

RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Teología
en época de cambios



**Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental**



Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental

Año 14/No. 27/2006

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Teología en época de cambios

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Sergio-César Espinosa González
Rector

Lic. Javier González Martínez
Escuela de Teología

V O C E S

Diálogo misionero contemporáneo

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

Javier González Martínez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,

Roberto Domínguez Couttolenc,

Emilio Fortoul Ollivier,

Javier González Martínez,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,

Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,

Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

es una publicación semestral del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Universidad Intercontinental

Dirección:

Insurgentes Sur 4303

Santa Úrsula Xitla

14000 México, D. F.

Tel. 55 73 85 44 Ext. 1432

Fax 55 13 09 50

E-mail: teologia@uic.edu.mx

Número de reserve al

Título en Derechos de Autor 04-2004-081713002200-102

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo No. 27, Ene-Jun de 2006

Se terminó de imprimir en junio de 2005

en los talleres de Editorial Ducere, S. A. de C. V.

Rosa Esmeralda 3 bis

Col. Molino de Rosas,

01470 México, D. F.

Tel-Fax 56 80 22 35

La edición cuenta de 500 ejemplares

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: \$ 50.00 m.n

Suscripción anual (dos números): \$ 100.00 m.n (México)

20 Dlls USA (Extranjero)

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

TEOLOGÍA EN ÉPOCA DE CAMBIOS

Cambio social, teología e Iglesia <i>Dr. J. Jesús Legorreta Z</i>	9
Nueva panorámica societal en México y América Latina <i>Dr. Eduardo E. Sota G</i>	23
Nuevo paradigma teológico en el contexto cultural de América Latina <i>Dr. Jesús Espeja</i>	37
<i>Deus absconditus</i> . Por una desconstrucción de la memoria y la profecía cristianas <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	57
Un gran siglo para la teología <i>Dr. Jorge Domínguez</i>	73
La misión de la teología ante las sociedades pluriculturales <i>Dra. Bárbara Andrade</i>	95
La relación teología y magisterio: obediencia creativa <i>Dr. Alberto Anguiano</i>	113

La mística y la teología en era de globalización	
<i>Lic. Guadalupe Márquez</i>	139
Mística, teología y vida cotidiana	
<i>Lic. Georgina Zubiría</i>	147
Mística y teología en era de globalización	
<i>Lic. Ricardo Villarreal</i>	153
SOBRE LOS AUTORES	157

PRESENTACIÓN

Como ha venido aconteciendo, la Universidad Intercontinental a través de la Escuela de Teología organiza cada año una Semana de Teología. En esta ocasión se llevó a cabo la XIV Semana de Teología que tuvo por título: *Teología en época de cambios*.

Los cambios de la vida acontecen de manera rápida en nuestro tiempo. Pero las cosas no solo cambian, sino que cambian de manera rápida. Lo que ayer fue práctica común, conocida y aprobada, o por lo menos, tolerada por la mayoría, hoy, a pocas horas, ya no lo es. Nos ha parecido importante reflexionar sobre los grandes cambios, al menos sobre algunos de ellos que impactan el quehacer teológico de manera más evidente, pues nos ayudan a tener un espíritu crítico en relación a los cambios y sus efectos sobre nosotros. Tener espíritu crítico significa involucrarnos productivamente en medio de los cambios, que a menudo nos rebasan.

El tema de la semana pretende asociar dos realidades: la de una ciencia, la *teología* y la de su contexto espacio-temporal, de contenidos cargadamente humanos y particularmente de experiencias de fe, sometidos a mutaciones diversas, los *cambios*. Este tema fue estructurado teniendo en cuenta primero un punto de partida: la realidad misma y a partir de ella una serie de retos que se le presentan a la teología. Desde este punto de partida, tendremos que aceptar que una "teología en época de cambios" no se entendería si no asume, en primer lugar, desde estatutos estrictamente teológicos, la *realidad* cambiante, del mundo llamado América Latina, como de la totalidad del planeta. En segundo lugar, debemos decir que, de una inicial lectura teológica del mundo, surge la necesidad de identificar lugares teológicos y acercamientos teológicos adecuados, en contextos de América y del mundo en general; se trata de la búsqueda de un

nuevo *paradigma teológico* que nos permite ese particular acercamiento a los cambios que nos plantea la modernidad. Tercero: hay que encontrar *lo fundante de la teología*, y aquí presentamos como un elemento fundante básico, la “anamnesis”, es decir, el recuerdo del acontecimiento liberador-salvífico de Jesús de Nazareth, víctima no resentida. Lo anamnético, pues, da origen y sentido a la profecía, y dentro de la profecía: al anuncio y denuncia que aporta Jesús a la problemática local, y a su contexto global. Veremos cómo lo anamnético recorre, en el espacio y en el tiempo, teologías en América Latina y el mundo. Los cambios hoy nos afectan a todos de manera diversificada, porque los contextos son diferentes. Las teologías cambian, lo anamnético, fundamentalmente el mismo, se va haciendo historia en medio de los cambios. En medio de esto va creciendo nuestra experiencia de fe en Jesús de Nazareth. Viene luego, en cuarto lugar, un importante elemento de cambio en la teología, provocado por la reflexión del *fenómeno pluricultural*, extensamente globalizado, en toda sociedad nacional. Y ya no solo como situación de minoría fácilmente absorbida en contextos ajenos; lo pluricultural de toda sociedad ya expresa el constante flujo migratorio en todo el mundo. Finalmente, el teólogo, quien busca dar razón teológica de los cambios y de sus compromisos implicados, tiene en su camino un interlocutor clave: *el Magisterio*. Es una voz importante, que orienta y anima. Bajo el influjo de un mismo Espíritu, ambos son invitados acompañar al ser humano a construir la plenitud de su vida, en Cristo, con la fuerza liberadora de Dios, en medio de los cambios inherentes en su historia.

Queremos también hacer de su conocimiento que en el próximo número de VOCES se publicarán tres intervenciones en torno a teología y migración que se presentaron en esta XIV Semana de Teología, dado que el número siguiente girará en torno a esa temática.

Esperamos que los aportes que ahora les presentamos sirvan de apoyo para fortalecer nuestro compromiso con este mundo necesitado de la salvación de Dios y la acción solidaria de los hermanos.

México, D.F.
Mayo de 2006

CAMBIO SOCIAL, TEOLOGÍA E IGLESIA

Dr J. Jesús Legorreta Z¹

El autor ubica los cambios en el marco de la modernidad y sus "rutas" y sus crisis. En el marco de esta "modernidad tardía" se sitúan algunos de los cambios ocurridos en las últimas décadas y sus consecuencias para la Iglesia y la teología. Sin embargo, dada la amplitud temática y disciplinar que ello supone, en estas páginas se centrará la atención en tres cambios socioculturales que se han intensificado en las tres últimas décadas en el mundo occidental y cuyas implicaciones para la identidad eclesial y el quehacer teológico contemporáneo son insoslayables; estos son: el pluralismo y la globalización, la dinámica de inclusión/exclusión y el proceso de desinstitucionalización.

El pluralismo se refiere a aquella situación de acelerada y masiva interacción de diferentes estilos de vida, valores, creencias y cosmovisiones. Esta situación suele tener varias consecuencias: pone en cuestión "lo dado por supuesto", relativiza certezas, promueve el sincretismo e ineludiblemente obliga a elegir. Se dan procesos de desarraigo, desterritorialización... Si asumimos para la Iglesia la visión misterico/sacramental del concilio Vaticano II, podemos afirmar que la Iglesia, en tanto pueblo de Dios en la historia, está afectada por las mismas dinámicas y tendencias que experimentan las demás identidades, no obstante que dicha identidad no se agote en su expresión empírico/sociológica.

¹. Académico de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana.

El pluralismo de la modernidad tardía, como han advertido diversos autores desde el último tercio del siglo XX, es irreductible; lo mismo habrá que decir respecto al pluralismo teológico. El reto en todo caso consistirá en cómo conciliar un legítimo y necesario pluralismo teológico (exigido no solo por el contexto, sino ante todo por la riqueza del misterio cristiano y los límites inevitables de toda expresión humana de fe) con una unidad de y en la fe. Esa es una tarea permanente de todos los creyentes, de manera particular de los teólogos y el magisterio.

En cuanto a la exclusión / inclusión, se dice que la globalización produce efectos dispares; mientras a unos ofrece posibilidades, a otros excluye. Al respecto convendría recuperar algunas intuiciones de la teología política y teología de la liberación, en este nuevo contexto, donde la exclusión ya no es regional, sino global y donde la marginación es mucho más que económica.

Finalmente un fenómeno sociocultural que ha tenido una especial significación en la modernidad globalizada y plural es la pérdida de centralidad de instituciones –como es el caso de la familia y la Iglesia– como entidades referenciales de conducta, normas, roles y relaciones sociales claramente definidas. En la modernidad radicalizada estamos asistiendo a una pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones religiosas, esto es, las instituciones religiosas ya no son las únicas que poseen, proveen, administran y salvaguardan símbolos, signos, ritos, creencias y doctrinas religiosas, sino que dicho capital religioso se ha liberado y vaga por los intersticios de lo social en una especie de religiosidad diseminada, emocional, individualizada, flexible y desregulada.

Los cambios ocurridos en las tres últimas décadas en el mundo occidental han tenido lugar en el marco de la llamada modernidad, la cual es un fenómeno sociohistórico multidimensional susceptible de ser analizado desde múltiples perspectivas. La noción de modernidad hace referencia, *grosso modo*, a aquella configuración sociocultural dinámica y multidimensional – originariamente centroeuropea–, caracterizada básicamente por una cosmovisión descentrada, desacralizada y pluralista del

mundo; por una reflexividad que al incorporarse de manera sistemática y permanente en la vida social desestabiliza la experiencia, las instituciones y los conocimientos y, por consiguiente, genera una realidad sumamente dinámica, contradictoria, ambigua y precaria.

En perspectiva histórica, la modernidad dista mucho de haber conformado una sola "ruta" para acceder a ella, mas bien lo que presenta es una multiplicidad de rutas y, en consecuencia, una amplia variedad de modernidades². En este sentido, la modernidad nunca ha sido igual para ninguna sociedad, ni en su génesis, ni en sus concreciones y ambigüedades. Para empezar, la modernidad no es una realidad externa a las sociedades, a la que algunos privilegiados pueden llegar, sino formas societales históricas de constitución de sujetos³; y dado que éstas formas existen reconstituyéndose de manera permanente, condicionadas por su historia, cultura y ubicación geopolítica, no existe una sola vía a la modernidad, sino rutas que divergen, sobre todo en sus inicios, pero que, en la medida que avanza la dinámica globalizadora tienden a converger. Es así como algunos autores llegan a distinguir, paradigmáticamente, hasta cinco vías a la modernidad: la centro europea, la norteamericana, la latinoamericana, la japonesa, incluso se habla de una africana⁴.

Ahora bien, a partir de la década de los sesenta del siglo XX empezaron a percibirse una serie de disfunciones y crisis en el entramado societal de la modernidad, situación que ha dado lugar a un malestar generalizado en amplios sectores sociales del mundo occidental. Esta situación, advertida por diversos analistas sociales y filósofos, dio lugar a hablar de "crisis de la modernidad". Algunos autores, han identificado en este peculiar estado de cosas, no una crisis pasajera, sino el fin de la modernidad y el

². Desde una perspectiva sincrónica véase BERIAIN, J., *Modernidades en disputa*, Anthropos, Barcelona 2005.

³. GARRETÓN, A., *Democratización, desarrollo, modernidad. ¿Nuevas dimensiones del análisis social?*, Excerpta 2 (1996).

⁴. LARRAIN, J., *Modernidad, postmodernidad e identidad en América Latina*, Teología y Vida, XXXVIII (1997) 58. Una presentación diacrónica de la modernidad hecha con rigor desde la sociología es la de WAGNER, P., *Sociología de la modernidad*, Herder, Barcelona 1997.

surgimiento de una nueva época, la cual a falta de una noción más específica, han denominado postmodernidad⁵. Por su parte, otros autores, al no ver con claridad una ruptura entre una época y otra, otros autores (con los cuales yo coincido) han preferido más bien llamar a esta época modernidad tardía, postilustrada, reflexiva o radicalizada⁶. Desde esta perspectiva, la llamada crisis de la modernidad no sería un *requiem* por la modernidad o el umbral de una nueva época (postmodernidad), sino la expresión de una nueva etapa de la modernidad, generada por un entramado de consecuencias deseadas, no deseadas y desconocidas de los triunfos y fracasos de la primera modernidad o modernidad Ilustrada⁷.

En el marco de lo antes dicho es donde habremos de situar algunos de los cambios ocurridos en las últimas décadas y sus consecuencias para la Iglesia y la teología. Sin embargo, dada la amplitud temática y disciplinar que ello supone, en estas páginas centraré la atención en tres cambios socioculturales que se han intensificado en las tres últimas décadas en el mundo occidental y cuyas implicaciones para la identidad eclesial y el quehacer teológico contemporáneo son insoslayables; estos son: el pluralismo y la globalización, la dinámica de inclusión/exclusión y el proceso de desinstitucionalización.

⁵. Indudablemente Jean Francois Lyotar y Gianni Vattimo son unos de los autores más representativos del diagnóstico y propuesta postmoderna. Entre la inmensa producción bibliográfica de estos autores, de LYOTARD destacan: *La posmodernidad, explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona 1984 y *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid 1984; y de VATTIMO, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona 1997; *Las Aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heideger*, Península, Barcelona 1986.

⁶. HABERMAS, J., *Modernidad un proyecto incompleto*, en: AA. VV., *El debate modernidad posmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires 1989, 131-144; GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1990; WELLMER, A., *La dialéctica de lamodernidad y postmodernidad*, en J. PICÓ (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988, 103-139.

⁷. Esto es lo que plantea fundamental Ulrich Beck al referirse a esta etapa de la modernidad como "modernidad reflexiva". BECK, U., *Teoría de la modernidad reflexiva*, en J. BERIAIN (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona 1996, 223-265. También del mismo autor: *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 1998.

1. PLURALISMO Y GLOBALIZACIÓN

En la mayoría de los análisis sociales contemporáneos el “pluralismo” y la “globalización” aparecen como unos de los rasgos más característicos de la modernidad tardía. El *pluralismo* se refiere a aquella situación de acelerada y masiva interacción de diferentes estilos de vida, valores, creencias y cosmovisiones. Se trata, por tanto, no sólo ni principalmente de un fenómeno físico de coexistencia de los diferentes, sino ante todo de un fenómeno que tiene lugar en la conciencia individual y colectiva; donde las diversas opciones que se encuentran en el entorno y con las cuales se tiene contacto, se vuelven opciones y escenarios alternativos⁸. Esta situación suele tener varias consecuencias: pone en cuestión “lo dado por supuesto”, relativiza certezas, promueve el sincretismo e ineludiblemente obliga a elegir.

El pluralismo en la modernidad tardía se ha visto favorecido por la intensificación de intercambios y experiencias culturales generadas, en gran medida, por los medios de comunicación. Este proceso, que en términos generales ha sido denominado como *globalización*, ha traído consigo la separación de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y su reestructuración en intervalos indefinidos de tiempo/espacio (desterritorialización)⁹, de tal suerte que las culturas y con ellas, las identidades se han visto penetradas, desarraigadas y configuradas dialécticamente por influencias que se generan a gran distancia de ellas¹⁰. Lo mismo habrá que decir del conocimiento, los símbolos y casi todas las experiencias humanas, todas ellas han dejado de estar arraigadas a un lugar determinado.

⁸. BERGER, P., *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona 1994, 91.

⁹. Autores como Giddens, Tomlinson y Canclini consideran a la “desterritorialización” como la condición cultural de la dinámica globalizadora de la modernidad tardía. TOMLINSON, J., *Globalización y cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 2001, especialmente el capítulo IV; GIDDENS, A., *Op. Cit.*, 29-38; GARCÍA CANCLINI, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalvo/CONACULTA, México 1990. Una parte importante de la obra de Marc Augé también se sitúa en esta línea.

¹⁰. LARRAIN, J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Océano, México 2000, 60ss.

Una de las consecuencias más notables de la globalización y el pluralismo ha sido la reconfiguración de las culturas y las identidades. La identidad es una constante antropológica que en lo general, se refiere a la autocomprensión de grupos o individuos frente a “otros”. Pues bien, en virtud de la globalización, las identidades han tendido a ser desarraigadas y desarticuladas de contextos colectivos tradicionales que alguna vez proporcionaron sentido¹¹, es decir, las identidades ya no se hayan necesariamente ligadas a un “lugar” como sucedió durante milenios en las culturas premodernas, se puede decir, pues, que las identidades se han ido desterritorializando. Los “lugares” (en tanto espacios localizados de interacción) han dejado de ser los soportes claros de la identidad; de modo que las respuestas a preguntas como ‘quién soy’ y ‘a dónde pertenezco’ ya no coinciden sin más. Lo mismo habrá que decir de las culturas, éstas también han tendido a desanclarse de una determinada localidad. Es por ello que autores como Clifford prefieren hablar de culturas viajeras (aludiendo a su intensa movilidad) o bien de culturas “imaginadas”, en cuanto construcciones imaginarias no localizadas¹².

La intensa y masiva interacción entre culturas e identidades y la correspondiente competencia entre universos simbólicos ha supuesto, en buena medida, su relativización y la puesta en cuestión de las identidades y las culturas como entidades estables y esenciales. En este sentido la *herejía*, entendida como una manera desviada o alternativa de interpretar un universo simbólico, ya no es una opción peligrosa y remota como ocurría en las sociedades tradicionales, sino casi una necesidad en tanto seleccionar y elegir han devenido en la modernidad como imperativos¹³. El pluralismo, pues, bien puede señalarse como una de las principales causas de que muchos individuos y también las colectividades sufran una crisis más o menos permanente de identidad, sobre todo cuando esta ha sido conformada fundamentalmente en contextos socioculturales premodernos. Ello no significa la desapari-

¹¹ Ibid., 60-63.

¹² GARCÍA CANCLINI, N., *La globalización imaginada*, Paidós, México 1999, 62-63.

¹³ BERIAÍN, J., *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona 2000, 110.

ción de las identidades, sino su puesta en cuestión y, en muchos casos su reconfiguración y adecuación al contexto sociocultural de la modernidad radicalizada. Evidentemente esta situación ha tenido diversas consecuencias para la Iglesia y la teología.

Si desechamos de entrada una comprensión “doceta de la Iglesia” donde su esencia está al margen del acontecer histórico de sus miembros y, asumimos en su lugar, la visión misterico/sacramental del concilio Vaticano II, podemos afirmar que la Iglesia, en tanto pueblo de Dios en la historia, está afectada por las mismas dinámicas y tendencias que experimentan las demás identidades, no obstante que dicha identidad no se agote en su expresión empírico/sociológica.

La identidad de la Iglesia es un fenómeno complejo y plural que históricamente hunde sus raíces, por lo menos, desde hace dos mil años. Sin embargo, para el caso de la Iglesia occidental, el periodo de cristiandad (donde la identidad eclesial de algún modo se “fundió” con el contexto sociocultural medieval) ha marcado profundamente la identidad de la Iglesia actual, pese a la renovación impulsada por el concilio Vaticano II y el avance implacable de la modernidad. Con todo, dicha identidad no ha permanecido inalterada, por el contrario ha entrado en una profunda crisis: su talante único se ha visto desbordado por el pluralismo; la pretendida “inmutabilidad” de su forma histórico/institucional ha sido exhibida por los estudios histórico-críticos como resultado de un largo y complejo proceso histórico-eclesial, condicionado por el contexto sociocultural de las sociedades tradicionales centroeuropeas del medioevo. Algo similar ha ocurrido con la legitimidad bíblica y teológica de tal “identidad” elaborada a partir de una mentalidad ahistórica, esencialista y estática propia de la premodernidad, la cual también ha sido puesta en cuestión a partir de la exégesis bíblica contemporánea y la hermenéutica. La apelación a la autoridad, la disciplina y a ciertos enunciados “dogmáticos” descontextualizados como garantes de verdad se han vuelto ideológicamente sospechosos y contrarios a la autonomía y libertad del individuo en la modernidad. En síntesis, la identidad eclesial conformada en la *cristiandad* ha sido puesta en cuestión en la modernidad y, más en particular, por la modernidad tardía; como han advertido diversos

autores, ese peculiar modelo de identidad carece de estructuras de plausibilidad en el mundo actual, lo cual no significa que la Iglesia esté perdiendo su identidad, mas bien ésta se está viendo obligada a transformarse en una realidad dinámica, plural y compleja. Los problemas históricos, bíblicos y teológico-dogmáticos que esa situación implica han venido a ser afrontados desde el siglo XIX básicamente mediante tres actitudes: cerrazón y condena, diálogo o claudicación. Sin pretender aquí valorar y resolver la problemática enunciada, creo que un presupuesto importante para afrontar "sanamente" esta situación es el que señaló Karl Rahner a poco tiempo de haber concluido el concilio Vaticano II: la esencia de la fe y el cristianismo no son idénticos a los condicionamientos sociológicos de la sociedad cristiana homogénea que ha prevalecido en el último milenio; de ahí que —este mismo teólogo— invitara a "no equiparar precipitadamente lo razonable y ortodoxo con lo acostumbrado"¹⁴. De alguna manera el mismo concilio Vaticano II trató precisamente de hacer un ejercicio de este tipo al "poner al día" a la Iglesia tras siglos de permanecer a la defensiva frente a la modernidad. En la misma dirección muchos teólogos han pugnado, desde entonces, por llevar adelante la renovación eclesial propuesta por el Vaticano II y, así, enfrentar mejor los retos que presenta a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy.

Ahora bien, si a la identidad eclesial clara y distinta (heredada de la contra-reforma) correspondió una teología más o menos homogénea, en la modernidad tardía la teología también ha experimentado una pluralización. El pluralismo teológico no ha sido un fenómeno extraño a la vida de la Iglesia, pues como atestigua el mismo Nuevo Testamento y la historia del pensamiento cristiano en general. Desde los inicios han existido diversas teologías, con frecuencia difícilmente conciliables. Sin embargo, el pluralismo teológico propiciado por el pluralismo moderno a que hemos hecho mención es en gran medida "cualitativamente nuevo", en tanto el pluralismo actual es ante todo un estado de conciencia, lo que necesariamente impacta tanto en la experiencia

¹⁴. RAHNER, K., *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974, 32-35.

de la fe, como en su reflexión sistemática¹⁵. El pluralismo de la modernidad tardía, como han advertido diversos autores desde el último tercio del siglo XX, es irreductible; lo mismo habrá que decir respecto al pluralismo teológico. El reto en todo caso consistirá en cómo conciliar un legítimo y necesario pluralismo teológico (exigido no solo por el contexto, sino ante todo por la riqueza del misterio cristiano y los límites inevitables de toda expresión humana de fe) con una unidad de y en la fe. Esa es una tarea permanente de todos los creyentes, de manera particular de los teólogos y el magisterio.

2. EXCLUSIÓN / INCLUSIÓN

El pluralismo y la globalización antes mencionados no son fenómenos socioculturales de la modernidad tardía irrelevantes o neutros ante la polarización social y la desigualdad cultural y económica de la humanidad. La globalización es un proceso histórico social ambivalente en tensión entre homogeneización y diferenciación, entre universalidad y localismo, que “no borra ni las desigualdades ni las contradicciones del tejido de la vida social”, sino las redimensiona. La globalización como interconectividad compleja (Tomlinson) es contradictoria, simultáneamente integrativa y antagónica, inclusiva, pero también exclusiva. Sobre este último punto quisiera detenerme un momento.

Como afirma Zygmund Bauman al referirse a las “consecuencias humanas de la globalización”, ésta se ha convertido en un “factor estratificador a partir del cual se construyen y reconstruyen diariamente las nuevas jerarquías sociales, políticas, económicas y culturales de alcance mundial”¹⁶. Por ejemplo, en la globalización todos somos afectados por la movilidad, pero de manera diversa: mientras para unos la movilidad física y virtual es un privilegio que permite asumir la coexistencia con los diferentes

¹⁵. Una visión sintética del problema del pluralismo teológico puede verse en GEFFRÉ, C., *Diversidad de teología y unidad de fe*, en B. LAURET y F. REFOULÉ., *Iniciación a la práctica de la teología*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1984, 123-147. También AA. VV., *Diversas teología, responsabilidad común*, Conc 191 (1984).

¹⁶. BAUMAN, Z., *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México 1999, 16.

como posibilidad de ensanchar las posibilidades de sentido, de conocimiento, bienestar y de futuros, para otros, como los migrantes, los analfabetos, los hambrientos, por mencionar sólo algunos, padecen la movilidad en sus localidades como espectadores y, en no pocas ocasiones como víctimas; o bien, son movilizadas por las diferentes expresiones de violencia y opresión étnica, económica o de género. En síntesis, mientras para unos la movilidad en la modernidad globalizada amplía las libertades, para otros, aparece como un destino cruel e indeseado. Estos últimos, dicho sea de paso, son mayoría.

Esta otra cara de la globalización reactualiza aquellas intuiciones y polémicas que la teología política y, sobre todo, la teología de la liberación pusieron sobre la mesa en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado. Sin embargo, hay diferencias cualitativas entre el contexto de aquellas décadas y el de hoy que valdría la pena subrayar; existen riesgos derivados del nuevo contexto que conviene no perder de vista, pero también hay intuiciones de aquellas teologías que vale la pena conservar. Señalemos brevemente algunos ejemplos de cada uno de estos puntos:

2.1 Diferencias en el enfoque y valoración del contexto

a) Mientras la teología de la liberación, por ejemplo, afirmó su contextualidad de pobreza y marginación, como legitimación de su propio enfoque; hoy en virtud de la globalización, el desafío de los excluidos no necesariamente está circunscrito a una determinada localidad o región, sino que es una realidad de carácter global. Por tanto, hoy más que ayer, el desafío de los marginados de este “mundo” constituye un “grito global” ante el cual, los cristianos del mundo actual no deben permanecer indiferentes. Por tal motivo, no es aventurado afirmar que, si la exclusión de millones de hombres y mujeres, con la deshumanización que eso implica, aún provoca una indignación ética y evangélica, dicha realidad al ser percibida a nivel global, ya no es monopolio “contextual” de una determinada teología, sino un imperativo a afrontar por cualquier teología cristiana.

b) Mientras la teología de los setentas y ochentas centró su atención en la marginación como un fenómeno fundamental-

mente económico, hoy existe una amplia conciencia de que si bien, lo económico aún desempeña un papel clave en la marginación, no son menos importantes cuestiones étnicas, culturales, políticas, tecnológicas, institucionales o de género. Esta nueva realidad implica ir más allá de determinados “slogans” o “mitificaciones” de un determinado sujeto histórico entendido en clave economicista (p.e. los “pobres”); lo que a su vez exige un diálogo amplio y fecundo entre las ciencias humanas y sociales del siglo XXI y la teología.

2.2 Riesgos para la teología derivados del nuevo contexto

a) La multidimensionalidad de la modernidad tardía con su intrínseca inasibilidad de alguna perspectiva de análisis en particular y el consiguiente pasmo que tiende a generar en algunos cristianos, suele conducir con facilidad a dos posturas teológicas extremas: una que siendo consciente de las peculiaridades de la pluralidad de contextos se decanta por la “fragmentación inco-municativa” (contextualismo); u otra que de alguna manera reacciona implícita o explícitamente frente a la anterior, refugiándose en principios supuestamente universales de amplísima aplicación particular. Ambas posturas poco o nada dialécticas son, a final de cuentas otras tantas formas de fundamentalismos tan comunes en el mundo de hoy, pero tan perjudiciales para una madurez en la experiencia de fe y su reflexión.

b) Otro de los riesgos más frecuentes ante la complejidad del nuevo contexto, pero sobre todo, ante la poca o nula eficacia de los esquemas y métodos pastorales heredados en esta nueva realidad es, por una parte, la condena del mundo como ámbito pernicioso, sin conciencia de Dios, o bien, una victimización de la Iglesia. En cuanto a lo primero, sigue siendo recomendable recuperar la postura del concilio Vaticano II y de la Patrística, de diálogo crítico con el mundo, más allá de posturas maniqueas o antimodernistas; en cuanto a lo segundo, habrá que ser consecuentes con la postura eclesiológica del concilio que quiere superar un eclesiocentrismo triunfalista y autosuficiente, en favor de una eclesiología misteriosa, sacramental y de comunión. En

ambos casos es imprescindible una actitud de diálogo y comunicación que facilite y promueva la comunión de los hombre y mujeres entre sí (tanto al interior como fuera de la Iglesia), así como de los hombres y mujeres para con Dios, como afirmó la *Lumen gentium* en su primer número.

2.3 Intuiciones vigentes de la teología de la liberación

a) *Una teología sustancialmente histórica.* Una de las características fundamentales de la teología latinoamericana a que nos hemos referido, es la de haber sido explícitamente consecuente tanto con la valoración de contexto histórico como “lugar teológico”, como con la historicidad de la teología. Este enfoque teológico acorde con la teología conciliar de los “signos de los tiempos”, mantiene hoy toda su vigencia.

b) *Sensibilidad ética y evangélica por los excluidos.* La teología de la liberación y el Episcopado Latinoamericano en sus tres últimas Conferencias Generales (CELAM) enfatizaron, de diversos modos, su preocupación y opción por los “pobres”. Tal opción reconocida como un enfoque teológico legítimo por casi todos los grandes teólogos del periodo posconciliar (Rahner, Congar, Schillebeeckx, Fries, Metz y Duquoc, entre otros) por contar con hondas raíces en la Escritura y la tradición de la Iglesia, no es, ni puede ser una moda, sino una opción permanente de la comunidad de seguidores de Jesús. En consecuencia, tomar en serio la realidad de “exclusión” que genera la modernidad globalizada como una de las prioridades del quehacer teológico actual, no es anacrónico, ni mucho menos anticlerical.

3. DESINSTITUCIONALIZACIÓN

Finalmente un fenómeno sociocultural que ha tenido una especial significación en la modernidad globalizada y plural es la pérdida de centralidad de instituciones –como es el caso de la familia y la Iglesia– como entidades referenciales de conducta, normas, roles y relaciones sociales claramente definidas. Dicho en otras palabras, las instituciones han dejado de ser las únicas entidades socialmente

aceptadas como proveedoras de sentido y soporte para la identidad y praxis de los individuos¹⁷. Esta situación denominada por algunos sociólogos como proceso de “desinstitucionalización”¹⁸ ha tenido un considerable impacto desestabilizador en la construcción y definición de las identidades individuales y colectivas al no depender éstas de los roles, valores y normas propuestos por las instituciones. Indudablemente este fenómeno es de gran relevancia para cualquier institución religiosa, en particular Iglesia.

En este orden de ideas, si ya en los inicios de la modernidad, las instituciones religiosas perdieron el monopolio cosmovisional y, en virtud de la diferenciación institucional, pasaron a ser una institución más entre otras¹⁹, en la modernidad radicalizada estamos asistiendo a una pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones religiosas, esto es, las instituciones religiosas ya no son las únicas que poseen, proveen, administran y salvaguardan símbolos, signos, ritos, creencias y doctrinas religiosas, sino que dicho capital religioso –como afirma Mardones– se ha liberado y vaga por los intersticios de lo social en una especie de religiosidad diseminada, emocional, individualizada, flexible y desregulada²⁰. Esta situación explica en gran medida, por qué muchos individuos, aunque se confiesen católicos, por ejemplo, no se sientan obligados a recurrir a la mediación institucional para relacionarse con Dios o afirmar su fe.

Si a lo antes dicho sumamos que en los medios urbanos y más ilustrados, por diversos motivos se ha venido dando una progresiva pérdida de credibilidad en las instituciones religiosas, a la par de una pragmática indiferencia incluso de los mismos cre-

17. AA. VV., *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger; Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Paidós Studio, Buenos Aires 1988, 71ss.

18. TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, 45-47.

19. LEGORRETA, J., *Cambio religioso y modernidad en México*, UIA, México 2003, 45-47. Un tratamiento amplio al respecto puede verse en BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1981, especialmente el capítulo VI. También DOBBELAERE, K., *Secularización: un concepto multidimensional*, UIA, México 1994, 67-89.

20. MÁRDONES, J. M., *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid 1995, 247-258.

yentes frente a las directrices y propuestas oficiales de su Iglesia, no resulta difícil entender la crisis de identidad en que se hayan las instituciones religiosas. Así, aunque estas opten por la cerrazón y el ghetto, esa reacción no es sino una manera de expresar su propia crisis. Este es uno de los puntos que impelen a la Iglesia actual a una reforma institucional.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En las tres últimas décadas el panorama sociocultural de occidente se ha transformado profundamente. La "aldea global" de la que hablaron a manera de película futurista algunos analistas y literatos de la década de los sesenta y setenta del siglo XX ya es una realidad, aunque ciertamente en medio de tensiones y ambigüedades. Lejos de apuntar esta nueva "topografía" a una uniformidad cultural, la globalización ha dado pié a un amplio y acelerado pluralismo y, con él, a un politeísmo de valores, símbolos, creencias y modos de vida. La relativización que conlleva necesariamente tal situación ha trastocado la función social de las instituciones como generadoras y sustentadoras de la identidad individual y colectiva; pero por otra parte, todo ello no ha conducido necesariamente a una mejor redistribución de los bienes y servicios en la humanidad, mas bien asistimos a una redimensionalidad de la pobreza y la marginación, la cual se expresa en un amplio espectro de millones de seres humanos excluidos de las ventajas de la modernidad plural y globalizada.

Tales cambios no son irrelevantes a la experiencia de fe de los creyentes, sino parte constitutiva de la misma, como hemos evocado someramente, al referirnos a la crisis de la identidad eclesial, a la recontextualización de la teología y al proceso de desinstitucionalización eclesial. Por supuesto que la realidad es mucho más rica y compleja de lo que aquí hemos presentado; por ello más que visiones totalizantes o respuestas inmediateístas, el presente texto sólo quiere contribuir a suscitar la discusión social y teológica. El reto en todo caso, depende de la mentalidad con que afrontamos esta tarea: con categorías históricas y críticas, o con esquemas estáticos, esencialistas y ahistóricos; aceptando la historicidad de la revelación, o partiendo de un docetismo teológico en el que la revelación se superpone y violenta la historia.

NUEVA PANORÁMICA SOCIETAL EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA

Pistas para un nuevo talante en el discurso teológico latinoamericano

Dr. Eduardo E. Sota G¹

Para algunos analistas de la situación latinoamericana la verdadera transformación no solo económica sino también cultural, -relativa a la producción y re-producción del sentido y de los significados con que las personas interpretamos nuestro mundo- arranca a mediados de siglo XX, cuando se inicia una educación generalizada, que fue incorporando a un sector cada vez más amplio de la población infantil y juvenil, cuando en la región impactó de manera exponencial el crecimiento y la influencia de los medios masivos de comunicación. Los habitantes de esta región, de la misma manera, se fueron volviendo cada vez más consumidores de bienes simbólicos producidos y comunicados "industrialmente". El cambio era evidente, se instauraba en sus vidas y se volvía parte de la vida cotidiana.

Por esta razón, el autor considera necesario volver a ver la realidad, que hoy en día es dinámica y en constante cambio, pues en ella se inscribe el quehacer teológico. Es hora de hablar de teología en época de cambio.

Es importante, dice, hacer una distinción entre los cambios que le son impuestos a los países de la región, como resultado de procesos globales, y los cambios que los propios pueblos de la región desean lograr.

¹. Académico de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana.

Entre los puntos característicos de la realidad latinoamericana que el autor señala:

- *el crecimiento económico regional, a la par de una inequitativa distribución del ingreso, dando como resultado una mayor brecha entre ricos y pobres.*
- *el retorno de los gobiernos emanados de las urnas, que no han logrado satisfacer las expectativas de las nuevas generaciones. Esta situación se vincula con el comportamiento de los partidos políticos, que no han cumplido sus cometidos.*
- *El desarrollo insuficiente de la educación, que deja a los países latinoamericanos a la zaga en el proceso inevitable de la globalización.*

El autor, al hablar sobre posibles alternativas propone, ante los difíciles retos que se presentan a los pueblos de América Latina, centrar la atención en lo interno. Y habla de un "pacto" que se debe crear en cada nación.

Finalmente hace un breve análisis en torno a la situación religiosa en América Latina, donde a la vista constata una disminución de la presencia monopólica de la catolicidad, por una realidad cada vez más plural, religiosamente hablando. También propone algunas líneas para tratar de explicarse esta "mutación religiosa".

Termina su escrito proponiendo algunas pistas para una lectura teológica de acuerdo a la realidad latinoamericana y que hacen hincapié en las condiciones internas

1. A PROPÓSITO DEL LEMA DE ESTA SEMANA TEO-LÓGICA

Durante siglos nuestra querida Latinoamérica vivió la apacible vida tradicional propia de sociedades agrarias en donde lo normal era la permanencia de los modelos de vida transmitidos y heredados de generación en generación.

La época de oro del cine nacional, con Sara García y Fernando Soler, todavía nos presentan bucólicas imágenes de ese México tradicional que se resistía a entrar a una nueva etapa en que se avizoraban cambios significativos. En los valores y modos de

vida que ese mundo tradicional transmitía se encontraban desde aquéllos como la amistad, la fidelidad, la honradez, el sacrificio y el valor de la palabra dada, hasta aquellos otros como el machismo y la marginación de la mujer. Todos ellos estilos de vida propios de las sociedades tradicionales.

