

## Diálogo teológico con Walter Kasper: La recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina

### RESUMEN

En esta intervención Carlos Galli dialoga con la valiosa ponencia del cardenal Walter Kasper resumiendo la recepción de la eclesiología conciliar desde la Argentina. Este diálogo se centra en cuatro puntos, la dialéctica liberación – libertad en el diálogo de la Iglesia con la modernidad, la recepción argentina de su eclesiología considerando las relaciones entre la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos, la reforma evangélica radical a partir del paradigma de la conversión misionera de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios. El género del texto une el comentario interpretativo y el diálogo teológico más constructivo que crítico.

*Palabras clave:* liberación, recepción, cultura, Pueblo de Dios, conversión misionera

### Theological Dialogue with Walter Kasper: The Reception of the Conciliar Ecclesiology in Argentina

#### ABSTRACT

In his exposition, Carlos Galli dialogues with the valuable presentation of Cardinal Walter Kasper, summarizing the reception of the conciliar ecclesiology in Argentina. This dialogue is centered on four points, the dialectic of liberation – freedom in the dialogue of the Church with Modernity, the Argentine reception of her ecclesiology, considering the relations between the faith of the People of God and the cultures of the Peoples, the radical evangelical reform in the light of the paradigm of the missionary conversion of all the People of God and of all in the People of God. The genre of the text puts together the interpretative commentary and the more constructive than critical theological dialogue.

*Key words:* Liberation, Reception, Culture, People of God, Missionary Conversion

En esta intervención *dialogaré* con la valiosa ponencia del cardenal Walter Kasper,<sup>1</sup> y *resumiré* la recepción de la eclesiología conciliar desde la Argentina. *Consideraré dos breves puntos de partida o presupuestos*. Mediatemente valoraré la obra teológica de Kasper en el último medio siglo y en la interpretación del pontificado actual (1). De forma inmediata consideraré la trama histórica de su texto que analiza la intención pasada, la recepción presente y los impulsos hacia el futuro del Vaticano II (2). *El diálogo se centrará en cuatro puntos*. El cardenal se refiere al *Sur global*; yo contemplo el soplo del Viento de Dios en la Iglesia desde el Sur (3). El expositor analiza la diversa recepción del Concilio en América Latina y en Europa; yo señalo la dialéctica liberación – libertad en el diálogo de la Iglesia con la modernidad (4). El autor presenta la recepción efectiva e inconclusa de la reforma conciliar; yo me concentraré en la recepción argentina de su eclesiología considerando las relaciones entre la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos (5). El ponente pregunta: “¿Hacia dónde lleva Francisco a la Iglesia?”; yo compartiré su respuesta y agregaré que él quiere una reforma evangélica radical a partir del paradigma de la conversión misionera de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios (6). El género de mi texto une el comentario interpretativo y el diálogo teológico más constructivo que crítico.

## 1. Walter Kasper en la teología sistemática actual

1. El siglo XX ha sido uno de los mejores períodos de la historia de la teología, comparable a la gran patristica y la alta escolástica.<sup>2</sup> Con admiración y respeto afirmo que Kasper es uno de los grandes teólogos del último medio siglo. Me animo a decir de él lo que escribí de Lucio Gera en el primer tomo de sus *Escritos Teológico-Pastora-*

1. El 1 de setiembre de 2015 el Cardenal Walter Kasper tuvo a su cargo la ponencia central del Congreso Teológico Internacional organizado para celebrar el Cincuentenario del Concilio Vaticano II y el Centenario de nuestra Facultad de Teología. Los comentarios fueron hechos por el Pbro. Dr. Carlos María Galli y la Dra. Virginia Azcuy, en ese orden, que se distribuyeron los temas de la ponencia. El texto de Kasper fue publicado en el número anterior de *Teología*: Cf. W. KASPER, “El Vaticano II: intención, recepción, futuro”, *Teología* 117 (2015) 95-115. Para evitar más notas citaré el texto con la numeración interior de los títulos y los párrafos, tanto en el cuerpo como en las citas.

2. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf, 1994, 11.

les: *Es un teólogo del Vaticano II en todos los sentidos de la palabra*. Su autobiografía *Mi camino en la Iglesia y con la Iglesia*, incluye capítulos acerca de su vivencia de la novedad del Concilio y de las discusiones postconciliares.<sup>3</sup>

2. La obra de Kasper enriquece la fe y la historia, el método teológico, la cristología, la teología trinitaria, la antropología teológica, la eclesiología, el ecumenismo. Destaco sólo dos puntos.

a) Sus grandes libros marcaron la formación teológica de varias generaciones, también aquí.

b) Considero que Kasper –alemán, teólogo, obispo, cardenal– es uno de los mejores intérpretes europeos del pontificado de Francisco. Junto a sus libros sobre la misericordia de Dios –una obra magistral que parece impregnar la Bula *Misericordiae vultus* de Convocación al Jubileo de la Misericordia-<sup>4</sup> y el Evangelio de la familia, en 2015 publicó *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*.<sup>5</sup> A fin de febrero lo compré en su traducción italiana y lo leí en Roma. El 7 de marzo, conversando con el Papa, Francisco me mostró este libro, me preguntó si ya lo tenía y me dijo de Kasper: “Él es un verdadero teólogo”.

## 2. La trama histórica del Concilio según Kasper

1. En 1988 escribí que Kasper es el mejor exponente actual de la escuela católica de Tubinga en Alemania, que se desarrolló desde el siglo XIX. Él se identificó con esa corriente y la caracterizó con los rasgos *cientificidad, eclesialidad y contemporaneidad*.<sup>6</sup> Desde el inme-

3. Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza – Realtà - Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, 7-65.

4. Cf. W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2013.

5. Cf. W. KASPER, *Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart, K. W. K. Stiftung, 2015; la traducción castellana es: *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Santander, Sal Terrae, 2015.

6. Cf. C. M. GALLI, “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203, 192. Allí cité a W. KASPER, “Dogmatik als Wissenschaft”, *ThQ* 157 (1977) 189-203; “Karl Adam. Zu seinem 100. Geburtstag und 10. Todestag”, *ThQ* 156 (1976) 258; *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 9.

diato postconcilio mostró la nueva correlación entre las dimensiones histórica y sistemática de la teología.<sup>7</sup>

2. Su estilo de teología se manifiesta en esta ponencia ubicada en el corazón de este Congreso. Primero hace una lectura del Concilio en la historia de la Iglesia y del mundo. Al final de esa contextualización (I) hace tres preguntas para presentar la trama histórica del Concilio.<sup>8</sup> Se refiere al acontecimiento y al texto del Vaticano II analizando su original intención pasada (II), el proceso de recepción hasta el presente (III) y los impulsos de renovación hacia el futuro (IV).<sup>9</sup>

3. Kasper hizo varios aportes a la comprensión del Concilio como una introducción actualizada a la fe,<sup>10</sup> y con la formulación de criterios de hermenéutica de los textos conciliares.<sup>11</sup> También fue protagonista de su *recepción institucional*. Por eso, cuando se refiere a la recepción del Concilio por parte del magisterio evoca el Sínodo extraordinario de 1985 del cual fue secretario especial. Dice que “veinte años después del final del Concilio, el Sínodo extraordinario de obispos intentó extraer un primer balance. Se esforzó por hacer una valoración equilibrada y habló tanto de luces como de sombras de la recepción” (III, 6). La *Relatio finalis* del Sínodo, titulada *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, presentó la *eclesiología de comunión* como “una idea central y fundamental en los documentos del Concilio” (RF II, C, 1).<sup>12</sup>

7. Cf. W. KASPER, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Salamanca, Sígueme, 1969, 47-83.

8. “Esto nos lleva a una triple pregunta: 1) ¿Qué ha logrado el Concilio? 2) ¿Qué «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*) ha desencadenado? 3) ¿Qué perspectivas de futuro se abren? ¿Hacia dónde lleva el Papa a la Iglesia?” (I).

