SUMARIO

ESTUDIOS

- **La tercera búsqueda del Jesús histórico y la Cristología.**
  Rafael AGUIRRE 643
- **Qué se mueve hoy en la Teología de la Liberación.**
  Pablo RICHARD 653
- **¿Qué se mueve en la teología de las religiones?**
  Javier MELLONI, SJ 663
- **La importancia de los contextos: hacia una teología más experiencial y narrativa. La voz teológica que brota de las periferias**
  Carmen MÁRQUEZ 673
- **¿Qué no se mueve hoy en teología?**
  Francisco TABORDA, SJ 683

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Emergencias puntuales y emergencias permanentes en Haití y la República Dominicana.**
  Fundación «ENTRECULTURAS-FE Y ALEGRÍA» 691

EL VATICANO II

- **7. La Dei Verbum: desconocer la Escritura es desconocer a Cristo.**
  José Luis VÁZQUEZ, SJ 695

LOS LIBROS

- **Recensiones** 707

PRESENTACIÓN

¿QUÉ SE MUEVE HOY EN TEOLOGÍA?

El siglo XX fue un siglo teológicamente muy rico. Vivimos quizás ahora una época más de recepción que de producción, y por eso estos últimos años son más de apropiación de la teología del siglo pasado. Se dedican muchos estudios a los grandes maestros de dicho siglo (Rahner, Von Baltasar, Barth, etc.), cuyo legado no conviene perder. La producción novedosa ha descendido y está en *stand by,* precisamente porque se insiste en la necesidad de recibir el mencionado legado.

Por otra parte, el siglo pasado fue el siglo del Vaticano II, que aún seguimos intentando asimilar, como muestra la colaboración que se incluye cada mes en los monográficos de *Sal Terrae.*

No obstante, en los últimos años algo se mueve en la Teología; y no es para menos, puesto que también se mueve el mundo en que vivimos, en el que el teólogo intenta entender la fe, dar razón de su esperanza y comprender el amor. Entre los deberes que nos dejó el Concilio, ocupan un lugar especial el diálogo con el mundo y con otras religiones.

Por otra parte, nos toca vivir tiempos descreídos en los que se ha producido una importante mutación cultural. El discurso teológico no siempre es inteligible, y se busca conectarlo de nuevo a la experiencia de fe. Por ejemplo, hemos olvidado que la teología de Rahner, con todo el ropaje externo a veces demasiado inaccesible, refleja y expresa la fe de un creyente. La teología actual trata entonces de seguir por esta pista y de acercar dos mundos (teología y fe) que no caminan tan lejos el uno del otro.

Proponemos en este número cinco artículos que desarrollan los temas más relevantes que se mueven en la reciente producción teológica.

En «La tercera búsqueda del Jesús Histórico y la cristología», *Rafael Aguirre* se encarga de presentar qué es la tercera búsqueda del Jesús histórico y algunos de sus aspectos metodológicos. Ella accede a Jesús desde una perspectiva menos teologizada. Su artículo ofrece una síntesis sobre esta tercera búsqueda, sobre sus autores más importantes, sobre el alcance que cabe esperar de sus métodos, sobre la aportación que ella puede hacer a la teología y, más en particular, a la cristología.

Desde Costa Rica, *Pablo Richard* reflexiona sobre lo que se mueve en la Teología de la Liberación. La pregunta fundamental que subyace a su colaboración es: ¿qué es hoy hacer Teología de la Liberación? Teniendo en cuenta que ha cambiado mucho el contexto socio-político en que floreció la citada teología (cayó el muro de Berlín, el mundo dejó de estar dividido en dos bloques ideológicos, surgieron nuevos problemas y se hicieron nuevas lecturas de los antiguos, así como nuevas formas de pobreza y explotación), el escritor chileno reflexiona sobre el estilo actual de la Teología de la Liberación, los temas e intereses de los que hoy se ocupa, el tipo de teología que hace la nueva generación de teólogos de la liberación, etc.

Por los días en que estas líneas se escriben, se está celebrando en Barcelona el IV Parlamento de las Religiones. Tomando como punto de partida la novedad aportada por el Concilio Vaticano II al reconocer que hay verdad en otras religiones, *Javier Melloni,* presente en la citada reunión, ofrece una síntesis de lo que es la teología del pluralismo religioso, la fundamentación teológica del diálogo interreligioso y de lo que tendría que ser una teología en diálogo.

La revelación no se expresó en códigos estables, sino narrativamente y en muchos contextos diversos. En la década de los noventa se gesta el término «teología contextual», que se refiere a las diversas teologías interesadas en dar valor a la experiencia humana, a la relación entre la teología y el contexto, a la praxis, con la que la teología se encuentra estrechamente vinculada. *Carmen Márquez* nos dice qué es la teología contextual, cuál es su pertinencia en el momento actual y cuál puede ser la aportación y el alcance teológico de los distintos modos de hacerla.

El número se completa con el artículo de *Francisco Taborda,* «¿Qué no se mueve hoy en teología?». Es ésta una pregunta ambigua y difícil de responder, abordada por el profesor de teología brasileño, que reflexiona abiertamente sobre las posibles causas que han favorecido un estancamiento de la teología en nuestros días y sobre el modo de salir de dicho estancamiento.

* * *

Estamos comenzando en estas latitudes un nuevo curso académico, que nos ofrece una novedad: el relevo en el Consejo de Redacción de *Sal Terrae* de tres de sus miembros: Dolores Aleixandre, Cipriano Díaz y Luis González-Carvajal. Los tres han colaborado con la revista durante muchos años, y lo han hecho con dedicación, generosidad y creatividad. Los tres dejan entre nosotros una huella imborrable que nos va a seguir acompañando en el futuro.

A partir de ahora, se incorporan al Consejo Fernando Millán y Dolores López. El primero es ya un profesor de teología consagrado. Buen conocedor de la teología y de la teología pastoral, su saber, experiencia e inquietudes van a ser de gran ayuda para el resto de los que formamos el Consejo. La segunda, licenciada en filología y teología y doctoranda en esta disciplina, va a facilitar mucho la incorporación a nuestra mesa de trabajo de situaciones y problemas de nuestro mundo de hoy, que la teología pastoral tiene que afrontar y sobre los que tiene que reflexionar. Ambos van a facilitar mucho el que podamos llevar a cabo la indicada reflexión. También se nos une Jesús García-Abril, Director de la Editorial «Sal Terrae».

Bienvenidos los que llegáis: Fernando. Dolores y Jesús. Y muchas gracias a los que marcháis: Dolores, Cipriano y Luis. Ésta será siempre vuestra casa.

ST 92 (2004) 643-651

ESTUDIOS

La tercera búsqueda del Jesús histórico y la Cristología

Rafael AGUIRRE*

1. El Jesús de la historia pone en movimiento la cristología

La investigación histórica en torno a Jesús, que Schweitzer consideró «el mayor esfuerzo realizado por la reflexión religiosa de la humanidad», ha solido estar vinculada a preocupaciones teológicas y, en todo caso, ha tenido consecuencias de esta naturaleza. Para comprender la situación actual tenemos que hacer una breve alusión a los antecedentes inmediatos.

El estudio crítico del Jesús histórico surge con la Ilustración, que erigió en norma suprema la razón humana, por cuyo tribunal tuvieron que pasar tanto los evangelios como el dogma cristológico. Abrió brecha Reimarus (1774-1778), y otros muchos le siguieron, como Renan, Strauss etc. Pugnaban por recuperar al Jesús histórico liberándole de lo que consideraban las cadenas deformantes del dogma eclesiástico. Es la época de la teología liberal, que produce numerosas «vidas de Jesús» caracterizadas por un positivismo histórico rebosante de optimismo. Pero Schweitzer hizo balance y sentenció el fracaso de tantos esfuerzos. Bultmann convirtió la necesidad en virtud y sentenció, por una parte, que los evangelios son documentos de fe que no permiten llegar al Jesús histórico y, por otra, que lo que teológicamente importa es el Cristo de la fe, y hay que desistir de todo esfuerzo por vincular la fe con el Jesús de la historia.

Pero al cabo de unos años los discípulos de Bultmann reaccionaron contra su maestro, y surgió lo que se llamó «la nueva búsqueda» (*new quest*) del Jesús histórico. El punto de partida fue una famosa

* Profesor de Sagrada Escritura. Universidad de Deusto. Bilbao.

conferencia de Käsemann[1] en la que afirmaba que, ciertamente, los evangelios son documentos de fe, pero que tienen una voluntad de evocar suficientemente la vida histórica de Jesús, y que en esto se jugaba el que el cristianismo no se diluyese en un gnosticismo ideológico. A partir de ese momento vuelven a surgir estudios históricos sobre Jesús con unas características comunes:

a) La necesidad de este estudio se reivindica por razones teológicas, se realiza por exegetas que utilizan los métodos histórico-críticos y trabajan en instituciones teológicas, fundamentalmente alemanas.

b) Se privilegia el criterio histórico de *desemejanza,* según el cual es atribuible al Jesús histórico lo que está en ruptura con su contexto judío y no se explica como proyección de la Iglesia posterior.

c) Con este criterio se detectan algunos rasgos de Jesús, pero no se aspira ni a escribir una biografía ni a delinear una evolución a través de su vida. El estudio histórico se realiza sobre los textos bíblicos, con profundo espíritu crítico y con tendencia minimalista. Se considera que no se puede demostrar que Jesús utilizase ninguno de los títulos de dignidad que le atribuyó la Iglesia posterior. En general, estos investigadores coinciden en detectar históricamente en Jesús una pretensión extraordinaria de autoridad, sin parangón en el judaísmo, enraizada en su conciencia de vinculación con Dios y que suelen denominar «cristología implícita», porque es el dato que explica el surgimiento de las afirmaciones cristológicas posteriores. Los autores más importantes son Käsemann, Conzelmann, Bornkamm, Braun, Ebeling, Fuchs[2].

d) Estas investigaciones exegéticas tuvieron un impacto profundísimo en la teología. Ante todo, en la teología fundamental católica, que era una apologética acrítica acuñada contra la teología liberal y que tenía que revisar a la baja la capacidad de la historia para fundamentar la fe cristológica (concretamente, los temas de los mila-

1. «El problema del Jesús histórico", en *Ensayos exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978, 159-190.
2. La obra más representativa y completa es la de G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1975. J. Jeremias es contemporáneo de estos autores, pero no pertenece a la escuela postbultmaniana, porque su consideración de los evangelios es diferente, concede mucho más valor teológico al Jesús histórico (probablemente demasiada) y fue un gran conocedor de la tierra de Jesús, que nunca interesó ni a Bultmann ni a sus discípulos. La aportación de Jeremias al estudio del Jesús histórico es muy grande.

gros, de la conciencia de Jesús, de la resurrección). Pero también la teología dogmática: la cristología «desde arriba» fue siendo sustituía por una «cristología desde abajo», que partía del Jesús terreno y seguía después con el surgimiento de los dogmas cristológicos. En torno al Vaticano II, y poco después, asistimos a una espectacular renovación de la cristología, en la que un factor clave fueron los estudios en torno al Jesús histórico. Citemos aquí, sin ser exhaustivos, las conocidas cristologías de González Faus, Sobrino, Boff, Schillebeeckx, Moltmann, Pannenberg (este último un dogmático profundo, que ha ejercido una gran influencia y que concede a la historia un papel muy grande en la fundamentación de la fe, incluso en el caso de la resurrección, lo que es notable en un teólogo protestante. Pannenberg reivindica al Jesús histórico con mucho énfasis, pero es claro que desde unos presupuestos muy distintos de los postbultmanianos).

2. La tercera búsqueda del Jesús histórico

En la década de los ochenta del siglo pasado surgió una nueva oleada de estudios sobre el Jesús histórico –la *«third quest»*– en la que, pese a la diversidad entre los autores, podemos reconocer un cierto aire de familia:

a) Hay una gran preocupación por situar a Jesús en su contexto judío. El «criterio de desemejanza», utilizado de forma exclusiva, proporciona un Jesús irreal, sin raíces en su pueblo y sin continuidad con sus seguidores. Sin duda, ha influido un ambiente cultural preocupado por el diálogo con el mundo judío, pero también la notable ampliación de nuestros conocimientos sobre el judaísmo del siglo I gracias a las excavaciones arqueológicas, la publicación de numerosos textos y el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán. El mencionado judaísmo del siglo I nos aparece hoy enormemente plural y mucho menos monolítico de lo que se pensaba en medios teológicos hace aún pocos años.

b) En el empeño por contextualizar a Jesús en el judaísmo tiene singular importancia el auge espectacular de las investigaciones sobre Galilea. Me refiero a los descubrimientos arqueológicos en Séforis y Tiberias (las dos ciudades romanas de Galilea), en los alrededores del lago, en Nazaret y Cafarnaún; a la pretensión de haber da-

do, incluso, con la variante galilea del arameo; al conocimiento de las regiones paganas que rodeaban Galilea (la Decápolis, la franja costera); y, quizá sobre todo, al estudio de las circunstancias económicas, sociales y culturales de una Galilea sobre la cual los romanos no ejercían un control directo, sino a través de la fiel dinastía herodiana.

En los evangelios se ve que la gente distinguía entre los *judeos* y los *galileos,* aun siendo todos judíos; que esta diferencia era importante –había una rivalidad regional que venía de muy lejos–; y que Jesús era tenido claramente por galileo (Jn 7,41; Mt 21,11; 26,73). Sin embargo no hay unanimidad sobre la imagen de la Galilea del siglo I, lo que explica muchas de las principales divergencias entre los estudiosos actuales del Jesús histórico. Por supuesto, se desecha –contra lo que fue doctrina común hasta hace poco y que se introdujo en la teología y en el imaginario popular sobre Jesús– la existencia de un movimiento armado de resistencia antirromana en la Galilea del tiempo de Jesús. Hay autores –pocos, pero importantes– que piensan que la diferencia entre Galilea y Judea no era relevante y no es un elemento clave para entender al Jesús histórico[3]. Para otros autores se trata de un factor decisivo, aunque hay que introducir distinciones entre los que así piensan. Unos se fijan en la crítica situación socio-económica que pesaba sobre las masas campesinas y la tensión entre éstas y la élite urbana y herodiana –y, por supuesto, con la aristocracia sacerdotal jerosolimitana–, de modo que Jesús aparece, en la línea de los profetas sociales, con un anuncio de profunda renovación de las relaciones sociales, encontrando un gran eco entre los sectores rurales[4].

3. E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism,* Philadelphia/London 1985 (de inminente aparición en castellano en la editorial Trotta) y *La figura histórica de Jesús,* Verbo Divino, Estella 2000. Este autor trata de nuevo el tema en «Jesús en Galilea», en (D. Donnelly [ed.]) *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa,* Verbo Divino, Estella 2004, 11-38: J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico,* Tomos I, II/1, II/2, III, Verbo Divino, Estella 1998-2003.
4. S. FREYNE lleva años investigando sobre Galilea y situando a Jesús en relación a su entorno inmediato; me limito a citar su última obra: *Galilee and Gospels,* Tübingen 2000. R.A. HORSLEY tiene dos obras sobre Galilea desde el punto de vista arqueológico e histórico y es quien más coherentemente representa la opinión que presento en el texto en tres libros: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistence in Roman Palestine,* San Francisco 1987; *Sociology and the Jesus Movement,* New York 1989; *Jesús y el Imperio,* Verbo Divino, Estella 2003.

Pero otros autores hacen hincapié en la penetración en Galilea, no ya del helenismo –lo que es incuestionable, pero asumible por el judaísmo–, sino del paganismo[5], y encuentran un gran parecido entre Jesús y los predicadores cínicos que, según ellos, recorrían la región en aquel tiempo[6].

c) La «tercera búsqueda» se caracteriza por ser profundamente interdisciplinar y, concretamente, por su recurso a la sociología y, más aún, a la antropología cultural. Se pretende interpretar a Jesús en su mundo social, con las categorías culturales de su tiempo, para evitar el anacronismo y el etnocentrismo. Por ejemplo, la famosa palabra «Abbá/padre», que con razón se presupone fue utilizada por Jesús para invocar y designar a Dios, es casi siempre interpretada, en la literatura teológica y espiritual, de forma anacrónica, a partir de las relaciones paterno-filiales de nuestros días en la cultura occidental.

En general se considera que el judaísmo era una variante de la «cultura mediterránea», reconocida por la antropología actual. Ilumina mucho para comprender adecuadamente a Jesús y su mensaje tener en cuenta su contexto social y cultural: las relaciones de parentesco; el peso de valores centrales en aquella cultura, como honor y vergüenza; instituciones tales como el patronazgo y el clientelismo; etc. A la luz de la antropología cultural se entiende muy bien que Jesús fuese un taumaturgo o sanador popular, así como sus exorcismos, inseparables de los llamados «estados alterados de conciencia», que son un tipo de fenómenos que se encuentran en todas las culturas pre-industriales. Prácticamente, la *new quest* postbultmaniana se fijaba tan sólo en las palabras de Jesús (las *ipsissima verba Jesu*), debido a su etnocentrismo racionalista, y no sabía qué hacer con los milagros y exorcismos de Jesús, que encuentran una explicación renovada en la «tercera búsqueda»[7].

---

5. Galilea en tiempos de Jesús no estaba aislada, conocía un importante influjo del helenismo, pero era profundamente judía. Cf. M. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee,* Cambridge 2002.
6. Expone muy radicalmente esta opinión B.L. Mack, *A Myth of Innocence,* Philadelphia 1988, y *El Evangelio Perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo,* Barcelona 1994. Aunque posteriormente, sin desdecirse, ha matizado su posición, está la obra más representativa de «la tercera búsqueda»: J.D. CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío,* Crítica, Barcelona 1994. Sobre esta problemática puede verse mi artículo «Nuevo Testamento y Helenismo. La teoría de Jesús como predicador cínico»: *EstBib* LXI (2003) 3-25.
7. En (R. Aguirre [ed.]) *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plu-*

d) En la investigación alemana anterior se compartía la presentación de Jesús como un apocalíptico que esperaba la irrupción futura del Reino de Dios entendido como el fin de este mundo. En la «tercera búsqueda» se piensa mayoritariamente que la Iglesia primitiva apocaliptizó a Jesús, que fue históricamente un sabio o profeta que enseñaba a aceptar el Reino de Dios presente y a vivir con una libertad radical. Quienes no eliminan el aspecto futurista de la predicación de Jesús lo interpretan como el anuncio de una transformación histórica radical, no como una catástrofe cósmica.

e) En general, los autores de la «tercera búsqueda» revalorizan el valor de algunos apócrifos para recabar tradiciones del Jesús histórico, sobre todo el Evangelio de Tomás. Es objeto de gran estima la fuente Q, en la que suelen distinguir un primer estrato sapiencial, al que se sobrepuso otro de carácter apocalíptico[8].

f) La «tercera búsqueda» se realiza sobre todo en los Estados Unidos, con gran frecuencia en instituciones no teológicas, y no suele estar motivada explícitamente por preocupaciones teológicas. A menudo, estos estudiosos tienen una decidida voluntad de llegar a la opinión pública y contrarrestar el avance del fundamentalismo bíblico. Es muy conocido el *Jesus Seminar,* fundado en 1985 y que agrupa a unos setenta biblistas norteamericanos. Se reúnen dos veces al año y, tras largas discusiones, someten a votación el valor jesuánico de las diversas tradiciones. Así publicaron un libro programático en el que aparecen «los cinco evangelios» (los canónicos más el de Tomás) con el texto en cuatro colores diferentes, según su valor histórico[9].

g) Menciono cuatro autores como especialmente significativos, porque son distintos, tras una difícil selección.

---

rales, Verbo Divino, Estella 2002, pueden verse las aportaciones de C. BERNABÉ y S. GUIJARRO, con bibliografía. También E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34,* Verbo Divino, Estella 2003.

8. S. GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «proto-evangelio de dichos Q»,* Sígueme, Salamanca 2004.

9. R.W. FUNK – R.W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* New York 1993. Posteriormente han hecho el mismo trabajo con los hechos de Jesús: R.W. FUNK AND THE JESUS SEMINAR, *The Acts of Jesus. What did Jesus really do?,* New York 1998.

E.P. Sanders (cf. nota 3) sitúa a Jesús en el contexto teológico del judaísmo y lo presenta como el profeta escatológico que anuncia la restauración de Israel El aspecto futurista es esencial en Jesús, pero piensa siempre en una tierra renovada. Metodológicamente considera más seguro partir no de las palabras, sino de los hechos de Jesús (entre los cuales la purificación del Templo tiene una importancia especial).

R.A. Horsley (cf. nota 4) sitúa a Jesús en el contexto social de Galilea y, concretamente, en las tensiones sociales. Jesús es un profeta social que se dirige a los sectores campesinos, no a las élites urbanas, y que pretende renovar radicalmente la vida de las comunidades rurales galileas.