La primera mitad del siglo XX, con sus procesos de industrialización, fue testigo del inicio de las transformaciones en las estructuras económicas en algunos de nuestros países. Eran procesos modernizadores que se daban todavía en el seno de una cultura tradicional. Eran los primeros signos de los grandes cambios que en ellos se presagiaban. En esa época -me refiero a los años 30 y 40- la migración todavía era un asunto de autoconsumo; es decir, se producía y se consumía en casa. Se vivía ya en un mundo con visos de modernización, pero la manera de pensar y los modelos culturales eran los tradicionales.

Para algunos analistas de la situación latinoamericana² la verdadera transformación no solo económica sino también cultural -es decir, relativa a la producción y re-producción del sentido y de los significados con que las personas interpretamos nuestro mundo- arranca a mediados de siglo, a partir de la década que se inicia en 1950. Lo que sucedió a partir de los años 50 en América Latina es que se generalizó la educación, se volvió masiva, incorporando a un sector cada vez más amplio de la población infantil y juvenil. Aunado a lo anterior, a partir también de esa década, en la región aumentó de manera exponencial el crecimiento y el impacto de los medios masivos de comunicación. Desde la radio, la televisión, los medios impresos y el cine, hasta llegar a la realidad actual del Internet. Cada vez más, millones de niños, jóvenes y adultos se han vuelto consumidores de bienes simbólicos producidos y comunicados industrialmente. En palabras de José Joaquín Brunner:

En suma, puede afirmarse que...se ha iniciado en América Latina el ciclo de su incorporación a la modernidad cultural, a la par que sus estructuras económicas, políticas y sociales se han ido transformando bajo el peso de una creciente integración continental a los mercados internacionales³.

² Cfr. BRUNNER, J.J., *La ciudad de los signos*, en América Latina: cultura y modernidad, CONACULTA/Grijalbo, México 1992, 59-60.

³ Cfr. *Ibid.*, 61.

A partir de entonces América Latina es parte de esa vorágine del cambio que es la modernidad. "Las sociedades contemporáneas son puro movimiento, transformación inmediata"⁴. El cambio se ha instaurado en nuestras vidas y se ha vuelto parte de la vida cotidiana.

Por lo tanto, hablar de *Teología en Época de Cambios*, significa que también desde los años 50 y 60, la teología en América Latina no volverá a ser la misma que fue, sino que tendrá que repensarse a sí misma continuamente, pues si la vida cambia y se transforma, la teología, que es una "reflexión a la luz de la fe de la vida y sus complejos procesos que la sustentan", no podrá ser otra cosa.

Hacer *Teología en Época de Cambios* es darle continuidad al Concilio Vaticano II, a Medellín, a Puebla y a Santo Domingo. Es hacerlos permanentes. Es repensar continuamente nuestra fe ante los cambios que experimentan nuestras sociedades. Cambios en la vida económica, en la vida política, en la social y en la religiosa-cultural.

De ahí la necesidad de bajar a la realidad y realizar nuevamente el ejercicio de analizarla.

Pero antes de hacerlo, es importante hacer la distinción y no perderla de vista a lo largo de nuestra reflexión, entre los cambios que le son impuestos a los países de la región, como resultado de procesos globales, y los cambios que los propios pueblos de la región desean lograr. Algo así como metas que se imponen los pueblos porque las consideran importantes para el futuro que quieren alcanzar.

2. REPENSAR AMÉRICA LATINA

Resulta inevitable para todo el que se precie de analista social, en ese ejercicio de volver la mirada a nuestros países, iniciar por la situación económica ya que sin duda esta dimensión abarca una buena parte de las condiciones vitales que permiten la existencia de los individuos y grupos.

⁴ Cfr. DELICH, F., *Cambiar la mirada para repensar América Latina*, Revista Mexicana de Sociología, año 66, número especial (2004) 17.

Volver la vista a la realidad económica de América Latina es un ejercicio complicado principalmente por lo complejo de los datos. Por una parte, si atendemos al análisis que realiza la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) -comisión dependiente de la ONU (Organización de las Naciones Unidas)- y que publica bajo el título de “Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe 2005”, elaborado con datos oficiales de los países hasta el 30 de noviembre de 2005, nos encontramos con información que en muy buena medida se podría calificar de optimista. Transcribo algunos de sus párrafos más significativos:

La economía de América Latina y el Caribe creció un 4.3% en 2005, lo que constituye el tercer año de crecimiento consecutivo de la región, a la vez que el PIB per cápita se incrementaría alrededor del 3%. El desempleo disminuyó desde el 10.3% el 2004 al 9.3% en 2005. A su vez, se aprecia un descenso de los índices de pobreza desde el 44% en 2002 al 40.6% en 2005⁵.

“El crecimiento sostenido por tres años comienza a influir favorablemente en el mercado de trabajo y está contribuyendo, aunque en forma incipiente, a mitigar la difícil situación social de América Latina y el Caribe. El aumento del empleo, sumado a un menor dinamismo de la oferta de mano de obra, posibilita una reducción de la tasa de desempleo en el marco de un incremento de la proporción de empleo formal en la región⁶.

El informe claramente afirma que en los últimos tres años América Latina y el Caribe han entrado en una fase definitivamente de recuperación y crecimiento, lo cual habla muy bien de los esfuerzos latinoamericanos. El problema es que en tan breve tiempo no se pueden compensar ni reparar problemas económico-financieros que se han gestado largo tiempo atrás y han crecido por décadas.

El propio informe señala que gracias a “un menor dinamismo en la oferta de mano de obra” se da una reducción de la tasa de desempleo en el marco de un incremento de la proporción de empleo formal en la región”. Es decir, que gracias a que son cientos

⁵ Cfr. <http://www.cepal.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/8/23218.xml&xsl=/de/tpl/p9f.xsl&base=/tpl/imprimi...>

⁶ Ibid.

de miles los jóvenes y los no tan jóvenes que se lanzan a buscar empleo en Europa y en los Estados Unidos, ya no hay tanta gente en la región que busque empleo.

De acuerdo a declaraciones recientes se sabe que hay cerca de 20 millones de mexicanos en los Estados Unidos, mismos que son responsables de los casi 20,000 millones de dólares anuales que ingresan al país vía remesas.

Del resto de Latinoamérica se desconoce el número que logra llegar al Gigante del norte, pero a juzgar por los 250,000 inmigrantes que se calcula fueron detenidos y repatriados, sólo en el 2005, en la frontera de México y Guatemala⁷, se puede uno dar idea de las masas de migrantes que hay atravesando toda la América Latina. Como nota interesante, hace unos meses México –a sugerencia de los Estados Unidos- les comenzó a exigir visa de turistas a los ciudadanos brasileños. La petición fue motivada por los varios miles que llegaban mensualmente, con el único propósito de pasar la frontera nortea. Esto muestra que la migración es una realidad masiva y que cubre toda Latinoamérica.

Y si volteamos la cara hacia Europa, en España hace año y medio se calculaban cerca de 750,000 ecuatorianos, seguidos de cerca de 500,000 peruanos. Sin contar a los uruguayos, argentinos y chilenos que de alguna manera pueden demostrar que tienen algunas gotas de sangre europea y consiguen el pasaporte.

Todo lo anterior muestra que nuestras economías no han podido, ni pueden dar empleo a sus propios hijos. Y si a eso se le suma el hecho de que las tasas de crecimiento poblacional de nuestra región son consideradas todavía como altas, todos estos factores hacen que el problema se nos presente como prácticamente irresoluble.

Sin embargo, por otra parte, sin duda ha crecido la oferta de empleo formal en la región, sin duda ha venido aumentando la tasa de crecimiento y el PIB de Latinoamérica. Entonces, ¿dónde está el problema? ¿Es cosa de modificar el modelo de desarrollo económico de los países de América Latina?

⁷ Cfr. MARISCAL, J., *El tren de la muerte*, Gatopardo, julio (2005) 53.

Con la globalización, no parece posible modificar sustancialmente los modelos económicos latinoamericanos en su relación con el mercado mundial. Por otra parte, no hay en la región país alguno que piense que reduciendo su comercio con el exterior las cosas mejorarán. Habrá en todo caso diferencias entre los países en relación al cómo y al con quién abrirse en cuanto al comercio internacional (discusiones que hemos apreciado recientemente entre presidentes de algunos países como el de México y algunos de Sudamérica) pero nadie piensa en clausura sino en apertura de fronteras como medio para crecer.

Ahora bien, uno de los problemas que diferentes analistas señalan como falla clave en nuestros modelos de desarrollo latinoamericanos ha sido el que se refiere a la “inequitativa redistribución del ingreso”⁸. En otras palabras, América Latina está creciendo, pero se sigue ampliando la distancia entre los ricos y los pobres. No es posible crecer internamente si los salarios son de hambre.

Finalmente, otro elemento que se marca como fundamental para poder crecer con la fuerza suficiente y en la dirección correcta, es el factor educación:

*La educación, la escolaridad, o como se le llame, es el pivote del desarrollo. País que no invierte en su capital variable, en sus recursos humanos para decirlo de manera más llana, país que queda a la zaga en el **proceso inevitable de la globalización***⁹.

En síntesis: en la realidad económica de América Latina tenemos graves lastres que cargar, todavía por años. Hay cambios que nos vienen de afuera, que tienen sus riesgos y sus oportunidades pero que, sobre todo, son inevitables (léase la globalización). Y hay cambios que nuestros pueblos pueden echar a andar para poner el carro en posición de avanzar, que dependen de nosotros y que está en nuestras manos su decisión.

⁸ Cfr. REYNA, J.L., *Dependencia, globalización y Estado en América Latina: un recuento genérico de las últimas décadas*, Estudios Sociológicos 59-60 (2002), 430-431.

⁹ Ibid., 443. Las **negritas** son mías.

Entre estos últimos se encuentran una equitativa redistribución del ingreso y una educación de calidad para todos; metas que están sin duda en la línea de los valores que se desprenden del evangelio.

Muy unida a la situación económica de los países, está la problemática político-social. No hay que perder de vista que si bien "La década del ochenta fue una década de retroceso económico o bajo crecimiento,...fue también la década de la recuperación de la democracia en la región"¹⁰. Muchos países de Centro y Sudamérica dejaron las dictaduras militares y regresaron al camino de los gobiernos salidos de las urnas.

Ahora bien, a la luz de lo planteado en el breve análisis de los aspectos económicos, las democracias latinoamericanas que se han estrenado de los años 80 a la fecha —heredando, dicho sea de paso, una situación de enormes rezagos y desigualdades— enfrentan la presión lógica y normal que enfrentan todos los gobiernos en las distintas latitudes del planeta: se trata de las expectativas populares; expectativas de cambios veloces en materias en donde las transformaciones no pueden ser tan rápidas como se desearía, como por ejemplo en los asuntos económicos. Las demandas de la población suelen exigir mejoras inmediatas y los gobiernos se ven imposibilitados de cumplirlas a la velocidad exigida, especialmente después de décadas de déficits en lo que dice a creación de empleos, de décadas con salarios de hambre, de ausencia de seguridad social, etc. Se puede decir que con *...su condición de fragilidad económica, tienen un margen limitado de maniobra e independencia*¹¹.

Además,

En la era de la globalización, el desarrollo de la economía de mercado y de los flujos financieros internacionales especulativos tiene una vertiente que limita la construcción democrática, particularmente en las naciones en desarrollo, pues al propiciar condiciones para la concentración de la riqueza se genera en forma inversa y proporcional mayor pobreza en el interior de las mismas. Ello recrudece la desigualdad social y la falta de justi-

¹⁰ Cfr. DELICH, F., Op. cit., 20.

¹¹ Cfr. BECERRA GÉLOVER A., *Transición a la democracia y globalización*, Sociológica, año 16, núm. 45-46, 363.

cia, vulnerando las instituciones políticas, la credibilidad gubernamental y fomentando la desintegración social¹².

Como resultado de todo esto se tiene la reducción de la capacidad de las naciones democráticas pero dependientes... *para producir y distribuir equitativamente la riqueza que las democracias necesitan para sobrevivir y consolidarse*¹³.

Esta situación se vincula profundamente con el comportamiento de los partidos políticos en estas naciones. La experiencia muestra que cuando los partidos políticos no son gobierno sino que son oposición, su actividad

...se centra en criticar y desacreditar al gobierno vigente, pero cuando se convierten en gobierno no pueden cumplir sus promesas y propuestas de campaña, sino que por el contrario continúan ampliando los programas económicos que tanto criticaron¹⁴.

Esto es así, independientemente que sean partidos de derecha o de izquierda. Simplemente se vuelve una lógica partidista negativa generalizada, lo cual tiene el impacto de provocar un profundo desánimo en la población referente a las bondades de la democracia. Así las cosas, se van creando las condiciones para el regreso de los autoritarismos en la región latinoamericana; autoritarismos que, para las generaciones jóvenes que no vivieron las experiencias al respecto en la región, aparentan ser la solución a sus expectativas de mejores condiciones de vida.

Y se vuelve a donde se inició, ya que estos gobiernos autoritarios que suprimen -hasta donde pueden y hasta donde los dejan- a toda oposición, no podrán tampoco resolver las graves carencias que secularmente soportan nuestros pueblos, sobre todo en materia económica y de seguridad social.

¿Qué se puede hacer para romper este círculo vicioso y desastroso? ¿Cómo lograr avanzar, como pueblos, en medio de las difíciles condiciones internacionales, condiciones de competencia salvaje donde lo que sucede en China o en la India tiene tremendas consecuencias para países como los nuestros del otro lado del planeta?

¹² Ibid., 377.

¹³ Ibid., 378.

¹⁴ Ibid., 382-383.

Una vez más, me parece que es necesario distinguir entre los cambios y las condiciones externas, frente a los cuales muy poco o nada se puede hacer, y los cambios y las condiciones internas frente a los cuales se podrían crear ciertas dinámicas de acción dirigida.

La globalización, con sus procesos económicos impulsados por Europa, Estados Unidos y Japón principalmente, es un movimiento frente al cual no tenemos opción. O se le entra bajo las condiciones que deciden los países centrales, o se queda uno afuera sin esperanza de poder tener recursos para cubrir las expectativas de vida que con justicia demandan las poblaciones del subcontinente. O se le entra tratando de aprovechar la dinámica global con las ventajas comparativas que nuestras naciones tienen, o nos quedamos a la vera del camino solamente “mirando” y elaborando un discurso victimista que ya ha mostrado sus estrechos límites.

Me parece que donde se puede y se debe actuar es de cara a los cambios y condiciones internas. Si como sociedades obligamos a nuestros partidos políticos a una actitud responsable frente a sus pueblos, actitud en la cual más que aprovechar la situación de debilidad de los gobiernos –actitud que como ya se ha mencionado, a la larga, atenta en contra de la democracia en sí misma– estos partidos se comprometen a acciones armónicas y responsables que permitan actuar concentrando las políticas nacionales en una actitud de beneficio nacional, quizá entonces, y enfatizo el “quizá”, nuestros pueblos logren ir accediendo a los niveles de vida esperados.

Estoy hablando de un gran pacto político en cada una de nuestras naciones. Pacto a través del cual los partidos dejen de ver por sus propios beneficios e intereses y permitan ir construyendo una conciencia nacional unitaria.

¿Es esto imposible? Me parece que los partidos políticos no lo harán por su propia convicción, se requerirá de la acción de la llamada sociedad civil, de las diversas organizaciones y de las diversas iglesias para obligarlos a sentarse y firmar dicho pacto.

Finalmente, en esta brevísima panorámica de las transformaciones en Latinoamérica, en esta ocasión me gustaría concentrar el análisis cultural en el ámbito religioso.

Como todos sabemos, la realidad religiosa de América Latina ha venido transformándose en las últimas décadas. De una realidad católica monopólica se ha pasado a una realidad religiosa plural, en donde la tradición religiosa católica ha pasado a ser la tradición en descenso y nuevas expresiones religiosas cristianas han asumido un perfil sumamente dinámico.

Testigos de Jehová, mormones, adventistas del séptimo día, cristianos y, en especial, pentecostales y neopentecostales, forman el mapa religioso latinoamericano contemporáneo más evidente de los últimos años. Hoy por hoy se afirma que por debajo del río Bravo existen más de 50 millones de pentecostales¹⁵, cifra que ya muestra su importancia por sí misma.

¿Qué significa el hecho de que la iglesia católica haya dejado de ser la religión monopólica que había venido siendo y ahora se convierta en la mayoría en declive? ¿Por qué muchos latinoamericanos abandonan las filas católicas para engrosar las filas de grupos religiosos cuya tradición se remonta a algunos años o, a lo sumo a décadas?

De acuerdo a la sociología de la religión, los factores que explican esta así llamada "mutación religiosa" son de diversa índole, cada uno de los cuales, por sí mismo, no podría responder al proceso de cambio pero que, tomados en su conjunto, se potencian mutuamente para generar los cambios que estamos presenciando. El fin del monopolio religioso, aunado al grito de la pobreza que busca una respuesta religiosa y la situación de "mercado" en que se encuentran las ofertas religiosas permite darnos idea de lo que está aconteciendo. Las personas se agarran de lo que pueden para poder darle sentido a su vida, para poder dar sentido a su sufrimiento y mantener la esperanza de un futuro mejor.

De los factores explicativos del cambio religioso, algunos son de origen externo y, en ese sentido se encuentran más allá de nuestro control, como es el caso de la migración o de la penetración de los medios de comunicación y sus propuestas religiosas.

¹⁵ BERGER, P.L., etc.

Otros factores son de origen interno y, en todo caso, hasta cierto punto controlables, como es el caso del testimonio de los cristianos y su comportamiento en situaciones que claman por solidaridad.

Una vez más habría que centrarse en lo interno y hasta cierto punto manejable. ¿Qué hacemos los cristianos por hacer creíble la Buena Nueva? ¿Cómo damos testimonio de esperanza en un futuro mejor que vaya en el sentido del reino de Dios?

Más allá de una división entre verdadera y falsas religiones, me parece que lo sensato es preguntarse por las propuestas religiosas que permiten a las personas una interpretación de la trascendencia en sus vidas que sea humanizante, que no sea alienante. Como todos sabemos, dentro y fuera del catolicismo encontramos expresiones religiosas alienantes, deshumanizantes.

CONCLUSIONES

Por eso, a la luz del análisis realizado, me parece que unas pistas para una lectura teológica latinoamericana propia de estos tiempos de cambio debería de asumir el siguiente perfil doble: por una parte, centrarse en las condiciones internas ya que éstas pueden estar a la altura de nuestras posibilidades de intervención. Esto no significa que haya que olvidarse de las condiciones externas, condiciones sobre las cuales no tenemos un control. Simplemente, la propuesta es no centrarse en ellas. Actitud semejante a la que se manifiesta en lo poco que se puede saber de Jesús de Nazaret a través del Jesús que nos puede recuperar la historia. Un Jesús que si bien no es inocente frente a las condiciones imperiales hegemónicas bajo las cuales vive Israel, es un Jesús que se centra en la crítica y en la propuesta de cambio de las condiciones del propio Israel. El lenguaje y la propuesta de Jesús no es victimista ni dolorosista, sino que señala actitudes y transformaciones internas en el propio pueblo. Esa es, a mi parecer, la actitud que hoy día la reflexión teológica debería de asumir.

La segunda característica de este perfil de reflexión teológico me parece que debe de ser la actitud constructiva que el lengua-

je y la reflexión teológica deberán de asumir. No concentrase en las condiciones que padecemos los latinoamericanos por causa del entorno internacional propio de los procesos de globalización, ya que esa perspectiva nos llevaría a un discurso de víctimas, un discurso de lamentaciones. Me parece que centrarse en las condiciones internas puede permitir un discurso teológico que sin ser inocente frente a lo externo, planteé reflexiones sobre la realidad latinoamericana hechas a la luz de la fe que permitan transformarnos en una iglesia propositiva, esperanzadora, solidaria con los pobres: una iglesia que lleve buenas noticias a nuestros pueblos.

Esas son -a mi parecer- algunas pistas para un nuevo talante de una **teología latinoamericana en época de cambios.**

NUEVO PARADIGMA TEOLÓGICO EN EL CONTEXTO CULTURAL DE AMÉRICA LATINA

Jesús Espeja, OP

Por "paradigma" entendemos "una constelación de convicciones, valores, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una determinada sociedad". La teología no tiene sus propios paradigmas, funciona con el paradigma o paradigmas de las distintas culturas.

Es evidente que se está dando un cambio profundo de paradigma: una nueva forma de interpretar y de organizar la existencia humana; con sus creencias, sus valores, sus costumbres y sus instituciones. Como aproximación podemos distinguir algunos rasgos generales de este cambio cultural: interdependencia entre los pueblos, con la exclusión de los más débiles; pluralismo dentro de la misma sociedad, subida del individuo con sus reclamos de autonomía y de libertad.

En América Latina se ven esos rasgos pero siempre "en la periferia", en el colonialismo, la dependencia y la democracia "formal". Por otra parte aquí se mezclan alborotadamente distintos paradigmas que fueron entrando en los pueblos europeos a lo largo de varios siglos; se juntan paradigma rural o premoderno, moderno y postmoderno, creando una gran confusión. Finalmente la ideología del "pensamiento único" se ha ido imponiendo en los pueblos de América Latina, narcotizando y silenciando el clamor de las mayorías empobrecidas.

La reflexión teológica en este panorama debería, en primer lugar asumir el cambio y potenciarlo. Para ello el teólogo debe ser consciente de que se está pidiendo "una nueva versión de la fe". No se trata de arreglos parciales.

En seguida, leer los signos de los tiempos y ofrecer, a la interdependencia de los pueblos, la buena noticia de que todos formamos una sola familia humana, al pluralismo, el diálogo sincero y hacer todo lo posible para que la persona humana recupere la centralidad. Dé ahí la importancia de que el teólogo sea él mismo un creyente de experiencia mística; sólo desde esa experiencia personal podrá hacer una teología que fomente la convicción de las personas. El porvenir de la Iglesia se ha de apoyar ante todo y finalmente en el encuentro personal de los cristianos con el Dios revelado en Jesucristo.

En los pueblos de América Latina sigue pendiente la causa de los pobres. Para ello hay que fortificar a las personas y a los pueblos para que sean ellos mismos, a fin de que, mientras participan en fenómenos ineludibles como es por ejemplo la globalización, no acepten y combatan desde dentro la ideología con que se está llevando a cabo y que deshumaniza a todos, y por otra parte hay que atender a la mezcla confusa de paradigmas, en orden a que las personas no dejen de ser ellas mismas en este tránsito cultural.

Como clave para leer lo mejor que ha tenido la historia de América Latina y la teología de la liberación, y como garantía para una teología saludable del futuro se propone "la encarnación continuada". En la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre, y es necesario ampliar las pupilas para descubrir esa presencia que a todos da vida y aliento.

Cuando a distancia me piden una intervención, prefiero que formulen el enunciado de la misma: es una cierta garantía de acertar. Pero también tiene sus riesgos. Por eso conviene explicitar cómo entendemos el título que me ha sido dado.

En primer lugar, qué significa "paradigma". Siguiendo la obra ya clásica de T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1964), paradigma viene a ser una constelación de convicciones, valores, técnicas, etc. compartidos por los miembros de una determinada sociedad. Una categoría muy afín a lo que llamamos cultura: complejo sistema de creencias (sobre lo

humano y sobre lo divino), valores (qué es lo verdadero, bueno y justo), costumbres (en la forma de comer, vestir, relacionarse) e instituciones (templos, escuelas, mercados) que vertebran la vida de un grupo humano dándole consistencia y continuidad. El paradigma como la cultura, brota en un dinamismo vivo en continuo cambio.

A paradigma se añade “teológico”. La expresión da pie para saludables precisiones. Primero, sobre la naturaleza de la teología. Como reflexión de un creyente se mueve en el interior de la fe, que sólo se hace real en situación histórica, por eso la función del teólogo es hermenéutica: vivir y dar razón de la fe o encuentro con Dios revelado en Jesucristo, pero en una historia cambiante.

Cuando se reconoce la densidad teológica de esa historia, en ella despuntan ya los signos del Espíritu, y al teólogo corresponde no sólo leer e interpretar la revelación en la Escritura y en la Tradición, donde la Palabra va tomando cuerpo, sino también “las señales del tiempo” donde la voz de Dios deja su eco y despuntan ya las “semillas del Verbo”¹. Como la fe cristiana no se identifica con ninguna cultura ni paradigma o patrón cultural, tampoco la teología tiene un paradigma o cultura propio; el teólogo debe reflexionar en y con los paradigmas culturales de la sociedad donde se ubica. En nuestro caso, de la sociedad latinoamericana.

Sobre el calificativo “nuevo”. Antes de que la llamada postmodernidad desvelase bien su rostro, ya el Vaticano II reconoció que estamos “en un periodo nuevo de la historia”². Independientemente de los juicios sobre la llamada postmodernidad -creo que no es regreso a la premodernidad, sino fase crítica de la modernidad- esta nueva etapa incapaz de darse nombre, certifica bien la novedad cultural que va naciendo.

Se añade: “en el contexto cultural de América Latina”. Y aquí no sé hasta dónde llega la audacia que es una virtud y dónde comienza la temeridad que es un vicio. ¿Cómo un teólogo, al fin y al cabo europeo, podrá decir algo nuevo sobre la misión del teólogo en la situación latinoamericana para oyentes que viven y co-

¹ GS, 4,11,26.

² GS,4.

nocen muy bien desde dentro esta situación? Mi atrevimiento quedará subsanado por la crítica fraterna y las aportaciones ciertas que todos ustedes sin duda pueden hacer.

1. APROXIMACIÓN A LA NUEVA REALIDAD CULTURAL

Hay rasgos comunes: un mundo cambiante cuyas mutaciones afectan a todos; también a los pueblos de América Latina, y hay otras características peculiares en la situación de estos pueblos. Finalmente vivimos en un tiempo de postconcilio que marca la orientación de la Iglesia con la que debe contar la reflexión teológica.

1.1 Situación de cambio cultural: mutaciones importantes

Los pueblos latinoamericanos respiran y viven, más o menos intensamente, características de la humanidad actual donde se da un cambio cultural muy profundo y rápido. Sin la pretensión de agotar el tema, señalo tres rasgos importantes

1.1.1 Interdependencia entre los pueblos

Así lo manifiestan el grito ecológico, la mundialización de las informaciones y de las mercancías, el terrorismo internacional que a todos nos deja sin refugio, las migraciones masivas que ya no pueden parar fronteras ni muros.

Pero esta interdependencia, por lo demás inevitable y que abre nuevas posibilidades a la humanidad, encuentra mentalidades y tácticas que la pervierten. Se está llevando a cabo con la exclusión de los más débiles, llámense pueblos económicamente menos desarrollados, mayorías empobrecidas o extranjeros que buscan mejoras de vida. Se percibe al otro como peligro para la propia seguridad y en cualquier caso se le considera ciudadano de segunda.

1.1.2 Un pluralismo dentro de la misma sociedad

Se han multiplicado las cosmovisiones, las distintas creencias y valores, las formas de interpretar la vida y de organizar la exis-

tencia. Viajan y mezclan culturas y religiones; el hombre no es un árbol, tiene pies y camina. Queriendo ser nosotros mismos, los seres humanos acotamos un terreno para lograr nuestra identidad e independencia en círculos de la misma edad, grupo étnico, cultura o religión. Pero cuando llega el momento de convivir en diversidad, no sabemos cómo relacionarnos, cómo pasar de la identidad a la identificación, no pensar de dónde vengo sino más bien hacia dónde quiero ir. El peligro aquí viene de varios flancos: máxima tolerancia entendida como relativismo, dejar la razón para el ámbito privado, o seguir con la razón sectaria; “así pensamos los cristianos”, con la pretensión de ser únicos y absolutos poseedores de la verdad.

1.1.3 Subida del individuo con sus reclamos de autonomía y libertad

Paso de una cultura de instituciones y estructuras, a una cultura donde las personas tengan protagonismo. La singularidad se levanta contra dictaduras, burocracias e imposiciones desde fuera. Los sistemas, partidos y organizaciones pierden credibilidad y los grandes proyectos utópicos intrahistóricos no tienen garra. Lamentablemente se olvidan las sabidurías tradicionales donde se forjan los verdaderos sujetos, pero alcanzan cada vez más relieve la autoridad de la propia conciencia, el reconocimiento de la dignidad humana en todas las personas, la razón sentimental o afectiva.

En contra de estos justos anhelos, milita la omnipotencia del mercado que sigue modelando al hombre productor y consumidor, la masificación o civilización del anonimato, y el pensamiento abstracto que apenas cuenta con la situación real de las personas.

1.2 En el contexto latinoamericano

Esas mutaciones que denotan profundo cambio y originan un nuevo paradigma, también se dan en los pueblos de América Latina, pero con dos características peculiares: los paradigmas culturales se mezclan alborotadamente, y llevan la marca de “la periferia”. En esa situación hay que discernir los interlocutores actuales de la teología

1.2.1. Alborotada mezcla de paradigmas

Es evidente que en los pueblos latinoamericanos, donde aún permanecen distintas culturas indígenas, en las últimas décadas, gracias a los sofisticados medios de comunicación, han entrado la modernidad y la postmodernidad, y con el paquete de la modernización una “cultura emergente” con el modelo de hombre “productor y consumidor”, con una diferencia respecto a los pueblos europeos: mientras en éstos premodernidad, modernidad y postmodernidad han llegado en un largo proceso, los pueblos de América Latina, como resultado del colonialismo y de la mundialización, están sufriendo la invasión alborotada de todas esas culturas con envases y versiones prefabricados en el primer mundo. Y como las culturas no cambian de la noche a la mañana, en estos pueblos perviven y conviven confusamente la cultura rural premoderna, la modernidad y la postmodernidad con sus propias cosmovisiones.

1.2.2. En los condicionamientos de periferia

En la situación actual del mundo, también los pueblos latinoamericanos se ven afectados proporcionalmente por esas tres mutaciones: interdependencia entre grupos humanos y culturas, pluralismo y reclamo de la subjetividad. Pero con la globalización, en estos pueblos no ha cambiado la situación de colonialismo; cambian los amos, tal vez ahora más en el anonimato, pero seguimos “esclavos”. Y así la interdependencia sigue siendo dependencia que impide a los pobres ser sujetos de su propia historia; el pluralismo no rebasa la democracia formal, y la libertad no encuentra espacio³.

1.2.3 Interlocutores de la teología

A esta situación permanente de injusticia se añaden otros interlocutores que llegan por la nueva sensibilidad cultural.

³ Es significativo el diagnóstico de P. Mella sobre la situación de República Dominicana: *Una nueva matriz de lectura para la realidad dominicana; modernidad y posmodernidad periférica*, Estudios Sociales (1994) 53-67.

Hay tres ámbitos, siempre importantes en los pueblos de América Latina que requieren mirada y respuesta nuevas: los pobres o excluidos, los creyentes de otras religiones y la religiosidad popular.

Siguen ahí las mayorías empobrecidas y los pueblos económicamente más débiles dentro de un sistema mundializado que de hecho da prioridad a la rentabilidad económica sobre la vida de las personas y la libertad de los pueblos. La globalización de la economía con la exclusión de los más pobres e indefensos nunca debe ser indiferente para la Iglesia y para la teología.

Otro campo son los creyentes de otras confesiones cristianas o de otra religión. La postura del Vaticano II tiene poco que ver con la postura cerrada y condenatoria de otros tiempos. Por ejemplo, los protestantes no son mirados como herejes sino como hermanos en la fe cristiana. El Concilio reconoce valor salvífico y bondad relativa en las tradiciones religiosas cuyas tradiciones son portadoras de sabiduría, fruto del Espíritu. Si creemos que todo el mundo en todos los momentos de su historia ya está impulsado y habitado por esa fuerza misteriosa que es Dios mismo, ¿cómo no ver esa presencia en las distintas manifestaciones religiosas? Ya sabemos de muchas perversiones en el ámbito religioso, también de los cristianos y de los católicos; fanatismo y el fundamentalismo, el grupismo y la mentalidad sectaria nos amenazan a todos. Precisamente por eso, y porque ya es cada vez más ineludible la convivencia con otras religiones en una sociedad pluralista, este campo es un terreno a desbrozar y cultivar en teología. En cuanto al ecumenismo entre las distintas confesiones cristianas, cada vez más se impone salir de nuestras escaramuzas caseras y caminar juntos al servicio de la causa que debe ser apasionante y criterio de verdad para todos: la llegada del reino de Dios.

La religiosidad popular es factor que tiene suma importancia en este cambio cultural. Siempre lo ha tenido en América Latina y la misma teología de la liberación, después de algunas reservas, prestó gran atención al tema. Es un fenómeno muy extendido en nuestros pueblos latinoamericanos, donde hay gran riqueza emotiva e imaginativa, con exuberancia simbólica, con predominio de mediaciones prácticas sobre las racionales; donde se

mezclan elementos de distinta procedencia religiosa. En el acercamiento y acompañamiento es necesario un gran respeto y la capacidad de acogida, porque respecto a Dios todos vamos de camino, y entre creer o no creer, creer de un modo o creer de otro, no es más que cuestión de grados, porque todos llevamos la marca de la oscuridad. Precisamente por la complejidad y persistencia de ese fenómeno es otro campo que hoy está desafiando a la misión del teólogo.

-Además de estos tres sectores, hay otros tres interlocutores que, al menos en la relevancia que van teniendo, no eran tan preocupantes hace años: los de otra cultura, la increencia y el movimiento feminista.

Con la migración, viajan también las distintas culturas y así nos encontramos con “el otro cultural”.

Otro fenómeno es la increencia que tiene dos versiones. Hay cada vez más intelectuales, que nacieron y vivieron en ambiente cristiano pero, alcanzados por la racionalidad ilustrada, se hacen críticos, más o menos explícitos, de la religión, manteniéndose distanciados. Y hay otra indiferencia religiosa generada en gran parte por la cultura —forma de pensar y de organizar la vida—, la “racionalidad instrumental”, donde lo razonable es lo que renta más económicamente. Estos dos interlocutores desde la indiferencia religiosa tienen algo de común: ambos perciben a Dios y a la religión cristiana como dificultad u obstáculo para ser ellos mismos; unos rechazan esas instancias porque paralizan su racionalidad, y otros porque no les dejan ser felices.

Un tercer fenómeno con relieve hoy es la emancipación de la mujer que va tomando conciencia sobre su igualdad de derechos con respecto al varón. En Europa esa demanda y la puesta en práctica de la misma, transforman todas las esferas de la vida social, familiar y profesional, mientras golpea cada vez con más fuerza también a la organización y al ejercicio del poder en la Iglesia. El movimiento feminista es un signo de nuestro tiempo que necesita la teología no sólo para la nueva versión cultural de sus contenidos, sino también porque la reflexión teológica como aproximación al contenido último de la fe debe tener como sujeto a la persona humana en toda su integridad, mujer y hombre.

1.2.4 En el segundo periodo postconciliar

Hubo una generación de maestros que realmente gestaron los documentos conciliares; por ejemplo, De Lubac, Chenu, Congar, Rahner. En la primera etapa postconciliar entró en escena otra generación de teólogos, formados en la tradición escolástica, pero abiertos a los aires de la modernidad que recibieron con alegría las intuiciones renovadoras del concilio, y desde ahí siguieron abriendo camino. Su papel fue importante para poder explicitar en la teoría y en la práctica las orientaciones conciliares. A esa generación pertenecen los grandes teólogos latinoamericanos de la Liberación. No todo fueron aciertos, pero son innegables el impulso, la renovación y la influencia que tuvo la teología en los veinte años que inmediatamente siguieron a la celebración del concilio.

En 1985 el entonces Card. J. Ratzinger –*Informe sobre la fe*– con cierta oficialidad distinguió dos etapas en el postconcilio. La primera estuvo marcada por el entusiasmo, nuevas experiencias, ganas de asimilar la renovación en todos los ámbitos: liturgia, catequesis, organización eclesial, relaciones con la sociedad, pero, pasadas dos décadas, fue tomando fuerza el interrogante sobre la puesta en marcha de las orientaciones conciliares, tal vez porque los resultados, al menos en los pueblos europeos, no estaban siendo los esperados: al concilio cuya prioridad pastoral fue un diálogo sincero con el mundo moderno tal como procedía en los pueblos industrializados, siguió la indiferencia religiosa masiva y la desubicación de la Iglesia, que no sabía encontrar el verdadero talante de su nueva presencia pública. Estos hechos explican, al menos en parte, el cambio que, partir de los años 80, se dio en la orientación de la Iglesia. El concilio siguió siendo referencia obligada para el magisterio jerárquico, en la reflexión teológica y en la evangelización, pero los documentos oficiales trataron de salvaguardar la identidad cristiana, acentuando certezas y exigiendo disciplina. En esa preocupación hubo reservas y hasta juicios negativos desde las altas instancias jerárquicas, tanto sobre la renovación teológica postconciliar en el ámbito europeo, como en América Latina. Hoy nos encontramos de lleno en esta segunda etapa y aquí será decisiva la nueva generación de teólogos. Éstos ya se han formado en la teología renovada del

postconcilio, no conocieron la teología preconiliar y así tampoco percibieron la novedad que supuso el concilio. No han sentido ya la necesidad de abrirse al mundo moderno, ni el clamor de las mayorías empobrecidas que hace años tomaron la palabra, intentaron organizarse para conseguir su calidad de sujetos. Los nuevos teólogos ya nacieron respirando los aires de la modernidad, mientras las mayorías empobrecidas parecen domesticadas por la ideología del “pensamiento único”. Por otra parte, la teología impartida en el postconcilio abría nuevos horizontes, pero no procedió sistemáticamente; se abandonaron el método y armazón de la neoescolástica, no se conectó en grado deseable con la tradición patristica y litúrgica y como resultado se cayó en una cierta diletancia. Digo esto no como crítica, pues me considero también culpable de todas estas deficiencias, sino como preocupación y como sugerencia para los jóvenes teólogos que deben prestar su servicio a la Iglesia en esta nueva situación cultural.