9. El esquema del texto es: I) Una Iglesia y un mundo en transición; II) El Concilio: un ponerse en camino hacia el tercer milenio; III) La difícil e inconclusa recepción del Concilio; IV) Impulsos hacia el futuro en el Papa Francisco.

10. “La tradición no es una realidad inmóvil; es, en el Espíritu Santo, una tradición viva, una fuente de la que continuamente mana agua fresca. Tradición e innovación no son términos contrapuestos. La tradición es una tradición viva. Así no faltaron nuevas propuestas teológicas sobre la base del Concilio. Pese a diferencias en su desarrollo concreto, varias de ellas llevaban en el título el término «introducción»: la *Introducción al cristianismo* de Joseph Ratzinger (1968), la *Introducción a la fe* de Walter Kasper (1972) o el *Curso fundamental de la fe: Introducción al concepto de cristianismo* de Karl Rahner (1976). A ellas hay que añadir la gran trilogía de Hans Urs von Balthasar: *Estética teológica, Teo-pragmática y Teo-lógica* (1961-1987)” (III, 5).

11. Cf. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg. Herder, 1986; “El permanente reto del Concilio Vaticano II: la hermenéutica de las afirmaciones conciliares”, en: *La Iglesia de Jesucristo*, Santander, Sal Terrae, 2013, 200-211.

12. Cf. W. KASPER, “Iglesia como *communio*”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989,

### 3. El Viento de Dios sopla en y desde el Sur

1. Kasper afirma que Francisco procede de lo que antes se denominaba Tercer Mundo y hoy se llama *the Global South* (I), al que nombra siete veces.<sup>13</sup> Cita la interpretación del Concilio hecha por Karl Rahner, para quien la participación de obispos de todos los continentes era el paso de la Iglesia occidental a una Iglesia efectivamente (*wirklich*) mundial, una *Welt-Kirche*.<sup>14</sup> En América Latina se verificó: si en el Vaticano I los latinoamericanos fueron pocos, en el Vaticano II llegaron a ser el 22% de los padres conciliares, se conocieron entre sí y crecieron en el afecto colegial, lo que les ayudó al posterior camino sinodal de nuestras conferencias episcopales.

2. Una de las menciones más importantes a la Iglesia del Sur se refiere a la elección del Papa:

“Se precisaba un nuevo comienzo; era necesario un viento fresco. Las voces de la Iglesia en el hemisferio Sur debían ser escuchadas. Eso llevó a la sorprendente renuncia del papa Benedicto XVI al ministerio petrino el 13 de febrero de 2013 y a la posterior elección del Papa Francisco” (III, 7).

Francisco representa la llegada de la Iglesia del sur al corazón de la Iglesia. El punto IV afirma:

“Francisco es el primer Papa que procede del hemisferio Sur o, como dijo, del otro extremo del mundo. El encuentro de la recepción conciliar del Sur con la de Occidente ocasionó, al igual que ocurre con los desplazamientos subterráneos de placas tectónicas, un terremoto. Algunas cosas que estaban mal construidas se derrumbaron casi de la noche a la mañana. Los cimientos sólidos resistieron; sobre estos se puede acometer una nueva edificación” (IV, 1).

Su visita a la *Organización de las Naciones Unidas* – ONU muestra la presencia de la Iglesia católica, que asume los anhelos de los pueblos del sur, en el centro de la sociedad internacional.

376-400; J. KOMONCHAK, “El debate teológico”, *Concilium* 208 (1986) 381-392; A. DENAUX, “L’Église comme communion”, *NRT* 110 (1988) 16-37 y 161-180; R. BLAZQUEZ, *La Iglesia del Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1988, 9-102.

13. Se pueden ver las siete menciones al Sur del mundo en I; II, 4; III, 2; III, 7; IV, 2.

14. Cf. K. RAHNER, “Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano II”, *Razón y Fe* 200 (1979) 183-195.

3. Nuestra Iglesia vive un *kairós* singular porque dio el primer sucesor de Pedro a la *Catholica*. El Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y en el sur del Sur sopló con “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2). *Sopla el Viento del Sur*, escribió Kasper en 2011.<sup>15</sup> En 2012 usé esa imagen en un aporte al Sínodo sobre *la nueva evangelización*.<sup>16</sup> El Papa, elegido cuando las periferias del orbe aparecieron en el corazón de la urbe,<sup>17</sup> refleja el rostro pastoral de la Iglesia sureña.

4. *Con Francisco, la Iglesia de América Latina completa su ingreso en la historia mundial.*

“Lo que haga la Iglesia de América Latina tendrá un inmenso papel en el Tercer Mundo... Y, a la vez,... América Latina podrá incidir decisivamente en el destino de la Iglesia de Europa... América Latina y su Iglesia tienen una gran chance y creo que por nuestra Iglesia pasa de algún modo la chance de la Iglesia mundial... La chance de la renovación mundial de la Iglesia pasa por América Latina y eso nos carga con una grave responsabilidad”.<sup>18</sup>

Estas palabras fueron escritas en 1973 por el historiador uruguayo Alberto Methol Ferré, amigo de Jorge Bergoglio y estudioso de las relaciones entre la Iglesia, los pueblos y los estados desde América Latina.<sup>19</sup> En el mismo año 73 se publicó una recopilación de textos de Eduardo Pironio, entonces presidente del CELAM, que hablaba de la hora providencial de la Iglesia de América Latina.<sup>20</sup> Esas lecturas de la dinámica histórica anticiparon lo que escribió, un año después, el misionólogo suizo Walter Bühlmann en el famoso libro *La tercera Iglesia a las puertas* porque llegaba la hora de las iglesias de América Latina, África y Asia.<sup>21</sup> Hoy, ellas ya cruzaron el umbral y están en el corazón de la Casa de Dios para promover una Iglesia policéntrica.

15. Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza – Realtà - Missione*, Brescia, Queriniana, 2012, 46.

16. Cf. C. M. GALLI, “En la Iglesia está soplando el Viento del Sur. América Latina: un nuevo Pentecostés para una nueva evangelización”, en: CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización*, Bogotá, 2012, 161-260.

17. Cf. M. FAGGIOLI, *Papa Francesco e la Chiesa-Mondo*, Roma, Armando, 2014, 19-26.

18. Cf. A. METHOL FERRÉ, “Marco histórico de la Iglesia latinoamericana”, *SEDOI* 4 (1974) 1-12, esp. 11.

19. Cf. A. METHOL FERRÉ; A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, 59-82.

20. Cf. E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, Madrid, BAC, 1973, 3-10 y 205-227.

21. Cf. W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Madrid, Paulinas, 2ª, 1977, 157-196.

5. *La Iglesia ha crecido y crece en el sur del mundo*. El 68% de los católicos vive en África, América Latina, Asia y Oceanía. En los últimos 100 años se dio una inversión en la composición del catolicismo. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte (65 en Europa) y el 30% en el sur (24 en América Latina). En 2010 el 32% vivía en el norte (24 en Europa, 8 en Norteamérica) y el 68% en los continentes del sur: 39% en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. Según el *Anuario Pontificio 2014* de 2005 a 2012 los católicos crecieron un 10,2% y pasaron de 1.115 a 1.229 millones. El mayor aumento se dio en África y en Asia.<sup>22</sup>

6. Hace más de cinco décadas Yves Congar pidió un nuevo equilibrio entre la comunión de las Iglesias del primer milenio y la Iglesia universal del segundo.<sup>23</sup> Esto tiene vigencia cuando hoy pensamos las relaciones entre el Colegio Episcopal y su cabeza, el Obispo de Roma. Aquí extendiendo la observación a la configuración cultural de la Iglesia, en línea con lo dicho por M. da Franca Miranda.<sup>24</sup> Luego de un primer milenio signado por las iglesias orientales y un segundo dirigido por la iglesia occidental se avizora un tercer milenio revitalizado por las iglesias del sur en una catolicidad intercultural centrada teologalmente en la iglesia de Roma. Ella podrá reflejar mejor el único rostro de Cristo en *el rostro pluriforme de la Iglesia* (NMI 40; EG 116).

