

La **Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC)** es una asociación de universidades e instituciones católicas de enseñanza superior. Fue fundada en 1924, aprobada por la Santa Sede en 1949 y reconocida como Organización Internacional No Gubernamental (OING) por el sistema de las Naciones Unidas en 1952. La Federación está vinculada a la Santa Sede, especialmente a través de la Congregación para la Educación Católica.

La misión de la Federación es contribuir, a la doble luz de la razón y de la fe, gracias al fermento del Evangelio, al progreso del saber y de sus aplicaciones en la construcción de un mundo más justo y humano.

Las actividades de la Federación se despliegan en torno a tres ejes privilegiados de cooperación, según una estrategia de puesta en red de intereses, conocimientos y competencias: las Asociaciones Regionales, los Grupos Sectoriales y los programas/proyectos del Centro Coordinador de la Investigación (CCI).

FIUC
21, rue d'Assas
75270 Paris cedex 06
Francia.
Tél. 00 (33) 144.39.52.26
www.fiuc.org



50 años

Después del Concilio Vaticano II

Teólogos del mundo entero deliberan

Bajo la dirección de:

Mathijs LAMBERIGTS

Gilles ROUTHIER

Pedro Rubens FERREIRA OLIVEIRA

Christoph THEOBALD

Dries BOSSCHAERT

(asistente científico del proyecto)



FEDERACION INTERNACIONAL DE UNIVERSIDADES CATORICAS (FIUC)

Pedro Rubens FERREIRA OLIVEIRA, Presidente de la FIUC.
Guy-Réal THIVIERGE, Secretario General de la FIUC, Director del
Centro Coordinador de la Investigación de la Federación (CCI-FIUC).
Montserrat ALOM, Responsable de Proyectos del CCI-FIUC.

CÓMITÉ CIENTIFICO

Mathijs LAMBERIGTS, Decano de la Facultad de Teología y de
Ciencias Religiosas de KU Leuven, Bélgica.
Gilles ROUTHIER, Decano de la Facultad de Teología y de Ciencias
Religiosas de la Université Laval, Québec, Canadá.
Pedro Rubens FERREIRA OLIVEIRA, Rector de la Universidad
Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.
Christoph THEOBALD, Profesor de las Facultés Jésuites de Paris
– Centre Sèvres y Redactor jefe de la revista *Recherches de science
religieuse*, Francia.
Dries BOSSCHAERT, Asistente científico del proyecto, doctorando
del FWO de la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas de la
Universidad KU Leuven, Bélgica.

COMITÉ DE PILOTAJE

Valérie LE CHEVALIER, Responsable del Secretariado de la
revista *Recherches de science religieuse*.
Erwan CHAUTY, Doctorando de Teología, Facultés Jésuites de
Paris – Centre Sèvres.
Anderson PEDROSO, Doctorando de Teología, Facultés Jésuites
de Paris – Centre Sèvres.
Francys SILVESTRINI ADÃO, Doctorando de Teología, Facultés
Jésuites de Paris – Centre Sèvres.

TRADUCTOR

Jean-François LAPIERRE, para los capítulos 2, 3 y 4.

INTRODUCCIÓN

MOTIVOS, ESPÍRITU E HISTORIA DEL PROYECTO

En vísperas de la clausura del cincuentenario del concilio Vaticano II se reunieron unos cuantos teólogos convencidos de que, para conmemorar el acontecimiento, no bastaban los congresos teológicos de tipo clásico, por lo demás necesarios y muy útiles, ni las celebraciones con las que la Iglesia expresa la acción de gracias de todo el pueblo de Dios. No había que dejar pasar ese “momento” privilegiado de nuestra historia sin volver al *proceso mismo de una deliberación eclesial* cuyas dimensiones excepcionales son bien conocidas. Si las universidades y facultades de Teología se habían ya implicado en la gran escueta antepreparatoria del Concilio, teólogos, biblistas y canonistas fueron poco a poco encontrando su lugar en las comisiones conciliares gracias a la confianza que en ellos depositaban generalmente los obispos. La redacción de los documentos hubiera sido inimaginable sin los equipos internacionales y pluridisciplinarios formados por aquellos especialistas y su trabajo de inteligencia colectiva. En tales “laboratorios” ha ido tomando forma cada vez más concreta la renovación de la teología comenzada antes de Vaticano II y continuada desde hace cincuenta años.

Lo que en aquel entonces se realizó en poco tiempo ¿no entrañaba ya – como una utopía – la promesa de un trabajo colectivo en el seno de una comunidad científica formada por teólogos de ambos sexos, procedentes de distintos ámbitos culturales y pertenecientes a diversas “escuelas”? Un trabajo basado sin duda alguna en la competencia universitaria de todos ellos, pero que exigiría también – puesto que se

trata del presente y futuro de la Iglesia y de las Iglesias en un mundo globalizado – una capacidad de ponderación a la vez común y pluri-cultural de los problemas en juego, algo impensable sin momentos de verdadera deliberación. Sin embargo, desde el primer encuentro de nuestro grupo, era evidente que, mientras el concilio Vaticano II constituía la expresión suprema de la deliberación del *magisterio pastoral* de la Iglesia, un proceso de inteligencia colectiva entre teólogos, historiadores, biblistas, canonistas y sociólogos, a imagen de lo ocurrido anteriormente y durante los cuatro períodos conciliares, se situaba en otro plano, no sin que se suscitara la urgente cuestión de la postura concreta del *magisterium* que es la de la comunidad teológica en la Iglesia.

Tomar conciencia de tal promesa como deseo abrigado por varios de nosotros era ya dar los primeros pasos hacia una eventual realización. El 11 de diciembre de 2012 nos constituimos, pues, en Comité científico, poniéndonos bajo el patrocinio de la *Federación Internacional de Universidades Católicas*, la FIUC, que tiene su sede en París y representa una red de 215 universidades en los cinco continentes. Antes de recorrer brevemente las distintas etapas del proceso de investigación internacional iniciado entonces, conviene reconocer los inevitables tubos que lo acompañaron, sin hablar de una inquietante cuestión que no dejábamos de plantearnos: nuestra convicción fundamental y nuestro deseo ¿tendrían eco y aceptación dentro de una comunidad científica cada vez más internacionalizada, diversificada y, por si esto fuera poco, sobrecargada de preocupaciones locales? A medida que avanzábamos, habíamos de renovar, en cada etapa, nuestra confianza en la validez de lo que proponíamos, tanto más cuanto que semejante empresa era irrealizable sin la confianza que pedíamos para nosotros mismos a varios proveedores de fondos.

El proyecto ha recorrido tres etapas decisivas antes de desembocar en el coloquio de París que, en este año del quincuagésimo aniversario de la clausura del Concilio, constituye su fin, tal vez provisional y portador de otro futuro.

1. En el *primer encuentro* del Comité científico, se tomaron varias decisiones que han ido gradualmente poniéndose en práctica.

En primer lugar, había que escoger un título para ese programa de investigación internacional que tenía en cuenta dos importantes disciplinas implicadas en nuestra discusión: la historia y la teología; de ahí la formulación que fue luego matizada en esta frase: *Vaticano II: acontecimiento histórico y desafío para hoy*. Sin dejar de percatarnos del carácter sumamente conflictivo de las distintas fases de recepción del Concilio, debíamos comprobar si las fracturas se habían desplazado y, sobre todo, ver cómo superar una serie de falsas oposiciones verificando al mismo tiempo las posibilidades de hallar en el acontecimiento y el corpus conciliares recursos que permitieran vivir el presente de la Iglesia en las sociedades actuales.

Una vez adoptado ese título, lo explicitamos en cinco grandes temas:

(1) *Designación del tiempo presente:*

Pese a ciertas reservas que habían de tomarse en serio, Vaticano II se apoyó en una visión relativamente positiva de las transformaciones del mundo en aquella época. Teníamos, pues, que hacer notar los cambios de contexto (políticos, económicos, culturales, eclesiales) y las importantes mutaciones que han tenido lugar después del Concilio: ¿A qué discernimiento del “momento presente” estamos llamados hoy (GS 4-10)? ¿Qué consecuencias se derivan de ese discernimiento para el anuncio de la fe y la edificación de la Iglesia, etc.?

(2) *El servicio de la teología hoy:*

La aportación de los teólogos fue un rasgo característico del concilio Vaticano II. Cincuenta años después, se impone una nueva reflexión sobre el papel de los teólogos en una situación profundamente modificada. ¿Qué cambios se han seguido de Vaticano II en las facultades de Teología, en la organización de las disciplinas teológicas y en la enseñanza misma de la teología? ¿Qué contribución y qué espacio de

creatividad pueden desearse y prevenirse para la fecundidad del servicio de la teología en la Iglesia y la sociedad?

(3) *Encuentro del Evangelio y de la Iglesia con el mundo y la cultura:*

Los debates, a veces bastante vivos, que se dieron durante el Concilio no impidieron alcanzar consensos muy amplios. En efecto, la mayoría de los teólogos presentes compartían una misma visión fundamental y hasta una misma cultura. ¿Qué progresos podían preverse desde 1965 en lo tocante a las relaciones de la Iglesia católica con los demás aspectos, religiosos o no, de nuestras sociedades, en términos de antropología, vínculos con la creación, etc.? ¿En qué consenso apoyarse hoy?

(4) *Vaticano II como "brújula" para la Iglesia del siglo XXI:*

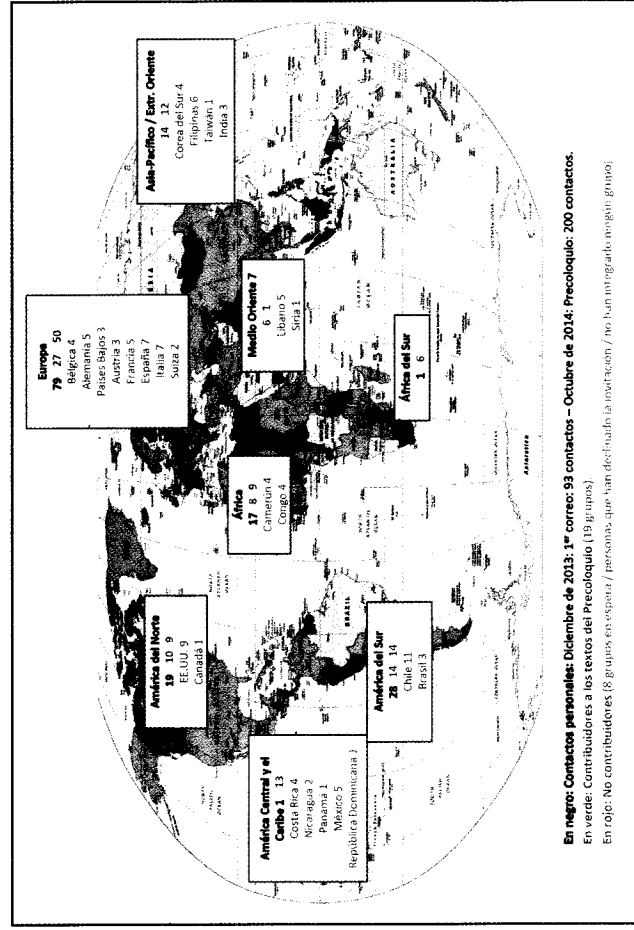
Los consensos básicos, pese a la diversidad de las sensibilidades, parecen haber dado paso a divisiones sobre la importancia que ha de concederse hoy a Vaticano II y el puesto que le corresponde en la historia del pensamiento y de nuestras sociedades. ¿Qué importancia debe darse actualmente a Vaticano II y qué papel puede este desempeñar en la renovación de la Iglesia? ¿Cómo superar una serie de falsas oposiciones que paralizan la Iglesia?

(5) *Urgencias actuales para la Iglesia:*

En el concilio Vaticano II se percibieron como urgencias la expresión de la doctrina en forma pastoral, la renovación o reforma (*renovatio, reformatio*) de la Iglesia (su *aggiornamento*) y la unidad de los cristianos. Juan XXIII llegó incluso a designar dichas realidades como fines del Concilio. ¿Cómo se ven en la actualidad esas urgencias? ¿Cuáles son las urgencias de hoy?

Una tercera decisión del Comité científico consistió entonces en determinar el círculo, que había quedado abierto hasta el final del proceso, de las personas a quienes debía pedirse que formaran equipos de investigación para elaborar una respuesta colectiva a una de esas

cinco cuestiones. Si al principio pensábamos sobre todo en investigadores que se interesaban directamente por el concilio Vaticano II, no tardamos mucho en ampliar el círculo a pensadores para quienes Vaticano II era una fuente, presuponiendo siempre una cultura básica común en cuanto al conocimiento del Concilio y de los problemas de interpretación que plantea. De hecho, cada vez se ha visto con mayor claridad que, para muchos teólogos del hemisferio Sur (por hablar de manera global), Vaticano II representa el último concilio euroatlántico, lo que supone evidentemente una relación distinta con ese acontecimiento y su corpus textual. Entre diciembre de 2013 y agosto de 2014, entramos en contacto con unas doscientas personas de las que un centenar se agruparon en equipos, cada uno bajo la presidencia de un responsable designado por el Comité científico. Esos equipos redactaron un total de veinte textos, de unas quince páginas cada uno, dando buena cuenta de los puntos de consenso en el equipo, de los puntos controvertidos y de las *questiones* que aún debían examinarse más a fondo.



2. Una nueva fase del proceso dio comienzo en el segundo encuentro del Comité científico, el 2 de junio de 2014. Su objetivo era la preparación de un coloquio previo que se reuniría el 21 y 22 de octubre de 2014 en París. La doble tarea del Comité consistía, pues, en enterarse del contenido de los veinte textos recibidos y, basándose en ellos, preparar el coloquio de 2015. Por razones presupuestarias y de eficacia, se limitó el número de participantes (10 personas, entre los 19 jefes de equipos internacionales, los 3 decanos de las facultades católicas de Teología de París y los miembros del Comité científico). En un ambiente fraterno, que desde el principio se caracterizó por la invocación al Espíritu Santo, los miembros de este equipo se dedicaron el primer día a examinar los veinte textos, con la ayuda de las *relations* preparadas por cinco encargados de sintetizarlos y de los debates cada vez más atentos a los vínculos transversales entre dichos textos. El segundo día tuvo por objeto formular y ordenar de nuevo las cuestiones y formar cinco nuevos equipos, *esta vez intercontinentales*, que, basándose en los veinte textos preparatorios y en las discusiones previas al coloquio, debían proponer cinco textos que constituirían el material del coloquio final, en abril de 2015.

En esta etapa del proceso se concretó aún más el título inicialmente adoptado; con ello se pretendía dar cuenta del eje principal de nuevas deliberaciones, centradas – no sin acusar los primeros efectos del nuevo pontificado – en *El Evangelio ante el riesgo de las culturas*.

La nueva formulación de las cuestiones es también la huella de una conciencia más clara de las relaciones transversales entre ellas; cada cuestión, en efecto, ha de abordar las tres dimensiones: teológica, antropológica y eclesial:

Comisión 1 :

Vaticano II: ¿qué inspiración para hoy?

A cincuenta años de distancia, ¿qué importancia conceder hoy a Vaticano II y qué papel puede este desempeñar:

- en el plano de la promoción de la dignidad humana,
- en el plano de la interpretación del Evangelio,
- en el plano de la reforma (*renewal*) de la Iglesia?

Comisión 2 :

Designar el momento presente

Pese a ciertas reservas que habían de tomarse en serio, Vaticano II se apoyó en una visión relativamente positiva de las transformaciones del mundo en aquella época. Desde entonces, somos bien conscientes de los cambios de contexto (político, económico, cultural, eclesial) y de las importantes mutaciones que han tenido lugar después del Concilio. ¿A qué discernimiento del “momento presente” estamos llamados hoy (GS 4-11):

- en el plano antropológico,
- en el plano teológico (relación con el Evangelio),
- en el plano eclesiológico (consecuencias para el anuncio de la fe y la edificación de la Iglesia)?

Comisión 3 :

El encuentro del Evangelio y de la Iglesia con el mundo y las culturas

La experiencia misionera de la Iglesia durante los siglos XIX y XX llevó a Vaticano II a una nueva postura en cuanto a la nota de catolicidad (o ecuménica) de la Iglesia, presente ya en todas las culturas del mundo, al autorizarla a asentar el Evangelio en la pluralidad de estas últimas. ¿Cómo, en esta nueva situación, concebir simultáneamente la diversidad y la unidad:

- en el plano antropológico (unidad de la familia humana, diversidad de pueblos y naciones, personas marginadas o “sin voz”),
- en el plano teológico (diversas expresiones doctrinales, teológicas, catequéticas, litúrgicas, diversos modos de vida... y la unidad de la Iglesia),

- en el plano eclesiológico (diversidad de formas eclesiales, interacciones entre las comunidades, formas de gobierno de la Iglesia capaces de proteger las diferencias y a la vez promover la unidad)?

Comisión 4 :

Trabajar para construir una cultura de paz

En un mundo caracterizado por la guerra fría, la descolonización y las fracturas confesionales, Vaticano II fue en su época el motor de algunos progresos, al fomentar la reconciliación y la paz. Dadas las nuevas formas de violencia, ¿a qué está llamada la Iglesia hoy:

- en el plano antropológico (relación con el mundo creado, rechazo de los pobres, de los emigrantes y de los marginados),
- en el plano teológico (reinterpretación del Evangelio y las Escrituras en un contexto de diálogo ecuménico y de encuentro entre religiones),
- en el plano eclesial (ejercicio del poder en la Iglesia)?

Comisión 5 :

El servicio de la teología hoy

Al apoyarse en instituciones sólidas (universidades católicas, facultades de Teología, órdenes religiosas), la aportación de los teólogos fue un rasgo característico del concilio Vaticano II. Cincuenta años más tarde, la teología vuelve a encontrarse en una situación de fragilidad y conflicto. Para que su servicio llegue a ser fecundo en la Iglesia y la sociedad, ¿cómo ha de practicarse hoy la teología, por quiénes y en qué instituciones:

- en el plano antropológico (qué lugar ha de ocupar en la cultura, en la sociedad, en la universidad y en las ciencias),
- en el plano teológico (su responsabilidad para con la palabra de Dios y la vida espiritual de las comunidades cristianas),
- en el plano eclesial (relación con el magisterio)?

3. De la tercera etapa fueron responsables las cinco Comisiones preparatorias intercontinentales que habían redactado los cinco textos propuestos para el coloquio. Su trabajo se apoyaba en los veinte textos

preparados durante la primera fase del proceso y en los debates que tuvieron lugar antes del coloquio previo. Los cinco textos finales eran, pues, el resultado de las deliberaciones preparatorias, pero naturalmente llevaban también el sello de las Comisiones encargadas de redactarlos con todo esmero.