2. DESAFÍOS FONTALES A LA TEOLOGÍA

“Fontales” viene de fuente. Se trata de responder a los signos de la nueva situación donde se revelan unas fuerzas que trabajan la historia tratando de reorganizarla de otra manera y donde los cristianos creemos que actúa el Espíritu Santo⁴.

2.1 Asumir y realizar el cambio

No es discutible la inculturación de la fe. El ser humano siempre tiene su cultura y dentro de la misma realiza su verdad, que respeta, valora y perfecciona el evangelio de Jesucristo, donde nada humano es ajeno. Una teología que funcione con “razón histórica”, contemporánea de la sociedad donde brota, debe participar de los gozos y esperanzas, las alegrías y tristezas de los ciudadanos. De acuerdo con las distintas situaciones culturales, últimamente se viene hablando de “teología indígena”, “teología de la negritud” etc. La salud de la teología, como la salud de la Iglesia,

⁴ GS, 26.

se cifra en la conciencia de que está siempre en función de la humanidad que sólo existe dentro de una determinada cultura.

No es suficiente aceptar el cambio como irremediable, hay que asumirlo, estando dispuestos a cambiar y poniendo los medios adecuados. Para ello debemos ser conscientes de dos factores, uno común a todas las regiones y otro más peculiar de América Latina.

2.1.1 Hacia una nueva versión de la fe cristiana

Estamos en un cambio cultural profundo que remueve todas las estructuras, disloca mentalidades y se busca una nueva comprensión global; lo está indicando la sensibilidad postmoderna y lo que se llama cambio de paradigma, de patrones y referencias para la vida humana.

Existe la tentación de inercia; negarse al cambio, quedarnos en reajustes puntuales pensando que todo se arregla con echar unos remiendos a la teología premoderna. La acomodación es más difícil de superar que los fideísmos, tradicionalismos o fanatismos declarados.

En muchos ámbitos se ve la necesidad de ir asimilando una nueva versión de la fe que responda de modo adecuado al nuevo paradigma cultural, pues nos movemos entre distintos paradigmas y es necesario abrirnos a lo nuevo que quiere nacer. Así, por ejemplo, se acepta la crítica bíblica, pero siguen las lecturas fundamentalistas de la Sagrada Escritura. Se afirma que en los signos de los tiempos tiene su eco la voz de Dios, pero estos signos cuentan muy poco al hablar sobre las fuentes de la revelación. Se declara que la Iglesia es pueblo de Dios, pero sigue funcionando la visión piramidal, clerical y centralista. Se acepta la libertad y autonomía del ser humano, pero sigue prevaleciendo una moral preceptiva. Se cree que a la experiencia teológica cristiana pertenece la opción por la causa de los pobres, pero seguimos pensando que la organización económica y política es terreno aparte de la fe y su ámbito religioso.

Después de haber seguido de cerca la renovación postconciliar de la teología, creo que urge una nueva versión de la fe cristiana,

porque los pellejos antiguos no soportan el vino nuevo en proceso de fermentación. Los teólogos de las próximas generaciones deben ser muy sensibles a esta necesidad y trabajar en esta idea. Tarea nada fácil porque deben ser críticos respecto a la modernidad, pero aceptando su desafío. En esa tarea puede prestar gran ayuda el ministerio de los obispos. En todo caso es tarea tan apasionante como urgente

2.1.2 Cuando se mezclan varios paradigmas

Están funcionando a la vez varios paradigmas: rural, moderno ilustrado, moderno industrial y posmoderno, y esa mezcla confusa no es sólo en la sociedad, o dentro de la Iglesia, sino en la intimidad y práctica existencial de los individuos.

Dentro de la Iglesia, en el campo teológico, la mezcla es evidente. Por ejemplo, en el tema de la revelación, mientras unos siguen con visión de Dios "intervencionista" que se revela sólo en algunos momentos y a personas y pueblos privilegiados, otros teólogos piensan que Dios, más íntimo a nosotros que nosotros mismos, se revela continuamente y todo lo que puede para hacer comprender su proyecto de salvación o humanización plena, en las distintas circunstancias históricas y receptividad de los seres humanos. Algo similar sucede a la hora de leer e interpretar relatos bíblicos donde se plantean cuestiones centrales: paraíso-caída; pecado-expiación, salvación-condenación. Mientras una teología procede con la visión de la divinidad como juez insobornable que olvida la experiencia originaria de Dios como liberador, que nos ama, incluso cuando somos pecadores. El teólogo debe ser consciente del paradigma con que está discutiendo

Ese choque de paradigmas que hoy vive la reflexión teológica tiene su versión en la catequesis donde, hablando en general, prevalece aún la cosmovisión premoderna, y no han entrado nuevos enfoques de teología renovada que han adquirido ya carta de ciudadanía en la misma oficialidad de la Iglesia. Se ve ya el desajuste y el desamparo de los catequistas a la hora de presentar la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original en la preparación al bautismo.

2.2. Leyendo los signos de nuestro tiempo

En esta mezcla de paradigmas sin embargo debemos discernir, atisbando los reclamos o signos de nuestro tiempo que indican la fisonomía del porvenir.

2.1.1 *En el mundo. Siguiendo las tres grandes mutaciones*

2.1.1.1 *Globalización-una sola familia humana*

Con el fenómeno de la mundialización, todos somos puestos en relación con todos. Si la interdependencia no madura en solidaridad, seguirá imperando la ley del más fuerte que a todos deshumaniza. En 1963, y ante un peligro de conflicto bélico mundial, Juan XXIII publicó la encíclica "*Pacem in terris*", en la que destaca una y otra vez la buena noticia, el Evangelio de Jesucristo: la humanidad es una sola familia, cuyos miembros tienen la misma dignidad; somos hermanos y nada humano nos es ajeno. En esa convicción debemos relacionarnos y solucionar los conflictos. Es necesario que, con esta mirada del corazón, nos acerquemos y dejemos que el otro se acerque a nosotros, recordando lo que dice la carta a los hebreos: "no rechaces al extranjero porque te quedas sin mensajero".

2.1.1.2 *Pluralismo-diálogo sereno*

Se han multiplicado las cosmovisiones. Mientras las culturas y las religiones viajan se encuentran cada vez más en las distintas partes de nuestro mundo. Es necesario ver la pluralidad no como un mal, sino como manifestación de la humanidad histórica en proceso hacia su plena realización, conscientes de que la verdad es participada y todos debemos caminar juntos buscando la verdad completa. Entre creer o no creer, creer de un modo o creer de otro, sólo es cuestión de grados, pues a todos nos envuelve una franja de nocturnidad.

Esta forma de ver las cosas nos permite poner las bases para un diálogo sereno que nos ayude a reconocer la verdadera intención del otro, y objetivamente propicie la unión de los esfuerzos

para lograr metas comunes. Un espíritu dialogal y modesto que supone previa comunidad con el otro, que para un cristiano se fundamenta en la primera verdad de la Biblia: que toda persona humana es imagen de Dios. Cuando esto se cree y se vive la tolerancia, como dejar al otro que piense y actúe como quiera porque no hay más remedio, ya no tiene sentido. El otro es imagen de Dios y hermano mío, no le tolero, sino que le acepto, aunque no tolere aquello que le deshumanice y trabaje con él para erradicarlo.

2.1.1.3 Relevancia de la persona humana como sujeto-apoyo incondicional

Es otro rasgo de las mutaciones más notables en nuestro tiempo. Lamentablemente con frecuencia caemos en el antropocentrismo, pero el giro antropológico de la historia y de la teología es característica de la época moderna y supone un paso adelante ya irrenunciable. Desde el filósofo Kant, hay un consenso generalizado en las sociedades modernas: la persona humana es fin y nunca debe ser utilizada como medio. Pensando bien las cosas, sólo en la condición del ser humano como imagen de Dios encuentra su aval ese consenso, y con razón del Vaticano II declaró: *el sujeto y fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana*⁵. El mismo concilio declaró que libertad y autonomía son un justo reclamo de las personas y de los pueblos⁶. Fiel a esta visión, Juan Pablo II en su primera encíclica escribió: *el profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama evangelio, es decir buena noticia*⁷.

La persona humana es magnitud dinámica que se realiza en sociedad. La prioridad de la misma con todas sus implicaciones sugiere una orientación para una teología que incluya la experiencia personal y proceda con ojos abiertos a las distintas experiencias humanas. Si somos imagen de Dios, el rostro del Invisible debe hacerse presente de algún modo en esta experiencia humana. Soy consciente de que la palabra "experiencia" es pluri-

⁵ GS, 25.

⁶ GS, 16 y 17.

⁷ *Redemptor hominis*, 10.

valente y resbaladiza. Aquí la entiendo como encuentro personal y directo con una realidad que de algún modo moviliza todo nuestro psiquismo y provoca en nosotros un cambio.

-*"Hemos creído y por eso hablamos"*. Después de vivir la época preconiliar, y habiendo recorrido estos años de postconcilio como creyente y como teólogo, he ido descubriendo la importancia de la experiencia personal para la reflexión teológica y para el objetivo al que debe servir el teólogo. Entiendo aquí la fe no tanto como creencia sino como encuentro personal con Alguien siempre mayor en su misma cercanía, Dios revelado en Jesucristo.

Si la teología es reflexión de un creyente, resulta grotesco que algunos se plantearan la posibilidad de hacer teología sin fe; así la teología se redujo a una metafísica barroca y abstracta. Consciente de que los enunciados de la fe no agotan el contenido último de la misma, Tomás de Aquino escribió: "antes de tener información de lo divino (*sciens divina*), el teólogo debe gustar, dejarse transformar por lo divino (*patiens divina*). La verdadera teología es inseparable de la espiritualidad. Ejemplo cálido y elocuente de esta unidad han sido los mejores y más representativos teólogos de la liberación. Por referirme a uno, todavía leo de cuando en cuando, para fortalecer mi ánimo, el librito de G. Gutiérrez: *Beber de su propio pozo*.

Ante la confusión generada dentro de la Iglesia en los años que siguieron inmediatamente al concilio, entendí la preocupación de la jerarquía por formular bien las certezas y marcar linderos para salvaguardar, para salvar la identidad cristiana. Creo sin embargo que la solución eficaz no son las vallas, sino que esa identidad se garantizará sobre todo con *la experiencia de Dios que viva cada cristiano*. Parece que el futuro de la sociedad, como de la Iglesia, no está en el fortalecimiento de las instituciones y estructuras visibles, sino en la convicción de las personas. Es evidente la prioridad que debe tener la formación de las conciencias en la reflexión teológica y en la tarea evangelizadora.

-*Una teología de ojos abiertos*. Ampliando más el horizonte, hoy necesitamos una teología con los ojos abiertos a la experiencia humana, donde asoma ya de modo encarnado la presencia y el proyecto de Dios: en la experiencia religiosa de un pueblo

mexicano que, con lenguaje simbólico de rezos, músicas y danzas se acerca festivamente al santuario de Guadalupe, manifestando los sentimientos de confianza que suscita en ellos el mismo Espíritu que realizó la obra de gracia en María de Nazaret; la verdadera religiosidad popular no es sólo campo de reflexión, sino también y ante todo fuente de revelación. En la experiencia secular, donde los seres humanos pretenden vivir como si Dios no existiera, como sucede hoy en algunas sociedades tradicionalmente cristianas; también ahí está presente y activo ese Dios que a todo da vida y aliento. Iluminado por la fe, que dilata nuestras pupilas y amplía nuestra mirada, el teólogo tratará de vislumbrar esa presencia real y misteriosa que da consistencia y sentido a los seres humanos. En la insatisfacción de la satisfacción Dios se manifiesta como futuro plenificador del ser humano. En toda experiencia humana, pues creemos que todos somos imagen de Dios, y el Espíritu trabaja la evolución de la historia e impulsa los progresos de la humanidad.

El Vaticano II destacó bien la consistencia teológica del mundo e indicó la necesidad de leer los signos del tiempo donde Dios nos sigue hablando.

-Que la persona sea sujeto. Si realmente creemos que la persona deber ser el fin de todas las instituciones, ahí la teología tiene su indicativo fundamental. Así conecta con los anhelos más legítimos del mundo moderno, ampliando el horizonte desde la fe que permite valorar lo humano en toda su profundidad y universalidad. La ideología del sistema que hoy se ha impuesto como único en el mundo, reduce las personas a cosas, las mide por su rentabilidad. La fe cristiana, y la mística consecuente, significa una nueva mirada que amplía el horizonte humano, y un apasionamiento para que la realización de las personas como imagen de Dios no se quede a medio camino.

Esta pasión por humano en toda su profundidad y universalidad debe tener repercusiones prácticas en dos ámbitos:

1) *Con la globalización persiste la exclusión de los más débiles.* En esta situación, y desde la centralidad de la persona como sujeto de la propia historia, la teología sigue teniendo aquí una misión irrenunciable: *defender la dignidad de personas y pue-*

blos. Hay que animar los movimientos y grupos que tratan de romper con esa ideología nefasta. Los eventos de Portoalegre son todo un signo del pueblo que quiere ser protagonista de la historia. Urge potenciar la "sociedad civil". Desde ese apoyo a la humanización del ser humano hay que medir incluso la verdad de las religiones.

2) *Hacia una moral prioritariamente indicativa.* Si creemos que la autonomía y la libertad de las personas deben pasar a primer plano, los preceptos y las leyes deben ocupar un segundo lugar. En el evangelio primero está el indicativo: "está llegando el reino de Dios", después y en consecuencia viene el preceptivo: "conviértanse a esta buena noticia". Entre los cristianos están funcionando la moral preceptiva de siempre, la moral indicativa que a veces rechaza sin más todo lo que suene a precepto, y la moral samaritana muy en consonancia con la verdadera teología de la liberación. Prevalece sin embargo una moral prioritariamente preceptiva.

Si damos prioridad a la autonomía y libertad de la persona, se ve la necesidad de pasar de una moral prioritariamente preceptiva a una moral indicativa. Tratando de procesar el imparable reclamo de la subjetividad moderna, evitando el relativismo. En la encíclica *Veritatis splendor*, Juan Pablo II se planteó con claridad el problema e indicó pistas importantes, pero hay mucho que puntualizar todavía en el campo de la teología moral, sobre lo que apenas dijo algo el concilio⁸.

2.3 En América Latina

La teología tiene que escuchar, dialogar y discernir los distintos interlocutores que persisten y emergen hoy en la sociedad latinoamericana. Pero ahora, casi a modo de resumen, indico dos vertientes generales.

2.3.1 La causa de los excluidos

A mediados del siglo XX, la Iglesia en los pueblos latinoamericanos recibió la gracia de descubrir a Dios en los pobres; la teolo-

⁸El concilio se refirió a la teología moral en el decreto *Optatam totius*, 16.

gía latinoamericana debe ser fiel a esa gracia. Estos pueblos hoy reciben fenómenos, como por ejemplo la globalización, a los que no pueden resistir. Pero lo malo es la ideología con que esa globalización se impone, y aquí hay que fortalecer a las personas y a los pueblos como sujetos, que aceptando el fenómeno -que además de inevitable puede traer muchos bienes-, desde dentro reaccionar contra la ideología o ley del más fuerte que se les quiere imponer. Se ha dicho con razón que Jesús de Nazaret no se enfrentó directamente contra el imperio romano, se dedicó de lleno a que el pueblo se convirtiera, que emprendiera el camino de la fraternidad, y entonces sí, la resistencia contra el invasor irreverente sería eficaz. Hoy mejor que hace años se ve que la opción cristiana por la causa de los pobres implica un paso adelante en la propia conversión.

2.3.2 Ayudar a las personas y pueblos en el tránsito de paradigma

En los pueblos latinoamericanos se agolpan y mezclan varias culturas a la vez, con distintos paradigmas o patrones, creando una confusión. Uno mismo se ve solicitado desde distintos paradigmas; puede discurrir con la razón ilustrada y con cierta distancia crítica sobre la religión, y sin embargo practicar actos religiosos con la visión de divinidad intervencionista, milagrera y arbitraria. En unos momentos se puede rechazar la divinidad porque nos impide ser felices, mientras en otros aceptamos acudir a ella como esclavos. A la reflexión teológica corresponde discernir, aclarar y ofrecer el contenido permanente de la fe cristiana, respetando y ayudando a las personas a que vayan evolucionando por sí mismas y desde su propia convicción. Hay que servir a personas y comunidades en tránsito cultural, presentando de modo sencillo y sin sobresaltos los nuevos enfoques, por lo demás originales del cristianismo, que sugirió el Vaticano II, que ha ido concretando la teología postconciliar.

Pero esa oferta no se puede llevar a cabo sin contar con la formación de los catequistas en una teología renovada, y la falta de renovación es más alarmante cuando tiene lugar en los ministros de los sacramentos y de la palabra. Fácilmente se constata

esa deficiencia, viendo algunas celebraciones o escuchando algunas homilias, que siguen con lenguaje, categorías y esquemas preconciarios, no inteligibles ni válidos para la evangelización en la nueva cultura.

CONCLUSIÓN: ENCARNACIÓN CONTINUADA

En el trasfondo de lo que he dicho, “la encarnación continuada” es referencia y clave para la salud de la reflexión teológica en el nuevo paradigma de América Latina. La propongo no sólo porque es decisiva en la religión cristiana y da sentido a todo lo dicho, sino también porque de algún modo responde a la historia cristiana de América Latina: animó el empeño primero de los teólogos de la liberación, y parece crucial para la identidad del cristianismo en el futuro.

El Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo ser humano⁹ y a lo largo de la historia la divinidad acompaña, envuelve, incorpora y da sentido a la humanidad y continuará hasta el fin de la historia, porque su objetivo es la divinización de la humanidad que sólo se desvela y se realiza en el proceso del tiempo. Esa divinización es posible por la encarnación de Dios en la historia humana en cuanto construida por los mismos hombres. Un dinamismo que articula lo divino y lo humano “sin división y sin confusión”.

Entre la historia humana y el reino de Dios, entre lo humano y lo divino, entre la naturaleza y la gracia hay distinción; ni la gracia, ni lo divino, ni el reino son fruto del esfuerzo humano, ni de los progresos alcanzados por los hombres, pero no son realidades totalmente discontinuas e independientes. La gracia no es una realidad que se posa sobre las personas como un segundo piso, ni en Jesucristo la divinidad está flotando sobre la humanidad, como el reino de Dios tampoco crece al lado del tejido personal o social. Gracia, divinidad y reino de Dios son realidades encarnadas en la condición de cada persona, en la organización social de la humanidad y en los procesos de la creación. La historia humana sigue siendo historia pero ya recapitulada en la

⁹ GS,25.

eternidad. Por eso hay una relación intensa entre la historia pagana e historia sagrada; y la historia de salvación pasa por la salvación de la historia.

Desde la encarnación descubrimos que no sólo hay en Dios una inclinación apasionada por la humanidad y la creación. Ya en esta creación y en esta humanidad hay un reclamo, una disponibilidad, una capacidad de infinito. Si lo humano y en su grado la creación entera, no son asumidos en cierto modo por lo divino, si la naturaleza no es perfeccionada por la gracia, si la historia no está fecundada por el reino de Dios, hay como "anemia" que degenera en descomposición. Creación, humanidad y gracia personal y colectiva son realidades integradas en un solo proceso cuyo destino es la felicidad de los seres humanos. Lo divino necesita de lo humano para encarnarse; en caso contrario no podría llegar a ser realmente gracia; y en este sentido la naturaleza es el suelo, la materia de la gracia. Pero a su vez la humanidad necesita de lo divino, porque sin ello no puede absolutamente lograr su fin último, el que Dios le ha asignado: vivir divinamente¹⁰.

¹⁰ Al lector asiduo del P. Chenu, fácilmente le resultarán familiares bastantes de estas frases. Tomando como clave central la encarnación, y con una visión dinámica y unitaria de la humanidad y de la creación, ese gran maestro tuvo intuiciones y expresiones geniales, que dejó sembradas no en una obra sistemática sino en numerosas conferencias y artículos recopilados después, en los dos principales libros ya citados: *La fe en la inteligencia* y *El evangelio en el tiempo*.

DEUS ABSCONDITUS

Por una desconstrucción de la memoria y la profecía cristianas

Carlos Mendoza Álvarez¹, OP

Las religiones conllevan una semilla de intolerancia en tanto se presenten como sistemas de totalidad. Desde ese presupuesto, la religión llegó a su agotamiento en la forma de totalidad. Ni como sistema de doctrina ni de moral, ni como fundamento ni como sentido, la idea de Dios es pertinente en esta hora de la modernidad. Más bien acudimos, en la sociedad mundializada, al tiempo de la desconstrucción de dichas formas de totalidad. Pero en su seno, la totalidad llevaba ya el germen de su propia superación, como lo muestran los constantes movimientos culturales de resistencia y afirmación de la diferencia en momentos de afirmación de la totalidad. Sin embargo, este modelo cultural occidental derivado del monoteísmo conlleva en su interior su propio rebasamiento y la posibilidad de un futuro.

Como superación del ateísmo derivado del monoteísmo la razón postmoderna hace posible una nueva figura de la trascendencia, esta vez en clave fenomenológica, con la designación del absentismo que implica una negación del dios intervencionista, desde una idea de providencia divina carente del talante metafísico clásico, que afirma de manera apofática la imposibilidad de consolación para el sujeto desnudo aferrado a imágenes trascendentes de Dios o de la finalidad de la creación, sino donde aparece solamente el ámbito de la finitud y la vulnerabilidad de la condición creada. En esa dirección, no se trata de avanzar por la vía de

¹. Docente de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana.

la apología de la incapacidad del sujeto, sino de afirmar, en la lógica de la muerte de la metafísica objetivante, la vulnerabilidad como modo de estar en el mundo. Sea en clave de falibilidad y labilidad en la filosofía de la voluntad ricoeuriana; sea bajo el signo del deseo mimético asumido en el pensamiento de Girard y Alison; o bien, en la hermenéutica de la liberación, desde los pobres y excluidos, propuesta por Gutiérrez y Dussel.

En esta perspectiva fenomenológica aparece entonces con mayor radicalidad la posibilidad de una teología kenótica que dé cuenta de la lógica del encuentro humano-divino posibilitado gracias a la experiencia de Jesús de Nazaret, en un complejo dinamismo constitutivo. Por un lado, desde la progresiva humanización de Jesús como proceso de vulnerabilidad asumida, en y con los otros, en tanto ser en devenir de realización interpersonal. Por otro, en la manifestación de su divinidad en clave de vaciamiento, como lo interpreta el himno de la carta a los Filipenses: "no quiso aferrarse a su categoría de Dios"... vaciamiento de su condición divina, en tanto anonadamiento en la condición humana desnuda.

Finalmente propone que si la era de la globalización está dominada principalmente por el poder avasallador de la monovalencia del mercado potenciada por la sociedad teledirigida, entonces el papel profético y anamnético del pensamiento occidental judeocristiano -del que es elemento fundacional la teología- no puede entenderse sino en clave de desconstrucción de la totalidad.

O. LA SUPERACIÓN DE LA RELIGIÓN COMO SISTEMA DE TOTALIDAD

La religión llegó a su agotamiento en la forma de totalidad. Ni como sistema de doctrina ni de moral, ni como fundamento ni como sentido, la idea de Dios es pertinente en esta hora de la modernidad. Más bien acudimos, en la sociedad mundializada, al tiempo de la desconstrucción² de dichas formas de totalidad, co-

². Utilizamos este término en el sentido dado por Derrida y Nancy al proceso de desmantelamiento de un sistema de totalidad, procedimiento que implica el desmontaje de los mecanismos de conocimiento y de poder que subyacen en las

menzando con el propio cristianismo, en la mejor línea de su tradición apofática y teológica, del Pseudo Dionisio a Tomás de Aquino, de Maestro Eckhart a Ricoeur. Pero la desconstrucción se aplica a la ciencia moderna como a la teoría del estado, a la moral patriarcal como a la uniformidad del mercado.

Luego de un largo proceso civilizatorio, el monoteísmo abrahámico junto con el universalismo helénico fue construyendo el modelo de civilización que denominamos Occidente, hasta llegar al punto de su versión secularizada, nihilista y atea que vemos florecer en las sociedades urbanas de la modernidad tardía.

El agotamiento de la totalidad fue vislumbrado ya por Hegel desde el siglo XIX, para luego ser llevado en el siglo XX hasta sus últimas consecuencias, por medio de una doble vía, a saber: una de corte existencialista que fue de Heidegger a Wittgenstein y Derrida: la otra más fenomenológica desde Cohen hasta Levinas y Ricoeur.

La idea de totalidad presidió este diálogo milenario entre Atenas y Jerusalén que nos ha legado cosmovisiones y prácticas, instituciones y teorías tan sorprendentes como la teología medieval y la ciencia moderna, el derecho romano y el monoteísmo abrahámico, la economía de mercado y el arte como representación. Pero en su seno, la totalidad llevaba ya el germen de su propia superación, como lo muestran los constantes movimientos culturales de resistencia y afirmación de la diferencia en momentos de afirmación de la totalidad: desde el cisma de Oriente ya casi milenario que rechazó la pretensión totalitaria de Roma, hasta las resistencias sociales posteriores a 1492 -fecha simbólica del inicio del expansionismo moderno- que reivindicaron la dignidad de los indios de Mesoamérica, o incluso el desencanto posmoderno surgido ante el derrumbe de las utopías de la ciencia, la revolución social y la tecnología mediática en la sociedad globalizada.

Ya desde finales del siglo XIX, Nietzsche vislumbró el umbral de la agonía de Occidente en lo que él denominó dramáticamente

pretensiones de verdad y de moralidad. Cf. NANCY, J-L., *La Déclousion*, Galilée, Paris 2006. En cierto sentido sociológico y de teoría de la historia este procedimiento lo trata también DE CERTEAU, M., *El estallido del cristianismo*, Sudamericana, Buenos Aires 1976, 30 ss.

la "muerte de Dios", como vaticinio del ocaso de una civilización basada en la construcción todopoderosa de la idea de Dios, del cosmos y del ser humano, ligados todos por su voluntad de totalidad y unicidad. Una clave apolínea que probablemente también ha tenido otras expresiones fuera de este modelo de civilización occidental.

Sin embargo, este modelo cultural occidental derivado del monoteísmo conlleva en su interior su propio rebasamiento y la posibilidad de un futuro. En efecto, el ateísmo como germen del monoteísmo implica la superación permanente de las representaciones del acontecer originario para volver a éste mismo. Tal postura atea afirma, de manera radical, la autonomía del mundo y la emancipación del ser humano de cualquier tutela externa, llámese religión, estado o mercado.

No se trata de una negación de la divinidad en cuanto misterio de lo real, sino de sus representaciones con pretensiones de absoluto, tanto en el ámbito de la verdad como del sentido y de la moral.

En este contexto nihilista radical, el mundo de la fe inaugura entonces un espacio posible de intersubjetividad abierta a la alteridad, donde no es ya pertinente buscar sentido, ni nombrar la realidad como acto de posesión, sino que adviene dicha fe como el lugar primigenio del clamor y la donación extrema. Vuelta a las cosas mismas en su devenir inapropiable.

1. LA AFIRMACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL ABSENTEÍSMO DIVINO

La fenomenología moderna de la subjetividad pasó de la clara postulación de la idea de Dios como garante de la intuición y la percepción en Husserl, a la designación de Dios como horizonte ético (Levinas) y de sentido (Ricoeur) en el territorio de la inmanencia asumida como modo de vida y comprensión donde irrumpen el infinito en nosotros.

Sin embargo, Derrida, Vattimo y Nancy llevaron a cabo la desconstrucción de todos los sistemas referenciales de sentido, para mostrar su imposibilidad innata de designación de la tras-

cendencia, cuando con suma dificultad es posible acaso afirmar al sujeto en su devenir óntico espacio temporal. Por eso, estos autores postmodernos proponen una ontología hermenéutica que permita dirimir la difícil cuestión de la ontoteología y sus derivaciones secularizantes, de modo que pueda emerger de las profundidades del ser el ente en su devenir mismo: premoral, ateísta y prelingüístico. Como parte de este desmontaje de las pretensiones de la significación y del valor surgió, en dicho estadio de la racionalidad moderna, la crítica, tanto a la totalidad como al totalitarismo de cualquier signo: ideológico o político, religioso o sexista, de clase o étnico.

Como superación del ateísmo derivado del monoteísmo - descrito con meridiana claridad por Nietzsche en cuanto muerte cultural del sujeto metafísico- la razón postmoderna hace posible una nueva figura de la trascendencia, esta vez en clave fenomenológica, con la designación del *absenteísmo*. Se trata, en efecto, de afirmar la realidad divina en cuanto origen sin origen del ser, es decir, en cuanto *Dasein*, comparable análogamente al concepto griego de *agénetos*, construido en la teología trinitaria de los Capadocios para explicar la fontalidad del amor divino. No un *deus ex machina* en cuanto motor inmóvil, al fin y al cabo ente, sino ausencia ontológica en tanto ser en devenir. Postulación entonces de un caos originario, metafísico y, por lo mismo, sin sentido, preconceptual, del orden de la *trans-inmanencia*.

De ahí la tesis del *absenteísmo* propuesta por Nancy como resultado de la *declosión* del cristianismo. En su significado teórico, tal postura implica la afirmación de una ausencia de Dios en cuanto actor inmediato en la creación como causa, pero conlleva asimismo la afirmación de esa realidad última como horizonte hermenéutico en el cual "flota el ser", cada ser, en su devenir inmanente, no trascendente. En este sentido fenomenológico, no hay lugar para las categorías doctrinales ni morales vinculadas inmediatamente al horizonte divino, sino plena conciencia de la fragilidad ontológica de la creación y asunción de la inmanencia como único ámbito de la inteligencia y la libertad humanas. Y sin el más allá de la representación, la conciencia se retrae al más acá de la subjetividad expuesta, vulnerable, finita, precaria

y ambigua, donde la apuesta por la responsabilidad se vuelve aun más una cuestión acuciante e inevitable.

Se trata, en suma, de un *absenteísmo* como negación del dios intervencionista, desde una idea de providencia divina carente del talante metafísico clásico, que afirma de manera apofática la imposibilidad de consolación para el sujeto desnudo aferrado a imágenes trascendentes de Dios o de la finalidad de la creación, sino donde aparece solamente el ámbito de la finitud y la vulnerabilidad de la condición creada.

2. LA DESCONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA DESDE LAS VÍCTIMAS

En esta crítica a la modernidad iniciada desde la racionalidad de Jerusalén, no se trata de pensar el ser en clave de totalidad, sino de infinito que adviene como *ser-que-envejece-y-muere*, solía decir Levinas. Por su parte, la fenomenología posthegeliana ha renunciado a la totalidad y con ello al pensamiento duro, siendo así pionera en ese tránsito a la postmodernidad que algunos como Vattimo denominaron instauración del "pensamiento débil". No se trata de avanzar por la vía de la apología de la incapacidad del sujeto, sino de afirmar, en la lógica de la muerte de la metafísica objetivante, la *vulnerabilidad* como modo de estar en el mundo. Sea en clave de falibilidad y labilidad en la filosofía de la voluntad ricoeuriana; sea bajo el signo del deseo mimético asumido en el pensamiento de Girard y Alison; o bien, en la hermenéutica de la liberación, desde los pobres y excluidos, propuesta por Gutiérrez y Dussel. Tres vías de acceso a ese más acá de la subjetividad "renversée", expuesta, desnuda de toda representación alienante, obligada al acontecer de la intersubjetividad en relación, temporada en el devenir del ser finito.

Por este motivo eminentemente teórico podemos dar razón de la praxis transformadora de los sujetos posmodernos que han hecho de su exclusión una palabra de interpelación a los sistemas de dominación: de los sobrevivientes de Auschwitz al clamor de Tien An Men y de los familiares de los desaparecidos por los regímenes totalitarios en la desaparecida Unión Soviética, Sudáfrica, Argentina, Perú o Ruanda, por citar los más connotados

procesos de comisiones de la verdad en el siglo XX. Todos ellos son testigos históricos de un proceso de rememoración que conduce a la justicia y al olvido, nombre de la razón absuelta -y solamente en ese sentido ético originario: 'absoluta'- por y gracias a la memoria de las víctimas.

Porque las víctimas son las únicas que tienen derecho a perdonar y, desde su vulnerabilidad extrema son principio de un espacio público más incluyente, la desconstrucción de la historia. Es la contraparte práxica de lo que la fenomenología de la subjetividad había también explorado en el campo teórico. No se trata, por lo mismo, de postular un anarquismo ético o religioso por sí mismo autodestructor de la convivencia humana, como lo caricaturizan con frecuencia los críticos de la postmodernidad, sino que se trata del desenmascaramiento de los sistemas de totalidad y de la eyección a la existencia en tanto *poder del no poder* que procede de la finitud asumida.

3. EL MESIANISMO SUPERADO

Como señalábamos al inicio, las religiones conllevan una semilla de intolerancia en tanto se presenten como sistemas de totalidad, incluido el cristianismo en su versión grecorromana que ha predominado en Occidente. Lo hacen tanto por su pretensión de verdad revelada como por su respectivo código moral univocista cimentado en ella.

Por otro lado, asumiendo la hipótesis de Cohen acerca de la indisoluble relación entre monoteísmo y justicia universal, en concreto gracias a la intrínseca relación entre Dios y el prójimo en la fe de Israel legada luego a toda la humanidad, entonces aparece el dilema de la justificación del orden político en un fundamento trascendente. En otras palabras, tenemos que explicar si el bien común es definido por el consenso social solo, o bien si es aun necesario postular un fundamento religioso a los derechos humanos.

En el marco de las religiones monoteístas, las religiones abrahámicas afirmaron efectivamente la intervención de Dios en la historia, por medio de señales prodigiosas y de iluminación profética. La carga de totalidad que tal confesión implica -en su

primera versión universalista descrita en una racionalidad jerárquica y patriarcal- no es necesariamente la única versión legítima de su versión originaria.

El cristianismo ha sido, entre ellas, la religión que más ha llevado a cabo el proceso de desmantelamiento de lo sagrado violento, para afirmar así su propio rebasamiento como sistema religioso en aquello que se denominó por las primeras generaciones cristianas como *esjatón*: tiempo pleno más allá-acá de la temporalidad misma.

En este sentido, tanto el judaísmo como el cristianismo construyeron la categoría de mesianismo para dar razón de la intervención divina en la historia mundana. Lo hicieron a través de dos versiones distintas: una corporativa según los profetas postexílicos de Israel, otra personalizada en Jesús de Nazaret creada por dos judíos universalistas como Pablo de Tarso y el autor del evangelio de Juan.

El mesías idealizado por los cristianos primitivos tras la muerte ignominiosa de su maestro Joshuá, denota ya una fisura en el sistema judío de totalidad. En efecto, no se trata de un mesianismo davídico, ni sacerdotal ni apocalíptico, si bien desde entonces hasta la fecha hubo tendencias para volver a esa antigua idea de totalidad.

En efecto, la predicación galilea de Jesús, así como su enfrentamiento con los poderes religiosos de su época (saduceos y fariseos), y aun más, su ajusticiamiento como chivo expiatorio y su muerte de crucificado, representan el desmantelamiento de dicho mesianismo y de sus correlativas lecturas providencialistas en la lógica más estricta de la retribución divina.

Como bien lo han mostrado Duquoc³ en cristología crítica, Theyssen y Meier⁴ desde la *Third Quest* arqueológica, o bien Gi-

³. Cf. DUQUOC, Ch., *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid 1985, 139 ss. Tema retomado en una obra posterior: *L'unique Christ. La symphonie dzfférée*, Cerf, Paris 2002, 223 ss.

⁴. Cf. MEIER, J., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Verbo Divino, Estella 2003, 303-581. THEISSEN, G., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 160-169 y 451-521. CROSSAN J. D., *Jesús; vida de un campesino judío*, Grijalbo, Barcelona 1994, 410-451.

rard y Alison⁵ desde el discurso antropológico del deseo mimético, el mesianismo de Jesús es de otra índole. Más cercano a Juan el Bautista, Jesús postula la superación de la religión del templo de Jerusalén e inicia una visión utópica de la salvación intrahistórica, en el seno de la inmanencia y sus conflictos de interpretación y de elección de vida. Su mismo proceso de acusación y muerte despliega los mecanismos de exclusión propios de todo sistema de totalidad.

Serán las señales de la resurrección el símbolo apofático de esa *realidad otra* que Jesús inaugura y consume, que hace estallar la fe en un nuevo orden llamado con expresiones de la época: 'creación nueva', 'día final' y 'reconciliación universal'.

En este sentido, tanto la tumba vacía como las apariciones del crucificado-resucitado conllevan, en su estructura semiótica misma, el rebasamiento mismo de la religión de la retribución y el anuncio de la religación en la gracia. Vida ofrecida, compartida, gozosa, vulnerable: *hoc est corpus meum...* No hay significado posible de vida eterna sino desconstruyendo un cuerpo histórico. No hay sentido sino en el sinsentido del muerto-viviente. No hay mesianismo sino desde el rostro de un humano desfigurado... Nihilismo de la fe naciente.

4. LA KÉNOSIS DEL VERBO COMO HERMENÉUTICA APOFÁTICA EN CLAVE NEGATIVA Y RELACIONAL

En esta perspectiva fenomenológica aparece entonces con mayor radicalidad la posibilidad de una teología kenótica que dé cuenta de la lógica del encuentro humano-divino posibilitado gracias a la experiencia de Jesús de Nazaret, en un complejo dinamismo constitutivo. Por un lado, desde la progresiva humanización de Jesús como proceso de vulnerabilidad asumida, en y con los otros, en tanto ser en devenir de realización interpersonal. Por otro, en la manifestación de su divinidad en clave de vaciamiento, como lo interpreta el himno de la carta a los Filipenses: "no

⁵. Cf. GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 1998. ALISON, J., *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Barcelona 2000.

quiso aferrarse a su categoría de Dios"... vaciamiento de su condición divina, en tanto anonadamiento en la condición humana desnuda.