J.P. Meier (cf. nota 3) está llevando a cabo una obra amplísima, aún inacabada, con una metodología histórico-crítica, apenas interdisciplinar. Es ponderado y se distancia de los autores más radicales de la «tercera búsqueda». Jesús se tuvo por un profeta escatológico y, al parecer, al final asumió también el papel de un rey davídico no violento[10].

La obra de *J.D. Crossan* (cf. nota 6) ha tenido una repercusión enorme y es el gran punto de referencia de la «tercera búsqueda», aunque haya muchos autores que sostienen posturas muy distintas. Hace una presentación de todos los dichos de Jesús distribuyéndolos según su antigüedad y considerando también una enorme cantidad de escritos no canónicos. Pretende basar su reconstrucción en los dichos de la primera generación y que tengan atestación múltiple. Las dos primeras partes en que presenta el contexto de Jesús son singularmente interesantes, y usa magistralmente los datos de la historia y de la antropología. En la tercera parte presenta a Jesús como un sabio, semejante a un filósofo cínico, que invita al pueblo a aceptar un Reino de Dios siempre presente y que se acoge en la comensalidad abierta y se manifiesta de forma especial en las curaciones de Jesús.

10. Este punto lo desarrollará en el último volumen que falta a su obra, pero que ya ha esbozado: «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en (D. Donnelly [ed.]) *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa,* Verbo Divino, Estella 2004, 63-112.

3. La teología y la «tercera búsqueda» del Jesús histórico

Retos de la exégesis a la teología

La investigación actual sitúa a Jesús en su contexto histórico, social y cultural y, al mismo tiempo, nos exige entender la exégesis como un diálogo intercultural para evitar el etnocentrismo y el anacronismo. Nunca lo repetiremos bastante a la cultura occidental y a la teología que produce.

La «tercera búsqueda» confirma la profunda renovación cristológica impulsada por la *new quest* e invita a proseguirla. Ante todo, contextualizando mejor a Jesús en su tiempo. El conflicto *antijudío* del Jesús de los postbultmanianos (que tienen una visión simplista del judaísmo y presentan a Jesús polemizando contra la Ley) debe ser sustituido por el conflicto *intrajudío* del Jesús de la «tercera búsqueda». Al mismo tiempo, las repercusiones sociales y políticas del mensaje y de las actitudes de Jesús aparecen con más claridad (superando el celotismo de Brandon y la conflictividad en torno a la Ley, que era una hipoteca de la precomprensión protestante). La investigación postbultmaniana era crítica, pero estaba muy condicionada teológicamente y pretendía descubrir en Jesús una especificidad histórica sorprendente que, en buena medida, era la proyección de una trascendencia que solo la fe puede afirmar. La investigación no debe desinteresarse de la irreductibilidad individual de Jesús, pero la «tercera búsqueda» nos hace más cautos y, quizá, más conscientes de los límites que supone la encarnación.

Hay un rasgo en el que coinciden prácticamente todos los estudiosos de la «tercera búsqueda», aunque luego lo explican de formas diversas: que Jesús fue «un judío marginal» (Meier), que su mensaje era socialmente contracultural, y su comportamiento alternativo con respecto a los valores establecidos. La «tercera búsqueda» obliga a la cristología, a la teología y a la misma actividad pastoral de la Iglesia a vigilar sobre sus funciones sociales a la luz de esta imagen del Jesús histórico.

Las cristologías suelen exagerar indebidamente el abismo entre la adhesión prepascual a Jesús y la fe en la resurrección. Un mejor conocimiento del judaísmo y los recursos de las ciencias sociales (por ejemplo, los «estados alterados de conciencia» y la *cognitive dissonance*) abren perspectivas nuevas para la comprensión del origen histórico de la fe pascual[11].

11. U.B. MÜLLER, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús,* Verbo Divino, Estella 2003.

La «tercera búsqueda», por su propia lógica, está provocando una investigación creciente sobre lo que vino después, sobre los orígenes del cristianismo. Es una tarea exegética especialmente interdisciplinar. De forma semejante a como ha sucedido con la cristología, quizá se pueda decir que una eclesiología desde abajo –que parte de la pluralidad de comunidades primitivas, que examina su evolución e institucionalización progresiva– debe preceder y acompañar a la habitual eclesiología desde arriba.

Retos de la teología a la «tercera búsqueda»

La «tercera búsqueda» no está libre de presupuestos y condicionamientos ideológicos. No le falta razón a Theissen cuando dice que «el Jesús no escatológico parece tener más colorido californiano que galileo»[12].

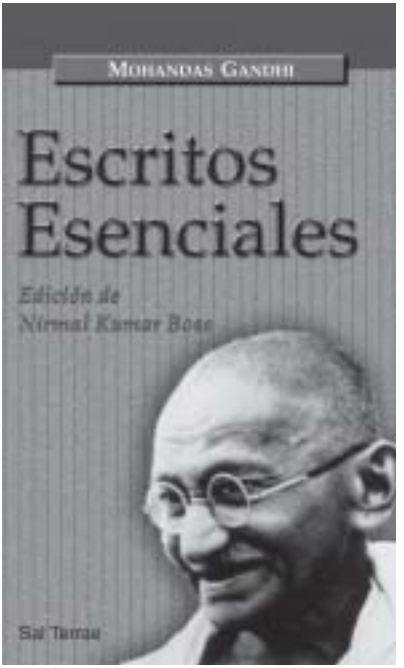
No se puede entender a Jesús orillando las cuestiones teológicas y, concretamente, su experiencia religiosa. Es éste un aspecto poco atendido por la «tercera búsqueda», aunque hay que aludir a la muy notable excepción de M.J. Borg[13]. La teología plantea legítimamente preguntas a las que el historiador no puede cerrarse: ¿cómo afrontó Jesús su muerte?; ¿qué sentido le dio?; ¿incorporó Jesús a sus discípulos, de alguna forma, a su misión?... Estas cuestiones fueron estudiadas de forma perspicaz y crítica por la exégesis postbultmaniana, y probablemente sea difícil añadir algo nuevo. Pero es preocupante que, una vez superada felizmente la era de las confrontaciones confesionales en la exégesis, parece que estamos asistiendo a un nuevo divorcio entre los estudios bíblicos críticos y la teología.

12. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* Sígueme, Salamanca 1999, 28.
13. *Jesus. A New Vision,* San Francisco 1987; *Jesus in Contemporary Scholarship,* Valley Forge 1997.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



«Los textos seleccionados por el profesor N.K. Bose muestran la exhaustividad con que ha estudiado el tema. Quienes estén interesados en mis escritos no dejarán de apreciar el trabajo que ha realizado», escribió Gandhi el 30 de enero de 1947, exactamente un año antes de ser asesinado. Tales textos, de hecho, son un testimonio de los ideales y aspiraciones del *Mahatma* («Alma Grande») y de la crítica que, a la luz de esos ideales, hizo de los acontecimientos y situaciones que le tocó vivir. Por su misma naturaleza, reflejan las numerosas dificultades a las que se enfrentó, y muestran cómo fue capaz de afrontarlas, con mayor o menor éxito, a lo largo de su dilatada vida.

El presente libro, que a juicio de los especialistas es la mejor selección de escritos de GANDHI en un solo volumen, ofrece un panorama completo del universo gandhiano: desde la fe en Dios y en la unidad de toda la familia humana, pasando por la distribución de la riqueza y el autogobierno político, hasta las reflexiones sobre la no violencia y la educación.

392 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 28,00 €**

ST 92 (2004) 653-661

Qué se mueve hoy en la Teología de la Liberación

Pablo RICHARD*

Introducción

La Teología de la Liberación (TL) ha tenido dos tiempos históricos: un tiempo de nacimiento y maduración (1962-1989), y ahora (desde 1989) otro de re-definición, fortalecimiento y expansión. Si consideramos el contexto eclesial, el período de nacimiento de la TL coincide con un tiempo de reforma en la Iglesia católica. La redefinición actual de la TL, por el contrario, se da en un período de involución de la Iglesia. El año 1989 es sólo una referencia para señalar un cambio de período. El 9 noviembre de aquel año cae el muro de Berlín, símbolo de la caída de los socialismos históricos y del final de la guerra fría. Se impone desde entonces la hegemonía total de una economía de mercado y una globalización de inspiración neo-liberal. En este cambio de período hay, sin embargo, otros hechos con un profundo simbolismo para nosotros: el 16 de noviembre de 1989 son asesinados seis jesuitas en El Salvador, justamente 7 días después de la euforia de la caída del muro.

Breve esbozo de los años 1962-1989

En esta época la Iglesia Católica vive un proceso de auténtica reforma: el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), la segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y la tercera en Puebla (1979). Más allá de estos grandes eventos eclesiales, hay otros procesos de reforma en la Iglesia: florecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, renovación de la vida religiosa, toda una genera-

* Director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). San José, Costa Rica.

ción de obispos, fuertes movimientos de Espiritualidad, Testimonio y Martirio, ecumenismo liberador, renacimiento de la religión y de la cultura popular, diálogo con teólogos de África, Asia y minorías oprimidas del Primer Mundo.

Desde 1968, en pleno auge de la reforma eclesial, pero en un momento político muy duro para América Latina, nace la TL. Recordemos en forma muy sintética sus 4 elementos originales y constitutivos:

1) *Opción preferencial por los pobres:* raíz fundante y permanente de toda la TL. Es la perspectiva que nos diferencia de otras teologías del Primer Mundo, que nacen en el contexto de la modernidad y la secularización.
2) *TL como acto segundo:* el punto de partida de la TL fue siempre la praxis de liberación. La TL no fue nunca un pensamiento dogmático, sino una reflexión crítica desde la praxis y a la luz de la Palabra de Dios. Teología que acompañó el compromiso liberador de los cristianos.
3) *Espiritualidad:* la TL se definió desde un principio como una Teología con Espíritu, una Teología que nace del encuentro con el Dios de los Pobres al interior de una práctica de liberación.
4) *Profetismo:* la TL se pensó además a sí misma como una teología profética. Asumió el grito de los pobres y la defensa del Proyecto de Dios en la Iglesia y en la Sociedad.

La Teología de la Liberación desde1989 hasta hoy

1. TL en época de involución en la Iglesia católica

No es lo mismo hacer TL en un momento de reforma de la Iglesia que en un momento de involución. En tiempo de reforma, la TL irrumpe en forma visible y con fuerza, tanto en la Iglesia como fuera de ella. En un momento de involución eclesial, la TL crece sobre todo en profundidad, en pluralidad y con una mayor presencia fuera de la Iglesia.

La involución en la Iglesia católica se fue ya gestando en la década de los ochenta. En 1979 es elegido Papa Juan Pablo II, lo que significó un gran cambio en la Iglesia Católica. El nuevo Papa tiene en ocasiones un talante profético, pero durante su pontificado se han fortalecido la

curia romana y el poder institucional de la Iglesia en un sentido contrario a la tradición de reforma iniciada por el Concilio Vaticano II.

El miedo a la dispersión y fragmentación, el miedo a la opción preferencial por los pobres y a las consecuencias inevitables de una reforma de la Iglesia, tuvo como efecto generalizado la búsqueda de seguridad en la absolutización del Dogma, la Ley y el Poder central de la Iglesia. El liderazgo espiritual y pastoral ya no lo tienen ahora los grandes teólogos del Concilio, la generación de obispos de Medellín (los «Santos padres de la Iglesia Latinoamericana») o los teólogos de la liberación. Todos éstos son deslegitimados, perseguidos o marginados.

Con el cambio de rumbo en la Iglesia se niega la razón de ser y la misión profética de la TL. Se la acusa directamente de teología «marxista», y como se dice que el marxismo habría muerto, consecuentemente habría muerto también la TL. Ésta pertenecería al tiempo de la «guerra fría», una etapa del pasado totalmente superada. Se busca, en consecuencia, la erradicación total y sistemática de la TL en todos los espacios eclesiásticos y docentes.

La involución en la Iglesia genera un movimiento neo-conservador y fundamentalista que, en su furia restauradora, no sólo intenta demoler una teología, sino destruir la capacidad misma del cristiano de ser sujeto creativo en la Iglesia y en la sociedad. Ahora el sujeto que lo determina todo es el Poder, la Ley y la Institución. Desaparece la capacidad de crear y pensar libremente en la Iglesia. Es el «fin de las teologías» y el nacimiento de una nueva «teología», compuesta normalmente por un florilegio de citas de documentos oficiales. La teología se hace mediocre y repetitiva. Muchos movimientos y organizaciones católicas, que tienen mucho poder y dinero, no tienen teología, y mucho menos espiritualidad y santidad.

2. Cómo hacemos TL en este nuevo contexto

El contexto eclesial de involución y el contexto socio-histórico de globalización neo-liberal nos urgen a una redefinición de la TL. Esto significa re-tomar la raíz fundante de la TL y sus elementos constitutivos, para re-crear, madurar y, quizá, radicalizar la TL en el nuevo contexto de cambio de época que nos toca vivir. Hay una exigencia de *fidelidad* a la raíz de la TL, pero también una exigencia mayor de *creatividad* para responder a los nuevos desafíos.

a) Una estrategia positiva para orientar la TL en la actualidad

Presento aquí algunos puntos sobre los cuales existe hoy un cierto consenso entre los teólogos y teólogas de la TL:

1) *Fidelidad creativa a la reforma de la Iglesia* iniciada por el Vaticano II, Medellín y Puebla. Dado que esta reforma ha sido iniciada por la misma jerarquía eclesiástica *dentro* de la Iglesia, ello nos permite mantener el proceso de reforma de la Iglesia *al interior de ella.* La reforma no es posible sin romper la comunión de la Iglesia, y menos aún construir una Iglesia paralela o marginal.
2) No buscamos otra Iglesia, sino *otro modelo de Iglesia,* en la línea de la reforma ya iniciada por el Vaticano II, Medellín y Puebla.
3) Nuestra estrategia básica no es de *confrontación,* sino, positivamente, *de crecimiento allí donde está nuestra fuerza.* Nuestra fuerza está, no en el poder, sino en nuestra espiritualidad, santidad, testimonio y creatividad teológica.
4) Debemos mantener porfiadamente la *opción preferencial por los pobres y los excluidos* como punto de partida permanente de nuestro caminar, tanto en la Iglesia como en el mundo de hoy.

b) Economía, ética y Teología de la Liberación

Un campo relativamente nuevo para la TL es el diálogo entre teología y economía. En este diálogo, el tema de la ética es fundamental. La TL llega a ser fundamentalmente una ética de la vida humana y cósmica.

LA RACIONALIDAD DEL SISTEMA ACTUAL

En el sistema actual hay un desarrollo tan extensivo y acelerado de los *medios* que ya no es posible discernir el *fin.* Los medios tecnológicos y científicos son valorados por su eficiencia, no por su ordenamiento a la vida. La eficiencia, la competitividad y la ganancia aparecen como valores absolutos, sin tener en cuenta la vida humana y cósmica como fin de toda actividad económica, tecnológica o científica. La economía queda reducida a la lógica del cálculo de la máxima ganancia.

La consecuencia es que cada vez se produce menos para la vida de toda la humanidad. El sistema aparece como algo maravilloso, pero son cada vez menos los invitados al «banquete neo-liberal». La lógica es: «Si no hay para todos, que por lo menos haya para mi», cuando lo ético sería decir: «Si hay para todos, sólo entonces habrá también para mi».

Se piensa que el sistema de mercado total es una *sociedad perfecta,* que cumple con sus objetivos en la medida de su perfección y totalización. Todos los problemas económicos del mercado se solucionarían con más mercado. La lucha por la vida de todos y por la vida de la naturaleza, como un imperativo ético absoluto, es vista como un obstáculo al desarrollo del sistema. Se afirma que ningún mercado puede ser competitivo y eficaz si invierte demasiado en la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza. Lo absoluto es el mercado total, no la vida para todos.

DOS FALLAS PROFUNDAS DEL SISTEMA ACTUAL: LA EXCLUSIÓN HUMANA Y LA DESTRUCCIÓN DEL COSMOS

Los excluidos por el sistema actual son considerados población sobrante y, por tanto, desechable. Su muerte no afecta a la eficiencia del sistema. No tiene sentido invertir en salud y educación con los excluidos. No es una inversión rentable. Los excluidos viven su miseria y su dolor en un silencio total. El ser excluido es una situación mucho peor que el ser explotado. Hoy día, ser explotado es un privilegio, pues al menos se está dentro del sistema. Hoy nadie duerme: los excluidos no duermen porque tienen hambre, y los incluidos no duermen porque tienen miedo.

El sistema de mercado global utiliza también los *recursos naturales* siguiendo el mismo valor de la eficiencia económica: la máxima explotación para la máxima utilidad en los mercados. La conservación de la naturaleza haría subir los precios en el mercado, con lo que se perdería en competitividad. La ecología es un obstáculo para la eficiencia del mercado.

LA TL COMO ÉTICA DE LA VIDA

No debemos interpretar todo lo anterior como una mera «crisis moral o espiritual del mundo actual». No se trata sólo de esto, sino que se trata, fundamentalmente, de una ideología, una cultura, una ética y una espiritualidad idolátrica y criminal, que es la racionalidad misma del sistema. Para funcionar bien, el sistema necesita pensar así, necesita valorar así, necesita rezar a *su* Dios así. Según esta ética intrasistémica, la «salvación» viene por el cumplimiento de la ley del mercado. Si se altera esta ley, vamos al caos. El mercado se «justifica» por su eficiencia (mercantil y financiera): lo eficiente es lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo bello. Estamos realmente cortando la rama donde esta-

mos sentados; pero no importa, pues lo estamos haciendo con eficiencia y alta tecnología. En definitiva, el sujeto es el mercado, la ciencia, la tecnología, no el ser humano que utiliza esos objetos en la construcción de vida para todos.

RADICALIZACIÓN DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES

La opción por los pobres, que ciertamente es una opción por personas concretas, es también *una opción contra la lógica misma del sistema.* La racionalidad del sistema está en contradicción absoluta con la racionalidad de la opción preferencial por los pobres, puesto que nuestra opción es justamente por aquellos que el sistema excluye y a los que nosotros consideramos sujetos posibles de una alternativa al sistema. Para nosotros, solamente la vida de todos y todas en armonía con la naturaleza es lo absoluto, lo bueno, lo justo, lo verdadero y lo bello.

La opción por los pobres, si bien es una opción incuestionable en la TL, ha sufrido, sin embargo, varias modificaciones:

1) Optamos no sólo por *los pobres* en general, sino más específicamente por *los excluidos,* que el sistema excluye como sobrantes y desechables.
2) Optamos por la defensa de la naturaleza, también «excluida» por la lógica absoluta de la eficiencia y la máxima ganancia del sistema. Hoy no sólo escuchamos el grito de los excluidos, sino también el «grito de la tierra y del agua».
3) Definimos al pobre y al excluido no sólo con categorías socio-económicas de clase social, sino también con las categorías de género (hombre-mujer), generación (joven-adulto), raza y cultura (blanco-negro-indio), incluyendo también entre los excluidos a los que son «diferentes» por identidad sexual, o a aquellos a quienes el sistema considera «minusválidos».

Por último, la opción preferencial por los pobres se ha modificado, porque en la actualidad hay muchos más pobres que cuando nació la TL. Hoy alrededor de un 70% de la humanidad es pobre, sobre todo en el Tercer Mundo.

c) Nuevos espacios y nuevos sujetos en la TL

Lo que mejor define el nuevo campo social de la TL son los *Movimientos Sociales,* los cuales no buscan la «toma del poder» a corto plazo, sino la construcción de «nuevos poderes» desde la base y desde abajo.

El desafío es «cómo transformar la realidad sin tomar el poder». En todos los movimientos sociales se configuran *nuevos sujetos* que, en forma muy plural y compleja, se distinguen entre sí por sus determinaciones de clase, etnia, cultura, género, generación y otros. Si consideramos a quienes hacen y escriben TL de manera más orgánica y permanente, también hay un cambio muy significativo. En el pasado, los teólogos de la liberación éramos casi todos hombres, clérigos y blancos. Hoy la mayoría son laicos y laicas, y un número significativo de indígenas y afroamericanos; hay jóvenes, hay profesionales y hay líderes de los diversos movimientos sociales. Los nuevos espacios y los nuevos sujetos de la TL implican un cambio profundo de racionalidad, espiritualidad y ética; cambio radical de esquemas y paradigmas; cambio cualitativo en la manera misma de ser Iglesia y de hacer teología.

d) La TL como Espiritualidad y como movimiento profético

La TL ha radicalizado a nivel global una espiritualidad de resistencia cultural, ética y espiritual al interior del sistema actual; una espiritualidad del «cómo vivir en el mundo sin ser del mundo». Una espiritualidad del ser y del compartir, contra la arrogancia del puro tener, acumular y consumir. La TL responde así en la actualidad a una búsqueda de espiritualidad liberadora, que muchas veces no encuentra en la Iglesia.