El Comité científico se reunió entonces por tercera vez, en París, el 2 de marzo último. Comenzó por integrar algunas enmiendas llegadas tras la publicación de dichos cinco textos en la página web de la FIUC, propuso luego sus propias enmiendas a los presidentes de las cinco Comisiones y designó, para cada texto, a un segundo *relator* cuya principal característica era la de no haber participado en el proceso, dando así lugar a una visión externa de los textos propuestos. Al Comité se debe también la redacción del presente texto, para dar cuenta de los motivos, el espíritu y la historia del proyecto, así como la de un esbozo de la declaración final que sería redactada por una Comisión del Coloquio. Sin la vigilante guía de Dries Bosschaert, de Montserrat Alom Bartoli, responsable en la FIUC de los proyectos del Centro coordinador de la investigación, y de Valérie Le Chevalier, esta tercera fase y el desarrollo efectivo de nuestro coloquio no hubieran podido llevarse a cabo.

¿Qué esperar de este encuentro “provisionalmente final”? Tal es la pregunta que nos hicimos desde el primer momento. Todos estamos agradecidos por la inmensa labor realizada, en particular por el trabajo de los primeros equipos y de las cinco Comisiones, mas éramos también conscientes de los límites de nuestros textos, de eventuales errores de orientación en el Comité científico y de desacuerdos importantes que no dejarían de manifestarse. Cuando comienza un encuentro como este, nada está garantizado, nada es definitivo – buena prueba de ello es el concilio Vaticano II –; debíamos, pues, renovar una vez más nuestra confianza en la validez de nuestras convicciones y de nuestra propuesta, recordando al propio tiempo la antigua “regla segura” que uno de los primeros concilios tomó de las Escrituras neotestamentarias, estipulando que “cuando en las discusiones comunes

(*in communibus disceptationibus*) se plantean cuestiones que han de ser zanjadas por ambas partes, la luz de la verdad disipa las tinieblas de la mentira" (*Les conciles oecuméniques* [dir. Giuseppe Alberigo], t. II/1: "Les Décrets. Nicée I à Latran IV", Le Cerf, París 1994, p. 242s.).

Del 13 al 15 de abril, se celebró el coloquio *Vaticano II: acontecimiento histórico y desafío para hoy. El Evangelio ante el riesgo de las culturas*. Un centenar de participantes de más de 25 nacionalidades se reunieron en la casa de la Conferencia Episcopal francesa, en París. El coloquio constaba de cuatro grandes secciones.

Tras la apertura y el discurso de bienvenida pronunciado por Pedro Rubens Ferreira Oliveira, presidente de la FIUC, tuvo lugar una primera sesión introductoria, presidida por Mathijs Lamberigts, en la que se abordó un tema inaugural: "Vaticano II, reto histórico y teológico". Christoph Theobald dio una idea general del origen y espíritu del proyecto, recordando también el proceso de su puesta en práctica. A continuación, Gilles Routhier expuso los objetivos del coloquio, su desarrollo y sus dinámicas de trabajo. La sesión, levantada por Mons. Guy-Réal Thivierge, secretario general de la FIUC y director del CCI, se terminó con la presentación de los 35 miembros de las distintas Comisiones.

La segunda sesión se centró en los textos preparados antes del coloquio. Tras su presentación por los cinco presidentes de las Comisiones, tuvieron la palabra otros tantos enjuiciadores – Pierangelo Sequeri, Maria Clara Bingemer, José Tolentino Mendonça, Albert Mundele Ngeng, Andrés Torres Queiruga – para reaccionar ante los textos. La asamblea plenaria que siguió y donde se utilizaron el español, el francés y el inglés, contó para sus debates, al igual que las demás sesiones, con un servicio de intérpretes. Las reacciones ante los textos fueron tenidas en cuenta por las Comisiones iniciales, a las que se asociaron también otros participantes según sus preferencias. En esta tercera sesión, las Comisiones llevaron a cabo un ingente trabajo colectivo, al paso que una Comisión suplementaria, cuyos miembros reflejaban la diversidad

(intergeneracional, internacional...) de los participantes en el coloquio, comenzaba a escribir la declaración final. Una vez revisados, todos los textos fueron de nuevo presentados a la asamblea en la última sesión. Los participantes tuvieron entonces la oportunidad de pronunciarse sobre ellos en últimas intervenciones, incluyendo también en estas la declaración final y la síntesis prospectiva de los trabajos del coloquio.

Esas cuatro sesiones de trabajo y mutua colaboración, organizadas con la ayuda de Dries Bosschaert – responsable del Comité científico –, del secretariado de la Revista *Recherches de science religieuse*, del secretariado de proyectos del CCI-FIUC y de varios doctorandos, se enriquecieron con algunos tiempos litúrgicos y veladas para el público en general.

El primer día se abrió con una oración en tres idiomas dirigida por Erwan Chauty, responsable de las celebraciones litúrgicas del coloquio. Una liturgia de la Palabra, presidida por S.E. Mons. Georges Pontier, presidente de la Conferencia Episcopal francesa, inauguró el segundo día. En el tercero tuvo lugar una celebración eucarística que presidió Pedro Rubens, rodeado de Gilles Routhier, Christoph Theobald y Mathijs Lamberigts. Este último pronunció la homilía.

Las veladas abiertas al público y cada vez precedidas de un bufé para los participantes en el coloquio corrían a cargo de las instituciones asociadas. En el Instituto Católico de París-Theologicum (en asociación con el Instituto Saint-Serge), la velada se dedicó al tema: "¿Qué recursos ofrece hoy Vaticano II para el gobierno de la Iglesia y de las Iglesias?". En el Colegio de los Bernardinos, el tema propuesto fue: "La dignidad de la persona: ¿un valor universal?". Y el del Centro Sèvres-Facultades jesuíticas de París (en asociación con el Instituto Protestante de Teología de París): "Fomentar una cultura de paz; recursos del concilio Vaticano II."

En la fase inmediatamente posterior al coloquio, el Comité científico finalizó los 5 textos, cumpliendo así el encargo que la asamblea

le había confiado el último día. Durante tres reuniones y en frecuente concertación, armonizaron los textos teniendo en cuenta las observaciones de los participantes.

El Comité científico

ABREVIACIONES

Aa	<i>Apostolicam actuositatem</i>
Ag	<i>Ad gentes</i>
Dh	<i>Dignitatis humanae</i>
DV	<i>Dei Verbum</i>
Eg	<i>Evangelii gaudium</i>
En	<i>Evangelii nuntiandi</i>
Gs	<i>Gaudium et spes</i>
Lg	<i>Lumen gentium</i>
Na	<i>Nostra aetate</i>
Po	<i>Presbyterorum ordinis</i>
Oe	<i>Orientalium ecclesiarum</i>
Ot	<i>Optatam totius</i>
Sc	<i>Sacrosanctum concilium</i>
Ur	<i>Unitatis redintegratio</i>
	CCI - Centro Coordinador de la Investigación
	CTI - Comisión Teológica Internacional
	FIUC - Federación Internacional de Universidades Católicas

1

CAPÍTULO

VATICANO II : ¿QUÉ INSPIRACIÓN PARA HOY?

A cincuenta años de distancia, ¿qué importancia dar hoy a Vaticano II y qué papel puede desempeñar:

- en el plano de la promoción de la dignidad humana,
- en el plano de la interpretación del Evangelio,
- en el plano de la reforma de la Iglesia?

Introducción

Vaticano II sigue siendo hoy para nosotros un acontecimiento alegre y esperanzador. Inauguró una nueva etapa en la toma de conciencia del carácter mundial de la Iglesia y de sus vínculos con el mundo. Como tal, el Concilio modificó profundamente las relaciones de la Iglesia católica con las demás Iglesias y, gracias a su dimensión ecuménica, permitió una evolución de las relaciones de gran parte de la cristiandad con los seguidores de otras vías religiosas y con todas las personas de buena voluntad.

En nuestros días, el principal reto para poner en práctica las inspiraciones del Concilio es la realización y expresión en actos de lo que proclama en voz bien alta: *una enim sunt omnes gentes communitas* (NA 1). Convocado tras la Segunda Guerra mundial y la *Shoah*, en

1. La redacción de este texto fue confiada a una comisión cuyos miembros fueron Michael Quisinsky (Presidente), Mark Massa (Vicepresidente), Francys Silvestrini Adao (Secretario), José Oscar Beozzo, Jean-Paul Messina y Oliver Dy. En el coloquio, Pierangelo Sequeri fue el primero a comentar dicho escrito en el momento en que se sometió a discusión.

plena guerra fría y hacia el final del período de la colonización europea, Vaticano II exhortó a los católicos a la búsqueda de valores comunes con otros creyentes y toda persona de buena voluntad para formar una comunidad de respeto y de paz.

El Concilio, inspirado por el papa Juan XXIII, actualizó una visión profética de la Iglesia impugnando las estructuras dominantes, recurriendo a la colaboración de todos los hombres de buena voluntad y proclamando su solidaridad con los pobres. Afirmó también la dignidad de todo ser humano y denunció el antisemitismo así como cualquier otra forma de discriminación racial, étnica o religiosa.

Entre las muchas realizaciones teológicas del Concilio, ocupa un lugar central su proclamación de que la obra de Jesucristo y del Espíritu Santo se extiende a la totalidad de la familia humana, tanto en el interior como fuera de las estructuras de la Iglesia.

A cincuenta años de distancia, Vaticano II continúa inspirando la vida de la Iglesia, aun más allá de los contextos e instituciones que lo recibieron. Su huella en el presente y futuro de la fe no es solo una evidencia y un automatismo, sino más bien un deber y una responsabilidad. Asumir esta última equivale a evitar una especie de esclerosis o esterilidad que haría del Concilio una mera colección de textos conservados en un museo. Solo de esa manera es posible seguir recibiendo la verdad que contienen tales textos y que nos remite a la revelada por Dios en Jesucristo.

Ante la multitud de enfoques existentes para abordar el estudio del acontecimiento y corpus conciliares, se impone una convicción previa: diferentes perspectivas no se excluyen y pueden, al contrario, enriquecerse mutuamente. Así, a guisa de ejemplo, Vaticano II puede considerarse como el último concilio europeo o el primer concilio mundial, lo que revela distintas particularidades del evento conciliar y de su corpus textual. Más allá de esos presupuestos y resultados, los distintos puntos de partida y conclusiones que determinan actualmente en

la Iglesia los enfoques de Vaticano II – su texto y espíritu, sus diversos documentos y el corpus, su estilo y su letra, su prehistoria y recepción – reflejan la múltiple inspiración del Concilio, bien presente todavía hoy.

Si, cincuenta años tras su clausura, esa inspiración sigue siendo actual y nunca deja de renovarse, ello se debe indudablemente a que el “Nuevo Pentecostés” deseado por el papa Juan XXIII ha vinculado la vida (“pastoral”) a la doctrina de la Iglesia. Así, el Concilio ha superado una forma puramente “dogmática” de expresión magisterial, predominante hasta los años cincuenta como lo muestra, por ejemplo, la encíclica *Humani generis*. La “pastoralidad” característica de Vaticano II es sin duda alguna el reflejo de un “estilo” inédito en la historia de los concilios, el reflejo de una verdadera novedad que goza, por lo demás, de una autoridad tanto mayor cuanto que resulta de un acto magisterial en el proceso de una Tradición viva. Mas esa misma “pastoralidad” ha suscitado también una dinámica continua de Vaticano II cuyo influjo sigue percibiéndose en nuestro tiempo y una inspiración cuyas múltiples facetas manifiestan la riqueza de la fe. Esta inspiración es tanto más actual cuanto que las grandes intuiciones presentes en el Concilio y contenidas en sus textos no se dejan fijar por completo de una vez para siempre, sino que se realizan y concretan en una interacción con los nuevos problemas y nuevas perspectivas después y más allá de Vaticano II, y gracias a este.

La raíz de esa inspiración no es otra que una puesta en relación dinámica de la vida y pensamiento cristianos en todos los niveles de la vida de la Iglesia y, como lo atestigua la recepción del evento conciliar por el movimiento ecuménico, supera también los límites de la Iglesia católica romana. Al establecer esa permanente interrelación entre vida y pensamiento cristianos en el corazón de la “pastoralidad”, Vaticano II se convierte a la vez en un concilio situado en la historia de la fe, inspirador del presente de la fe y precursor del futuro de la fe. En otras palabras, abriendo siempre nuevas perspectivas para el porvenir, el “estilo” conciliar pone por obra la fuerza profética de Vaticano II.

Con todo, no es el Concilio en cuanto tal el que origina esa fuerza profética, sino el Evangelio – entronizado cada mañana en el aula conciliar – del que el Concilio da testimonio, deseando también capacitarlos para dar ese mismo testimonio. La importancia y el papel de Vaticano II son sin duda inestimables, pero al fin y al cabo secundarios respecto de su objetivo principal: evangelizar las relaciones dentro de la Iglesia-comunión y las que cada cristiano y el conjunto de la Iglesia mantienen con su contexto respectivo y los demás contextos. De hecho, la Palabra de Dios, como lo recuerda *Dei Verbum*, da testimonio de ese Dios que se revela a sí mismo y se comunica en el Verbo hecho carne (DV 2, 6), Verbo que a su vez revela el misterio del hombre: “[Porque] el Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre” (GS 22, 2) y “[...] el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” (GS 22, 5). Demostrar así, haciendo hoy presente el Evangelio de Jesucristo, el vínculo establecido por el Creador y su Creación equivale a caracterizar el cristianismo como religión de la salvación del mundo. Vaticano II quiere, pues, abrirnos tanto al mundo como a la Revelación.

Ese tipo de relaciones, desde la Creación hasta la Redención, se concentra en la cristología de Vaticano II que hace de Cristo, en el Espíritu, el núcleo de la vida y pensamiento cristianos: Cristo es, en efecto, “el Alfa y la Omega” (GS 45). Esto dicho, no se trata aquí de una cristología meramente histórica o abstracta, sino de una cristología en la que incluso las expresiones teológicas deben estar en relación con la existencia humana bien concreta y profunda y nunca concebida de modo abstracto. Solo así “el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Por tanto, todo lo humano será tenido en cuenta y, desde una perspectiva escatológica, asumido. De ahí resulta para los cristianos una tarea siempre inacabada, una tarea cuyos desafíos – y oportunidades – se ven con toda claridad en nuestra época postcolonial, postmoderna y postsecular: vivir de y a partir de ese modo de relacionarse a la vez concreto y universal instaurado por Cristo. Ahora bien, no es esta una definición en el sentido clásico de

la palabra, sino una delimitación de todo intento de definir la verdad, siempre mayor, en términos humanos. Por eso Vaticano II nos invita a traspasar todas las fronteras, que son – según el papa Francisco – el lugar natural del trabajo de los teólogos al servicio del Evangelio y de la humanidad (cf. carta a la Universidad Católica de Argentina, 3 de marzo de 2015).

La dinámica de la Iglesia y la importancia de Vaticano II

1. Vaticano II en la vida de la Iglesia

Sin tratar de sobrevalorarlo, puede decirse que el concilio Vaticano II reviste, por la pertinencia de su enseñanza y de las intuiciones pastorales que le son propias, un carácter profético que nos pide actualizar una y otra vez esa enseñanza, y aún más profundamente las intuiciones que la acompañan, a la luz de los desafíos teológicos y pastorales que la Iglesia afronta hoy en el mundo.

En primer lugar, su espíritu ha sido el de mostrar la Iglesia respondiendo a su vocación, es decir, reuniéndose en comunión para poner al día (*aggiornamento*) su doctrina y su vida en la fe. Y lo ha hecho ante el mundo entero, para asumir las “pro-vocaciones” de la historia, buscando en la fe nuevas palabras adaptadas a su vocación de expresarse mejor para que la entiendan mejor. Esta tarea se desempeñó con los útiles y conocimientos (sobre todo teológicos) que la Iglesia tenía entonces a su disposición. En el mundo actual, muchas cosas han cambiado, de modo especial en lo que atañe al concepto del hombre y de la sociedad. La importancia dada a los individuos en nuestras sociedades tiende a alejarlos de la fe cristiana y de un humanismo universal, válido para todos. La idea misma de la “dignidad humana” ha cambiado radicalmente. Desde esta perspectiva, la visión de la unidad del género humano adoptada por el Concilio debe considerarse como una auténtica profecía. El Concilio estableció un profundo vínculo entre la vocación de la Iglesia y la búsqueda de la unidad y cooperación de

los seres humanos en la sociedad. Debemos ahora captar el hondo sentido de esa unidad, tanto en el plano metafísico como en el plano histórico y social. El hombre es relación o no es nada: ¿qué significa esto en punto a relaciones entre los individuos y entre los pueblos?

De la toma de conciencia del drama de la pobreza y las desigualdades individuales y colectivas nació, en el Concilio, el grupo de la "Iglesia de los pobres". Esa toma de conciencia suscitó una actitud profética para con el mundo actual, ratificada por *Gaudium et spes*: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (GS 1). Al final del Concilio, más de 500 obispos firmaron el Pacto de las Catakumbas, como signo de su solidaridad con los pobres y de su compromiso de luchar por la justicia.

Sin querer minimizar la recepción de esa dimensión de Vaticano II en otros continentes y otros contextos, detengámonos un momento en la Iglesia de América Latina y el Caribe para mostrar cómo las Iglesias locales trataron de encarnar el Concilio prestando oídos al clamor de los pobres. La opción preferencial por los pobres, contra una miseria injusta y degradante, expresó bien la recepción profética del Concilio. En Puebla se comprobó que las opciones de Medellín habían suscitado persecuciones contra la Iglesia y una plétora de mártires entre dirigentes de comunidades, sacerdotes, religiosos y hasta obispos. Las Iglesias locales no tardaron en reconocer a sus mártires y la Iglesia de Roma comienza ya también a reconocer esas nuevas formas de santidad incoando procesos de beatificación de mártires como Óscar Romero, de El Salvador, Angelelli, obispo de La Rioja en Argentina, Helder Cámara, arzobispo de Olinda y Recife, Proaño, obispo de Riohacha conocido en Ecuador como el "obispo de los indios", Luciano Mendes de Almeida, arzobispo de Mariana, y tantos otros hombres y mujeres, seglares y religiosos, anónimos, cuyos procesos de beatificación no se abrirán probablemente nunca. Hoy, en Latinoamérica, la

resistencia a la devastación de las selvas, a las explotaciones mineras, a la apropiación del agua, la tierra y otros bienes naturales por entidades privadas se ha cobrado nuevos mártires entre quienes se comprometen en la defensa de indios y campesinos tratando de proteger sus recursos y el medio ambiente

Muchísimas iniciativas similares en todos los continentes, que nos es imposible mencionar aquí, muestran cómo la Iglesia es cada vez más consciente de su responsabilidad para con los pobres, pero ponen también de manifiesto sus deficiencias a lo largo de la historia y en su vida presente.

Tanto el Concilio como su recepción, inseparable del acontecimiento conciliar en sentido más estricto, continúan ejerciendo un profundo influjo en la vida de la Iglesia contemporánea en cuanto a sus relaciones con las demás confesiones cristianas, las demás religiones y las sociedades del mundo entero. Vaticano II ha posibilitado nuevos aprendizajes del catolicismo como fenómeno topológico gracias al cual la Iglesia comunica ya el texto evangélico con una mayor conciencia de que los textos cambian a través del tiempo y del espacio.

