aquí lo que ya desde Medellín ha sido conciencia eclesial en el Continente Cf. Medellín, *Pobreza* 5-7 y que Pablo VI enunciaba en el discurso de apertura de aquella asamblea: "La indigencia de la Iglesia, con la decorosa sencillez de sus formas, es un testimonio de fidelidad evangélica; es la condición, alguna vez imprescindible, para dar crédito a su propia misión" "Discurso de S.S. Pablo VI en la apertura de la Segunda Conferencia", en CELAM, *Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, 84.

¹⁰¹ Cf. SD 178.

¹⁰² Cf. SD 252-253.

será propiamente ésta la que se refleje y operatice en la práctica pastoral.

De Medellín y Puebla se ha desprendido una teología que ha querido originalmente ser una respuesta a la invitación episcopal de optar por los pobres y su liberación. Esta teología, aportando su especificidad y originalidad propia -su lectura de la fe desde el paradigma teológico-pastoral de la liberación integral de los más pobres-, atendiendo el llamado a precisar cada vez más aquellos elementos ambiguos y superando algunas limitaciones con las que estuvo vinculada en sus comienzos, ha aportado ricos elementos a la teología que se hace en otras partes del mundo, entrando ya a hacer parte de la gran tradición teológica universal¹⁰³.

Dicha teología, consciente de su utilidad y necesidad¹⁰⁴ y sin perder su especificidad propia, está ahora invitada, por un lado, a vincularse más estrechamente a la Doctrina Social de la Iglesia, a la reflexión pastoral de nuestros obispos y a las inquietudes del Pueblo de Dios, dejándose permear por estas instancias y acogiendo sus reflexiones y sus orientaciones pastorales¹⁰⁵ y, por otro, a ampliar sus horizontes, de acuerdo a los nuevos ritmos operados en la realidad y a las dimensiones nuevas que corresponden al hoy histórico y cultural del Continente.

¹⁰³ En este sentido fue decisiva, para la depuración y clarificación de algunos aspectos de esta teología, la intervención de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe Cf. *Libertatis nuntiatus* del 6 de agosto de 1984 y *Libertatis conscientia* del 22 de marzo de 1986 y, también, del mismo Papa Juan Pablo II con su carta al Episcopado brasileño "Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora" del 9 de abril de 1986, en *Vida Nueva* 1525 1986 23-30.

¹⁰⁴ Cf. JUAN PABLO II, Carta al Episcopado brasileño "Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora" del 9 de abril de 1986. Sobre esta polémica ver: *Misión Abierta* 77 1984 63-136.

¹⁰⁵ En América Latina y el Caribe es imposible separar la vida del pueblo de Dios, la reflexión magisterial de los obispos y la teología. Son tres instancias que mutuamente se reclaman. En esta perspectiva afirma J. Losada: "La vida de las comunidades cristianas y la reflexión teológica son, en buena parte, fruto de las orientaciones de los pastores, pero al mismo tiempo, fueron importantes determinantes del espíritu del Magisterio y del aliento de sus decisiones pastorales" J. LOSADA, "La actual eclesiología latinoamericana", en *Carthaginensia* 13/14 (1992) pág. 736.

En este contexto, son particularmente significativas las reflexiones teológicas que se comienzan a hacer en torno a las complejas situaciones que tienen que ver con la defensa de la vida frente a una cultura con rasgos de violencia y de muerte, ofreciendo aportes para el logro de la comunión, la reconciliación, la integración y la liberación allí donde se lesionan los derechos humanos, se empobrece a los hombres, se maltrata el ecosistema¹⁰⁶, se distribuye mal la tierra, la democracia no llega plenamente, las personas emigran de un lugar para otro, la familia se destruye y se oprimen las culturas nativas pretendiendo imponerles, a veces, elementos deformantes de otras culturas.

Aunque de hecho nuestra teología ha sido hasta ahora el mayor y más sistemático intento de una teología inculturada en el mundo de las mayorías pobres, es también un reto nuevo para ella el hacerse más explícita y profundamente una teología inculturada en cada uno de los pueblos que conforman el Continente para defender los auténticos valores culturales de los mismos, acompañando y promoviendo la reflexión teológica de indígenas¹⁰⁷, afroamericanos¹⁰⁸,

¹⁰⁶ Hay que resaltar que a nivel de la ecología, la teología en el Continente ya ha comenzado una importante reflexión. En referencia a este tema ver, L. BOFF, *Ecología: Grito de la tierra, grito del Pobre*, Madrid 1996; Id., "Teología de la liberación y ecología: ¿Alternativa, confrontación o complementariedad?", en *Concilium* 31 (1995) págs. 829-841.

¹⁰⁷ Sobre inculturación y teología indígena, ver Aa. Vv., *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Bogotá 1987. En esta obra se encuentran valiosos aportes de expertos en el tema en un momento en el que todavía no era común hablar de inculturación en nuestro Continente; D. IRARRÁZABAL, "Teología Aymara. Implicaciones para otras teologías", en *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (1992) págs. 99-121; J. M. RUIZ, "Las culturas indígenas y sus vínculos con el Evangelio según el documento de Santo Domingo", en Aa.Vv., *Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM*, Santa Fe de Bogotá 1994, 339-352. Ver también los aportes de González Dorado y M. Marzal, no sólo en referencia a los indígenas, sino también a los afroamericanos Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, "Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina", en *Medellín* 15 (1989) págs. 498-521; M. MARZAL, "Sincretismo iberoamericano e inculturación", en *Medellín* 15 (1989) págs. 522-541; E. LÓPEZ, "Las teologías indias de hoy en la sociedad y en la Iglesia", en Aa.Vv. *Los Pueblos de la esperanza*, Quito 1997, 188-223; M. MARZAL COF., *El rostro indio de Dios*, Perú 1991.

¹⁰⁸ Lo que se dice en SD sobre la inculturación en los pueblos afroamericanos no es explícito, pero se puede suponer Cf. SD 53; Cf. P 465. Los valores de

mestizos¹⁰⁹ y demás culturas -cultura urbano-moderna¹¹⁰ y postmodernidad¹¹¹-, que hoy conforman nuestra realidad continental, cre-

los afroamericanos se hacen notar en SD 246 y en el *Mensaje de Juan Pablo II a los afroamericanos* nn. 3-4. Además de los valores señalados por el Papa y por SD, resistencia a la esclavitud, sus valores humanos que expresan la presencia del Dios creador, el artículo ya citado de Bartolucci, comentando los aportes de la IV Conferencia para la inculturación entre los afroamericanos, ofrece, de una manera implícita, pistas para una posible teología inculturada entre estos pueblos Cf. E. BARTOLUCCI, *op. cit.*, págs. 319-337. Un esbozo sobre inculturación y teología negra se encuentra en A. DE SILVA, "Inculturação, negritude e teologia", en *Convergência* 29 (1994) págs. 35-46; también, aunque sin hablar propiamente de inculturación, pero sí con este contenido, ver CELAM, *Los grupos afroamericanos. Aproximaciones y pastoral*, Bogotá 1980.

¹⁰⁹ SD sólo menciona de paso el tema de la inculturación entre los mestizos Cf. SD 247, 18, 21. Ha sido Scannone quien más ha trabajado en el esfuerzo por elaborar una teología de la liberación inculturada a partir de la síntesis que la cultura popular con su sabiduría, expresada en la religiosidad popular, hace de los valores propios y de lo que le llega a través de la cultura moderna. Para realizar esta tarea propone Scannone esta secuencia: en la cultura la religiosidad, en la religiosidad la sabiduría, en la sabiduría un "logos" que la teología puede asumir para una reflexión inculturada. La sabiduría popular es así, para este autor, la mediadora entre la religión y la teología. Dicha reflexión se realiza bajo criterios epistemológicos, eclesiológicos y cristológicos, que el mismo autor se esfuerza en trazar Cf. J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, págs. 12-28. Una de estas grandes expresiones de "síntesis" que el pueblo latinoamericano ha logrado con su "sapiencia popular" es, según Scannone, el llamado "neocomunitarismo de base". En éste, el pueblo ha ido, de alguna manera, inculturando su fe, creando estructuras religiosas, económicas políticas y sociales que tienen como fondo una "cultura sapiencial solidaria". El DC y la SR asumen con nitidez los aportes de Scannone en este campo Cf. DC 108-111; SR 98-99. Será un significativo aporte de la teología en América Latina, brindar elementos de reflexión teológica que ayuden a promover y profundizar estas síntesis culturales, elaboradas por el mismo pueblo, y que están fuertemente impregnadas por la presencia de lo cristiano en él.