#### 4. La recepción del Concilio en la Iglesia y en la eclesiología

1. Con los aportes de W. Kasper y S. Madrigal,<sup>25</sup> considero necesario el estudio a fondo de la letra de los documentos del Concilio. Así hacemos en la Cátedra de *Eclesiología*, de la que soy titular, y en el curso anexo *Lectura de textos del Vaticano II* que da la Dra. Azcuy.

22. Cf. ANUARIO PONTIFICIO 2014 - ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE 2012, *L'Osservatore romano* 8/8/2014, 4.

23. Cf. Y. CONGAR, "De la communion des églises a une ecclésiologie de l'Église universelle", en: Y. CONGAR; B. DUPUY, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, 227-260.

24. Cf. M. DA FRANCA MIRANDA, "A configuracao eclesial latino-americana: ¿iniciativa do Espírito para a Igreja universal?", *Teología* 117 (2015) 117-130; *A Igreja que somos nós*, Sao Paulo, Paulinas, 2013, 148-156.

25. Cf. S. MADRIGAL, "El Concilio Vaticano II: Remembranza y actualización", *Teología* 117 (2015) 131-163.

Nos interesa, como expresa la frase de Kasper, transmitir la música conciliar a las nuevas generaciones,<sup>26</sup> para que capten que fue no sólo un *paso avanti* sino un *balzo innanzi*, como expresó Juan XXIII.<sup>27</sup>

2. El Cardenal analiza la difícil, inconclusa y abierta recepción del Concilio (III). Destaco algunos elementos de su *balance*. Expresa que la principal recepción se juega en la vida del Pueblo de Dios y, por eso, “hacen falta comunidades vivas en las que la fuerza del Evangelio se viva y se atestigüe” (III, 5). Su síntesis acerca de lo que nos ha dado el Concilio en los cuatro numerales del punto II de su ponencia evoca la II parte de la *Relatio finalis* del Sínodo de 1985 y sintetiza los grandes aportes de las cuatro constituciones. El punto III es sugestivo porque analiza la diversa recepción del Concilio en las Iglesias de América Latina (III, 2) y de Europa (III, 3-5).

3. Kasper, cuando habla de la *Gaudium et spes*, muestra realidades del *mundo de hoy* —o sea, de los años sesenta— que el Concilio asumió, como la pobreza. Pero ésta no fue convertida en una cuestión central. Por eso, en este punto, “el Concilio remite más allá de sí mismo”.<sup>28</sup> En otro párrafo, refiriéndose a la recepción del Vaticano II en la iglesia latinoamericana, Kasper afirma:

“La situación de Latinoamérica estaba determinada por la pobreza y, de 1965 a 1985, la pregunta era: ¿qué significa el mensaje cristiano en el contexto de pobreza y opresión? Este interrogante se convirtió en el denominador común de las distintas corrientes de la teología de la liberación, que en la Argentina es más bien una teología del pueblo y la cultura. *A todas las corrientes de la teología de la liberación les es común la opción preferencial por los pobres*. Esa

26. “Ahora hay que tocar para una nueva generación *la música* que el Concilio entonó hace 50 años y seguir tocándola hasta que la sinfonía alcance su consumación al final de los tiempos... El futuro ya ha comenzado...”

27. Cf. A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino, Einaudi, 2009, 258-298.

28. “La Constitución pastoral *Gaudium et spes* tiene como tema la Iglesia en el mundo actual. Ya el título es importante. No reza: «La Iglesia y el mundo actual» sino «*La Iglesia en el mundo actual*». La Iglesia y el mundo no están frente a frente como dos bloques contrapuestos; al contrario, la Iglesia vive en el mundo y el mundo penetra también en la Iglesia... *Esto supuso el comienzo de una nueva época en la historia de la Iglesia. Pero no era nada más que el comienzo*. Pues la situación de pobreza y opresión en los países del Sur, que después del Concilio se tornaría candente, aunque no fue olvidada sin más, todavía no ocupaba el centro de atención a pesar de la insistencia de algunos padres conciliares al respecto. En este punto el Concilio remite más allá de sí mismo. Era una obertura o, mejor dicho, *una sinfonía inconclusa*. Pero por lo menos el Concilio tocó una música que sonaba distinta, nueva, viva y libre, una música que invitaba a sumarse a ella y a seguir tocándola” (II, 4).

fue la forma latinoamericana de recepción del Concilio. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) la hizo suya en Medellín (1968), Puebla (1978), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007)” (III, 2).

4. Coincido con esta evaluación general y le hago cuatro comentarios breves:

(a) La Iglesia de América Latina –no el CELAM, que es el organismo de comunión y coordinación que prepara las conferencias episcopales generales– es la única comunidad plural de iglesias a nivel continental que hizo *una recepción regional*, colegial, inculturada y creativa del Concilio: de *Gaudium et spes* vía *Populorum progressio* en Medellín; de la pastoralidad conciliar por la *Evangelii nuntiandi* en Puebla; de la nueva evangelización propuesta por Juan Pablo II en Santo Domingo; de la nueva fase misionera de la Iglesia postjubilar en la Conferencia de Aparecida.

(b) El vínculo de todas las corrientes de la teología de la liberación es *la opción preferencial por los pobres*, En el capítulo IV de EG Francisco nos da su reflexión sobre “los pobres en el corazón de Dios y de la Iglesia” (EG 186-216). Revisando la tradición pienso que esa sección contiene *la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres*.

(c) *La corriente argentina no fue suficientemente conocida en Europa*. Durante décadas el gran público europeo conoció sólo obras de los teólogos latinoamericanos más famosos y no hubo libros de teólogos argentinos en librerías europeas. Una notable excepción es el reconocimiento hecho a la teología argentina por parte de *grandes figuras de la teología alemana*. En 1974 Peter Hünemann, vinculado a nuestro mundo intelectual argentino por su maestro Bernard Welte, amigo de Héctor Mandrioni, se encontró con nuestra eclesiología, citó la obra de Lucio Gera y sostuvo que debíamos pensar la relación entre la Iglesia y el pueblo a partir de la historia, que es una síntesis entre identidad y diferencia.<sup>29</sup> En 1978 Karl Lehmann, desde la Comisión Teológica Internacional, recono-

29. Cf. P. HÜNNERMANN, “Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie”, en: P. HÜNNERMANN; G. FISCHER, *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Freiburg, Herder, 1974, 11-24, 19.

cía en la teología de la liberación una corriente independiente, identificada originalmente con la Argentina, que ponía el acento en la cultura y la religiosidad del pueblo.<sup>30</sup>

(d) La gran novedad del pontificado de Francisco incluye la pequeña novedad de un primer reconocimiento de una línea de la teología argentina, como ha hecho Kasper en su libro sobre el Papa Francisco, donde dedica un capítulo al tema: *Eclesiología del Pueblo de Dios en concreto*.<sup>31</sup>

5. Kasper resume su descripción de la recepción del Concilio en Europa con estas palabras:

“La recepción del Concilio en Europa transcurrió de otro modo. *No se interesó por el problema de la liberación sino por el problema de la libertad y la confrontación con la historia moderna de la libertad*. Esta confrontación cobró actualidad en 1968, al poco de terminar el Concilio, a través del movimiento de emancipación que se conoce como «revolución estudiantil», pero que también debe ser caracterizado como una revolución cultural de la sociedad y que, como tal, también tuvo repercusiones en la Iglesia. La renovación conciliar y la libertad cristiana, por una parte, y el pensamiento neomarxista y liberal-individualista, por otra, se entreveraron con frecuencia” (III, 3).