En la historia del Pueblo de Israel el movimiento profético estuvo siempre en proceso de transformación. Durante la monarquía se dio un profetismo social y político. En el Exilio, el profetismo buscó consolar a los exilados, y después del Exilio algunos profetas buscaron restaurar el pasado, mientras que otros intentaron reconstruir la utopía para orientar la historia hacia el futuro. Posteriormente, el movimiento profético se transformó en una corriente sapiencial y apocalíptica. También hoy la TL busca renovar el movimiento profético en la Iglesia y en la sociedad. Hoy el profetismo adquiere formas más bien apocalípticas: resistencia crítica a la dominación imperial, importancia del testimonio y del martirio, reconstrucción de la conciencia, de la memoria histórica, de la esperanza, reconstrucción de la visión de un mundo diferente y alternativo, reconstrucción de las utopías... Vivimos hoy una lacerante ausencia de profetismo en la Iglesia, sobre todo si comparamos la actualidad con los tiempos proféticos de Medellín y Puebla. Urge, por tanto, transformar la TL en teología profética y creadora de movimientos proféticos.

e) Lectura Popular (Pastoral o Comunitaria) de la Biblia

La TL encuentra hoy diversos campos de profundización. El movimiento bíblico en América Latina y El Caribe es quizás uno de los más significativos y masivos. El movimiento bíblico busca poner la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios, el cual recupera así su derecho divino a leer e interpretar las Sagradas Escrituras, lo que realmente está haciendo con mucha autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad.

El movimiento bíblico en América Latina busca superar el abismo entre exégesis y Pueblo de Dios, dando a la aquélla una orientación pastoral y formando a los agentes de pastoral para una lectura crítica de la Biblia.

En nuestro camino hermenéutico latino-americano insistimos sobre todo en el *sentido espiritual* del texto bíblico, sin descuidar su sentido literal e histórico. El sentido espiritual es el sentido del texto mismo cuando es leído e interpretado como Palabra de Dios, y es también el sentido del texto cuando descubrimos la Palabra de Dios en el «Libro de la Vida» a la luz del texto bíblico. La *Lectura Orante de la Biblia* («Lectio Divina») es el método y la escuela que nos ha permitido descubrir este sentido espiritual de la Biblia.

El camino hermenéutico que hemos propuesto nos lleva necesariamente a una *reforma de la Iglesia.* Si entregamos la Biblia al Pueblo de Dios, si ponemos la Ciencia y el Magisterio al servicio de la interpretación de la Biblia que hace el Pueblo de Dios, si preparamos ministros de la Palabra en las comunidades de base, si todos los bautizados, especialmente los pobres y los excluidos, proclaman la Palabra de Dios con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad, si las comunidades de base se apropian del sentido espiritual de la Biblia, *entonces la reforma de la Iglesia se hace inevitable.* Toda reforma de la Iglesia ha comenzado históricamente con un fuerte movimiento bíblico en el seno del Pueblo de Dios. La reforma no la hacen los jerarcas, los teólogos o los exegetas, sino un Pueblo organizado en comunidades que descubre el sentido de la Palabra de Dios.

Conclusión final

Muchos laicos, sacerdotes e incluso obispos manifiestan ya cansancio y deseos de caminar por caminos distintos, animados otra vez por la reforma de la Iglesia y guiados también por una Teología de la Liberación repensada creativamente para el tiempo actual, tal como la hemos diseñado en este artículo. El mundo, especialmente el mundo de los pobres (70% de la humanidad), esta pidiendo a gritos el testimonio profético de la Iglesia. No podemos quedar «enredados» en los conflictos de abuso de poder generados por la crisis de un modelo de Iglesia patriarcal, autoritario y conservador. La gente distingue claramente entre modelos diferentes de Iglesia. Es hora de mostrar claramente la diferencia y recuperar nuestra capacidad profética, ética y espiritual liberadora. El sistema de globalización neoliberal imperial teme nuestro profetismo; pero ese profetismo de la Iglesia es la esperanza de los pobres y excluidos, quizá la última esperanza.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

La poética de BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA tiene algunos «leit-motivs» que le dan su marca original: su sentido profundo de la belleza de la creación, su amorosa ternura por las personas y su aguda sensibilidad ante la injusticia, la opresión y el pecado social. Sin embargo, lo que desea ante todo es abrir un camino para que, a través de lo que es su propia experiencia, otros puedan descubrir y experimentar al propio Dios que les habla y desea apasionadamente revelarse en la belleza de la creación, en la ternura de los sentimientos y de las relaciones amorosas y en la indignación y el dolor que se hace oblación sin retorno de la propia vida frente a la injusticia y el sufrimiento ajeno.

Por eso, para cada salmo aquí traducido se ha escogido un epígrafe tomado del libro de los Ejercicios de San Ignacio. Con ello se pretende que el ejercitante que tome estos poemas para que le ayuden en su oración pueda más fácilmente encontrar el pasaje de los Ejercicios al que se refiere o pueda referirse, nombrando así su experiencia y la moción de su corazón.

184 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 8,50 €**

ST 92 (2004) 663-671

¿Qué se mueve en la teología de las religiones?

Javier MELLONI, SJ*

1. Un nuevo paradigma

Con el Concilio Vaticano II, la Iglesia se liberaba de un cerco que ella misma había levantado, acorralándose frente a lo que llamaba el *Modernismo,* aquel espíritu de la Ilustración y de la secularización que había demonizado. Reconociendo que no podía vivir más a la defensiva, descalificando todo aquello que no saliera de ella, dirigió una mirada serena sobre el mundo e hizo suyas las aspiraciones de sus contemporáneos (*Gaudium et Spes* 1).

Al mismo tiempo, y por primera vez en su historia, la Iglesia reconocía oficialmente que había verdad en otras religiones y que a través de ellas también se podía alcanzar a Dios. Con esta actitud alcanzaba un alto grado de madurez, entendiendo por *madurez* la conciencia de una identidad que no necesita descalificar las identidades ajenas para afirmar su propia plenitud. Pero esto lo hizo lentamente a lo largo de sus documentos. En la *Lumen Gentium* se reconocía sólo el aspecto subjetivo de los que profesan otras creencias, diciendo que «todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, la Iglesia lo considera como una preparación del Evangelio y que ha sido dado por Aquel que ilumina a todos los hombres para que tengan vida» (16). Si en este primer documento se refería únicamente a las disposiciones subjetivas, en la declaración *Nostra Aetate* daba un paso más, al reconocer que «lo verdadero y santo» que puede haber en los demás caminos religiosos se refiere también a lo que objetivamente les pertenece:

> «La Iglesia no rechaza nada de lo que las otras religiones contienen de verdadero y santo. Considera con sincero respeto las maneras de obrar y de vivir, sus preceptos y doctrinas, que, aunque puedan discrepar en muchos puntos con lo que la Iglesia enseña y profesa, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (NA 2)[1].

* Profesor de la Facultat de Teologia de Catalunya. Manresa (Barcelona).

1. Y también: «Todo aquello que está sembrado en el corazón y en la mente de

Con ello, la Iglesia reconocía que, siendo primicia del Reino, no agota el Reino, sino que es camino hacia él. Y en su caminar saludó a aquellos otros caminantes de buena voluntad que no hacen un absoluto de sí mismos, sino que se abren con confianza y humildad a Aquel y Aquello que les trasciende, haciendo suyas las causas comunes de la humanidad. Y, así, en otro lugar anima a los cristianos de todo el mundo a familiarizarse con las tradiciones culturales y religiosas de los países en los que viven, de manera que «descubran con gozo y respeto las *semillas del Verbo* que laten en ellas» (AG,11). La expresión «semillas del Verbo» está tomada de la Patrística, donde autores como San Justino, Ireneo de Lyon y Clemente de Alejandría mostraron una actitud abierta con respecto a la cultura helénica, reconociendo que en ella había elementos que prefiguraban el cristianismo.

Al mismo tiempo que la Iglesia se abría al mundo contemporáneo, Occidente iba cambiando de paradigma. En las últimas décadas se ha ido imponiendo una sociedad pluricultural y plurirreligiosa. De este modo, en inesperada contraposición frente a aquella muerte de Dios anunciada por la filosofía del siglo XIX hasta los años setenta del siglo XX, han irrumpido las religiones, en la medida en que cada cultura es portadora de una religión, y las religiones, a su vez, portadoras de culturas. Si el diálogo con el ateísmo y la secularización fue uno de los grandes retos del siglo XX, hoy, como cristianos y como occidentales, se nos presenta otro nuevo, sin dejar aquél: el diálogo con las demás tradiciones religiosas y culturas de la tierra, con la conciencia de que ya no podemos ignorarnos y mucho menos descalificarnos mutuamente.

Así pues, lo primero que se mueve en la teología de las religiones es un descentramiento de las propias autorreferencias. Se trata del viaje abrahámico: «Sal de tu tierra, de la casa de tus padres, y ve a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12,1). Sin embargo, este movimiento es lento, y no todos lo recorren del mismo modo ni en la misma dirección.

2. Las tres posturas clásicas

A pesar de que apenas tenemos tradición ni vocabulario para elaborar una teología de las religiones, y a pesar también del reduccionismo inevitable de toda clasificación, no podemos dejar de mencionar las

los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no sólo no desaparece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios» (*Lumen Gentium* 17 y *Ad Gentes* 9).

tres posturas que ya se han hecho clásicas en el ámbito del diálogo interreligioso: el exclusivismo (eclesiocéntrico), el inclusivismo (cristocéntrico) y el pluralismo (teocéntrico).

El exclusivismo es eclesiocéntrico en la medida en que considera que la salvación sólo se puede dar con un reconocimiento explícito de la mediación eclesial, a través de sus dogmas y sacramentos. Se trata de la postura mayoritaria que se mantuvo hasta el Concilio Vaticano II y que sigue persistiendo en no pocos sectores. Podemos identificarla como universalismo centrípeto, donde la «catolicidad» del cristianismo queda condicionada por el reconocimiento de unas determinadas mediaciones histórico-culturales.

El inclusivismo es cristocéntrico en la medida en que se produce un desplazamiento de la mediación eclesial a la referencia a Cristo Jesús, único y universal Mediador, pero de carácter transhistórico. Los teólogos que defienden esta postura entienden que la acción salvadora de Cristo va más allá de su confesión explícita. Estaríamos dentro de la concepción de los «cristianos anónimos» formulada por Karl Rahner[2]. Esta expresión no es absorcionista, en el sentido de que anule las demás formas de creencia sin respetar su singularidad, sino que, aceptando su especificidad, reconoce en ellas rasgos crísticos, aunque no cristianos. La diferencia entre lo *crístico* y lo *cristiano* está en que lo *cristiano* hace referencia a la plasmación histórico-cultural del mensaje del Evangelio, mientras que lo *crístico* sería el núcleo el mensaje de Jesús: la existencia entendida como donación, porque ésta es la máxima revelación de Dios que ha acontecido en Cristo Jesús, en quien Dios ha revelado que su esencia es amar. Allí donde hay donación, el ser humano participa de la revelación *crística,* aunque no lo formule con categorías *cristianas.* Nos hallamos ante una universalidad de carácter centrífugo, donde la autoafirmación no queda cerrada en sí misma, sino que se abre hacia los demás.

En la tercera postura, la pluralista, se produce un ulterior desplazamiento: de Cristo a Dios. Los teólogos que defienden esta posición[3] consideran que en la medida en que Cristo es camino hacia el Padre, el

2. Cf. «Historia del mundo e historia de salvación», en *Escritos de Teología* 5, Taurus, Madrid 1965, pp. 115-134; «El cristianismo y las religiones no cristianas«, en *ibid.,* pp. 135-156; «Los cristianos anónimos», *Escritos de Teología* 6, Taurus, Madrid 1967, pp. 535-544; *Curso Fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1984, pp. 363-374.
3. Entre los más conocidos, citamos a John Hick y Paul Knitter. De un modo más complejo, habría que situar también aquí a Raimon Panikkar.

punto de encuentro entre las religiones hay que buscarlo en el Padre, no en Cristo. Cada religión tiene su mediación para llegar al Misterio Originante, y en ello radica la singularidad de cada tradición. Esta tercera postura tiene corrientes diversas: una acentúa más el aspecto práxico de las religiones y subraya lo que les une en torno a las causas justas de la tierra, lo cual permitiría hablar de un *reinocentrismo;* otra está más centrada en el aspecto de transformación y liberación personal que todas las religiones tratan de ofrecer: lo que importa es lo que las religiones son capaces de ofrecer para la salvación (*sotería*) personal y colectiva, y por eso se habla de *soteriocentrismo;* y una tercera destaca más el aspecto místico o especulativo, poniendo su acento en la *philosophia perennis,* en la sabiduría común a las religiones. Desde otro punto de vista, existen dos modos diferentes de interpretar esta diversidad: como una pluralidad convergente o como una pluralidad radical, que no necesita converger, al menos en los parámetros de la historia.

Utilizando todavía otras categorías, podemos decir que tanto el exclusivismo como el inclusivismo son unicéntricos, mientras que el pluralismo es policéntrico, ya sea en su modalidad centrípeta (convergente) o centrífuga (divergente).

A su vez, cada una de estas tres posturas se puede relacionar con una metáfora diversa de la montaña. La corriente exclusivista considera que no todos subimos por la misma montaña, y que no todas las montañas son iguales, ni mucho menos. Así, Henri de Lubac, a pesar de su interés por las otras religiones, particularmente por el budismo, escribía:

> «Las religiones y las sabidurías humanas no son como los múltiples y empinados senderos de una misma montaña, con sus diversas vertientes y pendientes. Más bien las comparamos en sus respectivos ideales como otras tantas cimas distintas, separadas por abismos, y el peregrino que se ha extraviado del *único camino,* cuando está en la cima más alta, corre el riesgo de encontrarse en la más alejada de su meta. Entre las grandes cimas es donde estallan los grandes abismos»[4].

Está clara la posición: sólo hay un camino que no se desvía de la única montaña en la que Dios se ha revelado.

La postura inclusivista conserva la imagen de la única montaña, pero admite la pluralidad de caminos, entendiendo que Cristo es esta

4. *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident,* Aubier, Paris 1952, p.281.

montaña que une la tierra con el Cielo, por la que todos los humanos ascendemos aunque no lo sepamos. Los diferentes caminos son las diversas religiones, que nombran de forma diferente a la montaña y a su cima, aunque sea para todos la misma.

La postura pluralista interpreta la montaña de un tercer modo:

> «No podemos separar el camino de la meta. Esta metáfora espacial puede ser engañosa si se toma superficialmente. Quiere indicar que no sólo hay diferentes caminos que conducen a la cumbre, sino que la cumbre misma se derrumbaría si los caminos desapareciesen. La cumbre es, de alguna manera, el resultado de las vertientes que conducen hasta ella»[5].

La aclaración de Raimon Panikkar es sutil: la montaña trasciende todos los caminos o vertientes que la constituyen. Ninguna religión es la Montaña total, sino que entre todas las religiones existentes –junto con las que existieron y las que quedan por existir– vamos configurando una montaña y una cumbre que son de otro orden que las religiones históricas y que, al mismo tiempo, no pueden existir sin ellas. A través de cada vertiente se puede alcanzar la cima, y en ello radica la capacidad salvífica de cada religión; pero ninguna de ellas abarca la montaña total ni es la poseedora de su cumbre.

A pesar de la pertinencia de esta triple clasificación, se han levantado voces que no se reconocen en ella, porque, si bien son etiquetas que sirve para orientar, también corren el riesgo de caricaturizar y descalificar[6]. Habría que especificar, dice González Faus, en qué hay que ser exclusivista, en qué inclusivista y en qué pluralista. Porque hay un irrenunciable cristiano, que es el anuncio del Dios Crucificado, despojado de todo poder e incompatible con cualquier justificación de poder, y en este sentido habría que hablar de exclusivismo; el inclusivismo es-

5. Raimon PANIKKAR, *El Cristo desconocido del Hinduismo,* Grupo Libro 88, Col. Paraísos Perdidos 10, Madrid 1994,p.23.
6. J.I. GONZÁLEZ FAUS escribe en «Diàleg interreligiós i diapraxis» (*Qüestions de vida Cristiana* 210 [2003], p. 119): «En el interior de la comunidad de fe, el diálogo interreligioso que intentamos emprender nos podría separar a través de las etiquetas con las que dividimos a los que se ocupan del problema de las religiones. De hecho, ya nos hemos acostumbrado a calificar y a clasificar a los que están metidos en esto de las religiones de la tierra. Y las calificaciones pueden ser útiles para clarificar cuestiones, pero ya se sabe que muchas veces, entre los humanos, calificar es una forma "políticamente correcta" de descalificar». Artículo también aparecido en castellano en *Revista Latinoamericana de Teología* 57.

tá en la resurrección, en la medida en que no es sólo Jesús quien resucita, sino que todos resucitamos con él; y el pluralismo está en la universalidad de la elección de Dios por todos los seres humanos y, por tanto, en su revelación en las diversas religiones de la tierra[7].

3. Una teología del pluralismo religioso

Ésta es precisamente la tarea de una teología cristiana de las religiones y del pluralismo religioso: que a partir de la especificidad de la revelación acontecida en Cristo Jesús sepamos reconocer rasgos de esa misma revelación en las demás religiones, así como dejar que el conocimiento de las demás religiones nos permita descubrir aspectos de Cristo no conocidos antes por nosotros. Ello nos lleva a tomar conciencia de que no existe una teología abstracta de las religiones, sino una teología cristiana, una teología islámica, judía, hindú, budista... Toda teología se hace desde la confesión que la tiñe. Por otro lado, la valoración que se haga del pluralismo religioso estará condicionada por la disposición interior con que se aborde, según las perspectivas que hemos apuntado anteriormente. Es imprescindible, pues, caer en la cuenta de que ninguna interpretación (teológica, en este caso) puede salirse de su círculo hermenéutico.

No podemos profundizar en estas breves páginas sobre los temas teológicos que están en debate. Pero sí podemos distinguir que, además de una teología del pluralismo religioso, hay una teología *del* diálogo y una teología *en* diálogo.

4. Fundamentación teológica del diálogo interreligioso

Los fundamentos teológicos parten de dos ejes: de la dimensión dialógica del ser humano, hecho a imagen y semejanza del Dios Trinitario, cuya esencia es constitutivamente relacional, y del carácter *kenótico* de lo cristiano, que participa del vaciamiento de Cristo.

4.1. La dimensión diálogica de Dios y del ser humano

En la medida en que la teología parte de la experiencia creyente, está radicalmente constituida por su carácter dialógico. Porque el ser humano, como criatura, es radicalmente un ser dialogal: somos a partir

7. *Art. cit.,* pp. 120-123.

del Otro de nosotros. Sin relación, no somos, como también Dios es radicalmente Relación dentro de Sí mismo. Cada una de las tres Personas existe en referencia a la otra: el Padre no puede ser Padre sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre, y el Espíritu Santo es precisamente el resultado de esa relación entre ambos. La creación es la extensión de este diálogo «fuera» de Dios mismo, la expansión de un diálogo interno que no es un accidente de Dios, sino que es constitutiva de su ser: crear relación. Dialogar es entrar en comunión y entrar en comunión es desplegar nuestro ser. De este modo, nuestro diálogo con Dios es el que funda el entrar en diálogo con otras religiones, que son otros modos de dialogar con Dios. Salir al encuentro del otro y entrar en diálogo con él no es, pues, algo anecdótico o superpuesto a la fe, sino que forma parte de la misma experiencia religiosa. De ahí que no tenga sentido que el encuentro interreligioso sea competitivo, ni se busque que hayan en él vencedores y vencidos, en función de la brillantez de la discusión de la argumentación, sino que se trata de un encuentro que funda comunión, apertura, que expande la comprensión de uno mismo a partir de la comprensión del otro. Por ello hablamos de *diálogo dialógico* y no *dialéctico,* lo cual implica una fe dialógica, no monológica, encerrada en sí misma, que acaba convirtiendo en idolatría sus propias creencias al blandirlas como trofeos frente a otras.