¹¹⁰ Cf. SD 244. Sobre la modernidad en América Latina, ver J. C. SCANNONE, "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el tercer mundo", en *Concilium* 28 (1992) págs. 115-125; Id., "Los desafíos culturales de la evangelización en América Latina", en *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social* 417 1992 457-467. P. MORANDÉ, *Iglesia y cultura en América Latina*, Lima 1990, págs. 27-55.

¹¹¹ A este respecto, ver los planteamientos de A. ROBLES, "Postmodernidad y teología de la liberación", en *Senderos* 44 (1993) págs. 43-68. Aportan nuevas pistas para la reflexión de la vivencia cristiana y de la teología

689

ciendo en el conocimiento de la cosmovisión de cada una de ellas, acogiendo con aprecio sus símbolos, sus ritos y sus expresiones religiosas, compatibles con el claro sentido de la fe¹¹² y respetando las formulaciones culturales que ayudan a las mismas a dar razón de su fe y esperanza.

Es también un desafío para esta teología el esfuerzo por hacerse más laical, plural y ecuménica, recuperando al laico como sujeto eclesial de la elaboración teológica y entablando un diálogo serio y respetuoso con las "semillas del Verbo" presentes en nuestras diversas culturas y en sus distintas manifestaciones religiosas.

Debe nuestra teología hacer, también, el esfuerzo por lograr una racionalidad más integral, capaz de acoger el mundo de los sueños, las fantasías y la sabiduría de nuestro pueblo y de apropiarse

frente a la modernidad y la postmodernidad en América Latina y el Caribe, J. C. SCANNONE, "La religión en la América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable", en *Stromata* 51 (1995) págs. 75-88; A. GALEANO, "Desafíos de la postmodernidad a la teología en América Latina", en *Teología y Vida* 36 (1995) págs. 291-306; V. CODINA, "Fe latinoamericana y desencanto occidental", en Aa.Vv., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, págs. 271-296; P. TRIGO, "El futuro de la teología de la liberación", en Aa. Vv., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, 297-317; J. F. GÓMEZ, "¿Tiene futuro la postmodernidad? Algunas perspectivas para América Latina", en *Efemérides Mexicana* 10 (1993) págs. 305-330. Este último autor propone acoger desde América Latina la propuesta de la postmodernidad en los que él considera sus valores: cuestionar el eurocentrismo clásico, el llamado a atender a lo lúdico y estético, y el intento de diálogo con la modernidad, revisando en este último aspecto cuestiones tales como el papel de la ciencia y la técnica en la tarea de respetar las culturas y el medio ambiente, buscar el cómo de la modernización de nuestros pueblos y el papel y el valor de la razón. También considera importante acoger el reto del ecumenismo a nivel teológico. Agrega, que se deben rechazar de la postmodernidad, por las implicaciones negativas para nuestros pueblos, el nihilismo, el relativismo, la fragmentación y el individualismo que destruye el sujeto comunitario. Algunas propuestas sobre el futuro de la teología de la liberación de cara a la Nueva Evangelización, con relación a algunos de los nuevos signos de los tiempos, sobre todo, ecología, mujer, tierra, crisis del socialismo, nuevas tecnologías, culturas indígenas y afroamericanas, se encuentran en S. RODRÍGUEZ, *Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo*, Navarra 1992.

¹¹² Cf. SD 43, 248, 256.



en su elaboración de un lenguaje más total, simbólico, místico y espiritual.

Con estas nuevas tareas, de las que ya se viene ocupando la reflexión teológica del Continente, queda esbozada la teología que respaldará e implementará la nueva tarea evangelizadora.

Conclusión

A manera de conclusión podemos, entonces, decir que:

1. El hilo conductor de toda la reflexión magisterial del Episcopado Latinoamericano en sus tres últimas Conferencias es la atención especial al hombre del Continente en su realidad concreta. Dicha realidad es interpretada como signo de los tiempos y elevada a la categoría de un auténtico lugar teológico. En estos signos captan nuestros obispos la actual presencia reveladora e interpelante de Dios.

Esa actitud de apertura, diálogo y vinculación íntima con la realidad y la historia concreta de nuestros pueblos, ha posibilitado que la Iglesia y su tarea evangelizadora posean un carácter más prático-testimonial que elucubrativo, adquiriendo, así, una mayor relevancia y mordiente histórica.

2. El horizonte en el que se mueve la reflexión de los obispos es el de la construcción del proyecto de una Nueva Evangelización. Esta se presenta claramente en Santo Domingo como la oficialización del proyecto evangelizador ya comenzado en las Conferencias anteriores, fruto de la creativa recepción de la novedad conciliar en la situación de la América Latina y el Caribe de ese entonces y, a su vez, como el comienzo de una "segunda recepción" del Vaticano II de cara a las nuevas y complejas realidades presentes hoy en el Continente como presencia del futuro adveniente. Dicha recepción exige, según esta Conferencia, realizar una renovación de la evangelización, manteniendo la fidelidad al espíritu del Vaticano II y a la tradición por él generada en Medellín y continuada luego en Puebla, pero, a la vez, abriéndose a las nuevas situaciones, que reclaman respuestas nuevas en ardor, método y expresiones, por parte de nuestra Iglesia.



3. Desde una perspectiva histórica la Nueva Evangelización es, respecto al pasado, memoria del mismo, en cuanto está llamada a asumir y actualizar los valores y principios pastorales que son válidos en toda época; de cara al presente, ella es un agente de cambio, en cuanto quiere asumir los desafíos presentes en la realidad del Continente para detectar en ellos las interpelaciones de Dios y, respecto al futuro, ella es un proyecto, una profecía anticipadora, que construye en el presente el futuro deseado en armonía con el designio de Dios.

4. La finalidad última de la Nueva Evangelización es, por una parte, el esfuerzo por darle una mayor credibilidad a la Iglesia, a su misión y al mismo Evangelio en su capacidad de responder de una manera eficaz a las necesidades históricas y culturales del hombre latinoamericano y del Caribe y, por otra, dotar a la Iglesia de un proyecto evangelizador capaz de responder a los retos del tercer milenio que llega. Sin la realización de este proyecto la Iglesia pierde una valiosa oportunidad histórica de hacerse creíble y hacer creíble su mensaje.

5. La Nueva Evangelización se constituye, así, en un llamado permanente para hacer que la evangelización sea siempre *nueva*. Mientras que la Iglesia del Continente mantenga esta apertura a la realidad y a los signos de los tiempos de cada momento histórico, su evangelización nunca envejecerá y podrá autodesignarse, siempre, como *nueva*. A través de esta *novedad pastoral*, que nuestra Iglesia quiere dar a su más *antigua novedad teológica*, Jesucristo, Evangelio del Padre, podrá ella invitar, permanentemente, y de una manera creíble, a la fe, a la esperanza y al amor a los hombres y mujeres de esta parte del mundo, tan necesitados de motivos reales para creer, para esperar y para amar, de cara a los retos que plantea el tercer milenio adveniente.

Dirección del Autor:
Carrera 86A No. 47A-84
e-mail: acadavid@janua.upb.edu.co
Medellín - Antioquia
Colombia

CONTENIDO**BIBLIA**

Exégesis Bíblica

Nuevo Testamento

CIENCIAS SOCIALES

Economía

Política

DERECHO CANÓNICO**DERECHOS HUMANOS****DOCTRINA SOCIAL****DE LA IGLESIA****ECOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE****ESPÍRITU SANTO****FILOSOFÍA**

Epistemología

Ética Filosófica

Filosofía de la Cultura

Ontología

GLOBALIZACIÓN**LITURGIA**

Liturgia Sacramental

NEOLIBERALISMO**PASTORAL**

Biblia

Ecumenismo

Evangelización

Familia

Juventud

Laicos

Movilidad Humana

Salud

Social

SÍNODO DE AMÉRICA**TEOLOGÍA FEMENINA - MUJER****TEOLOGÍA FUNDAMENTAL**

Hermenéutica Teológica

Religiones Comparadas

TEOLOGÍA DOCTRINAL

Eclesiología

Cristología

Mariología

Pneumatología

Sacramentos

Soteriología

TEOLOGÍA INDIA**TEOLOGÍA MORAL**

Bioética

Moral Fundamental

Moral Social

TERCER MILENIO**VIDA CONSAGRADA**

El CELAM y el ITEPAL comunican a la comunidad eclesial la culminación del proceso de organización y sistematización de nuestra Biblioteca "Cardenal Josef Hoffner", que en la actualidad cuenta con una colección de 12.000 títulos de documentos y 10.000 títulos de libros que están a la disposición de los investigadores y estudiantes que visiten nuestra Institución.