6. A esta evaluación general, con la que coincido, agrego tres breves comentarios:

(a) La lectura de 1968 fue distinta en iglesias de Europa y América Latina, si bien hubo hechos de impacto mundial como la primavera de Praga o la masacre de Tlatelolco. La lectura de intelectuales católicos europeos se centró en la revolución cultural y estudiantil de París; sin negarla, nuestra lectura se centra en la pequeña revolución eclesial y social de *Medellín*, cuyo nombre se volvió una consigna profética para las primeras generaciones juveniles postconciliares. En 1971 integré un grupo juvenil parroquial llamado Medellín, que editaba una revista con ese nombre.

(b) Reuniendo ambas lecturas, la interpretación del Concilio se

30. Cf. K. LEHMANN, “Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación”, en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, Madrid, BAC, 1978, 3-42; n. 92.

31. Cf. W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, Queriniana, 2015, 57-69.

centró en el necesario diálogo entre la Iglesia católica y el mundo moderno. En este proceso es decisivo el discernimiento de *los puntos de encuentro entre el mensaje cristiano de salvación y las aspiraciones modernas a la libertad personal y la liberación social*, como fue estudiado en Alemania y en Argentina.<sup>32</sup> La Iglesia latinoamericana comprendió el sustantivo “liberación” desde una teología bíblica de la redención, agregó el adjetivo “integral” –tomado de la antropología de *Gaudium et spes*– y comprendió el proceso liberador no sólo *de* distintos males sino también *para* distintos bienes. Es la liberación para el desarrollo y la justicia en Medellín; para la libertad, el amor y la comunión en Puebla, para la dignidad y la solidaridad en S. Domingo, *para la Vida plena* en Aparecida.

(c) Las dos instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe anudaron aquellas aspiraciones a una soteriología integral y asumieron la opción por los pobres convirtiéndola, como dice Kasper, en patrimonio del Magisterio.<sup>33</sup> El núcleo de ambos documentos se expresa en esta frase: “*El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación*” (LN 1; LC 1).

## 5. Nuestra recepción argentina de la eclesiología conciliar

1. Kasper nombra los movimientos renovadores que prepararon el Concilio y cita a grandes teólogos (II),<sup>34</sup> que son los “clásicos” del siglo XX. Varios de ellos formaron a Bergoglio -el Papa los cita- y a muchos de nosotros. En mi curso de *Historia de la Teología* hago leer sus textos.

32. A título de ejemplo cf. TH. PRÖPPER, *Erlösungsgalube und Freiheitgeschichte*, München, Kösel, 1991; M. LABEQUE, *Liberación y Modernidad. Una relectura de Gustavo Gutiérrez*, Friburgo, OS, 1997.

33. “La toma de posición del magisterio se produjo en la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984 sobre algunos aspectos (!) de la teología de la liberación... La segunda instrucción de la Congregación 1986 tuvo ya un tono más mesurado, y *el objetivo fundamental de la teología de la liberación - la opción preferencial por los pobres - pronto pasó a contemplarse en documentos del magisterio universal de la Iglesia*. En este sentido, la contribución latinoamericana a la recepción del Concilio es hoy patrimonio común de la doctrina eclesial” (III, 2).

34. Kasper nombra a R. Guardini, J. Jungmann, H. de Lubac, Y. Congar, J. Daniélou, M.-D. Chenu, K. Rahner, H. U. von Balthasar, Y. Congar. Luego a dos precursores del Concilio: J. Möhler (1796-1838) y J. Newman (1801-1890).

2. Comentando las constituciones de la Liturgia,<sup>35</sup> y la Iglesia,<sup>36</sup> Kasper muestra la centralidad que adquirió la noción “Pueblo de Dios”. La mención más notable se refiere al Papa Francisco.

“Las repercusiones se ponen de manifiesto en la eclesiología. Totalmente en el sentido de la teología argentina, para el Papa Francisco el primer plano lo ocupa la Iglesia como Pueblo de Dios en camino. Con ello vuelve a hacer valer muchos motivos no agotados en el postconcilio, en ocasiones incluso reprimidos: el *sensus fidei* de todos los creyentes, la importancia de las Iglesias locales dentro de la Iglesia una, la estructura colegial y sinodal de la Iglesia, el diálogo ecuménico e interreligioso. Lo que quiere el papa Francisco es una Iglesia en misión permanente, una Iglesia en salida hacia las periferias que se vuelque con misericordia en especial hacia los pobres, los desfavorecidos, los olvidados” (IV, 3).

Francisco dijo a *La Civiltà Cattolica* algo que luego confirmó en la *Evangelii gaudium* (EG 119).

“La imagen de la Iglesia que más me gusta es la del *santo Pueblo fiel de Dios*. Es la definición que uso más y está tomada del número 12 de la *Lumen gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado un pueblo. No existe una identidad plena sin pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el Pueblo de Dios caminando en la historia, con alegrías y dolores”.<sup>37</sup>

3. En 2011, antes de Francisco, Kasper hizo una gran valoración de la categoría Pueblo de Dios en su eclesiología porque ella indica el carácter teocéntrico y doxológico de la Iglesia y expresa la forma histórica de la *communio* eclesial.<sup>38</sup> Así como él ha recordado datos autobio-

35. “La liturgia es el corazón pulsante de la Iglesia. En ella se actualiza el misterio pascual de Jesucristo. Pero no es mera liturgia de clérigos; requiere la *actuosa participatio* de toda la comunidad que celebra. Con ello, la constitución sugiere ya la concepción de la *Iglesia como Pueblo de Dios, tan querida para el papa Francisco*, poniendo los cimientos para la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia” (II, 2).

36. “En la constitución conciliar sobre la Iglesia *Lumen gentium*, la renovación litúrgica y bíblica da sus frutos para la renovación eclesiológica. A ello se añade la renovación patrística impulsada por la *théologie nouvelle*. Así se consiguió superar la imagen de la Iglesia en la que, a raíz del concilio Vaticano I, la Iglesia se manifestaba unilateralmente como *communio hierarchica* con el Papa. La *Lumen gentium* no parte ya del Papa y de la jerarquía, sino del *Pueblo de Dios y de la diversidad de sus carismas*. Pone de relieve la dimensión mística de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y como *communio* en el Espíritu Santo...” (II, 3).

37. A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 459; cf. J. M. BERGOGLIO SJ, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 1982, 46-47.

38. Cf. KASPER, *Chiesa Cattolica*, 196-207 y 318-328.

gráficos, recuerdo el encuentro en su casa familiar de Tubinga en 1988 cuando le consulté sobre *la relación entre las nociones comunión y Pueblo de Dios en el Sínodo de 1985*. Ese documento centró la interpretación de la eclesiología conciliar en la categoría *comunión* porque expresa muchas dimensiones del misterio de la Iglesia. Con esa noción trató de equilibrar aspectos implicados en la unidad y la diversidad. El comentario de Kasper dice que los informes de los episcopados nombraban cuestiones discutidas como las relaciones entre la Iglesia universal y las iglesias particulares y a eso se unían críticas al centralismo romano.<sup>39</sup> La teología de la comunión iluminó temas como la unidad y la pluriformidad, las iglesias locales –en especial las orientales–, la colegialidad, las conferencias episcopales, la corresponsabilidad, el ecumenismo. Esa categoría canalizaba los anhelos de participación de los miembros de la Iglesia en muchos ámbitos (RF II, C). 6). Kasper afirma que allí *communio* asumía valores significados en el capítulo II de *Lumen gentium* referidos al Pueblo de Dios pero omitiendo ese término que, en aquel tiempo, estaba sometido a interpretaciones equívocas y -agregó- lecturas descalificantes: “la Iglesia como comunión significa: todos nosotros somos Iglesia. Con esto ingresa inmediatamente en la eclesiología de comunión una importante aspiración (*Anliegen*) de la eclesiología del Pueblo de Dios”.<sup>40</sup> Lamentablemente varios documentos oficiales posteriores no tuvieron el equilibrio de Kasper, no valoraron la noción bíblica y conciliar *Populus Dei* y quisieron relegarla al olvido.