4.2. La dimensión kenótica del diálogo

En todo diálogo se produce una *kénosis,* un vaciamiento, que es el espacio que se deja para ir en busca del otro. Dios, en Cristo Jesús, nos precede en ello (Flp 2,6-7). En la búsqueda de ese otro por parte de Dios, Dios se hace nosotros sin dejar de ser Dios. Igualmente, en el diálogo con otras tradiciones religiosas se puede llegar a una empatía identificativa que no por ello es disolutiva, del mismo modo que Dios, en Cristo Jesús, no dejó de ser Dios, y no por ello dejó de ser plenamente humano. En la aparente pérdida de las propias referencias para acoger al otro se produce una extraña fecundidad, al descubrir que la propia verdad crece cuando se entrega, no cuando es defendida crispadamente. El vacío crea un espacio de revelación que hace fecundo el diálogo. Este vacío es la capacidad de escucha. Escuchando se da una oportunidad teofánica que proviene de ese espacio dejado para que Él se manifieste. En el verdadero diálogo interreligioso, no son tanto los diversos creyentes los que dialogan *sobre* sus ideas preconcebidas de Dios, sino que, haciéndolo *desde* Dios, dejan que finalmente sea Dios

mismo el que hable. De ahí que todo diálogo interreligioso esté llamado a ser *teo-pático,* dejando que sea Dios quien actúe, «padeciéndolo», y *teo-fánico,* dejando que se manifieste.

Todo ello hace que, más que de una teología *del* diálogo, se esté intuyendo la necesidad de una teología *en* diálogo[8].

5. Una teología en diálogo

Si el diálogo es constitutivo de la reflexión teológica, significa que la escucha y la apertura a la alteridad forman parte de la teología como método. Ello hace una teología abierta, como ha de ser toda teología si quiere realmente referirse a Dios como Misterio, y no como una ideología. El pluralismo religioso deja entonces de ser una molestia o incomodidad y se convierte en oportunidad de escucha y de apertura a ese mismo Misterio multiforme, que se expresa a través de tantas culturas como lenguajes humanos existen. Porque las religiones no son otra cosa que las entrañas trascendentes de cada cultura. Hacer teología de las religiones es ejercitarse en la capacidad de escucha y de apertura. De este modo, la expresión «semillas del Verbo» adquiere un significado más abierto: no es que nosotros, como cristianos, poseamos el Fruto acabado, y las demás religiones sólo tengan semillas parciales o marginales de Él, sino que todas las religiones (incluida el cristianismo) son germinaciones de semillas que provienen de un único Verbo que las trasciende a todas. Cristo está más allá del cristianismo. Las religiones –incluida el cristianismo– son frutos del Verbo. Y esto es lo que podemos compartir unos con otros: sabores de frutos diversos que apenas conocemos y que, a su vez, contienen semillas que generarán nuevos frutos. En este sentido, podemos decir que hay un Cristo desconocido en las otras religiones; pero desconocido no sólo por ellas, sino por nosotros mismos. La humanidad está en proceso, y nadie ha dicho que las configuraciones religiosas que existen en la actualidad hayan de pervivir para siempre. Las más antiguas no tienen más que tres mil años, lo cual es apenas un suspiro, comparado con la edad del universo.

8. Cf. Jacques DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* Sal Terrae, Santander 2000, pp. 292-298.

6. Cuestiones abiertas

Para seguir avanzando en el campo de la teología de las religiones habrá que tener en cuenta los siguientes puntos:

1. Será cada vez más imprescindible conocer en profundidad las demás tradiciones religiosas. Un conocimiento que no puede limitarse a la mera información, sino que trate de percibir con el *tercer ojo,* el ojo del espíritu y del corazón, la verdad que late en ellas.
2. Una teología que ayude a tomar conciencia de que toda religión está lingüística y culturalmente condicionada y que, por tanto, no puede dar por absolutas sus formulaciones ni interpretaciones. Ello baña tanto a la teología como a las religiones en humildad, y las deja abiertas, conscientes de que están siempre situadas en el espacio y el tiempo humanos.
3. En la medida en que la teología habla *de* Dios, debe dejar hablar *a* Dios. De ahí la necesidad de devolver a la teología su dimensión mística. Sin ella, las religiones se convierten en ideología y, en lugar de hablar del Misterio, que es inagotable e insobornable, sólo hablan de sí mismas y para sí mismas.
4. Una teología que sea, al mismo tiempo, antropología y que ayude a descubrir el fondo trascendente del ser humano y de las culturas, aunque se expresen de formas diferentes. La teología de las religiones está llamada a celebrar esta diversidad, a la vez que a interpretarla.
5. Una teología de las religiones que reflexione sobre el mundo y para el mundo. Su tarea ha de ser profética e inspiradora, llamada a comprometerse con las causas urgentes y difíciles de la tierra y a iluminarlas con la luz que le es específica. Su tarea, que consiste en hacer que las religiones se comprendan entre sí y que sean significativas para nuestro tiempo, no es ajena a lo que cada vez está más en juego: la supervivencia del planeta.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

«Si comprendemos que la crisis es el nicho generoso en que se prepara un mañana mejor, la penumbra que antecede a la salida del sol, y sabemos quedarnos firmes, aceptando el desafío y esperando contra toda esperanza, entonces tendremos la oportunidad de madurar y dar un salto hacia dentro de un horizonte más rico en vida humana y divina. La superación de la crisis no se logra mediante el activismo y la excitación exterior, sino mediante la reflexión y la meditación serias, donde las fuerzas se aúnan para una decisión y una purificación liberadoras. Entonces nada es obstáculo para la andadura, sino que todo puede transformarse en escalón para seguir ascendiendo».

Autor consagrado, LEONARDO BOFF nos ofrece, una vez más, una obra actual, creativa y llena de sabiduría. Revelando todas las oportunidades que la crisis conlleva, el autor apunta caminos de crecimiento, salidas que contribuyen a hacer al ser humano más digno, más realizado y, por tanto, más feliz.

212 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €**

ST 92 (2004) 673-682

La importancia de los contextos: hacia una teología más experiencial y narrativa.

La voz teológica que brota de las periferias

Carmen MÁRQUEZ*

En 1974, el joven teólogo japonés K. Koyama, enviado como misionero a Tailandia, reflexionaba así acerca del sentido y la utilidad de sus largos años de estudio teológico en occidente:

> «Decidí subordinar las grandes reflexiones teológicas, como las de Tomás de Aquino o Karl Barth, a las necesidades intelectuales y espirituales de los granjeros. Comprendí que la grandeza de todo trabajo teológico debía juzgarse por el alcance y calidad del servicio que pudiera prestar a los granjeros entre quienes había sido enviado. Comprendí también que no habría comprendido realmente la Suma Teológica ni la Dogmática Eclesial mientras no fuera capaz de utilizarlas en servicio de los granjeros. Mi teología en el norte de Tailandia debía tener su comienzo en las necesidades de los granjeros, y no en los grandes pensamientos desarrollados en la Suma Teológica o en la Dogmática Eclesial»[1].

De su pluma acababa de nacer uno de los primeros intentos de contextualización de la teología cristiana en la realidad del continente asiático: su *Waterbuffalo Theology,* una teología al servicio de los granjeros tailandeses. Hacía sólo tres años que, al otro extremo del continente, en Perú, Gustavo Gutiérrez había publicado su *Teología de la Liberación,* máximo exponente de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Y, todavía un año antes, el que se convertiría en uno de los grandes teólogos afroamericanos del siglo XX, James Cone, escribía,

---

* Profesora de teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. K. KOYAMA, *Waterbuffalo Theology,* London 1974, viii. El libro acaba de ser traducido al castellano.

impactado por la lucha de los negros por los derechos civiles en un *ghetto* de Detroit, su *A Black Theology of Liberation,* una teología que situaba en el centro de su reflexión la experiencia, la historia y la cultura del pueblo negro de Norteamérica. Cuando, en 1986, prologaba su segunda edición, Cone recordaba las motivaciones que le llevaron a redactar esa obra:

> «Estaba determinado a decir una palabra liberadora a y por los cristianos afro-americanos, usando los recursos teológicos que tenía a mi disposición (...) Los hombres, mujeres y niños negros estaban siendo tiroteados y encarcelados por afirmar su derecho a una existencia digna. Otros estaban siendo encerrados en ghettos, muriendo de suciedad, violados, drogados, mientras los ministros, tanto blancos como negros, predicaban sobre un Jesús rubio y de ojos azules, que nos hace como él. Tuve que decir una palabra diferente, no sólo como negro, sino como teólogo. Sentí entonces, y todavía lo siento, que si la teología no tiene nada que decir sobre el sufrimiento y la resistencia negra, no podía ser teólogo»[2].

Sus palabras pronto llegaron a Sudáfrica, alentando uno de los ejemplos más hermosos de lo que ha venido en llamarse «teología contextual»: la teología negra sudafricana, que brotó en los suburbios negros de la principales ciudades sudafricanas como un intento de decir una palabra teológica que sustentara la vida y la lucha del pueblo negro sudafricano, oprimido bajo el sistema del *apartheid,* y que llevó a un grupo de teólogos a preguntarse: ¿cuál es el sentido de lo que está ocurriendo en el país?, ¿dónde está Dios en todo esto?, ¿qué podemos decir o hacer para detener la violencia del agresor? Preguntas que encontraron respuesta en el documento *Kairós* (1985), un texto elaborado por más de un centenar de teólogos en diálogo con las comunidades locales, definido por A. Nolan como «dramática y vivamente contextual», porque dramática era la situación que vivía el pueblo negro de Sudáfrica.

Por esas mismas fechas, la teóloga china Kwon Pui-Lan trabajaba en la elaboración de una «teología post-colonial», adaptada al nuevo contexto que vivía su país. Su iniciativa respondía al deseo de refle-

2. J. Cone, *A Black Theology of Liberation,* Maryknoll (ed. or.: 1970). Texto tomado del prólogo a la segunda edición (1986), xiv. Una excelente introducción al pensamiento de Cone y otros teólogos que trabajan desde claves contextuales puede consultarse en: J. Bosch, *Diccionario de teólogos/as del siglo XX,* Burgos 2004.

xionar teológicamente a partir de la realidad asiática, ante la constatación de que las teologías occidentales hablaban desde un contexto cultural muy diferente, en el que el cristianismo era la tradición dominante, y en el que factores culturales tan importantes como el colonialismo o el imperialismo cultural no eran contemplados.

Estas pequeñas pinceladas nos muestran cómo ha sido en ámbitos no occidentales, o en aquellos colectivos que sufren algún tipo de discriminación u opresión (gente de color, mujeres, etc.), donde primero se ha experimentado la necesidad de una contextualización del evangelio. Se enfrentan a situaciones nuevas que no reciben una respuesta adecuada desde la teología tradicional. Experimentan además un evangelio formulado según los patrones de la cultura europea, que olvida que la nueva situación post-colonial que viven, la pobreza que sufren o el racismo al que se enfrentan, constituyen circunstancias más acuciantes para ellos que el problema de la increencia, cuestión central en ese momento en la teología occidental. La insatisfacción con algunas formas heredadas de hacer teología, la necesidad de encontrar expresiones más adecuadas a las realidades cambiantes, o la creciente voz de muchas comunidades, son algunos de los factores que han contribuido a un nuevo modo de pensar la relación entre el mensaje de Jesús y las culturas[3].

Víctimas de la injusticia, comienzan a reconstruir la teología desde su propia experiencia común de opresión y sufrimiento, introduciendo una perspectiva nueva en la situación tradicional de la teología, aquella que D. Roberts describía afirmando que «los teólogos eran todos primos, culturalmente hablando, con un liderazgo predominantemente blanco y masculino, con similares raíces étnicas»[4]. Poco a poco, estas teologías han evolucionado hacia una mayor articulación, y sus logros se han ido reconociendo y, en parte, asumiendo por la teología occidental.

Un cambio en la perspectiva teológica

Desde la década de los setenta, venimos así asistiendo a un cambio en la perspectiva teológica caracterizado por una mayor atención a los contextos en los que tiene lugar la evangelización. Dicho cambio queda reflejado en la aparición de términos como «contextualización»,

3. S. Bevans, *Models of Contextual Theology,* New York 1994 (ed. or.: 1992), ix.
4. D. Roberts, *Black Theology in Dialogue,* Philadelphia 1987, 11.

«indigenización» o «inculturación», cuyo uso empieza a ser cada vez más frecuente[5]. Todos ellos son expresión de la necesidad que se experimenta de una mayor encarnación del evangelio, que haga significativo el mensaje cristiano en las circunstancias concretas en que vive la gente. Este cambio arraiga en la nueva comprensión antropológica de la cultura que aparece en la primera mitad del siglo XX, que deja de entenderse según la clásica definición «lo mejor que ha sido hecho y dicho en el mundo», para concebirse como aquello que constituye la forma de vida de un grupo, su manera de entender el mundo, de interpretar la realidad, etc.

Adoptar esta nueva visión antropológica de la cultura en el espacio teológico ha llevado a reconocer la importancia de los diversos marcos culturales en los que se desarrolla la labor evangelizadora, porque a través de ellos el sujeto percibe e interpreta la realidad, también la religiosa, otorga valor y significado a las cosas y, en función de ellos, siente, desea, imagina o espera, también en lo referente a la fe. El proceso evangelizador exige entonces una interacción con esos contextos culturales en que viven inmersas las personas, que constituyen los diversos *escenarios* de la evangelización. Contextualizar la fe implica, utilizando una expresión de A. Tornos, «desentrañar los entramados estables de significados» de los diferentes contextos culturales para tratar de hacer presente «lo de Jesús» en ese medio cultural. Supone un proceso por el que la comunidad hace significativa su fe en los conceptos del medio cultural en el que vive[6].

Esta necesidad de adaptar la reflexión teológica a los diversos contextos se experimenta tanto en ámbitos católicos como protestantes, así

5. El término se aplicó por primera vez a la teología en 1973, cuando dos teólogos coreanos piden al Consejo Ecuménico de Iglesias que el programa de Educación Teológica se desarrollara en diferentes contextos, con el fin de lograr una mayor «contextualización de la teología».
6. A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método,* Bilbao 2001, 17. Tornos pone de manifiesto cómo esta nueva comprensión de la cultura, expresada en el uso del plural (ya no se habla de «la» cultura, sino de «las» culturas) va a tener una gran trascendencia para la teología, pues implica una forma nueva de enfocar las relaciones fe-cultura, no como un diálogo de la fe con el arte, la filosofía, el pensamiento político, etc., sino como un diálogo con las formas compartidas de ver la vida, tratando de penetrar en «el lenguaje común de la vida corriente», en lo que él llama «la común manera de entender las cosas». Así, mientras los antropólogos americanos analizan la música *rap,* J. Cone encuentra en los *blues* y la música *godspell* la mejor expresión de la identidad del pueblo afroamericano y la expresión más lograda de su fe.

como en los espacios ecuménicos. En la Iglesia Católica recibirá un fuerte impulso oficial con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI. Va así cuajando una teología que nace estrechamente vinculada a las comunidades locales, más sensible a los contextos culturales y al diálogo intercultural, con un carácter marcadamente ecuménico y orientada a una praxis transformadora de la realidad.

Hacia una definición de «teología contextual»

En la década de los noventa se acuña el término «teología contextual», que agrupa diversas teologías –*black theology,* teología negra sudafricana, teología *mijung,* teología de la liberación latinoamericana, teologías feminista, *womanista* y «mujerista», teología asiática, etc.– que comparten unos elementos comunes y proceden según una metodología similar.

El teólogo norteamericano S. Bevans define la teología contextual como una forma de hacer teología que tiene en cuenta cuatro factores –el espíritu y el mensaje del evangelio; la tradición cristiana; la cultura; y el cambio social que se produce en esa cultura como fruto de los avances tecnológicos o de la lucha por la liberación y la justicia– y que trata de comprender la fe cristiana en los términos de un contexto particular[7]. Bevans ha realizado una tipificación de cinco «modelos» de teología contextual, clasificación de los distintos enfoques metodológicos, ordenando las metodologías y precisando las cuestiones más importantes del proceso de inculturación.

¿Cuáles son los rasgos que caracterizan esta nueva orientación teológica?

- La consideración de la *experiencia* como un lugar teológico fundamental:

  «Lo que hace contextual a la teología es el reconocimiento de la validez de otro "locus theologicus": la experiencia humana presente. La teología que es contextual reconoce que la cultura, la historia, las formas contemporáneas de pensamiento, etc. deben ser consideradas, junto a la Escritura y la tradición, como fuentes válidas de la expresión teológica»[8].

7. S. BEVANS, *op. cit.,* 1.
8. *Ibid.,* 4.

Frente a la forma clásica de hacer teología, que centraba casi exclusivamente su reflexión en la Escritura y la Tradición, la experiencia presente viene a ocupar un lugar fundamental en la reflexión teológica.

- Un cambio en la forma de proceder, que no busca aplicar una teología ya hecha a un contexto determinado, sino que establece un círculo hermenéutico entre el contexto y la reflexión teológica en que ambos interactúan, y si el contexto se ve influido por la teología, también la teología es de alguna manera modelada por ese contexto[9].
- Un reconocimiento de la dimensión subjetiva de la teología –frente a la idea de una teología objetiva de carácter universal–, fruto de la convicción de que el contexto influye fuertemente en nuestra comprensión de Dios y en la expresión de nuestra fe. Lejos de concebirse como una *theologia perennis,* la teología contextual reacciona contra la tendencia universalizadora de una teología que buscara ser relevante para toda época y circunstancia, y limita su pretensión a la significatividad en un contexto determinado[10], aunque sin quedar reducida al puro «contextualismo». Se busca una teología fuertemente arraigada en el contexto local y que, sin embargo, sea capaz de hablar más allá del propio contexto y percibir las voces que brotan fuera de sus propios límites.
- Una teología estrechamente vinculada a la praxis y a la transformación de la realidad, que se mueve en una dialéctica continua entre teoría y praxis. Aunque podemos distinguir entre aquellas teologías contextuales que se orientan básicamente hacia una transformación de la realidad (como son las diversas teologías de liberación) y otras que ponen el acento en la afirmación de la identidad cultural (como es la teología elaborada en gran parte del continente africano), en todas ellas está presente, en mayor o menor medida, la búsqueda de un cambio social.

9. A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica,* Santander 1989, 44.
10. Refiriéndose a la irrelevancia y falsedad de una teología que no reflexione sobre nuestro tiempo, nuestra cultura y nuestros asuntos actuales, Bevans afirma: «Ciertamente, podemos aprender de otros –de otras culturas sincrónicamente y diacrónicamente de la historia–, pero la teología de otros nunca podrá ser la nuestra»: S. BEVANS, *op. cit.,* 2-3.

Si uno hojea cualquier libro que aborde las teologías contextuales, pronto se sorprenderá al ver la frecuencia con que aparece el signo de interrogación.

Y es que han sido mucho los frutos y las aportaciones de estas teologías, pero son también muchas las preguntas que quedan planteadas:

– ¿Cómo hacer comprensible el mensaje evangélico en un tiempo y un lugar distintos de aquellos en que se originó?; ¿cómo puede ser Cristo confesado en los diversos contextos?
– ¿Cómo elaborar una teología capaz de aunar la fidelidad al pasado cristiano con la fidelidad al presente?; ¿y cómo compaginar el carácter normativo de la tradición con el reconocimiento a la diversidad cultural?
– ¿En qué medida es posible identificar un núcleo evangélico transcultural que esté más allá de toda cultura?; ¿o sólo tenemos acceso a un evangelio inculturado?
– ¿Dónde estaría el límite entre el necesario respeto a la diversidad y pluralidad y un sincretismo que perdería elementos esenciales de la fe cristiana?
– ¿Cuál es el método más adecuado para un correcto análisis de los fenómenos culturales?
– ¿Cómo transmitir una doctrina que carece del análogo cultural que permite una adecuada comprensión en la comunidad receptora?

Y junto a estas preguntas, y muchas otras que probablemente se plantee el lector, el debate acerca de cuál es la forma más adecuada de entender la revelación, la encarnación, la tradición, o la relación entre la unidad y la pluralidad eclesial. O cuestiones como el relativismo, el sincretismo, etc.

El teólogo J. Bosch afirma que en las preguntas se barruntan las teologías, pero es en las respuestas donde se articulan. Ahora bien, entre ese barruntar y la adecuada respuesta media el necesario tiempo de maduración. Y no debemos olvidar que, en el caso de las teologías contextuales, no nos adentramos en una teología ya «hecha» y clausurada, sino en una teología en proceso, con grandes intuiciones, pero quizás en proceso de una mayor articulación, donde algunas cuestiones todavía no han encontrado su resolución final. Y es que estamos ante un debate –el de la contextualización o inculturación de la fe– que no ha hecho más que comenzar.

El «déficit experiencial» de la teología

> «Dios no revela contenidos objetivos, sino a sí mismo. En la Biblia no hay una verdad "teórica". La revelación de Dios está aquí estrechamente entretejida con la historia de fe de aquellos hombres que han asumido en su praxis vital y existencial lo anunciado y comunicado por Dios»[11].