NOTA:

El equipo que llevó a cabo este proceso, ofrece servicios de asesoría para la organización y sistematización de Bibliotecas, Hemerotecas, Archivos y Centros Documentales de información. Interesados comunicarse a los teléfonos 6776521 / 6774054 - Ext 718, Santa Fe Bogotá, Colombia.

BIBLIA

Exégesis Bíblica

CROATTO, Severino, Inclusión Social en el Programa del Tercer Isaias. Exégesis de Isaías 56: 1-8 y 66: 18-24. En "Revista Bíblica", Año 60, No.2, agosto de 1998: 91-110

EDART, Juan Baptiste, De la Nécessité d'un Sauveur Rhétorique et Théologie de RM 7, 7-25. En "Revue Biblique", Año 105, No.3, julio de 1998: 359-396

LANDGRAVE, Gándara, Jesús y los Pobres en Mc 10,21. Reflexiones Exgético-Teológicas. En "Efemérides Mexicana", Vol 16, No.46, enero-abril de 1998: 5-32

LEE, Dorothy, Turning From Death to Life. A biblical Reflection Mary Magdalene: John 20: 1-18. En "Ecumenical Review", Vol 50, No.2, abril de 1998: 112-120

MUÑOZ LEON, Domingo, Principios Básicos de la Exégesis Rabínica. En "Revista Bíblica", Año 60, No.2, agosto de 1998: 117-121

WICK, Peter, Der historische ort von Mt 6, 1-18. En "Revue Biblique", Año 105, No.3, julio de 1998: 332-358

Nuevo Testamento

COLAUTTI, Daniele, A Figura da Virgem Maria e da Mulher no Evangelho de Lucas. En "Revista de Cultura Bíblica", Año 39, Vol 21, No.83-84, enero-marzo de 1998: 90-102

DUFOUR, León, Aprentação do Evangelho de Lucas. En "Revista de Cultura Bíblica", Año 39, Vol 21, No.83-84, enero-marzo de 1998: 11-30

MARTINS TERRA, João Evangelista, Oração de Jesus em Lucas. En "Revista de Cultura Bíblica", Año 39, Vol 21, No.83-84, enero-marzo de 1998: 103-116

PIKAZA, Xavier, Nos ha Reconciliado Dios. Mateo, Evangelio del Perdón Cristiano. En "Vida Religiosa", Vol 84, No.5, septiembre de 1998: 339-351

RODRIGUEZ CARMONA, A, El Evangelio del Espíritu Santo. En "Proyección", Año 45, No.189, abril-junio de 1998: 123-138

694

SALVADOR, Joaquim, Perspectivas Teológicas do Evangelho de São Lucas. En "Revista de Cultura Bíblica", Año 39, Vol 21, No.83-84, enero-marzo de 1998: 54-70

VANNI, Ugo; SI, Linguaggio, Simboli ed Esperienza Mistica nel Libro dell'Apocalisse [II]. En "Gregorianum", Vol 79, No.3, julio-septiembre de 1998: 473-501

CIENCIAS SOCIALES

Política y Economía

COURIEL, Alberto, Democracia y su Necesaria Consolidación. En "Persona y Sociedad", Vol 12, No.1, abril de 1998: 35-50

LAHERA, Eugenio, Marcelo, Gasto Militar y el Desarrollo en América Latina. En "Cepal", No. 65, agosto de 1998: 15-30

MORGANT, David, Nouvelle Donne pour la Coopération?. En "Etudes", Tom 389, No.3891-2, julio-agosto de 1998: 17-27

REYES MATTA, Fernando, Sociedad Civil y los Desafíos de la Gobernabilidad. En "Persona y Sociedad", Vol 12, No.1, abril de 1998: 51-68

RODRIGUEZ ELIZONDO, José, Aspectos Esenciales de la Reforma del Estado en América Latina. En "Persona y Sociedad", Vol 12, No.1, abril de 1998: 9-34

SUNG MO, Jung, Idolatría: Una Clave de Lectura de la Economía Contemporánea. En "Alternativas", Año 5, No.10, septiembre-octubre de 1998: 19-38

DERECHO CANÓNICO

ERDO, Peter, Cetezza Morale nella Pronuncia del Giudice. En "Periodica do re Canonica", Vol 87, No.1, enero-marzo de 1998: 81-104

MIGLIAVACCA, Andrea, La Confessione Frequente di Devozione: Studio Teologico-Giuridico sul periodo fra i Codici del 1917 e del 1983. En "Periodica do re Canonica", Vol 87, No.1, enero-marzo de 1998: 7-38

MINGARDI, Massimo, Principio d'Identità fra Contratto e Sacramento. En "Periodica do re Canonica", Vol 87, No.2-3, enero-junio de 1998: 215-256

695

NAVARRETE, Urbano; SJ, Error in Persona. En "Periodica do re Canonica", Vol 87, No.2-3, enero-junio de 1998: 351-401

PAVANELLO, Pierantonio, Rilevanza del Principio della Libertà Religiosa all'Interno dell'Ordinamento Canonico. En "Quaderni di Diritto Ecclesiale", Año 11, No.julio, julio-septiembre de 1998: 267-283

REDAELLI, Carlo, Tutela della Libertà Religiosa e Normativa Civile sulla Privacy. En "Quaderni di Diritto Ecclesiale", Año 11, No.julio, julio-septiembre de 1998: 310-329

SIVIERO, Giuseppe, La Libertà Religiosa dalla Dignitatis Humanae ai Nostrì Giorni. En "Quaderni di Diritto Ecclesiale", Año 11, No.julio, julio-septiembre de 1998: 244-266

STANKIEWICZ, Antoni, Errore Circa le Proprietà Essenziali o la Dignità Sacramentale del Matrimonio. En "Periodica do re Canonica", Vol 87, No.2-3, enero-junio de 1998: 287-327

DERECHOS HUMANOS

ABRIL CASTELLO, Vidal, Teólogos Juristas de la Escuela de Salamanca. Padres de los Derechos Humanos en el Mundo Moderno y Contemporáneo. En "Religión y Cultura", Año 44, No.205, abril-junio de 1998: 271-300

PEIXOTO, Adão, Da Identidade Negada à Afirmada. En "Fragmentos de Cultura", Vol 8, No.3, mayo-junio de 1998: 561-581

OTERO, Herminio, Derechos y Deberes para Todos. En "Misión Joven", Año 38, No.258-259, julio-agosto de 1998: 75-92

ROUX, Carlos Vicente de, Derechos Humanos, el Derecho Internacional Humanitario y la Paz en Colombia Hoy. Ponencia. En "Documentación de Pastoral Social", Año 21, No.180, julio-agosto de 1998: 73-85

FILIBECK, Giordio, Diritti Umani nell'Insegnamento di Giovanni Paolo II: Fondamenti e Principi. En "Società", Año 8, No.3, julio-septiembre de 1998: 489-500

696

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

BULLON, José, Nueva Metodología en la Doctrina Social de la Iglesia. Reflexión desde la Octagésima Adveniensi. En "Moralia", Vol 21, No.77, enero-marzo de 1998: 79-100

- CARLOTTI, Paolo, L'Etica Sociale nel Pensiero Protestante. Un Confronto con la DSC. En "Societa", Año 8, No.2, abril-junio de 1998: 335-359
- KOLVENBACH, Peter-Hans; SJ, Opción por los Pobres ante el Reto de la Superación de la Pobreza. En "Páginas", Vol 23, No.151, junio de 1998: 65-76
- MUÑOZ, Rodrigo, Dottrina Sociale della Chiesa e Storia della Teologia. En "Societa", Año 8, No.1, enero-marzo de 1998: 133-140
- SACCHINI, Dario, Dottrina Sociale della Chiesa e Bioetica. En "Societa", Año 8, No.1, enero-marzo de 1998: 141-150
- TOSO, Mario, Stato Sociale e la Questione Agraria nella Doctrina Sociale della Chiesa. En "Salesianum", Año 60, No.2, abril-junio de 1998: 303-335

ECOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE

- GOMEZ HINOJOSA, José Francisco, Hacia una Ecología Liberadora. En "Religión y Cultura", Año 44, No.205, abril-junio de 1998: 345-375
- LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara, Ecología y Salvación. En "Iglesia Viva", No.193, enero-marzo de 1998: 29-38
- SILVA, Avelino da, Desenvolvimento e Meio Ambiente. En "Fragmentos de Cultura", Vol 8, No.3, mayo-junio de 1998: 543-561

ESPÍRITU SANTO

- ABAD, Joaquín Martín, Conocer e Invocar al Espíritu Santo, Amar con Él y Dejarse hacer por Él. En "Corintios XIII", No.85, enero-marzo de 1998: 171-184
- INIESTA, Alberto; Mons, Opción Preferencial del Espíritu Santo por la Pobreza y por los Pobres. En "Corintios XIII", No.85, enero-marzo de 1998: 103-130
- JARAMILLO RIVAS, Pedro, Año del Espíritu Santo y la Pastoral de la Caridad. En "Corintios XIII", No.85, enero-marzo de 1998: 75-101
- MARTINEZ DIEZ, Felicísimo; OP, Espíritu Santo como Origen e Impulso de la Esperanza Cristiana. En "Iter", Año 9, No.1, enero-junio de 1998: 59-86

697

SANTOS, Ceferino; SJ, Renovación Carismática al Servicio de los Pobres. En "Corintios XIII", No. 85, enero-marzo de 1998: 131-143

TRIGO, Pedro; SJ, Derramaré mi Espíritu sobre toda la Carne. En "Iter", Año 9, No.1, enero-junio de 1998: 99-121

FILOSOFÍA

Epistemología

MONREAL MALDONADO, Sara Arcelia, Interrogantes e Inquietudes de la Razón Filosófica. En "Efemérides Mexicana", Vol 16, No.46, enero-abril de 1998: 59-78

VASQUEZ, Jesús, Sentido da Dialética na Epistemologia de G. Bachelard. En "Síntese", Vol 25, No. 80, enero-marzo de 1998: 219-232

ROHDEN, Luiz, Racionalidade Retórica, uma Linguagem Filosófico-Hermenêutica em Aristóteles. En "Síntese", Vol 25, No.80, enero-marzo de 1998: 249-266

Ética Filosófica

DIAS CONTIJO, Eduardo, Etica e Conhecimento na Investigação Científica. En "Síntese", Vol 25, No. 81, abril-junio de 1998: 173-187

HECK, José, Direito e Lei Em I. Kant. En "Síntese", Vol 25, No.80, enero-marzo de 1998: 43-72

SANTOS, Hermílio, Do Livre-Arbítrio e da Libertade. En Torno de Ernest Tugendhat. En "Síntese", Vol 25, No.80, enero-marzo de 1998: 267-278

RAMOS, Manfredo Tomás, Etica e Direito em Agostinho. Um Ensaio Sobre a Lei Temporal. En "Síntese", Vol 25, No.80, enero-marzo de 1998: 107-132

Filosofia de la Cultura

ESTAL, Gabriel; OSA, Tres Grandes Revoluciones del Segundo Milenio. En "Religión y Cultura", Año 44, No.205, abril-junio de 1998: 301-323

RUDIGER, Francisco, Escola de Frankfurt: Individualismo e Cultura de Massa. En "Fragmentos de Cultura", Vol 8, No.3, mayo-junio de 1998: 583-595

698

Ontología

LEPARGNEUR, Hubert, Heidegger e Tomás de Aquino: Uma Alternativa no Tocante ao Ser. En "Síntese", Vol 25, No.80, enero-marzo de 1998: 203-217

GLOBALIZACIÓN

GONZALEZ, Pedro Javier, Política Industrial en la Era de la Globalización. En "Comercio Exterior", Vol 48, No.07, julio de 1998: 528-537

NGUYEN THAI HOP, Paul, Prospettive e Rischi della Globalizazione. En "Società", Año 8, No.1, enero marzo de 1998: 53-68

TOTOLA, Maria Grazia, Problematiche Economico Sociali della Globalizazione. En "Società", Año 8, No.1, enero-marzo de 1998: 89-111

VALENCIA, Eduardo, Globalización, los Países en Desarrollo y el Retorno del Jedi. En "Theologia Xaveriana", Año 48-1, No.125, enero-marzo de 1998: 57-88

LITURGIA

ALCALDE, Antonio, Espiritualidad del Canto Litúrgico. En "Pastoral Litúrgica", No.243, marzo-abril de 1998: 5-24

ALVAREZ, Teodomiro, Canto del Salmo Responsorial. En "Pastoral Litúrgica", No.243, marzo-abril de 1998: 30-44

FERRER, Juan Miguel, Rito Hispano - Mozárabe. Actualidad. En "Pastoral Litúrgica", No.242, enero-febrero de 1998: 18-30

GENRE, Ermanno, C'è Posto per Maria nella Liturgia Riformata?. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 241-256

GREENACRE, Roger, La Vergine Maria nei Testi Liturgici della Comunione Anglicana. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 221-240

LOPEZ, Julián, Directorio General para la Catequesis y la Liturgia. En "Phase", Año 38, No.225, mayo-junio de 1998: 191-202

MARINI, Piero, Attività Complessiva dei Gruppi di Studio del Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia. Enero 1964 - Marzo 1965. En "Ephemerides Liturgicae", Año 112, No.4-5, octubre-diciembre de 1998: 289-309

699

MELO, José Raimundo de; SJ, O Espaço de Celebração da Comunidade Cultural.Considerações a Partir dos Documentos Pós-Conciliares. En "Reb", No.230, junio de 1998: 329-349

PARENTI, Stefano, La Theotókos nello Sviluppo Storico della Liturgia Bizantina. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 209-220

PERETTO, Elio; OSM, Apocrifi e Pietà Popolare Mariana. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 333-350

VENTURI, Gianfranco, Catechisti e Liturgia. En "Rivista di Pastorale Liturgica", No.210, septiembre-octubre 37-47

WACKERBARTH, Dieter, Maria nella Liturgia Luterana. La Figura e la Presenza Liturgica di maria in Relazione alle Scelte di Fondo Bibliche della Riforma. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 257-292

Liturgia Sacramental

AMATA, Biagio; SDB, Carattere Sacramentale: Dottrina Patristica?. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.4, julio-agosto de 1998: 487-522

AUSTIN, Gerard, Baptism as the Matrix of Ministry. En "Louvain Studies", Vol 23, No.2, mayo-agosto de 1998: 101-113

CAYON, Avelino, Unión de los Manos, Símbolo - Rito Principal del Sacramento del Matrimonio. En "Phase", Año 38, No.225, mayo-junio de 1998: 235-244

FARNES, Pedro, Vivir la Eucaristía que nos Mandó Celebrar el Señor. La Elevación. 4. En "Liturgia y Espiritualidad", Año 29, No.7/8, julio-agosto de 1998: 303-321

SANTOS COSTA, Valeriano dos, Eucaristia na Sacrosanctum Concilium. En "Revista de Cultura Teologica", Año 6, No.23, abril-junio de 1998: 111-122

UBBIALI, Sergio, Passività Costitutiva dell'Agire Sacramentale. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.4, julio-agosto de 1998: 469-486

NEOLIBERALISMO

COBO SUERO, Juan Manuel, Política y Justicia en un Mundo Liberal. En "Razon y Fe", Tom 238, No.1197-1198, julio-agosto de 1998: 45-59

GONZALEZ, Jorge Iván, Elección Social y los Límites del Mercado, Elementos para una Crítica al Neoliberalismo. En "Theologia Xaveriana", Año 48-1, No.125, enero-marzo de 1998: 35-48

PASTORAL

Pastoral Bíblica

IZQUIERDO, Antonio, Biblia y los Jóvenes. En "Ecclesia", Vol 12, No.2, abril-junio de 1998: 171-188