4. En 1989, en una ponencia en el Equipo Teológico-Pastoral del CELAM, al que integro, mostré que la recepción argentina de la eclesiología del Pueblo de Dios no estuvo sometida a interpretaciones reductivas como las que hizo cierta teología europea de la “iglesia democrática” y cierta eclesiología latinoamericana de la “iglesia popular”.<sup>41</sup> Nuestra Facultad fue *pionera* en comentar *Lumen gentium* –ya en 1965– y *Gaudium et spes*.<sup>42</sup> Los comentarios –en especial los de Fer-

39. Cf. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 88.

40. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 94: “Kirche als communio besagt: Wir alle sind die Kirche. Damit geht ein wichtiges Anliegen der Volk-Gottes-Ekklesiologie unmittelbar in die communio-Ekklesiologie ein”.

41. Cf. C. M. GALLI, “La Iglesia como Pueblo de Dios”, en: CELAM, *Eclesiología. Tendencias actuales*, Bogotá, CELAM 117, 1990, 91-152, esp. 113-121; “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119, esp. 83-106.

42. Cf. C. M. GALLI, “La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teo-

rara, Gera, Giaquinta y Tello— se distinguen por la calidad de la documentación y el rigor especulativo.<sup>43</sup> Mostraron la unidad de los dos primeros capítulos de LG,<sup>44</sup> en base a las categorías *Misterio y Pueblo*. El “misterio de la santa Iglesia” (LG 5) se realiza en la historia bajo la forma de “un Pueblo” (LG 9), explicó Gera en el mejor comentario que conozco al capítulo primero.<sup>45</sup> Aquel binomio brinda lo que llamo, desde 1993, la *eclesio-lógica* sistemática de *Lumen Gentium*.<sup>46</sup>

5. En medio siglo hubo muchos estudios bíblicos, históricos, sistemáticos, pastorales y canónicos de contenido eclesiológico en nuestro país. Centro la mirada en la llamada *teología del pueblo* porque Francisco comparte algunas de sus ideas gestadas en la *comunidad teológica argentina*.<sup>47</sup> Ella es un aporte original aunque no agota las figuras ni los desarrollos de nuestra teología. Se la conoce con ese nombre sintético y sugerente pero que, a mi gusto, puede ser simplificador por la la frase empleada en singular parece referirse solamente a la comunicad civil de un pueblo. La misma expresión debe abrirse a un concepto abierto que muestre *los dos sentidos análogos del pueblo*, uno eclesial y otro civil, con una desemejanza tan fuerte como su semejanza. Por eso prefiero decir que Francisco asume, enriquece y universaliza lo que llamo, con una expresión inclusiva, *la teología argentina del Pueblo de Dios, el pueblo y la pastoral popular* porque ésta incluye una eclesiología, una teología de la historia y la cultura, y una teología pastoral.<sup>48</sup>

lógica (1962-2005)”, en: J. CAAMAÑO; G. DURÁN; F. ORTEGA; F. TAVELLI, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro*, Buenos Aires, Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, Buenos Aires, Agape, 2015, 341-387.

43. Cf. R. FERRARA; L. GERA ET ALII, “*Lumen gentium*. Comentario de la Constitución conciliar sobre la Iglesia”, *Teología* 7 (1965) 127-153 y 8 (1966) 3-105; J. MEJÍA; ET ALII, “*Gaudium et spes*. Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo”, *Teología* 10-11 (1967) 5-137.

44. Cf. F. GEREMIA, *I primi due capitoli della Lumen gentium*, Roma, Marianum, 1971, 152.

45. Cf. L. GERA, “El Misterio de la Iglesia”, en: FERRARA, *Lumen gentium*, 45-106; reeditado en: V. AZCÚY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ - Comité Teológico Editorial- *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Facultad de Teología, 2006, 249-310, esp. 249, 258.

46. Cf. C. M. GALLI, “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas”, *SEDOI* 125 (1994) 1-147, 11, donde presento las eclesiologías de Medellín y Puebla, Gera, Muñoz, Boff y Scannone.

47. Cf. J. C. SCANNONE, *Le pape du peuple*, Paris, Cerf, 2015, 45-77; “Papa Francesco e la teología del popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3930 (2014) 571-590; “El Papa Francisco: ¿teólogo del pueblo?”, *Criterio* 2414 (2015) 44-46.

48. Cf. C. M. GALLI, “Il ritorno del Popolo di Dio. Eclesiologia argentina e riforma della Chie-

6. Esta teología comprendió el “mundo” –del que habla el Concilio– a través de las realidades del “pueblo” y la “cultura”. Pensó al pueblo como un sujeto histórico colectivo y un lugar hermenéutico para leer los signos de los tiempos. A la vez, privilegió una comprensión analógica de la categoría “encarnación” para entender las relaciones que surgen por la presencia del Pueblo de Dios en pueblos civiles y por el diálogo de la fe con las culturas. Nutrió lo popular –y esto es decisivo– de un concepto estrictamente teológico que provenía de la eclesiología de Vaticano II. Para Gera:

“el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría Pueblo de Dios jugó en nosotros no sólo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen gentium* más el Pueblo de Dios como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia”.<sup>49</sup>

Aquel título manifiesta la dimensión social de la Iglesia y su relación con la historia. Si “Cuerpo de Cristo” expresa con más riqueza la realidad cristológica y eucarística de la Iglesia, “Pueblo de Dios” expresa su dimensión socio-histórica. “El único Pueblo de Dios está presente (*inest*) en todos los pueblos de la tierra” (LG 13b) dice una fórmula recuperada por Francisco (EG 115). Nuestra teología piensa las relaciones entre el Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos.

7. Setenta y cuatro textos de Gera fueron reunidos en dos tomos que suman casi dos mil páginas. Ya hay varios estudios sobre el estilo, los valores y los temas de su teología;<sup>50</sup> entre los cuales hay varios ensayos de mi autoría.<sup>51</sup> Gera fue el precursor de una eclesiología inculturada.

sa”, *Il Regno* 5 (2015) 294-300; “Lectura teológica de *Evangelii gaudium* en el ministerio del Papa Francisco”, *Medellín* 158 (2014) 49-90.

49. L. GERA, “San Miguel: Una promesa escondida”, *Voces* 17 (1990) 6-20, 16.

50. Cf. J. C. SCANNONE, “La teología del pueblo y desde el pueblo. Aportes de Lucio Gera”, *Medellín* 162 (2015) 245-261; “Lucio Gera: un teólogo ‘dal’ popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3954 (2015) 539-550; A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2011, 483-590.