En nuestro contexto actual, las crisis sociopolíticas, muy distintas según las regiones del mundo, pero a la vez ligadas entre sí debido a la globalización, tienden a suscitar una pérdida de confianza del hombre no solo en Dios, sino también en sí mismo. Ahora bien, al renovar el lenguaje para hablar de Dios y abrir el espíritu del hombre a la bondad de Dios, Vaticano II ha sabido presentar el Evangelio como una realidad mesiánica que sigue transformando el mundo pese a las dificultades que nadie puede ignorar.

2. Cincuenta años después: un sentido renovado de la historia

Hemos de esforzarnos en evaluar con claridad la distancia que nos separa de Vaticano II. En efecto, si en la vida de un ser humano

cincuenta años representan un largo período, en la vida de la Iglesia son pocos. Cualesquiera que fueren las periodizaciones de la etapa posconciliar que, por lo demás, varía considerablemente según el contexto continental, regional y local, estamos pasando a una nueva fase de la recepción de Vaticano II. De hecho, cada vez será más obvia en la Iglesia y la sociedad la presencia de generaciones que no han vivido el Concilio. Debemos, pues, tratar de comprender y esclarecer este paso innegable de una generación a otra, aun en el plano espiritual.

En el fondo, lo que está sobre el tapete es la tradición como proceso histórico-espiritual que se da en lugares y momentos concretos; por ello, la realización de la tradición implica siempre una crítica y una corrección de la misma. Precisamente Vaticano II puso de relieve esta visión dinámica y viva de la tradición, es decir, la tradición entendida como fe viva. La Tradición apostólica solo se realiza a través de las tradiciones y solo se concreta en procesos concretos, aunque muy diversificados, de transmisión, relacionando así unas con otras las expresiones históricas de la fe. Por consiguiente, la tradición que da testimonio del Evangelio y que este renueva constantemente no es un conjunto de valores caducos o principios inalterables sin relación alguna con la fe de los fieles en el hoy de Cristo, sino una fuente vigorizadora fundada en la Escritura, cuya comprensión facilita.

Con la tradición, toda la dimensión de la historia y de la historicidad entra en juego. Vaticano II no fue únicamente un concilio de la tradición, sino también un concilio de su actualización y por tanto un concilio de la historia; la tradición, en efecto, no se realiza fuera de la historia humana, sino que forma parte de ella y está intrínsecamente ligada a geografías, lugares y territorios diversos. Así, el lazo entre la fe, la historia y el espacio materializa el objeto propio de la Iglesia que es anunciar la Buena Nueva a toda la tierra y a todas las generaciones del mundo habitado (*Mt 28, 19; AG 6*). Mas esto debe hacerse con espíritu de diálogo y respetando la identidad de las comunidades humanas locales. El Evangelio dialoga con las tradiciones culturales y religiosas. El diálogo entre fe y cultura ha atravesado así los siglos

y países para convertir a los pueblos, pero en contextos que, aunque distintos unos de otros, han enriquecido la catolicidad de la Iglesia. El pluralismo teológico resultante no constituye en modo alguno un obstáculo para la unidad en la fe (*LG 5 y 6*).

El sentido renovado de la historia que Vaticano II ha hecho posible se refiere a la herencia del pasado, de la que los cristianos reconocen la grandeza y los límites, incluidos los pecados cometidos en nombre del cristianismo. Justamente por esta razón existe cierta normatividad de la historia de la fe. La ambigüedad de todo lo humano complica sin duda la tarea de medir el impacto de la historia y ¿qué decir de la historia entre Dios y la humanidad? El sentido renovado de la historia se refiere también al presente, por cuanto se reconoce la historicidad de toda expresión de la fe con sus realizaciones afortunadas y, a veces, infaustas. Se refiere finalmente al futuro, del que los cristianos son asimismo responsables. Vaticano II, con sus acentos evangelizados, misioneros y humanísticos, puede interpretarse como una gran apertura al futuro sin romper con el pasado, lo que sería contrario al profundo sentido de la historicidad posibilitado por el Concilio mismo, y permitiendo en cambio a los cristianos volverse hacia ese futuro que, desde una perspectiva escatológica, es el de Dios para los hombres.

Nuestra época se muestra a menudo perpleja ante el misterio del hombre y sufre más que nunca del aparente silencio de Dios. No obstante, la perspectiva de futuro abierta por el Concilio reside sobre todo en la esperanza justificada y razonada de que, más allá de la flaqueza humana que ha dejado su huella en el transcurso del tiempo, la historia entre Dios y la humanidad es, al fin y a la postre, una historia de la salvación. Esta certidumbre incluye, claro está, la vivísima conciencia de que, especialmente hoy, un solo relato de la historia no puede abarcar la complejidad histórica de la existencia humana. La idea misma de una historia de la salvación nos remite, pues, a las innumerables historias entre Dios y los hombres de todos los tiempos.

3. El contenido del corpus textual en la historia

Considerar Vaticano II en su carácter histórico supera el simple corpus textual. Parece mejor articular su relación con la vida de la Iglesia y del mundo de hoy. Sin embargo, si se sitúa el corpus textual en un contexto más amplio, se le atribuye un valor único, ya que en él se materializa un estilo formado por multitud de espiritualidades, movimientos e intuiciones que no constituirían un todo sin ese mismo corpus textual.

Es evidente que, en la recepción del Concilio, no todos los documentos han despertado igual interés. Esto se explica en parte por cierta heterogeneidad de los textos mismos, por su finalidad concreta o por la situación de los receptores. Nos hemos percatado de que, dada la gran cantidad de textos, su exégesis detallada – e imprescindible – debe respaldarse con una reflexión teológica, incluso previa, sobre la relación entre contenido y estilo.

Como lo hemos comprobado en el eje antropológico, es urgente reelaborar la globalización, principal motor de nivelación cultural, para poder dialogar con las realidades locales. Esa articulación entre global y local se hace posible en la metamorfosis de la tradición y de la memoria, proceso que no es una mera lógica de conservación. Podremos así arraigar en la singularidad del pueblo, que funciona como mediación necesaria de la vida estableciendo al propio tiempo otra relación con múltiples singularidades. En muchos lugares despunta ya una revolución pacífica que valora la cultura local enraizada en la memoria y reelaborada por la globalización.

Sin dejar de subrayar el carácter complementario de las distintas interpretaciones del Concilio, y sin poder tampoco reducirlo a eso, comienzan a salir a flote algunas importantes nociones clave, como el *aggiornamento* o los signos de los tiempos. Más exactamente, y a través de las dimensiones expresadas por esos conceptos, el Concilio da cuenta de algunas relaciones desde un punto de vista teológico:

relaciones entre la Iglesia y el mundo, entre Cristo y el ser humano, entre la fe y la historia, etc. Podrían también mencionarse otras. Este carácter relacional del corpus del Concilio pone en su sitio la hermenéutica conciliar al atribuir a ese corpus un papel secundario: no es un fin en sí, sino que está al servicio del Evangelio. He ahí lo que el Concilio ha querido evidenciar.

4. La conciliaridad y el dinamismo de la Iglesia

El concilio Vaticano II entendió lo que podría llamarse un camino de reconciliación. Superando una larga tradición de definir la verdad como opuesta y hostil a otros puntos de vista, expresó esa verdad con respeto hacia otras religiones y visiones del mundo. Con ello inauguró una manera dialogal de buscar la verdad, mas también es cierto que ha dado pie para que surjan y sigan surgiendo nuevas cuestiones. Toda la Iglesia debe hoy inevitablemente implicarse, por ejemplo, en la teología de las religiones y en el diálogo con las ciencias naturales. Más allá de las diversas cuestiones concretas que ese diálogo suscita, se pone así sobre todo de manifiesto que Cristo – que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6) – puede hacernos avanzar con todas las personas de buena voluntad por un camino de reconciliación que refleja el dinamismo de la Iglesia.

Las anteriores consideraciones han dejado bien claro que la Iglesia se ve a sí misma en marcha a través de la historia y en sintonía con los hombres de buena voluntad. No es anodino que, gracias a Vaticano II, eso haya resaltado de manera particularmente intensa. Así, el carácter conciliar de la Iglesia, expresado por Vaticano II, no puede ser más neto y constituye un medio privilegiado, no solo para aceptar *notens volens* cierta evolución histórica de la Iglesia, sino también para asumir la responsabilidad que de ello se deriva.

Vaticano II no es, pues, ni un principio ni un fin; es un momento de la historia de la Iglesia en camino hacia la Jerusalén celeste. Conviene por tanto preguntarse qué dinamos son necesarios y legítimos para

responder hoy, con plena conciencia de nuestra responsabilidad ante el pasado y el porvenir, a las exigencias inherentes a la fe.

Gracias a su toma de conciencia en el plano de la tradición y de la historia y a su nueva actualización de la conciliaridad, Vaticano II y su recepción han recuperado una dimensión de la antigua Iglesia desde la “deliberación de Jerusalén” (Hch 15). Al mismo tiempo, el Concilio ha revalorizado el *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios. De esta suerte, Vaticano II se implanta en el mundo contemporáneo. Más en concreto, por medio de ese Concilio, la Iglesia se ha convertido en una “Iglesia mundial” (Karl Rahner), realizando así su propio misterio en las Iglesias locales “*ex quibus et in quibus*” existe la Iglesia universal (LG 23). Es aquí donde se articula el misterio de la Iglesia *una* en la diversidad de las Iglesias locales y donde se juega la catolicidad de la Iglesia confesada en el Credo. En cada Iglesia local como en el plano de la comunión de las Iglesias toma cuerpo el carácter sinodal inherente al pueblo de Dios donde todos los bautizados son corresponsables de la misión *en ese lugar*, cada cual según sus carismas y su condición propia. “Conciliaridad” y “sinodalidad” son, pues, medios privilegiados para expresar la fe de la Iglesia en la historia mundial. La memoria del acontecimiento conciliar, concretada en sus documentos, lo manifiesta con fuerza, tanto más cuanto que la recepción del espíritu conciliar llevada a cabo por Vaticano II dista mucho de haber dado sus frutos en los niveles espiritual e institucional.

Ese doble carácter conciliar y sinodal contribuye a la catolicidad de la Iglesia en cuanto a la historicidad de la fe en sus dimensiones diacrónica y sincrónica. Por ello mismo constituye para los cristianos – en los distintos planos de la vida de la Iglesia – una excelente manera de asumir su propio papel en la historia humana.

Vaticano II previó con el Sínodo de Obispos, instituido por el papa Pablo VI el 15 de septiembre de 1965, un marco para prolongar la reflexión conciliar. Ciertamente este sínodo de tipo primacial ha sido ya objeto de varias reformas y aún está llamado a perfeccionarse. No

deja de ser una forma histórica imperfecta para expresar la conciliaridad fundamental de la Iglesia. El pontificado del papa Francisco es especialmente prometedora a este respecto.

Gracias al carácter conciliar así revigorizado – y que se expresa también mediante otros tipos de asamblea que implican la colegialidad episcopal en los planos continental, regional y nacional –, las Iglesias locales manifiestan su identidad y enriquecen la Iglesia toda con el intercambio de sus dones. Esas expresiones de las Iglesias locales en la catolicidad de la Iglesia y su recepción también local corren parejas con el desarrollo de nuevas teologías, en el plano geográfico (teología africana, latinoamericana, asiática, etc.) o temático (teología feminista, ecoteología, etc.) y sus perspectivas han enriquecido la Iglesia. Presenciándose como teología de la Iglesia católica, las diversas expresiones espirituales, pastorales y teológicas de esas nuevas cristiandades dan lustre a las Iglesias locales y garantizan su vinculación con la Iglesia universal.

5. El aggiornamento

Vemos, pues, que el *aggiornamento* iniciado por Vaticano II se refiere al conjunto de la fe. Este concepto concreto y actualiza de nuevo todo lo que implica la historicidad de la fe. Más que interrogarnos sobre la necesidad de reformas, hemos de hacer lo posible para que puedan expresarse libremente los dinamismos del Espíritu.

Para sostener y reforzar ese permanente *aggiornamento*, la Iglesia debe preguntarse sin cesar si ella misma responde a su vocación y cuál es la mejor manera de lograrlo.

Esa pregunta subyace en muchos debates concretos sobre la vida de la Iglesia. Puede incluso decirse que, en los debates acerca de un tema particular, se plantea siempre implícitamente esa cuestión fundamental. Por ejemplo, es innegable que debe discutirse la relación crucial entre continuidad y discontinuidad en la vida, doctrina y pensamiento

cristianos; pero nadie, por muy erudito que sea, puede responder a las cuestiones ligadas a esta sin integrarla en la cuestión aún más importante de la misión de la Iglesia. No basta, pues, con hacerse una pregunta, sino que es preciso formularla bien.

Así, por encima de las interpretaciones y aun debates lingüísticos, históricos o teológicos, la noción de *aggiornamento* denota el interés de Vaticano II por la vida de la Iglesia y del mundo actual, interés que se traduce en una vinculación permanente de nuestras situaciones particulares con el mensaje universal de Jesucristo. Esto equivale también a cuestionar la noción misma de universalidad, de cara al desafío, planteado hoy más que nunca, de los diversísimos contextos, modos de vida y comprensiones, diversidad que, por otra parte, percibimos como una inestimable riqueza.

Interpretación y anuncio del Evangelio

6. *Ecclesia audiens*

Una Iglesia a la escucha del Evangelio, del mundo y de cada cristiano permanece fiel a sí misma convirtiéndose a la verdad siempre mayor que la que ella percibe y proclama.

Sin subestimar el papel del anuncio de la fe al que Vaticano II dio nuevo impulso, el Concilio mostró, con hechos y palabras, la importancia del diálogo para la fe cristiana. Tal diálogo no es posible sin la escucha, base de todo entendimiento mutuo. Se trata, a buen seguro, de un ejercicio más complejo de lo que parece a primera vista: escuchar a otro supone la capacidad de relativizar la propia opinión. Por ello varios padres del Concilio pudieron describir su experiencia conciliar como experiencia de conversión. Esta conversión, subrayada por el papa Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*, de 1964, lleva a un examen de conciencia y al reconocimiento por la Iglesia, a la vez santa y pecadora, de sus errores, lo que hizo posible que el papa Juan Pablo II pidiera perdón por ellos en el año 2000.

Ante los dolorosos interrogantes de tantas personas que sufren, la Iglesia se solidariza con ellas afirmando que oye esos gritos de dolor y declarándose pronta para seguir en la oración al Señor que irá hasta hacer suyas las palabras del salmo, las cuales recuerdan el lazo intrínseco que nos une a nuestros hermanos mayores, los judíos: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Sal 21).

Una Iglesia a la escucha de los signos de los tiempos, de las cuestiones que surgen en la vida del hombre, reconoce así con humildad que no es ella la que puede dar respuesta a todas las preguntas. Solo Dios, con su amor que supera toda comprensión humana, es capaz de revelarnos, de manera individual y al conjunto de la humanidad, esa plenitud de vida de la que la Iglesia quiere dar testimonio.

7. Los signos de los tiempos...

Llevando en su corazón todo lo que es humano, los cristianos responden a esta iniciativa divina: en Jesucristo, Dios se hizo plenamente humano. Jesucristo, Señor y Redentor, es en persona esa "Buena Nueva" de que hablan los Evangelios. En su seguimiento, concebir el Evangelio como relación y la evangelización como "relacionalidad" demuestra lo que debe entenderse por "interpretar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio" (GS 4).

Ante todo, hemos de reconocer la reciprocidad del acto, dado que interpretar los "signos de los tiempos" a la luz del Evangelio significa presentar el Evangelio de una manera siempre nueva. En esta interacción, el carácter relacional básico del Evangelio y del mundo se concreta diversamente, ya mediante un esclarecimiento recíproco, ya por una interrupción mutua, ya finalmente por analogía con la pericótesis.

Ciencuenta años después de Vaticano II, en el mundo actual enfrentado a rápidos cambios socioculturales, la importante noción conciliar de los "signos de los tiempos" ilustra muy bien que la historicidad de la fe es del todo diferente de una historicización que se limitara a

repetir las interpretaciones dadas a los “signos de los tiempos” hace medio siglo. Al contrario, Vaticano II nos incita a no cejar nunca en nuestro empeño para captar esos “signos”, ese *kairós* en el que Dios está presente, presencia que se discierne precisamente en los signos de los tiempos, dando por eso mismo esperanza allí donde la esperanza parece estar ausente. Tal es el camino para llegar a una actitud cada vez más cristiana y evangélica en nuestro modo de vivir en el mundo actual. Esa manera de percibir y declinar a través de un *modus crendi* todavía y siempre renovado es crucial para expresar hoy la fe cristiana y la de la Iglesia que en ella subyace.

Como muchas intuiciones conciliares, el concepto clave de los “signos de los tiempos” se prestaba y presta a distintas interpretaciones. Medio siglo después de Vaticano II, no podemos menos de alegrarnos de las diversísimas dinámicas nacidas de esa noción. Ciertamente que constituyen para nosotros un mayor desafío, el de no dispersarnos, sino más bien darnos cuenta del vínculo existente entre los múltiples “signos de los tiempos” y sus diversas interpretaciones por los cristianos.

No debemos confundir la interpretación de los “signos de los tiempos” con una enumeración de fenómenos juzgados positivos o negativos. La clave hermenéutica por excelencia consiste en relacionar la Revelación como acontecimiento histórico y del mundo contemporáneo, y viceversa. Esa relación constituye la base de toda hermenéutica cristiana y, por tanto, es forzosamente dialogal.

Si la interpretación de los “signos de los tiempos” requiere una *critériología*, pueden en cierto modo compararse sus exigencias y retos a los de la hermenéutica conciliar y aun cristiana en su totalidad. En especial, conforme al estilo y contenido de Vaticano II, conviene no disociar los fenómenos concretos de su dimensión más general. De hecho, se trata de describir la realidad que es, al fin y al cabo, punto de encuentro entre Dios y el hombre. De esta manera podrá la Iglesia

mantener todavía abierta, hoy más que nunca, la puerta por la que Dios pasa para encontrarse con el hombre, y viceversa.

Al revelar la presencia del Dios-Salvador y Dios-Creador en este mundo a través de los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias, la toma de conciencia de los pecados y la conversión, los “signos de los tiempos” nos remiten muy especialmente a esa dimensión universal de la salvación de la que da testimonio la fe cristiana. No se trata de una salvación solo para los cristianos, sino de la plenitud divina abierta a todo ser humano. Puesto que debemos reconocer humildemente que no llegamos a comprender la voluntad salvífica de Dios para con toda la humanidad, la interrelación entre “signos de los tiempos” y “Evangelio” nos permite ahondar siempre más y más en ese misterio del amor y la misericordia divina revelada en Jesucristo.