Tal proceso kenótico se cumple también en su vida histórica como predicador itinerante, judío marginal y víctima aniquilada por sus verdugos. Dicha condición de abajamiento es llevada al paroxismo con el anuncio de la resurrección de entre los muertos, ahí más que nunca en clave de desapego, de los que tenemos al menos tres narraciones simbólicas, a saber: *Noli me tangere, subo a mi Padre, allá me verán...* Cada uno de estos relatos denota una dimensión de absentéismo que da qué pensar y que provoca un nuevo modo de estar-en-el-mundo como lo sugiero a continuación.

4.1 *Noli me tangere...*

Junto con el signo de la tumba vacía los relatos de apariciones del crucificado-resucitado introducen al lector creyente en una dimensión de ausencia-presencia que será el horizonte de vida y comprensión en que adquiere fuerza el dinamismo de la fe cristiana. En efecto, el cumplimiento de las promesas de Dios para sus elegidos va incluso más allá de la lógica de la retribución que anunció la madre de los jóvenes macabeos como primera expresión explícita de la fe en la resurrección por parte del pueblo hebreo⁶. En los evangelios cristianos se trata, sin embargo, de una promesa que permanece en el claroscuro de la existencia abierta, desconstruida en el más acá de toda representación objetivante, inasible en las coordenadas espacio-temporales. En particular, el relato del encuentro en el jardín entre el Rabí Jesús resucitado y María de Magdala, conlleva en su estructura dramática al menos cuatro elementos constitutivos: el llamado, el extrañamiento, el reconocimiento y la diferencia. La tensión dramática de la narración está toda ella dirigida a la diferencia indicada por la extraordinaria frase: *Noli me tangere...* con la que el crucificado-resucitado instaaura ese orden nuevo de existencia

⁶. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la religión. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2005, 158 ss.

que llamamos -con lenguaje prestado a la cosmovisión hebrea- "resurrección de entre los muertos".

4.2 Subo a mí Padre

Tanto en el relato del encuentro de Jesús resucitado con la Magdalena como con los discípulos en el cenáculo, esta expresión designa la tensión escatológica instaurada por el acontecimiento pascual. La diferencia se acentúa además por la distinción expresa que hace Jesús entre la relación filial con 'su Padre' y la que anuncia a los discípulos con la expresión 'vuestro Padre'. Doble diferencia que resignificará más adelante aquel distanciamiento propio de la divinidad y la deidad en la tradición mística renana en plena Edad Media. Al fin y al cabo, se trata de una *fisura* en el mundo de la totalidad que podemos vislumbrar en el relato, acompañada de un envío que tiene su propia lógica de gratuidad de mundo nuevo.

4.3 Allá me verán

Tanto el envío de María a los discípulos contado por el evangelio de Juan como el otro envío contado por el relato de Marcos, ambos concluyen la tensión dramática con un envío, exordio de una historia que seguirá por escribirse, sea en el encuentro de la comunidad amedrentada que supera la angustia de la pérdida, sea en la rememoración de todo lo acontecido en Galilea, símbolo de una itinerancia profética y de pregustación de un mundo por recibirse y construirse en el discipulado, en el compartir el pan, en la práctica de las bienaventuranzas y de los consejos evangélicos que recrearon la ética de los profetas de Israel con un tinte universalista. Un futuro incierto en sus formas específicas, pero lanzado a un devenir de fraternidad universal comprendida como gratuidad, don, ofrenda, comensalía, reconciliación. *Eutopía* en construcción, siempre inacabada, sinfonía diferida hasta la Parusía, como gusta afirmar Duquoc⁷. O ambigüedad de la historia en cuanto conflicto de identidades e interpretaciones como seña-

7. Cf. DUQUOC, Ch., *Je crois en l'Église*, Cerf, Paris 2002, 207 ss.

lan Geffré y Tracy⁸. Al fin y al cabo, precariedad de las instituciones, en la experiencia de la existencia vivida a la intemperie, en la lógica de la gratuidad.

5. ALGUNAS IMPLICACIONES PRÁXICAS

Si la era de la globalización está dominada principalmente por el poder avasallador de la monovalencia del mercado potenciada por la sociedad teledirigida, entonces el papel profético y anamético del pensamiento occidental judeocristiano -del que es elemento fundacional la teología- no puede entenderse sino en clave de desconstrucción de la totalidad.

Deseo concluir este primer esbozo de la cuestión, señalando algunos ámbitos de aplicación de este procedimiento de la razón moderno tardía a la inteligencia de la fe como sentido principal de la teología, a saber:

5.1 La mundialización

El paso de la uniformidad del mercado globalizado y cibernético a la afirmación de la diversidad humana es una primera tarea de la desconstrucción. Como lo señaló ya Nancy⁹, la mundialización es la tarea pendiente para la razón occidental consciente del totalitarismo de la ciencia y la tecnología como sustitutos de la religión. Se trata de dismantelar los metarrelatos con sus pretensiones de totalidad y absoluto, ya no expresados como antiguamente con el poder de lo sagrado, sino ahora definidos con el poder de la empírica realidad reducida al valor mercadológico y a la tiranía de los medios.

La mundialización puede ser leída, en cambio, como un relato multiforme de humanidad, donde cada cultura y cada persona

⁸. 7 Cf. GEFFRÉ Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation* (Paris: Cerf, 1983) 72-90. TRACY

David. *Pluralismo y ambigüedad* (Madrid: Trotta, 2004).

⁹. Cf. NANCY, J-L., *La creación del mundo o la mundialización*, Paidós, Barcelona 2003.

constituyen un verdadero interlocutor en la mediósfera¹⁰, el nuevo habitat en el cual se afirman las identidades diversas, arraigadas en su idiosincrasia, en su cultura, en su tierra pero en desposesión de las mismas.

En esta perspectiva, la teología cristiana puede construir una interpretación de la 'catolicidad' no en términos de totalidad omniabarcante con base en la pertenencia a un credo universal o a una supuesta ley moral revelada, sino en la asunción de un proceso de humanización donde las víctimas de la historia totalitaria son actores de una memoria de reconciliación. La crítica de la modernidad desde el reverso de la historia de exclusión tiene aun mucho que construir en su visión alternativa a la globalización, tanto en el orden político como económico, cultural como religioso.

5.2 La experiencia espiritual

La desconstrucción del cristianismo hasta aquí evocada implica el desmantelamiento de lo sagrado, tanto en su pretensión de totalidad y omnipotencia, como en su violencia congénita en tanto sistema de retribución y sacrificio. De manera específica, tanto Girard como Alison han desarrollado este pensamiento fenomenológico y antropológico en clave de superación del deseo mimético por parte de las víctimas de la historia, en especial por Jesús de Nazaret.

La tarea de la teología postmoderna en este sentido radica en la postulación de una clave no violenta de la experiencia religiosa que exige tanto la desconstrucción de las imágenes sacrificiales de Dios como de las interpretaciones del sufrimiento y del mal como parte de la pedagogía divina. Si el Dios revelado a Israel y en Jesús de Nazaret se manifiesta precisamente como quien es donación extrema y, por lo mismo, fuente de vida en el amor incondicional, la experiencia espiritual se consolida en tanto desasimiento de esas figuras retributivas de Dios, desapego tan evocado por los místicos renanos como por la teología apofática de algunos padres griegos.

¹⁰. Cf. YEHYA, N., *Homocycborg: fascinación y obsesión tecnológica del hombre del siglo XXI*, UIA, en prensa, cap. 1: La 'mediósfera'.

Junto con la resignificación dada desde el no resentimiento a la experiencia de religación con la trascendencia, necesaria para la antropología teológica postmoderna, se hace urgente la edificación de una experiencia espiritual apofática que descubra con nuevo vigor el talante irrepresentable de la vida divina, más acá de sus representaciones culturales y sacramentales, sin menospreciar por ello la necesaria mediación simbólica. En efecto, la recuperación de la inefabilidad divina parece una condición de posibilidad para establecer un lugar de encuentro entre las religiones del mundo, a la vez que marca distancia crítica frente a las pretensiones univocistas de apropiación de lo divino, propias de los fundamentalismos religiosos de cualquier signo en boga tras el 11 de septiembre¹¹.

5.3 La ética mundial

Finalmente, la tarea profética y anamnética de la teología judeo-cristiana y del pensamiento occidental de ella derivado consiste en plantear la acuciante cuestión de una ética mundial, más allá de los modelos de totalidad como lo fueron, en su momento, la moral revelada y la ley natural.

Hans Küng¹² ha propuesto junto con varios colectivos de teólogos y líderes religiosos del mundo una ética mundial basada en el acuerdo entre las religiones. Parece no bastar ya este planteamiento, dado que cifra su autoridad en una experiencia que no necesariamente es compartida por todos los humanos. La crítica de Spaeman, por ejemplo, apunta a un orden ético mundial basado en la sola razón, como lo han sugerido también Habermas¹³, Eco y Vattimo¹⁴. La réplica desde la otra lógica de la tota-

¹¹. Cf. HABERMAS J., *Le concept du 11 septembre: dialogues à New York*, Galilée, Paris 2004.

¹². Cf. KÜNG, H., *Por una ética mundial*, Trotta, Madrid 2000.

¹³. Cf. HABERMAS, J., *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona 2002; *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid 2001. Ver la réplica de ESTRADA, J. A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid 2004.

¹⁴. Cf. VATTIMO, G., *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona 1996, 63.86; *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003; *Nihilismo y emancipación: ética política y derecho*, Paidós, Barcelona 2004.

lidad no se ha dejado esperar en voces como el entonces cardenal Ratzinger¹⁵ o incluso el cardenal Martini¹⁶.

Tal parece que la 'declosión' puede ser un procedimiento pertinente, tanto en su aspecto epistémico como político, para aplicarse también a la ética mundial. Si las sociedades postseculares insisten en la incorporación de principios religiosos en el establecimiento de una ética mundial, con las ambigüedades y los conflictos que generan por su pretensión totalitaria, la urgente tarea del pensamiento crítico ha de preservar esta toma de distancia de los metarrelatos y asumir la promoción del debate público, con sus condiciones formales y materiales propias.

De esta manera, un código fundamental de ética mundial puede ver la luz como un horizonte teórico práxico, susceptible de ser respetado y promovido por todas las culturas en su expresión mínima no negociable, para resignificarlo desde la diversidad de concepciones de lo humano que caracteriza a la humanidad en la incipiente era de la mundialización.

No será volviendo la mirada a las figuras de la religión propias de los sistemas patriarcales, agrarios y autoritarios que la ética encontrará su fundamento, sino en la aventura de la libertad responsable leída en la diversidad de identidades y lenguas animadas por el espíritu de la víctimas resucitadas por la memoria de los sobrevivientes, la historia contada en sus fragmentos y el olvido ofrecido como reconciliación, únicas señales-promesa de un futuro escondido en Dios para su creación.

¹⁵. Cf. RATZINGER, J., "Las bases morales prepolíticas del estado liberal" (19 de enero de 2004). Publicado el 7 de julio de 2004 en: www.zenit.org, código ZS05073003.

¹⁶. Cf. ECO, U y MARTINI, C. M., *¿En qué creen los que no creen?*, Taurus, México 1997.

UN GRAN SIGLO PARA LA TEOLOGÍA

Jorge Domínguez*

La teología a lo largo de la historia ha sufrido grandes cambios y este artículo los recupera a grandes rasgos, partiendo de la crisis modernista. Del lado católico se recuperan figuras como la de Alfred Loisy, Chenu y Congar para el inicio de este proceso. Los dos últimos insisten en la importancia para la teología de estar presente en su tiempo.

Se hace un recorrido en torno a las principales aportaciones de teólogos representativos, como Congar, de Lubac, Rahner, H. U. von Balthasar, Moltmann, Schillebeeckx, J. B. Metz, así como del Concilio Vaticano II.

Finalmente hace una valoración de los aportes del movimiento teológico desde América latina, África y Asia y se afirma que a la teología no se la podría comprender fuera de los grandes movimientos que han marcado la evolución del pensamiento del siglo XX

* ROUTHIER, G-NAULY, F., *Un tres grand siècle pour la théologie*, en: BOUSQUET, F. (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, 103-154. Cf. GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998. (ed. original: *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993); THEOBALD, C., *Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II*, en: MAYEUR, J.-M. (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 13, *Crises et renouveau*, de 1958 à nos jours, con la colaboración de Roger Aubert, Paris 2000, 169-217.

1. PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX: EL MODERNISMO Y LA NUEVA TEOLOGÍA

El inicio de la renovación de la teología católica en el siglo XX consistió en salir de un cierto positivismo dogmático caracterizado por la propensión de la escolástica, entonces dominante, a desarrollar una especulación desconectada tanto de las fuentes bíblicas como del ambiente cultural¹.

1.1 La crisis modernista

A comienzos del siglo XX la teología católica, que desde la segunda mitad del siglo XIX se había empeñado en un inmenso trabajo de recuperación y restauración de la tradición escolástica para constituir una línea defensiva contra los errores modernos, denunciados por el *Syllabus* de 1854, se vio sacudida por una áspera controversia en la que se planteaba con virulencia el problema de la relación entre historia y dogma, entre crítica científica y teología.

Helenización del cristianismo. Para Adolf Harnack (1851-1930, historiador de la iglesia, *La esencia del cristianismo*), las elaboraciones dogmáticas, litúrgicas, eclesiales (más concretamente jerárquicas) e incluso cristológicas del cristianismo no son más que adiciones hechas al mensaje original y simple de Jesús, son el resultado de una contaminación con el pensamiento griego: “El espíritu se alejó de la simplicidad del Evangelio y lo transformó en filosofía religiosa”. El dogma cristiano es una “obra del espíritu griego sobre el terreno del Evangelio”.

Para responder a las tesis de Harnack, el exegeta católico Alfred Loisy (1885-1940) publicó *El Evangelio y la Iglesia*, en 1902². La aparición de esta obra aconteció en un momento neurálgico de la historia del catolicismo. Si bien el pontificado de León XIII estuvo marcado por aperturas sensibles en el plan social, —en particular, con la encíclica *Rerum novarum* (1891) pro-

¹. BOUGINE, B., *Que faire des premiers conciles?*, RTL 26 (2005) 449-475.

². LOISY, A., *L'Évangile et l'Église*, Paris, E. Nourty, 1930 [1902].

poniendo los jalones de un actuar social cristiano abierto a la evolución de la sociedad—, representó también una cierta marcha atrás, en la medida en que preconizaba la restauración del tomismo. Ahora bien, en este principio de siglo, hay cristianos que toman conciencia del alejamiento considerable entre la Iglesia y la cultura moderna. Un retorno a Tomás les parecía ir contra el “sentido de la historia” y constituía una respuesta inadecuada a los desafíos planteados por un conocimiento crítico y científico.

La Iglesia y la tradición mediaciones necesarias para el anuncio del evangelio. Los argumentos desarrollados en *El Evangelio y la Iglesia* se sitúan en el terreno de la exégesis. Mientras que Harnack critica la perversión del Evangelio operada por la Iglesia, Loisy sostiene que la Iglesia y, más ampliamente, la Tradición son mediaciones necesarias para el anuncio del Evangelio. Allí donde Harnack insiste en la ruptura entre el anuncio del Reinado por Jesús y la llegada de la Iglesia (más que del Reino), Loisy subraya la continuidad entre la predicación del Reinado de Dios por Jesús y el papel esencial de la Iglesia. La iglesia ha adaptado esta enseñanza a las distintas condiciones históricas en las cuales se inscribe. Detrás de la posición defensiva de Loisy y su preocupación de defender el “principio católico”, había obviamente una concepción *evolutiva* del cristianismo que no era corriente en el seno del catolicismo y que parecía inaceptable para las autoridades eclesiásticas: la Iglesia, los dogmas y los sacramentos eran presentados como “realidades vivas” —no “expresamente definidas”— que servían a un fin absoluto, la venida del Reinado, pero que no pueden ser identificadas con este fin.

El fenómeno modernista. Para responder a las críticas que le fueron dirigidas, Loisy publicó *Alrededor de un pequeño libro*, un año después de *El Evangelio y la Iglesia*³. A pesar de la publicación de su libro explicativo, Loisy no llegó a descartar las sospechas que había levantado y debió renunciar a su cátedra de enseñanza en el Instituto católico de París. Pero esta controversia partía de un malestar profundo en la Iglesia, percibido especialmente, por varios intelectuales católicos que deseaban inscribir la fe en la cultura moderna. Este trabajo de “actualización” debía

³. LOISY, A., *Autour d'un petit livre*, Paris, A. Picard, 1903.

comenzar por el tratamiento del material bíblico con la ayuda de métodos rigurosos. Pero el problema bíblico no fue el único en plantearse, constituyó simplemente el punto de partida de un fenómeno de puesta en cuestión más amplia que tocó varios datos fundamentales de la fe católica: la comprensión del dogma, la concepción de la revelación, el papel de la Iglesia, etc.⁴. Primero francés, el “fenómeno modernista” se extendió rápidamente en otras partes, principalmente, en Inglaterra y en Italia.

Al principio de su pontificado, Pío X se preocupó por la influencia de las “ideas modernistas” y decidió su control. La encíclica *Pascendi* (8 de septiembre de 1907) expuso todos los errores que pueden ser considerados como perteneciendo al modernismo. Ella lo describe como un “sistema”, un “cuerpo perfectamente organizado, cuyas partes son tan solidarias entre ellas, que no se puede admitir una sin admitirlas todas”. La encíclica acusa, especialmente a los modernistas de afirmar que Dios no puede ser probado sino solamente experimentado, de sostener “la equivalencia entre la conciencia y la revelación”, de someter la fe a la ciencia.

Es difícil evaluar las consecuencias de la condena del modernismo y el sistema de delación puesto en marcha. Sin embargo una generación de teólogos y exegetas no pudo realizar sus trabajos en el espacio de libertad deseable. Por otra parte, la búsqueda de una verdadera articulación de la fe a la conciencia moderna no puede ser diferida indefinidamente. No dejará de ocupar los espíritus de los más grandes teólogos del siglo.

1.2 Una teología presente en su tiempo

Para el catolicismo⁵, los años treinta representan el primer momento de un largo esfuerzo por abrir una brecha en la muralla

4. Para Gibellini un grupo de intelectuales católicos, Batiffol, Lagrange, Laberthonière, Blondel, supieron distinguir entre, por una parte la *crítica* bíblica, filosófica e histórica, que debía ser integrada en la teología (y por eso fueron objeto de sospechas y de denuncias) y, por otra parte, el criticismo practicado por Loisy, que llevaba a la separación entre crítica y teología, entre historia y dogma.

5. Para los desarrollos que se dieron en el catolicismo francés, hay que reportarse a la excelente obra de Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*. La

construida por el conjunto de medidas adoptadas desde la conde-
nación del modernismo.

Del lado de los dominicos franceses, los años treinta impulsan al frente de la escena a dos figuras poco conocidas hasta entonces, la de Chenu y Congar. Se puede decir que con ellos y la escuela del Saulchoir, se trata de una tercera ola tomista distinta del tomismo practicado por Maritain y Journet, cuyo acento estaba sobre todo en lo sobrenatural. Fundamentalmente, la escuela del Saulchoir quería abrir un camino de reconciliación entre la teología y el mundo contemporáneo.

La experiencia en la teología católica. Chenu quiere conceder la “primacía al dato revelado” y emplear todos los instrumentos racionales disponibles para escrutarlo y profundizarlo. Mejor aún, para él, el dato que debe escrutar al teólogo, no se reduce a los textos, sino que incluye también todos estos “lugares” teológicos en acto⁶ que son la expansión misionera, el pluralismo de las civilizaciones humanas, la sed de unidad presente en la cristiandad, la fermentación social, la Iglesia militante, etc. Para el teólogo, “estar presente en su tiempo, [...] es estar presente al dato revelado en la vida presente de la Iglesia y la experiencia actual de la cristiandad⁷”, o en toda la “vida positiva de la Iglesia, sus costumbres y sus pensamientos, sus devociones y sus sacramentos, sus espiritualidades, sus instituciones, sus filosofías⁸”. Se asiste aquí no solamente a un cambio completo de la actitud ante el mundo moderno sino también a una entrada de la *experiencia* en teología católica. Para Chenu, “una teología digna de este nombre, es una espiritualidad que ha encontrado instrumentos racionales adecuados a su experiencia religiosa⁹”.

pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

⁶. CHENU, M.D., *Pour une école de théologie...*, 142.

⁷. *Ibidem*.

⁸. *Ibid.*, 134.

⁹. CHENU, M.D., *Pour une école de théologie...*, 148-149. Esta tesis había sido particularmente objeto de sospecha y, entre las propuestas a las que Chenu debió suscribir en 1938, se encuentra ésta: «*Sacra theologia non est quaedam*

Atención al presente. No se puede imaginar la teología de este tiempo fuera de esta “presencia en su tiempo”, una presencia humana y cristiana en estos “nuevos complejos culturales, literarios, estéticos, ideológicos, religiosos” que transforman “el clima cultural y las técnicas de un entorno”. Es esta presencia, “bajo la luz de la fe”, la que permite a la teología renovarse perpetuamente y le proporciona la “frescura de una creación continua”. Esto se encuentra en Chenu, un contemplativo auténtico, capaz de observar con admiración el despliegue del misterio de Dios en su Hijo y en los siglos pasados así como en el mundo presente. Se decía que Chenu pasaba del XIII al XIII para decir que iba con igual facilidad al encuentro del siglo XIII, el mundo de Tomás de Aquino, y al XIII distrito de París, lugar de sus encuentros con sus contemporáneos: equipos de matrimonios, jóvenes obreros, etc. Se trataba en suma de dos mundos en efervescencia donde intentaba afirmarse una nueva manera de vivir y de pensar. Con Chenu, la teología de los “signos de los tiempos”, acreditada por Juan XXIII y el concilio Vaticano II, está ya en elaboración. Siguiendo a su maestro Tomás, no podía concebir que el teólogo fuera social e intelectualmente un emigrado en relación a su tiempo. “Hemos sido de los que, con todas sus fuerzas, aspiraron a romper este estado de emigración con el que a veces estuvo de acuerdo la teología moderna”, escribía Chenu en su obra programa de 1937¹⁰. Con Chenu y sus discípulos, es asumida otra visión sobre el mundo: “la cristiandad del siglo XX, como la del siglo XIII, es un magnífico lugar de trabajo para la teología¹¹”. No se trata de huir de este siglo y de oponerle el pasado, sino de acoger el tiempo presente.

Atención compartida al mundo moderno. Esta atención al mundo moderno, se la encuentra también en Congar, de Lubac o Rahner. El primero hablaba abundantemente de su “gusto por la vida de los hombres” y “la verdad de la vida”¹². Todos han estado implicados en la renovación apostólica de su tiempo: acción cató-

spiritualitas quae invenit instrumenta suae experientiae religiosae adaequata; sed est vera scientia...”

¹⁰. CHENU, M.D., *Pour une école de théologie...*, 124.

¹¹. *Ibid.*, 142.

¹². CONGAR, Y., *Journal...*, 42.

lica, sacerdotes obreros, movimientos de resistencia en el momento de la guerra, movimiento litúrgico, etc. Tenían la convicción de que el Evangelio tiene su lugar en la cultura en curso. No se encontraba pues más la reacción de condena y miedo ante el mundo moderno. Como lo decía Chenu, “una teología no se construye con unos *anti*¹³”. Es así que, poco a poco, se construía una nueva relación entre el pensamiento católico y el mundo moderno. Esta vez sin embargo, la reapropiación de los métodos históricos en teología no era competidor del planteamiento de la fe o no conducía a cuestionar el “dato”.

El desarrollo del dogma. Ciertamente, este recurso a la historia cuestionaba una concepción rígida de la inmutabilidad de los dogmas y reanudaba, en pleno siglo XX, las ideas de Newman sobre el desarrollo del dogma, lo que le conducía a distinguir entre lo que sólo era desarrollo histórico o posición de escuela y doctrina garantizada y universal. Para Chenu, “si la economía de la revelación se desarrolla en el tiempo, si en consecuencia la fe encuentra su expresión auténtica en enunciados solidarios de la historia, el caso particular [...] del desarrollo del dogma [...] no desconcierta al teólogo: es normal...¹⁴”. En esta perspectiva, todos los enunciados recibidos y todas las posiciones retomadas en los manuales no debían ser defendidos con obstinación, como si fueran absolutos o como si, en ellos, la verdad estuviese poseída de manera definitiva. “Es la fe que es absoluta y escapa a la historia...¹⁵”, y es necesario guardarse de absolutizar lo relativo, incluso bajo el pretexto de fidelidad integral a la verdad, lo que equivale a “relativizar lo absoluto”.

Para Chenu, “la inteligencia de un texto y de una doctrina es estrechamente solidaria del conocimiento del medio que les ha visto nacer, porque la intuición que los ha producido es alcanzada en el contexto —literario, cultural, filosófico, teológico, espiritual— donde han tomado nacimiento y forma [...] Es propio de la condición humana sólo tener el espíritu en un cuerpo, no expresar la verdad inmutable sino en el tiempo donde sucesivamente

¹³. CHENU, M.D., *Une école de théologie...*, 130.

¹⁴. CHENU, M.D., *Pour une école de théologie...*, 139.

¹⁵. *Ibid.*, 135.

se encarna". La Revelación misma se ha revestido de colores humanos según las épocas donde se manifestó¹⁶. Así, la actitud respecto a la verdad se modificaba y la concepción misma de la Revelación evolucionaba.

Así, más allá de las conclusiones, es necesario recoger la iniciativa intelectual y el esfuerzo de invención en acción. Se trata de retornar "a las percepciones primeras de un pensamiento y de una doctrina¹⁷", más que contentarse con repetir las conclusiones. Sin su referencia a la palabra de Dios, la teología está muerta puesto que deja de ser *theo-logia*. Este dato siempre tiene el primado sobre las construcciones y los sistemas teológicos, puesto que se va del dato al dogma y del dogma al dato teológico, y no a la inversa. Todo se mide con el "dato" revelado, con la palabra de Dios en el tiempo. Allí hay una toma de posición capital para toda la teología. El estudio de las fuentes de la fe tiene precedencia sobre la empresa especulativa y el "teólogo no tiene objeto fuera del *auditus fidei*¹⁸", lo que conduce a Chenu a afirmar que "el cristianismo extrae así su realidad de la historia, no de la metafísica". Si es cierto que el dato tiene precedencia sobre el esfuerzo especulativo, eso significa que la Escritura y la Tradición no representan simplemente un "repertorio de argumentos" para apoyar las tesis de la teología, sino que la teología debe reflexionar a partir de la Escritura y no utilizar las Escrituras como elementos exteriores sirviendo de prueba a conclusiones ya del todo hechas.

2. EL MOMENTO CONCILIAR Y SUS CONSECUENCIAS INMEDIATAS

Para los teólogos, Vaticano II (1962-1965) representa un momento feliz. Los teólogos católicos lo vieron como un reconocimiento a una tarea considerable en la vida de la Iglesia.

Los que, aún algunos años antes, eran sospechosos y frenados en su producción y su creatividad, tenían los primeros papeles.

¹⁶. Ibid., 125.

¹⁷. Ibidem.

¹⁸. Ibid., 132.

Los teólogos, a quienes se había exigido no apartarse de las posiciones del magisterio y de los manuales, se convertían repentinamente en ayudas indispensables en la elaboración del discurso magisterial. La contribución de los teólogos se revelaba esencial para la producción de un nuevo discurso: nuevo en su lenguaje, nuevo también en su manera de enunciación.

Vaticano II representaba un momento de gracia en otro aspecto. Durante más de cuatro años, seis años si se incluye el período preparatorio, los teólogos se codearon de manera casi cotidiana, poniendo en común sus perspectivas, compartiendo sus ideas y sus puntos de vista, confrontando sus convicciones y sus intenciones. La experiencia conciliar es una especie de “megacongreso” de una duración de cuatro años, que abordaba los temas más variados con participantes venidos de los cuatro rincones del planeta.

Vaticano II ha sido igualmente un momento en el que los teólogos de diversas tradiciones cristianas han aprendido a trabajar juntos. En el Vaticano II, los observadores no católicos no eran simplemente extras. Se reconocía su participación activa en la elaboración de los documentos conciliares. La mayor parte de ellos estaban bien formados en teología. El acontecimiento conciliar dio sin duda un nuevo impulso al *habitus* ecuménico en el trabajo teológico.

2.1 Una iglesia a la dimensión del mundo

Vaticano II, es también el descubrimiento de una “Iglesia a la dimensión del mundo”. Ciertamente, se ha dicho que el Vaticano II había sido asunto de los europeos. Si este juicio es parcialmente justo, jamás se podrá negar el hecho de que no se hubiera llegado nunca a los resultados a los que se ha llegado si las discusiones solo hubiesen tenido lugar entre europeos.

Las adquisiciones conciliares vienen del importante apoyo de los episcopados de iglesias jóvenes. Además, ciertas cuestiones (la cultura, las misiones, el encuentro de otras religiones, etc.) habrían sido planteadas en otros términos sin la participación de los no europeos. Más esencial aún, por la primera vez en su historia la Iglesia católica tomaba realmente consciencia de su cato-

licidad y del hecho fundamental de que ella no era simplemente latina, sino que se inscribía en todas las culturas.

En el plan temático, Vaticano II es innovador de una manera capital. No solamente consagra muchas evoluciones de la teología católica de la primera mitad del siglo (sobre la participación de los fieles laicos y sobre su rol en la iglesia; sobre la renovación litúrgica; sobre el uso de la Escritura santa en la Iglesia, etc.) sino que aborda muchas cuestiones que ningún concilio antes de él había tratado jamás: la libertad religiosa, el ecumenismo, la cultura, las relaciones con las religiones no cristianas, las cuestiones políticas, económicas y sociales, etc. Esta apertura de otros horizontes al pensamiento teológico iba a favorecer nuevos desarrollos en el curso del período posconciliar, sobre todo en las iglesias extra europeas.

3. LAS ORIENTACIONES TEOLÓGICAS DEL FIN DE SIGLO

El Vaticano II había permitido a la Iglesia católica tomar una nueva conciencia de su universalidad. Su reflexión sobre la Iglesia a partir de la Iglesia local, su nueva atención a las culturas, a las tradiciones propias y a las costumbres, estimula la adaptación de la experiencia eclesial y la reflexión teológica en los diferentes continentes. Así surgen nuevas cuestiones a partir de situaciones propias de cada continente. Todas las partes del mundo contribuyen a este esfuerzo de conjunto para pensar el cristianismo en la cultura y enriquecen a toda la Iglesia con su experiencia histórica particular.

3.1 En Europa: nuevos caminos de investigación

Cuando en 1964, Karl Rahner (1904-1984) es escogido para suceder al gran teólogo Romano Guardini en la cátedra de "filosofía de la religión y de Weltanschauung" de la Universidad de Munich, ya es un universitario reconocido.

3.1.1 Karl Rahner: reconciliar Dios y la historia

Viraje antropológico. Según Rahner, la teología católica ha sido confrontada con la dificultad de reconciliar dos componentes de

la Revelación: la historicidad y la trascendencia. Más allá de ciertas concepciones insuficientes de la Revelación, que se adhieren demasiado exclusivamente a uno u otro de estos aspectos, Rahner trata de elaborar una síntesis sobre la base de un enfoque antropológico-trascendental.

Una cierta teología concibe la revelación como un acto divino esencialmente exterior a la realidad humana. Insiste en el objeto de la Revelación –Dios mismo–, al punto de desinteresarse de las modalidades de mediación de esta Revelación. Para Rahner, esta teología señala demasiado exclusivamente el aspecto vertical de la Revelación, su carácter trascendente. La debilidad de esta concepción no es insistir en el elemento de trascendencia de la Revelación, sino más bien en dejar creer que esta trascendencia sería captable al margen de la realidad histórica.

Al contrario de esta concepción y en reacción contra ella se desarrolló una teología que se inclinaba con determinación hacia el inmanentismo, según la cual “la palabra “revelación” designa la evolución de la necesidad religiosa, evolución inmanente y necesaria para la historia humana¹⁹”. Esta teología subraya demasiado exclusivamente el aspecto horizontal de la Revelación, su carácter histórico, al punto mismo de hacer de ella, en cierta manera, una realidad puramente humana.

Siguiendo su idea de base según la cual “la teología dogmática hoy debe ser una antropología teológica”, Rahner quiere resolver el problema de la relación entre el aspecto trascendente y el aspecto histórico de la Revelación partiendo del hombre mismo. El giro antropológico que propone no consiste en un lanzamiento hacia un antropocentrismo estrecho o hacia una teología reducida a sondear una realidad replegada sobre ella misma. Para Rahner, el hombre –ser histórico y contingente– es también apertura a la trascendencia.

En 1966 Rahner afirmará que la necesidad de la conversión antropológica de la teología está fuera de duda, y esto por tres razones. Primero, porque el hombre es quien es concernido por la Revelación; ella le es dada para su salvación. Después, porque

¹⁹. Ibid., 16.

una verdadera teología no puede dejar de considerar la relación entre la experiencia del hombre y el contenido teórico del enunciado teológico. Finalmente para Rahner la teología ya no puede “regresar sobre la problemática antropológica trascendental de la filosofía moderna”.

Así la teología de Rahner constituye el aporte católico al compromiso de la teología en el “giro antropológico” al que habrá contribuido ampliamente, del lado protestante, la teología existencial de Bultmann. A este respecto, Rahner no dudará en afirmar la victoria de Bultmann sobre Barth.

3.1.2 Hans Urs von Balthasar: el texto de Dios habla por él mismo

Pero el giro hacia el sujeto propuesto por Rahner ha encontrado también sus detractores, entre los cuales se distingue Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Convencido de la inadecuación de la teología neoescolástica y abiertamente partidario de la renovación de la teología dogmática discutirá el *Ensayo de un Esquema de dogmática* de Rahner. Balthasar va a descubrir y denunciar en la teología trascendental una antropologización del cristianismo. Tomando la “vía antropológica” esta teología ha reducido el cristianismo a una interpretación del ser humano; ha aceptado argumentar la verdad cristiana partiendo del ser humano. Ahora bien, según Balthasar, “no hay ninguna posibilidad de colocar bajo el texto de Dios otro texto, que podría hacer al primero legible e inteligible, o al menos: más legible e inteligible. El texto de Dios debe y quiere explicarse él mismo. Si lo hace, una cosa en todo caso es cierta ante todo: no se encontrará ahí lo que el hombre podría haber obtenido de sí mismo”. El cristianismo tiene en sí la verdad; debe presentarla como tal al mundo.

Si la teología de Rahner es una teología antropológica, la de von Balthasar es una teología trinitaria; si la teología de Rahner es una *teología trascendental* la de von Balthasar es una *teología de los trascendentales*. Rahner asume la trascendentalidad en el sentido moderno de la estructura apriorística de la *subjetividad* humana, mientras que von Balthasar se atiene a la concepción clásica de los trascendentales como determinaciones del ser en

su *objetividad*. Rahner se hace siempre cargo en su reflexión de las dificultades del oyente de la palabra, mientras que von Balthasar parte de su *visión* de la forma que subyuga y envuelve.

Lejos de ser reducible a su aspecto polémico y crítico, la obra de Balthasar constituye una contribución mayor a la teología del siglo XX. Entre los múltiples libros que se le deben, se señalará la gran trilogía a la que ha consagrado más de veinticinco años de su vida²⁰.

3.1.3 Jürgen Moltmann: una esperanza que transforma

Uno de los rasgos característicos de la teología del siglo XX es el redescubrimiento del carácter escatológico del cristianismo. La escatología había sido reducida a una “doctrina de novísimos”, como doctrina de las realidades últimas, que había que desarrollar sectorialmente, y, a lo sumo, como apéndice final después de tratar de las demás verdades cristianas.

El verdadero acontecimiento teológico de los años 1960 es la aparición de la Teología de la esperanza de Jürgen Moltmann en 1964. La aparición de este libro coincide con el verdadero fin de los debates entre barthianos (Palabra de Dios) y bultmanianos (teología existencial desmitologizadora); la Teología de la esperanza apareció en el momento en que la creatividad de las posiciones de Barth y Bultmann había disminuido mucho.

Esperanza con Dios. El trabajo de Moltmann va por tanto a permitir salir del impasse del debate Barth-Bultmann (1884-1976) y hacer emerger nuevas problemáticas teológicas. En diálogo con el filósofo Ernst Bloch, que propone una “esperanza sin Dios”, Moltmann pretende asumir el desafío del marxismo. Quiere devolver al cristianismo un dinamismo que parece faltarle dramáti-

²⁰. En esta obra monumental empezada en 1961, Balthasar desarrolla una vasta síntesis del cristianismo que precede al desarrollo de una estética teológica, abriendo a la función introductiva de la teología fundamental (*La gloire et la croix; 1961-1969*); de una ética bajo el signo de la entrada de Dios en el mundo, dando lugar a una teología dogmática (*La dramatique divine; 1973-1983*); de una lógica de lo verdadero, ocasión de una reflexión metodológica sobre todo el recorrido (*La logique divine; 1985-1987*).

camente; más precisamente, mostrar cómo el cristianismo puede ser un factor de transformación histórica y de progreso.

El giro “práctico” de la teología elaborada por Moltmann será también registrado en la teología católica, con variantes o instancias específicas. En el congreso internacional de teología de Toronto (20-24 de agosto de 1967) Juan Bautista Metz da la importante conferencia que iba a definir el programa de una nueva “teología política”, muy cerca del proyecto de Moltmann.