51. Cf. C. M. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en: CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM 141, 1996, 242-362; “Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera”, en R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.) *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 75-103; “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en ‘Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla’ (1956-1981)”, en: AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales Lucio Gera I*, 867-924; “*Ubi humilitas, ibi sapientia*”, en: C. SCHICKENDANTZ;

“Gera preparó, aún *avant la lettre*, la asunción de la problemática de la inculturación, promovida luego explícitamente por Juan Pablo II, y proporcionó la base eclesiológica para el planteo de una teología inculturada que tome como su lugar hermenéutico a la piedad popular. De ahí hay un paso a una eclesiología inculturada, como las elaboradas por el mismo Gera y por Carlos María Galli”.<sup>52</sup>

8. *Aquí señalo solamente cuatro aspectos de nuestra comprensión del Pueblo de Dios.*

*Pueblo de Dios y comunión.* Siempre trabajé por la iluminación recíproca entre los conceptos eclesiológicos, sobre todo entre *communio* y *populus*.<sup>53</sup> Pienso que cuerpo, comunión o sacramento son categorías empleadas en sentido predicativo o atributivo, mientras que Pueblo de Dios señala el sujeto y, en cuanto concepto subjetivo, “permanece insustituible”.<sup>54</sup> El *misterio* de la Iglesia es la comunión *del* Pueblo de Dios en la historia o el misterio *del* Pueblo peregrino de Dios en comunión.<sup>55</sup> Al vincularse con la categoría subjetiva *populus* la realidad objetiva de la *communio* se liga a su portador (*Träger*). Pueblo de Dios es la Iglesia como sujeto colectivo que opera en la historia y que, por ser de Dios, mantiene su dimensión de misterio.<sup>56</sup> La *ecclesia* es una *communio* en forma de *populus* y Pueblo de Dios es la raíz de *una eclesiología del nosotros*.

M. GONZÁLEZ (eds.), *En la mitad del camino de nuestra vida. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 119-145; “Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología”, en: L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, V. AZCUY; J. CAAMAÑO; C. M. GALLI (eds.), Agape, Buenos Aires, 2015, 15-43.

52. J. C. SCANNONE, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, FERRARA; GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 138.

53. Cf. los estudios de G. MAZZILLO y G. CALABRESE con el mismo título: “¿Chiesa come popolo di Dio o Chiesa comunione?”, en: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano, Glossa, 2005, 47-113.

54. Cf. H. POTTMEYER, “Dal sinodo del 1985 al grande Giubileo dell’anno 2000”, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Torino, San Paolo, 2000, 11-25, 22.

55. “En relación con la comunión... la condición socio-religiosa del Pueblo de Dios tiene la enorme ventaja de mostrar el arraigo de la Iglesia en la totalidad de la acción de Dios desde los más remotos orígenes de la *encarnación histórica de su proyecto*, o sea, la comunión de todas las generaciones *jam ab Abel justo*... En este capítulo vamos a intentar comprender la comunión, no ya en sus rasgos esenciales, sino en el dinamismo que la constituye. *Se trata del dinamismo de un pueblo llamado a atravesar la historia* (J. M. TILLARD, *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1991, 97).

56. Cf. S. DIANICH, *Una chiesa dentro la storia. Colloquio con V. Maraldi*, Milano, Ancora, 2004, 56.

9. *Pueblo de Dios y misión*. La categoría sujeto permite considerar al *Pueblo de Dios peregrino como el sujeto comunitario de la misión evangelizadora en la historia*. En 1992, en un centro de formación sacerdotal, pregunté cuál era el título de los tres primeros capítulos de *Lumen gentium*. Cuando un alumno respondió que el primero era misterio, otros agregaron a coro que los siguientes eran comunión y misión. Entonces noté que el esquema tripartito “misterio – comunión – misión” podía sustituir inconcientemente el binomio originario de la Constitución que sigue el orden *Misterio - Pueblo* y la lógica del capítulo II que culmina con la misión del Pueblo de Dios. Un “modo” hecho a la última redacción de LG incluyó el número sobre la misión (LG 17). Con el orden *misterio - pueblo - misión* articulo una eclesiológia que expone *el Misterio de la comunión del Pueblo de Dios misionero, sacramento universal de salvación*.<sup>57</sup> Esta concepción rige la afirmación fundamental del decreto *Ad gentes* de 1965: *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*.<sup>58</sup> Con esa frase de AG 2 comienza la sección pastoral del *Documento de Aparecida*.<sup>59</sup> Francisco expresa que el Pueblo de Dios es el sujeto histórico de la evangelización. La primera sección del capítulo tercero de su exhortación dice: *Todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio* (EG 111-134). Lo que es de todo el Pueblo de Dios corresponde a todos en él. Cada bautizado es protagonista de la misión pues “todos somos discípulos misioneros” (EG 119-121).

10. *Pueblo de Dios y pastoral popular*. En 1974, el jesuita Fernando Boasso, recientemente fallecido, miembro del grupo de teólogos y pastoralistas de la COEPAL, publicó el libro “¿*Qué es la pastoral popular?*” Frente a cierto individualismo pastoral sostenía que la Igle-

57. Dos textos representan mi provisoria síntesis eclesiológica: C. M. GALLI, “Claves de la eclesiológia conciliar y postconciliar desde la bipolaridad *Lumen gentium - Gaudium et spes*. Síntesis panorámica y mediación especulativa”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad*, Buenos Aires, San Benito, 2006, 49-107; “La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de eclesiológia especulativa a partir de la paradoja de los opuestos”, en: AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino. Homenaje a Fray Domingo M. Basso OP*, Tucumán, Editorial UNSTA, 2008, 135-178.

58. Cf. Y. CONGAR, “La Missione e le missioni nelle prospettive del Concilio Vaticano II”, *Sacra Doctrina* 11 (1966) 5-13; J. RATZINGER, “La mission d’après les autres textes conciliaires”, en: J. SCHÜTTE (ed.), *L’activité missionnaire de l’Église. Decret ‘Ad gentes’*, Paris, Cerf, 1967, 121-147.

59. “‘La Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo según el designio del Padre’ (AG 2). Por eso el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos” (DA 347).

sia busca evangelizar a personas que forman pueblos y a pueblos formados por personas. La evangelización designa la praxis histórica de la misión eclesial para encarnar el Evangelio en la historia “hacia, en y desde” los pueblos con sus culturas.<sup>60</sup> Como dijo el Episcopado Argentino en 1969, la acción pastoral “no debe ser solamente orientada ‘hacia’ el pueblo sino también, y principalmente, ‘desde’ el pueblo mismo” (SM VI, 5). Según la fórmula de Mateo la misión universal se dirige *pánta tá ethnón*, a “todos los pueblos” (Mt 28,19; cf. 24,9; 24,14; 25,32). La Iglesia, en su organización como y en su liturgia habla de *la evangelización de los pueblos* (no de las culturas).

11. *Pueblo de Dios, cristianismo popular y teología inculturada*. La teología argentina colaboró en revalorizar la piedad popular como *expresión de una fe católica inculturada*, como se refleja en Puebla y en Aparecida. En América Latina se dio un círculo hermenéutico entre la noción de Pueblo de Dios y la realidad católica popular. Ella es una experiencia viva del Pueblo de Dios y este concepto le brinda una iluminación eclesiológica flexible. Ella nos impulsa a hacer teología asumiendo el *sensus fidei fidelium*, lo que juega un rol en la relectura latinoamericana de la doctrina conciliar. Con razón afirma Kasper que esta doctrina fue olvidada en cierta teología europea pero, en honor a la verdad, digo que es una constante en la reflexión argentina. Para Francisco el cristianismo popular es una fuerza activamente evangelizadora y *un lugar teológico* para pensar la fe. “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126). Desde 1974 Bergoglio expone la infalibilidad *in credendo* del Pueblo santo (LG 12a). Dice que si el magisterio y la teología exponen el *contenido* de lo que creemos, la piedad popular lo manifiesta de *una forma viva*, por ejemplo, en la fe y el amor a la Virgen.<sup>61</sup> Francisco confirma esta verdad sobre la sabiduría de la fe de todos los bautizados (EG 119). Esto nos conduce a la cuestión del modo concreto de hacer juntos una teología inculturada.<sup>62</sup> En 1996,

60. F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974, 17.

61. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 1982, 47.