Así concebidos, los “signos de los tiempos” nos brindan una excelente ocasión para captar la naturaleza mesiánica y escatológica de la fe cristiana, que no es ni puramente interior ni puramente exterior al mundo. La interpretación de los “signos de los tiempos” a la luz del Evangelio, y viceversa, concreta la estructura recíproca y por ende dialógica de la fe reflejada ya en las relaciones que promueve: entre la Iglesia y el mundo, entre Cristo y el hombre, entre fe e historicidad. Al margen de cuestiones más generales sobre la hermenéutica y de otras más detalladas que resultan de fenómenos concretos, la interpretación de los “signos de los tiempos” nos remite, en definitiva, a la tarea de comprender cristianamente el mundo. Vaticano II orientó la Iglesia hacia esa tarea y le proporcionó los medios para asumirla.

Así pues, forma parte de la misma, tal como la concibió Vaticano II, que el Concilio, más aún que responder a nuestras preguntas, sea para nosotros un modelo donde encontremos respuestas a las preguntas e interrelaciones siempre nuevas que surgen constantemente en todos los niveles de la vida y el pensamiento humanos.

8. ... a la luz del Evangelio

Según el Concilio, la estructura misma de la revelación pone en el centro de la fe cristiana el encuentro y el diálogo; por eso la herencia de Vaticano II no es otra cosa que un enfoque dialogal del mundo de hoy. Figura, pues, entre las principales intuiciones de Vaticano II que la comprensión cristiana del mundo a partir de la interpretación de los "signos de los tiempos" a la luz del Evangelio lleve al mismo tiempo a una comprensión siempre renovada del Evangelio. Inversamente, el lugar más importante asignado a la interpretación del Evangelio puede sostener e inspirar esa comprensión cristiana del mundo a partir de los "signos de los tiempos".

De hecho, gracias a Vaticano II emerge una seria toma en consideración del papel del Evangelio en la vida de la Iglesia. Por ejemplo, se ve hoy con buenos ojos la mayor importancia atribuida a las lecturas bíblicas en la liturgia. Esto ha contribuido también a cierto auge de la interpretación espiritual de las Escrituras que a su vez suscita una creciente sensibilidad sobre las cuestiones tocantes a la inspiración y sobre el papel del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y la historia del mundo. Al conceder pleno derecho de ciudadanía a la exégesis, Vaticano II permitió una mejor comprensión científica del Evangelio y la Biblia. Evidentemente, de ahí han surgido también nuevas cuestiones, como la del puesto del texto sagrado de judíos y cristianos entre los textos sagrados de otras religiones y tradiciones religiosas revalorizadas por Vaticano II.

Todos esos elementos pueden ayudarnos a cuidar cada vez más de no separar la interpretación de los "signos de los tiempos" a la luz del Evangelio del anuncio de ese mismo Evangelio. Por otra parte, el impuso dado a la Iglesia por Vaticano II ha de hacerle ver cada vez con mayor claridad que la interpretación del Evangelio se hace también a la luz de los "signos de los tiempos". Así la vida cristiana, en hechos y palabras, puede considerarse como una interpretación vivida del Evangelio.

El concepto mismo de evangelización se revela, pues, como concepto relacional. Es cuestión de vivir y pensar a la luz del Evangelio las relaciones humanas y las dinámicas y procesos a que dan lugar. Vaticano II nos recuerda así que vivir siguiendo a Jesús equivale a concebir las relaciones humanas como evangélicas. Esto se vuelve especialmente crucial cuando llegamos a considerar el Evangelio como una fuente de consuelo espiritual para la humanidad que sufre.

La interpretación del Evangelio se convierte de ese modo en un proceso eclesial que se inspira en la postura de Vaticano II y consiste en renunciar a todo intento de leer el Evangelio oponiéndolo a otra religión, respetando en cambio los valores humanos compartidos más allá del mundo inspirado por la Biblia. Los distintos métodos – tanto exegéticos como espirituales – de la hermenéutica bíblica pueden llegar a producir un brote de vida y de fe. Al propio tiempo, ese fin último de toda hermenéutica cristiana de la Escritura entraña una sana relativización de tal o cual método particular, subrayando también su interés en la medida en que cada método puede hacer surgir otro aspecto de la verdad revelada. Integrar la hermenéutica bíblica en el conjunto de la vida de la Iglesia a través de la historia es asimismo tomar permanentemente conciencia del carácter relacional del Evangelio: nuestra relación con el Evangelio debe siempre ser un medio y una expresión de nuestra relación con Dios. La búsqueda de criterios adecuados es una tarea inacabada y tanto más fructuosa cuanto que todos los intérpretes de la Escritura se dejan constantemente interpelar por esta a la luz de los "signos de los tiempos".

Como expresión magisterial de la fe de la Iglesia, el Concilio hace una afirmación de primera importancia en *Dei Verbum* (nº 10): "El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio." Con su intención de captar mejor que nunca, merced a una variedad de métodos que sin duda alguna siguen siendo objeto de debate y examen crítico, el sentido del mensaje bíblico y los horizontes por él abiertos, el Concilio facilitó a la Iglesia un descubrimiento permanente de la palabra de Dios contenida en la Biblia, por encima

de ciertas cuestiones metodológicas que, en cuanto tales, están ligadas a una época y lugar determinados. No debemos, pues, remitirnos al Concilio únicamente para encontrar en él una hermenéutica bíblica explícita, sino más bien para profundizar en sus intuiciones cuando se trata de enfocar adecuadamente la Escritura de una o varias maneras, algo cuya complejidad, recordémoslo, Vaticano II no dejó de reconocer. Dado que el centro cristológico de Vaticano II se refleja ya en las primeras palabras de la constitución *Dei Verbum* – Jesucristo es el Verbo de Dios –, tenemos sobre todo que interesarnos en el vínculo entre la Revelación y cada ser humano. Toda hermenéutica bíblica está solo al servicio de esa cuestión, cuyo objeto no es otro que la salvación.

No cabe duda que ese enfoque conciliar suscita cuestiones cuya gravedad es para los cristianos difícil de captar. De hecho, si el carácter relacional instaurado por el Evangelio como dimensión de la salvación ocupa el centro de la vida y el pensamiento cristianos, el cristianismo debe interrogarse sobre la realidad de esa misma salvación en la historia humana más allá de un encuentro explícito con el mensaje evangélico en cuanto tal. Se trata aquí de entender la historia de toda la humanidad como una historia entre Dios y los hombres.

Como parte de esa historia entre Dios y la humanidad, y siguiendo a Jesús que devolvió su dignidad a tantos hombres de su tiempo, podemos concluir que un “signo de los tiempos” por excelencia es la búsqueda, harto laboriosa y frágil, de la dignidad humana.

Promoción de la dignidad humana

9. La dignidad humana en el centro de la relación entre Dios y la humanidad

Vaticano II declaró que “la dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo” (*DH 1*). Al recordar la idea clave del Concilio según la cual “esta exigencia de libertad en la sociedad humana se refiere sobre

todo a los bienes del espíritu humano, principalmente a aquellos que atañen al libre ejercicio de la religión en la sociedad”, hemos aprendido, gracias al Concilio y a su recepción, que dicha libertad tocante a los bienes espirituales no puede separarse de las demás expresiones de la existencia humana. Promover la dignidad humana concierne, pues, al “hombre total”.

Recibir hoy la enseñanza conciliar nos lleva por consiguiente a comprender el papel de la religión cristiana y con ella el de las otras religiones en la promoción de la dignidad humana. De ahí también la tarea de atender a las relaciones entre la Iglesia y los Estados, ya que las religiones no viven sin un contexto institucional y político.

Como lo demuestra Vaticano II, no es posible hablar de Dios sin hablar del hombre. Recuperando así el carácter central de la Encarnación, el Concilio ha contribuido sustancialmente a renovar el discurso sobre Dios (de la “teo-logía” en sentido etimológico) y a la vez, en relación con ello, el de la antropología cristiana (cf. *GS 22*). Vaticano II explicita así el modo en que la percepción del ser humano renueva la teología, *sermo de Deo*, en su totalidad.

En la línea de Vaticano II, la Iglesia ve en la dignidad humana por así decirlo el punto de partida y la finalidad de toda consideración teológica del ser humano. De hecho, desde la perspectiva de la fe cristiana, la fuente y meta de la dignidad humana están en Dios. Así, para Vaticano II, hablar de la relación entre Dios y la humanidad es dar un fundamento teológico a la dignidad humana. En el mundo actual, empero, tal enfoque no es ya evidente para muchos de nuestros contemporáneos, aun cuando esa intuición fundamental conserve su valor teológico. Dicho fundamento teológico debe al mismo tiempo arraigar en la Revelación y articularse a partir de una base común con todos los hombres que la Iglesia encuentra en su camino a lo largo de la historia. Con todo, la Iglesia reconoce y asume que la dignidad humana se promueve más allá de los ambientes religiosos y a menudo también sin ninguna motivación religiosa. Según el concilio Vaticano II, esa

y apremiante, donde la dignidad humana está en peligro y donde el compromiso cristiano debe materializarse en un ímpetu común de la Iglesia local y, a través de esta, de la Iglesia universal. Ciertamente, en la Iglesia universal, los desafíos concretos varían. Para las parroquias y comunidades, esto significa también que deben hacer del anuncio de la Buena Nueva – lectura bíblica, catequesis, liturgia, vida sacramental – un lugar privilegiado en el que la solidaridad y la cultura de la paz sean plenamente visibles.

En definitiva, habrá que hacer más visible para todos el rostro de Jesucristo, a fin de que, en la Iglesia, todos nos reconozcamos en él y que, en estrecha colaboración, nos pongamos sin reservas al servicio del Evangelio, respetando el estatus propio de cada ministro (servidor). Esa colaboración, a un tiempo vertical y horizontal, alimentada por la espiritualidad de la Iglesia católica, no puede menos de ser un factor de acercamiento a los hermanos separados y de diálogo con los demás creyentes en el Dios único, así como con toda persona que trabaje por el bien común para instaurar una paz duradera adosada a la justicia y sostenida por un movimiento de solidaridad internacional.

Incontables cristianos se han comprometido y siguen comprometiéndose en un arranque de solidaridad que traspasa fronteras entre culturas, lenguas y religiones, dando así testimonio del amor de Dios que es más fuerte que todas las barreras humanas. Nos recuerdan también que la práctica de la colaboración puede abrir nuevas perspectivas, tanto para la fe cristiana como para la de otros creyentes y aun las visiones del mundo de los no creyentes, capaces todos ellos de enseñar algo a los cristianos. En vez de preconizar tal o cual modelo de colaboración, conviene, pues, fomentar una que busque sus medios y posibilidades de cara al prójimo deseoso de dignidad, pero también de cara a una comunión humana más allá de toda frontera.

Va sin duda alguna en el sentido del Concilio abogar por una presencia especial entre los jóvenes, con harta frecuencia víctimas e instrumentalizados sobre todo allí donde crece el pueblo de Dios, como

promoción de la dignidad humana, sea cual fuere su motivación, une inevitablemente con los cristianos a todos los hombres de buena voluntad. Tomar esto en serio constituye uno de los más importantes legados de ese concilio pastoral y una tarea que jamás se llevará a término.

Solo, pues, con el conjunto de sus contemporáneos los cristianos trabajan “en el mundo actual” por la promoción de la dignidad humana. Esta requiere, ante toda otra cosa, respeto, atención y compasión hacia cuantos necesiten de dicha promoción. Al propio tiempo, esas actitudes fundamentales deben traducirse en actos concretos. Para los cristianos, esto incluye una correlatividad entre acción y contemplación.

Siguiendo las huellas de Jesucristo, la promoción de la dignidad humana pasa por una especial atención al prójimo concreto, mas también, a través de cada uno de nuestros semejantes, a toda la humanidad que sufre. Por su parte, el papa Francisco concreta esa intuición fundamental de Vaticano II invitando a la Iglesia a ir hacia la periferia de la existencia humana. Dando testimonio, en su ministerio, de una atención misericordiosa para cada individuo, el papa, en su mensaje de Cuaresma de 2015, recuerda la dimensión mundial del problema y envía a los cristianos un firme y claro mensaje llamándolos a luchar concretamente contra la “globalización de la indiferencia”.

10. La solidaridad de la Iglesia con el hombre en busca de dignidad

Como en el momento de su promulgación, *Gaudium et spes* invita a las Iglesias a expresarse, sin descanso y sin ambages, su solidaridad con el mundo del sufrimiento. Esto se hace en primer lugar mediante una escucha permanente que permita oír con claridad el grito de dolor de la humanidad que sufre. Promover la dignidad humana es abrir espacios donde puedan expresarse y oírse las distintas voces de la humanidad. La solidaridad se realiza después movilizándose los medios para proporcionar alivio a esa humanidad cuyas realidades cotidianas son la miseria y la violencia. Es ahí, de manera más concreta

en África y Asia. Al mismo tiempo, y en relación con esto, hay que esforzarse por integrar plenamente en la vida de la Iglesia y de la sociedad a las generaciones mayores con sus experiencias humanas y espirituales, en especial en las sociedades que envejecen y que, no obstante, a menudo rinden culto a la juventud, y también en las sociedades donde se margina cada vez más a los ancianos.

Capacitar cada vez más la Iglesia para captar las sorpresas del mundo

11. Carácter relacional de la Iglesia

Como lo recordaba Juan XXIII en *Humanae salutis*, la Iglesia debe "capacitarse" cada vez más para realizar su misión. He ahí la tarea emprendida por Vaticano II y concretada en la promoción de la dignidad humana. Esto resulta precisamente del profundo carácter relacional instaurado por el Evangelio. La salvación como dimensión subyacente a la misión de la Iglesia muestra bien que esta es relacional: depende del Evangelio, del que da testimonio; vive de Dios, al que confiesa; y es enviada a los hombres, a quienes ama.

En la Iglesia-comunión, las distintas dimensiones de la vida eclesial se caracterizan por los múltiples dinamos a que da lugar esa puesta en relación teológica, antropológica e histórica de la Iglesia. Vaticano II no solo pone evidencia que cada una de las dimensiones de la Iglesia merece una atención particular, sino que insiste especialmente en que todas sus dimensiones están en relación unas con otras.

Conviene, pues, recordar que Vaticano II no ha descrito la Iglesia solo a partir del ministerio petrino de la unidad, es decir, a partir de la Iglesia universal, sino también a partir de la eucaristía, que nos une al misterio de la fe siendo al mismo tiempo una fuente de perenne transformación. "La Eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía".

Siguiendo las huellas del Concilio y de su recepción, debemos llevar a cabo una honda reflexión para expresar aún mejor ese *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios que nace de la relación, alimentada por la eucaristía, entre Dios y el hombre. Ahora bien, como lo declara *Presbyterorum ordinis*, incumbe a los presbíteros juntamente con los laicos discernir los signos de los tiempos, de los que el decreto acaba de recordar la relación con el Evangelio (PO 9). De ahí la necesidad permanente de establecer una relación fructífera entre Evangelio y tiempo presente, eucaristía y comunidad, ministerios y bautismo, Iglesia y mundo. Para dar fruto, esa relación no puede existir enfrentando entre sí sus distintos componentes.

En ese contexto, cabe pensar que el Concilio no percibió sino los primeros brotes de una cuestión que abarca hoy la vida de toda la humanidad: la relación entre los hombres mismos. Sin duda es demasiado pronto para responder a todas las cuestiones ligadas a esta, cuyas repercusiones en la Iglesia y la teología deben además tenerse en cuenta. La tarea y el reto que de dicha cuestión se derivan revisten por eso mismo suma importancia.

12. Sacramentalidad y catolicidad de la Iglesia

Vaticano II insistió en la dimensión sacramental de la Iglesia (cf. *LG 1 y al.*). Si es este un lenguaje técnico aún más difícil de entender hoy que en la época del Concilio, no por ello deja de expresar una verdad fundamental: la Iglesia no es un fin en sí. Al enseñar que la Iglesia es como un "sacramento universal de la salvación" (*LG 48*), Vaticano II quiso claramente decir que esa misma Iglesia está al servicio de Dios y al servicio del hombre. Mediante esta doble relación, la Iglesia aspira a su catolicidad. Por ello la responsabilidad de reflexionar sobre la vida y comprensión de la Iglesia es particularmente importante y compleja. Ni que decir tiene que, para desempeñar lo mejor posible esa tarea, la Iglesia debe constantemente hacer un examen de conciencia.

La cuestión de la reforma de la Iglesia se plantea, pues, de manera natural. En efecto, quien dice reforma dice *re-formatio* y *con-versio*. La reforma es, como si dijéramos, la forma normal de existir de la *Ecclesia semper reformanda*, a condición de vincular esta última a la vez al Evangelio y al mundo.

La reforma de la Iglesia que, como decíamos, no es un fin en sí, se exige por su dimensión sacramental. Ahora bien, esa reforma requiere una criteriología teológica. Vaticano II, por su contenido y estilo, sigue siendo una importante referencia para toda reforma tanto actual como futura de la Iglesia. De hecho es esta una tarea genuinamente "teológica", que tiene por objeto expresar la relación establecida por Dios con los seres humanos. Es, en cierta manera, un modo de proceder que expresa la sacramentalidad cuyo carácter relacional acabamos de subrayar.

Para ser plenamente teológica, esta reforma continua ha de ser también plenamente humana. No es posible idealizarla prescindiendo de las flaquezas humanas. Al contrario, la reforma de la Iglesia debe asumir las diversas sensibilidades existentes en ella misma y en la humanidad, tratando de sacar provecho de las inevitables tensiones entre los hombres.

Cuando hablamos de la Iglesia en general, nos referimos siempre a realizaciones concretas que pueden y deben ser reformadas. Como lo demuestra, por ejemplo, la historia de la recepción del concilio de Trento, la reforma de la Iglesia acometida por Vaticano II no se acaba con el acto de clausura del Concilio, el 8 de diciembre de 1965, ni con la promulgación de documentos como el CIC y el CCOE, primordiales sin duda alguna, mas no irreformables, por su naturaleza misma.

La creciente conciencia de la historicidad de la Iglesia, en el trasfondo de la cuestión de una necesaria reforma permanente, muestra con toda claridad que, más de una vez, la Iglesia no ha estado a la altura de su vocación. Vaticano II y sus implicaciones nos llevan a reconocer

la fragilidad de la Iglesia, de sus representantes y sus miembros, a aceptar esto como una debilidad humana debido a la cual ninguna realización terrena de la voluntad de Dios, ni siquiera la Iglesia católica romana en la que "subsiste" la "única Iglesia de Cristo" (LG 8), responde plenamente a la voluntad de Dios.

Poner en evidencia, al servicio de Dios y del mundo, la mutua relación entre el Evangelio y los signos de los tiempos, entre la Revelación y el mundo actual, equivale a una constante conversión a Jesucristo, con la ayuda del Espíritu Santo. Por eso la reforma continua de la realización concreta del misterio de la Iglesia compromete a todos los cristianos. Merced a esa conversión, la "única Iglesia de Cristo" se revela como sacramento. En este sentido, la catolicidad solo se realiza en lo que podríamos llamar una "catolicidad ecuménica" persuadida de la necesidad permanente de conversión común al Evangelio.