RAGUER, Hilari, Lectio Divina. San Bernardo, el Místico de la Lectio Divina. Parte 6. En "Liturgia y Espiritualidad", Año 29, No.6, junio de 1998: 264-272

Pastoral EcuMénica. Diálogo Interreligioso

TEIXEIRA, Faustino, Desafíos del Diálogo Interreligioso. En "Alternativas", Año 5, No.10, septiembre-octubre de 1998: 97-110

Pastoral. Evangelización

COX, Harvey, Evangelio y el Mercado Global. En "Alternativas", Año 5, No.10, septiembre-octubre de 1998: 133-144

LACHNITT, Georg; SDB, Inculturação da Vida Religiosa, Um Desafio na Missão entre os Indígenas. En "Convergencia", Año 33, No.315, septiembre de 1998: 425-441

LARREAL, Manuel, Evangelio y Cultura: Una Perspectiva Latinoamericana. En "Diakonia", Vol 22, No.86, abril-junio de 1998: 49-59

VIGIL, José María, Evangelización y Erradicación de la Pobreza. En "Alternativas", Año 5, No.10, septiembre-octubre de 1998: 65-82

Pastoral. Familia

ARRIAGA, Irma, Familias Latinoamericanas: Convergencias y Divergencias de Modelos y Políticas. En "Cepal", No.65, agosto de 1998: 85-102

MACIEL, Marcial, El Noviazgo, Escuela del Amor. En "Ecclesia", Vol 12, No.2, abril-junio de 1998: 155-170

Pastoral. Juventud

ELSO, Javier, Jóvenes, Noche y Diversión: Una Interpretación Sociológica. En "Misión Joven", Año 38, No.258-259, julio-agosto de 1998: 5-16

MORAL, José Luis, Adolescentes y Jóvenes: La Generación del 2000. En "Misión Joven", Año 38, No.258-259, julio-agosto de 1998: 58-73

PIGNA, Arnaldo, Lo Scandalo della Povertà nel Mondo dell'Opulenza. En "Rivista di Vita Spirituale", Año 52, No.3, mayo-junio de 1998: 292-310

SIGALINI, Domenico, Jóvenes y la Iglesia. En "Ecclesia", Vol 12, No.2, abril-junio de 1998: 137-154

Pastoral. Laicos

PEREZ ESCLARIN, Antonio, Apuntes para Elaborar una Espiritualidad del Laicado. En "Iter", Año 9, No.1, enero-junio de 1998: 123-135

Pastoral. Movilidad Humana

BLUME, Michael; SDV, New Century Without Refugees. En "People on the Move", Vol 27, No.77, de 1998: 15-24

CHELI, Giovanni, L'Accoglienza del Migrante nella Chiesa. En "People on the Move", Vol 27, No.77, de 1998: 5-14

DIAZ, Carlos, Inmigrantes, los dos Veces Pobres. En "Religión y Cultura", Año 44, No.205, abril-junio de 1998: 325-343

PAOLIS, Loreto de; CS, Protezione dei Migranti Contro il Razzismo. En "People on the Move", Vol 27, No.77, de 1998: 49-62

Pastoral. Salud

DEPOORTERE, Kristian, Théologie Pastorale et Soins de Santé. En "Camillianum", Año 9, No.17, enero-junio de 1998: 27-46

SPILLANE, JAMES; SJ, Christian Spirituality for Hospitality Professionals. En "People on the Move", Vol 27, No.77, de 1998: 63-79

Pastoral Social

REIS VALLE, João Edênio dos; SVD, A Universal: Fenômeno Mercadológico - Fenômeno Religioso. Uma Reflexão Sócio-Pastoral. En "Reb", No.230, junio de 1998: 350-384

RENES, Víctor, Signos y Semillas de Esperanza en el Compromiso Social. En "Corintios XIII", No.85, enero-marzo de 1998: 145-170

SÍNODO DE AMÉRICA

PRECH, Cristián; Mons, Sínodo de América, una Semilla de Esperanza para la Iglesia del Continente Americano. En "Revista Católica", No.3-1119, junio-agosto de 1998: 237-251

TEOLOGÍA FEMENINA, MUJER

ARAMBAM PARRATT, Saroj, Mujeres como Fuente de Escritura Oral en una Sociedad Asiática. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 105-114

BORGES, Ione, Ecofeminismo: Perfil de una Nueva Sociedad. En "Iglesia Viva", No.193, enero-marzo de 1998: 39-44

DUBE SHOMANAH, Musa, Escritura, Feminismo y Contextos Poscoloniales. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 67-82

EATON, Heather, Ecofeminism, Cosmology, and Spiritual Renewal. En "Eglise et Théologie", Vol 29, No.1, enero de 1998: 115-128

FABBRI, Enrique; SJ, Mujer como Ser Laboral. En "Cias", Año 47, No.470, marzo de 1998: 7-18

GEBARA, Ivone, Qué Escrituras son Autoridad Sagrada? Ambigüedades de la Biblia en la Vida de las Mujeres de América Latina. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 15-30

KING, Karen, Canonización y Marginación: María de Magdala. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 43-54

MARTIN, Joan, Literatura Sagrada de la Mujer: Los Relatos de Esclavos y la Ética Feminista. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 93-104

TAMEZ, Elsa, Vida de las Mujeres como Texto Sagrado. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 83-92

WADUD, Amina, Búsqueda de la Voz de la Mujer en la Hermenéutica del Corán. En "Concilium", No.276, junio de 1998: 55-66

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

CARRERO, Angel Darío; OFM, Contemplar los Acontecimientos con Ojos. Nuevas Teología y Postmodernidad. En "Clar", Año 36, No.4, julio-agosto de 1998: 25-44

VALENTIN, Benjamin, Nuevos Odres para el Vino: A Critical Contribution to Latino a Theological Construction. En "Journal of Hispanic/Latino Theology", Vol 5, No.4, mayo de 1998: 30-47

Hermenéutica Teológica

CONESA, Francisco, Teología y el Análisis del Lenguaje de la Fe. En "Estudios Eclesiásticos", Vol 73, No.285, abril-junio de 1998: 221-223

DELOOZ, Pierre, Question aux Théologiens après une Enquete sur des Miracles. En "Revue Théologique de Louvain", Año 29, No.2, junio-agosto de 1998: 161-179

ETXEBERRIA, Xabier, Constitución Hermenéutica de la Fe y la Revelación Bíblicas según Paul Rocoer. En "Estudios Eclesiásticos", Vol 73, No.285, abril-junio de 1998: 261-279

NEMECK, Francis Kelly; OMICOOMBS, Marie Therese, Imaging and Addressing God in Prayer. Using Female and Male Metaphors. En "Eglise et Théologie", Vol 29, No.1, enero de 1998: 91-114

SANCHEZ NOGALES, José, La Revelación de los Espíritus. En "Proyección", Año 45, No.189, abril-junio de 1998: 139-152

SANTIAGO, Lucio, Hacia una Teología Comunitaria. En "Revista de Cultura Teologica", Año 6, No.23, abril-junio de 1998: 69-85

TOURPE, Emmanuel, La Logique de l'Amour. A Propos de Quelques Volumes Récentement Traduits de H.U. von Balthasar. En "Revue Théologique de Louvain", Año 29, No.2, junio-agosto de 1998: 202-228

VIDE RODRIGUEZ, Vicente, Pragmática Lingüística: Análisis de los Lenguajes de la Fe. En "Estudios Eclesiásticos", Vol 73, No.285, abril-junio de 1998: 243-253

Religiones Comparadas

Commissio Theologica Internationalis, Christianismus et Religiones. En "Gregorianum", Vol 79, No.3, julio-septiembre de 1998: 427-472

CAMURCA, Marcelo, Entre a Graça e a Evolução: Reflexões sobre o Conceito de Ressurreição no Catolicismo e no Espiritismo. En "Reb", No.230, junio de 1998: 385-402

TEOLOGÍA DOCTRINAL

Eclesiología

ANTON, Angel; SJ, Ministerio Petrino y/o Petrino Papado en la Ut Unum Sint y desde la Eclesiología Sistemática. [I]. En "Gregorianum", Vol 79, No.julio-septiembre, junio-agosto de 1998: 503-542

ESTRADA, Juan, Comunidades de Vida Critiana en la Iglesia: qué Eclesiología?. En "Proyección", Año 45, No.189, abril-junio de 1998: 109-122