Estas reflexiones corresponden a una pequeña obra del teólogo alemán M. Schneider, que plantea la necesidad de una mayor relación entre vida y doctrina, entre fe y experiencia, consciente de lo que algunos autores han denominado un «déficit de experiencias en la teología». Dicho déficit aflora como resultado final de un proceso iniciado en la Edad Media, que condujo a un cisma entre la vida y la doctrina, entre el sistema teológico y la experiencia religiosa. Recordando cómo el pensamiento teológico alcanzó una de sus cumbres más altas en una teología en la que las biografías de los creyentes, la oración, la experiencia e incluso la fantasía se entretejían con la doctrina, Schneider habla de la necesidad de recuperar la experiencia existencial como un elemento esencial de la reflexión teológica.

Una de las grandes aportaciones de las teologías contextuales ha sido, sin duda alguna, subsanar esa ausencia, recordando que la transmisión del mensaje cristiano no puede ser la mera repetición de un saber ya constituido, porque la Revelación es, a la vez y de forma inseparable, mensaje y experiencia, y que no cabe transmisión de la fe sin una reinterpretación creadora capaz de entrelazar las experiencias de la vida cotidiana con el hablar de Dios[12].

Gran parte de las teologías contextuales se han configurado como elaboraciones teológicas que parten de las experiencias de sufrimiento y opresión de una determinada colectividad. Pero el ámbito experiencial se ha ido ampliando: no sólo las experiencias de opresión; también

11. M. Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática,* Bilbao 2000, 22.
12. Desde una perspectiva hermenéutica, C. Geffré afirma: «No existe transmisión de la fe sin reinterpretación creadora. Se trata, pues, de lograr que la Revelación como irrupción gratuita de la Palabra de Dios sea un acontecimiento siempre actual, es decir, no la transmisión de un pasado muerto, sino una palabra viva que interpele y que sea interpelante para el ser humano de cada época»: C. Geffré, *L'herméneutique comme nouveau paradigme de la théologie,* en (H.J. Adriaanse – R. Enskat [eds.]) *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext,* Leuven 2000, 193.

el espacio litúrgico y celebrativo como lugar de expresión de la fe de los creyentes, las experiencias cotidianas, o aquellas otras que brotan de nuevas realidades, como la creciente diversidad cultural de nuestras sociedades, han ido pasando a formar parte de ese mundo de experiencias del que la reflexión teológica no puede prescindir, porque todo ello forma parte del entramado cotidiano de nuestras vidas.

La teología es también hoy más sensible a su dimensión narrativa. Recuperar la importancia del relato, de narrar la propia vida, abriendo espacios que permitan atisbar en ella la presencia de Dios. Redescubrir la dimensión narrativa de las historias creyentes del pasado contenidas en la Escritura. Establecer un diálogo entre las narraciones del pasado y el relato de nuestra propia vida. Recuperar historias ya sucedidas que se entrelazan con otras todavía por llegar. Entretejer el texto bíblico con otras palabras, otras personas, abriendo preguntas para los creyentes de hoy, entrelazando personas, tiempos, relatos, situaciones y vivencias; establecer puentes en un ir y venir del pasado al presente, de nuestra fe a la de nuestros antepasados, de nuestras historias y experiencias a las de aquellos de quienes da testimonio la Escritura. A todo ello nos ha ayudado la contextualización de la teología.

Cuando Occidente hace teología «debajo del árbol»

Dice un teólogo africano que, en África, la teología debe hacerse debajo del árbol, porque es allí donde la comunidad se expresa, vive, celebra, comparte sus sueños y esperanzas y habla de sus temores. Al comienzo de este artículo hemos recordado la labor de algunos teólogos que desde ámbitos no occidentales elaboraban teologías contextuales. Pero a lo largo de la última década ha crecido paulatinamente la convicción de que la contextualización de la fe no es una cuestión que sólo competa al ámbito misionero.

Los trabajos de G. Baum y su intento de elaborar una reflexión desde el contexto multicultural canadiense; de J.D. Hall en el ámbito estadounidense; de D. Sölle, orientado hacia una teología de liberación para el primer mundo; de M. Grey, con su «teología de la relacionalidad» como respuesta a la realidad de fragmentación que experimenta el sujeto en la posmodernidad; o de S. Bergmann desde el norte de Europa...: todos ellos son expresiones de este creciente interés.

Los numerosos cambios culturales que se han experimentado en Occidente y que se han traducido en un sentimiento de malestar en los

ámbitos teológico y pastoral están reclamando una atención específica a los nuevos contextos que han surgido como efecto de esos cambios, en orden a hacer comprensible el mensaje evangélico. Pero la contextualización de la teología no responde únicamente a motivos de orden pastoral, a exigencias externas al mensaje cristiano. Viene igualmente reclamada por la propia dinámica encarnatoria del cristianismo. Dinámica que es también de orden eclesiológico y que debe llevarnos a una nueva comprensión de la catolicidad de la Iglesia.

En su última obra, R.J. Schreiter analiza los cambios culturales que se han venido sucediendo desde finales de los años ochenta, que dificultan todavía más el complejo proceso de contextualización de la fe. La intensificación de lo local, junto a un proceso creciente de globalización que hace que los límites de los diferentes contextos culturales parezcan difuminarse, lleva a Schreiter a hablar de la necesidad de una teología que sea capaz de abarcar las dos dimensiones, global y local, contextual y universal, porque, a su juicio, es en ese espacio de interacción entre lo local y lo global donde se producen las circunstancias para una adecuada reflexión teológica. Una comprensión de la catolicidad que nos remite a su carácter universal, a su potencialidad para abrazar a los seres humanos de todas las tradiciones culturales.

¿Cómo hacer una teología significativa también para el hombre occidental?; ¿cómo recrear hoy el mensaje evangélico en una cultura de la imagen, en un contexto multicultural, en unas sociedades en las que, a la vez que aumenta el nivel de bienestar, crecen las desigualdades económicas, o en una sociedad fuertemente marcada por los recientes atentados terroristas? Éste es el reto ante el que la teología se encuentra hoy. Y si algo tenemos, es, en palabras de X. Quinzá, que «una Iglesia genuinamente multicultural sólo será el resultado de una teología contextualizada e inculturada».

ST 92 (2004) 683-690

¿Qué no se mueve hoy en teología?*

Francisco TABORDA, SJ**

La pregunta-título de este artículo[1] parte del supuesto de que hay cosas hoy en la teología que no se mueven. Pero ¿será ésta una constatación necesariamente negativa? ¿No habrá cosas que no deberían moverse y que sería una pena renunciar a ellas? Sin embargo, cabe la posibilidad de que haya una inmovilidad que deba ser evaluada como pérdida. En tal caso, deberíamos reconocer que estamos en una época menos creativa. Pero ¿será que realmente hay cosas en la teología que deberían moverse y se encuentran estancadas? La pregunta tiene su razón de ser, pues hay una alternativa que ha de tenerse presente: la ilusión o la presuposición de que la teología tiene que estar *siempre* en movimiento. Con ello tenemos los hitos para las tres partes de esta reflexión.

Ambigüedad de la pregunta

A primera vista, la pregunta-título evoca la confusión entre el asunto de la teología –*Dios* en su revelación– y la teología misma. La historia registra de manera repetida la confusión entre ambos aspectos. Ocuparse de Dios es lo propio de la teología. En este punto, ella no puede ni debe moverse. Esto hay que decirlo a pesar de lo obvio, porque la idea de Dios está en crisis, y la teología podría verse tentada a abandonar la trascendencia para realizar una reflexión (casi) secularista de la muerte de Dios. Sería la muerte de la teología.

---

* Original portugués. Traducido por Élio Gasda, SJ y Eduardo Castillo, SJ.

** Profesor de teología en la Facultad de Teología del Centro de Estudos Superiores (ISI\CES), Belo Horizonte, Brasil.

1. Este artículo está escrito desde la perspectiva de Brasil, que tal vez no coincida en todo con la europea. Agradezco a mis colegas profesores de la Facultad de Teología del ISI/ CES que me ayudaron con una lluvia de ideas, punto de partida para esta reflexión. Evidentemente, esto no me exime de la responsabilidad del texto elaborado.

La teología cristiana, juntamente con la centralidad de Dios, no puede perder de vista la *parcialidad de Dios por los pobres,* distintivo del Dios de la tradición judeo-cristiana[2]. La Teología latinoamericana de la Liberación había recogido esta cuestión, propiciando que la opción por los pobres entrase en el discurso oficial de la Iglesia Católica a nivel mundial, con repercusión en la teología de todos los continentes. Sin embargo, no resulta inútil insistir en la permanente validez teológica de la temática y la perspectiva de los pobres. El desmoronamiento de los socialismos reales y el establecimiento del imperio neoliberal han hecho desaparecer del horizonte la preocupación efectiva por los pobres, pues, aunque éstos sean hoy aún más pobres, resultan menos visibles en sus reivindicaciones.

El giro antropológico hermenéutico de la teología del siglo XX es otro aspecto que no puede abandonarse. Merece aún ser resaltado frente a la recaída integrista y fundamentalista que se observa actualmente en todas las religiones. Es preciso volver a acentuar el papel de la razón frente a los emocionalismos carismáticos de algunos movimientos eclesiales y del neo-pentecostalismo. La prioridad de lo emocional anula la teología e impide a los cristianos la tarea fundamental de «dar razón de su esperanza» frente a la secularización avasalladora y las variadas ofertas disponibles en el «supermercado religioso» de nuestra cultura de consumo[3].

¿Impresión incorrecta?

Pero ¿será realmente objetiva la impresión de un estancamiento teológico? Para responder a la pregunta-título veamos el contexto desde donde surge esta sospecha, para no ser injustos con la producción teológica actual.

El telón de fondo desde donde surge la pregunta es la experiencia eclesial que la teología católica ha vivido en un pasado reciente: *la efervescencia provocada en el campo teológico por el Concilio Vaticano II*[4]. Para hacer justicia a la teología actual, no hay que olvidar que

2. Cf. SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados,* Sal Terrae, Santander 1992.
3. Cf. RUBENS, Pedro, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire,* Du Cerf, Paris 2004.
4. Cf. PALACIO, Carlos, *A teologia aos 40 anos do Vaticano II,* Loyola, São Paulo 2001.

momentos fuertes como éstos no son normales en la historia. Antes del Vaticano II, la teología apenas se movía, y rara vez se daba cuenta uno de esto. Los mismos teólogos-corifeos del Concilio sólo nos hicieron percibir que algo se movía en el campo teológico por el renombre que les dio aquel acontecimiento eclesial. Alrededor del Vaticano II la teología adquirió en la vida de la Iglesia una importancia que no tenía antes. ¿No será que estamos regresando al «estado normal» de la teología, es decir, el anterior al Vaticano II? Si es así, la cuestión de fondo no sería el estancamiento de la teología, sino su papel en la actualidad.

La presuposición de la pregunta se puede relativizar aún más por *la misma característica de la gran teología del siglo XX,* una teología en diálogo con la modernidad, prototipo del «pensamiento fuerte» que permitía y exigía la elaboración de grandes síntesis. Hoy estamos frente a una tendencia de «pensamiento débil», con el cual deberá dialogar la teología si desea ser verdaderamente actual. Aquí ya no hay lugar para síntesis expresivas, como se hacía en un pasado reciente, y puede ser útil que la teología, en lugar de avanzar, descienda a sus propias raíces, corriendo el riesgo de parecer estancada. En vez de ampliar sus horizontes, quizá deba ser fragmentaria y, con ello, menos significativa. El teólogo sólo puede avanzar tanteando, porque no existe un pensamiento-patrón en que la teología deba necesariamente expresarse.

La novedad de los grandes teólogos del siglo XX (Rahner, von Balthasar, Congar, etc.) ha sido justamente la lectura crítica, discernida, inteligente, de la Tradición eclesial, en especial de los Padres. Los teólogos citados han renovado la teología «mirando hacia el pasado», y así han podido presentar para sus contemporáneos el contenido «siempre antiguo y siempre nuevo» de la fe. La creatividad en teología es, por tanto, *relativa* y consiste en percibir y explicitar la *relación* que hay entre el pasado y el presente en la transmisión del contenido de la fe; obviamente, no se confunde con la presentación de algo totalmente nuevo que, al final, puede redundar en «herejía». La creatividad se muestra como reinterpretación del contenido de la fe, a fin de que ésta sea nuevamente inculturada.

Más que lamentarnos por un supuesto estancamiento en el pensar teológico, subrayemos la importancia de digerir lo que ha sido la producción teológica en las décadas anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II, ya que falta mucho para que la «recepción» del Concilio se haga realidad. Sobran ejemplos en este sentido: la afirmación del pontificado romano en detrimento de la colegialidad episcopal, la re-clericalización del ministerio, la «pentecostalización» de la liturgia católi-

ca, el enfriamiento de las cuestiones ecuménicas (a pesar de la Encíclica *Ut unum sint*), etc.

Una vez relativizada la pregunta-título, podemos reconocer el estancamiento de la teología actual y preguntarnos por sus causas.

Posibles causas del actual estancamiento de la teología

El ser humano pecador busca primero en los demás la razón de sus propios fracasos (verdaderos o aparentes). Igualmente nosotros, teólogos, podemos vernos tentados a buscar inicialmente en los otros la causa de nuestras lagunas (reales o imaginarias). Éste puede ser el caso cuando atribuimos al *magisterio eclesial* la culpa del estancamiento de la teología. En un panorama de encuadramiento dentro de una «teología oficial» –la de los documentos pontificios y el Catecismo de la Iglesia Católica–, de investigaciones sigilosas sobre teólogos sospechosos, de inquisición sin amplio derecho de defensa..., sería natural que los teólogos no osaran sobrepasar determinados límites y practicaran la autocensura. La instrucción sobre la «Vocación eclesial del teólogo» ha negado en la práctica su vocación de vanguardia, confiándole la tarea de ser la retaguardia del magisterio. Y éste teme dialogar con la situación, como temió dialogar con la modernidad en el siglo XIX. De este modo, se restringe el debate, y con ello la aclaración de puntos polémicos. Y cuando surge una polémica, es resuelta con autoridad por las instancias de poder[5]. El largo pontificado de Juan Pablo II, con su tendencia al tradicionalismo, complica aún más esta situación.

Para aquilatar correctamente la influencia negativa de la situación eclesial sobre la (supuesta) falta de creatividad teológica, será necesario considerar que el magisterio no tiene hoy toda la fuerza que tenía, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XX. Antes del Vaticano II, cuando surgieron los teólogos que habrían de ser sus corifeos, el control eclesiástico era igual o aún más rígido que hoy día. Sin embargo, ello no inhibió su creatividad teológica; al contrario, fue un aguijón que les hizo pensar con más perspicacia las novedades que presentaban, trabajar la conexión con la gran corriente de la Tradición, matizar y explicitar mejor su pensamiento.

No se trata de negar las trabas provenientes de un encuadramiento más rígido del pensamiento teológico en las premisas teóricas de las

5. Es el caso del acceso de las mujeres al ministerio ordenado.

instancias romanas y aun locales. Pero, por sí solas, estas medidas no habrían sido capaces de inhibir la producción teológica e impedir que la teología se moviera. Las razones más profundas deben ser buscadas en otra parte.

¿De dónde sacan hoy los teólogos su temática? En el inmediato post-concilio, la temática teológica provenía del diálogo y la confrontación con el llamado *«mundo moderno»*. América Latina descubrió en la problemática social de la creciente pobreza la cara perversa de la modernidad que tenía que ser sometida al juicio crítico de la reflexión de la fe. Hoy, sin embargo, estas temáticas parecen no interesar. La teología retorna a lo académico.

En este caso, lo que se identifica como factor de inmovilidad sería el *carácter académico de la teología,* o el vicio de que los teólogos escriban con miras a otros teólogos y no a la comunidad cristiana o al mundo de hoy. Juan Luis Segundo puede ser ejemplo de teólogo de alto rango que jamás ha escrito para la «academia», sino para los «laicos adultos»[6], personas inquietas en búsqueda de sentido o deseosos de ser cristianos coherentes en una sociedad tradicionalmente laica, no cristiana, como es la uruguaya. Sus interlocutores han sido los «rudos» de hoy, con los que nos deberíamos identificar. Justamente teniendo estos interlocutores, Segundo ha hecho que la teología se moviera. Si, infelizmente, su pensamiento no ha tenido repercusión en Europa, ciertamente ha sido por tratarse de un teólogo visceralmente uruguayo.

También Rahner, con su teología que él mismo califica de «dilettantista», ha pretendido dirigirse a los «rudos» de hoy. En el *Curso fundamental sobre la fe* se ha propuesto reflexionar teológicamente en un primer nivel de la inteligencia de la fe, que esperaba fuera accesible a cualquier persona con alguna formación intelectual en el mundo centro-europeo.

En relación con la problemática del carácter académico de la teología, podemos aludir a una anécdota reciente. Un profesor europeo le comentaba a un doctorando brasileño que la teología en el Brasil tenía que esforzarse por no perder sus raíces en la vida de la Iglesia. Reconocía lo provechoso que había sido el diálogo entre tres actores eclesiales (obispos, líderes comunitarios, teólogos), los cuales, hablando lenguajes distintos, se encontraban en reuniones, congresos y asambleas

6. Cf. su obra más divulgada, cuyo titulo original era *Teología abierta para el laico adulto* (Segunda edición no modificada, con un volumen de «reflexiones criticas»: *Teología abierta,* 3 vols.), Cristiandad, Madrid 1983-1984.

con el deseo de escuchar lo que el otro decía y aprender de él. Así, esos actores se fecundaban mutuamente.

Desvinculada de la comunidad eclesial, la teología acaba transformándose en mera ciencia de la religión o arqueología religiosa, mientras los cristianos más lúcidos y empeñados en la vida eclesial sienten la necesidad de una fundamentación de su fe, no porque estén en crisis, sino porque tienen que dar, para sí y para los otros, «razón de su esperanza».

Si los teólogos no encuentran repercusión en la vida cristiana, disminuye la producción teológica. Por lo menos en algunas áreas de la teología, hay verdaderos progresos. Sin embargo, no son «recibidos» en la comunidad eclesial. Podríamos poner como ejemplo la teología de la eucaristía. A raíz de la Constitución *Sacrosanctum Concilium,* y gracias a las investigaciones y reflexiones desencadenadas por ella, se avanzó mucho en la comprensión de la eucaristía. Basta con evocar los estudios de L. Bouyer, E. Mazza y C. Giraudo. Sin embargo, estas nuevas perspectivas son ignoradas por obispos, sacerdotes y fieles, que se apegan, no ya a las prácticas de ayer, sino a las de anteayer. Mientras la teología muestra la prioridad de la celebración sobre la adoración estática del Santísimo y resalta la finalidad eclesial de la eucaristía en vistas a la transformación de los fieles en el cuerpo de Cristo, la práctica retorna a las devociones eucarísticas y a una comprensión casi mágica que recuerda las peores evoluciones de la práctica medieval.

Una observación más apurada de lo que sucedió a la gran teología del siglo XX tal vez dilucide el fenómeno de la aparente «inutilidad» pastoral de los avances teológicos. La teología que ha impulsado el Vaticano II *ha sido obra de una élite y nunca ha llegado de verdad al pueblo cristiano* ni ha sido asimilada por la mayoría de los pastores. De ahí la falta de «recepción» del Concilio. De su poca asimilación es reflejo la no repercusión de algunos progresos teológicos, como el antes citado. Pero la fe no es la fe de un grupo, sino del todo el pueblo de Dios. La teología es esencialmente eclesial, porque es ciencia de una fe necesariamente eclesial. Si se pierde o se menosprecia la referencia a la Iglesia concreta, la teología estará destinada a la insignificancia, por brillante y original que sea.

¿Qué efecto ha tenido la gran teología del siglo XX sobre la fe de los cristianos? La frustración de los teólogos proviene de que hoy no tenemos a otros Rahners, Barths, Congars... Pero ¿qué influencia efectiva han tenido estos teólogos en la vida de la Iglesia, aparte de sus ambientes de origen? Quién se dedica a estudiarlos, ¿lo hace con inten-

ción de buscar alimento para la fe del pueblo o por amor a la mera especulación? ¿Ha tenido su teología verdadera incidencia en la fe del pueblo?

La dicotomía entre teología y vida eclesial, verificada con ocasión del Concilio, se prolonga aún hoy en la teología, con el agravante de que *la masa de la población se aleja* visiblemente *de la Iglesia,* ya sea por la creciente secularización (Europa, camadas ilustradas del Tercer Mundo...), ya sea por la adhesión a las «sectas» (América Latina y Caribe). La respuesta que la Iglesia encuentra a partir de la no asimilación del Vaticano II, es, por un lado, una vuelta al pasado (¡no a las *fuentes,* sino al *pasado*!, a la «vieja y buena» tradición, con minúsculas) y, por otro, la imitación de las «sectas», con sus expresiones entusiastas, su fundamentalismo y su ojeriza hacia una teología que parece amenazar las certezas y la alegría. En este panorama, la teología no tiene espacio en la vida eclesial, y así tampoco desarrolla su creatividad.