13. La reforma de la Iglesia como tarea de todos los bautizados

El bautismo une a todos los cristianos, y es bueno que acontecimientos como los encuentros entre el obispo de Roma y el patriarca ecuménico de Constantinopla o la conmemoración de la Reforma en 2017 sigan siempre recordándolo.

En la Iglesia católica romana, el sacramento de la confirmación constituye también una base común para la cooperación de todos: seglares, religiosos, ministros... De hecho, la Iglesia necesita de los carismas de cada uno para poder estar a la altura de su cometido. Hay que buscar, pues, continuamente los medios que permitan a toda experiencia cristiana fructificar para el conjunto del pueblo de Dios al servicio del mundo.

Vaticano II señaló el camino para una colaboración cada vez más estrecha entre el papa, los obispos y los sacerdotes, y entre todos los ministros con los seglares, a cuyo servicio están tras su ordenación.

Obviamente, el dinamismo actualizado gracias a Vaticano II nos lleva a preguntarnos sin cesar hasta qué punto las formas espirituales e institucionales concretas de la comunión responden a su vocación.

Así pues, la reforma de la Iglesia, fruto de esos dinamismos que acabamos de mencionar y cuya raíz se encuentra en la relación dialógica entre Dios y el hombre manifestada en la Revelación, se lleva a cabo de modo especial en un diálogo que permite a todos los miembros del pueblo de Dios poner a disposición de toda la Iglesia sus vivencias y descubrimientos tocante a esa misma relación entre Dios y los hombres. Por ello la "sinodalidad", que necesita de estructuras adecuadas, es ante todo, y a través de sus estructuras, una dimensión prevalentemente espiritual.

Cierto que es ese un ideal de equilibrio y que en la historia de la Iglesia abundan los desequilibrios: habiéndose preconizado algo enteramente justo, se ha descuidado otra cosa no menos justa. Por ejemplo, no se ha evaluado siempre el impacto de la apostolicidad de la Iglesia. Hoy, sin embargo, gracias a Vaticano II, la Iglesia católica ha podido profundizar en la comprensión de su apostolicidad. En efecto, los obispos – asistidos por los sacerdotes y los diáconos – son sucesores de los Apóstoles (cf. LG 20), mas para entender esta afirmación en todo su sentido, es preciso referirse a *Apostolicam actuositatem* (nº 3): "El deber y el derecho del seglar al apostolado deriva de su misma unión con Cristo Cabeza."

Hoy en día, parece del todo evidente que a la "*conspiratio pastorum et fidelium*" (John Henry Newman) no puede menos de serle útil una integración aún más explícita del *sensus fidei fidelium* en el conjunto de la Iglesia, de la inteligencia profunda de la fe que resulta de las vivencias de los seglares en el mundo actual. En una Iglesia consciente de su historicidad, nos percatamos de que las formas concretas de la *conspiratio* en los niveles local y universal pueden variar en el transcurso de la historia y de que estas formas siguen siempre siendo objeto de una búsqueda común de la verdad. La reforma continua de la Iglesia

aparece así, todavía más claramente, como una necesidad nacida del carácter apostólico de la Iglesia.

Sobre todo en las regiones secularizadas y de antigua cristianidad, es urgente "aprender a aprender" para los muchos bautizados que solo raras veces participan en la vida comunitaria de la Iglesia. Sus interrogantes, sus problemas, sus reservas, no menos que sus experiencias, hallazgos y perspectivas pueden revelarse especialmente enriquecedores para cada Iglesia local y para la Iglesia toda. Es este también un gran reto: el de no resignarse a una "exculturación" del cristianismo y asumir en cambio plenamente la herencia cristiana en todas sus formas y con todos sus resultados, trabajando, asimismo de este modo, que no es el único, por una nueva "inculturación" de la fe.

Por lo que toca a la "inculturación", se trata de un proceso recíproco entre la Iglesia y la cultura. Esto se observa especialmente en las regiones donde el cristianismo vive todavía los dinamismos de su comienzo. Aquí, parece también prometedor el "aprender a aprender" de los nuevos bautizados que son a menudo conversos y vienen de familias cuya herencia religiosa los sensibiliza particularmente sobre la dimensión interreligiosa de la fe cristiana.

14. Por la gloria de Dios y la salvación del mundo

La puesta en relación característica del contenido y estilo de Vaticano II no se ciñe a las fronteras de la Iglesia católica, sino que las excede en un acto creador y salvífico. Las relaciones con los cristianos de otras confesiones, fundadas en el bautismo, forman parte integrante de esa continua reforma inherente a la naturaleza de la Iglesia. En este contexto, la noción de "*elementa ecclesiae*" (LG 8 y UR 3) se ha revelado como una apertura conciliar muy ventajosa para el diálogo ecuménico entablado durante la recepción del Concilio. En efecto, si la eclesialidad no se limita únicamente a la Iglesia católica romana, menos aún lo hace la relación divino-humana en la que se basa la eclesiología católica.

Estar al servicio de esa fe en Dios Creador y Salvador del mundo forma parte de la sacramentalidad de la Iglesia. No es posible, pues, concebir esta última sin ponerla en relación con la creación y la escatología: la Iglesia participa de la creación cuyo fin es la consumación de los tiempos. Por eso es invitada a dar gloria a Dios Creador y Salvador que se hizo hombre entre los hombres.

La vocación de la Iglesia es ante todo dar testimonio de esa relación entre Dios y su creación que orienta, según la fe cristiana, toda la realidad visible e invisible. Esto implica confesar que actualmente dicha dimensión de la fe cristiana – el testimonio de una vinculación del conjunto de una realidad tan fraccionada y contradictoria – supera las respuestas que los cristianos de todos los tiempos hayan podido dar a las cuestiones mediante las cuales se expresa tal dimensión.

Desde Vaticano II y gracias a las iniciativas conciliares en este sentido, la Iglesia ha tenido ocasión de darse buena cuenta de que las demás religiones ocupan también un puesto en esa vinculación creadora y salvífica. En la presente situación de su andadura terrena, la Iglesia-sacramento aprende con humildad y confianza cómo forma parte del proyecto divino de salvación, evaluando al mismo tiempo la responsabilidad resultante de su convicción de que ese proyecto le ha sido muy especialmente confiado. Esta responsabilidad incluye darse cuenta de que la reforma permanente de la Iglesia y el diálogo interreligioso, cuyo impacto apenas comenzamos a percibir, están mutuamente ligados, sin que por ello podamos, humanamente hablando, responder a todas las preguntas inéditas que surgen de esa toma de conciencia.

En nuestra época, con un respeto cada vez más profundo hacia otros creyentes, la Iglesia afirma esa convicción que implica el firme propósito de buscar juntamente con todas las personas “de buena voluntad” el modo en que los cristianos de las demás confesiones y los no cristianos puedan responder en común a la invitación de Dios Salvador. “Todos los pueblos, en efecto, forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano

sobre la haz de la tierra, y tienen también el mismo fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz” (NA 1).

Conclusión

Ciencuenta años después de su clausura, Vaticano II sigue hablando, tal vez más que nunca. En un mundo fragilizado y roto, su testimonio de una posible comunión entre Dios y la humanidad continúa siendo una visión e inspiración profética. Cierta que las peripecias conciliares y posconciliares nos ponen en guardia contra toda idealización del Concilio, de sus protagonistas y aun de los protagonistas de su recepción. No obstante, en una situación en que la fe cristiana ha de encarar las inquietudes existenciales de un mundo que se busca e interroga a sí mismo, hemos de alborozarnos, con toda la responsabilidad que esto lleva consigo, de la inspirada intuición de Juan XXIII de convocar un concilio para deliberar sobre los problemas actuales y preparar así el porvenir.

No cabe duda, pues, que calificar Vaticano II de concilio profético no es una mera formalidad retórica. Tampoco corremos con ello el riesgo de sustituir el testimonio bíblico-profético por el Concilio, algo del todo contrario a la intención de Juan XXIII. Pese a lo cual, Vaticano II es, de hecho, un concilio profético. Le abrió a la fe perspectivas de futuro y nos invitó a abrirnos a nuestra vez a ellas manifestando, más allá de las cuestiones concretas que subsisten, que el Evangelio es un mensaje de vida más potente que la muerte. De ahí una fuerza vital de fe cristiana que la Iglesia se compromete a sostener.

Este “Nuevo Pentecostés” que debiera ser Vaticano II nos recuerda que el Espíritu Santo actúa y quiere actuar en el mundo de hoy. Ante todo, pues, hemos de abrirnos al Espíritu presente en el Concilio por cuanto es, al fin y al cabo, el Espíritu Santo. Desde luego, algunos

rasgos humanos y aun demasiado humanos siguen caracterizando a la Iglesia y a sus miembros. Vaticano II nos invita a convertirnos sin cesar al Evangelio y a abrirnos al Espíritu Santo prometido por Cristo resucitado.

Ese mismo Espíritu, y ello salvando la distancia histórica con todas sus contingencias, hace de Vaticano II un modelo de espiritualidad cristiana; un *habitus* interior que necesita, claro está, de formas exteriores, pero de las que sabemos hoy mejor que antes que están, sobre todo, al servicio de esa vida espiritual; un camino hacia la plenitud, aunque consciente de los desvíos humanos; una comunión que no niega las diferencias, sino que trata de descubrir en ellas la complementaridad; una esperanza fundada que no cierra los ojos ante cuestiones y dudas, miedos e inquietudes, sino que arrastra y engloba todo ello en un impulso de solidaridad; una vida en pos de Jesús, que mostró cómo lo universal se juega en lo concreto y cómo lo concreto abre los corazones a lo universal.

Medio siglo después, Vaticano II permanece como referencia profética cuyo mejor uso permitiría a la Iglesia ser más mesiánica. La dignidad del ser humano, cuya saludable relación con Dios por Cristo y en el Espíritu ocupa el centro de la fe cristiana nos recuerda una y otra vez la urgencia de estar a la altura de las intuiciones conciliares. Para serles fieles, debemos siempre actualizarlas a la luz de los signos de los tiempos y a la luz del Evangelio. La reforma o *aggiornamento* permanente de la Iglesia se distingue, pues, por una doble fidelidad al Evangelio y al mundo, de la Creación a la Redención. La dinámica conciliar sigue traspasando fronteras al invitarnos al encuentro entre el Evangelio y las necesidades de las personas (cf. papa Francisco, carta con ocasión del centésimo aniversario de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina, 3 de marzo de 2015). Tenemos que cuidar de esta dinámica, ya que la Iglesia necesita seguir adelante (*ibid.*). La Iglesia realiza así su vocación, cada vez que contribuye a humanizar el mundo y los seres humanos: *Gloria Dei vivens homo, vita hominis visio Dei* (S. Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 20,7).

2

CAPÍTULO

DISCERNIR LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS²

Pese a ciertas reservas, Vaticano II se apoyó en una visión relativamente positiva de las transformaciones del mundo en aquella época. Desde entonces, somos bien conscientes de los cambios de contexto (políticos, económicos, culturales y eclesiales) y de las importantes mutaciones que han tenido lugar después del Concilio. ¿A qué discernimiento del “momento presente” estamos llamados hoy (GS 4-11)

- en el plano antropológico,
- en el plano teológico (relación con el Evangelio),
- en el plano eclesiológico (consecuencias para el anuncio de la fe y la edificación de la Iglesia)?

Introducción

Una importante contribución de Vaticano II respecto a las enseñanzas precedentes de la Iglesia reside en su voluntad de comprender la situación del hombre en el mundo de hoy. Este enfoque se plasmó sobre todo en la “exposición preliminar” de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En ninguno de los veinte concilios anteriores la Iglesia se había impuesto la tarea de “conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS 4, 1).

2. La redacción de este texto fue confiada a una comisión cuyos miembros fueron Carlos Schickendantz (Presidente), Philippe Denis (Vicepresidente), Odile Flichy (Secretaria), Kurt Appel y Catherine Elizabeth Clifford. En el coloquio, María Clara Lucchetti Binghamer fue la primera a comentar dicho escrito en el momento en que se sometió a discusión.

Algunos aspectos del diagnóstico formulado en aquel entonces – la primera mitad de los años 60 – conservan actualmente su valor e incluso adquieren nuevo peso y nueva pertinencia. Por ejemplo, cuando se dice que “el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero” (GS 4, 2). Asimismo, cuando se hace referencia a una “verdadera metamorfosis social y cultural que redunđa también sobre la vida religiosa”, a la capacidad del hombre para “ampliar extraordinariamente su poder”, a las “nuevas formas de esclavitud social y psicológica”, a la persistencia de “agudās tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas”, al “peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo” y al hecho de que “una gran parte de la humanidad sufra hambre y miseria” (GS 4). Durante el Concilio se tomó conciencia de que “el espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar”, de que “la técnica, con sus avances, está transformando la faz de la tierra” (GS 5), y de un nuevo fenómeno, “el aumento de las ciudades y de su población” (GS 6), sin olvidar a “quienes por diversos motivos emigran” (GS 6). Se cayó en la cuenta de que “las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir, heredadas del pasado, no siempre se adaptan bien al estado actual de cosas” (GS 7), y de que “nacen también grandes discrepancias raciales y sociales de todo género, discrepancias entre los países ricos, los menos ricos y los pobres” (GS 8). No dejó tampoco de mencionarse la cuestión de las relaciones entre ambos sexos, al decir que “la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (GS 9). Además, el Concilio declaró que, “por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones” (GS 9). Hagamos notar que esa atención a la realidad como expresión de la conciencia histórica no es privativa de *Gaudium et spes*; el Concilio invitó también a “mirar al presente” al tratar de otros temas como la liturgia (SC), el ecumenismo (UR), la libertad religiosa (DH) o la actividad misionera de la Iglesia (AG).

Al propio tiempo, debemos reconocer que, a cincuenta años de distancia, la situación de las personas procedentes de diversos medios culturales y geográficos difiere notablemente de la de la generación de los años 60. También es cierto que la Constitución pastoral misma denota un pleno entendimiento de su dependencia del momento histórico en que fue elaborada y previó la necesidad de una actualización: “Ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma genérica, más aún, aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro (GS 91).” Por consiguiente, nuestro cometido al conmemorar el Jubileo de Vaticano II, es discernir el aspecto esencial que caracteriza la condición humana de nuestros días.

Una nueva relación con la historia y una nueva conciencia hermenéutica. La atención del Concilio a las condiciones históricas y socioculturales de su época no pasó inadvertida. La Iglesia suscitó una renovación metodológica que expresaba una nueva forma de comprenderse a sí misma en la manera de considerar la fe. *Gaudium et spes* representó un salto cualitativo merced al cual, a los ojos de sus actores, se constituyó una nueva especie de doctrina conciliar. Esto quedó confirmado por la lista de los desafíos que el Concilio se mostró dispuesto a aceptar. Una de las principales dificultades consistía en esbozar un claro perfil de los destinatarios. ¿Se dirigiría el texto únicamente a los cristianos, como los documentos conciliares lo habían hecho siempre en la historia de la Iglesia, o se ampliaría su público para abarcar a todas las personas de buena voluntad? De ahí también la pregunta: ¿debe el discurso centrarse en una argumentación racional, o debe más bien recurrir a argumentos provenientes de la revelación bíblica? Dependiendo de la respuesta que a esto se diera, surgía otra cuestión pertinente, a saber, el tipo de método que debía aplicarse al desarrollo de los distintos temas: ¿sería un método inductivo, basado en el análisis de los fenómenos sociohistóricos, o deductivo, a partir de un corpus doctrinal predefinido? Los debates revelaron que los

padres conciliares eran bien conscientes del problema, ya que habían de redactar un documento para el que no existía modelo alguno.

La expresión más elocuente de ese reto fue la discusión sobre el título, hasta entonces inédito, de *Constitutio pastoralis* (Constitución pastoral), que acabó por adoptarse en la votación de diciembre de 1965. ¿De qué manera justificar que los términos “constitución” y “pastoral”, que siempre se habían empleado separadamente, aparecieran ahora juntos? La palabra “constitución” significaba una doctrina en el sentido de principios permanentes; “pastoral”, en cambio, se refería a la aplicación práctica de esas verdades inmutables. Como lo han observado muchos autores, el Concilio tuvo que enfrentarse no solo con nuevas cuestiones – por ejemplo, la situación concreta de la humanidad en el mundo actual –, sino también con la puesta a prueba de las formas tradicionales de reflexión sobre esos problemas. En el decisivo discurso inaugural de Juan XXIII, el 11 de octubre de 1962, se utilizó un nuevo principio hermenéutico para expresar la relación entre fe y revelación. La unidad intrínseca entre “doctrinal” y “pastoral” representó uno de los principales cambios en la historia de las enseñanzas conciliares y en el estatus de la teología misma. Empero, varios estudios muestran que esa perspectiva no era evidente para todos los actores ni se extendía a la totalidad de los documentos del Concilio, ni siquiera a *Gaudium et spes*. Esta idea – la historia como *topos* teológico – se refleja en el concepto pastoral de “signo de los tiempos”. Incumbe a la recepción posconciliar esclarecer y examinar a fondo lo que está en juego en ese concepto y en esa nueva conciencia hermenéutica.

Toca a nuestra generación llevar a cabo de una manera renovada la tarea que nos asignó el Concilio, a saber, la de formular un diagnóstico del momento presente, discernir los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio (GS 4.11.44; AG 22; cf. cap. 1, 8). De inmediato surgen tres preguntas: ¿Quién discierne los signos de los tiempos? ¿De qué tipo de discernimiento se trata? ¿Cómo discernir? Estas cuestiones se plantearon como procedimiento de Vaticano II en

el primer capítulo (cf. nn. 1, 8 y 9). Limitémonos aquí, pues, a algunas observaciones breves y sintéticas.

¿Quién discierne los signos de los tiempos?

El Espíritu de Dios trabaja en todos los corazones humanos. Así, todo hombre es capaz de discernir la presencia de Dios en los acontecimientos humanos y de promover la dignidad humana. Más concretamente, en razón de sus vivencias particulares, las víctimas de la violencia institucionalizada, los pobres y los que sufren están en condiciones de ver, juzgar y actuar. El Espíritu de Jesús resucitado ofrece al pueblo de Dios la posibilidad de discernir los acontecimientos a la luz del Evangelio, a cada cual según sus cualidades, carismas y ministerios personales. Ese discernimiento inspirado por el Espíritu Santo exige una atención preferencial a los pobres y marginados. Además, al reconocer sus papeles y responsabilidades, los habilita como agentes morales que contribuyen proféticamente a la transformación de las estructuras injustas.

¿Qué tipo de discernimiento?