3.1.4 Juan Bautista Metz: la teología política

Metz asigna dos grandes tareas a la teología política. La primera de ellas consiste en corregir la tendencia individualista de la teología actual. Metz tiene presente expresamente a Bultmann. Si bien reconoce la importancia y la legitimidad de su programa de desmitologización, este esfuerzo queda expuesto “al peligro de reducir a Dios y la salvación a ser solamente los correlativos de la vida privada y a hacer del mensaje escatológico la simple paráfrasis simbólica de los problemas metafísicos del hombre y de la situación donde debe inscribirse su situación personal”.

Metz piensa que la teología política debe cuidar, proteger a la Iglesia de la “mentalidad sectaria”; la teología debe recordar a la Iglesia que su cantera es el mundo y que el repliegue sobre ella misma —como una secta— corre el riesgo de pervertir el sentido de su misión y de la salvación universal que anuncia. La segunda tarea que Metz asigna a la teología política consiste en “definir el mensaje escatológico en las condiciones que son las de nuestra sociedad actual”.

La categoría de relato va a ser igualmente el corazón del proyecto teológico de Eduardo Schillebeeckx, en su esfuerzo de pensar la relación entre la fe y la *experiencia*.

3.1.5 Eduardo Schillebeeckx: la fe ante la experiencia

No es exagerado afirmar que este teólogo ha acompañado —y a menudo avanzando— la mayor parte de las grandes corrientes de la teología católica contemporánea. Por este hecho, el recorrido intelectual de Schillebeeckx está marcado por una serie de rup-

turas y desplazamientos, signos de todas las manos a la obra o las refundaciones a las que no ha cesado de someterse hasta hoy.

La hermenéutica visualizada por Schillebeeckx interpreta el texto para hacer surgir una modalidad de comprensión que empuja a actuar, que conduce "a un compromiso radical por el hombre y por la comunidad". Schillebeeckx se incorpora así a la orientación práctica de las teologías elaboradas en la misma época, sea la teología de la esperanza de Moltmann y la teología política de Metz. Esta orientación estará aún en el corazón de los estudios que se derivarán del diálogo de Schillebeeckx con la "teoría crítica" de Jürgen Habermas²¹.

Es a este mismo tiempo que Schillebeeckx se compromete en un gran proyecto de cristología narrativa, en tres tomos²². Van a crear mucho alboroto y valdrán a su autor una "audiencia" ante las autoridades eclesiásticas romanas. El tomo final de la trilogía no parecerá hasta en 1989, pero, recuerda Schillebeeckx, "según un diferente enfoque del que inicialmente estaba previsto". Desde los años setenta, en efecto, "muchas cosas han cambiado en la Iglesia Católica romana": "La alegría de formar parte, que se había desarrollado durante Vaticano II y en los primeros años que le siguieron, ha estado excesivamente a prueba. Este desarrollo inesperado me ha obligado, después de muchos estudios y ensayos de redacción, a modificar en profundidad el plan inicial. He terminado por comprender que era mejor pretender penetrar el corazón del Evangelio y la religión cristiana, más que de centrarme, en un tiempo de polarización eclesiológica, sobre los asuntos que agitan el pequeño mundo administrativo²³".

Las decepciones de Schillebeeckx respecto de los desarrollos eclesiales postconciliares le conducen por tanto a ampliar el tema eclesiológico para abordar la cuestión "de la historia de Dios en la historia de la humanidad". El libro de Schillebeeckx constituye una clase de "eclesiológica negativa", es decir, una teología de la

²¹. Estudios que serán reunidos en el quinto volumen de sus *Approches théologiques* (1972).

²². Los dos primeros tomos aparecerán en 1974 y en 1977.

²³. SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 17.

Iglesia que intenta corregir un cierto eclesiocentrismo por un recentramiento sobre sus verdaderos "objetos": Dios, Jesús el Cristo, la humanidad.

3.2 En América Latina: una experiencia de liberación

Como le gustaba decir a Mons Larraín, primer Presidente de la Conferencia del episcopado latinoamericano (CELAM), el concilio Vaticano II había sido un asunto grande y bello. Pero, añadía, "si, en América Latina, no estamos atentos a nuestras propias signos de los tiempos, el Concilio pasará a un lado de nuestra Iglesia". Esta voluntad de estar atento a los "signos de los tiempos" en América Latina conducirá a la convocatoria de la segunda conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (Colombia) en 1966. Como lo han subrayado varios historiadores, es en ese momento que comienza ciertamente la recepción de Vaticano II en América Latina. Esta recepción debía pasar por una nueva conciencia de la realidad social y política en la que se inscribía la Iglesia de este continente. Desde este "acontecimiento fundador" para la Iglesia de América Latina, los obispos llegan a una nueva conciencia de la situación de opresión y pobreza en la que se encuentran las personas que viven en América Latina. Aún más, van a conectar esta realidad social e histórica al proyecto de salvación de Dios en la historia.

El método adoptado en Medellín, parcialmente copiado sobre la propuesta para el análisis de los signos de los tiempos en la constitución conciliar *Gaudium et spes*, procede según tres etapas: análisis de la situación real, reflexión teológica y propuestas concretas para la acción pastoral. Este método inductivo, que envía también al de la Acción católica, debía pronto pasar a la teología de la liberación, que está estrechamente vinculada al viraje realizado por la Iglesia latinoamericana a Medellín. Por otra parte, la conferencia pronunciada a Chimbote por Gustavo Gutiérrez, poco antes del encuentro de Medellín, es considerada a menudo como la base de la teología de la liberación.

La teología de la liberación no representa la integración de un nuevo tema en la teología, sino una nueva manera de concebir la teología y de elaborarla. Desde su origen, está vinculada a una

práctica, pastoral y social, a lado de los oprimidos. Su lugar de aparición, es la experiencia de los excluidos de la Tierra y una práctica de liberación. En esta perspectiva, la teología se presenta como un acto segundo, precedido de una praxis y de una experiencia de Dios en medio de los pobres. Su lugar de elaboración no es en primer lugar la universidad, sino la comunidad eclesial de base en la cual se interpreta la realidad de la salvación dada por Dios en la situación de opresión. La teología de la liberación no es por tanto un nuevo tema de la teología, sino una hermenéutica de la fe cristiana en una situación de opresión y a partir de la experiencia de los pobres. No se trata de una "teología del genitivo" que se interesaría por la pobreza o por la miseria, sino de una teología que nace de una indignación, de una práctica de liberación y de la irrupción, en la Iglesia, de los sin voz y de los oprimidos.

En un sentido, esta teología es totalmente clásica, puesto que su lugar es la *Ecclesia* y se basa en la fe que está en búsqueda de inteligencia. El desplazamiento principal de la teología ocasionado por esta empresa reside en el hecho de que esta inteligencia de la fe se hace con los cristianos de las comunidades de base. Presupone una praxis, es decir, un conjunto de prácticas para cambiar la realidad y transformar las relaciones de dependencia y de dominación. Surge radicalmente de un contexto que se alimenta de una experiencia de fe original.

Al privilegiar en el punto de partida la experiencia histórica de liberación, se afirma de entrada en el paradigma hermenéutico, en la medida en que se propone interpretar la Escritura y las fuentes de la tradición, a partir de un contexto dado, de una situación social y política determinadas.

3.3 En África: pensar el cristianismo en la cultura

Se sitúa generalmente el nacimiento de la teología africana el año en que Leopoldo Senghor daba su exposición sobre el ser negro en el primer congreso de los escritores y artistas negros. En este año 1956, un grupo de sacerdotes africanos que estudian en Europa publican *Sacerdotes negros se interrogan*. Estos denuncian una teología dominante que no respeta la cultura

africana. Algunos años más tarde (1960), aún antes de la apertura de Vaticano II, estaba lanzado un debate a la joven facultad de teología de la universidad Lovanium en Léopoldville (hoy Kinshasa) sobre la teología africana²⁴. El movimiento de descolonización, contexto en el que nació, orientará las preocupaciones de la primera teología africana: emanciparse del yugo colonial y adaptar a África el cristianismo de importación que no corresponde a su cultura. Ya era impugnado por varios movimientos religiosos protestantes o Iglesias libres africanas. Llevada por los movimientos de descolonización, la teología africana iba pues, a su origen, a poner el acento en la cultura.

Esta teología de la adaptación, relevada por una teología de la encarnación, será muy rápidamente superada y pronto retomada en el marco de una teología de la inculturación. Esta representa un verdadero esfuerzo de apropiación del cristianismo en el mundo africano de modo que la Iglesia no esté allí simplemente "plantada", sino que llegue a nacer.

En el ambiente católico y francófono, arraigada en tres lugares principales (Kinshasa, Yaundé, Abiyán), la teología africana progresará rápidamente y pasará, desde el principio de los años ochenta, a una segunda velocidad. En *El grito del hombre africano* y *Mi fe de africano*, el sociólogo y teólogo Juan Marco Ela toma una distancia crítica en relación al sesgo cultural que ha servido hasta entonces a la teología africana. Asimilando a los africanos a los "vencidos de la historia", pretende elaborar una teología a partir de las injusticias, de los sufrimientos, de las luchas y de las opresiones; resumidamente, de los gritos del hombre africano, esperanzas y desesperanzas que suben de las ciudades y pueblos de África. La corriente culturalista, hasta entonces dominante, es fuertemente criticada en el coloquio de la Asociación de los teólogos del Tercer Mundo en Accra (1976) y se le quiere sustituir por una teología africana de la liberación, una teología de la solidaridad que estará en condiciones de tener en cuenta la modernidad que afecta igualmente al África.

²⁴. Esto oponía al decano VANNESTE y al padre THSIBANGU. Ver *Revue du clergé africain*, t. XV, 1960, p. 333 et ss.

Cada vez más, se le acusa no ocuparse de los problemas históricos del continente, descuidar la marginalización de las masas, su pobreza y su opresión estructural; se le reprocha igualmente su falta de dimensión social, económica y política y a su visión nostálgica, o incluso pasionista. Eloi Messi Métogo, también camerunés, intentará por su parte una síntesis capaz de integrar el aspecto cultural al proyecto de teología africana de la liberación. Se pondrá cada vez más por delante la "pobreza antropológica" del hombre africano, cuya humanidad ha sido herida por la esclavitud y la colonización que lo han privado de su historia, de su cultura, de su lengua y de su identidad. Aquí, la pobreza ya no es simplemente el "no tenerlo", sino igualmente el "no ser". Durante los años noventa, se hablará cada vez más de una teología de la reconstrucción.

3.4 En Asia: entrar en el diálogo con las grandes religiones

En Asia, otro mundo, la reflexión teológica ha sido sobre todo llevada a retomar la cuestión del significado de Jesús Cristo en el contexto multirreligioso y pluricultural de este complejo continente. A nivel religioso, lo que más caracteriza este espacio que sigue siendo misterioso a la mayoría de los occidentales, es el hecho de que, incluso después de siglos de misión, el cristianismo sea ahí aún muy minoritario y que se codea con tradiciones religiosas y filosóficas muy antiguas. Si, en Asia del Sur, el cristianismo consiguió plantar pie en la India, Nepal sigue siendo un país con predominio hindú mientras que Bangladesh y Pakistán son por fuerte mayoría musulmanes. En Asia extremo-oriental, los cristianos son aún más minoritarios, excepción hecha de Corea, donde representan alrededor de un 25% de la población. En Japón, corresponden al menos de 1% de la población, en Taiwán justo un poco más de 1 %, en China continental, una ínfima minoría subterránea, etc. Es decir que el trabajo teológico se efectúa en un contexto donde los cristianos son ultraminoritarios y viven en situación de gran proximidad, o incluso de diálogo con las tradiciones hindúes, budistas y confucionistas.

Si bien la tradición teológica asiática es todavía muy reciente, esta situación particular no ha sido menos portadora de una re-

flexión ya rica y significativa para el conjunto de cristiandad. La situación minoritaria de los cristianos en Asia los ha conducido a menudo a trabajar de una manera ecuménica, las diferencias confesionales aparecen menores al lado del contraste que genera el encuentro de las otras religiones. No hay ninguna duda de que su contribución a la Asociación ecuménica de los teólogos del tercer mundo es importante. De la misma manera, el reconocimiento del hecho de que Asia no es una *tabula rasa*, sino rica de experiencia espiritual y religiosa, y dotada de largas venerables tradiciones religiosas y culturales, ha conducido a examinar cómo se inserta el Evangelio en el marco de este rico y diversificado patrimonio.

En esta perspectiva, la pregunta que ya se plantearon los jesuitas en el momento de su primera misión vuelve con fuerza: ¿la filosofía china y las otras sabidurías pueden servir de soporte a la teología cristiana, como lo han hecho las filosofías griegas y occidentales? Del mismo modo, la toma de conciencia de la pluralidad de las religiones ha conducido igualmente a una reasunción profundizada de la reflexión sobre la unicidad de la revelación cristiana; sobre la comprensión de la mediación única y universal de Cristo, sobre la acción misteriosa del Espíritu santo que precede a la acción de los cristianos y que actúa más allá de los límites que a menudo se le ha querido asignar; sobre la misión cristiana y sobre la significación de la Iglesia en el designio salvador de Dios. Se puede decir que Asia ha permitido o permitirá enriquecer la cristología que las Iglesias occidentales consideraban estar en su tranquila posesión. En fin, no se debe descuidar el desafío que representa la expresión del cristianismo en otro sistema lingüístico.

El hecho dominante de la existencia del cristianismo en medio de tradiciones religiosas vigorosas y mayoritarias no agota sin embargo el contexto en el cual se practica la teología en Asia, y sería dar prueba de simplificación llevar la teología asiática a una teología en conflicto con la pluralidad religiosa. A pesar de su gran diversidad —se piensa, principalmente, en la situación de Japón en este conjunto— Asia (la India y Asia del Sur en particular) está marcada por una gran pobreza y el subdesarrollo. Esto ha conducido también al desarrollo de una teología de la libera-

ción propia de Asia, donde la dimensión religiosa de la opresión es tenida en cuenta. El desafío cultural no es menos considerable y no se puede subestimar el trabajo que representa la expresión del Evangelio en civilizaciones plurimilenarias. Por esto, puesto que en Asia la teología se practica en contacto con otras religiones, culturas y pobres, ella está convocada, para revelar el "rostro asiático de Cristo", a un triple diálogo: con los miembros de las otras tradiciones religiosas, con las culturas de Asia y con los pobres. A este respecto, ella por tanto es menos "teología *ad intra*" que "teología *ad extra*".

CONCLUSIÓN

Al inicio del siglo XX, se ha querido creer que había una teología de todos los tiempos y de todas las épocas. La escuela romana en particular, sobre la base de una cierta lectura de santo Tomás, ponía por delante un *theologia perennis* válida para todas partes, para todos y para siempre.

Las ciencias históricas han pronto mostrado —y es la contribución más importante de Chenu— que aún la teología de Tomás se inscribe en la historia y es tributaria de un contexto. Aún más, han mostrado que la teología estaba ligada a la experiencia religiosa de un sujeto. Este recorrido de la teología del siglo XX le da bien la razón, pues este conjunto impresionante permanece fuertemente contextual.

En Europa, el diálogo con la modernidad condiciona todos los debates teológicos del siglo. Añadamos a esto los dramas que representan los dos grandes conflictos mundiales. La ampliación del horizonte teológico en el Tercer Mundo manifiesta aún con más fuerza el carácter contextual de la teología y del trabajo hermenéutico que supone la elaboración de este discurso. La teología en el siglo XX habría mostrado cuánto el acto de fe es el de un sujeto y cuánto la revelación de Dios nos llega a través de la historia. Esta teología, tan estrechamente ligada a la historia, está también estrechamente ligada a la vida de la Iglesia: la expansión misionera, y el encuentro con las culturas y las tradiciones religiosa que ella ocasiona; las nuevas experiencias pastorales, especialmente la de los sacerdotes obreros que descubren

otros mundos y cuestiones nuevas (la del ateísmo y la incredulidad); la renovación litúrgica, el movimiento bíblico, que nacieron y se desarrollaron tanto en las universidades como en los movimientos de Acción Católica; el movimiento ecuménico, que trastocará siglos de condenación y de exclusión, etc.

La teología ha sido asunto de teólogos, que han consagrado su vida al estudio y a la investigación, pero también de los pastores que han querido expresar de nuevo a sus contemporáneos el misterio insondable de Dios. Por otra parte, no se la podría comprender fuera de los grandes movimientos que han marcado la evolución del pensamiento del siglo XX: la emergencia de las ciencias históricas, la afirmación de las ciencias humanas y sociales, el desarrollo de las ciencias del lenguaje, etc.

La teología palabra creyente, no hace el impasse sobre la racionalidad, pero ella es sin cesar estimulada por el desarrollo de las ciencias de las que es compañera.

LA MISIÓN DE LA TEOLOGÍA ANTE LAS SOCIEDADES PLURICULTURALES

Dra. Barbara Andrade, Universidad Iberoamericana

La autora, después de presentar algunos presupuestos, se pregunta por la "misión" de la teología, en qué consiste y cómo llevarla a cabo.

Se propone contestar a estas preguntas con los siguientes pasos: primero, ver la ubicación social y contextual de nuestros discursos, sean teológicos u otros y ver también la función comunicativa que constitutivamente tiene – y con la que tiene que cumplir – toda interpretación y todo discurso; segundo, ver la dimensión de la "verdad"; luego, en un tercer apartado, ver qué es hacer teología y si y cómo el hacer teología conlleva una "misión" y, finalmente, definido lo que queremos llamar misión, tener los elementos para esbozar el cómo concreto de ponerla en práctica.

En la primera parte se hace una reflexión que sitúa al "yo" en relación a las dependencias por las cuales ese "yo" se contextualiza, aunque no se reduzca a ellas. Esos condicionamientos hacen que tengamos dificultades para percibir o entender algo que caiga fuera de nuestro horizonte cultural, lo cual conlleva las posibilidades y límites de la comunicación interpersonal e intracultural, es decir, la comunicación al interior de nuestro horizonte cultural. Lo que invariablemente se da es la interacción comunicativa dinámica en forma de aceptación, percepción, negociación, interpelación, rechazo. Por un lado, esta interacción abre a la palabra – en su sentido más amplio – más allá de su tiempo y espacio cultural.

Para la segunda parte, teniendo en cuenta lo dicho previamente, la autora se pregunta si no nos habremos quedado con las meras percepciones personales, culturales, sociales y perdido así todo

referente que pueda ser válido universalmente e independiente de los condicionamientos. Lo cierto es que no es admisible que cada quien – o también cada cultura – se base solamente en la percepción propia, porque esto excluiría a los que tienen percepciones diferentes. Además, tendríamos una ilimitada diversidad sin posibilidad alguna de unidad. Necesitamos un referente que cumpla con la función de unión. La autora propone al acontecimiento Jesús.

Coloca el quehacer teológico en una red de condicionamientos; lo define dentro un testimonio común de todos los creyentes y deriva sus rasgos específicos de su inserción en el envío, o la misión de Jesús. Finalmente trata de encontrar algunas pistas capaces de orientar el quehacer teológico aquí y ahora.

El mismo título de esta reflexión ya contiene un interrogante: ¿hacemos teología *dentro* de una sociedad o *ante* ella? Solemos hablar – y no solamente cuando se trata de teología – como si estuviéramos *fuera* del contexto de nuestros interlocutores. Además, suele estar implícito en nuestro discurso que damos a saber algo que es cierto independientemente de nosotros; nosotros nada más lo enunciamos. Aquí se inserta la sabia pregunta por la “verdad”. Solo porque se presupone que hay una verdad que está ahí, objetivamente y a la vista de todos los que quieran verla, puede haber pleitos religiosos – y vaya que los hay en la actualidad – entre quienes ven alguna verdad, porque quieren ver, y los que no la ven. El “no ver” se convierte, entonces, en un descalificante “no querer ver”. Se parte de un prejuicio cuasimoral ya antes de haber entrado en un diálogo. Aquí tenemos un problema que es específico de las humanidades en general y de la teología en particular, a diferencia de las ciencias naturales y exactas. Esto mismo interviene en el hablar de una “misión” de la teología: ¿por qué tendría esta ciencia concreta una “misión”? Y, si la tiene, ¿en qué consiste y cómo se llevaría a cabo?

Propongo que tratemos de contestar a estas preguntas en los siguientes pasos: *primero*, veamos la ubicación social y contextual de nuestros discursos, sean teológicos u otros y veamos tam-

bién la *función comunicativa* que constitutivamente tiene – y con la que tiene que cumplir – toda interpretación y todo discurso; *segundo*, veamos la dimensión de la “verdad”; luego, en un *tercer* apartado, podemos *ver qué es hacer teología* y si y cómo el hacer teología conlleva una “misión” y, finalmente, definido lo que queramos llamar misión, tendremos los elementos para esbozar el *cómo concreto de ponerla en práctica*.

1. CONTEXTOS, TEXTOS Y COMUNICACIÓN

Contrariamente a lo que las más de las veces implicamos, todo lo que cada uno de nosotros y nosotras en conjunto vemos, depende de los condicionamientos concretos que nos han formado. Desde el nacimiento no solamente somos precondicionados genéticamente, sino que crecemos en real dependencia de quiénes son y cómo actúan nuestros padres, demás familiares y, más adelante, maestros, amigos, compañeros, extraños. No podemos ni siquiera decir “yo”, sin nombrar implícitamente a los demás. No es exagerado decir que el discurso sobre la persona “independiente”, “autónoma” y “libre” es, a primera vista, un mito, aunque no se reduzca a un mito. Nuestra independencia llega a darse y es real, con todo que sea reconocido que otros nos han capacitado para ella; pero también todavía otros nos han incapacitado para alcanzar una sana independencia. Lo que es más, adquirimos una capacidad de independencia a costo de nuevas dependencias y no es ni siquiera necesario que seamos conscientes de ello. Lo mismo pasa con la tan aclamada “autonomía”. Se usa este concepto como si designara algo claro y autoevidente, cuando en realidad es más ambiguo todavía que la independencia. La autonomía no es un “en sí”, porque la misma persona de la que se predica no es un “en sí”, sino alguien que proviene de otros. La autonomía es aquella dimensión de la persona que le permite decir “yo” y, con esto, sí o no a alguien o algo. La manera concreta en la que se ejerce esta autonomía, así concebida, depende otra vez de los demás y de una *percepción compartida*. Algo muy semejante pasa con la “libertad”. Solo podemos plantear como ejercicio de la libertad aquello que *percibimos* como liberador y, por eso, como objeto de deseo, y esto cuando nuestro mismo deseo está configurado por

los demás en cuanto *deseo*. Esta es, por ejemplo, la dinámica que subyace al sistema mediático y de mercadotecnia. Lo que se discute no es si estamos condicionados y dependientes, sino de qué manera reconocemos, analizamos y nos apropiamos los condicionamientos concretos.

Tampoco esto es todo, sin embargo, hablar de “los demás” es todavía demasiado vago. Los demás y cada uno de nosotros en medio de *sus* “demás”, pertenecemos a una determinada *cultura* y ésta, a su vez, está histórica y geográficamente delimitada. No solo cada uno es a la vez alguien que dice “yo” y parte de los “demás” para otro y otros, sino que es también “mexicano”, “americano” o el nacional que fuera, y esto todavía especificado por la ciudad o región de la que proviene. Por esta razón, por ejemplo, un yucateco no es sin más un mexicano.

De todas estas observaciones se desprende, por un lado, una diversidad inagotable de condicionamientos y esta impresión se acentúa todavía si tomamos en consideración que los condicionamientos pueden ser conscientes e inconscientes, y que los inconscientes ocupan un mayor lugar en nuestras actuaciones y nuestros discursos. Por otro lado, decir “yo” es el acto más íntimo y constitutivo de cada persona. Para que no seamos un mero *producto* de nuestros condicionamientos habrá que admitir que nos los *apropiamos* – los hacemos *propios* a nuestra *propia* manera. Esto hace, por ejemplo, que aunque todos sean “mexicanos” o “teólogos”, cada uno pertenece a estas categorías de manera *diferente*. Al apropiarnos nuestros múltiples condicionamientos, los *modificamos* a nuestro modo, consciente o inconscientemente, introduciendo así más variantes. Éste es, por ejemplo, el dinamismo de los cambios personales, sociales y culturales.

Si aceptamos estos datos resulta evidente que solo podemos hablar sobre lo que sea, incluso nosotros mismos, desde *dentro* de la constelación personal, cultural y social a la que pertenecemos. Es, en realidad esta pertenencia la que *confirma* y apoya nuestras percepciones; no *hay* un “ante” la sociedad, porque esto denotaría una distancia que de hecho no existe, ni puede existir. Lo que podemos hacer y hacemos es *cuestionar* nuestros condicionamientos, pero aun así el mismo cuestionamiento, por crítico y

creativo que parezca, sigue funcionando con los patrones de nuestra cultura y nuestra red de relaciones. Éste es, por ejemplo, el punto de inserción de la cuestión de género. La crítica al sistema patriarcal se plantea dentro del mismo patrón cultural patriarcal, pero difícilmente llega a salir de él, porque los conceptos y hasta el lenguaje y las imágenes son patriarcales. Desde ahí, llegamos a plantear un matriarcado en vez de un patriarcado, pero no llegamos a romper el patrón de exclusión. En el fondo, todo cuanto hayamos dicho significa también que necesariamente tenemos dificultades con percibir o entender algo que caiga fuera de nuestro horizonte cultural.

Esta última observación nos lleva a las posibilidades y límites de la comunicación interpersonal e intracultural, es decir, la comunicación al interior de nuestro horizonte cultural. Las posibilidades de una intercomunicación eficaz quedan delimitadas por el lenguaje que dentro de un determinado contexto cultural es válido, aceptado y aceptable, con todas las variantes y perspectivas creativas que ofrece el idioma que rige en el espacio cultural en cuestión. Esto vale no solamente para la palabra, sino también para textos, pensamientos e imágenes. El pensamiento es un discurso silencioso o silenciado; y el hecho de que las imágenes son discursos, lo hemos comprobado en el furor por las caricaturas danesas de Mahoma. El lenguaje entendido en este sentido amplio incluye diversos géneros literarios, pero la palabra escrita es más permeable y ofrece una gama más amplia de diálogo intercultural que la palabra hablada. Por eso, precisamente, podemos leer los textos bíblicos y del magisterio dialogando con ellos de las maneras más diversas. La palabra de un lenguaje, por consiguiente, no surte efecto sino hasta que se combine con una interpretación. Lo que es obvio es que toda palabra, por definición, brota en un contexto determinado e interactúa con su escucha, lectura e interpretación, sea dentro del mismo contexto cultural, sea dentro de un contexto diferente. Lo que invariablemente se da es la interacción comunicativa dinámica en forma de aceptación, percepción, negociación, interpelación, rechazo. Por un lado, esta interacción abre a la palabra – en su sentido más amplio – más allá de su tiempo y espacio cultural; por otro lado, la interacción hace invariablemente que los condicionamientos

del oyente o lector entren en juego con el texto comunicativo. Esto hace que las exégesis de textos bíblicos o dogmáticos sean tan diferentes y de ahí también se deriva la diversidad de las teologías. Esta diversidad es tan inevitable como la diversidad de los condicionamientos. En el contexto teológico, prefiero hablar de *diversidad* en vez de *pluralismo*, porque la diversidad es un hecho antropológico, psicológico y sociológico, es decir, es inevitablemente pluricultural, mientras que el pluralismo tiene que ver con un sistema cultural que admite variantes plurales a nivel de *opción*. Lo que queda vetado por absurdo es una palabra-texto-imagen que es desoída y desatendida por ser incomprensible. Una construcción de esta índole ha dejado de ser comunicativa; es como si nunca hubiera acontecido. También queda vetado el recurso comprobatorio a la palabra: el “aquí dice”, que elimina al interlocutor, silenciándolo.

2. LA CUESTIÓN DE LA VERDAD

Es evidente que, si aceptamos lo reflexionado hasta ahora, nos habremos enredado con nuestro propio concepto de verdad. ¿No nos habremos quedado con las meras percepciones personales, culturales, sociales y perdido así todo referente que pueda ser válido universalmente e independiente de los condicionamientos? Con el concepto de “verdad” solemos designar algo lógico, positivo y racional. El término adquirió esta connotación en la Edad Media y ha hecho, desde entonces, que la verdad de fe se condense en afirmaciones doctrinales cuyo contrario es el temido “error”. Vista de esta forma, la “verdad” tiene la función de una barrera “objetiva” contra las percepciones variables, que necesitan ser ordenadas y categorizadas para dejar de ser meramente “subjetivas” y, por consiguiente, arbitrarias. Lo cierto es que no es admisible que cada quien – o también cada cultura – se base solamente en la percepción propia, porque esto excluiría a los que tienen percepciones diferentes. Además, tendríamos una ilimitada diversidad sin posibilidad alguna de unidad. Necesitamos un referente que cumpla con la función de unión. Condición para poder unir es que este referente sea igualmente válido en todas las culturas y sociedades y en todas las épocas históricas, es decir que

sea *comunicativo* y *comprensible* siempre. Para que esto se dé, la verdad que tenga estas características necesita caber en cualquier horizonte cultural, porque si no cabe en él, no será percibida; y necesita caber de tal manera que lo percibido se presente como relevante e importante, porque si no lo es, tampoco será activamente percibido. Al mismo tiempo, aun siendo percibida así, tiene que ser algo que esté en otro nivel que el ocupado por los horizontes culturales, porque si no lo fuera, se reduciría a un horizonte más entre la diversidad que ya existe.

Según la tradición cristiana original, la verdad no es un concepto, sino un *acontecimiento*: el testimonio y la cruz de Jesús de Nazaret y su resurrección por su Padre. Este acontecimiento tuvo lugar dentro de un determinado horizonte cultural y, desde este punto de vista, no es diferente de otros acontecimientos. Es percibido en su momento concreto entre otras muchas percepciones y valorado correspondientemente. Parte inseparable de este acontecimiento, sin embargo, es que crea un grupo de creyentes – las primeras comunidades cristianas – que, “lentos del Espíritu Santo” (Hch 2,4), dan *testimonio* de que les ha alcanzado la “misericordia sin medida” del Padre de Jesús; de que esta experiencia es la de un amor y perdón incondicionales. Este testimonio se *comparte*, dentro de los condicionamientos más diversos y produce la *comunión* entre los testigos. Tenemos, entonces, un acontecimiento percibido que es *eficaz creando comunión*. Por eso es relevante e importante: porque tiene lugar en todos los lugares, insertándose en la diversidad de percepciones como fuerza de unión.

La “verdad” de fe es, pues, un acontecimiento que libera y capacita para el testimonio. Lleva dentro de sí la capacitación para crear comunión-unidad, a la vez que es exigencia interna de este testimonio. Podemos desglosar la verdad de la fe así: es la experiencia de *comunión con Dios en la comunión entre nosotros*. Se inserta en medio de nuestra ilimitada diversidad, la acoge, la orienta, la interpreta y la hace florecer. Lo que “reina” en esta comunión es la “misericordia sin medida” del Padre de Jesús. “Misericordia sin medida” es el *nombre* del Dios de Israel (Ex 34,6-14), así como “el que resucita de los muertos” es el *nombre* del Dios que se dejó ver y palpar en Jesús (2 Cor 1,9; 4,14). Lo que se ha podido percibir en el testimonio de Jesús es que la mi-

sericordia sin medida *perdona, cura, incluye y comparte*. Estos signos resumen los llamados milagros de Jesús y forman el núcleo de la catequesis de las primeras comunidades. En esto podremos basarnos para ver qué es hacer teología.

Los signos son percibidos en cualquier condicionamiento, en cualquier tiempo, lugar y lenguaje y solo pueden ser diversos. De hecho en esta dirección quiere caminar la reciente encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI. Sin embargo, tenemos aquí también otra cosa: lo que antes hemos llamado el "horizonte cultural" se ha ampliado a un *horizonte de esperanza escatológica*. En cada signo se nos promete y se nos anticipa una misericordia sin medida que abarca o *abraza* a todos los horizontes propios tan diferentes.

Si tomamos la verdad en este sentido avalado por la tradición, resulta que, aunque se formule en conceptos y definiciones y aunque éstos también sean verdaderos, no puede ser *abarcada* por ellos. Los conceptos son el lenguaje de cada horizonte cultural con toda su diversidad y todos los lenguajes diversos siempre solo apuntan al único horizonte de esperanza última y escatológica.

3. HACER TEOLOGÍA Y CONCEBIR LA "MISIÓN"

Hacer teología es, según lo que hemos visto hasta ahora, *dar testimonio* de la comunión con Dios en la comunión entre nosotros y esto es lo mismo que, "llenos del Espíritu Santo", poner signos de la misericordia sin medida del Padre de Jesús. El testimonio, decíamos, es una exigencia interna del acontecimiento de Jesús de Nazaret y puede ser exigencia, porque es antes una capacitación que equivale a lo que Pablo llamaba una "nueva creación". En otras palabras, el testimonio es una *tarea* avalada por el "Dios creador" que es la *Trinidad cristiana*. El fundamento de la tarea teológica es la *experiencia de fe*. Habrá, entonces, que definir ésta, porque la "experiencia" es vecina a lo que antes hemos llamado las "percepciones" y las experiencias son tan variadas, ambiguas y multiformes como las percepciones. La experiencia de fe es una *experiencia de perdón* y, por eso, de *gracia*, que capacita para la *conversión*. A su vez, la conversión consiste en un nuevo modo de percepción, que permite ver con nuevos ojos el horizonte cultural dentro del cual nos movemos: la necesidad desesperada

que tenemos todos de ser perdonados, curados e incluidos para poder compartir; y simultáneamente en la percepción de la urgencia de llenar la necesidad de otros, porque el perdón de la gracia ha colmado la nuestra. Esta experiencia se traduce, pues, en una *tarea teológica práctica* que es común a todos los creyentes. Damos, con esto, a la teología la dimensión amplia de una expresión de la fe que inseparablemente es poner signos de lo que Jesús mismo hizo; o bien, dicho en otras palabras, la teología es un hacer que no se limita a la palabra y menos a la palabra erudita.

Como habíamos visto antes, toda palabra es necesariamente comunicativa dentro de un horizonte cultural, o deja de ser *palabra*, es como si no hubiera acontecido. Esto es vincular toda palabra, también la teológica, entendida en su sentido amplio, con un *contexto de acontecimiento*. Por esta razón un gesto sencillo del compartir, por ejemplo, puede evocar el acontecimiento de la comunión con Dios en la comunión entre nosotros; pero, también, las palabras más escogidas y sofisticadas de un discurso teológico pueden *no evocar nada*. Nos quedamos, entonces, con que cada creyente, en total independencia de su formación catequética o teológica, tiene la *tarea* de dar testimonio del acontecimiento fundante del perdón – de la “misericordia sin medida” acontecida en Jesús. El cumplimiento de la tarea crea una comunidad de testigos, que es la comunidad eclesial. En coherencia con lo que vimos en el primer apartado, el testimonio es siempre percibido como un *testimonio compartido* que se compone y recompone de percepciones diversas – y de *perdonos diversos* – que confluyen todos en el único testimonio del acontecimiento fundante. Así, la comunidad eclesial, desde la local hasta la universal, se construye sobre la única “palabra de Dios”, compartida desde Pentecostés.

Si es así, ¿en qué sentido podemos hablar de un “hacer teológico” propiamente dicho o especializado? La teología como ciencia es un ejercicio reflexivo que comparte con todos los demás lenguajes el carácter de *testimonio del acontecimiento fundante*. Tiene, por consiguiente, primordialmente la misma tarea. La diferencia está en el *modo* de dar testimonio. Este modo diferente se combina y recombina con los demás testimonios y se desarrolla al interior de la misma red de condicionamientos y de interacciones socio-culturales, pero tiene un rasgo muy específico: parte del

acontecimiento experimentado de la comunión con Dios en la comunión entre nosotros y lo *explica* en sus antecedentes, características y consecuencias; *desarrolla* su potencial de presupuestos e implicaciones; *narra* la historia de su historia y llega a *distinguir* así su *tradición*; lo *ilumina* en una reflexión multifacética que lo hace aparecer a unas luces cada vez nuevas; *asegura* que en todos estos procesos comunicativos de reflexión, todos diferentes los unos de los otros, y coloreados con tintes pedido prestados a otras disciplinas de pensamiento, siempre se está hablando del *mismo* acontecimiento. La teología es responsable de esta mismidad de su reflexión con el acontecimiento del que da testimonio. El criterio de su cumplimiento con esta responsabilidad es la *recepción* de su reflexión comunicativa dentro del espacio eclesial del que surge y dentro del cual es comunicada. De esta manera, la teología siempre es una tarea comunitaria: su mera existencia y forma concreta reconoce agradecidamente la pertenencia a una interacción testimonial concreta. Esto hace que la reverencia ante el acontecimiento fundante sea siempre también reverencia ante la comunidad de testigos de la que forma parte. En este sentido, no puede haber una teología propiamente dicha que no sea eclesial.

La reflexión teológica expresa el misterio del acontecimiento de fe con *conceptos*, debido a que no hay ni puede haber lenguaje humano sin conceptos, pero se guarda de confundir el concepto con el misterio en cuanto tal. Éste es el punto de inserción de la antiquísima clave hermenéutica de la *analogía* – que ya existía desde el “principio” - y aun antes de su formulación. Los conceptos teológicos tienen una *función* doble: la *primera* consiste en condensar la apropiación reflexiva del acontecimiento en fórmulas que evoquen las características irrenunciables, sea del acontecimiento total, o sea de alguno de sus aspectos. Esta función se concretiza, por ejemplo, en los antiguos credos. Aquí se ve con particular claridad la religación de la teología a la comunidad de la que procede. Las fórmulas teológicas son entregadas a la comunidad eclesial, para que ésta pueda desglosarla de nuevo en sus propias experiencias y signos. La *segunda* consiste en evocar, con la fórmula enunciada, la propia experiencia creyente de cada teólogo y así, su propio testimonio como signo de su pertenencia a la comunidad. En este contexto se inscriben las fórmulas *dogmá-*

ticas que corresponden al magisterio de la Iglesia y tienen la función de *preservar a la comunidad eclesial del error*. Pero este tema se tratará aparte en este ciclo de conferencias. Es interesante ver cómo, en los primeros siglos de la tradición cristiana, las fórmulas teológicas se convirtieron en credos locales y solo luego en parte de los credos universales.