Por eso la teología se siente tentada a *refugiarse en lo «académico».* Esa tendencia, que Rahner criticaba como «Schultheologie», sigue existiendo en nuestro tiempo: una teología vinculada a la preparación para el ministerio o a la adquisición de un título académico, antes que al servicio de la vida de la Iglesia; una teología como profesión antes que como vocación; nacida de la curiosidad intelectual antes que de la necesidad de la fe eclesial en búsqueda de inteligencia (*fides quaerens intellectum*).

Por otro lado, existe hoy dentro de la Iglesia, en grupos muy activos, un *desprecio por la inteligencia de la fe* que hace que la teología sea poco atractiva, objeto de desinterés. Pensar se presenta como un peligro. Cultivando y conservando lo periférico del cristianismo (tanto en la doctrina como en las devociones), estos grupos eclesiales reflejan y difunden esta actitud.

A ello se añade un dato proveniente de la observación empírica: hasta finales del siglo XIX, e incluso hasta mediados del XX, representantes significativos de la intelectualidad se han interesado por la teología (y la filosofía). La sociedad técnica ha desvalorizado las humanidades. Actualmente, con pocas excepciones, la teología (y la filosofía) pierde esas mentes para la física, la medicina o la economía, con las cuales la teología tiene poco diálogo.

Otro factor es el *contexto más amplio de la cultura occidental,* la actual situación de complejidad cultural que afecta a toda la vida, el pluralismo sentido y vivido en todos los ámbitos de la realidad. Es posible que, ante tanta complejidad, los teólogos prefieran andar por te-

rrenos ya conocidos y seguros. O que, sumergidos en los temas del ambiente en que viven, no encuentren repercusión más amplia para su pensamiento. La deconstrucción de los «pensamientos fuertes» impide que se repita hoy la hazaña de un Rahner, un Congar, un von Balthasar o un De Lubac. La actual fragmentación genera perplejidad. Es éste el contexto intelectual en que nos movemos, con el resultado de no saber qué hacer. Si es verdad que la teología actual no se mueve, en comparación con su pasado reciente, tal vez haya que añadir que el hecho de no moverse hacia nuevas síntesis es una buena señal. El pensamiento tiene que ser circunstancial, pues nuestro contexto ya no es la modernidad. Apegarse a ella degeneraría en estancamiento, porque los problemas son otros, de forma que el parámetro de los teólogos no puede continuar siendo el mismo.

La *globalización* lleva a un mayor conocimiento de la diversidad cultural de la humanidad. Este factor, unido al fin de la cristiandad, debería llevarnos a comprender la fe y las distintas religiones en el horizonte cultural en que fueron cultivadas. La teología es *un* elemento de la cultura en un medio pluralista. Si la teología no llega a comprender la religión como cultura, no será capaz de nuevas perspectivas. Ahora bien, el cristianismo se ha articulado de tal modo con la cultura que se ha identificado y casi mezclado con la cultura occidental. Si este peligro es patente en las instancias decisorias de la Iglesia, no está menos presente en la teología.

En este estancamiento (aparente o real) de la teología hay algo positivo: la obliga a repensar su propio estatuto, confrontándolo con el estatuto que tenía en otro momento histórico y que ahora ya no tiene. De ahí la pregunta: ¿cómo hacer teología con la actual conciencia aguda de la diversidad?; ¿cómo podrá la teología «soportar» un estatuto donde no tendrá la palabra definitiva? No se concibe actualmente la teología sin la posibilidad de una diversidad de teologías. ¿Cómo hacer una teología vinculada a los problemas concretos de la humanidad (justicia, paz, desigualdades raciales, sociales, de género, violencia, xenofobia...)? ¿Cómo hacer teología para los «rudos» de hoy (que, en definitiva, somos todos)?

Por último, es necesario afirmar que, por todo lo que hemos dicho, hay muchas cosas en la teología que *continúan moviéndose* y adquiriendo otras formas. Aunque, en medio del ruido, la agitación y la fragmentación del mundo actual, tal vez se oigan más los «aleluyas» histéricos de los nuevos movimientos y no consiga hacerse perceptible el progreso de la teología. *«Eppur si muove!»*.

ST 92 (2004) 691-693

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Emergencias puntuales y emergencias permanentes en Haití y la República Dominicana

Fundación «ENTRECULTURAS – FE Y ALEGRÍA»

La crisis provocada por las inundaciones en Haití y la República Dominicana a principios de este verano destapó una de las cuestiones de fondo menos conocidas de América Latina: el racismo latente que enfrenta a distintas comunidades étnicas en el continente. Este auténtico problema es el eje del trabajo del Servicio Jesuita a Refugiados (SJR) en la isla de La Española, y cuenta con el apoyo de «Entreculturas» en cuanto que la educación es una pieza clave en cualquier esfuerzo por favorecer cambios de actitud que mejoren la convivencia entre los pueblos.

Apenas los responsables del SJR tuvieron las primeras noticias de las inundaciones en la zona fronteriza con Haití, ya sabían que los más perjudicados habían sido los emigrantes haitianos. Los que conocen el terreno saben que los emigrantes sin papeles procedentes de Haití acostumbran a asentarse en lugares como las orillas de los ríos; por lo tanto, era fácil prever que la embestida de las aguas les afectó a ellos primero. Tampoco tardaron en anticipar lo que luego sucedería: la falta de documentación y el miedo a ser deportados a Haití haría que los damnificados emigrantes tuvieran dificultades para acceder a la ayuda de emergencia que se estaba poniendo en marcha, empeorando así la situación de desamparo en que la tormenta les había colocado. Por estos motivos, el SJR y «Entreculturas» centraron su trabajo en los haitianos de la República Dominicana, un colectivo que es el protagonista de nuestra acción educativa y sensibilizadora desde hace muchos años.

El racismo y la xenofobia son realidades que acompañan al ser humano desde el inicio de la historia. El menosprecio a los pueblos rivales, invocando su inferioridad étnica, o los agravios basados sólo en

cuestiones raciales, han sido una constante en las civilizaciones. La superación de esta conducta tribal y el reconocimiento de todos los seres humanos como personas dotadas de los mismos derechos ha sido una de las conquistas más sobresalientes de la modernidad. Este proceso, iniciado hace siglos, está muy lejos de cerrarse, y encuentra en situaciones como la Haitiano-Dominicana escollos importantes en el camino. Una parte muy significativa de la población dominicana desprecia a los haitianos. A todos los «clichés» y lugares comunes propios de los comportamientos racistas, en el caso que nos ocupa, se suma el componente nacionalista, nacido del proceso de independencia de la República Dominicana y que tiene en su anti-haitianismo uno de sus referentes. Otra de las peculiaridades de la situación en la isla de La Española es que las conductas racistas no se limitan a la tensión entre lo blanco-criollo y lo negro-africano. Aquí también se suma el antagonismo entre la población negra y mestiza de origen dominicano y la que comparte estos mismos rasgos, pero de origen haitiano.

La realidad de la situación forzó al SJR a plantearse un plan de intervención que tuviera como prioridad realizar un trabajo educativo y de sensibilización que favoreciera la convivencia entre los pueblos. «Entreculturas» lleva varios años apoyando este trabajo, que tiene lugar mayoritariamente en la frontera haitiano-dominicana y en las barriadas periféricas de Santo Domingo. La frontera es un lugar privilegiado para educar en la diversidad, pues allí se ha desarrollado un modelo de convivencia basado en el comercio transfronterizo que facilita la intervención. El SJR y «Entreculturas», con el apoyo de la Unión Europea, desarrollan en estas zonas un plan integral de 18 puntos que tiene como eje la educación en el cambio de actitudes. Este programa incluye, por ejemplo, talleres de formación a maestros y maestras en metodología de educación no discriminatoria. También en el campo escolar se han elaborado materiales didácticos, que están siendo trabajados en más de 1.000 escuelas, especialmente las de las zonas de intervención del programa. El plan pretende también incidir de manera particular en los líderes sociales y los creadores de opinión. Para ello se están realizando talleres específicos dirigidos a periodistas, estudiantes de periodismo, médicos, abogados o militares. Otra de las iniciativas consiste en la promoción de encuentros entre jóvenes de distinta procedencia, que tienen por objetivo favorecer la reflexión y el conocimiento mutuo.

Este plan integral, que cuenta con más acciones puntuales de las aquí descritas, se ha visto seriamente afectado por la realidad de la

emergencia que ha vivido la isla. Si bien es cierto que entre los rasgos que identifican a «Entreculturas» no se encuentra la ayuda humanitaria de emergencia, no lo es menos que la cercanía con la población que más duramente ha recibido el impacto de las inundaciones, por una parte, y el conocimiento del terreno, por otra, han servido para que la ayuda que se ha canalizado a través de nosotros llegara de forma específica a los más necesitados.

Ahora que la zona fronteriza recupera la normalidad, en el SJR y en «Entreculturas» queremos retomar el ritmo del trabajo educativo y de sensibilización que venimos realizando. A veces, las situaciones de crisis como la que hemos vivido sirven para favorecer las alianzas y la convivencia: otras veces, en cambio, el agravamiento de la necesidad entorpece la colaboración. Sea cual sea la evolución de la situación en La Española, el trabajo educativo en favor de la convivencia seguirá siendo una prioridad.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

¿Qué significa «proponer el Evangelio» a quien no conoce a Jesucristo? ¿Conoce a Jesucristo quien, después de participar durante años en la catequesis parroquial, ha recibido los sacramentos de la iniciación cristiana? ¿Conoce a Jesucristo el adulto que es cristiano de nombre, pero no ha tenido una experiencia auténtica de vida según el Evangelio? Entonces, ¿qué significa, también para los cristianos, conocer a Jesucristo? El itinerario aquí trazado se ofrece como estímulo creativo para replantear toda la pastoral y la organización catequética en una clave abiertamente «misionera».

El texto de JOSEPH GEVAERT no sólo es de corte «misionero» en el sentido estricto y tradicional del término, sino que es también un instrumento de «reflexión» para aquellas comunidades parroquiales que desean aprovechar cuantos elementos faciliten una «catequesis» en la perspectiva del primer anuncio.

168 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 8,50 €**

ST 92 (2004) 695-705

EL VATICANO II

7. La Dei Verbum: «desconocer la Escritura es desconocer a Cristo»

José Luis VÁZQUEZ, SJ*

La Constitución dogmática *Dei Verbum* (DV) sobre la divina revelación fue, probablemente, el documento de más trabajosa gestación entre todos los producidos por el Concilio Vaticano II: comenzó a discutirse en el aula un mes después de la inauguración del Concilio y fue promulgado sólo veinte días antes de la conclusión del mismo. En cierto modo, puede decirse que la historia del Vaticano II corre paralela a las vicisitudes atravesadas por esta Constitución, pues los cuatro esquemas que fueron necesarios para llegar a la redacción final del documento se corresponden exactamente con los cuatro períodos de sesiones conciliares[1].

Lo prolongado e intenso de las discusiones a propósito de esta Constitución pone de manifiesto que se trataba de un tema considerado por los padres conciliares como de especial importancia, y en el que existían serias dificultades y puntos de vista bastante enfrentados[2]. Sin

* Prepara la Licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Istituto Biblico. Roma.

1. Para una presentación detallada de la historia del documento, con la comparación de los cuatro esquemas sucesivos, véase G. RUIZ, «Historia de la Constitución *Dei Verbum*», en (L. Alonso-Schökel [ed.]) *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación,* Madrid 1969, pp. 3-99.
2. Como es sabido, el rechazo mostrado por una gran parte de los participantes el 20 de noviembre de 1962 hacia el primer esquema *«de fontibus revelationis»* y su sustitución por un nuevo esquema elaborado por una comisión especial, por decisión personal del papa Juan XXIII (a pesar de que el número de votos en contra no llegaba, por poco, a los dos tercios exigidos por el reglamento), supuso un punto de inflexión fundamental en la marcha del Concilio. Cf. R. ROUQUETTE, «El Concilio Vaticano II», en (A. Fliche – V. Martin [eds.]) *Historia de la Iglesia,* vol. 28, Valencia 1978, pp. 175-184.

embargo, gracias al profundo esfuerzo de reflexión y diálogo realizado en el aula conciliar, la DV, aprobada finalmente casi por unanimidad (2.344 votos a favor, y 6 en contra) resultaría uno de los documentos más logrados y fecundos del Vaticano II y uno de los que han tenido una recepción más positiva y dinamizadora en la vida de la Iglesia posconciliar. Pero, antes de examinar los logros del documento, recordemos brevemente la historia que lo precedió.

1. El largo camino hasta el Vaticano II

En las décadas que precedieron al Vaticano II, la actitud predominante del magisterio eclesial y de una buena parte de los teólogos, en lo referente a la Sagrada Escritura, había sido de carácter más bien defensivo. Este talante apologético tiene, a mi modo de ver, dos raíces históricas principales.

a) La Reforma protestante, siguiendo el principio de la *sola Scriptura,* había exhortado a los fieles a la práctica del «libre examen», dejándose guiar tan sólo por el Espíritu Santo y prescindiendo de la Tradición y del magisterio en la interpretación de la Biblia. La reacción del concilio de Trento (el primero que, después de quince siglos, definió formalmente el canon de los libros bíblicos) y la práctica eclesial del período post-tridentino llevaron al uso casi exclusivo de la *Vulgata* latina y a una gran reticencia en cuanto al acceso directo de los fieles laicos a la palabra de Dios[3].

Las consecuencias de esta actitud fueron devastadoras, y, aunque desde el siglo XIX tales reticencias se atenuaron, puede decirse que, a pesar de los esfuerzos de Benedicto XV (encíclica *Spiritus Paraclitus,* de 1920) y de Pío XII (encíclica *Divino Afflante Spiritu,* de 1943) por modificar semejante estado de cosas, la Biblia, a mediados del siglo

3. Como muestra de tal actitud restrictiva, véase este texto de las llamadas «reglas tridentinas», promulgadas por Pío IV en 1564 (DH 1854): «Puesto que es manifiesto por experiencia que, si se permite la sagrada Biblia en lengua vulgar en cualquier parte sin discernimiento, resulta de ello más perjuicio que ventaja, sobre tal problema corresponde al juicio del obispo o del inquisidor poder conceder, con el consejo del párroco o del confesor, la lectura de la Biblia traducida en lengua vulgar por autores católicos a aquellos de quienes han constatado que pueden sacar de tal lectura no un perjuicio, sino un crecimiento de la fe y de la piedad».

XX, había llegado a ser una gran desconocida para la mayor parte de los católicos.

b) El segundo «ataque» que motivó la reacción apologética procedía del desarrollo científico del siglo XIX, hijo del espíritu crítico ilustrado de la centuria anterior. La aplicación al estudio de la Biblia de los nuevos métodos históricos, arqueológicos, lingüísticos, literarios, etc. puso en tela de juicio la veracidad histórica de la Escritura, defendida a capa y espada por la Iglesia y apoyada hasta ese momento en una lectura «literalista» cada vez más insostenible ante el mundo científico.

León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus* (que, por lo demás, supuso en más de un sentido un paso adelante), afirmaba sin ambages la inerrancia de la Escritura en su totalidad[4], y la crisis modernista no hizo sino dificultar aún más las cosas. Sin duda, había excesos que corregir y amenazas reales del racionalismo a la fe de la Iglesia; pero se creó un clima enrarecido, en el que los teólogos y exegetas que se atrevían a tomar en consideración los nuevos métodos y los datos de las ciencias humanas eran mirados con suspicacia, cuando no condenados abiertamente[5].

Por fin, la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII afirmó la conveniencia de acoger en la exégesis bíblica los datos procedentes de las ciencias humanas y, en particular, legitimó la utilización del concepto «género literario» como principio hermenéutico. No obstante, a pesar de este espaldarazo por parte del magisterio eclesial, las tensiones seguían siendo fuertes, y todavía en pleno desarrollo del Concilio la Pontificia Comisión Bíblica se sintió en la necesidad de publicar una instrucción sobre la verdad histórica de los Evangelios[6].

---

4. «Todos los libros que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos han sido escritos íntegramente, en todas sus partes, por dictado del Espíritu Santo, y tan lejos está que la divina inspiración pueda contener error alguno, que ella de suyo no sólo excluye todo error, sino que los excluye y rechaza tan necesariamente como necesario es que Dios, Verdad suprema, no sea autor de error alguno» (DH 3292).
5. Las preguntas dirigidas a la Pontificia Comisión Bíblica (creada por León XIII el 30 de octubre de 1902 y considerada como órgano del magisterio de la Iglesia hasta su reforma por Pablo VI en 1971) sobre cuestiones particulares de interpretación de la Escritura permiten hacerse una idea del ambiente que se respiraba en las primeras décadas del siglo XX (cf., por ejemplo, DH 3373, 3394-3400, 3505-3509, 3512-3519, 3561-3578, 3581-3593, 3750-3751, etc.).
6. Instrucción *Sancta Mater Ecclesia,* de 21 de abril de 1964.

Así pues, el alejamiento de la masa de los fieles con respecto a la Escritura, por una parte, y las suspicacias hacia las novedades introducidas en el campo de los estudios bíblicos especializados, por otra, resultaban los rasgos más salientes del período anterior al Vaticano II, y ello a pesar del cambio de orientación que en uno y otro sentido había supuesto el magisterio de Pío XII.

2. Principales aportaciones de la *Dei Verbum*

Como en todos los documentos del Vaticano II, se advierte en la DV un «doble aspecto», fruto del deseo de conciliar la tradición de la Iglesia y las afirmaciones del magisterio precedente[7] con las aportaciones renovadoras procedentes del movimiento bíblico y de las reflexiones teológicas más actuales. En la Constitución sobre la Divina Revelación esta síntesis entre «lo viejo y lo nuevo» se ha hecho quizá de un modo más logrado que en otros documentos conciliares, aunque un análisis detallado del texto no deja de poner de relieve ciertas tensiones subyacentes. Me limito, sin embargo, a señalar aquí las que considero como aportaciones más significativas de esta Constitución.

a) Centralidad de la Escritura en la teología y en la vida de la Iglesia

Recogiendo una frase de la *Providentissimus Deus* de León XIII, DV 24 afirma que «el estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la Sagrada Teología», expresión que se repetirá en el decreto sobre la formación de los sacerdotes (*Optatam totius* 16). Apostar por una teología «animada» por la Escritura supone señalar un rumbo muy distinto del de la teología neoescolástica predominante hasta entonces en seminarios y facultades, basada sobre todo en la filosofía, y concretamente en el sistema filosófico aristotélico-tomista, en la que la Biblia se utilizaba más bien como «cantera» o «arsenal» del que extraer las oportunas citas probatorias.

Pero más importante aún es la afirmación decidida de la centralidad de la Escritura en la vida de la Iglesia. Toda la parte VI de la Constitución constituye una exhortación a recuperar el papel central de la palabra de Dios en la vida de los fieles, superando reticencias seculares: «es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la

7. Desde el comienzo de la constitución el Concilio se declara «seguidor de las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I» (DV 1).

Sagrada Escritura» (DV 22). Apoyándose en una frase de San Jerónimo, que hemos tomado como título de este artículo, el Concilio exhorta «a todos los cristianos» a la lectura frecuente de la Biblia, «porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo» (DV 25).

Todo el pueblo de Dios es, pues, el destinatario de la revelación divina. Se recuerda, por supuesto, que «el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia» (DV 10), pero a continuación se subraya que este Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio.

b) Revelación como autocomunicación de Dios

Superando una visión excesivamente doctrinal de la revelación como «conjunto de verdades eternas», predominante en la mentalidad del Vaticano I, la DV opta por las claves de «comunicación» y de «historia de la salvación», recogiendo las reflexiones teológicas de Rahner y otros teólogos del tiempo: «por esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17), movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15) y mora con ellos (cf. Bar 3,38), para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y éstas, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (DV 2).