FISICHELLA, Rino, Iglesia, Mediación de la Revelación y el Lenguaje de la Fe. En "Estudios Eclesiásticos", Vol 73, No.285, abril-junio de 1998: 287-306

PASTOR, Félix Alejandro; SJ, Principium Totius Deitatis. Misterio Inefable y Lenguaje Eclesial. En "Gregorianum", Vol 79, No.2, abril-junio de 1998: 247-294

SACHAMATA, Ryszard, A Concepção Ambrosiana da Igreja como Escola. En "Revista de Cultura Teologica", Año 6, No.23, abril-junio de 1998: 35-53

Cristología

ALEIXANDRE, Dolores; RSSC, Descendió a los Infiernos. En "Sal Terrae", Tom 87-5, No.1012, mayo de 1998: 407-422

ARMENDARIZ, Luis; SJ, Creo en Dios Padre Todopoderoso. Tres Formas de la Omnipotencia Divina. En "Sal Terrae", Tom 87-5, No.1012, mayo de 1998: 363-374

DION, Marie Paul, L'Ascension. L'Enigmatique Presence et la Montée Mystique. En "Eglise et Théologie", Vol 29, No.1, enero de 1998: 63-90

GRANADO, Carmelo, Cristo y el Espíritu. En "Proyección", Año 45, No.189, abril-junio de 1998: 91-108

LASSALLE-KLEIN, The Body of Christ: The Claim of the Crucified People on US.Theology and Ethics. En "Journal of Hispanic/Latino Theology", Vol 5, No.4, mayo de 1998: 48-77

PRAGASAM, Arul, Quest for the Historical Jesus in Contemporary Scholarship. En "Vidyajyoti", Vol 62, No.4, abril de 1998: 251-272

705

SALAS MARTINEZ, Jesús, Qué Queremos Decir Cuando Afirmamos que Jesús es Hijo Unico de Dios?. En "Sal Terrae", Tom 87-5, No.1012, mayo de 1998: 387-406

Mariología

BUX, Nicola, Maria nella Eucologia Bizantina. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 363-376

GHARIB, Georges, Le icone della Madre di Dio. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 351-361

GHERARDINI, Brunero, Maria nel Commento di Lutero al Magnificat. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 315-325

LONGERE, Jean, Le Culte Marial d'Après les Statuts Synodaux du 13 au 18 Siegle. En "Ephemerides Liturgicae", Año 112, No.3, mayo-junio de 1998: 193-215

MILLER, Frederick, LK: 34: Mary's Desire for Virginit?. En "Angelicum", Vol 75, No.2, abril-junio de 1998: 189-208

TRIACCA, Acchille; SDB, Maria Vergine, Madre dell'Unità. En "Rivista Liturgica", Año 85, No.2-3, marzo-junio de 1998: 171-208

Pneumatología

CASTRO SANCHEZ, Secundino, Espíritu: Amor y Dador de Vida. En "Corintios XIII", No.85, enero-marzo de 1998: 15-50

GALABERT, Martín; OP, Espíritu: Aliento para una Esperanza Utópica. En "Corintios XIII", No.85, enero-marzo de 1998: 51-73

OLIVEIRA SOUZA NETO, Medoro de, O Espírito Santo e Estrutura da Igreja, 2 Parte. En "Reb", No.230, junio de 1998: 275-310

SICARI, Antonio; OCD, Credo nello Spirito Santo che è Signore e dà la Vita. En "Rivista di Vita Spirituale", Año 52, No.1, enero-febrero de 1998: 11-48

Sacramentos

CAGNY, Olivier de, Le Ministère du pretre dans la Pratique Actuelle de la Confession Privée. En "Maison Dieu", No.214, julio-agosto de 1998: 103-127

COLLINS, Mary, Evangelization, Catechesis, and the Beginnings of Western Eucharistic Theology. En "Louvain Studies", Vol 23, No.2, mayo-agosto de 1998: 124-142

FURIONI, Giuseppe, Il Sigillo dello Spirito Santo. Note sul Sacramento della Confermazione. En "Rivista di Vita Spirituale", Año 526z2, marzo-abril de 1998: 133-146

GESTEIRA GARZA, Manuel, Eucaristía: Culmen de la Reconciliación. En "Vida Religiosa", Vol 84, No.5, septiembre de 1998: 370-380

IRWIN, Kevin, Sacramentality and the Theology of Creation: A recovered Paradigm for Sacramental Theology. En "Louvain Studies", Vol 23, No.2, mayo-agosto de 1998: 159-179

NEAU, Robert, Psychologie et Sacrement de Réconciliation. En "Maison Dieu", No.214, julio-agosto de 1998: 85-102

PURCELL, Michael, Ethical Signification of the Sacramentos. En "'Gregorianum", Vol 79, No.2, abril-junio de 1998: 323-343

VORGRIMLER, Herbert, La Théologie du Sacrement de Pénitence chez Kar Rahner. En "Maison Dieu", No.214, julio-agosto de 1998: 7-33

Soteriología

ARREGUI, Josune; CC, Más Allá del Límite. La Salvación Cristiana. En "'Sal Terrae", Tom 87-4, No. 1011, abril de 1998: 307-319

TEOLOGÍA INDIA

ARIAS MONTES, Manuel, Mundo de los Indígenas: Realidad, Valores, Necesidades y Aspiraciones. En "Misiones Extranjeras", No.165, mayo-junio de 1998: 258-275

ARNOLD, Simón Pedro, Realidad Indígena: Reto para la Evangelización. En "Misiones Extranjeras", No.165, mayo-junio de 1998: 306-319

BRAVO, Carlos; SJ, Indígenas: Lo que Vale para los Indígenas. En "Diakonia", Vol 22, No.86, abril-junio de 1998: 71-85

GOMEZ MARTINEZ, José Luis, Iglesia de la Liberación: La Religión y el Sacerdote en la Novela Indianista. En "Iglesia Pueblos y Culturas", No.48-49, julio-septiembre de 1998: 105-118

707

GORSKI, Juan; MM, Desarrollo Histórico de la Teología India y su Aporte a la Inculcación del Evangelio. En "Iglesia Pueblos y Culturas", No.48-49, julio-septiembre de 1998: 9-34

IRRAZAVAL, Diego, Mundo Indígena ante la Modernidad. En "Misiones Extranjeras", No.165, mayo-junio de 1998: 276-281

JUDD ZANON, Esteban, Clandestinidad a la Construcción de Proyecto Histórico: El Movimiento de la Teología Indígena en América Latina. En "Misiones Extranjeras", No.165, mayo-junio de 1998: 293-305

MIRES, Fernando, Indianismo a la Indianidad. En "Iglesia Pueblos y Culturas", No.48-49, julio-septiembre de 1998: 71-104

RICHARD, Pablo, Interpretación Bíblica desde las Culturas Indígenas: Mayas, Kunas y Quichuas de América Latina. En "Diakonia", Vol 22, No.86, abril-junio de 1998: 29-48

ULLAN DE LA ROSA, Javier, Caleidoscopio Indígena de Latinoamérica: Visión Panorámica de la Situación Actual y la Proyección Futura de los Indios del Continente. En "Misiones Extranjeras", No.165, mayo-junio de 1998: 230-257

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

ARENS, Eduardo, La Palabra de la Vida: La Carta primera de Juan Escuchada en Latinoamérica. En "Páginas", No.152, agosto de 1998: 87-101

BOFF, Leonardo, Religión, Justicia Societaria y Reencantamiento de la Naturaleza. En "Iglesia Viva", No.193, enero-marzo de 1998: 7-28

GUTIERREZ, Gustavo, Medellín, Actualidad. En "Páginas", No.152, agosto de 1998: 6-17

VIGIL, José María, Mudança de Paradigma na Teologia da Libertação?. En "Reb", No.230, junio de 1998: 311-328

TEOLOGÍA MORAL

Bioética

GAMBINO, Gabriella, Per una Lectura Bioetica della Clonazione Umana. En "Camillianum", Año 9, No. 17, enero-junio de 1998: 77-85

GRINGS, Dadeus, Em Defesa da Vida e da Dignidade. En "Teo Comunicação", Vol 28, No.120, junio de 1998: 139-170

VIDAL, Marciano, Vertientes Éticas del Sida. En "Moralia", Vol 21, No.77, enero-marzo de 1998: 101-112