Hemos de distinguir los acontecimientos históricos o aspiraciones universales que nos permiten identificar los “signos de los tiempos”. Interpretar estos no es limitarse a confeccionar una lista de cuestiones positivas o negativas. La clave hermenéutica consiste en una relación mutua entre la Revelación y el mundo actual (cf. texto 1). El discernimiento aprehende la realidad contemporánea y tiende a reconocer la presencia y actuación de Dios en la historia humana, en la vida de la humanidad y del pueblo de Dios, en particular allí donde la presencia y actuación de Dios no se esperan. Debido a la historia de la salvación, al misterio de la Encarnación y a la presencia del Espíritu Santo en la vida del pueblo y en la historia de la humanidad, el discernimiento lleva el sello de toda la tradición cristiana con sus tradiciones y está modelado por las experiencias concretas de personas en el mundo de hoy.

¿Cómo discernir?

El discernimiento se guía por criterios inspirados en el Evangelio. Según la tradición cristiana, los criterios de discernimiento se relacionan con el completo desarrollo personal y social y con la promoción de la justicia social y del bien común. Esos criterios deben articularse en determinados contextos y situaciones. Aún serán necesarios otros criterios. Los documentos conciliares y el Concilio mismo como proceso eclesial guiado por el Espíritu Santo atestiguan la confianza en las posibilidades humanas de articular tales o cuales criterios de discernimiento para afrontar los nuevos retos y problemas del hoy y del futuro. El discernimiento no es un fin en sí, sino que aspira a dar forma y sentido a nuestras opciones, modos de vida y praxis. Permite también evaluar críticamente las dinámicas sociales y eclesiales injustas.

Discernimos los signos de los tiempos al concentrarnos en las realidades que determinan la condición del hombre de nuestra época en sus distintos lugares geográficos y culturales. Especialmente significativos parecen ser los siguientes signos de los tiempos:

1. El medio ambiente.
2. La justicia social.
3. La violencia.
4. La urbanización y la migración masiva.
5. La emergencia de "nuevas" cuestiones.
6. La individualización y la cultura de masas.
7. La virtualización y la digitalización.
8. Una profunda transformación religiosa.
9. La restauración de la unidad de los cristianos.

1. El medio ambiente

Por vez primera, el género humano se ve amenazado de extinción por razones ecológicas. Esto constituye una llamada a los poderes políticos y a las comunidades de fe para enfocar de modo enteramente nuevo la creación y los sistemas ecológicos. Se impone como necesidad absoluta una nueva y más intensa colaboración entre Estados, movimientos sociales y comunidades de fe.

Aun sin evaluar todavía plenamente la actual crisis ecológica, Vaticano II reconoció el advenimiento de una nueva era del desarrollo humano caracterizada por la conciencia de poder remodelar la cultura y la historia (GS 55) y por la certeza de la interdependencia de toda la creación. Desde entonces, gracias al incremento de los conocimientos científicos y al progreso tecnológico, se ha intensificado ese sentido del dominio humano. Los avances en la comprensión del mundo y del medio ambiente nos han hecho ver con mayor claridad nuestra condición de seres finitos, creados y totalmente dependientes de los recursos limitados del mundo para nuestra supervivencia y nuestro bienestar. Los nuevos medios de producción han llevado a modelos no duraderos de desarrollo humano y a la explotación incontrolada de los bienes de la Tierra. Al perseguir objetivos a corto plazo, la agricultura industrial y el desarrollo de los recursos han contribuido a la desertificación de los suelos arables, a la contaminación de las aguas útiles, ya de por sí escasas, al cambio global del clima y al enrarecimiento del aire que respiramos. La frenética destrucción del medio natural ha dado al traste con la biodiversidad y provocado un exterminio de especies sin precedentes.

En la coyuntura actual, la fe en un Dios creador nos invita a buscar con ahínco una relación apropiada de la humanidad con el conjunto de la creación. Esto requiere una comprensión más honda no del "dominio" del mundo creado, sino de nuestra comunión con ese mundo como seres interdependientes y también creados. La solidaridad con las futuras generaciones nos obliga a promover modos de vida más

duraderos, un mayor respeto a la integridad de la creación y nuevos modelos de justicia social y ecológica.

2. La justicia social

La vida socioeconómica, con el matrimonio y la familia, la cultura y la política, es uno de los cuatro ámbitos de nuestra vida en los que, tratando de leer los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, los padres conciliares optaron por concentrarse al redactar la constitución pastoral sobre “la Iglesia en el mundo actual” (*Gaudium et spes*). Nunca antes, pese a las preocupaciones sociales de algunos Padres de la Iglesia, a los esfuerzos proféticos de personalidades como Bartolomé de Las Casas y a documentos de vanguardia como *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Populorum progressio*, etc., la Iglesia católica había integrado tan deliberada y claramente la fe cristiana y la justicia social en una visión común. Los principios según los cuales se afirma que todos los seres humanos han sido creados a imagen de Dios (GS 12), y por ello son fundamentalmente iguales (GS 29), que toda empresa humana ha de tener en cuenta el bien común (GS 26) y que los bienes de la tierra están destinados a todos, siguen siendo pertinentes desde que los expuso *Gaudium et spes*. Los padres conciliares tomaron nota, con inquietud, de la gran distancia existente entre el hecho de que “jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico” y que, “sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria” (GS 4). Por desgracia, el mismo diagnóstico puede hacerse cincuenta años más tarde.

El mundo ha cambiado notablemente desde la época en que se escribió *Gaudium et spes*. Ha perdido su carácter bipolar con las antiguas potencias coloniales que constituían los países desarrollados, por una parte, y los países entonces colonizados que formaban el mundo en desarrollo, por otra. Las economías emergentes como las de China, la India o el Brasil están ya a punto de alcanzar el nivel de las potencias occidentales y podrían llegar a superarlas. El Medio Oriente es

asimismo una fuerza con la que hay que contar. Globalmente, el fenómeno del hambre ha retrocedido, a pesar de que la población mundial se ha duplicado con creces. No obstante, quedan aún vastas zonas de pobreza, no solo en África subsahariana donde sigue rezagado el desarrollo socioeconómico, sino también en las márgenes de las sociedades ricas o semirricas.

Una característica esencial de los comienzos del siglo XXI es la creciente disparidad entre ricos y pobres. En todo el mundo, la injusticia del sistema se alimenta de un desmedido afán de lucro. Las teorías económicas que justifican el *statu quo* se han vuelto hegemónicas. Según un estudio publicado por la organización no gubernamental Oxfam, la parte de la riqueza mundial retenida por el 1% de los más ricos ha pasado del 44% en 2009 al 48% en 2014. Para 2016, se prevé que el 1% de los más ricos detentará más del 50% de la riqueza del mundo. Las ganancias de las sociedades bancarias responsables de la crisis económica de 2007 y 2008, cuyas causas tienen no poco que ver con lo que se ha descrito como derrumbamiento ético, vuelven a levantar cabeza tras un masivo aflujo de fondos públicos, pero el resto de la economía continúa sufriendo las consecuencias de la crisis. La desigualdad entre ricos y pobres no es un fenómeno propio de los países ricos. Afecta también, de manera escandalosa, a los países menos ricos donde ciertas minorías vinculadas a los partidos que ostentan el poder monopolizan los recursos públicos en provecho propio, ignorando las necesidades de los pobres que viven a sus puertas.

La corrupción, ya directa, ya en forma de colusión entre proveedores de servicios y representantes del gobierno para la atribución ilegal de ofertas públicas, plantea en nuestro tiempo un grave problema de justicia. Contribuye al enriquecimiento de algunos en detrimento de la mayoría, entorpece el desarrollo y perpetúa la pobreza. Puesto que beneficia a muchos jerarcas, y aun a altos responsables de los medios de comunicación, no se denuncia lo bastante. Los grupos de la sociedad civil, incluidas las Iglesias cristianas, están bien situados para corregir esa situación. Medio siglo después del concilio Vaticano II,

la corrupción debiera tenerse por uno de los principales signos de los tiempos.

Otro inquietante fenómeno es la persistencia del desempleo. A falta de una formación adecuada y de amistades o relaciones influyentes, muchos ciudadanos, en especial los jóvenes, afrontan la perspectiva de un desempleo crónico. Mal alojados y condenados a una vida inestable, no pueden casarse y fundar una familia. El desmantelamiento progresivo del sistema de bienestar al servicio de los pobres en los países occidentales desde fines de la Segunda Guerra mundial y las medidas de austeridad impuestas por las instituciones financieras a las economías con problemas de liquidez en muchas partes del mundo hacen a los desempleados más vulnerables a la pobreza y la inseguridad. Estas nuevas circunstancias tienen un efecto negativo en la dignidad humana. Si desean ser fieles al espíritu del Evangelio y al concilio Vaticano II, los cristianos deben dedicar más tiempo a estudiar esa evolución y militar por inmediatos cambios estructurales.

3. La violencia

La violencia es el empleo intencional de la fuerza contra sí mismo, otra persona o un grupo, con efectos tales como heridas, la muerte, daños psicológicos o privaciones. Sin denotar una dimensión estructural, el término "violencia" aparece a menudo en *Gaudium et spes* (GS 19, 30; 27, 22; 78, 40; 78, 48; 83, 13; 83, 16; 92, 46), que solo presenta algunos aspectos de la misma.

Cincuenta años más tarde, se habla más de la violencia en los medios de comunicación y en la literatura, entendiendo el término en un sentido más amplio que pone de relieve, entre otras cosas, la violencia interpersonal, la violencia doméstica, el sexismo y la violencia sexual. Es difícil saber si hay más violencia en el mundo actual que en tiempos del Concilio, dado que entonces se ocultaba y minimizaba en gran parte ese fenómeno. En todo caso, hay hoy una mayor sensibilización sobre la violencia.

En algunas partes del mundo, la guerra – no la violencia en sí – ha retrocedido, pero aún existe, aunque con frecuencia en distintas formas. Desde el final de la guerra fría, los conflictos que se cobran un mayor número de víctimas no son ya las guerras entre naciones, sino las guerras civiles, especialmente en África, mas también en el Sureste Asiático, el Medio Oriente, Centroamérica y, en dos ocasiones, Europa. Los mercenarios, militares que actúan sin recibir órdenes, y los gánsteres armados causan más estragos que los ejércitos convencionales. Estos últimos años, grupos armados descentralizados como Al-Qaida, Boko Haram y el autodenominado Estado islámico llevan a cabo una nueva forma de guerra contra objetivos militares y civiles inocentes so pretexto de religión. Las minorías religiosas, cristianas inclusive, son perseguidas. Pese al "nunca más" proclamado tras el Holocausto, el espectro del genocidio ha hecho de nuevo su aparición en Camboya y Ruanda.

Sin embargo, la guerra no es, ni mucho menos, la única forma de violencia en nuestras sociedades. Los crímenes violentos provocan más muertes en los países "pacíficos" que todas las guerras presentes y pasadas. El fácil acceso a las armas, autorizadas o no, cuesta numerosas vidas, sobre todo entre los pobres y los jóvenes. Se estima que cada año, en el mundo entero, se cometen entre los jóvenes unos 250 000 homicidios, principalmente en las zonas desfavorecidas. Igualmente destructiva es la violencia doméstica, endémica en algunas sociedades, así como el sexismo y la violencia sexual, en particular contra mujeres y niños, lo que deja profundas cicatrices en el psiquismo de las víctimas para el resto de su vida. La violencia en las carreteras se lleva también su lote de vidas, sobre todo en los países del Tercer Mundo. Entre otras formas de violencia figuran la violencia simbólica, la ciberviolencia y la llamada "violencia sistémica", fruto todas ellas de la injusticia social y económica.

Si la persistencia y, posiblemente, la agravación de esos tipos de violencia son un signo de los tiempos, su denuncia por un creciente número de movimientos de la sociedad civil – algunos de los cuales

se inspiran en la fe cristiana – es también típica de nuestra época. La violencia es objeto de preocupación para la conciencia cristiana. Servirnos de medios violentos contra el prójimo para satisfacer necesidades materiales, sociales o sexuales equivale a reivindicar un poder que no nos pertenece. Así como no somos dueños de nuestro cuerpo, menos aún lo somos del cuerpo de los demás. La vida pertenece solo a Dios. Toda forma de agresión contra otra persona es un ataque contra su dignidad y se opone terminantemente a lo que Jesús predicó e hizo durante su ministerio en Palestina: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios” (Mt 5, 9); “La paz os dejo, mi paz os doy” (Jn 14, 27).

Somos también conscientes de la violencia dentro de la Iglesia. En ella debe combatirse con la mayor energía todo abuso de poder, en particular la pederastia, cuyo objetivo son los más débiles. En sus propias comunidades, los cristianos, ecuménicamente o con personas de otras religiones, están llamados a luchar contra la violencia de tres maneras. La primera es prevenirla mediante la educación y combatirla en sus raíces políticas, socioeconómicas, culturales y psicológicas. Toda incitación indirecta a la violencia, aun por amor a la religión, debe considerarse como un ataque contra Jesús mismo. La segunda manera consiste en atenuar los efectos de la violencia contra individuos, familias, comunidades y naciones procurándoles asistencia médica, apoyo y medios de curación. Hay que favorecer aún más la actuación de los grupos que defienden a las víctimas de la violencia. La paz debe ser la enseñanza por excelencia de todas las comunidades cristianas. Un tercer modo de luchar contra la violencia sería cambiar nuestro modelo de justicia. La violencia no disminuirá si nuestra justicia continúa siendo punitiva. En muchas regiones del mundo, grupos de ciudadanos preocupados por este problema promueven y ponen en práctica la justicia reparadora. La paz y armonía acabarán por reinar si el perdón y la reconciliación trascienden las fronteras de las normas jurídicas, si una ética de compasión y justicia viene a reemplazar la lógica de la venganza y retribución simétrica y si todos los miembros

de la sociedad, aun los que transgreden las reglas sociales, obtienen no lo que merecen, sino lo que necesitan.

4. Migración masiva y urbanización

Por razones económicas, de inestabilidad política, de violencia, de catástrofes climáticas u otras, asistimos hoy a migraciones de masas de enorme amplitud. En este sentido, es sumamente revelador lo que acontece en las fronteras entre África y Europa.

Asistimos también a una urbanización en gran escala. El mundo del concilio Vaticano II era todavía mayormente agrario. La Iglesia católica de aquella época tenía sus raíces en el campo y en las pequeñas aglomeraciones urbanas con sus tradicionales estructuras familiares. Desde entonces, las cosas han cambiado de manera drástica. Más del 50% de la población mundial vive hoy en las ciudades, y buena parte en las megalópolis del llamado Tercer Mundo. Ciudades como Lagos, Tokio, Buenos Aires, São Paulo, México y Manila, entre otras, con una importante población católica en muchas de ellas, caracterizan bien la situación actual.

En tales ciudades se dan movimientos de migración masiva, a partir de zonas rurales o de otros países. Los recién llegados, a menudo ajenos a la cultura e identidad tradicional del nuevo país, así como a su religión, buscan para sí otras redes sociales y culturales. Para esas gentes suelen ser figuras altamente simbólicas los miembros de órdenes religiosos cuyo ministerio se centra en las personas desaharragadas y marginadas. Al carecer de lazos familiares y personales, esos religiosos simbolizan un nuevo tipo de “familia” basada en la amistad. Otras figuras simbólicas podrían ser las madres y padres de familia que en las nuevas condiciones han conseguido mantener cierta estabilidad social, cultural y religiosa.

Las recientes evaluaciones de la actividad de las principales Iglesias en dichas megalópolis muestran que buena parte del terreno se

ha cedido a los movimientos evangélicos. En los barrios y sectores urbanos no integrados en las tradicionales estructuras parroquiales, las Iglesias deberían crear pequeñas redes sociales, culturales y religiosas (llamadas también comunidades de base). En estas los inmigrantes dispondrían de lugares para intercambiar sus historias y experiencias. He ahí un gran desafío para la teología y la pastoral. Conforme a la opción preferencial por los pobres, las Iglesias podrían tratar de recuperar las zonas urbanas creando ambientes de vida social compartida. Con sus recursos locales y simbólicos, las Iglesias pueden contribuir no poco a ese esfuerzo.

5. La emergencia de "nuevas" cuestiones

El papa Juan XXIII reconoció que la Iglesia y la humanidad toda se hallaban en el umbral de una nueva era de la historia humana. Este tema fue recogido por *Gaudium et spes* (GS 4), que describe el rasgo principal de la nueva era como conciencia nacida de la capacidad de los seres humanos para convertirse en actores de la historia (GS 20.30.55), con la aptitud creativa y tecnológica que les permite reestructurar a la vez las sociedades humanas y el mundo natural.

Cincuenta años tras la clausura del concilio Vaticano II, somos plenamente conscientes de la ambivalencia de esa aptitud, al contemplar los efectos destructores del irresponsable tratamiento humano del medio ambiente y de la extrema desigualdad entre ricos y pobres, debido todo ello a sistemas económicos incontrolados que sirven los intereses a corto plazo de algunos en perjuicio de la mayoría de la comunidad humana.

En los progresos y retrocesos de la historia humana vio Juan XXIII un motivo de esperanza cristiana y una invitación a asumir nuestra responsabilidad de trabajar por un mundo más conforme al orden divino, un mundo de justicia, paz y dignidad para todos. Con este espíritu de discernimiento de los "signos de los tiempos" (Mt 16, 1-4) del

que Dios se sirve ya para crear una nueva humanidad, señalamos la emergencia de los siguientes "actores":

Los pueblos autóctonos

En diversos contextos a través del mundo (por ejemplo, en Canadá, Australia y Latinoamérica), los fieles se han percatado cada vez más de los graves daños causados por la colaboración de muchos cristianos en proyectos sociales tendientes a asimilar por la fuerza pueblos autóctonos privándolos de sus tierras tradicionales y acabando con sus lenguas, culturas y tradiciones religiosas. La actividad misionera de antaño confundió en no pocas ocasiones el reino de Dios con las normas de una cultura única y los fines del imperialismo colonial.

El papa Juan Pablo II reconoció los pecados de nuestros antecesores, quienes a veces "atentaron contra los derechos de los pueblos y grupos étnicos, dando muestras de desprecio hacia sus culturas y tradiciones religiosas" (Liturgia de arrepentimiento del Jubileo del año 2000). Como miembros del pueblo de Dios, sufrimos por todos los atentados contra la dignidad y la cultura de los pueblos autóctonos, ultrajes que mancillaron la historia humana y la del cristianismo. Gracias al diálogo y a la búsqueda de la verdad y de la reconciliación, aprendimos a apreciar la sabiduría y el carácter evangélico de muchos valores presentes en las tradiciones culturales y espirituales autóctonas. Nos entristece que el vínculo entre los pueblos autóctonos y sus tierras tradicionales siga estando amenazado por intereses económicos y políticos. Lamentamos que las poblaciones autóctonas permanezcan aún marginadas en las sociedades del mundo "desarrollado" y que en tales poblaciones figure una elevada proporción de pobres, personas sin hogar, encarcelados y víctimas de la violencia y el suicidio. No hemos eliminado todavía las causas de esa injusticia sistémica en la Iglesia y la sociedad.