62. Cf. C. M. GALLI, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. Inteligen-*

con Juan Carlos Scannone, participamos en una reunión en Vallendar, Alemania, citada por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe*, y presidida por el Cardenal Joseph Ratzinger. Los dieciseis participantes elaboramos un documento y consensuamos esta proposición: *se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y plenamente latinoamericana*.<sup>63</sup>

12. Agrego una opinión personal que incluye al Cardenal Kasper. San Agustín y santo Tomás de Aquino son grandes doctores de la Iglesia y en la Tradición sus teologías se complementan, no se excluyen. Tomás recreó el cristianismo neoplatónico de Agustín y Dionisio, y las filosofías de Aristóteles y Platón. Tomándolos como referentes se habla de grandes corrientes en el debate hermenéutico acerca de la doctrina conciliar sobre la Iglesia y de su relación con el mundo. Ya G. Philips distinguió estas dos grandes tendencias en la aurora conciliar.<sup>64</sup> Evitando cualquier reduccionismo al hablar de líneas y “neos”, una sería *la llamada recepción neo-agustiniana* representada por H. de Lubac, H. U. von Balthasar, L. Bouyer y J. Ratzinger. Otra sería *la llamada recepción neo-tomista* representada por M.-D. Chenu, K. Rahner, B. Lonergan e Y. Congar.<sup>65</sup> Por cierto no se deben simplificar las posiciones de los mayores maestros del siglo XX ni su relación con las teologías de los santos doctores. Ya Kasper escribió que von Balthasar y Rahner contribuyeron a renovar la teología aunque tomaron caminos distintos.<sup>66</sup> Dicho esto, pienso que los aportes de Kasper sobre la figura de Cristo, la ontología personal, el valor de la historia en sí y en la teología, la correlación universal – particular, la reforma de la Iglesia, la dimensión cultural y social del Evangelio, el realismo de la esperanza, el primado de la misericordia, lo sitúan en el segundo espacio, en el que ubico las teologías de Gera y Tello, y en el cual también me sitúo.

*cia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2012, 18-20, 32-41, 103-108.

63. CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Documentos 141, 1996, 367.

64. Cf. G. PHILIPS, “Méthodes théologiques de Vatican II”, en: G. PHILIPS; P. DUPREY; ET ALII, *Théologie. Le service théologique dans l’Église*, Paris, Cerf, 1974, 22.

65. Cf. M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia de un dibattito*, Bologna, EDB, 2013, 71-92.

66. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 8.

## 6. Francisco: la conversión misionera del Pueblo de Dios

Kasper dice que el nombre “Francisco” es una declaración de principios y que *Evangelii gaudium* es su programa de renovación (IV).<sup>67</sup> Si el Concilio fue el comienzo de un nuevo comienzo, ¿cuál es el significado de este pontificado? Yo lo digo así: *Francisco es un nuevo comienzo del comienzo de la reforma de la Iglesia iniciada en el Concilio*. Para el Cardenal, con este Papa la recepción del Concilio ingresa en una nueva fase,<sup>68</sup> y la reforma de la Iglesia no es sólo reforma de la Curia.<sup>69</sup> La cuestión es: ¿qué significa la reforma de la Iglesia según el Vaticano II?

“El interrogante decisivo es ahora: ¿qué significa «reforma»? ¿Qué es una reforma verdadera y qué una reforma falsa?<sup>70</sup> ¿Qué significa «renovación», que no es lo mismo que innovación? ¿Qué significa «continuidad», que no es mera repetición sino continuidad renovadora y tradición viva, a la que el papa Francisco llama la «eterna novedad del Evangelio» (EG 11)?” (III, 7).

En una frase muy lograda, con palabras empleadas en el debate acerca de la hermenéutica del Concilio, el Cardenal afirma que al Papa le interesa la continuidad pero *la continuidad de la reforma conciliar*.<sup>71</sup> Sobre este último punto haré siete consideraciones finales.

1. *Nomen est omen*. El primer papa jesuita eligió el nombre del *Poverello*, lo que ningún sucesor de Pedro hizo. En su viaje a Asís recordó la unión de san Francisco con Jesús, que lo volvió un *alter Christus*, y su entrega a la misión: *repara mi casa*. Expuso tres de sus rasgos salientes: el amor a los pobres desde el abrazo a *la Señora*

67. Cf. M. FAGGIOLI, *Pope Francis. Tradition in Transition*, New York, Paulist Press, 2015.

68. “El Papa Francisco quiere recuperar muchas ideas que se quedaron por el camino o que han sido olvidadas o reprimidas. Con él, el proceso de recepción del Vaticano II ha entrado en una nueva fase. Él se toma en serio que la Iglesia necesita siempre de renovación y reforma” (II, 3).

69. “En ello, la reforma de la Curia es solo *un* aspecto, y no el más importante. El papa Francisco lo afirma una y otra vez: una reforma de las instituciones sin una reforma de la mentalidad o, como él dice, sin una *conversión* profunda y verdadera de la pastoral, el episcopado y el papado sería un desatino” (IV, 1).

70. Cf. J. RATZINGER, «Was heißt Erneuerung der Kirche?», en *Gesammelte Schriften* 8/2, 1186-1202.

71. “El cimiento sólido sobre el que el Papa quiere construir es el Concilio Vaticano II y la doctrina de la Iglesia que subyace al Concilio. *Le interesa la continuidad, sí, pero la continuidad de la reforma. Quiere revivir y desarrollar la puesta en marcha que significó el Concilio*” (IV, 2).

*Pobreza*; el carisma pacificador cifrado en el lema *Paz y Bien*; la fraternidad con lo creado en la alabanza del *Canto de las creaturas*.<sup>72</sup> El nombre “Francisco” es una respuesta simbólica a tres dramas actuales: la pobreza, la paz, la creación. Lo mismo reaparece en una tesis central de *Laudato si'*, un texto que evoca a san Francisco (LS 10-12). Me refiero a la correlación entre el clamor de los pobres y el grito de la tierra (LS 2).

2. Kasper señala que la reforma es renovarse desde “la eterna novedad del Evangelio” (EG 11).

“Su enfoque no es liberal ni conservador, sino evangélicamente radical, en el sentido originario de la palabra. Él va a la raíz (*radix*). La buena nueva de la misericordia infinita es, para él, el centro del Evangelio. Debe convertirse en viga maestra de la vida en la Iglesia y en ayuda para entender la doctrina y la moral eclesiológicas. Con este mensaje, el Papa ha conmovido el corazón de numerosas personas. Pues ¿quién no necesita de la misericordia?” (IV, 2).

El Papa dice que “el Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo” (EG 26; UR 6). La reforma es la renovación desde las raíces evangélicas. En una entrevista agregó: “Para mí, la gran revolución es ir a la raíces, reconocerlas y ver lo que esas raíces tienen que decir al día de hoy”.<sup>73</sup> En *Laudato si'* expresa que dirigió la *Evangelii gaudium* “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar *un proceso de reforma misionera todavía pendiente*” (LS 3). Aquí se nota que la dinámica de conversión misionera impulsada en la periferia latinoamericana aporta a la reforma de la Iglesia entera. Esto confirma lo dicho por Congar en 1950: *las reformas provienen de las periferias*.<sup>74</sup>

3. *La reforma es la conversión misionera, personal y estructural, de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios*. El Papa propone “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG 17) conforme con la sentencia de Pablo VI: “la Iglesia existe para evangelizar” (EN 14). Desea una Iglesia misio-céntrica porque e imagina “la Iglesia a la luz de la misión”.<sup>75</sup> “Una Iglesia en salida” (EG 20-24) se des-cen-

72. Cf. FRANCISCO, “Homilía en la plaza de San Francisco”, *L'Osservatore romano*, 11/10/2013, 5.

73. H. CYMERMAN, “Entrevista al Papa Francisco”, *L'Osservatore romano* 20/6/2014, 6.

74. Cf. Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 277.

75. Cf. M. J. LE GUILLOU, “La misión como tema eclesiológico”, *Concilium* 13 (1966) 450.

tra porque se centra en Cristo por la conversión y en el ser humano por la misión. O, mejor, dado que el ser discípulo es compartir la vida con la Persona, el mensaje, la obra, la pascua y la misión de Jesús, la conversión implica participar de su misión. Así se discípulo se vuelve misionero. Al canonizar a Pedro Fabre el Papa dijo: “sólo si se está centrado en Dios es posible ir hacia las periferias del mundo”.<sup>76</sup> Para él “la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia” (EG 15). Aquí aplica su distinción entre la misión paradigmática y la misión programática.<sup>77</sup> La misión es el paradigma: “*sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo...* La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras” (EG 27), incluyendo la conversión del Papado y el gobierno central de la Iglesia (EG 32). La Iglesia se reforma por “la conversión misionera” (EG 30). La conversión y la misión reforman la Iglesia. La *Ecclesia semper reformanda* es una *Ecclesia in statu conversionis* y una *Ecclesia in statu missionis*.