En línea con esta concepción unitaria de la revelación, cabe señalar también la superación de la teología de las «dos fuentes» de la revelación (Escritura y Tradición), desarrollada sobre todo en polémica con el protestantismo en los siglos anteriores. A este respecto es significativo que el esquema presentado por la comisión preparatoria, titulado precisamente *«de fontibus revelationis»,* fuera rápidamente rechazado y sustituido por el *«de divina revelatione».* El Concilio afirma claramente que «la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia» (DV 10), aunque en la presentación de esta doctrina se dejen bastantes cabos sueltos, pues no se define con precisión qué es la Tradición ni se explica de modo totalmente satisfactorio su relación con la Escritura.

c) Palabra de Dios en lenguaje humano

La DV recoge la doctrina sobre la inspiración de la Escritura desarrollada por León XIII y Pío XII: Dios, autor último de la Escritura, se sirvió de autores humanos que utilizaron sus propias facultades y talentos (DV 11). El hecho de que la Biblia sea al mismo tiempo Palabra de Dios y palabra humana se expresa con una analogía de la encarnación del Verbo en el bellísimo párrafo 13, inspirado en san Juan Crisóstomo:

> «Porque las palabras de Dios, expresadas con lenguas humanas, se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres».

De ahí que el exegeta deba esforzarse por tratar de entender «el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época» (DV 12). El Concilio, pues, confirma la doctrina de la *Divino afflante Spiritu* sobre la legitimidad del estudio científico de la Biblia, recordando al mismo tiempo que «para sacar el sentido exacto de los textos sagrados hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe», y todo ello bajo la autoridad de la Iglesia, «que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar e interpretar la Palabra de Dios».

Por último, en cuanto al espinoso problema de la verdad de la Escritura, la DV evita la polémica y renuncia a insistir en la cuestión de la «inerrancia», aunque en el párrafo 11, recogiendo formulaciones anteriores, afirma que «los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso que se consignara en las sagradas letras para nuestra salvación». Aunque el tema no se desarrolla más, la opción por una formulación positiva («verdad salvífica») en vez de una negativa («libre de error») es suficientemente significativa de un cambio de talante en la aproximación al problema de la «verdad» de la Escritura.

3. La recepción de la *Dei Verbum*

Como ya se ha señalado en algún otro artículo de esta serie que está dedicando la revista *Sal Terrae* al Vaticano II, los documentos de éste son, a la vez, un punto de llegada y un punto de partida; y esto puede

decirse también, con toda verdad, de la DV. En los años setenta, en la euforia del posconcilio, Rouquette escribía, evocando la jornada histórica del 20 de noviembre de 1962:

> «La gran mayoría del episcopado universal rehusó tomar una posición previa de pura defensa contra el error. Juzgó que no existía una herejía que amenazase en aquel momento a la Iglesia. Quiso dejar una sana libertad de investigación a los exegetas, sin sospechar sistemáticamente que tuvieran que ser necesariamente herejes determinados eruditos que, en realidad, eran fieles a la Iglesia. Quiso hablar en un lenguaje inteligible para los hombres del tiempo, un lenguaje pastoral, es decir, capaz de transmitir eficazmente el mensaje del Evangelio. Por último, y no es esto menos importante, quiso comprometerse en un verdadero diálogo con los no católicos, no para ceder en nada sobre la fe, sino para comprenderlos y, también, para escucharlos y hacerse comprender por ellos [...]. Se puede considerar que con la votación del 20 de noviembre se acababa la época de la Contrarreforma y comenzaba para la cristiandad una era nueva, de consecuencias imprevisibles»[8].

Hoy, con una perspectiva un poco más amplia, este juicio puede parecernos algo exagerado o ingenuo. Pero es cierto que la Constitución sobre la divina revelación, aunque edificada en gran medida sobre materiales anteriores, en muchos aspectos cerró una época y abrió el paso a una nueva. De entre los frutos que este documento ha producido en la Iglesia posconciliar, señalaré dos que me parecen los más importantes.

a) La Escritura, alimento del pueblo de Dios

En los años posteriores al Concilio se ha convertido en realidad, en gran medida, el deseo de los padres conciliares de que la Biblia recuperase su lugar central en la vida de los fieles. La reforma litúrgica, que ha permitido un uso mucho más rico y eficaz de la Palabra de Dios en la celebración de la Eucaristía y de los demás sacramentos; la renovación de los estudios bíblicos en las facultades y seminarios; el desarrollo de una teología –y, por ende, una predicación– más inspirada en la Escritura; las numerosas traducciones y ediciones populares de la Biblia; la abundancia de comentarios y obras divulgativas e introductorias al texto sagrado; la proliferación de cursos bíblicos en parroquias

8. R. ROUQUETTE, *op. cit.,* p. 184.

y otros centros de formación cristiana... son diversos aspectos de este auge de la Biblia que ha caracterizado las décadas posteriores al concilio. Especialmente estimulante ha sido la experiencia de las llamadas «comunidades de base» en América Latina, que ha mostrado la capacidad dinamizadora y la fuerza transformadora que puede tener la lectura de la Palabra de Dios en el seno de la comunidad cristiana.

Por supuesto que aún queda mucho por hacer en este campo, y que muchas de las iniciativas tomadas requieren un cuidadoso discernimiento; pero el largo período de las suspicacias con respecto al acceso de los fieles a la Palabra de Dios parece definitivamente cerrado y sin posibilidad de vuelta atrás. Como escribía Enzo Bianchi a los veinte años del Concilio, «entre todas las recepciones conciliares, la más epifánica es precisamente esta restitución de la palabra al pueblo de Dios; sin duda, a pesar de los incumplimientos e inadecuaciones que se pueden señalar en estos veinte años desde el final del Concilio, debe constatarse que esta importancia central que la Palabra de Dios ha vuelto a adquirir es difícilmente discutible y no puede quedar disminuida por las fuerzas que tratan de olvidar el Concilio o de releerlo en clave reductora o empobrecedora»[9].

b) La libertad del exegeta

Si el Concilio continuó y amplió la iniciativa de Pío XII en la *Divino Afflante Spiritu* en favor del acercamiento del pueblo cristiano a la palabra de Dios, lo mismo cabe decir de su actitud decidida a propósito del estudio científico de la Escritura. Me parece, en efecto, que el otro gran fruto de la recepción de la DV es el reconocimiento generalizado de la libertad del exegeta para interrogar a la Escritura con todos los medios humanos a su alcance, tratando de llegar a una comprensión lo más profunda posible del texto sagrado.

Un signo importante en este sentido fue la transformación de la Pontificia Comisión Bíblica realizada por Pablo VI (motu proprio *Sedula cura,* de 27de junio de 1971), que dejó de ser considerada como una instancia magisterial para convertirse en un órgano consultivo al servicio de la Santa Sede. Semejante «reconversión» es un signo elocuente del final de un período de recelos y sospechas y el paso a otro de apertura y colaboración.

9. E. BIANCHI, «Carácter central de la palabra de Dios», en (G. Alberigo – J.-P. Jossua [eds.]) *La recepción del Vaticano II,* Madrid 1987, pp. 150-174.

Entre los diversos documentos publicados por la Comisión Bíblica en su nueva andadura, precisamente el más alabado y que ha obtenido un eco más amplio es el dedicado a la interpretación eclesial de la Escritura, que vio la luz en 1993[10]. Se hace en él una revisión de los diversos métodos que se han aplicado en las últimas décadas al estudio de la Biblia, desde el método histórico-crítico (considerado, de forma exagerada en opinión de algunos, como «el» método científico por excelencia) hasta los diversos métodos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico) y los llamados «acercamientos» al texto, tanto los basados en la Tradición o en las ciencias humanas (sociología, antropología, psicología) como los llamados «contextuales» (liberacionista y feminista).

De todos ellos se señalan sus valores y aportaciones, a la vez que se apunta a sus límites y a sus posibles peligros. Pero lo más importante, y lo que hace el documento tan inspirador, es que todos son reconocidos como ayudas legítimas para profundizar en el texto inspirado; solamente la lectura fundamentalista o integrista es rechazada como incompatible con la interpretación católica de la Biblia.

4. Aún queda mucho camino

La recepción de un concilio, como ya se ha dicho muchas veces, es un proceso largo y complejo, y nosotros nos encontramos aún plenamente inmersos en la del Vaticano II. En concreto, y en lo que se refiere a la DV, son muchos e importantes los pasos que se han dado, pero es también mucho lo que queda aún por hacer. Señalo, para terminar, dos campos en los que me parece que es necesario seguir profundizando desde las intuiciones conciliares.

a) Estudio científico e «inteligencia espiritual» de la Escritura

En las últimas décadas, la producción científica en todos los campos de los estudios bíblicos ha alcanzado un volumen impresionante. Sin embargo, cabe preguntarse en qué medida este inmenso trabajo sirve realmente para alimentar la fe del pueblo de Dios. Es obvio que el estudio científico de la Biblia es imprescindible, pero también lo es que un exegeta católico no puede conformarse con una aproximación científi-

10. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Madrid, 1994.

ca que se agote en sí misma y que no vaya orientada a una «inteligencia espiritual» de la Escritura.

Sigue siendo necesario, pues, y quizá hoy más que nunca, tender puentes entre el mundo de los estudios bíblicos especializados (cada vez más inaccesibles, por su complejidad, a la mayor parte del pueblo de Dios) y la vida de la Iglesia. Sin confundir ámbitos ni simplificar los problemas, me parece que sigue siendo un desafío para los estudiosos de la Biblia realizar una exégesis que esté verdaderamente al servicio de las necesidades de la comunidad cristiana.

Porque tan peligroso es, desde el punto de vista creyente, un acercamiento «carismático» a la Escritura que pretenda prescindir de cualquier mediación científica (la lectura fundamentalista es en el fondo, como recuerda la Pontificia Comisión Bíblica, «una forma de suicidio del pensamiento») como una lectura «reduccionista» del texto que lo interprete como una pieza más en la producción literaria de la humanidad.

b) Biblia, ecumenismo y diálogo interreligioso

Otro campo en el que me parece que es necesario seguir dando pasos es el del diálogo entre nuestra comprensión de la Escritura y la realizada por las otras comunidades cristianas y por el pueblo judío. La DV alude tímidamente al aspecto ecuménico en el párrafo 22, a propósito de la posibilidad de traducciones de la Biblia realizadas «en colaboración con los hermanos separados».

Creo que el progreso del diálogo ecuménico dependerá en gran medida, precisamente, de nuestra capacidad de ir acercando posiciones en la comprensión (no sólo intelectual, como antes apuntaba, sino también espiritual) de la palabra de Dios, pues es la Escritura el principal tesoro que tenemos en común con las otras confesiones cristianas y, a la vez, históricamente, ha sido una de las principales causas de división y de conflicto.

Lo mismo cabe decir del pueblo judío, por lo que respecta a la parte de la Escritura que solemos llamar «antiguo Testamento» (y que hoy algunos, precisamente por sensibilidad en este terreno, prefieren llamar «primer Testamento»). Se trata, sin duda, de un diálogo erizado de dificultades, por las mutuas incomprensiones que se han acumulado a lo largo de los siglos, pero el diálogo interreligioso es percibido hoy por muchos en la Iglesia como un «signo de los tiempos». A este respecto, me parece significativo el hecho de que el más reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica, publicado en el año 2001, es-

té dedicado precisamente al tema de *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana.*

En conclusión, son muchos los frutos que ha producido en estos cuarenta años la Constitución dogmática *Dei Verbum,* pero es mucho también el camino que aún queda por recorrer para desarrollar todo su potencial y para que, como se dice en el último párrafo del texto conciliar, «con la lectura y el estudio de los Libros Sagrados *la Palabra de Dios se difunda y resplandezca* (2 Tes 3,1) y el tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene más y más los corazones de los hombres».

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Los monjes, tan dados al silencio, no hablan apasionadamente del mismo. El apasionarse es siempre un síntoma de que se han proyectado demasiados deseos inconscientes en un objeto. En los escritos monásticos se habla con mucha sobriedad del silencio, que nunca es definido como el único medio del camino espiritual, sino que es contemplado siempre en relación con todos los demás medios con los que el monje ha de familiarizarse: la oración, la meditación, la dirección espiritual, el trabajo, el ayuno, la limosna, el amor al hermano y la práctica de la hospitalidad. El silencio como camino espiritual consta de tres fases: el encuentro consigo mismo, el desprendimiento o liberación, y la unidad con Dios y con uno mismo.

El silencio es más que ausencia de palabras. Es una premisa para el cambio personal y, al mismo tiempo, un primer paso a lo largo del camino interior. Con ayuda del silencio, el ser humano accede a sí mismo, a la oración, y al diálogo con Dios. ANSELM GRÜN vuelve de nuevo a dar en la diana.

112 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €**

ST 92 (2004) 707-718

LOS LIBROS

Recensiones

VORGRIMLER, Herbert, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento,* Traducción de Xavier Pikaza, Sal Terrae, Santander 2004, 358 pp.

«Nunca debe ser olvidado el más grande testigo de la fe de nuestro tiempo». Magníficas estas palabras de H. Fries, teólogo y gran amigo de Rahner, convertidas en epílogo de la tercera presentación de la vida y la obra de Karl Rahner que el profesor Vorgrimler nos ofrece.

En esta ocasión el autor, miembro del seminario *privatissimum* de los primeros doctorandos de Rahner, y desde entonces ya siempre su amigo y confidente, comienza introduciéndonos en la personalidad de su maestro a partir de un texto de madurez, índice de la estrecha conjunción entre vida y pensamiento, teología y espiritualidad, tan característica de la experiencia de Dios del propio Rahner.

Experiencia también gracias al pensar, íntimo pero no intimista, capaz de alimentar las múltiples facetas del ministerio sacerdotal del jesuita consecuente que siempre fue Karl, de situar a Rahner entre los grandes teólogos del Vaticano II, de esclarecer con su pensamiento ya desde joven la actividad pastoral de la Iglesia.

Dada la riqueza de la vida de Rahner, los interesantes y significativos detalles que aporta sobre ella y sobre su ambiente, y la acertada presentación que nos va haciendo de su obra, la primera parte del libro de Vorgrimler se lee como una novela, con creciente interés. Incluye una clara recusación de las críticas que a Rahner dirigieron personalidades como von Balthasar, J.B. Metz, y J. Ratzinger; recusación razonada, pero que uno desearía más matizada.

La segunda parte, enteramente nueva, presenta los temas básicos de la teología de Karl Rahner, aportando extensos pasajes de sus obras e informándonos de las principales monografías y tesis doctorales dedicadas a nuestro teólogo; información esta última seleccionada y valiosa, reflejo de la actividad de la Fundación Rahner.

Queda muy claro que la teología trascendental de Rahner nunca convierte a Dios en mera función del ser humano; éste, para Rahner, es humano en cuanto entregado a Dios, como el propio Jesucristo, el Hombre por antonomasia. Observación análoga vale para la exposición de la fe, cuyos contenidos ni se reducen ni se adaptan al sistema de este mundo.

El trascendentalismo *rahneriano* tampoco devalúa la historia, pues *Rahner* –la cursiva no resulta ociosa– subraya que la vinculación a la historia del ser humano posee también carácter trascendental y apriórico en cuanto derivado de su propia y *corpóreo*-espiritual estructura.

Desde esta perspectiva habría que haber insistido más de lo que lo hace Vorgrimler en el evento Cristo, símbolo real de Dios, y categoría central en nuestro teólogo. La cristología podría haberse convertido en *eje primordial* de esta presentación, en vez de aparecer como meramente yuxtapuesta a otros temas.

He echado de menos la interesante correspondencia Rahner/Vorgrimler, publicada por éste en la edición anterior y relativa a la época del concilio. Agradezcamos, en todo caso, la fiel amistad del profesor Vorgrimler hacia su maestro, y el fruto excelente de ella que este libro representa.

José Ramón García Murga

AA.VV., *La parra y la higuera. Historias y personajes de la Biblia,* PPC, Madrid 2004, 318 pp.

Entre catorce historias distintas, compuestas por diez autores diferentes, parecería no haber ninguna conexión. Tal vez la única sea que todas ellas están agrupadas en el libro de PPC *La parra y la higuera,* y que todas se refieren a personajes bíblicos.

Nos encontramos ante una obra cuyo mayor valor –y también su limitación– es la diversidad. El libro es el compendio de los pliegos aparecidos en la revista «Vida Nueva» entre los años 2000 y 2003. Estilos e intereses diversos en una obra que hay que leer lentamente si se quiere sacarle todo su jugo. Siguiendo un método que combine la lectura de los relatos bíblicos y la lectura del artículo de cada autor, el lector podrá ir adentrándose en secretos y en historias tal vez desconocidas. Requiere atención, puesto que cada autor trata el tema desde perspectivas diferentes, pero los aportes de cada uno para su caso concreto nos ayudarán sin duda en la lectura de la Biblia, y sobre todo del Antiguo Testamento.

La dimensión espiritual, el enfoque arqueológico, la antropología, la oración y la inculturación se entremezclan al hablar de los grandes personajes como Abraham, Moisés, David y Jeremías, pero también de los pequeños o menos

conocidos, como Sofonías, Habacuc, Débora y Yael o Susana. También tienen su lugar en este libro las figuras de Rut, Salomón, Elías, Oseas, Job y Tobías.

Se trata de artículos breves y monotemáticos, pero muy bien escritos, en los que sus conocidos autores (Fidel Aizpurúa, Dolores Aleixandre, Pedro Barrado, P.I. Fraile, Isabel Gómez-Acebo, J.M. Martín Moreno, Emilio J. Martínez, J.A. Mayoral, Mercedes Navarro y Demetria Ruiz) estudian, analizan y explican el relato con claridad, sencillez y rigor teológico. Se dirigen a un público amplio y diverso que a buen seguro disfrutará de esta obra y se sentirá sorprendido por el estilo sugerente y novedoso de alguno de los artículos.

Carmen Yebra

GAY, Rita, *Nuestros adolescentes. Cuando educar parece imposible,* Sal Terrae, Santander 2004, 214 pp.

Acompañar a un chico o chica durante su adolescencia es una de las tareas más complejas que se plantean a los padres y educadores, y aunque la presencia de los mismos es de vital importancia, con frecuencia se ve rechazada o entra en conflicto con los deseos e intereses del adolescente. El reto es todavía mayor, dado que los enfrentamientos con las figuras de referencia forman parte del proceso y coloca a los adultos en el trance de medir su propio equilibrio.

El periodo de la adolescencia, desde los once años hasta los inicios de la juventud, es abordado en profundidad y conocimiento por la autora, que no sólo contempla los cambios que se producen en los jóvenes, sino que además muestra el efecto que aquéllos producen en la realidad familiar, con todos los temores e interrogantes que los padres se plantean.

A raíz de esa interpelación, el libro sugiere estrategias educativas que permitan ayudar a los adolescentes para que, dejando atrás al niño que fueron, logren construir con éxito su personalidad, llegando a integrar los nuevos elementos que la forman: identidad, cuerpo, relaciones, valores...

Una relación educativa con los chicos y chicas que sea significativa y constructiva supone estar presente en ese proceso con una actitud de respeto y cariño, sabiendo que la implicación puede llevar a una experiencia que no sólo transforme al adolescente, sino también a quienes están con él.

El libro se estructura en capítulos breves con temática concreta referida a los aspectos más comunes y relevantes de la adolescencia. Trata de reflejar la realidad personal y familiar que viven los adolescentes, ayuda a comprender actitudes, posturas y situaciones concretas que se presentan frecuentemente, o que pueden ser fuente de especial dificultad, como la minusvalía

o la homosexualidad. La forma de enfrentar los temas es clara, valiente y respetuosa, situando en el centro al adolescente para darle el protagonismo necesario. Al final de cada capítulo, bajo el título «para profundizar», se hace una síntesis de lo tratado y se plantean cuestiones que pueden ayudar a reflexionar a los padres y educadores. También aparecen referencias bibliográficas, aunque algunas pueden ser útiles, la mayoría corresponden a libros italianos no traducidos o que no se consiguen fácilmente.

Ana María Menéndez

GONZÁLEZ, D. – MESA, M.A., *Hay que celebrarlo. 22 celebraciones: tiempos litúrgicos y otras ocasiones,* Paulinas, Madrid 2004, 264 pp.

«La frase *"¡hay que celebrarlo!"* tiene un contenido y un significado antropológico que será una buena pista para entender el sentido de este libro y de estas celebraciones [...] Celebrando, decimos, confesamos, proclamamos nuestra fe. Celebrar es expresar con gozo y júbilo lo que vivimos y creemos. Lo que no se expresa, no es, no existe, o puede acabar no siendo».

Con estas palabras, los propios autores introducen una obra que pretende precisamente servir de ayuda para preparar nuestras celebraciones comunitarias. El conjunto de materiales ofrecido, agrupados en la forma que veremos a continuación, es «como una sala de usos múltiples» (p. 6), pues pueden tener aplicaciones muy diversas en torno a un eje temático. Del mismo modo, son propuestas que sirven tanto para una celebración de media hora como para organizar una convivencia. De todos modos, como repiten los autores, nunca estos recursos pueden ni deben ahorrar la creatividad del grupo que celebra.