El decreto de Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, pasó de un modelo de misión como simple "plantación" de la

Iglesia (Este lenguaje aparece en AG 6, 10.15-16, 18-19) a un paradigma de "diálogo fraterno" (AG 11; 12; 16; 34; 41) que debe caracterizar todo esfuerzo de evangelización. De concierto con las comunidades autóctonas y sus dirigentes, hemos de apreciar e integrar las costumbres de los pueblos autóctonos en la vida litúrgica y la práctica pastoral de las Iglesias locales. Reconocemos la necesidad de una inculturación más plena y deliberada que forme parte integrante de nuestra vida eclesial y se alimente también de una reflexión y un discernimiento teológico más profundos. La inculturación integral del Evangelio exigida por la Encarnación depende de nuestra capacidad para desarrollar y mantener la práctica del diálogo con las culturas y tradiciones religiosas autóctonas. Como lo indicaba el Concilio (AG 6; 23; 41), el objetivo es fortalecer las Iglesias autóctonas.

Las mujeres

Entre los signos de los tiempos enumerados por Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris* figura la conciencia creciente de la igual dignidad de varones y mujeres: "La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana." El Concilio deploró toda forma de desigualdad y discriminación respecto a las mujeres, entre otras cosas impedirles el acceso a una educación igual así como negarles el derecho básico de abrazar el estado de vida que prefieran o de escoger libremente esposo (GS 29). Aunque en varias regiones del mundo se han hecho progresos significativos en las relaciones entre ambos sexos, muchas mujeres siguen todavía esperando a que se les reconozcan los derechos más fundamentales. Entre los signos más inquietantes de esa desigualdad, mencionemos la persistencia de la violencia conyugal, el problema cada vez más agudo de la trata de seres humanos y el empleo sistemático de la violencia sexual en los conflictos armados.

El concilio Vaticano II abrió a las mujeres la posibilidad de estudiar la teología (AA 32) y dedicarse a ministerios eclesiales por encargo oficial de la jerarquía (LG 33). La crítica feminista de la Biblia y una teología constructiva también feminista nos han ayudado a comprender cómo los enfoques no críticos del estudio de la Revelación pueden llevarnos a tradiciones y teologías faltas de autenticidad que tienden a limitar el papel de las mujeres y a excluirlas de ciertas perspectivas. Hoy las mujeres desempeñan un papel esencial en la vida pastoral de la Iglesia. En numerosas regiones, ellas representan la mayoría de los ministros seglares, sirviendo en parroquias y organismos diocesanos como catequistas, profesoras, canonistas y administradoras. La comunidad de teólogos cuenta con mujeres competentes que contribuyen notablemente al estudio de las Escrituras, a la reflexión teológica al servicio de la Iglesia y de su misión así como a la formación teológica y pastoral de quienes se preparan para el ejercicio de los ministerios como futuros sacerdotes o como seglares. A pesar de todo, el papel de las mujeres en la Iglesia no siempre se reconoce y valora. Hoy en día son muchos los que tienen por necesaria una creciente contribución de las mujeres en los organismos de decisión eclesiásticos y sociales. La plena participación de las mujeres es imperativa no solo para hacer honor a los principios fundamentales de los derechos humanos, sino también para que la Iglesia refleje con mayor fidelidad el plan divino de una verdadera comunión de hombres y mujeres en el mundo.

Los jóvenes

El Concilio aludió brevemente a la situación de los jóvenes en el mundo contemporáneo: "Los jóvenes ejercen en la sociedad actual una fuerza de extraordinaria importancia. Las circunstancias de su vida, su modo de pensar e incluso las mismas relaciones con la propia familia han cambiado sobremedida (AA 12)." De ellos se hace también breve mención en GS 7: Vaticano II se hacía cargo de los problemas e interrogantes de los jóvenes, pero sin comprender todavía la cuestión estructural subyacente. Mas tarde, la tercera Conferencia general del episcopado latinoamericano reunida en Puebla, en 1979, hizo especial

hincapié en la vida, papeles, responsabilidades y contribución de los jóvenes.

En la actualidad, la situación de los jóvenes se considera cada vez más como un gran problema. Ninguna sociedad a rendido a la juventud un culto como el de nuestro mundo occidental, y al mismo tiempo nuestra sociedad no reconoce suficientemente a los jóvenes. Muchos de ellos son incapaces de aportar algo a la sociedad y no desempeñan papel alguno en la elaboración de una visión política para el futuro. En muchas regiones del mundo, su situación sigue agravándose.

El retraso en pasar el testigo crea las condiciones de un conflicto que puede llegar a ser brutal. En teoría, los jóvenes han adquirido nuevos derechos, posibilidades y medios (p. ej. educación, viajes, libertad, experiencia...). No obstante, la crisis económica y financiera los deja en la cuneta, faltos de apoyo social, político e institucional, impidiéndoles acceder plenamente a esos derechos, posibilidades y medios. Excluidos del mercado laboral, se ven condenados a la precariedad e inseguridad. En muchas partes del mundo, se les niegan por completo tales derechos y posibilidades. Los jóvenes se sienten a menudo privados de su derecho a la palabra, a decidir de su presente y porvenir.

Las Iglesias deben reconocer esa situación como signo de los tiempos. Los cristianos han de ayudar a los jóvenes a crear un espacio donde puedan afirmarse por encima de todo análisis "coste-beneficio". Como lo vemos en los grandes movimientos actuales (p. ej. los ecologistas o los críticos de la sociedad capitalista), no solo en Occidente, sino en todo el mundo, los jóvenes pueden desempeñar un papel profético, denunciando y poniendo en evidencia las contradicciones y fracasos del tiempo presente. Deben, pues, ser llamados a nuevas responsabilidades para ganarse su propio futuro.

Familias diversificadas

En el mundo entero, el matrimonio y la familia han tomado nuevas formas durante los últimos decenios. Tres situaciones son ya bastante frecuentes. Observamos, en primer lugar, que la unión entre hombres y mujeres se da conforme a nuevas modalidades. Las relaciones conjugales son de diversa índole: religiosas, civiles, habituales o simplemente por consentimiento mutuo (cohabitación). Uniones y matrimonios son menos duraderos. Los divorcios y separaciones formales están al orden del día. Muchos jóvenes deciden no casarse oficialmente, evitando la posibilidad de una separación. La poligamia sigue siendo una realidad en algunas partes del mundo y aparece también en otras donde antes no existía. Una segunda situación se debe a que, cada vez con más frecuencia, los hijos son criados por padres solteros. Algunos ven raramente a su padre (o a su madre). Las madres solteras lo son por elección o por necesidad. Un fenómeno ligado a este último es la crisis de la masculinidad. Algunos hombres no pueden o no quieren asumir su paternidad. Esto plantea difíciles problemas para la familia y los hijos. En tercer lugar, forman parte del paisaje actual las uniones homosexuales y la procreación o adopción de hijos por tales parejas. En no pocas sociedades, la cohabitación y, en algunas regiones, los matrimonios formales entre personas del mismo sexo han llegado a ser socialmente aceptables.

En un contexto sumamente distinto del de los años 1960, en el hemisferio Norte y cada vez más también en el hemisferio Sur, la Iglesia y la sociedad debieran reconsiderar la cuestión del matrimonio y la familia. Teológica y pastoralmente, el bienestar de padres e hijos ha de tenerse por un criterio esencial en materia de matrimonio y familia. Son muchos quienes ven la mejor opción — y por buenas razones — en la unión estable y socialmente reconocida entre una mujer y un hombre con el deseo de tener hijos. Con todo, en algunos contextos, los nuevos matrimonios y la monoparentalidad favorecen de hecho el bienestar de padres hijos en tal situación. Esos padres ofrecen muchas veces más amor y protección que los matrimonios o familias donde se

viven abusos. Inspirándonos en la acogedora actitud de Jesús para con toda clase de personas y en su ministerio liberador, la realidad de las uniones del mismo sexo debe incitarnos a ser igualmente acogedores, benévolo y abiertos a la liberación. Una interpretación renovada de la tradición cristiana acerca de estas cuestiones – en armonía con la catolicidad sincrónica y diacrónica – parece ser una urgente necesidad de nuestro tiempo.

6. La individualización y la cultura de masas

La erosión de las tradicionales formas simbólicas de expresión (de carácter religioso y cultural) se acompaña de un proceso masivo de individualización. En muchos casos ha dejado de producirse una integración normal que se daba prácticamente por sentada en las tradiciones culturales de la familia. En cambio, ha surgido el imperativo de “rehacerse” a sí mismo y procurarse una nueva identidad sin otro criterio moral que el de no incomodar a los demás en sus propios afanes de autorrealización. Si a las culturas occidentales las fascina especialmente esa llamada a la autonomía y a la realización individual, el Sur experimenta por su parte la pérdida de los usos y costumbres tradicionales y ha de hacer frente al desafío de hallar nuevas formas de expresión de su cultura e identidad.

Por muchos conceptos, esa búsqueda de identidad se encuentra mediatizada por el consumo (o por promesas de consumo). En la medida en que se independiza de las tradiciones y se vincula a tales o cuales productos de marca, la identidad se vuelve abstracta en su autoconcepción. Las consecuencias de esta situación son, por una parte, la globalización del imperativo de crearse una “identidad absolutamente personal” y, por otra, el que esta identidad esté vinculada a características superficiales y disociada de la memoria y objetivos utópicos en materia social, cultural y religiosa. Al fin y al cabo, la búsqueda de la propia identidad tiende a una identidad de masas. De ello es ejemplo el velo musulmán, o el alzacuello que llevan ostentosamente algunos jóvenes sacerdotes.

Debido al desarraigo de las tradiciones y a la transformación del medio de vida, las identidades modernas se han vuelto frágiles. En los países industrializados, la presión para *inventarse* a sí mismo es abrumadora. Los tradicionales modos de vida y modelos familiares han perdido su respaldo social. En esta situación, la Iglesia católica se ha lanzado durante las últimas décadas a una especie de “guerra cultural” a propósito de ciertos valores que tiene por no negociables. Ello ha llevado a tratar de consolidar la identidad católica en la Iglesia misma, pero esta era incapaz de hacer frente a la fragilidad del mundo moderno. Al desconsiderar las condiciones de la vida moderna que, pese a tantos esfuerzos, invaden todos los estratos de la Iglesia católica, esa lucha por la identidad se parecía menos a una discusión intelectual sobre los valores que a una ambición hegemónica en los planos social y cultural. Debemos confesar, con todo, que, independientemente de la pérdida de la tradición, gran parte del contenido de la tradición católica puede adquirir un carácter hondamente profético (pensemos, por ejemplo, en la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI frente a una sexualidad cada vez más desencarnada), con el inconveniente de que tales contenidos están ya del todo separados de su contexto y por ello, en la batalla por la supremacía cultural, han venido a convertirse en eslóganes.

En campos como los de la bioética, la medicina y la sexualidad, debemos ser conscientes de que, detrás de los debates, se ocultan no pocas heridas. A este respecto, el nuevo pontificado nos brinda una oportunidad única, con su insistencia en la necesidad de considerar las heridas propias de nuestro contexto social y religioso como puntos de partida de nuestro compromiso en el mundo. Esto es algo nuevo respecto de la teología de los últimos decenios, que se caracterizaba por una resistencia a toda sensibilidad para con las vulnerabilidades. Es tarea de las Iglesias y reto para la teología aprovechar ese gesto profético, propagarlo e inculcarlo en situaciones concretas y en el mundo en que vivimos.

7. Virtualización y digitalización

La virtualización está hoy influyendo en la manera como imaginamos la realidad. Tiene aspectos positivos y negativos. Entre otras cosas, favorece un sentido de la comunidad y una comunicación más universales. La cultura global, gracias a su vasta mediatización, ha minado las fuerzas tradicionales de la expresión simbólica y las ha des-
conectado de su contexto. La memoria lingüística, histórica, religiosa y cultural es cada vez más dependiente de la mediatización y recibe de los *mass media* una especie de memoria nueva, virtual y desligada de los contextos anteriores. A escala mundial, los grandes relatos que provienen del cine, la televisión o el deporte influyen muchísimo en las mentes tocante al modo en que se presenta la historia. Lo que se pierde con facilidad en ese proceso de transmisión es el “núcleo duro” de la memoria y de la historia, que se sustrae así a toda apropiación inmediata. Mientras que las culturas tradicionales centradas en los recuerdos giran principalmente en torno a lo innominable e indecible, la cultura de los *media* y del consumo se centra en lo inmediatamente manejable. Por otro lado, sin embargo, nuevas formas de expresión ofrecen nuevas perspectivas para transliterar la historia. Se trata de saber cómo esos grandes relatos que “flotan” libremente pueden integrarse en contextos locales. En algunos casos, están tan desfigurados que pueden llegar a provocar litigios y hacer que se constituyan grupos y comunidades antagonistas.

Afloran hoy nuevos modos de ver e interpretar la historia y la memoria a causa de la digitalización en todos los ámbitos de la vida. El mundo físico de la experiencia es sustituido cada vez más por el mundo digital. Esta digitalización corre parejas con una radical transformación del cuerpo, del espacio y del tiempo. El papel de la estructura tradicional espacio-tiempo retrocede constantemente en la vida contemporánea. El mundo se encuentra en un “ahora” y “en todas partes” permanente y reproducible. El cuerpo pierde su puesto como centro de gravedad y se convierte en un lugar de infinitos cambios (*cyborg*, *avatar*) y experimentaciones.

La realidad virtual y sus ambientes interactivos se expresan en los nuevos medios de comunicación y su inmaterialidad, que desestabilizan nuestra vida y experiencia reales. Pasamos así a un estado de percepción entre un fetichismo tecnológico y el escepticismo perpetuo respecto de lo visible, lo que plantea la cuestión del carácter verídico de la experiencia humana. Este “ser ingrátido” afecta también a la falta de delimitaciones, estímulos y leyes. La sociedad (occidental) ha pasado de una economía psíquica, basada en el control y la represión, a otra hace alarde de “hartazgo” (por *internet*, la televisión o la prensa). Los occidentales se han convertido, por decirlo así, en funcionarios llamados a conservar, autorizar y generar el bienestar. Al mismo tiempo, parece que la gestión y manipulación de las emociones, gustos, sentimientos y por ende también de los juicios y decisiones ha llegado a ser la tarea suprema de la sociedad de consumo. Es cuestión de ejercer un influjo en la conciencia humana para crear un nuevo encantamiento en el Occidente secularizado y neocapitalista (que necesita desespe-
radamente de la lógica del *marketing* y la distribución).

El ser humano se propone a sí mismo como objeto de experiencia continua por realizar. La característica del mundo digitalizado es – en relación con la distinta manera de percibir la historia del “Otro” – el intercambio arbitrario de personas y cosas. Estas se transforman en etiquetas cuyo criterio decisivo es su “imagen”. En el mundo digitalizado, las identidades se reducen con facilidad a imágenes no pocas veces totalmente disociadas de su contexto social de origen. Los nuevos fundamentalismos internacionales pueden así entenderse como una respuesta a la pérdida de identidad. Teniendo esto en cuenta, la Iglesia debe reevaluar la identidad de las comunidades locales.

La digitalización da paso a diversas formas de abuso: la cibercriminalidad, los ataques terroristas y su propaganda, los nuevos métodos de guerra a distancia, sin enfrentarse cara a cara con el enemigo, la pornografía masiva, etc. Los nuevos medios de comunicación pueden utilizarse a sabiendas para manipular las masas. La reducción de la realidad a cifras binarias afecta la relación con el “Otro” y el mundo,

mientras todo parece reprogramable y previsible. Es una amenaza contra la libertad.

Mediante una fructuosa recepción del cristianismo por las personas marginadas a punto de perder su identidad cultural (bíblicamente hablando, los "pobres"), se hace posible un nuevo relato que no se limite a multiplicar las identidades artificiales, sino que hable, desde la perspectiva de los desposeídos, acerca de los nuevos vínculos sociales y las nuevas sensibilidades. Las mujeres tienen a este respecto un carisma especial, ya que, además de estar marginadas por la sociedad en general, sufren de una marginación interna, lo que las hace particularmente sensibles ante la exclusión. Para tener bien en cuenta la perspectiva de las mujeres, deben tomarse medidas institucionales concretas dentro de la Iglesia católica, lo cual no ha de convertirse en una cuestión de pura forma.

La Iglesia debe integrar esos nuevos relatos en todas sus formas de expresión (liturgia, servicio al Evangelio, anuncio del Evangelio...) y hacer de ellos el punto de partida de nuevos proyectos. Para esto son necesarias, al lado de entidades e instituciones mayores, pequeñas estructuras eclesiales con base local. La Iglesia solo conservará su vitalidad en estos tiempos de virtualización allí donde las pequeñas comunidades comienzan a escribir su historia. La digitalización ha echado abajo las barreras del tiempo y el espacio creando un foro público para la opinión. Los movimientos de solidaridad tienen un mayor impacto, especialmente en el combate por los derechos humanos que hoy se libra en el mundo entero. Por su parte, las personas y las Iglesias están más atentas a los valores humanos. Con la digitalización, la Iglesia puede vivir de manera nueva su catolicidad y universalidad. La digitalización de los medios de comunicación abre nuevos horizontes a la comunidad católica.

8. Una profunda transformación religiosa

Diversos estudios han mostrado que el panorama religioso de hoy es mucho más variado y complejo que el de los tiempos del concilio Vaticano II. Uno de los rasgos distintivos de nuestra época es la experiencia de vivir en un mundo cada vez más interconectado y religiosamente plural, aun en las sociedades donde todavía prevalecen las grandes tradiciones religiosas. Como experiencias positivas del actual decenio, mencionemos los procesos de diálogo entre las distintas religiones, el movimiento ecuménico en las Iglesias cristianas, la recuperación de las culturas religiosas autótonas con determinadas características en cada continente y el reconocimiento de formas populares de religión estrechamente vinculadas a la vida de las gentes. Al contrario, la época actual se caracteriza también por fenómenos negativos como la asociación de la religión con la violencia y la intolerancia, la amenaza contra la libertad religiosa en muchas regiones y las varias formas de persecución de las minorías étnicas y religiosas, incluidas las comunidades cristianas.

Un rasgo que caracteriza sobre todo las sociedades occidentales es la "desinstitucionalización" religiosa o desapego de toda creencia. En razón de la valoración cultural de la autonomía de la conciencia, las instituciones religiosas se revelan incapaces de proponer un sistema unificado de significación. Vinculado a la privatización y pluralización, mencionemos el creciente subjetivismo o individualización de la esfera religiosa. Las creencias se escogen, de manera cada vez más ecléctica, en función de la trayectoria y necesidades personales. Diríase que creer en el propio camino constituye el modo más significativo de llevar una vida de fe en el mundo actual. Sobre todo en las sociedades occidentales, los métodos de evangelización y comunicación de la Iglesia católica no son ya eficaces. Algunas describen esta crisis como "exculturación de la fe", una crisis de la socialización religiosa que se manifiesta especialmente en la dificultad de transmitir el contenido de la fe a las nuevas generaciones, con la pérdida concomitante de la memoria viva del cristianismo.