Es obvio que las reflexiones teológicas necesitan manejar un grado de abstracción considerable y es obvio también que hay un cierto placer en lograr estas abstracciones. También nosotros experimentamos la fascinación de las posibilidades de la razón que animaba a los teólogos de la Edad Media como, por ejemplo, Hugo y Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino. Sin embargo, el contexto de la red de condicionamientos mutuos y globales que hemos destacado aquí se convierte en *exigencia interna* del quehacer teológico en cuanto eclesial: las abstracciones tienen su límite en la receptividad de las comunidades eclesiales concretas. Sin la receptividad de los creyentes – y aun cuando sean creyentes teólogos – la teología deja de ser comunicativa y, por eso, deja de ser testimonio.

Por su vinculación interna, comunicativa y testimonial con la comunidad creyente, la teología debe recoger las necesidades, impulsos, preocupaciones y angustias de la comunidad; pero tampoco debe descuidar las necesidades e impulsos de la Iglesia universal. Es decir, recogiendo los aspectos concretos tiene la tarea de iluminar y subrayar lo que todas las comunidades eclesiales tienen *en común*. Esto es poner en el centro la capacidad del acontecimiento fundante de crear un testimonio válido más allá de cada horizonte cultural concreto. La teología tiene la tarea de ser un *testimonio integrador* y, por eso, *incluyente*.

Hasta ahora se habrá hecho evidente que tan pronto concibamos la reflexión teológica como insertada en y producto de una red de condicionamientos socio-culturales e interpersonales siempre concreta, nos veremos obligados a admitir que no puede haber algo como "la" teología, como si ésta fuera el único fenómeno que se sustraiga a los condicionamientos omnipresentes, sino solo *teologías* siempre diferentes en las que se reconozca la pertenencia del teólogo a condicionamientos concretos.

Las diferentes teologías se complementan y enriquecen todas mutuamente por ser testimonios concretos y concretamente ubicados y, más importante, testimonios *de lo mismo*: del único acontecimiento de la misericordia sin medida que ya ha empezado a hacerse eficaz en medio de nosotros, en los signos de esperanza de cada día. De esta manera, las teologías científicas se inscriben en la misma tarea de testimonio que incumbe a todos los creyentes y solo *dentro* de esta tarea común y compartida pueden florecer. La meta de todas estas teologías diversas es siempre la misma: *crear una comunión entendible como comunión con Dios.*

Ahora habría que ver en qué sentido podemos hablar de una "misión" de las teologías. Lo que nos ha quedado claro es su *tarea*. En un primer aspecto, la tarea es la actividad, el comportamiento que resulta de la identidad que hemos podido forjarnos como el "yo" que hemos llegado a ser en el proceso de los múltiples condicionamientos por otros y en los encuentros con ellos. En otras palabras, la tarea es "puesta en práctica" concreta de la identidad adquirida. En esta forma, es todavía un dato antropológico y psicológico e independiente de la fe. En la fe, "llenos des Espíritu Santo", en el que entendemos lo que ha pasado en el acontecimiento fundante de Cristo, descubrimos que somos *adentrados* en este acontecimiento; somos capacitados para hacer lo mismo que Jesús: perdonar, curar, incluir y compartir. Por eso, el Padre del crucificado nos reconoce como sus hijos y nos desclava, también a nosotros, de las cruces de nuestra injusticia y de la de los demás, a la vez que nos *crea* como servidores fieles capaces de desclavar a los crucificados que nos encontramos en nuestros caminos. Aquí, precisamente, en la nueva creación por el perdón incondicional del Padre de Jesús, se hace visible el segundo aspecto de la tarea: somos adentrados en el *envío* que recibió Jesús, de hacer presente y visible la misericordia sin medida de su Padre (Jn 10,10-38). No es casual que el envío de Jesús está colocado en el contexto de su testimonio de las obras de su Padre. El testimonio de los creyentes y de los teólogos entre ellos es participación en el envío de Jesús. También aquí vemos la diversidad en la unidad: las participaciones en el envío de Jesús serán tan diferentes como las personas a quienes está encargada, pero si-

que siendo un único envío, *el mismo* que el de Jesús, y lo rige un único criterio: el de hacer visible y palpable la misericordia sin medida del Padre de un crucificado. Este envío lo podemos llamar "misión"; y, por lo visto, es una misión compartida, comunicativa, a la que cada uno contribuye ahí donde se encuentre.

Hay, sin embargo, un aspecto que matiza más la misión del teólogo: él debe especificar en qué consiste ser adentrados en el envío de Jesús de parte de su Padre; cuáles son auténticas características del testimonio y qué sería, en estas circunstancias concretas, un antitestimonio; en qué consiste el *seguimiento* de Jesús y en qué no consiste. Puede discernir cuál misión corresponde a quién y cómo el que corresponde puede hacerse eficaz. Su misión tiene dos rasgos esenciales: *primero*, anunciar la palabra comunicativa del acontecimiento fundante, reflexionando su potencial interno y válido para todos aun en los condicionamientos más diversos; y *segundo*, analizar y dar a entender cuál es la misión interna de su comunidad, para hacer florecer los dones de ésta. Así, al teólogo le está encargado el servicio de la unidad comunitaria de la fe vivida; y el servicio de fomentar "insights" que favorezcan la comunión con Dios en la comunión entre nosotros. Estas características del quehacer teológico se tocan con la tarea específica del obispo, pero quedan claramente distinguidas de ellas.

4. RETOS CONCRETOS DE ESTA MANERA DE HACER TEOLOGÍA

Hemos colocado el quehacer teológico en una red de condicionamientos; lo hemos definido dentro un testimonio común de todos los creyentes y hemos derivado sus rasgos específicos de su inserción en el envío —o la misión— de Jesús. Nos queda tratar de encontrar unas pistas capaces de orientar el quehacer teológico aquí y ahora, el *nuestro*.

Tal como hemos descrito la misión de las diversas teologías, hemos manejado tácitamente un presupuesto que es todo menos evidente: la *eclesiología de comunión* tal como la había proyectado el Concilio Vaticano II. Tal *eclesiología de comunión* todavía no está a la vista y mucho menos se constata un consenso en las varias propuestas que se han hecho. La última versión es la que

esboza la encíclica *Deus caritas est*, de Benedicto XVI, que ve la Iglesia como una comunidad de amor. Aquí tenemos quizá la misión más apremiante de toda teología actual – una tarea tan urgente –, que es difícil ver cómo nuestro quehacer teológico pueda cumplir con su cometido sin crear un consenso en una teología de comunión, en la que pueda partirse de lo que todos los creyentes tienen en común, para solo luego llegar a las tareas específicas que competen a cada uno. El gran obstáculo para elaborar esta eclesiología está en la misma cultura occidental – aun independientemente de los diversos paradigmas culturales que se han dado y que se siguen dando – en la que hemos valorado inconscientemente lo individual antes de lo comunitario. Invertir un condicionamiento inconsciente de esta índole parecería más tarea del Espíritu Santo que nuestra. Sin embargo, porque es este Espíritu el que nos llena en la fe, tampoco hay por qué desesperar. Todo intento que se haga para pensar una eclesiología así, nos recondiciona a nosotros mismos dentro de nuestras comunidades; despertará las reflexiones y contribuciones de otros y provocará las correcciones necesarias entre todos. El criterio será la correspondencia entre la reflexión sistemática ofrecida y la vivencia de la fe que de hecho aglutina la comunidad. Será, de paso sea dicho, un aspecto novedoso el que una teología se ofrece a la comunidad creyente y a sus co-especialistas en cuanto creyentes, no como un saber privilegiado, sino como una pregunta que solo puede contestarse entre todos. Una eclesiología de comunión parece exigir una teología dialogal y, como toda teología, grandemente abierta al descubrimiento de la verdad del acontecimiento fundante que nos une a todos.

Es evidente, que una teología de esta índole – y más cuando, como hemos visto, toda teología es necesariamente producto de interacciones humanas y socio-culturales y, por eso, intercomunicativa – ya acabó, casi sin que nos diéramos cuenta, con las acostumbradas “teologías de apellido”, como se ha dado en llamarles. Sospecho que no existe una teología “para sacerdotes”, otra para “monjitas” y todavía otra para “laicos”. Lo que existe son diferentes condicionamientos, metas y grados de preparación formal. Lo que todas tienen en común es el envío al único testimonio eclesial eficaz y los medios que se pongan para alcanzar esta meta tendrían que corresponder al ejercicio concreto del testimonio buscado.

Aquí se inserta uno de los grandes problemas eclesiológicos actuales: el lugar preasignado a determinados creyentes. Tradicionalmente – y también todavía en la encíclica *Deus caritas est* (cf. No. 29) – los laicos han quedado marginados de una "Iglesia" identificada con la alta jerarquía. Hay una anécdota, según la cual un obispo le pregunta al Cardenal Newman cuál era el papel de los laicos en la Iglesia; y después de una pausa reflexiva contestó el cardenal: "se vería muy rara sin ellos". Ya desde Agustín se ha hecho general una diferencia de grado entre consagrados a la "contemplación" de las cosas divinas y aquellas personas que sostienen y atienden a los contemplativos con servicios por definición "inferiores". Que entre éstos, los más inferiores son los de las mujeres, ni se discute. El hecho es que aun después del Concilio Vaticano II, ni los laicos, ni las mujeres entre ellos, han logrado tener cara, personalidad y oficio propios, y menos como *iguales*. No han encontrado ni voz ni voto. En cuanto a la voz: la voz de la Iglesia es, uno, eclesiástica y dos, masculina. No hay lenguaje laico, ni lenguaje femenino. Hasta lo que se designa como "pecado", por ejemplo, la soberbia, el afán de poder, el imponerse a los demás, son rasgos sociales masculinos, mientras que el rol social ocupado por las mujeres se definiría más bien en términos de ceder contra el propio juicio, en dejarse hacer y mandar y a lograr sus deseos mediante la manipulación. No es tan fácil tampoco como asumir resignadamente el rol inferior asignado a los laicos por las estructuras jerárquicas. Nadie es víctima excepto por su propia apropiación de este rol. Tampoco basta con que algún teólogo de buena voluntad escriba una obra sobre la "teología del laicado". La única voz de los laicos y mujeres es la que ellos mismos encuentren como expresión de su *propio e inconfundible testimonio* para construir una comunidad creyente incluyente. Lleve esto el tiempo que necesita llevar, pero necesita el apoyo de toda la comunidad, algo como un ejercicio urgente de la, para nosotros todos, tan desacostumbrada *inclusión*. El hecho de que nos hayamos centrado en el testimonio nos ayudará a apreciar la importancia de ésta inclusión: cada uno solo puede ser testigo de lo que de hecho vio y presenció; y cada uno de nosotros ha visto cosas diferentes, desde otros ángulos y con ojos opacados por otros sufrimientos. Se necesita el testimonio de *todos* para poder captar

la verdad del acontecimiento en el que hemos sido adentrados. Debe quedar entre nosotros vacío el “lugar del Padre” – o de la Madre –, para que podamos compartir en igualdad y libertad.

Si nos ejercitáramos en una teología con estas líneas fundamentales, nos tropezaríamos pronto con una dificultad nueva, que pertenece a la temática discutida del lenguaje en su acepción amplia. Lo que aglutina una comunidad de fe, son las *narraciones* compartidas, las imágenes, abrazos, consolaciones y los gestos espontáneos que contrarrestan las tentaciones de la desesperación. Las experiencias nuevas todavía no encuentran conceptos que nos evocuen; y las narraciones todavía no se entienden antes de ser compartidas y antes de evocar recuerdos semejantes en los que escuchan. Narrando, nos ofrecemos a nosotros mismos a la vez que admitimos nuestra vulnerabilidad, que pide comprensión e integración. Una teología que vive de la inclusión y del compartir estará no solamente condicionada al modo de cada uno, sino que pedirá perdón de su ceguera y se dejará corregir por lo que vieron, reconocieron y aprendieron los demás. Por todo eso, me parece que toda verdadera teología es esencialmente lo que había entendido San Pablo: el agradecimiento inseparable de la confesión de fe de haber podido oír la voz de Cristo y sentir su caricia en los demás. El lenguaje teológico técnico al que estamos acostumbrados no nos impide insertar rupturas de estilo de género narrativo, algo que está ampliamente ilustrado en los escritos patrísticos.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, B., *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 21-89; 95-142; 147-328.

– *Cuéntanos tu experiencia de Dios. Reflexiones sobre el Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.

– *Teologías y Magisterio*, en *Desafíos del pluralismo a la unidad y catolicidad de la Iglesia*, VI Simposio Internacional de Teología, (J. Quezada (ed.), Universidad Iberoamericana, México 2002, 119-140.

– *Pecado original - ¿o gracia del perdón?*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004.

— *¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas*, Revista Iberoamericana de Teología (RIBET) n. 1 (2005) 13-49.

— *Gedanken zum Verhältnis von Armut und Menschenwürde*, en M. Holztrattner (ed.), *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?*, Salzburger Theologische Studien, Tyrolia, Innsbruck 2005, 203-219.

DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001.

— *Crear después de Freud*, San Pablo, Madrid 2002.

FREUD, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, Obras completas VI, Amorrortu editores, Buenos Aires 2004.

KOHUT, H., *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, International Universities Press, Inc. 2001.

MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues*, Open Court, Chicago and La Salle, IL 1999.

MCWILLIAMS, N., *Psychoanalytic Diagnosis. Understanding Personality Structure in the Clinical Process*, Guilford Press, New York – London 1994, 19-39.

WOLF, E. S., *Treating the Self. Elements of Clinical Self Psychology*, Guilford Press, New York – London 1988.

LA RELACIÓN TEOLOGÍA Y MAGISTERIO: OBEDIENCIA CREATIVA¹

Dr. Alberto Anguiano

El presente artículo tiene como telón de fondo la idea de que toda expresión oral o escrita es susceptible de múltiples apreciaciones que, en consecuencia, pueden dar lugar a lo que, en palabras de Paul Ricoeur, habría que denominar como "conflicto de las interpretaciones". El mismo autor de este artículo propone que la pregunta que puede servir como una duda metódica de nuestra reflexión consiste en averiguar el por qué la "obediencia" al Magisterio tendría que ser adjetivada necesariamente como "creativa" o bien, dicho en modo más simple, ¿por qué una tal obediencia no podría ser una obediencia "a secas"?

En un primer intento por responder a la pregunta rectora de nuestro razonamiento, hay que advertir que obediencia y creatividad constituyen un binomio en el que cada sustantivo parece representar los derechos propios de dos instancias presumiblemente en conflicto. El esclarecimiento de estas dos cuestiones podrá ser de gran utilidad para definir el específico significado teológico de la obediencia y la libertad, para postular luego una tercera lectura donde el enunciado "obediencia creativa" no presuponga la contradicción entre obediencia y libertad más que como un momento dialéctico que genera la auténtica creatividad.

¹. La presente contribución, salvo algunas adiciones y ligeras modificaciones, reproduce el texto presentado el viernes 17 de marzo en la XIV Semana Teológica de la Universidad Intercontinental titulada: "La teología en época de cambios".

Con el fin de ir aclarando esta cuestión, se plantea, como momento metodológico, la necesidad de distinguir entre razón y razonamiento, en orden a comprender mejor la diferencia de competencias ministeriales entre teología y Magisterio, pues mientras a éste último corresponde autenticar los principios de la fe, definiéndoles y defendiéndoles, por su parte, al quehacer teológico corresponde la no menos digna y necesaria tarea de deducir para los hombre y las mujeres de nuestro tiempo, las riquezas contenidas en los enunciados de la revelación

No es el razonamiento de la fe lo que confiere una común identidad a la teología y al Magisterio, por el contrario, es justamente el distinto modo con el que la razón se ubica delante de la verdad revelada, lo que explicita un doble y necesario servicio en la Iglesia. Es más bien el evento mismo de la revelación conservado y transmitido en la predicación apostólica, es decir, en las afirmaciones de fe, lo que otorga una común identidad a la teología y al Magisterio.

Finalmente se propone una mínima criteriología para el discernimiento de los pronunciamientos del magisterio.

INTRODUCCIÓN

“La relación teología y magisterio: obediencia creativa”, es el tema que habrá de ocuparnos en esta última mañana de nuestra semana dedicada a la reflexión sobre “la teología en época de cambios”. Sin embargo, antes de entrar directamente en materia, a modo de preámbulo, considero conveniente aclarar que el mencionado título, objeto de la presente reflexión, no ha sido producto de mi *creatividad*, sino que más bien, así me fue propuesto por los organizadores de este evento, de modo que el desarrollo del mismo, habrá de ser más bien obra de mi *obediencia*. Ciertamente esta aclaración pudiera parecer una apología fabricada sólo para librarme de ser ubicado de antemano a la derecha o a la

izquierda del juicio universal y absoluto de algún posible inquisidor que pudiera estar sentado por aquí o por allá, en alguna parte de esta sala. Aunque semejante propósito no es descartable del todo, en realidad, la aclaración viene bien aquí, sobre todo para hacer notar que toda expresión oral o escrita es susceptible de múltiples apreciaciones que, en consecuencia, pueden dar lugar a lo que, en palabras de Paul Ricoeur, habría que denominar como “conflicto de las interpretaciones”.

Así pues, independientemente de que al hablar de “obediencia creativa”, este servidor suyo se arriesga a engrosar el “índice” de los partidarios de la autoridad eclesiástica, lo que ahora importa, desde el punto de vista objetivo, es caer en la cuenta de que la “obediencia creativa” es de suyo un enunciado gramatical que del mismo modo como puede hacer pensar en la rendición de la razón teológica frente a la autoridad del Magisterio, puede también sugerir una lectura salomónica que de modo irenista, más allá de todo conflicto, busque dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César (cf. Mc.12,17). Desde luego que muchas otras lecturas serían posibles, pero bastan las dos descritas para considerar que desde el punto de vista semántico, el carácter ambivalente o, más precisamente, polisémico de toda expresión, impone primeramente a este discurso la exigencia de discernir las razones que harían de la “obediencia creativa” la feliz propuesta programática para la relación entre la teología y el Magisterio. En otras palabras, la pregunta que puede servir aquí como una duda metódica de nuestra reflexión consiste en averiguar el por qué la “obediencia” al Magisterio tendría que ser adjetivada necesariamente como “creativa” o bien, dicho en modo más simple, ¿por qué una tal obediencia no podría ser una obediencia “a secas”?

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: EL CONFLICTO ENTRE OBEDIENCIA Y LIBERTAD, ENTRE TEOLOGÍA Y MAGISTERIO

En un primer intento por responder a la pregunta rectora de nuestro razonamiento, hay que advertir que obediencia y creatividad constituyen un binomio en el que cada sustantivo parece

representar los derechos propios de dos instancias presumiblemente en conflicto. Bajo esta óptica es pues claro que si la relación entre el Magisterio y la teología se comprendiera llanamente en términos de pura obediencia se daría la impresión de socavar la dignidad del teólogo y su teología. Como se ve, apostillar la obediencia con el adjetivo de “creativa” parece responder a la necesidad propia de nuestro contexto posmoderno todavía más sensible que la misma modernidad al sentido de la libertad y, por ende, a la exigencia de autonomía y de respeto a unos derechos individuales que superan cualquier prospecto genérico y despersonalizador como, por ejemplo, la Declaración Universal de los derechos humanos. Para esta mentalidad posmoderna, incluso dicha Declaración, haría caso omiso de los derechos del “sujeto”, según su conciencia y sus circunstancias concretas².

Si el significado directo de toda afirmación depende en gran medida del contexto desde donde se hace y se recibe la afirmación, salta pues a la vista que la carga conciliadora de la expresión “obediencia creativa” se deduce de un contexto mental que de por sí establece una oposición entre obediencia y libertad. Supuesto entonces este antagonismo, es evidente que la obediencia

². Michel Schooyans, profesor de la Universidad católica de Lovaina, al referirse al disenso entre Teología y Magisterio, señala críticamente como causa remota de éste, lo que denomina como “liberalismo filosófico” y describe en los siguientes términos: “En la tradición liberal, el individuo humano es considerado *totalmente autónomo*, y esto en dos sentidos: el primero, que se puede considerar primeramente subjetivo; el otro objetivo. En el primer sentido, el hombre es totalmente dueño de su existencia; no depende de nadie y no es responsable de otros sino en la medida en que su voluntad soberana consiente en dejarse determinar por algo *distinto* de él mismo. De ahí el segundo sentido: esta voluntad soberana, esta libertad sin límite alguno, no considera sino el propio punto de vista, el cual determinará de manera totalmente autónoma lo que es el bien y lo que es el mal, lo que *tiene* y también lo que *es* valor para el sujeto. Habrá en conclusión coincidencia estrecha entre la determinación de la voluntad subjetiva y la norma moral, necesariamente reflejo del interés particular del individuo. Éste acaba por erigirse así en norma moral de la propia conducta. [...] No hay ya sitio para la realidades objetivas, incluidos los otros individuos, de los que el sujeto debería tener cuenta”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El don de la verdad*, Palabra, Madrid 1999², 123 -124. A este “liberalismo filosófico” se refiere precisamente el documento “*Donum Veritatis*”, (n. 32) al exponer algunos de los factores del disenso entre Teología y Magisterio

tendría un lamentable significado ofensivo que, por lo tanto, habría que matizar con algún calificativo positivo. En este caso, la forma adjetivada de “creatividad” cumpliría con el buen oficio de compensar el tono negativo implicado en el concepto de “obediencia”.

Dentro de este marco interpretativo que supone el recelo con el que la mentalidad contemporánea oye y lee los discursos sobre la obediencia, cabría ahora mencionar algunos conocidos textos del Magisterio sobre la relación de éste con la teología, así como sus respectivos comentarios teológicos a fin de constatar las tensiones en dicha relación. Para este efecto, será ahora suficiente aludir aquí, a modo de ejemplo, a la célebre Instrucción publicada en 1990 por la Congregación para la Doctrina de la Fe “Sobre la vocación eclesial del teólogo”, mejor conocida como “*Donum veritatis*”³.

³. En opinión de Miguel López Dávalos, la Instrucción se ubicaría en el amplio contexto del pluralismo teológico, característico del postconcilio: “Este pluralismo teológico, además de aportar una riqueza en la maduración de la fe, por la diversidad de los sistemas de análisis ha llegado a provocar conflictos con el Magisterio de la Iglesia al que toca de manera auténtica enseñar e interpretar el mensaje cristiano. Muchas veces se ha llegado a provocar un verdadero disenso entre los dos. Y ante este fenómeno la Santa Sede ha sentido la necesidad de precisar no sólo la naturaleza y la competencia de la función tanto del Magisterio como de la Teología, sino también los criterios que deben regir el trabajo de las dos instituciones, especialmente la del teólogo que ha sido la menos estudiada”: LÓPEZ DÁVALOS, M., “Introducción”, en *El teólogo en la Iglesia hoy. Symposium Universitario*, UPM, México 1990, 12. A continuación algunas referencias que abordan la cuestión de la relación teología y Magisterio en el decurso de los años posteriores al Concilio Vaticano II y anteriores a la citada Instrucción: PAULO VI, “Alocución al Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II”, en AAS 58, vol. II (1966) 889 – 896; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “*Statuta “ad Experimentum” Commissionis Theologicae*”, en AAS 61 (1969) 540 – 541; PAULO VI, “Mensaje a los Miembros de la Comisión Teológica Internacional del 11 de octubre de 1972”, en AAS 64 (1972) 682 – 683; PAULO VI, “Exhortación Apostólica: *paterna cum benevolentia*”, en AAS 67 (1975) 5 -23; COMISIÓN TEOLOGICA INTERNACIONAL, “Magisterio y Teología (1975)”, en Idem., *Documentos 1969 - 1996*, BAC, Madrid 2000, 127 – 136; JUAN PABLO II, “Discurso a los teólogos alemanes del 18 de noviembre de 1980 en Altötting”, en AAS 73 (1981) 100 - 105. Para un comentario analítico sobre el citado documento de 1975 de la Comisión Teológica Internacional: Cf. FLICK, M., “Le due funzioni della Teologia secondo il recente Documento della Commissione teologica internazionale”, en *La Civiltà Cattolica* 127 (1976) Vol. III, 472 – 483.

En una presentación de este Documento, el entonces secretario de la Congregación, Alberto Bovone hacía notar que esta Instrucción pertenecía a una trilogía de la que también formaban parte la Instrucción de 1984 “Sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación” y la de 1986 “Sobre la libertad cristiana y la liberación”⁴. El mismo Cardenal advertía que la sola lectura de los títulos de estos dos últimos escritos, así como las frases iniciales de las tres instrucciones dejaban ver claramente que el tema de la libertad era el hilo conductor de las mismas⁵. En este texto de presentación, el Cardenal Bovone explicaba que las tres publicaciones eran el resultado de un mismo “plan programático y global” diseñado por el citado Dicasterio romano⁶. Con esta indicación, el entonces secretario intentaba una lectura ajena al criterio de la relación conflictiva entre teología y Magisterio. No obstante ello, apenas al inicio de la presentación, Bovone había retomado la inquietud de quienes se preguntarían por las razones que habrían provocado la preparación de este documento, y reconocía entonces que no sería del todo desacertado presuponer que al origen del documento estaría también “la postura pública tomada últimamente frente a la santa Sede por algún teólogo, más aún, por ciertos grupos de teólogos”⁷. “No se puede negar –decía Bovone– que haya una [comprensible] ilazón circunstancial [entre tales hechos y el documento], pero –aclaraba– eso no quiere decir que se dé entre las dos realidades una relación directa de causa efecto. –Y agregaba finalmente– de todos modos, es una coincidencia que puede ofrecer, a quien quiera interpretar esas posturas, útiles elementos de discernimiento”⁸.

4. Cf. BOVONE, A., “Presentación”, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El don de la verdad*, Palabra, Madrid 1999², 14.

5. Baste este apunte: la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, de 1984, comenzaba así: “El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación...”. La *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, de 1986, se abría con las siguientes palabras: “La conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre...”. La presente *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo comienza con estas palabras*: “La verdad que hace libres es un don de Jesucristo...”. Ibidem.

6. Cf. Ibidem.

7. Ibid., 13.

8. Ibidem.

Ya un año antes de la "*Donum Veritatis*", otro caso representativo de esa tensión entre teología y Magisterio tiene constancia en el Documento titulado "El teólogo y su función en la Iglesia" publicado en Madrid el 20 de octubre de 1989 por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe a propósito del manifiesto suscrito por algunos teólogos españoles en abril del mismo año⁹. También inmediatamente al comienzo de su Declaración, los obispos de la Comisión señalan explícitamente que el hecho conflictivo del mencionado manifiesto no debería enturbiar el sereno intercambio de pareceres, sino que más bien debería ser ocasión para una reflexión sobre la figura del teólogo y la dimensión eclesial de su tarea¹⁰.

Ahora bien, aunque además de los dos textos referidos anteriormente, el elenco de testimonios pudiera multiplicarse, no parece que ello sea necesario para convencerse de que la relación entre teología y Magisterio no sólo no ha sido fácil, sino más bien, encontrada y difícil en no pocas ocasiones. Sin embargo, pese a esta constatación, a la hora de indagar el significado de una "obediencia creativa" no puede prevalecer como único criterio aquella lectura que supone siempre la contradicción entre obediencia y libertad, y ello, lógicamente, sólo en razón de que los términos de cualquier enunciado hacen objetivamente referencia a una concreta realidad que en sí misma no puede ser simplemente anulada por el sentido del contexto subjetivo, so pena de falsear la realidad misma. En este último caso, el falseamiento de la realidad que es el referente "objetivo" de comunicación entre dos sujetos suprimiría la realidad misma y con tal supresión, desaparecería también toda posibilidad de diálogo o de encuentro "intersubjetivo". Justamente, por ello, es legítimo preguntarse enseguida si el conflicto subjetivo, contextualmente subyacente a la relación teología y Magisterio, resulta objetivamente razonable, toda vez que la causa de la discordancia entre ambos está siempre de algún modo en relación a la verdad revelada.

⁹. "Apéndice. El teólogo y su función en la Iglesia. Declaración de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe a propósito del manifiesto suscrito por algunos teólogos españoles (abril, 1989)", en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El don de la verdad*, Palabra, Madrid 1999², 201 - 218.

¹⁰. Cf. *Ibid.*, 203.

Es pues la referencia a la verdad revelada la que nos plantea, en primer lugar y de modo específico, la pregunta por las características epistemológicas no tanto del acto de fe en sí mismo, sino más bien, las características de aquello que le es inherente a su naturaleza confesional, es decir, la "afirmación de fe" subsiguiente al asentimiento dado por el entendimiento movido por la voluntad. A su vez, este planteamiento conduce, consecuentemente, a formular, de modo más amplio, el problema metodológico del discurso humano sobre Dios. El esclarecimiento de estas dos cuestiones podrá ser de gran utilidad para definir el específico significado teológico de la obediencia y la libertad, para postular luego una tercera lectura donde el enunciado "obediencia creativa" no presuponga la contradicción entre obediencia y libertad más que como un momento dialéctico que genera la auténtica creatividad. Preliminarmente, se puede adelantar que, por lo tanto, en esta tercera interpretación, la obediencia no será sólo un deber para la teología respecto al Magisterio, sino un imperativo que corresponde a ambos con respecto a la verdad revelada. En fin, esta tercera lectura podrá contribuir a la determinación de una mínima criteriología para comprender la relación que debe privar entre el quehacer teológico y el oficio de enseñar la verdad revelada.

2. LA AFIRMACIÓN DE LA FE: EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DE SU IDENTIDAD Y DISTINCIÓN RESPECTO AL RAZONAMIENTO DE LA FE

Abordar ahora la cuestión relativa al problema epistemológico de la "afirmación de fe" supone una tarea imposible de iniciar a no ser que se comience por la referencia inmediata a otra cuestión ya antes mencionada y que habrá de ser objeto de un ulterior apartado; tal es la cuestión correspondiente a la metodología del decir creyente sobre Dios. El problema metodológico de la teología implica obviamente el desarrollo de una argumentación "fundamental" en el preciso sentido técnico de este término, a fin de poder determinar las condiciones de posibilidad del discurso humano sobre Dios. A partir de esta argumentación fundamental podrán luego perfilarse mejor dos principios básicos para la rela-

ción entre teología y Magisterio: a) en primer lugar, la característica propia desde la que ambas instancias se colocan delante de la revelación y desde la cual se origina la diversidad de sus respectivos ministerios y b) en segundo lugar, la común identidad que a ambas instancias confiere el carácter absoluto y normativo de la revelación.

Sin pretender agotar ahora el vasto y denso problema de las condiciones de posibilidad del discurso sobre Dios, será suficiente sostener aquí en simple lógica que el postulado teológico fundamental de la revelación de Dios, desde el estricto punto de vista epistemológico, no puede menos que suponer la capacidad humana para conocer y entender la verdad revelada¹¹. De este presupuesto básico, efectivamente fundamental, se sigue entonces que el modo de este conocer y su respectivo discurso racionante no puede ser más que humano, de modo tal que en cuanto la teología se define a sí misma, no sólo etimológica sino epistemológicamente como discurso sobre Dios, no hace sino describir su propia identidad antropomórfica. Esta identidad antropomórfica de la teología reproduce, a su modo, la lógica encarnacional del evento mismo de la revelación al que sólo puede responderse con el gratuito obsequio de la fe. Pero como ya se ha advertido anteriormente, al acto mismo de la fe corresponde aquello que configura su naturaleza confesional, es decir, la “afirmación de la fe” y tal afirmación, en la medida que se realiza al modo humano, no puede escapar a los condicionamientos propios del juicio humano y de su respectiva proposición lógica¹². Desde esta perspectiva, bien puede decirse que el acto mismo del creer es incapaz de realización alguna sin un mínimo ejercicio de la razón, y

¹¹. Cf. DzH. 3004 -3005; D.V., n.10. Sobre este argumento particular relativo a las condiciones de posibilidad del discurso sobre Dios y, por lo tanto, del acto del creer que acoge la revelación: cf. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1998⁵, 32 – 64; RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 77 – 87.

¹². “Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. Ef. 3,19), sin embargo invita a nuestra razón –don de Dios otorgado para captar la verdad– a entrar en su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído”: D.V., n. 6.

es por ello, que la fe misma es formalmente definida como asentimiento intelectual¹³.

Considerando entonces el fundamental raciocinio implicado en el acto del creer parecerá claro que la confesión de la fe implique ya una mínima y elemental “teo-logía”, toda vez que, como se ha dicho, ella se especifica como un razonamiento de la fe. Al mismo tiempo, parecerá no menos claro que la frontera habida entre la fe y su razonamiento, entre la fe y su discurso, es en tal grado sutil que resulta casi imposible separarles. En efecto, era en este sentido que a propósito de la Instrucción de 1984 “Sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación”, el conocido teólogo latinoamericano Juan Luis Segundo, en su “Respuesta al Cardenal Ratzinger”, se lamentaba de que en el lenguaje común se hubiera aceptado como muy natural “la oposición entre (determinados) “teólogos”, por un lado, y “magisterio” por otro. [...] como si los primeros procedieran basados en una “teología” y los segundos en la “fe”. [Pero] no hay tal cosa. —Pues en opinión del mismo Segundo— también el magisterio tiene “su” teología. [Ya que] por definición nadie puede explicar la fe y definir sus límites sin entenderla, es decir, sin una definida teología”¹⁴. Sin duda alguna que desde la perspectiva de la constitución epistemológica de la fe, la comprensión del mínimo e imprescindible ejercicio de razón en el acto del creer y de su confesión conduce a una inmediata identificación de la fe con el elemental significado de la teología, lo que, a su vez, permite asociar comúnmente no sólo a la teología y al magisterio, sino también a todo fiel creyente, a

¹³. Esta consideración de la fe sólo puede considerarse reductivamente como intelectualista en la medida que se presuponga la oposición entre inteligencia y voluntad, pero no dentro de una perspectiva integral en la que el juzgar como el confiar son actos personales que, en cuanto tales, involucran en cada acto la totalidad de un sujeto específicamente racional. En esta óptica, Beinert explica que la fe es “un acto *racional* en la medida en que es una decisión fundamental del hombre, que esencialmente es un ser dotado de razón. La certeza le llega a través de la verificación de las afirmaciones de la fe en la acreditación de su vida (*analysis fidei*): de ahí que la fe sea tanto decisión como proyecto, que compromete a la persona entera y a toda su actividad, abrazándola y dándole sentido”: BEINERT, W., “Fe”, en Idem., *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990, 292.

¹⁴. SEGUNDO, J. L., *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid 1985, 29.

quien efectivamente, la teología de la liberación reconoce como un teólogo¹⁵. Así pues, en cuanto que creyentes al modo humano, tanto el decir del Magisterio, como el del teólogo mismo y el del pueblo fiel serían igualmente un inevitable decir teológico.

Por su parte, la Instrucción de 1990 "*Donum veritatis*", al tratar la cuestión del "disenso" que ella misma definía como la actitud pública de oposición al Magisterio¹⁶, puntualizaba también las razones que algunos teólogos alegarían como justificación del señalado disenso. Entre tales razones figuraba primeramente aquella que la Instrucción considera de orden hermenéutico, en cuanto que sostiene que los documentos del Magisterio no serían sino el reflejo de una teología opinable. Una segunda razón apuntada por la Instrucción, encontraba su justificación en el argumento del pluralismo religioso a partir del cual, las intervenciones magisteriales no representarían más que una teología entre muchas otras y ninguna teología particular podría pretender imponerse universalmente. Para la Congregación de la fe es claro entonces que el valor de los pronunciamientos del Magisterio no pueden sin más considerarse de modo relativo, como si se tratase solamente de meras opiniones teológicas en sí mismas cuestionables y discutibles. Después de describir los argumentos justificantes, la Instrucción lamenta que bajo tales razonamien-

¹⁵. Junto al reconocimiento del estatuto teológico de todo creyente, Clodovis Boff, al explicar el método de la teología de la liberación, distingue la teología popular de otra rigurosa elaboración teórica de la fe, a la cual denomina "teología profesional": Cf. C. BOFF, "Epistemología y método de la Teología de la Liberación", en ELLACURÍA, I – J. SOBRINO, *Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 91-98. Por su parte, el documento de la Comisión Episcopal española para la doctrina de la fe sobre la función del teólogo en la Iglesia, protesta contra la trivialización que los medios de comunicación suelen hacer del título de "teólogo". Luego de señalar la exigencias que configuran el perfil de un teólogo, puntualiza: "la denominación de teólogo católico se aplica a los miembros de la Iglesia a quienes sus estudios y su comunión de vida en la fe cualifican para promover, según un modo científico propio, una inteligencia más profunda de la Palabra de Dios, y asimismo, en virtud de una misión canónica para enseñar": "Apéndice. El teólogo y su función en la Iglesia. Declaración de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe a propósito del manifiesto suscrito por algunos teólogos españoles (abril, 1989)", en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El don de la verdad*, 207.

¹⁶. Cf. D.V., n. 32.

tos se encubra y fomente un magisterio paralelo que se desarrolla sistemáticamente en oposición al Magisterio auténtico¹⁷.