Moral Fundamental

BRACKLEY, Dean, Para un Ethos Radical. En "Moralia", Vol 21, No.77, enero-marzo de 1998: 21-62

COTTIER, Georges; OP, Domanda di Persono. En "Angelicum", Vol 75, No.2, abril-junio de 1998: 169-188

GONZALEZ ARNAIZ, Graciano, Ética y Teología. Conversaciones Intempestivas. En "Moralia", Vol 21, No.77, enero-marzo de 1998: 115-122

QUERIJAZU, Javier, Recuperación del Estatuto Teológico de la Teología Moral Postvaticana. En "Moralia", Vol 21, No.77, enero-marzo de 1998: 63-78

Moral Social

MORATELLA, Agustín Domingo, Edad Ecológica de la Moral. De la Justicia Social a la Responsabilidad Cósmica. En "Iglesia Viva", No.193, enero-marzo de 1998: 51-67

ZEGARRA, Felipe, Apuntes sobre Ética y el Desarrollo de los Pueblos. En "Páginas", No.152, agosto de 1998: 68-79

TERCER MILENIO

CALVEZ, Jean Yves, Terzo Millennio, la Chiesa, la Libertà. En "Società", Año 8, No.3, julio-septiembre de 1998: 501-510

CUVA, Armando, Giubilei Centenari o Secolari. Indizione, Celebrazione, contesto. En "Salesianum", Año 60, No.2, abril-junio de 1998: 283-301

SUESS, Paulo, Perspectivas Pastorales en Vistas al Tercer Milenio. En "Alternativas", Año 5, No.10, septiembre-octubre de 1998: 39-62

709

VIDA CONSAGRADA

CABRA, Piergiordano; FN, La Santa Famiglia Modello di Vita Comunitaria. En "Rivista di Vita Spirituale", Año 52, No.2, marzo-abril de 1998: 147-164

FREITAS, Maria Carmelita de; FI, Presencia Solidaria. En "Clar", Año 36, No.4, julio-agosto de 1998: 45-78

GIL, Alfonso; SM, Vocación a la Belleza en la Exhortación Apostólica Vita Consecrata. En "Cuadernos Monásticos", Año 33, No.125, abril-junio de 1998: 135-162

NERY, Prudente; OFMcap, Nuevo Milenio y Refundación de la Vida Religiosa. En "Clar", Año 36, No.4, julio-agosto de 1998: 7-24

PALMES, Carlos; SJ, De Medellín ao Ano 2000 Itinerário da Vida Religiosa na América Latina. En "Convergencia", Año 33, No.315, septiembre de 1998: 414-424

PIGNA, Arnaldo; OCD, La Formazione in Vita Consecrata. En "Rivista di Vita Spirituale", Año 52, No.2, marzo-abril de 1998: 165-206

_____, Vita Consacrata e le Grandi Sfide del Momento Presente. En "Rivista di Vita Spirituale", Año 52, No.1, enero-febrero de 1998: 79-98

VEILLEUX, Armand; OCSO, Centenario de la Fundación del Monasterio del Císter Nacimiento del Carisma Cisterciense. 1098 - 1998. En "Cuadernos Monásticos", Año 33, No.125, abril-junio de 1998: 123-134

Índices generales

101-110	101-110	101-110
111-120	111-120	111-120
121-130	121-130	121-130
131-140	131-140	131-140
141-150	141-150	141-150
151-160	151-160	151-160
161-170	161-170	161-170
171-180	171-180	171-180
181-190	181-190	181-190
191-200	191-200	191-200
201-210	201-210	201-210
211-220	211-220	211-220
221-230	221-230	221-230
231-240	231-240	231-240
241-250	241-250	241-250
251-260	251-260	251-260
261-270	261-270	261-270
271-280	271-280	271-280
281-290	281-290	281-290
291-300	291-300	291-300
301-310	301-310	301-310
311-320	311-320	311-320
321-330	321-330	321-330
331-340	331-340	331-340
341-350	341-350	341-350
351-360	351-360	351-360
361-370	361-370	361-370
371-380	371-380	371-380
381-390	381-390	381-390
391-400	391-400	391-400
401-410	401-410	401-410
411-420	411-420	411-420
421-430	421-430	421-430
431-440	431-440	431-440
441-450	441-450	441-450
451-460	451-460	451-460
461-470	461-470	461-470
471-480	471-480	471-480
481-490	481-490	481-490
491-500	491-500	491-500

ÍNDICE GENERAL REVISTA "MEDELLÍN"
VOLS. XXIII - XXIV (NN. 89 [1997] - 96 [1998])
ÍNDICE DE AUTORES

Autor	Artículo	Rev.	Págs.
Aa.Vv.,	Encuentro Católico-Pentecostal latinoamericano y caribeño, Quito-Ecuador - mayo 12-14 de 1998	95	523-528
ALVEZ DE LIMA, Luiz	A catequese na América Latina a partir do VaticanoII	89	5-66
ALZATE, Carlos Mario,	¿Qué es el Ecumenismo?	91	361-374
BORAN, Jorge,	La grandes tendencias de la situación juvenil: el futuro de la juventud en el contexto del Tercer Milenio	94	177-206
BOTERO GIRALDO, Silvio,	Hacia una nueva comprensión de la castidad conyugal	93	45-74
BUVINIC, Marcos,	Espiritualidad en la Pastoral Juvenil: el anuncio de la novedad de Dios entre los jóvenes	94	267-288
CADAVID D., Alvaro,	La nueva evangelización: Hacer más creíble el evangelio en América Latina y el Caribe de cada a los desafíos del Tercer Milenio	96	659-692
CORPAS DE P., Isabel,	El matrimonio y la familia en la Sagrada Escritura	93	5-44
CORTÉS, Benjamín,	Perspectivas del pentecostalismo centroamericano	95	511-522
DE CÉSPEDES, Carlos M.,	La proyecciones del Directorio Ecuménico en América Latina	91	393-404
FERNÁNDEZ M., Jaime,	Pastoral de la Familia, prioridad eclesial	93	103-126

Autor	Artículo	Rev.	Págs.
FOSSION, André,	La formación catequética en ambiente intercultural	96	631-636
GARCÍA A., Enrique,	El ministerio de la catequesis en el nuevo directorio	96	551-564
GASTALDI, Italo,	Modernidad, posmodernidad y "nueva era"	92	599-634
GÓMEZ B., Gilberto,	La Pareja: proceso de formación y crecimiento	93	75-102
GONZÁLEZ R., Javier,	La Pastoral Juvenil: principios teológico-pastorales y orientaciones metodológicas	94	247-266
GONZÁLEZ, Carlos I.,	Al encuentro con Jesucristo en América	90	221-244
GROS, Jeffrey,	Un programa de acción para la unidad de la Iglesia en el hemisferio occidental	91	435-454
LUCHETTI B., María C.,	La triple conversión de América	90	245-264
MCGRATH, Marcos,	La comunión de la Iglesia desde la perspectiva de América Latina	90	265-302
MERLOS A., Francisco,	Hacia una Catequesis Creativa	89	91-106
MIFSUD, Tony,	Resumen de los lineamenta del Sínodo de Obispos, asamblea especial para América Latina,	90	193-198
MIRANDA M., Leonel,	La fuente patrística en la catequesis Análisis del DGC 129-130	96	593-618
MOSER, Antonio,	Pastoral Familiar: certezas e interrogantes	93	127-166

Autor	Artículo	Rev.	Págs.
MOSHER, Roberto,	El pentecostalismo y la inculturación en América Latina	95	471-488
PAVA PIEDRAHITA, Jose E.,	La nueva era. Reflexiones de un psiquiatra	92	657-662
PENENGO, Horacio,	Pastoral Juvenil: una propuesta desde América Latina	94	365-386
REYES NOVAES, Regina,	Los pentecostales: cultura y religiosidad popular	95	489-510
ROSA CH., Gregorio,	Jesucristo, camino para la solidaridad en América Latina	90	303-338
SALTOS BRIONES, José V.,	New Age, elementos básicos para su comprensión	92	541-598
SAMPEDRO N., Francisco,	Iglesias Cristianas y ecumenismo hacia el tercer milenio	91	435-454
SÁNCHEZ Z., Gonzalo,	Juntas eclesiásticas, sínodos diocesanos y concilios provinciales en Hispanoamérica colonial	90	199-220
SCAMPINI, Jorge A.,	Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal	95	407-434
SCAMPINI, Jorge A.,	La encíclica "Ut Unum Sint". Reflexiones desde América Latina	91	405-434
SCANNONE, Juan Carlos,	¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación?. Del análisis socioeconómico al cultural	96	637-658
SEPÚLVEDA, Juan,	Una aproximación teológica a la experiencia pentecostal latinoamericana	95	435-448
TEXEIRA, Carmen Lucia,	Formación para el Compromiso	94	347-364
TONELLI, Ricardo,	Procesos de Pastoral Juvenil en la situación actual	94	321-346