4. *El Papa sueña y alienta una gran peregrinación misionera para el siglo XXI.* Yo también: en agosto de 2007 presenté el *Documento de Aparecida* de forma privada a la Comisión Permanente del Episcopado argentino y de forma pública en una Conferencia de prensa junto con el cardenal Bergoglio. Conociendo la historia pastoral latinoamericana afirmé que *el proyecto misionero de Aparecida*, si se actualizaba constantemente, *comprometería el siglo XXI*. Hoy se advierte mejor su trascendencia histórica porque Francisco toma algunas líneas de la V Conferencia y las relanza de una forma estratégica en su programa reformador. Pero no quiere exportar un modelo latinoamericano al mundo sino que desea que cada iglesia asuma la misión de forma inculturada en su tiempo y su lugar. En caso contrario, se caería en una nueva forma de centralismo pastoral.

5. La primera conclusión de Kasper afirma que la reforma será *un proceso prolongado*.

“El Concilio Vaticano II fue una obra del Espíritu Santo, un regalo para la Iglesia, un regalo para ser comunicado. Puso en marcha una dinámica, que

76. FRANCISCO, “La compañía de los inquietos”, *L’Osservatore romano*, 10/1/2014, 2.

77. Cf. J. M. BERGOGLIO en: PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Reflexiones sobre la nueva evangelización en América Latina. Desafíos y prioridades*, Vaticano, Tipografía Vaticana, 2012, 101.

ahora el Papa Francisco ha vuelto a desencadenar. El impresionante programa que ha planteado no se puede implementar en el breve intervalo de un único pontificado. El Papa Francisco lo sabe. No apuesta por posiciones, sino por procesos que él mismo inicia. Así, la dinámica conciliar seguirá teniendo en vilo a nuestro siglo XXI e impregnando la forma de la Iglesia en el tercer milenio”.

*Iniciar, sostener y acompañar procesos sinodales de reforma eclesial requiere un agudo sentido del tiempo.* El tiempo reclama la virtud teologal de la esperanza que anima la peregrinación; virtudes del ámbito de la fortaleza, como la perseverancia y la paciencia; mucha prudencia y más misericordia (EG 44). Varias enseñanzas de Francisco van en esta línea: a) la misión encarnada en las posibilidades y en los límites humanos, temporales y expresivos (EG 34-45); b) el arte de acompañar a las personas y las comunidades en procesos de crecimiento (EG 169-173); c) la prioridad dada al tiempo (EG 22-225) –“mensajero de Dios” (EG 171) - atravesado por la tensión entre el deseo de plenitud y la realidad del límite, para “ocuparse de iniciar procesos más que de poseer espacios” (EG 223). El constante llamado del Papa a la *parresía* y la *hypomoné* coincide con una de las actitudes mencionadas por Yves Congar en 1950 para llevar adelante una verdadera reforma católica: la paciencia necesaria para evitar los apuros y las demoras.<sup>78</sup>

6. La reforma apunta a ser *una Iglesia más evangélica*, es decir, más pobre y de los pobres.

“Francisco quiere *una Iglesia pobre para los pobres*. El Concilio no olvidó el problema de la pobreza en el mundo pero el asunto no centró la atención. Francisco ha vuelto a colocar este objetivo en el orden del día. A través de él la Iglesia ha redescubierto su lenguaje profético... La beatificación del arzobispo Óscar Romero de San Salvador como mártir tiene una gran importancia simbólica, no sólo para Latinoamérica sino también mucho más allá” (IV, 4).

Dejo aquí este tema que será tratado en la intervención de la Dra. Virginia Azcuy.

7. Kasper afirma que, para Francisco, la alegría del Evangelio es la fuente de la reforma (IV, 2). El corazón místico de la nueva etapa

78. Cf. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, 306-332.

pastoral está centrado en la alegría de evangelizar (EG 1). *El Papa reconoce y señala el advenimiento de una nueva hora de la alegría evangélica y evangelizadora*, comparable a lo que llama “un nuevo tiempo de la misericordia”.<sup>79</sup> Este tiempo eclesial es señalado desde el discurso inaugural en el Concilio por parte de san Juan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesiae*,<sup>80</sup> pasando por la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio y la exhortación del Año Santo 1975 del beato Pablo VI *Gaudete in Domino*, a la exhortación programática de Francisco *Evangelii gaudium*. Hay una íntima unión entre Evangelio, misericordia, alegría y misión.

(a) Francisco siente devoción por Pablo VI, a quien beatificó, y admira sus exhortaciones de 1975: *Gaudete in Domino* y *Evangelii nuntiandi*. El título de su exhortación programática reúne palabras de los títulos de ambos textos. Pablo VI llamó a conservar “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EN 80). Bergoglio ha meditado y escrito sobre la alegría evangelizadora.<sup>81</sup> Como colaborador de la Comisión de Redacción en Aparecida doy testimonio de que el Cardenal quiso citar esa frase en la Conclusión del Documento (DA 552). Ya en 2013 lo citó tres veces en su intervención oral previa al Cónclave. La primera nota de *Evangelii gaudium* está dedicada a *Gaudete in Domino* (GD 22 en EG 3). Ese documento fue “un himno a la alegría divina” (GD 2, 22). La fuente de la alegría es el amor de Dios que comunica su Felicidad porque “en el mismo Dios, todo es alegría porque todo es un don”, dice la conclusión escrita por Pablo VI.

(b) Manteniendo la continuidad, *Francisco innova al centrarse en la alegría de evangelizar* y no sólo en la alegría de creer. El segundo título de su exhortación es la frase: “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” (EG 14-18). La misión nace de la alegría del amor: “La

79. Cf. PAPA FRANCESCO, *La misericordia é una carezza*, (a cura di A. SPADARO), Milano, Rizzoli, 2015; C. M. GALLI, “El amor y la alegría en *Evangelii gaudium*”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXIII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2015, 65-103.

80. Afirma Kasper: “El discurso inaugural de Juan XXIII *Gaudet Mater Ecclesiae*, «Alégrense la Madre Iglesia», permitió respirar con alivio, infundió valentía y suscitó esperanza” (II).

81. Cf. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, 63 (el texto original es del 8/2/1978). Se pueden ver las dos meditaciones tituladas “El gozo” en la obra *Mente abierta, corazón creyente*, Buenos Aires, Claretiana, 2013, 17-25.

alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera” (EG 21).

*La misericordia del Padre, el Evangelio de Jesús, el Viento del Espíritu, el amor de María, la comunión del Pueblo de Dios, la novedad del Concilio Vaticano II, el camino sinodal latinoamericano, el don de Aparecida, la conversión pastoral, la teología argentina, el pontificado reformador de Francisco, la misión paradigmática y la teología de Kasper invitan a gustar y compartir la dulce alegría de evangelizar.*

CARLOS MARÍA GALLI  
FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA  
01.09.2015 / 2.11.2015