Como se ve, esta última referencia a la "*Donum veritatis*" pone nuevamente sobre la mesa la oposición habida entre Magisterio y teología, pues es evidente que el planteamiento de la Instrucción contrasta francamente con el razonamiento que Juan Luis Segundo proponía en su "Respuesta al cardenal Ratzinger". Así pues, mientras el teólogo uruguayo estrecha las afirmaciones del Magisterio y de la teología a partir de una consideración epistemológica de la fe, por su parte la Congregación para la doctrina de la fe insiste en señalar la diferencia entre ambas instancias, acentuando tal diversidad de competencias a partir de un distinto ministerio confiado por Cristo a su Iglesia¹⁸. Pareciera entonces que mientras la teología reclama una paridad de estatus teológico tanto para el pueblo de Dios como para los teólogos y el Magisterio, a partir del común deber de la razón, el Magisterio apela por las diferencias a partir del derecho gratuitamente confiado a los apóstoles, de enseñar la fe¹⁹. En el trasfondo de este estira y afloja entre la "Respuesta al Cardenal Ratzinger" y la "*Donum veritatis*" lo que parece estar realmente en juego no es tanto el problema subjetivo de la relación entre la autoridad del Magisterio y la libertad del teólogo, sino más bien, el objetivo problema epistemológico de la relación entre el acto de la fe y su razonamiento. Por lo tanto, la pregunta que espera ahora su respuesta no es precisamente la de la proximidad entre la razón y la fe, sino más bien, aquella que interroga por la posibilidad de su distinción, habida cuenta del carácter necesariamente antropomórfico de la fe misma y, más aún, de la misma revelación.

En primer lugar, hay que aclarar que apuntalar ahora la distinción no significa absolutamente desconocer la proximidad entre la fe y su razón, pues como ya se ha dicho, epistemológica y teológicamente, la fe es un asentimiento de la razón misma y la autocomunicación de Dios no sería posible, si en tal autocomunicación no estuviera ya comprendido en algún modo el presump-

17. Cf. *Ibid.*, n. 34.

18. Cf. *Ibid.*, n. 21.

19. Cf. *Ibid.*, n. 13-14.

to que hace gratuitamente posible esa recepción agradecida y obediente de tan inestimable don. Hay que decirlo pues una vez más, la lógica encarnacional de la revelación explica y fundamenta el acto humano de fe que teologalmente se eleva y trasciende absolutamente sobre sí mismo en la acogida de la verdad revelada. Sin embargo, a fin de facilitar la distinción entre el acto mismo de fe y su razonamiento implícito, entre fe y teología, conviene dejar momentáneamente de lado el válido y fundamental presupuesto del carácter antropomórfico de la revelación para proceder a centrar la atención en el puro acto intelectual de la fe.

Fuera de su consideración teologal, epistemológicamente, el acto de fe es un ejercicio cotidiano en nuestras relaciones interpersonales. Si la Escritura dice que el justo peca siete veces (cf. Prov. 24,16), desde la perspectiva crítica se puede decir, sin temor a equívoco, que incluso el pecador puede hacer más de siete actos de fe al día. Toda vez que ante cualquier enunciado, un sujeto asiente intelectualmente considerándolo como verdadero sin que conste la evidencia de su veracidad, realiza un acto de fe. Así por ejemplo, no hace mucho que miles de personas hicieron ciertamente un acto de fe cuando asumieron como verdadera la afirmación de la administración Bush, según la cual, el régimen iraquí de Sadam Hussein escondía armas químicas de destrucción masiva, sin que constara la evidencia de la presunta justificación de guerra. Este acto de fe, involucra definitivamente de modo intuitivo un ejercicio de la razón que es inconfundible con el acto discursivo del razonamiento que procede deductivamente a partir de ciertos principios de razón. Y para proseguir con el ejemplo, supongamos que si un fiel de las telecomunicaciones, luego de haber aceptado como verdadera la justificación de guerra de la administración Bush, fuera interrogado sobre las razones de su asentimiento, y en tal aprieto no hiciera más que repetir las afirmaciones emitidas por algún gurú de los medios masivos de comunicación, incapaz de aportar una sólida argumentación, ello no probaría necesariamente su falta de convicción, pues él cree en lo que ha oído, pero simplemente no puede explicarlo ni argumentar en favor de la credibilidad de la no evidente afirmación.

La elemental distinción entre razón y razonamiento, supone a su vez la diferencia entre el entendimiento intuitivo y el entendimiento discursivo. Mientras que el entendimiento intuitivo consiste en el conocimiento directo e inmediato no sólo de un objeto particular en una experiencia determinada, sino incluso de un enunciado lógico; por su parte, el entendimiento discursivo consiste en el proceso lógicamente concatenado mediante el cual crece cualitativamente el conocimiento de aquél objeto particular²⁰. Bajo esta óptica, cabe puntualizar ahora que en sentido estricto, la fe no es reductible a la teología ni viceversa, porque si bien es cierto que el enunciado de fe implica ya un cierto ejercicio de razón, y en este sentido, puede llamarse teología, por otra parte, en sentido propio y específico, la afirmación de fe tiene con respecto a la teología el valor de "principio", asignado en cualquier ciencia a aquellos enunciados fundamentales de donde tal ciencia deduce sus conclusiones. Es por esto que la teología se autodefine precisamente desde el punto de vista genitivo como ciencia *de* la fe y, en tal caso, la fe aquí supuesta, no es el acto mismo del creer o la así llamada fe teologal, sino más precisamente la "afirmación de fe", clásicamente llamada "*fides quae*"²¹.

Obviamente que la "afirmación de fe" no agota el sentido siempre inconmensurable del evento personal e histórico de la revelación, pero sin duda alguna que tal afirmación, en cuanto corresponde al momento de la confesión misma de la fe, constituye un único y definitivo momento en la dinámica de la transmisión de la fe. Para ilustrar lo anteriormente dicho, pongamos por caso, el hecho de un testamento afectuoso que un padre agonizante ha dictado a un tutor para que éste, por su parte, lo ponga por escrito y lo confíe, a su vez, a un hijo apenas recién nacido, una vez que llegue a la edad adulta. Desde luego que en este

²⁰. Para una visión sintética sobre esta distinción entre razón y razonamiento, o entre entendimiento intuitivo y discursivo: Cf. N. ABBAGNANO, "Entendimiento", en Idem., *Diccionario de filosofía*, FCE, México 1986, 409-411.

²¹. "Toda teología acerca de la fe tienen que partir de la doble forma que desde Agustín (De. Trin. 13,2,5) se designa como *fides qua (creditur)* o "fe con la que se cree", y la *fides quae (creditur)* o "fe que se cree", es decir, el objeto de la fe. Se trata ante todo de una actitud frente a Dios que se revela, y en segundo término es la aceptación y confesión de los contenidos de esa revelación divina": W. BEINERT, "Fe", en Idem., *Diccionario de teología dogmática*, 289.

ejemplo, el conjunto de afirmaciones que constituyen el testimonio escrito, en el supuesto que fuera aceptado como testimonio auténtico y verdadero por un acto de fe del hijo, no podrá, sin embargo, suplir nunca el encuentro personal, cara a cara entre el padre y el hijo, pero para tal hijo, el testimonio escrito será, en su modo y medida, la presencia viva de su padre ausente y la expresión más cálida de su paterno amor.

Ateniéndose entonces a la distinción entre razón y razonamiento, se puede mejor comprender la diferencia de competencias ministeriales entre teología y Magisterio, pues mientras a éste último corresponde autenticar los principios de la fe, definiéndoles y defendiéndoles, por su parte, al quehacer teológico corresponde la no menos digna y necesaria tarea de deducir para los hombre y las mujeres de nuestro tiempo, las riquezas contenidas en los enunciados de la revelación²².

3. EL PROBLEMA METODOLÓGICO DEL DISCURSO CREYENTE SOBRE DIOS

Así como la elemental caracterización epistemológica de la teología como razonamiento de fe, permitía identificar ampliamente el decir del Magisterio con el del teólogo e, incluso, con el decir de todo fiel cristiano; del mismo modo, la consideración genitiva de la teología como ciencia *de* la fe, ha facilitado, como ya se ha visto, una justa y necesaria delimitación de competencias ministeriales que, sin embargo, se ordenan en común al servicio de la Palabra revelada, a fin de plenificar la vida de todo el pueblo de Dios²³. En síntesis, queda pues claro que, estrictamente hablando, no es el razonamiento de la fe lo que confiere una común identidad a la teología y al Magisterio, por el contrario, es justamente el distinto modo con el que la razón se ubica delante de la verdad revelada, lo que explicita un doble y necesario servicio en la Iglesia. Es más bien el evento mismo de la revelación conservado y transmitido en la predicación apostólica, es decir, en las afirmaciones de fe, lo que otorga una común

²². Cf. PAULO VI, "Alocución al Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II", en AAS 58, vol. II (1966) 891.

²³. Cf. *Ibidem*.

identidad a la teología y al Magisterio. Esta común identidad fundamenta desde luego una misma dignidad que no es en modo alguno ofendida, sino confirmada por el imperativo de obedecer a la Palabra revelada.

En efecto, el concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Divina revelación ha declarado explícitamente y sin ambages que “el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído”²⁴. Así pues, el Magisterio no constituye una instancia autónoma y autosuficiente, sino un carisma subordinado a la Palabra que se le ha confiado. La obediencia no es, por tanto, un deber exclusivo de la teología, sino también y ante todo un imperativo para el Magisterio de la Iglesia, de modo tal que la obediencia debida del quehacer teológico está precedida por la obediencia que el Magisterio mismo debe a la Palabra de Dios. A la Palabra que Dios ha pronunciado definitivamente en Cristo, sólo puede corresponder la devota escucha del creyente, y es justamente esta escucha el contenido específicamente teológico de la obediencia. De hecho; esta semántica teológica propia de la obediencia puede ilustrarse lingüísticamente, recordando que según algunos, el vocablo latino “*oboedire*” (obedecer) parece estar emparentado etimológicamente con las raíces del verbo “*audire*” (escuchar)²⁵.

No obstante que, incluso con las mismísimas palabras del Concilio Vaticano II, se ha ya aclarado que la obediencia no define exclusivamente la actitud que la teología ha de guardar en su relación con el Magisterio, sino ante todo, el deber que ambos han de observar de cara a la Palabra, puede todavía quedar la

²⁴. *Dei Verbum*, 10; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Magisterio y Teología (1975)”, en Idem., *Documentos 1969 -1996*, III,1-2; D.V., n. 21.

²⁵. “[de *ob* y *audio* = oír, por *obedio*: post. à la ép. clás.]. Obedecer, *aliquis*, o *aliquis alicui*”: DE MIGUEL, R., “*obaudio*”, en Idem., *Nuevo Diccionario latino – español etimológico*, Madrid 1897¹¹,620. “*obedio*, is, ire, n.[de *ob* y *audio*=oír]. Dar oídos a alguno, escucharle, seguir sus consejos, *alicui* (muy rar. en est. acepc.), Nep.; obedecer”: ibidem.

impresión de que tal aclaración no sea más que una pura retórica que no alcanza su realización concreta en el ámbito práctico. Pese a que el Magisterio se sabe y se reconoce deudor de obediencia a la Palabra revelada, la sospecha se alza para interrogar por la instancia concreta que regularía la obediencia del Magisterio. Aunque la pregunta es del todo válida, habrá que reconocer de inmediato que ella está destinada a permanecer lógicamente entrampada en un callejón sin salida, pues en el caso de que una tal instancia existiera, esta misma instancia, se haría objeto de la misma sospecha, en un proceso interminable hacia el infinito. Con todo, hay que advertir que la pregunta misma evidencia la legítima necesidad de un orden objetivo en la proclamación de lo que humanamente puede expresar o no la Palabra de Dios y es aquí donde se ha de colocar honesta y fielmente el ministerio del Magisterio. Como se ve, de este modo hemos llegado circularmente nuevamente al Magisterio, el cual será siempre e infinitamente sospechoso de no obedecer o al menos de poder no obedecer a la Palabra revelada hasta que, por el contrario, no se le dé el asentimiento de la fe teologal en algunos casos, o al menos, en otros, el asentimiento religioso de la inteligencia y de la voluntad²⁶.

²⁶ Cf. CIC. 752. Además de este asentimiento religioso del entendimiento y la voluntad, el canon 750 demanda la fe divina y católica para las verdades consignadas en la Escritura y la Tradición, las cuales son propuestas como reveladas por el Magisterio solemne y universal. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el *Motu proprio "Ad atuendam fidem"* de Juan Pablo II (1998), añadió también como parágrafo segundo del actual canon 750, la exigencia de "aceptar y retener firmemente todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres propuestas de modo definitivo por el Magisterio de la Iglesia, a saber, aquellas que son necesarias para custodiar santamente y exponer fielmente el mismo depósito de la fe": *Ad atuendam fidem*, n. 4. Cabe notar, como lo hace Paolo Bux, que esta nueva normativa, tendría ya su inmediato antecedente en el número 16 del citado documento "*Donum Veritatis*" de la Sagrada Congregación para la fe, donde en efecto se dice que el Magisterio puede "proponer "de modo definitivo" enunciados que, aunque no estén contenidos en las verdades de fe, se encuentran sin embargo íntimamente ligados a ellas": Cf. BOUX, P., *Il Magisterio Della Chiesa nel Diritto canonico*, Vivere in, Roma 2002, 74 -78. En el aparato crítico de la "*Donum veritatis*" puede constatarse que el documento, a su vez, se remite a la "*Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis*": AAS 81 (1989) 104s. Téngase en cuenta que la segunda proposición, de las tres contenidas en la Profesión de fe, pide la aceptación firme de las ense-

Pero si una tal obediencia es inevitable en el quehacer teológico para mantenerse en la comunión de la verdad, se hace luego igualmente inevitable la pregunta por el sentido de la misma actividad teológica a la que, precisamente en cuanto ciencia, le es imprescindible el ejercicio de la libertad. Sin embargo, en honestidad, hay que apuntar a renglón seguido que en cuanto ciencia, la teología no puede constituir su método propio sino a partir de unos principios fundamentales y por tanto, a la hora de reclamar para su discurso el estatuto científico no puede menos que afirmar los principios a partir de los cuales procede en su investigación. A este respecto conviene entonces recordar nuevamente la definición genitiva de la teología, según la cual, la teología, precisamente en la medida que pretende el reconocimiento de su estatus profesional en el amplia gama de las disciplinas del saber, debe entonces autoafirmarse como ciencia *de* la fe.

La fe es, pues, como ya se ha dicho, el principio de la teología, de modo tal que no se puede renunciar a ella sin renunciar, por eso, al mismo tiempo, a su método propio y por ende, a su carácter científico²⁷. En este sentido, ningún profesional de la investi-

ñanzas propuestas de modo “definitivo” por el Magisterio en materia de fe y costumbres. Justamente esta es la proposición a la que corresponde la disposición canónica introducida por el *Motu Proprio* de Juan Pablo II. Para el análisis crítico de esta adición: P. BOUX, *Il Magisterio Della Chiesa nel Diritto canonico*, 89 – 97; GAILLARDÉZ, R. R., “El Magisterio universal: problemas no resueltos”, en *Selecciones de Teología* 171 (2004), 171 – 186; SESBOUÉ, B., *El Magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*, Mensajero, Bilbao 2004, 345 -363. Para este último autor, la nueva adición canónica representaría una “dogmatización” de toda enseñanza del Magisterio en la medida que tales enseñanzas no sólo se refieren ya a las verdades reveladas, sino también a las afirmaciones que histórica o lógicamente están necesariamente ligadas a ella.

²⁷. Recientemente, en su discurso a la Comisión Teológica Internacional, el papa Benedicto XVI hacía notar que el carácter eclesial de la teología no contradecía en modo alguno su estatuto científico: “Considerar la teología como un asunto privado del teólogo significa desconocer su misma naturaleza. Sólo dentro de la comunidad eclesial, en comunión con los legítimos pastores de la Iglesia, tiene sentido la actividad teológica, que ciertamente requiere competencia científica, pero también y sobre todo el espíritu de fe y la humildad de quien sabe que el Dios vivo y verdadero, objeto de su reflexión, supera infinitamente la capacidad humana. [...]Aquí se podría objetar: una teología definida así, ¿sigue siendo ciencia y está de acuerdo con nuestra razón y su libertad? Sí; racionalidad, científicidad y pensar en la comunión de la Iglesia no sólo no se

gación es absolutamente libre frente a los principios últimos de su ciencia. La corregibilidad de la que ahora son conscientes las distintas disciplinas del saber, en parte, gracias a los aportes de K. Popper²⁸ y en parte a la teoría de la relatividad de Einstein, no contradice lo que anteriormente se ha dicho, pues aún cuando un nuevo experimento rectificara un determinado postulado, no puede negarse que tal principio, al menos negativamente, constituyó el punto de partida de su nueva formulación. Si se piensa, por ejemplo, en el caso de las divergencias entre la física clásica y la física cuántica, se verá que el impasse en el que permaneció la competencia por la rectoría de las investigaciones en el macrocosmos, obedece, sin duda, a un respeto, al menos momentáneo, por los principios de la física newtoniana²⁹. Sin embargo, la asimilación del método teológico con respecto a las otras ciencias no puede seguirse hasta la coincidencia, sobre todo, en lo que respecta a la corregibilidad de los principios, pues en el caso de la ciencia de la fe, tales principios son considerados como irreformables. Aunque este postulado básico de la teología sobre la no corregibilidad de sus principios no pueda ser racionalmente demostrado como verdadero. Sin embargo, cabe decir que tal imposibilidad tiene un fundamento razonable en el acto mismo de la fe, en la medida que éste es admitido epistemológicamente como el asentimiento por el que el entendimiento puede válidamente adherirse a una verdad no evidente por sí misma. Desde esta perspectiva, es obvio que también el científico mismo acepta por fe los principios de los que parten sus investigaciones y no pocas veces sus hipótesis rebasan el límite de lo que es probable razo-

excluyen, sino que van juntas “: Benedicto XVI, La actividad teológica sólo tiene sentido en comunión eclesial. Discurso a la Comisión Teológica Internacional, 19 de diciembre 2005, Zenit.org, <http://www.zenit.org/spanish/visualizza.phtml?sid=81843>.

²⁸. Ya antes que Popper, Morris R. Cohen había expresado por primera vez la tesis de la autocorregibilidad como garantía de validez de la ciencia. Para una visión panorámica de la evolución del concepto “ciencia”: cf. ABBAGNANO, N., “Ciencia”, en Idem., *Diccionario de filosofía*, 163 – 167; ARTIGAS, M., *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Navarra 2004, 109 -120.

²⁹. Para una presentación sintética sobre las diferencias entre la física cuántica y la física clásica: cf. MORONES IBARRA, J. R., “Los misterios del mundo cuántico”, en *Ingenierías VIII* (2005) 12-21.

nablemente, adentrándose entonces en la esfera de lo simplemente aceptable por un acto de fe.

4. HACIA UNA MÍNIMA CRITERIOLOGÍA PARA EL DISCERNIMIENTO DE LOS PRONUNCIAMIENTOS DEL MAGISTERIO

4.1 Obediencia, libertad y creatividad

Ahora bien, para aclarar más concretamente en qué medida la libertad de la investigación teológica no implica necesariamente una contradicción con la obediencia debida al principio de su ciencia y en este sentido, al Magisterio, podrá ser de gran utilidad recordar aquí algunos conceptos clásicos sobre esta materia. En primer lugar habría que considerar que la libertad es el acto propio de la voluntad y ésta como tal es una potencia que especifica una determinada naturaleza, mientras que la naturaleza se especifica a su vez en orden a su fin propio. Luego entonces una naturaleza no tiene una determinada potencia capaz de realizar cualquier cosa, sino sólo aquello que es adecuado y conveniente al fin de su naturaleza misma. Dicho en el lenguaje coloquial de la sabiduría popular, no se le pueden pedir peras al olmo, lo que, por tanto, equivale a afirmar que la realización de una potencia no puede ser ilimitada más que paradójicamente dentro de los confines de su naturaleza, hasta donde se puede hablar de ilimitado en una naturaleza finita. De lo anterior se sigue pues que la libertad como acto de una voluntad que, en la fe confesamos ordenada a Dios, no sólo no puede decirse absoluta, sino que más positivamente, sólo puede realizarse en relación al fin al que ha sido ordenada.

Llegados a este punto de la realización y actualización de las potencias o posibilidades de un ser, el tema de la obediencia parece converger con el de la creatividad, pues si la creación en sentido estricto consiste en el paso del no ser en absoluto al ser en cuanto ser, la creatividad, por su parte, no puede entenderse sino como una nueva realización del ser dentro de los límites de sus propias posibilidades. En este sentido, la creatividad no ha de entenderse como puesta sólo en juego respecto del discurso, en

cuanto objeto del quehacer teológico, sino ante todo, respecto al sujeto mismo de la fe, que en la medida que razona de manera nueva las verdades en las que cree, se “re-crea” a sí mismo como creyente, o más bien, se deja hacer de nuevo por la apertura confiada al testimonio que el Espíritu de la Verdad da del Salvador (cf. Jn. 16, 13ss). La novedad de esta comprensión, en cuanto limitada al propio fin de su natural identidad teológica, consistirá en una mejor y más profunda reflexión de su original y siempre inmutable identidad de creyente.

La afirmación de fe propuesta por el magisterio no es pues sólo el límite negativo que impone un coto a la reflexión teológica, sino el punto de partida desde donde se define y se puede realizar con actualidad y mayor profundidad la personalidad del teólogo y de la comunidad creyente. En cuanto punto de partida, la afirmación de fe sostenida por el Magisterio es, por ello, garantía de la comunión del teólogo no sólo con la generación presente de creyentes, sino también con la de aquellos que le han precedido y le han de suceder después. Desde esta óptica, la “afirmación de la fe” es una referencia objetiva que posibilita la “transmisión” de la fe. La referencia objetiva que constituye el lenguaje es un terreno firme para una comunicación entendida no sólo como intercambio informativo, sino más bien, como encuentro interpersonal. Así pues, por esta exigencia de comunión y de comunicación de todos los miembros del Pueblo de Dios, el lenguaje del Magisterio tiene un valor propiamente “vinculante”.

4.2. El carácter irreformable de los pronunciamientos del Magisterio

En orden a conformar concluyentemente una mínima criteriología que pueda iluminar las inevitables tensiones en la relación teología y Magisterio, queda todavía por aclarar el sentido, a un mismo tiempo teológico y epistemológico del carácter irreformable de las afirmaciones de fe defendidas por el mismo Magisterio. Ante todo, hay que tener en cuenta desde la perspectiva teórica que las afirmaciones de la fe tienen una explícita finalidad salvífica. Es pues esta específica finalidad la que constituye el ámbito propio de su veracidad y puesto que la salvación, a su vez, mira

al universo de seres humanos de todas las épocas como su destinatario propio porque "Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad", las fórmulas en las que se expresa dicho mensaje salvífico, desde el punto de vista ahora epistemológico, no deben menos que anclarse en una horizonte teórico objetivo que haga posible su comunicabilidad independientemente de las peculiaridades subjetivas de los oyentes.

A esta necesidad de expresión y comunicación universal de los enunciados salvíficos corresponde favorablemente todo razonamiento de tipo metafísico, habida cuenta de que por este razonamiento es posible una abstracción que, más allá de todo aspecto particular, identifica la diversidad en la unidad última del ser³⁰. Sin embargo, no se puede ignorar que esta perspectiva metafísica y sus pretensiones de universalidad resultan hoy ofensivas para una mentalidad enfocada subjetivamente en los rasgos individuales tanto de las personas como de las cosas. El reparo posmoderno explica mejor así el recelo con el que pueden mirarse hoy día esos pronunciamientos de carácter abstracto en los que el Magisterio parece hacer caso omiso de las contingencias particulares y de las divergencias de los sujetos a los que se dirige para

³⁰. Ya en su Alocución de 1972 a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, Paulo VI señalaba la falta de una educación en la mentalidad metafísica como uno de los factores que explicarían la dificultad de la cultura moderna para comprender el mensaje de la fe: "Nous ne voulons pas toutefois laisser passer l'occasion, qui nous est offerte par cette brève rencontre, de vous donner une preuve de notre confiance, tout en vous rappelant la nécessité, que vous connaissez bien, du reste, d'étudier la question de la réceptivité de la foi par l'homme moderne, dont l'aptitude à accueillir le message de la foi semble très affaiblie. Il reste, en effet, enfermé dans sa propre mentalité, qui est toute tournée vers la connaissance phénoménologique des choses, et n'est plus éduquée à l'intelligence métaphysique de la Verité, à la perception profonde de la Parole de Dieu qui apporte à l'homme l'annonce des réalités mystérieuses du Royaume de Dieu. C'est à vous qu'il appartient, autant qu'à ceux qui cultivent l'art de bien penser, c'est-à-dire aux philosophes, de faire comprendre à l'homme moderne la nécessité de posséder ces prolegomena fidei, qui sont les normes fondamentales de la pensée et sans lesquels l'accueil de la foi se dégrade dans les formes imparfaites et caduques du nominalisme, du pragmatisme ou du sentimentalisme": PAULO VI, "Mensaje a los Miembros de la Comisión Teológica Internacional del 11 de octubre de 1972", en AAS 64 (1972) 683. Cf. D.V., n.10

pedir la obediencia de la fe o la adhesión religiosa de la inteligencia y la voluntad.

El énfasis subjetivo de la hodierna cultura contribuye pues a acrecentar la tensión, ya no sólo entre el Magisterio y los teólogos, sino también, más generalmente, entre los teólogos y la comunidad de los fieles más o menos mediada por una opinión pública que, no pocas veces, está más bien preocupada por fabricar publicidad para vender. El punto de un contemporáneo disenso ha sido notablemente la cuestión moral. De parte del Magisterio, como ya se sabe, lo que exaspera el ánimo general es el mencionado carácter irreformable de sus pronunciamientos que, de hecho, no atañe sólo al ámbito de las verdades reveladas, sino precisamente también, a la esfera moral de las costumbres. En esta materia, y más precisamente en lo que se refiere a la moral de la vida y la sexualidad, no pocos fieles y desde luego algunos teólogos desearían ver reflejado en los pronunciamientos del Magisterio la consideración de las vicisitudes por las que atraviesa la vida y la sexualidad de muchas personas. Para hacer un poco de luz respecto al sentido teológico y epistemológico del modo cómo se expresa el Magisterio en materia moral, convendría ahora hacer referencia a algunos conocidos casos de tensión en la cuestión doctrinal, para de ahí inferir posteriormente algún criterio iluminador que sea válidamente transferible al ámbito de las costumbres.

Pongamos pues por caso la controvertida doctrina de pecado original que sobre todo en las tres primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado, dio ocasión a un intenso debate entre los teólogos. Árbitros de esta peculiar discusión fueron, sobre todo, las intervenciones de Pío XII y de Pablo VI. Mientras que el primero parecía restringir la libertad de los teólogos ante la hipótesis del poligenismo³¹, el segundo daba impresión de fomentar la lectura actualizada de la doctrina garantizando para ello una libertad de investigación, que sin embargo debería replegarse a los límites impuestos por los principios de la exégesis católi-

³¹. "Cum vero de alia coniecturali opinione agitar, videlicet de poligenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur": DzH. 3897

ca³². Además del frontal choque entre la moderna cosmovisión evolutiva y la premoderna visión de los orígenes subyacente a la doctrina tridentina, lo que, sin duda alguna, estaba en el centro de esta polémica era el problema de un pecado imputado a quien era todavía incapaz de cometerlo. Y es justo aquí, donde conviene detenerse para señalar que el intento reinterpretativo de los teólogos topaba de frente con las exigencias dogmáticas del Magisterio, justamente porque mientras ellos impostaban el problema en clave de moral subjetiva, el Magisterio sostenía la afirmación de un pecado anterior al acto libre de la voluntad desde una perspectiva objetiva que, consecuentemente, hace del pecado original una doctrina soteriológica que fundamenta la visión cristiana de la moralidad. La sensibilidad hodierna ante la libertad individual explica pues la protesta teológica ante la doctrina de un pecado universal, pero causa curiosidad que una igual reacción no la haya suscitado la doctrina de la salvación universal en Cristo, toda vez que ésta hace también caso omiso de la decisión libre de cada sujeto ante la oferta salvífica.

Esta tirantez entre el énfasis subjetivo y objetivo de los enunciados de fe puede encontrar no pocas reediciones en la historia de la teología, empezando incluso por el gran doctor de Occidente, san Agustín, quien en polémica contra los donatistas rechazaba la necesidad de volver a administrar el bautismo a quienes lo hubieran recibido de manos de uno de los así llamados "caídos" en época de persecución³³. Podría decirse que desde entonces se

³². "E' concessa, dunque, agli esegeti e ai teologi cattolici tutta quella libertà di ricerca e di giudizio, ch'è richiesta dall'indole scientifica dei loro studi e dal fine pastorale della salvezza delle anime, cui deve mirare, come a scopo supremo, ogni attività in seno alla Chiesa. Vi sono, però, dei limiti, che l'esegeta, il teologo, lo scienziato, che vogliono veramente salvaguardare ed illuminare la propria fede e quella degli altri cattolici, non possono e non devono imprudentemente oltrepassare. Questi limiti sono segnati dal Magistero vivo della Chiesa, ch'è norma prossima di verità per tutti i fedeli, come Noi stessi abbiamo ricordato nell'Enciclica *Mysterium Fidei*": A.A.S. LVIII (1966) 653.

³³. "Los donatistas predicaban que los sacramentos administrados por ministros indignos no pueden ser válidos. Agustín dice que, por importante que pueda ser el ministro, la Palabra de Dios es la que se halla presente en el sacramento y esta palabra puede ser transmitida por un ministro indigno. "La semilla de la que yo he nacido de nuevo, es la Palabra de Dios, a la que, según se me exhorta, debo escuchar con atención, aunque la persona a través de la cual la escucho,

configuraba una tendencia sacramental que alcanzaría el culmen de su acentuación objetiva en el “*ex opere operato*” del concilio de Trento³⁴. Por cuanto parece, las constancias aparecidas en esta breve referencia a dos connotadas polémicas en la historia de las doctrinas, puede ya ser suficiente para formular un criterio que contribuya a mejor comprender las intervenciones del Magisterio en materia moral. Digamos entonces que si tanto en el ámbito de la fe como en lo relativo a las costumbres, las proposiciones del Magisterio tienen una pretensión teológicamente salvífica y jurídicamente normativa, es epistemológicamente necesario que tales enunciados sean formulados en un horizonte teórico que garantice su objetividad y en consecuencia su alcance universal.

Si adentrándonos explícitamente en la esfera de las costumbres quisiéramos ilustrar el criterio anterior, podríamos poner como ejemplo la irreformable exigencia de respetar la vida, negativamente expresada desde antaño en el precepto mosaico del “no matarás”. Es este el principio universal y objetivo con el que habrá de confrontarse siempre y en todas partes la conciencia subjetiva, pero la definitividad de este principio no descarta de suyo que en las más impensadas contingencias históricas de millones de personas, el valor del respeto por la vida ajena e inocente implicado en la máxima moral del “no matarás”, entre en conflicto con otros valores, como puede serlo, por ejemplo, la vida propia. Dado el mencionado carácter normativo y la finalidad soteriológica de las afirmaciones del Magisterio en materia de moral, no parecerá epistemológicamente coherente esperar que tales pronunciamientos adopten una perspectiva casuística. El Magisterio de la Iglesia no parece ignorar de hecho el variopinto mosaico de posibilidades al que puede dar lugar la conducta humana y tampoco parece haber hecho caso omiso del misterio implicado en el más recóndito y sagrado santuario interior del

no obre ella misma lo que predica (c. *Litt. Pet.* 7.8)”: CUTRONE, E. J., “Sacramentos”, en FITZGERALD, A. D., *Diccionario de san Agustín*, Monte Cramelo, Burgos 2001, 1165. También: cf. MARKUS, R. A., “Donato, donatismo”, en *ibid.*, 440 – 445.

³⁴. “Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit”: DzH. 1608.

sujeto, sobre todo, cuando ha insistido recientemente en la "*Veritatis splendor*" que la conciencia es la norma última de la moralidad personal³⁵. Este principio fundamental no puede, sin embargo, ser interpretado en clave subjetivista, pues desde el punto de vista epistemológico, en cuanto enunciado moral es, de suyo, un dictado objetivo y universal que, por lo tanto, impera a la conciencia de cada cual, de cada individuo, a elaborar su particular juicio moral con base en los principios objetivos de la conducta. En otras palabras, afirmar que la conciencia es criterio último de moralidad no equivale a sostener que la conciencia del sujeto sea por ello la "fuente" misma de la moralidad³⁶.

A modo de conclusión baste pues decir que en las inevitables tensiones suscitadas al interno no sólo de la relación entre teología y Magisterio, sino más precisamente en el seno de las relaciones entre teólogos y pastores, o dicho genéricamente, en toda relación interpersonal, hay que procurar siempre la unidad de la caridad que puede encontrar una bella expresión en la objetividad de la palabra dada y recibida.

³⁵. Más precisamente, la encíclica llama a la conciencia "norma próxima de la moralidad personal", cuya dignidad depende la verdad a la que la conciencia debe adherirse en cuanto que la verdad es expresión de la ley divina, "norma universal y objetiva de moralidad". "El juicio de la conciencia muestra en "última instancia" la conformidad de un comportamiento determinado respecto a la ley; formula la norma próxima de la moralidad de un acto voluntario, actuando "la aplicación de la ley objetiva a un caso particular": *Veritatis Splendor*, n. 59. Cf. *ibid.*, n. 54.

³⁶. "El juicio de la conciencia no establece la ley, sino que afirma la autoridad de la ley natural y de la razón práctica con relación al bien supremo, del cual la persona humana acepta el atractivo y acoge los mandamientos: "La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o lo que es malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano": *ibid.*, n. 60.

LA MÍSTICA Y LA TEOLOGÍA EN ERA DE GLOBALIZACIÓN

Lic. Guadalupe Márquez de Treviño

Al ver Jesús a las multitudes, se compadecía de ellas, porque estaban extenuadas y desamparadas, como ovejas sin pastor (Mt. 9, 36).

La cultura occidental marcada por lo postmoderno, está sedienta de experiencia y misterio y está harta de ideologismos, moralismos, dogmatismos y ritualismos. Este contexto cultural nos permite volver a valorar la genuina experiencia religiosa: un retorno a la mística. La mística es algo profundamente humano, no es una experiencia exclusiva de ninguna religión, porque es anterior a ellas. Es el punto culminante entre el encuentro del ser Absoluto y el ser humano. La aspiración mística es algo inherente a la naturaleza humana, pues hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. La tarea de los Teólogos, es hacer comprensible el camino místico a los hombres de tal forma que respondan a su anhelo de transformación interior y curación. Volver por los caminos de la mística.

Hoy el Señor escucha también el grito de las multitudes hambrientas de alegría, de paz y de amor. Como en todas las épocas se sienten abandonadas. Sin embargo, en la desolación de la miseria, de la violencia y el hambre, que afectan sin distinción a ancianos, adultos y niños, Dios no permite que predomine la oscuridad del

horror" (Benedicto XVI). Hay un *límite impuesto al mal por el bien divino* y es la *misericordia* (Memoria e identidad Juan Pablo II).

Todos los seres humanos, vivimos, decidimos y actuamos desde un determinado universo cultural. Y todo cambio en el universo cultural genera a su vez cambios de conducta, debido a cambios de percepción de la realidad.

Los medios de comunicación social han creado una "industria cultural"; comercian símbolos, valores y sentidos que alteran las formas de percibirnos y de relacionarnos con nosotros y con las cosas. El gran intruso (la Televisión)

Como toda época de transición, la nuestra es una época de crisis. Estamos viviendo un momento crítico, marcado *por la identidad* que da el paso de una concepción acabada y cerrada a una abierta y en proceso, *por la vida*, que da el paso de una concepción absoluta y sagrada a una concepción de puro fenómeno biológico, *por la ideología*, que da el paso del organismo del sentido de la vida a la desideologización del "sentirse bien", y *por los paradigmas* que dan el paso de los grandes marcos de referencia a marcos parciales de referencia.

La cultura occidental marcada por lo postmoderno, está sedienta de experiencia y misterio y está harta de ideologismos, moralismos, dogmatismos y ritualismos. Este contexto cultural nos permite volver a valorar la genuina experiencia religiosa: un retorno a la *mística*.

La mística es algo profundamente humano, no es una experiencia exclusiva de ninguna religión, porque es anterior a ellas. Es el punto culminante entre el encuentro del ser Absoluto y el ser humano. La aspiración mística es algo inherente a la naturaleza humana, pues hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios.

Jesús es el modelo de vida mística para todos los cristianos, su experiencia es eminentemente trinitaria y al mismo tiempo mesiánica. Es el único camino de acceso al Padre.

La experiencia mística cristiana está al servicio de la fe, es discernida y da testimonio por la misma, está ligada a la lectura creyente y eclesial de la Palabra de Dios. La mística es así una realidad de gracia que acompaña toda la vida del creyente transformándolo de la *luz en claridad* y de *brasa en fuego*. *Lo que los*

seres humanos no podíamos conocer por nuestras propias fuerzas ha sido revelado por pura gracia (Ef. 1, 9).

1. GLOBALIZACIÓN

Es un rasgo característico de la cultura contemporánea. La globalización ha tenido su origen en el dinámico y complejo ámbito de las relaciones económicas del mundo contemporáneo, ha adquirido su carta de ciudadanía en el universo más amplio de las numerosas dimensiones de la vida de los pueblos. Se habla ya de *Globalización de la cultura*.