La obra que comentamos se aproxima, a través de las 22 celebraciones, a las distintas partes del año litúrgico y otros temas de interés como pueden ser *María de Nazaret; la Biblia; la Reconciliación; la Iglesia; la Amistad; la Solidaridad; la Paz; la Muerte; la Luz; la Primavera; el Envío-misión; el Camino; la Creación; la Vocación...*

Tiene el acierto y la limitación de todos los libros de este tipo: el *acierto* de ofrecernos celebraciones preparadas, que «dan ideas» para preparar los encuentros comunitarios; la *limitación* (¿se le puede llamar así?) de que es un número determinado de celebraciones, que frecuentemente hay que seleccionar los materiales, y que estos «temas» son propuestas que habitualmente hay que adaptar a las comunidades concretas.

Sin embargo, es de valorar positivamente la diversidad de sugerencias y materiales –así como su articulación– que se ofrece para cada celebración. Del mismo modo, re-

sulta de interés la introducción que precede a cada uno de los temas-capítulos según el esquema: «qué celebramos», «cuándo», «qué preparamos», «qué ensayamos», pues ayuda a situar el tema, ver posibilidades, concretar preparativos.

En la organización interna de las distintas celebraciones destaca la tendencia a partir de una toma de conciencia de la realidad, de una sensibilización antropológica, para ahondar gradualmente en su sentido y desembocar en la experiencia cristiana.

¿A quién/es se dirigen estas páginas? Los autores, acertadamente, lo dicen: «son celebraciones para todos *con talante joven*» (p. 7). Así lo refleja el análisis de los temas, el tipo de actividades propuestas, etc.: variadas, dinámicas, con música, gestos...

En síntesis, siempre viene bien tener en la parroquia, en la comunidad, en el grupo, libros como éste que nos ayudan a preparar nuestros encuentros de fe y de vida, no sólo porque ponen en nuestras manos textos, cantos, dinámicas... sino porque a través de ellos se nos despierta la creatividad y el ingenio para no dejarnos llevar por la rutina y unirnos más al Señor «que hace nuevas todas las cosas».

Mª Ángeles Gómez-Limón

PRAT, Francisco, *Acompañando a las personas mayores en Residencias,* Sal Terrae, Santander 2003, 136 pp.

Francisco Prats, a partir de su experiencia como agente de pastoral y formador del Centro de Humanización de la Salud, nos ofrece una guía útil y práctica para todos los agentes implicados en el acompañamiento humano y espiritual de personas mayores, y concretamente, como el título del libro indica, de aquellas que viven en residencias. A lo largo de los ocho capítulos y de las 135 páginas, se comprueba la pretensión práctica del autor de elaborar un libro *«que sea una herramienta de trabajo y reflexión, más que un estudio teórico (...) para tantos "ángeles" que conozco y que se desviven por los mayores»*.

En la introducción, desde la básica diferenciación entre necesidades espirituales y creencias religiosas, se reclama la necesidad de incorporar la dimensión espiritual y religiosa en todos los programas integrales dirigidos a personas mayores. El resto de los capítulos justifica y da prueba de su relevancia.

En cuanto a la estructura del conjunto de capítulos que constituyen este «cuaderno», se toma como punto de partida la reflexión sobre el envejecimiento como fenómeno existencial y la detección de las necesidades espirituales y religiosas en orden a elaborar un diagnóstico pastoral previo a toda intervención (caps.1 y 2). El resto de los capítu-

los desarrollan los siguientes contenidos: «Counseling» pastoral con personas mayores, sus valores y la integración personal como culminación de la existencia (caps. 3, 4 y 5). Desde el abordaje de cuestiones más directamente relacionadas con la experiencia de Dios en el mayor (luces y sombras presentes en toda historia humana), y con el significado que tienen para él las prácticas religiosas (caps. 6 y 7), explica qué es el servicio de pastoral en una residencia geriátrica, quienes integran el equipo, papel y funciones del agente de pastoral, y cómo elaborar un Proyecto Pastoral implicando al voluntariado (cap. 8). La invitación tanto a una lectura activa y analítica de los contenidos como a su puesta en común está respaldada por estrategias prácticas en forma de ejercicios, cuentos y diálogos al final de cada capítulo.

En la actualidad, las residencias geriátricas se están consolidando como un recurso necesario para atender a personas mayores con demandas específicas. En las distintas normativas internacionales y en los planes gerontológicos de las comunidades autónomas de estos últimos años se han ido proclamando los principios básicos que rigen la atención y cuidados a personas mayores (dignidad, independencia, participación, autorrealización...). Este libro, desde una perspectiva holística de la persona que incluye todas las dimensiones clave para su desarrollo y bienestar, contribuye sin duda a potenciar dichos principios humanizadores de cara a lograr una atención integral y más humana a las personas mayores.

Es una herramienta de apoyo en el arte de acompañar humana y espiritualmente a personas mayores, estimula a la reflexión y abre caminos nuevos por los que avanzar hacia una atención de calidad, hacia un acompañamiento con calidez y calidad.

Inmaculada García-Campero

BOFF, Leonardo, *Experimentar a Dios,* Sal Terrae, Santander 2002, 156 pp.

Martin Buber ha dicho que *«de todas las palabras humanas, la palabra "Dios" es la que más carga soporta. Ninguna ha sido tan mancillada ni tan mutilada... Sin embargo, no podemos prescindir de ella; al contrario, podemos alzarla del suelo y dedicarle al menos una hora de preocupación...».* Este libro, sin duda, sin duda nos ayudará a ello.

El esfuerzo de Boff en este nuevo ensayo acerca de la experiencia de Dios va encaminado a la búsqueda del sentido de la palabra «Dios», encubierta bajo demasiados nombres y fosilizada a menudo en las doctrinas acerca de él.

El autor revisa las consecuencias práxicas que a lo largo de la historia ha tenido y tiene el pensar y decir a Dios desde las categorías

de inmanencia y trascendencia, entendidas de manera excluyente:

El *Dios trascendente* es representado como *Dios por encima del mundo* y, por tanto, fuera de él; un Dios que no es objeto de experiencia, sino tan solo de revelación. De modo que la fe se convierte en algo meramente intelectual y, en lugar de brotar del corazón de la vida, se superpone a ella. Predicar un Dios sin mundo tiene también como consecuencia el surgimiento de un mudo sin Dios.

El *Dios inmanente,* entendido de manera excluyente, tiene como consecuencia práxica que *no permitimos al mundo ser mundo.* No hay lugar para la historia humana, ya que todo es asumible directamente por Dios. La doctrina revelada y las instituciones divinas se comprenden en el mismo horizonte que las doctrinas e instituciones humanas, representándose la voluntad de Dios parcelada en innumerables leyes, dogmas, cánones, ordenaciones, preceptos… cada vez más minuciosos, de acuerdo con las necesidades de la vida, que son a su vez controladas por quienes detentan el poder y la ortodoxia.

El autor propone la categoría de *transparencia* como una categoría intermedia, no excluyente, sino incluyente de las anteriores: *la presencia de Dios dentro del mundo y del mundo dentro de Dios.* Dios emerge, aparece, a través del hombre y del mundo, los cuales entonces se tornan transparentes para Dios. Dios es real y concreto, porque no vive por encima y fuera del mundo, sino en el corazón mismo del mundo y más allá de él; dentro, pero sin agotarse en el mundo ni convertirse en una pieza del mismo. De este modo, el mundo esta anclado en Dios y es cuerpo visible de Dios

Pensar y decir a Dios desde la categoría de la transparencia conlleva la centralidad de la experiencia entendida como el modo en que interiorizamos la realidad y la forma que tenemos de situarnos en el mundo junto a los demás.

Si los capítulos iniciales resultan muy clarificadores en cuanto a conceptos (conceptos como los de *panenteísmo* –Dios está en todo, pero no todo es Dios– y *experiencia como horizonte* son analizados con claridad y hondura), a partir del capítulo cinco se nos presenta la emergencia de la realidad de Dios en distintos ámbitos de la realidad contemporánea: la tecnociencia, la cosmología moderna, el mundo oprimido de América Latina, la propia andadura personal, la vida religiosa, etc., resultando muy novedoso su planteamiento.

Especialmente interesante por su proyección existencial y pastoral resulta el capítulo ocho, que profundiza sobre *la emergencia de Dios en la andadura personal.*

La experiencia de la bondad y del sentido radical de la vida, el vacío y la plenitud son algunas de las situaciones existenciales en las que se trasluce la realidad de Dios como algo que no viene de fuera ni se nos

da en situaciones privilegiadas, sino que está presente en la trama de toda la existencia.

Dios emerge, se hace *Ad-viento y es e-vento* asequible para quienes se atreven a adentrarse en el plus de hondura que toda realidad tiene. Una vez más, Boff nos demuestra que es posible hacer teología al alcance de todos.

Libro recomendable para leer y también para comentar en grupo u organizar un libro-forum en la comunidad cristiana.

María José Torres Pérez

BERTRAND, Dominique, *La política de San Ignacio de Loyola: El análisis social,* col. Manresa, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao-Santander 2003, 700 pp.

Analizar a San Ignacio desde un punto de vista político no deja de ser un tema fascinante que ha interesado a muchos, desde Lenin hasta Roland Barthes. Y adelantar que este libro es una tesis doctoral presentada en la Sorbona en 1979 y rescatada ahora por Les Éditions du Cerf, que presenta en castellano la colección «Manresa» de las editoriales Mensajero y Sal Terrae, basta para saber que nos encontramos ante un libro denso, largo y, sin duda, dirigido a los interesados en la investigación.

Bertrand propone un neologismo, el término «sociodoxia»: la manera en que la sociedad global es percibida por la primera Compañía de Jesús, compuesta de mil miembros y llamada a crecer. A través de una lectura fina de los grandes textos de Ignacio intenta presentarnos qué imagen se forjó éste de la sociedad de su tiempo: cómo ve los engranajes del Estado, la nobleza, la Universidad y el mundo de las letras, el comercio, las finanzas y al pueblo,

En primer lugar, aparece en seguida el pragmatismo jesuítico, consecuencia no sólo de la conversión, sino de la prisa que estimula a los nuevos contemplativos en el mundo a la acción. Los jesuitas reciben la sociedad tal como es, acomodándose a ella, y gobiernan desde un trilingüismo (latín, castellano, toscano) con la verbosidad mediterránea y el estilo de las ciudades-estado de su tiempo. Aunque Ignacio, según Bertrand, aprende a romper esa imagen de acuerdo con la mayor gloria de Dios, hacia la humildad en el servicio para la promoción de todo el hombre. La experiencia global del andarín peregrino desde su conversión le convierte en un personaje que agita a la sociedad del siglo XVI, cambiando el culto al honor por el honor absoluto de Dios.

«Nada impide, pues, que Ignacio, no obstante su santidad, muy fundado en las mil y una pasadas jugadas por el honor a la humildad cristiana y la promoción del hombre, pueda aportar un testimonio de una tremenda pertinencia sobre la

sociedad de su tiempo», afirma Bertrand.

El autor centra esta aportación en la triada «señor – padre - maestro» y estudia cómo la Compañía permea a la sociedad hacia arriba y hacia abajo, De tal manera que Ignacio, devenido ermitaño, peregrino, estudiante, clérigo, compañero de una Compañía de compañeros encargados de casas y colegios, no es sólo un convertido de de la nobleza. «En la zancada de esta primera conversión ha acabado por ser el denunciador y el contestatario de todo honor mundano: sólo queda el honor de Dios y la mayor gloria de Dios, que es la promoción real de toda suerte de hombres».

Como dice Pierre Chaunu en el prólogo, la Compañía «sitúa monjes en el mundo para modelar el mundo, la pequeña base modelable arrastrante y modeladora, con su espiritualidad propia hacia abajo para el honor de Dios únicamente». Según este sociólogo lo mejor del libro es su método, un término medio entre el gran fresco de una civilización y la monografía, que asume sus riesgos. En este caso, el riesgo es estudiar cómo veía la sociedad un grupo de mil personas a mediados del siglo XVI. En una palabra, y por todo lo dicho, se trata un libro para estudiosos, pero de indudable interés, puesto que da un paso cualitativamente nuevo en medio del profuso bosque de la bibliografía ignaciana.

Pedro Miguel Lamet

SCOLA, Angelo, *La cuestión decisiva del amor: hombre-mujer,* Encuentro, Madrid 2002, 100 pp.

El autor plantea el amor en términos personalistas, y dado que el «yo» necesita un «tú» en el que descentrarse, nada mejor que la relación hombre-mujer para llevar a cabo la realización del verdadero amor.

Por tanto, la diferenciación sexual, el don de sí y la fecundidad será el itinerario necesario a recorrer por el amor. Para desarrollar esta tesis, el autor divide el libro en tres partes: la primera, titulada «El yo y el tú», describe la diferenciación sexual, destacando que no es lo mismo identidad-diferencia que igualdad-diversidad, y que por ello no se discrimina. El cuerpo es esencial para el descubrimiento del yo y condición necesaria para la relación. Desarrolla una fuerte crítica al culto del cuerpo como objeto. La segunda parte la titula «Te quiere», y en ella desarrolla la idea del don de sí, colocando el vínculo matrimonial como estable y fiel («para siempre»).

Es aquí donde nos encontramos con una perla que dan ganas de no seguir leyendo: «Pensemos, por ejemplo, en una mujer que tenga un marido borrachín. Esa mujer sabe muy bien que deben vivir juntos toda su vida. No puede hacerse mu-

chas ilusiones de que él llegue a cambiar. Cada dos o tres noches debe verlo volver a casa borracho y volver a comenzar de nuevo... ¿Dónde encuentra ella la fuerza para volver a empezar cada vez? En una dignidad humanada generada por la fe. Porque para esa mujer resulta obvio e indiscutible que es más importante el hecho de que el Padre eterno le haya confiado a ese hombre para toda la vida que la capacidad de su marido para no volver a emborracharse» (p. 69).

La tercera parte la titula «El amor genera amor», y aquí nos explica lo que entiende por *fecundidad,* que queda limitado al nexo inseparable de sexualidad y procreación. No se entiende por qué, si el amor genera amor y, por tanto, siempre es fecundo y dador de vida, hay que reducirlo en su dimensión sexual a la procreación, con lo que queda reducido a un hecho biológico, porque igual que existe una paternidad biológica que no implica otros aspectos más espirituales, también puede existir una paternidad psicológica y espiritual que de verdad genere vida sin haber procreado.

En definitiva, un libro donde se trata de clarificar y defender el modelo clásico de amor conyugal y de familia tradicional en base a la doctrina de la Iglesia, cerrándose por completo a nuevas perspectivas nacidas de enfoques antropológicos que consideran que tanto el amor como la sexualidad son también de naturaleza social y cultural, y que, por tanto, pueden cambiar.

Juan Pedro Alcaraz

PRONZATO, Alessandro, *Las mujeres que encontraron a Jesús,* San Pablo, Madrid, 2003, 168 pp.

Las mujeres tienen, sin duda, un papel relevante en los Evangelios. Alessandro Pronzato, conocido autor de obras de espiritualidad, bíblicas y biográficas, presenta en este libro algunos de los encuentros de estas mujeres con Jesús. En ellos se muestra cómo estas personas descubren y son transformadas por la persona y el mensaje del Maestro y Salvador. Este conjunto de meditaciones viene precedido de una presentación a cargo del arzobispo Angelo Comastri.

En los nueve capítulos del libro se comentan los encuentros de las siguientes mujeres con Jesús: la samaritana en el pozo de Sicar, que «cae en la trampa» de dejarse salvar por Jesús; la adúltera, que, en contraste con la crueldad e hipocresía de los hombres, es perdonada por la misericordia de Jesús; la mujer sencilla, cuya fe le hizo tocar el manto de Jesús para obtener la curación; la mujer abnegada que se contenta con las migajas de pan; las hermanas Marta y María, que sirven a Jesús de dos formas diferentes y complementarias; la pecadora, que con su llanto revela una dignidad y un amor de que carecen los hombres

«honorables», que se creen justificados; la viuda pobre, que con sus dos céntimos muestra una generosidad mucho más sincera y valiosa que la de quienes se jactan de sus grandes donaciones; María de Betania, que «despilfarra» el perfume sobre la cabeza de Jesús, manifestándole así su afecto y reconociéndolo como el verdadero pobre, el olvidado por todos, actitud que contrasta con la mezquindad y estrechez de miras de los varones allí presentes; María Magdalena, que quiere cuidar a Jesús incluso tras su muerte y que tiene un encuentro privilegiado con Jesús resucitado.

Cada capítulo comienza con un texto bíblico, seguido de una ambientación del pasaje y un acercamiento a los personajes que intervienen en la acción. También se presentan las frases, ideas y sugerencias del texto desde una clave meditativa y personalista, que son analizadas desde el punto de vista de un supuesto observador directo de la escena.

Pronzato hace una lectura orante de estos pasajes bíblicos. Se va adentrando paulatinamente en la esencia de esa relación que se establece entre cada mujer y Jesús, ayudando al lector a recrear la escena en toda su complejidad. Estos encuentros transforman la vida de las personas que se dejan afectar por Jesús y se convierten en una invitación a que nosotros, los oyentes del Evangelio, emprendamos también ese camino de búsqueda y adoración. La lectura orante implica escucha y cambio de vida. El autor nos ayuda a comprender que el sentido de la Biblia es Jesús: todo en la Biblia conduce a Él. Cristo es el corazón, el centro de las Escrituras.

El estilo de la obra es, a la vez, intimista y exhortativo. El lenguaje sencillo, llano, se armoniza perfectamente con los sólidos conocimientos bíblicos que posee el autor. Estas reflexiones tienen el mérito de encontrar diferentes perspectivas a las perícopas comentadas, mostrando que el Evangelio nos transmite un mensaje siempre vivo. Descubre el «feminismo» intrínseco de los textos, así como otros muchos significados y riquezas que se encuentran en ellos. Actualiza, además, el mensaje de los mismos de tal modo que el lector se siente continuamente interpelado por lo que está sucediendo en esa escena. El Jesús que nos presenta Pronzato está lleno de cercanía y misericordia, descubriéndose en Él los rasgos humanos y divinos que lo hacen tan fascinante. En resumen, pienso que nos encontramos ante una obra fruto de una meditación personal y abierta al misterio, que puede ser muy provechosa para todo el que quiera buscar y encontrar a Jesús de Nazaret o dejarse encontrar por él.

Fernando Nieto

FERNÁNDEZ VÍLCHEZ, Luis, *Padres y madres,* San Pablo, Madrid 2003, 200 pp.

Con este libro se abre una colección que intenta responder a la demanda creciente de los padres que quieren superar los distintos retos que les presentan sus hijos todos los días. Como se dice muchas veces, «ser padre es lo mas difícil y, además, nunca han recibido formación sobre cómo educar».

Por eso la lectura de este libro de F. Vílchez es un buen comienzo para esta colección, porque, además de invitar a una reflexión sobre cómo educan los padres, nos aporta muchos datos de investigaciones sociológicas y psicológicas sobre la familia por dentro y su entorno. Los padres no son conscientes de que tienen una teoría sobre la educación que emplean con sus hijos –lo que se denomina «teorías implícitas»– y que, precisamente por tratarse de una realidad vital, no necesitan teorizar sobre ello; pero sí que las emplean, y esto es lo que el autor consigue reflejar, porque de ellas se deriva todo un conjunto de acciones educativas, un estilo y un modo de ser persona. Se trata de establecer la «metacognición», por la que uno logra saber sobre sí mismo y tener control sobre el proceso de sus conocimientos, es decir, que los padres logren saber cómo están educando a sus hijos y qué ideas psicológicas subyacen a sus comportamientos. Éste ha sido uno de los objetivos del libro: descubrir esas construcciones educativas de los padres y observar hasta qué punto son asumidas por un número apreciable de sujetos.

Los datos aportados permiten al autor establecer unos comportamientos comunes que se dan en los padres de familia «normal» (sinónimo de «no problematizada *a priori*», por incluir alguna variable que haga menos representativa lo que significa la «mayoría» dentro de la sociedad española), y van a ser esos comportamientos comunes los que van a permitir a los padres verse reflejados, como si de un espejo se tratase, para que puedan reflexionar sobre sus prácticas educativas.

También nos encontramos en las páginas de este libro con una buena aportación sobre los problemas de la mujer en la sociedad española, que tiene que compartir trabajo e hijos y que, al no querer renunciar a nada, tiene todavía que encontrar su sitio en una sociedad que se lo pone muy difícil.

Al final se incluyen algunas orientaciones estratégicas para que los padres puedan aplicarlas en el día a día de la educación. En definitiva, se trata de un libro que, por la forma en que está escrito, resulta muy ameno de leer y nos ofrece abundante información sobre cómo es la familia media española y cuáles son sus problemas a la hora de educar a sus hijos.

Juan Pedro Alcaraz