Autor	Artículo	Rev.	Págs.
URREA V., Juan Carlos,	Aproximación al fenómeno de la Nueva Era	92	515-540
URREA V., Juan Carlos,	La reflexión episcopal acerca del Ecumenismo en América Latina y el Caribe	91	375-392
USMA G., Juan F.,	El diálogo internacional católico-pentecostal, 1972-1998	95	449-470
VAN DEN B., Francisco,	Catequesis y Pastoral. Proceso y acontecimiento	89	77-90
VAN DEN B., Francisco,	Situación, experiencia y vida	96	565-592
VELA, Jesús Andrés,	Una experiencia múltiple de trabajo en Pastoral Juvenil a través de sus 25 años	94	207-246
VÉLEZ CORREA, Jaime,	Nueva era y sectas esotéricas	92	635-656
VILLALTA LOAIZA, Guido,	La Pastoral Juvenil Vocacional en América Latina y el Caribe	94	289-320
VIOLA, Roberto,	Salud y enfermedad de la Catequesis	89	67-76
VIOLA, Roberto,	Armonía. Comentario a los numerales 111-114 del DCC	96	619-630

ÍNDICE GENERAL REVISTA MEDELLÍN

VOL. XXIII - VOL. XXIV NÚMERO 89-96

No. 89 - marzo 1997: EL FUTURO DE LA CATEQUESIS DESDE LA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

ALVEZ DE LIMA, Luiz	A catequese na América Latina a partir do VaticanoII	5-66
VIOLA, Roberto	Salud y enfermedad de la Catequesis	67-76
VAN DEN B., Francisco,	Catequesis y Pastoral. Proceso y acontecimiento	77-90
MERLOS A., Francisco,	Hacia una Catequesis Creativa	91-106
Hemeroteca ITEPAL,	Subsidio Hemerográfico sobre catequesis	107-138
Hemeroteca ITEPAL,	Antena Bibliográfica 1996	139-183

No. 90 - junio 1997: HACIA EL SÍNODO DE AMÉRICA

MIFSUD, Tony,	Resumen de los lineamenta del Sínodo de Obispos, asamblea especial para América Latina	193-198
SÁNCHEZ Z., Gonzalo,	Juntas eclesíásticas, sínodos diocesanos y concilios provinciales en Hispanoamérica colonial	199-220
GONZÁLEZ, Carlos I.,	Al encuentro con Jesucristo en América	221-244
LUCHETTI B., María C.,	La triple conversión de América	245-264
McGRATH, Marcos,	La comunión de la Iglesia desde la perspectiva de América Latina	265-302

ROSA CH., Gregorio, Jesucristo, camino para la
solidaridad en América Latina 303-338

Biblioteca ITEPAL, Reseña Bibliográfica 1/97 339-356

No. 91 - septiembre 1997: ECUMENISMO

ALZATE, Carlos Mario, ¿Qué es el Ecumenismo? 361-374

URREA V., Juan Carlos, La reflexión episcopal acerca
del Ecumenismo en
América Latina y el Caribe 375-392

DE CÉSPEDES, Carlos M., La proyecciones del
Directorio Ecuménico
en América Latina 393-404

SCAMPINI, Jorge A., La encíclica "Ut Unum Sint".
Reflexiones desde América Latina 405-434

SAMPEDRO N., Francisco, Iglesias Cristianas y ecumenismo
hacia el tercer milenio 435-454

GROS, Jeffrey, Un programa de acción para
la unidad de la Iglesia en
el hemisferio occidental 435-454

Biblioteca ITEPAL, Reseña Hemerográfica 2/97 455-510

No. 92 - diciembre 1997: NUEVA ERA

URREA V., Juan Carlos, Aproximación al fenómeno
de la Nueva Era 515-540

SALTOS BRIONES, José V., New Age, elementos básicos
para su comprensión 541-598

GASTALDI, Italo, Modernidad, posmodernidad
y "nueva era" 599-634

VÉLEZ CORREA, Jaime, Nueva era y sectas esotéricas 635-656

PAVA PIEDRAHITA, Jose E., La nueva era. Reflexiones de
un psiquiatra 657-662

Biblioteca ITEPAL, Reseña Bibliográfica 3/97 663-676

No. 93 - marzo 1998: PASTORAL FAMILIAR

CORPAS DE P., Isabel, El matrimonio y la familia en la Sagrada Escritura 5-44

BOTERO GIRALDO, Silvio, Hacia una nueva comprensión de la castidad conyugal 45-74

GÓMEZ B., Gilberto, La Pareja: proceso de formación y crecimiento 75-102

FERNÁNDEZ M., Jaime, Pastoral de la Familia, prioridad eclesial 103-126

MOSER, Antonio, Pastoral Familiar: certezas e interrogantes 127-166

Biblioteca ITEPAL, Reseña Bibliográfica 1/98 167-172

No. 93 - junio 1998: PASTORAL JUVENIL

BORAN, Jorge, La grandes tendencias de la situación juvenil: el futuro de la juventud en el contexto del Tercer Milenio 177-206

VELA, Jesús Andrés, Una experiencia múltiple de trabajo en Pastoral Juvenil a través de sus 25 años 207-246

GONZÁLEZ R., Javier, La Pastoral Juvenil: principios teológico-pastorales y orientaciones metodológicas 247-266

BUVINIC, Marcos, Espiritualidad en la Pastoral Juvenil: el anuncio de la novedad de Dios entre los jóvenes 267-288

VILLALTA LOAIZA, Guido, La Pastoral Juvenil Vocacional en América Latina y el Caribe 289-320

TONELLI, Ricardo, Procesos de Pastoral Juvenil en la situación actual 321-346

TEXEIRA, Carmen Lucia,	Formación para el Compromiso	347-364
PENENGO, Horacio,	Pastoral Juvenil: una propuesta desde América Latina	365-386
Biblioteca ITEPAL,	Reseña Bibliográfica 2/98	

No. 95 - septiembre 1998: PENTECOSTALISMO

SCAMPINI, Jorge A.,	Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal	407-434
SEPÚLVEDA, Juan,	Una aproximación teológica a la experiencia pentecostal latinoamericana	435-448
USMA GÓMEZ, Juan F.,	El diálogo internacional católico-pentecostal, 1972-1998	449-470
MOSHER, Roberto,	El pentecostalismo y la inculturación en América Latina	471-488
REYES NOVAES, Regina,	Los pentecostales: cultura y religiosidad popular	489-510
CORTÉS, Benjamín,	Perspectivas del pentecostalismo centroamericano	511-522
AA.VV.,	Encuentro Católico-Pentecostal latinoamericano y caribeño, Quito-Ecuador mayo 12-14 de 1998	523-528
Biblioteca ITEPAL,	Reseña Hemerográfica 3/98	529-542

No. 96 - diciembre 1998: TEOLOGÍA Y CATEQUESIS EN AMÉRICA LATINA

GARCÍA A., Enrique,	El ministerio de la catequesis en el nuevo directorio	551-564
VAN DEN B., Francisco,	Situación, experiencia y vida	565-592
MIRANDA M., Leonel,	La fuente patrística en la catequesis Análisis del DGC 129-130	593-61

VIOLA, Roberto,	Armonía. Comentario a los numerales 111-114 del DCG	619-630
FOSSION, André,	La formación catequética en ambiente intercultural	631-636
SCANNONE, Juan Carlos,	¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación? Del análisis socioeconómico al cultural	637-658
CADAVID D., Alvaro,	La nueva evangelización: Hacer más creíble el evangelio en América Latina y el Caribe de cada a los desafíos del Tercer Milenio	659-692
Biblioteca ITEPAL,	Reseña Bibliográfica 4/98	693-710