Entre otras cosas, este concepto consiste en la toma de conciencia individual (personas), de las sociedades, instituciones y naciones, de la necesidad que tienen de relacionarse adecuadamente con otras partes de la realidad global, para poder alcanzar la propia realización. ¿Qué hacer para que, en esta era de globalización, la solidaridad triunfe sobre el sufrimiento y la miseria?

2. CONSECUENCIAS NEGATIVAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Dimensión cultural. La globalización ha significado un deterioro de las raíces culturales, con la invasión de tendencias extranjeras (música, moda, comida, medios de comunicación, etc.), debilitando las costumbres y valores tradicionales.

La tradición católica se enfrenta hoy con el gran desafío del pluralismo religioso y de la proliferación de sectas y nuevos movimientos religiosos, todo esto como resultado de una reacción del sentimiento religioso frente a una sociedad materialista, consumista e individualista, aprovechándose de las carencias de la población que vive en las periferias, deseosa de milagros y soluciones inmediatas frente a sus necesidades.

El secularismo, al negar toda trascendencia, produce una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido de pecado personal y social, un progresivo aumento del relativismo moral que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de particular vulnerabilidad de las nuevas generaciones.

seres humanos no podíamos conocer por nuestras propias fuerzas ha sido revelado por pura gracia (Ef. 1, 9).

1. GLOBALIZACIÓN

Es un rasgo característico de la cultura contemporánea. La globalización ha tenido su origen en el dinámico y complejo ámbito de las relaciones económicas del mundo contemporáneo, ha adquirido su carta de ciudadanía en el universo más amplio de las numerosas dimensiones de la vida de los pueblos. Se habla ya de *Globalización de la cultura*.

Entre otras cosas, este concepto consiste en la toma de conciencia individual (personas), de las sociedades, instituciones y naciones, de la necesidad que tienen de relacionarse adecuadamente con otras partes de la realidad global, para poder alcanzar la propia realización. ¿Qué hacer para que, en esta era de globalización, la solidaridad triunfe sobre el sufrimiento y la miseria?

2. CONSECUENCIAS NEGATIVAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Dimensión cultural. La globalización ha significado un deterioro de las raíces culturales, con la invasión de tendencias extranjeras (música, moda, comida, medios de comunicación, etc.), debilitando las costumbres y valores tradicionales.

La tradición católica se enfrenta hoy con el gran desafío del pluralismo religioso y de la proliferación de sectas y nuevos movimientos religiosos, todo esto como resultado de una reacción del sentimiento religioso frente a una sociedad materialista, consumista e individualista, aprovechándose de las carencias de la población que vive en las periferias, deseosa de milagros y soluciones inmediatas frente a sus necesidades.

El secularismo, al negar toda trascendencia, produce una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido de pecado personal y social, un progresivo aumento del relativismo moral que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de particular vulnerabilidad de las nuevas generaciones.

la plenitud, a través de una solidaria comunicación de bienes materiales y espirituales. Tal comunión de bienes encuentra su lugar privilegiado en la Iglesia de Jesucristo, pues ella en cuanto a la realidad global, incluye no solo al Pueblo de Dios peregrino en el tiempo, sino también la Jerusalén celestial más allá del tiempo.

Juan Pablo II en su magisterio, refiriéndose al dinamismo que caracteriza a la sociedad contemporánea pidió a los expertos en ciencias sociales se esforzaran por armonizar las *"exigencias de la economía y de la ética"* en el marco de la realidad de globalización.

El término *globalización* esta intrínsecamente relacionado con "catolicidad" de la Iglesia, la cual está llamada a anunciar el Evangelio en todo el mundo. El problema es tener claramente presente cuáles son las respuestas que la Iglesia puede ofrecer, desde la fe, a una sociedad organizada según la realidad y los principios de la globalización, para que en ella todo esté al servicio de la persona humana y de su *salvación integral*, pues no es posible una globalización de la evangelización sin un adecuado enraizamiento en una auténtica fe personal.

4. ¿QUÉ SE ESPERA DE LA TEOLOGÍA HOY?

La tarea de los Teólogos, es hacer comprensible el camino místico a los hombres de tal forma que respondan a su anhelo de transformación interior y curación. Volver por los caminos de la mística.

Cada vez se consigue menos transmitir a la mentalidad de hoy los valores místicos y emocionalmente psicológicos del cristianismo, de ahí el gran trabajo de la teología.

La sociedad actual cuestiona y observa a la Iglesia, exigiendo coherencia en la fe, exige signos visibles de credibilidad, como el testimonio de vida. *La separación entre la fe que se profesa y la vida cotidiana, es uno de los errores más graves de nuestros tiempos* Gaudium et Spes 43).

La Teología solo puede ser fecundada y renovada en un clima de contemplación. La contemplación lleva a la teología, no la teología a la contemplación.

5. LA MUJER EN LA IGLESIA

En la historia de salvación, la mujer ocupa un lugar irremplazable. En el tiempo que le toca vivir, ella es un anillo nuevo en esa larga cadena de mujeres que la han precedido como cooperadoras de la evangelización, desde aquel pequeño grupo que acompañaba y servía a Jesús. La primera entre todas fue su madre.

La mujer tiene una peculiar facilidad para abrirse a la fe, por esa capacidad intuitiva que la lleva a conocer no solo por razonamientos abstractos y lógicos, sino por la intuición del corazón.

Dentro del mensaje del Concilio Vaticano II a las mujeres se nos dice: "Las mujeres llenas de espíritu evangélico, pueden ayudar enormemente a que la humanidad no decaiga". Y la humanidad no decaerá en la medida en que las mujeres vivan y difundan el Evangelio, en la medida en que guarden y protejan el don sagrado de la vida, en la medida en que vivan su vocación de amor y a la santidad. Las mujeres estamos comprometidas a entregarnos generosamente a la misión común, de hacer presente a Cristo en la sociedad, a través del testimonio de vida.

A lo largo de 15 años de trabajo apostólico con mujeres, he podido confirmar la gran capacidad de la mujer para abrirse al amor de Dios, del carisma pedagógico, para llevar a cabo su misión de Madre, y en la formación religiosa. Cuando la mujer encuentra al Señor...no lo puede callar, lo lleva, lo transmite a su familia y a su entorno. La mujer está preparada para dar a la Iglesia el don de sí misma, su "genio como mujer", su feminidad y su gran capacidad de amor oblativo. De ahí que la familia es el primer y fundamental ambiente de evangelización y catequesis, teniendo como principal promotor a la mujer.

La familia está llamada de una manera especial a realizar el plan de Dios, y solo puede ser entendido, aceptado y vivido por las personas que han experimentado la conversión del corazón, un radical retorno a Dios por el cual uno se despoja del hombre viejo (falso yo) y se reviste del nuevo (auténtico yo), nutriéndose con la Palabra de Dios, la Oración y la Liturgia. Sólo así la familia podrá realizar la misión de "Iglesia Domestica".

6. A LA LUZ DEL EVANGELIO ENCONTRAREMOS CAMINOS AL CAMBIO

La Iglesia iluminada por El Espíritu Santo, es consciente de que, para promover un desarrollo integral; es necesario que nuestra "mirada" sobre el hombre se asemeje a la de Cristo. De ningún modo es posible dar respuesta a las necesidades materiales y sociales de los hombres sin colmar sobre todo, *las profundas necesidades del corazón* (Benedicto XVI).

6.1 Anunciar a Jesucristo

Es el desafío para la humanidad futura; descubrir nuestra mística cristiana, para llevar al hombre al "encuentro" con Dios, hacerlo comprensible, y que responda a su anhelo de transformación interior y curación, pero que vaya más allá de la necesidad de sentirse bien y desemboque en un hacer que transforme el mundo desde la experiencia de Dios, una experiencia de Cristo resucitado, vivo y operante (Bernardo Olivera).

Necesitamos lectores del Evangelio, para marcar horizontes en la verdad, la libertad, la justicia y el amor, que revelarán la esperanza a los pueblos que gritan hoy día.

Hace falta una nueva comprensión del evangelio, porque así lo pide el desarrollo de la conciencia global, Una Nueva Evangelización.

6.2 Renovarnos desde dentro

La autenticidad de la vida cristiana no se mide por el cúmulo de conocimientos que se pueda tener sobre la persona de Jesucristo, sino por la experiencia de su presencia (El encuentro).

Lo que nuestra religión puede aportar a la espiritualidad global es el amor personal del Padre en Jesucristo por cada ser humano. El objetivo del cristianismo es amarnos los unos a los otros como Cristo nos ha amado.

Como respuesta a la búsqueda de la humanidad, extensión contemplativa, nos propone renovar la dimensión contemplativa del Evangelio en la vida cotidiana, a través de la formación de

pequeñas comunidades de fe, fruto de la riqueza de nuestra Tradición Cristiana (Padres y Madres del Desierto). Mediante la "oración" relacionarse con Dios, por medio de dos prácticas que disponen nuestras facultades a recibir el don de la contemplación, el descanso en Dios: Oración Centrante (Oración en Silencio) y Lectio Divina (lectura de la Palabra).

Nuestra vida está enteramente orientada hacia la experiencia del Dios vivo (GC, 69, DVC).

Acudamos a los místicos y místicas cristianos que como pedagogos que son, nos inicien en el misterio de Dios, y en las profundidades ocultas del ser humano.

La "mirada" conmovida de Cristo se detiene también hoy sobre los hombres y los pueblos, puesto que por el "proyecto" divino todos están llamados a la salvación (Benedicto XVI).

TEXTOS UTILIZADOS

Mensaje del Santo Padre, Benedicto XI.
Cuaresma 2006

Sol en la Noche
Bernardo Olivera, O.C.S.O

La Mejor Parte
Etapas de la vida contemplativa.
Thomas Keating, O.C.S.O

Mente Abierta, Corazón Abierto.
Thomas Keating, O.C.S.O

MÍSTICA, TEOLOGÍA Y VIDA COTIDIANA

Georgina Zubiría, RSCJ

“¡Ten piedad de mí, oh Dios

por la ceguera
con la que espero
estar buscándote!”¹

Consciente de las limitaciones del lenguaje, de la palabra y del tiempo, les ofrezco algunas reflexiones sobre la comprensión y la vivencia de la mística, así como de su relación con la teología y con la vida. Decidí centrarme en este tema porque me parece fundamental que superemos la visión dualista e ideal que hemos heredado y que separa la mística de la teología y la teología de la vida, así como la historia humana, cotidiana y situada, de la historia de salvación y de la actuación de Dios en ella, a través de lo humano.

Me sumo al número cada vez mayor de creyentes que pensamos que la vida cotidiana es el tiempo y el espacio propicio para el encuentro con el misterio de Dios.

Así rezaba Thomas Merton, así recogió el clamor humano y la limitación que nos acompaña en nuestra búsqueda. Buscamos a tientas porque “¡Tenemos sed de Dios!”

El libre mercado también lo sabe y lo sabe bien. Por eso nos ofrece alternativas baratas, efímeras y superficiales.

Frente a estas realidades conviene preguntarnos: como comunidades teológicas, en nuestro mundo globalizado, ¿Tenemos alguna alternativa que ofrecer a las nuevas generaciones? ¿La ofrecemos de manera convincente?

Estamos participando ahora en la XIV Semana Teológica que la Universidad Intercontinental ha titulado “Teología en época de

¹. MERTON, T., *Diálogos con el silencio*, Sal Terrae, Santander, 2005, 105.

cambios”, cambios que se inscriben en el marco de un cambio de época en la historia de la humanidad. Nuestra presencia hoy y aquí significa que renunciamos a recibir pasivamente el impacto de los cambios que, sabemos, están cuestionando las religiones, las iglesias, el cristianismo, las teologías, la experiencia que de Dios tenemos y la palabra sobre Dios que queremos pronunciar.

Consciente de las limitaciones del lenguaje, de la palabra y del tiempo, les ofrezco algunas reflexiones sobre la comprensión y la vivencia de la mística, así como de su relación con la teología y con la vida. Decidí centrarme en este tema porque me parece fundamental que superemos la visión dualista e ideal que hemos heredado y que separa la mística de la teología y la teología de la vida, así como la historia humana, cotidiana y situada, de la historia de salvación y de la actuación de Dios en ella, a través de lo humano.

A lo largo de mi presentación observarán que me sirvo de la imagen del telar y del tejido para visualizar la integración e interdependencia de la mística, la teología y la vida en los frutos que producimos².

1. LA MÍSTICA EN EL ORIGEN DE LA TEOLOGÍA

Varias veces hemos escuchado que Anselmo de Canterbury concibió la teología como la “fe que procura entender” y así, confesó que la fe está en el origen de la teología. En nuestro caso sabemos que se trata de una fe heredada y apropiada. Es una fe que nace y madura en el seno de una comunidad en continuidad con la tradición y, a la vez, es una fe personal que afecta y que transforma nuestro modo de existir y de interactuar en el mundo.

Si estamos de acuerdo en que la fe está en el origen de la teología, entonces también estamos de acuerdo en que sólo después de experimentar a Dios podemos articular nuestra reflexión como palabra teológica. Ésta encuentra su manantial en una experiencia que podemos llamar mística.

Cabe insistir en que me sumó al número cada vez mayor de creyentes que pensamos que la vida cotidiana es el tiempo y el

². Este pequeño artículo en su presentación fue acompañado de la proyección de imágenes.

espacio propicio para el encuentro con el misterio de Dios. Cada vez somos más quienes creemos que es necesario pasar por la mediación de un amor humano -limitado, real y concreto- para experimentar el misterio de Dios personal, comprometido con la humanidad y con la creación entera, desde el seno de la historia.

En nuestro caso la mística cristiana es como la urdimbre en la cual pasa la trama con la que se teje la historia que, desde la fe, confesamos como historia de salvación.

Los hilos paralelos que forman la urdimbre de la experiencia de Dios o experiencia mística son, entre otros,

- la *apertura agradecida* para acoger a Dios que se da como amor y como deseo de amar desde el propio corazón humano. Dios nos alcanza en nuestra realidad y llega a lo más íntimo de nuestra intimidad³ a través de su palabra expresada en las Escrituras, en la Tradición, en los signos de los tiempos y en Jesús, Palabra encarnada e identificada con los más insignificantes de todos los tiempos y lugares: las mayorías empobrecidas, los extranjeros, los presos y enfermos, los prescindibles de nuestra sociedad.
- La *reverencia* porque Dios es mayor, inaprensible e inmanipulable, porque la sola luz de la razón no puede comprenderlo sin capturarlo en los límites de nuestras posibilidades finitas. Porque se hace presente como locura para unos y escándalo para otros. Porque es novedad siempre insospechada. Porque es sabiduría que se gusta y saborea pero no se atrapa.
- La *esperanza amorosa* y sin defensas, porque sólo así es posible el encuentro de lo divino con lo humano. Dios nos sorprende en el modo y en el lugar en que sale a nuestro encuentro. Así nos enamora. Así nos hace gustar sus mismos gustos. Así nos apasiona con sus mismas pasiones. Así nos incorpora en la comunión trinitaria y, desde ella, en su proyecto de plenitud de vida en comunión para la humanidad y para la creación toda.

³. Cf. VALDIVIA PINELL, J., *Fundamentación bíblica de la mística*, en Revista CLAR, Enero-Marzo 2004. Comienza su artículo citando a san Agustín.

Sobre esta urdimbre se van cruzando los hilos que dan forma a la trama.

Un hilo fundamental, el que anuda, para que el tejido adquiriera consistencia, es aquél que toca el fondo de nuestra propia verdad, es acoger nuestra propia debilidad y “descubrir lo más auténtico de nuestro corazón”: *tenemos necesidad de amar*. “Esa necesidad es fuerza y apetito, es pasión y arte. Esa necesidad va a desencadenar, a orientar y a acompañar nuestra búsqueda de Dios, búsqueda impulsada a transformarse en enamoramiento. Este enamoramiento, dice Lonergan, “es un estado dinámico que origina y conforma todos nuestros pensamientos, y sentimientos, todos nuestros juicios y decisiones⁴.”

Y para que esta búsqueda avance, incorporamos el hilo del *silencio* y el de la *contemplación*. Silencio que sabemos habitado y contemplación que educa nuestra sensorialidad, haciéndola selectiva y capaz de descubrir a Dios, incluso donde muestra su aparente ausencia, en la oscuridad, en la noche, en la 'nube del no saber' como han confesado los místicos que nos han precedido.

Este hilo, para trenzar nudos firmes y macizos de encuentros, va hacia adentro de la propia *interioridad* en el silencio y circula hacia afuera como *comunicación*, hacia la realidad viva, hacia nuestro mundo globalizado que nos condiciona y que, a la vez, nos invita a participar como protagonistas en su nueva configuración.

2. LA TEOLOGÍA COMO SEGUNDO MOMENTO

La teología como fe que intenta comprender corresponde a un segundo momento; supone un esfuerzo amoroso por decir a Dios y su querer con la intención de orientar nuestros amores y pasiones hacia Dios y hacia la humanidad.

La teología arraiga en tres convicciones que podemos expresar de diferentes maneras:

- Dios es Amor
- Somos amadas y amados personalmente

⁴. Citado por JOHNSTON, W., *Teología mística. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona 1997, 252.

- Experimentar el amor de Dios nos convierte en amantes.

Esta es nuestra fe y ésta es la fe que procuramos entender en las tres dimensiones fundamentales de la teología:

- La *dimensión experiencial* o mística y que ha privilegiado la teología oriental conocida también como teología mística. Concibe la teología como sabiduría.
- b) La *dimensión intelectual* o científica que ha desarrollado más la teología occidental. Concibe la teología como ciencia.
- c) La *dimensión práctica* que ha subrayado la teología del sur del mundo, de manera particular América Latina. Concibe la teología como saber crítico⁵.

Vivir en un mundo globalizado nos permite con facilidad acceder al conocimiento de las tres dimensiones fundamentales de la fe y a sus expresiones teológicas. El intercambio de saberes, al fluir ágilmente, nos acerca a la diferencia y nos invita a acogerla como riqueza.

De hecho, éste es un rasgo que se advierte en las generaciones postmodernas: su tolerancia a la diferencia, su apertura a la pluralidad y su clamor por encontrar lo esencial.

Las nuevas generaciones desean ir a lo esencial, no tanto como verdad abstracta e ideal ni como discurso especulativo y único, sino como *relato cotidiano*, como gesto histórico que se narra y que se añade a otros gestos concretos que construyen la paz y la comunión, como relatos que defienden la vida y buscan la justicia, como signos que hacen creíble que otro mundo es posible, que son posibles realidades nuevas y nuevas relaciones.

3. LA MÍSTICA Y LA TEOLOGÍA INSEPARABLES DE LA PRÁCTICA CRISTIANA

Sabemos que hacer teología es un esfuerzo necesario e importante, pero también sabemos que nunca es un fin en sí misma. La palabra teológica está llamada a ser performativa, es decir, una

⁵. BOFF, C., *Teología*, en J. J. TAMAYO (Dir.), Nuevo Diccionario de Teología, Trotta, Madrid, 2005.

palabra que vive lo que dice, que actúa lo que articula conceptual o metafóricamente. Es una *palabra profética*.

Con esto pasamos ya a un momento de especial importancia, el momento de *la práctica cristiana*, el momento de manifestar que la experiencia de encuentro con Dios nos transfigura. Es el tiempo del testimonio profético que nace y se alimenta de la experiencia del amor de Dios. Es la vida humana vivida en Dios y desde Dios, en favor de la vida que quiere para todas sus criaturas.

PARA CONTINUAR EN LA VIDA

Para continuar en la vida, quiero invitarles a que nos preguntemos si con nuestra teología estamos comunicando a las nuevas generaciones al Dios que Jesús vivió. ¿De qué manera lo comunicamos? ¿Nuestra palabra dicha es también palabra vivida? ¿Somos relato de Dios, parcial y limitado, pero auténtico?

Sabemos que para las nuevas generaciones es muy importante la experiencia. ¿Comunicamos con nuestras vidas que Dios nos dinamiza, nos enamora y nos apasiona? ¿Imaginamos y ofrecemos símbolos y metáforas que signifiquen la vida que Dios es, que ama y que quiere para todas sus criaturas? ¿Nos permitimos gastar nuestro tiempo saboreando el saber que sobre Dios queremos proclamar? ¿Permitimos que Dios, mayor a todos nuestros saberes, nos transfigure y nos lleve a donde nuestro pensamiento solo es incapaz de imaginar? ¿Permitimos que otros perciban que nuestra vida y nuestra palabra nacen y se alimentan de la experiencia de Dios amante?

Juliana de Norwich decía:

*Nuestro deseo innato
es poseer a Dios.
Y la voluntad amorosa de Dios
es poseemos a nosotros*⁶.

Dejémonos poseer por Dios, por su amor, por su causa, por su palabra, porque “por los frutos nos conocerán”.

⁶. NORWICH, J., *Envueltos en amor*, PPC: Madrid, 1999, 23.

MÍSTICA Y TEOLOGÍA EN ERA DE GLOBALIZACIÓN

Fray Ricardo Villarreal Acosta, OP

“Escucha, hija, mira:
inclina el oído, olvida tu pueblo y la casa paterna:
preñado está el rey de tu belleza, póstrate ante él, que él es tu señor.
La ciudad de Tiro viene con regalos,
los pueblos más ricos buscan tu favor.
Ya entra la princesa, bellísima, vestida de perlas y brocado;
la llevan ante el rey, con séquito de vírgenes, la siguen sus compañeras:
las traen entre alegría y algazara, van entrando en el palacio real.
A cambio de tus padres tendrás hijos,
que nombrarás príncipes por toda la tierra.
Quiero hacer memorable tu nombre por generaciones y generaciones
y los pueblos te alabaran por los siglos de los siglos”.

La mística es nuestra relación con la realidad (horizonte de sentido) desde nuestra condición humana. La mística es negación del aislamiento, la mística es relación mutua, con el Ser, Dios, la Humanidad o la Naturaleza. La aldea global es una buena atmósfera para la mística. De las ideas “claras y distintas” pasamos a la percepción unificadora, donde las diversidades e identidades son fuente de universalidad. De los mundos violentos de guerras entre “buenos” y “malos”, entramos en la no violencia de percibir más la persona que su preferencia ideológica y ver ésta como una versión de sí misma, pero no la única. La mística nos recuerda que somos como un gran océano; las olas son los innumerables seres que aparecen y desaparecen en la historia, pero somos uno, y que la fuerza del movimiento del universo es la acción de Dios. No hay otro lugar para encontrar a Dios que el mundo que hemos creado, la aldea global. Si no encontramos a Dios ahí donde estamos, no lo encontraremos nunca.

Ahora quisiera dar algunas claves para entender este lenguaje críptico y bíblico: “la princesa bellísima, vestida de perlas y

brocado”, es la economía; “la llevan ante el rey”, es decir, el dinero; “con séquito de vírgenes”, los bancos y las empresas de todo tipo, desde comerciales hasta religiosas; “la siguen sus compañeras: entre alegría y algazara”, es decir, los medios de comunicación; “van entrando en el palacio real” o en otras palabras, el mercado global; “A cambio de tus padres tendrás hijos”. Recordemos que la princesa tuvo que olvidar la casa paterna, esto es, dejó su función original de procurar el bien de todos, y volverse eficiente y solvente, ahora tiene hijos “por toda la tierra”, o sea, las redes de producción y distribución de productos, y ¿quién puede negar que son los “príncipes de toda la tierra? Pero lo más importante viene al final; “Quiero hacer memorable tu nombre por generaciones y generaciones, y los pueblos te alabarán por los siglos de los siglos”. La entronización de la vida económica global tiene un toque de divinidad; por supuesto que “los pueblos te alabarán por los siglos de los siglos”.

La mística, según la definición de Isidro Juan-Palacios (Ávila, 2001), es nuestra relación con la realidad (horizonte de sentido) desde nuestra condición humana. Así estamos hablando de una relación desde nuestra humanidad con lo divinidad, desde nuestra percepción con lo real, desde lo que dura con lo eterno, desde nuestro haber con la nada, desde nuestra tierra con el cielo, desde nuestras profundidades con lo cotidiano. La mística es negación del aislamiento, la mística es relación mutua, con el Ser, Dios, la Humanidad o la Naturaleza. En los comentarios que parodian el salmo 44 líneas arriba, digo que la economía olvidó su función original, ya no es un instrumento de unidad humana, sino un procedimiento de olvido, es el mundo de los solventes y quien no tenga solvencia no vive en el mundo de las satisfacciones comerciales. Ya no hablamos de exclusiones, como en los años 70's y 80's. Simplemente quien no es solvente no existe; de acuerdo con la física de la percepción contemporánea, sólo percibimos lo que tiene referencia conceptual en nuestra mente, y si conceptualmente para mí sólo existe aquel con quien puedo realizar una transacción comercial, obviamente no tengo ojos para ver a los no solventes. Por esta razón no podemos decir que este mundo sea de relaciones, sino de transacciones. No es posible percibir la gratuidad en el mundo del convenio y el comercio, y la mística, con énfasis en la cristiana, es

ante todo la experiencia vivida de gracia de una Presencia que habla, y ama, sin esperar nada a cambio. El Dios que no nos necesita y al cual no necesitamos, decidió establecer una relación con su Pueblo por amor gratuito, rompió nuestros aislamientos, y nuestras imágenes de trascendencia para vivir en lo cotidiano solidario y lo histórico comunitario como fuente de realidad.

A este respecto la teología ha de retornar a la casa paterna, si quiere ser fuente de esperanza porque habla palabras vivas, sobre todo ha de dejar de tratar de ser un discurso “actualizado” para seguir vendiendo, y desde la hacienda del padre, donde se le hace la fiesta por su retorno, encontrar de nuevo el gozo de vivir que contagia. La teología que coquetea constantemente con los criterios y principios de la modernidad sobre científicidad y lógica, corre el riesgo de perderse en ellos. Hasta ahora la teología ha sido un poco la “esposa infiel” de los profetas del A T. Ya es tiempo de volver a los amores olvidados entre mística y teología, en la nueva casa de la aldea global, y no del mesianismo mercantil globalizado, que produce vidas estresadas y ansiosas de “entretenimiento”. Una teología triste, es una triste teología.

La aldea global es una buena atmósfera para la mística. De las ideas “claras y distintas” pasamos a la percepción unificadora, donde las diversidades e identidades son fuente de universalidad. De los mundos violentos de guerras entre “buenos” y “malos”, entramos en la no violencia de percibir más la persona que su preferencia ideológica y ver ésta como una versión de sí misma, pero no la única.

La mística, normalmente desemboca en el gozo de vivir conscientemente, que se refleja en el humor con que se vive; el buen o mal humor muestra cómo nos encontramos por dentro. La risa amable, que no la risa burlona y ácida, confirman que nuestra vida va bien. El malhumorado es generalmente suspicaz, pesimista. El siglo XIX y XX, encaramó en nuestras escuelas un sentido de la vida muy “serio”. La verdad era una cosa seria. El hombre de ciencia, era el único ser que se aproximaba a la verdad, aislándose de la vida social. Los demás no eran dignos. El que tiene sentido del humor, actúa inversamente: en el fondo sabe que lo que realmente importa es la felicidad de las personas, porque, en el fondo, somos interdependientes.

En un diario español, en Ibiza, aparecía un artículo el 22 de diciembre de 2005 que nos decía que el “buen humor refleja el talante ante la realidad en la que nos movemos y vivimos. El humor bueno, el buen humor, lo tienen personas agudas y ecuanimes, con un realismo con un punto de picardía, que les hace no tomarse demasiado en serio a ellos mismos”, cosa que sucede con frecuencia con personas dedicadas a la meditación. Un caso, por excelencia de ello es el Dalai Lama.

En este mismo artículo se nos menciona otro ejemplo de personas profundas de buen humor. El escritor inglés Chesterton, un día al intentar pasar a una habitación quedó encajado en la puerta, de lo gordo que era. Unos niños comenzaron a reírse de él, y él comenzó a reírse con ellos a todo pulmón. Chesterton era conocido por su buen humor, su aguda ironía y sus apasionadas polémicas con Rudyard Kipling en los periódicos, en las que nunca llegó a perder el respeto ni el buen humor. Se sabía falible, aunque era un genio de la literatura como pocos, que dictaba de corrido libros a su secretaria. Sabía que para saber reír, hay que afirmar a los otros, dejar que crezcan, que se desarrollen, que se hagan más grandes, cosa que no puede permitir una sociedad de competencia. Entendió perfectamente que el humor es saber distinguir entre lo esencial y lo accesorio. Lo esencial son las personas. La persona que ríe, que tiene buen humor no tiene miedo a los otros, a que le roben las medallas. En el fondo es un ser realista, porque sabe que para hacer que las cosas duren, que nos sobrevivan, hay que trabajar en equipo. El buen humor es el resultado de afirmar y no negar a los otros, a lo otro, al Otro; como el dedo de una mano no puede existir sin el cuerpo, tampoco puede existir algo separado en este universo. Todo está relacionado como en una red de pesca. Da igual de que lado se tire, todo se pone en movimiento.

La mística nos recuerda que somos como un gran océano; las olas son los innumerables seres que aparecen y desaparecen en la historia, pero somos uno, y que la fuerza del movimiento del universo es la acción de Dios. No hay otro lugar para encontrar a Dios que el mundo que hemos creado, la aldea global. Si no encontramos a Dios ahí donde estamos, no lo encontraremos nunca.

SOBRE LOS AUTORES

DR. JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA Z

Académico de tiempo completo del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, donde imparte los cursos de eclesiología y sociología de la religión, tanto en la licenciatura en Ciencias Teológicas, como en la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel 1, donde trabaja una línea de investigación acerca de la identidad de los católicos en los centros urbanos del país. Actualmente es el coordinador editorial de la Revista Iberoamericana de Teología. Obtuvo la licenciatura en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México, la maestría y doctorado en sociología por la Universidad Iberoamericana. Cursó el bachillerato teológico en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología de la ciudad de México. Obtuvo la licenciatura en teología por la Universidad de Deusto (Bilbao, España). Actualmente es candidato al doctorado en teología por la Universidad de Deusto (Bilbao).

DR. EDUARDO E. SOTA G

Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Obtuvo la Maestría en sociología, con especialidad en sociología de la religión, en la Universidad Iberoamericana y el doctorado en Ciencias Sociales por la misma Universidad. Tiene la Licenciatura en Teología Sistemática por la Pontificia Universidad de Deusto (España) y actualmente es candidato al Doctorado por dicha Universidad. Académico de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana (UIA). Maestro de la UIA en Ciencias Religiosas y en la maestría de Teología y Mundo Contemporáneo. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia Interreligiosa de México, en la UIC y en algunos Seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como investigador en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1. Ha escrito para diversas revistas teológicas y entre sus últimas obras está el texto *Religión, pobreza y modernidad*.

DR. JESÚS ESPEJA PARDO

Teólogo dominico nacido en España. Director del Centro Fray Bartolomé de las Casas, de la Habana, Cuba. Es un prolífico escritor. Escribe para varias revistas como la de Estudios Filosóficos, Corintios XIII: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, entre otras. Es autor de muchas obras como: *Creer en Jesucristo; Jesucristo: ampliación del horizonte humano, La espiritualidad cristiana, Creer en el Espíritu Santo, Para comprender los sacramentos*, entre otras.

DR. CARLOS MENDOZA

Licenciado y Doctor en teología por la facultad de teología de la Universidad de Friburgo, Suiza. Ha sido profesor de Teología Fundamental y de Introducción a la Teología, entre otras materias, en el centro de estudios de la provincia de Santiago de México, de la orden de los dominicos. Profesor de historia del pensamiento humano, en el Centro de Estudios Teológicos de la CIRM, México. Ha sido coordinador del Diplomado en Teología para universitarios, en el Centro Universitario Cultural (CUC), de la ciudad de México. Ha escrito para las revistas: *Justicia y Paz, Christus y Anámnesis*. Colaboró con el título: *Inculturation et méstissage*, en la obra: *Dimensiones culturelles de la catéchese*. Fue fundador de la revista de derechos humanos: *Justicia y Paz* y de la revista *Anámnesis*. Actualmente es docente de tiempo completo en la Universidad Iberoamericana.

DR. JORGE DOMÍNGUEZ R, ofm.

Hermano franciscano, nacido en la ciudad de México, donde realizó sus estudios de filosofía y teología en el Instituto Franciscano. Es doctor en teología moral por la Universidad de Lovaina. Maestro normalista por el Colegio Benavente de Puebla, Pue. Fue director del Instituto Teológico de Estudios Superiores, en la ciudad de México y del Departamento de Teología del mismo Instituto. Es miembro del equipo teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (Clarac) y maestro, investigador y conferencista en el área de teología por más de 25 años en diferentes institutos y universidades de México, Estados Unidos, Centro y Sur América. Actualmente es maestro e investigador en la Universidad Intercontinental.

DRA. BARBARA ANDRADE

Académica de la Universidad Iberoamericana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SIN). Ha escrito para diferentes revistas filosóficas y teológicas. Entre algunas de sus obras podemos contar las siguientes: *Encuentro con Dios en la Historia*, Sígueme, Salamanca 1985, *Sacerdocio bautismal – sacerdocio ministerial*, en: Varios, *Los Laicos en el Mundo de Hoy*, México 1988, 117–128, *El camino histórico de salvación*, UIA–Librería Parroquial de Clavería, México 1989, *¿Creación? – ¿Pecado?*, UIA–Librería Parroquial de Clavería, México 1993, *Hacer una teología de comunión*, en: *Los Paradigmas teológicos para el Tercer Milenio*, CUC, México 1998, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, *La función de la teología en la Universidad*, *Proyección 200* (2001) 7–19, *Cuéntanos tu experiencia de Dios. Reflexiones sobre el Dios cristiano*, Secretariado Trinitario...

DR. ALBERTO ANGUIANO G

Nació en 1969, en Monterrey Nuevo León y desde 1996 pertenece al clero de la Arquidiócesis de su ciudad natal. Realizó sus estudios de filosofía en el Seminario arquidiocesano de su ciudad natal y los estudios teológicos en la Universidad Pontificia de México, en donde posteriormente obtuvo el grado de Licenciatura en Teología Dogmática, con la presentación de la tesina titulada: *Cristo: el nuevo Adam de la Nueva Creación. Hacia una justificación de la cristología como fundamentación de una ética ecológica* (1997). Estudió en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en donde obtuvo el Doctorado al defender la disertación: *La justicia original y su fin en cuatro reinterpretaciones recientes del pecado original* (2005). Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Pontificia de México.

LIC. GUADALUPE MÁRQUEZ DE TREVIÑO

Laica, originaria de Cd. Victoria, Tamps. Obtuvo el grado de licenciatura en Biología por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Ha laborado durante 16 años en Educación Media Superior. Ha obtenido una formación en apostolado y espiritualidad

en la FEF (Familia Educador de la Fe. Ha participado activamente durante 10 años en la ANSPAC (Asociación Nacional Pro-Superación Personal), asociación de apostolado para la mujer. Actualmente es Coordinadora de la Unidad Vidriera, en los Reyes Tlalnepantla, Estado de México. Ha colaborado activamente en Extensión Contemplativa, en donde ha fungido como facilitadora en la comunidad, Costa Rica (2002-2004) y como contacto entre las comunidades de la ciudad de México (2004-2006).

LIC. GEORGINA ZUBIRÍA, RSCJ

Religiosa mexicana de la congregación del Sagrado Corazón. Realizó sus estudios de licenciatura en teología en el Colegio Máximo de Cristo Rey de la compañía de Jesús. Ha ejercido servicios diversos al interior de su congregación. Ha estado vinculada a la reflexión teológica desde la perspectiva de la mujer. Apoya a la vida religiosa de México, América latina y algunas congregaciones europeas a través de cursos, conferencias, talleres y acompañamiento en ejercicios espirituales. Actualmente es profesora de Teología de la Vida Religiosa y de Mariología en la Universidad Iberoamericana y en el Centro de Estudios Teológicos de la Conferencia de Religiosas y Religiosos de México, donde también presta sus servicios como directora. Pertenece al Equipo de Reflexión Teológica de la Conferencia de Religiosas y Religiosos de América latina y el caribe (CLARC).

LIC. RICARDO VILLARREAL, OP

Religioso Dominicano, Licenciado en Teología por la Universidad de Friburgo, Suiza. Es profesor de teología en la Universidad Pontificia de México, en la Universidad Intercontinental y en del Centro Cultural del Distrito Federal, además de otros centros de estudios teológicos y religiosos. Ha ocupado la Secretaría Ejecutiva del Centro de Derechos Humanos "Francisco de Vitoria".

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$ 100.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 100.00 pesos para México
y 20 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre del

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: eteologia@uic.edu.mx (con copia para contiveros@uic.edu.mx).

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

TEOLOGÍA EN ÉPOCA DE CAMBIOS

Cambio social, teología e Iglesia <i>Dr. J. Jesús Legorreta Z</i>	9
Nueva panorámica societal en México y América Latina <i>Dr. Eduardo E. Sota G</i>	23
Nuevo paradigma teológico en el contexto cultural de América Latina <i>Dr. Jesús Espeja</i>	37
Deus absconditus. Por una desconstrucción de la memoria y la profecía cristianas <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	57
Un gran siglo para la teología <i>Dr. Jorge Domínguez</i>	73
La misión de la teología ante las sociedades pluriculturales <i>Dra. Barbara Andrade</i>	95
La relación teología y magisterio: obediencia creativa <i>Dr. Alberto Anguiano</i>	113
La mística y la teología en era de globalización <i>Lic. Guadalupe Márquez</i>	139
Mística, teología y vida cotidiana <i>Lic. Georgina Zubiría</i>	147
Mística y teología en era de globalización <i>Lic. Ricardo Villarreal</i>	153
SOBRE LOS AUTORES	157