En la cultura de la modernidad, diversamente vivida en las distintas regiones del globo, radica la situación actual de la religión y, en particular, de la crítica de la tradición y de la autoridad. Libertad y autonomía son los elementos constitutivos del proyecto moderno de emancipación. Son aspiraciones ineludibles de nuestra cultura. La realización de sí mismo aparece como valor esencial. El "yo" se ha convertido en el polo integrador de la fe o la búsqueda de cada uno. Por eso la religión se vive hoy más como una opción personal que como algo que ha de recibirse de otros.

Con la crisis institucional de la religión, observamos también la proliferación de nuevos movimientos religiosos y diversas formas de búsqueda espiritual: grupos que se separan de las Iglesias o, si permanecen en ellas, dan muestras de sectarismo y fundamentalismo; nuevos y diversos tipos de espiritualidad (Nueva Era); resurgimiento de religiones antiguas o ancestrales; búsqueda filosófica de sentido, etc. Los medios de comunicación globalizados contribuyen a tales procesos comprimiendo la experiencia del tiempo y el espacio. Por otra parte, si en el pasado se anunció la muerte de Dios y el fin de la religión, hoy hablamos de la persistencia y aun el retorno de lo religioso, caracterizado por el subjetivismo, las búsquedas religiosas desinstitucionalizadas, el eclecticismo en el hacer y el creer, la primacía de la emoción sobre la racionalidad y la fascinación por la mística, el ocultismo y la magia. Así como la desinstitucionalización de la religión está ligada a la idea de privatización, la proliferación de nuevas formas religiosas eclécticamente vividas es afín a la idea de pluralización.

Un factor significativo es el auge de diversos movimientos pentecostales o neopentecostales. Las razones de su expansión son múltiples. Se dice que esas nuevas comunidades favorecen el desarrollo de fuertes lazos afectivos, una clara moral y un sentido compartido de la responsabilidad dentro del grupo, que constituyen una posible fuente de movilidad social. Este fenómeno no es fácil de comprender en toda su complejidad y diversidad.

Aunque el contexto actual se caracteriza por algo como una nueva búsqueda de sentido espiritual, hay que señalar también los fenómenos de incredencia e indiferencia existencial para con la religión, actitudes que se observan incluso en personas que se tienen a sí mismas por creyentes. Esos fenómenos pueden considerarse como el resultado de un desafecto hacia la práctica religiosa y de formas de vida en las que Dios no ocupa ningún lugar. No pocos estiman que basta un mero sentido secular y que la religión no añade nada significativo a la vida.

El concepto de secularización ha servido para explicar esas transformaciones de la religión y de su lugar en el mundo. Sigue siendo una noción válida para la reflexión, siempre y cuando se reconozca el modo en que su sentido ha evolucionado. Otra vez se utilizaba para describir la pérdida de privilegios sociales por algunas comunidades religiosas, mientras que hoy denota un profundo cambio en la sensibilidad espiritual y religiosa de las personas. Así pues, la secularización cuestiona y engendra la transformación de ciertas formas históricas de la fe, sin por ello acabar con la búsqueda de sentido religioso. La etapa de la secularización, que algunos llaman posmoderna, representa una crítica de los mitos modernos, tales como la crisis de la razón y del "yo", la utopía y el progreso, la muerte cultural de Dios, etc. No hay ya espacio para la religión en la esfera sociocultural, pero aún funciona en el plano de las opciones individuales. En nuestro mundo secularizado surgen, pues, nuevas posibilidades para una experiencia renovada de Dios.

La situación actual constituye a la vez un reto y una oportunidad para la renovación del catolicismo. El retorno a la centralidad de la vivencia personal de la fe es una tarea crucial. De su necesidad son señales la persistencia de la búsqueda de sentido espiritual, el reconocimiento del principio de autonomía y la importancia del individuo en la cultura contemporánea.

La transformación de las estructuras institucionales de la religión es otra prioridad. Si hoy más que nunca la transmisión de las

tradiciones depende de las instituciones (a falta de un ambiente homogéneo), por otra parte, el éxito del proceso de transmisión supone un alto grado de apertura y flexibilidad institucional y una sensibilidad ante las aspiraciones a la autonomía individual y a la conciencia de sí. Esto representa un enorme desafío para la Iglesia católica. De la validez de esa antigua reivindicación hablaremos más adelante, en los capítulos 3 y 4, al tratar de la renovación y reforma de la Iglesia.

La tercera tarea es la promoción de un encuentro más profundo y un diálogo con las culturas emergentes, incluyendo un tipo de presencia social y cultural que favorezca el redescubrimiento del carácter humanizador del cristianismo. Aspiramos a un cristianismo culturalmente policéntrico en diálogo con otras tradiciones y religiones, que esté al servicio de la paz y la justicia entre los seres humanos, en particular los menos privilegiados.

9. La restauración de la unidad de los cristianos

Con un gesto altamente simbólico, el papa Juan XXIII decidió anunciar el concilio Vaticano II, el 25 de enero de 1959, durante la semana de oración por la unidad de los cristianos. Junto con el *aggiornamento* de la Iglesia católica, designó la restauración de la unidad de los cristianos como uno de los principales fines del Concilio (UR 1) e incluyó varias veces el movimiento ecuménico entre los signos de los tiempos a los que debemos prestar atención: "Comoquiera que hoy, en muchas partes del mundo, por inspiración del Espíritu Santo, se hacen muchos esfuerzos con la oración, la palabra y la acción para llegar a aquella plenitud de unidad que Jesucristo quiere, este santo Sínodo exhorta a todos los católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, participen diligentemente en la tarea ecuménica (UR 4)."

El decreto conciliar sobre el ecumenismo sentó los principios que deben guiar el compromiso de la Iglesia católica en su empeño de reconciliación con las demás Iglesias y comunidades cristianas. Es para nosotros motivo de alegría que, merced al diálogo entablado con

ellas desde hace cincuenta años, hayamos descubierto terrenos significativos de mutuo entendimiento sobre cuestiones tenidas antaño por causas de división. Con todo, buena parte del consenso teológico resultante de ese diálogo sigue siendo rechazado por las autoridades de la Iglesia católica. Una labor de recepción autorizada ha de progresar aún más para que los frutos del diálogo estén bien presentes en la pastoral de las Iglesias y lleven a un testimonio común en todas las regiones y todos los ámbitos de la vida eclesial. Esta necesidad se deja vivamente sentir entre los católicos que han contraído matrimonios y fundado familias intereclesiales. Las comunidades religiosas experimentan también una unidad existencial con los demás cristianos en los niveles más profundos de la fe viva mediante la oración y espiritualidad comunes.

Durante los últimos cincuenta años, la imagen de la cristiandad mundial ha cambiado notablemente con la expansión de los nuevos movimientos evangélicos y pentecostales. En muchas regiones, ciertos métodos de evangelización poco éticos han originado tensiones que debemos esforzarnos por superar. Jamás ha sido tan urgente como en nuestro tiempo el testimonio común de los cristianos, quienes han de hacer frente a nuevos desafíos relacionados con la increencia y el incremento del pluralismo religioso. Sobre las comunidades cristianas pesa hoy en día la amenaza de la "fatiga ecuménica". Mientras se complazcan en sus divisiones, si es que no las refuerzan acentuando ostensiblemente su identidad, tales comunidades seguirán siendo impotentes e incapaces de proclamar con eficacia la Buena Nueva del amor reconciliador de Dios en el mundo. Por prometedora que sea la colaboración de los cristianos en el plano ético, nunca podrá reemplazar la búsqueda de la unidad de la fe en sus múltiples expresiones.

Reflexiones finales

"Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acompañándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes

interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS 4).” Solo un método integrador de un momento inductivo que dé autoridad epistemológica a la experiencia histórica (como se intentó durante el concilio Vaticano II) puede hacer ver la manera en que Dios se comunica. El objetivo es escuchar la Palabra de Dios, *todas* las Palabras de Dios; una Palabra que no se identifica con ningún testimonio de autoridad, incluidas las Escrituras, ni se agota en él. La Palabra de Dios se discierne en los acontecimientos históricos y en nuestras vidas, una Palabra encarnada en voces y palabras humanas. La historia y experiencia de la humanidad – gracias al Espíritu de Jesús resucitado – constituye, junto con otras, una fuente esencial para la fe y la teología y no un mero campo de aplicación práctica de principios preestablecidos. Podríamos preguntarnos qué cambios se producirían si la Iglesia, como sujeto teológico colectivo, adoptara ese punto de vista, y qué cambios también en su credo, su liturgia y su ética así como en su modo de pensar y creer, de actuar y celebrar.

3

CAPÍTULO

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN EL ENCUENTRO DEL EVANGELIO Y DE LA IGLESIA CON EL MUNDO Y LAS CULTURAS³

La experiencia misionera de la Iglesia durante los siglos XIX y XX llevó a Vaticano II a una nueva postura en cuanto a la nota de catolicidad (o ecuménica) de la Iglesia, presente ya en todas las culturas del mundo, al autorizarla a asentar el Evangelio en la pluralidad de estas últimas. ¿Cómo, en esta nueva situación, concebir simultáneamente la diversidad y la unidad

- en el plano antropológico (unidad de la familia humana, diversidad de pueblos y naciones, personas marginadas o “sin voz”),
- en el plano teológico (diversas expresiones doctrinales, teológicas, catequéticas, litúrgicas, diversos modos de vida... y la unidad de la Iglesia),
- en el plano eclesiológico (diversidad de formas eclesiales, interacciones entre las comunidades, formas de gobierno de la Iglesia capaces de proteger las diferencias y a la vez promover la unidad)?

Introducción

La experiencia misionera de la Iglesia durante los siglos XIX y XX llevó al concilio Vaticano II a una nueva postura en cuanto a las

3. La redacción de este texto fue confiada a una comisión cuyos miembros fueron Agnès Kim (Presidenta), Carlos Mendoza (Vicepresidente), Jean-Michel Destors (Secretario), Marie Jo Iozzio, Silvia Scatena y Jean-Marie Bodo. En el coloquio, José Tolentino Mendonça fue el primero a comentar dicho escrito en el momento en que se sometió a discusión.

naciones de catolicidad y ecumenismo de la Iglesia, al autorizarla a asentar el Evangelio en la pluralidad de las culturas, que son los horizontes de comprensión y actuación de los grupos humanos y dan sentido a la relación de estos con el mundo y la vida. En el Concilio, en efecto, se puso de relieve la cuestión de la relación "Evangelio y cultura", con el adagio: *Deus multifariam multisque modis locutus est*. Considerando que no era ya posible dilatar una respuesta a los retos planteados por la diversidad de las culturas, los padres conciliares integraron la pluralidad como dimensión teológica y eclesiológica. Pero ¿podían evaluar con exactitud todo lo que esa dimensión implicaría en el mundo de hoy?

Al ver que el mundo vivía una experiencia semejante a la de la Iglesia, afirmaron: "El creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos humanos descubre cada vez más a todos y cada uno los tesoros de las diferentes civilizaciones, y así, poco a poco se va haciendo una forma de cultura más universal, que tanto más promueve y manifiesta la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas (GS 54)." Al esbozar una visión utópica, los padres imaginaron un nuevo camino de unidad del género humano, pero en el transcurso de las siguientes décadas surgirían cuestiones más complejas.

Efectivamente, la recepción misma del Concilio da testimonio del carácter concreto y conflictivo de la diversidad: hay quienes consideran positivamente la apertura conciliar a la pluralidad como el hilo conductor de su nuevo lenguaje y de su "estilo" innovador; otros subrayan más bien las dificultades en la recepción del Concilio, afirmando que sus textos se basan todavía en un paradigma de homogeneidad cultural; otros, por último, piden la "reforma de la reforma", con cierta nostalgia del pasado o por temor a una ruptura en el curso de la tradición.

En nuestro mundo, la pluralidad de pueblos y culturas se ve cada vez más como factor *irreductible* que expresa el horizonte histórico de hoy, a lo que hemos de añadir que jamás este carácter intercultural ha

enriquecido tanto la experiencia humana, creando al mismo tiempo una conciencia planetaria. Por otra parte, pese a los esfuerzos – intelectuales, sociales y políticos – para promover un camino de unidad del género humano, corremos un doble riesgo: el de una *fragmentación* de las sociedades, junto con un *repliegue* en las particularidades que se manifiestan a través de la *violencia*, y el de las *potencias reales* de *homogeneización*, dinamizadas sobre todo por la tecnología, la economía globalizada y los nuevos medios de comunicación.

En esta situación, no podemos menos de hacernos ciertas preguntas: ¿Cómo concebir teológicamente "el arraigo y la apertura", "la unidad y la diversidad" en nuestro mundo que, por una parte, homogeneiza y entrecruza la multiplicidad de culturas y, por otra, se fragmenta debido al resurgimiento explosivo de las religiones en sus formas conservadoras y fundamentalistas? ¿Cómo prevenir, en la labor de inculturación, el riesgo de insistir excesivamente en "lo étnico", con el afán de incorporarse a la cultura local, lo que desembocaría en la identificación de la fe cristiana con un determinado grupo étnico? ¿Cómo imaginar, teológica y eclesiológicamente, una Iglesia policéntrica desde el punto de vista cultural? ¿Cómo encontrar una nueva manera de "hacer Iglesia" en una Iglesia católica romana cuya tradición y aun identidad de origen han sido modeladas por las culturas judía, helenística y latina?

Frente a todas esas cuestiones derivadas del contexto actual, nosotros, teólogos de los cinco continentes, proponemos aquí una nueva reflexión sobre lo fecundo de la *unidad en la diversidad*. Esta reflexión colectiva atestigua por sí misma nuestra fe y nuestro compromiso para que ello sea posible y saludable. Las interpelaciones y retos de ese concepto se revisarán a partir de tres ejes fundamentales: 1) un eje antropológico, para detectar las nuevas nociones del ser humano nacidas del impacto de la globalización; 2) un eje eclesiológico, para discernir las nuevas experiencias y figuras de la Iglesia; 3) un eje teológico, para encontrar nuevas maneras de concebir la fe al servicio de la Iglesia y el mundo.

1. La humanidad ante la irrupción del otro como prójimo

Nuestro punto de partida no puede ser sino la constatación de la pluralidad de la vida concreta de los hombres de hoy, convertida en una verdadera realidad cognitiva y existencial. Desde luego, el mundo se ha vuelto más consciente del pluralismo y reconoce su legitimidad; mas esta concreta realidad plural exige respetar la singularidad y por ende la alteridad de cada pueblo, en particular la de los grupos minoritarios a menudo tenidos por marginales respecto de este o aquel centro. La alteridad se manifiesta mediante diversas características: pertenencia y práctica religiosas, memoria, lengua, educación, vida comunitaria, género, mundo simbólico... La revelación de esa alteridad es fastidiosa, ya que hace vacilar nuestras certezas y nos pone en guardia contra la proyección de nuestros deseos sobre el "otro", diferente.

Paradójicamente, esa toma de conciencia de la pluralidad corre parejas, por un lado, con la *homogeneización* de las culturas, y por otro, con la *cerrazón fundamentalista* que la modernidad no había presagiado. Ambos fenómenos engendran dos nuevos modelos antropológicos que plantean también nuevos problemas.

En un mundo de emulación y amalgama cultural, el pluralismo se acompaña de un proceso de uniformización que da origen a una nueva antropología debido al formidable éxito del modelo que asocia la tecnología con una economía centrada en las finanzas. Este nuevo modelo es el motor de la homogeneización cultural donde queda nivelada toda la riqueza de la diferencia. Típicamente, el hombre moderno se encierra en un afán obsesivo por acumular bienes materiales, caracterizado por cierto positivismo, en un mundo en que se vienen abajo las referencias éticas y distintas formas del saber sapiencial. De ahí resultan graves consecuencias: una flaqueza de orden espiritual, la negación y exclusión de Dios en el ámbito de las actividades humanas, la falta de solidaridad, un desmedido egoísmo y la carencia de un código ético común. La invasión desenfrenada de la cultura mercantil toma como

1. La humanidad ante la irrupción del otro como prójimo

rehén la búsqueda de *sentido* por parte de la humanidad y lleva el mundo hacia una unidad de *fachada*.

Ante la nivelación de la diferencia cultural y un progreso de tipo materialista se han dado múltiples reacciones, entre otras el incremento de diversos fundamentalismos. So capa de reacción contra ese mundo que ha perdido el sentido de lo sagrado, se inicia un proceso de fragmentación que da lugar a una antropología centrada en la identidad. Ahora bien, la afirmación de esta última encierra al hombre en una identidad cultural y religiosa e instala la diferencia como frontera simbólica que nadie tiene derecho a traspasar, lo que pone fin a la idea misma de una humanidad y fraternidad comunes así como a la búsqueda de una auténtica unidad.

En medio de esa fragmentación y de esa homogeneización, el hombre busca también la unidad. En las regiones donde son característicos los conflictos históricos están muy presentes el sentido y la búsqueda de la unidad. Por ejemplo, a fin de fomentar la unidad de las familias humanas y superar las divisiones de origen histórico, las Iglesias del Próximo Oriente exploran una nueva hermenéutica y forma de comprensión que permitirían abrir posibles vías para que el "otro", por excelencia el islam, fuera un elemento esencial de la reflexión sobre un vivir juntos. En ese proceso cobra especial importancia la dimensión de la *memoria*, que facilitaría una mejor evaluación del impacto actual de las antiguas heridas e incomprensiones. La escucha de las memorias – decisiva en el diálogo entre culturas y religiones – podrá dar paso a la comunicación y a la reconciliación. El testimonio de comunidades auténticamente reconciliadas sigue siendo una luz que atrae, como lo muestran las comisiones de "verdad y reconciliación".

La unidad de los distintos pueblos solo es posible merced al hombre convertido y reconciliado a la escucha de las heridas o sufrimientos que dejan huellas en nuestro corazón, del hombre que trata así de crear lazos de confianza. Tales lazos, que no pueden existir sino por el reconocimiento y respeto de la singularidad de cada pueblo, unen

a los pueblos dispersos. Esta antropología de la reconciliación tiene su origen en el Dios trinitario que desea entrar incansablemente en comunicación con el hombre en su designio universal de salvación del género humano.

Además, en el camino hacia la unidad del género humano, el clamor de los marginados y de las víctimas de la exclusión y violencia sistémicas (por su sexo, raza, clase social o cualquier otra "desventaja") ha de ser un lugar fundamental de interpelación. Cuando somos capaces de escuchar a esas personas y reconocerlas como semejantes a nosotros, se convierten, paradójicamente, en punto de partida de una nueva antropología. En efecto, el sufrimiento de los desheredados pone a la humanidad frente al continuo desafío de formular una y otra vez su relación con los demás y, por extensión, con el medio ambiente. Precisamente la irreductibilidad de esos seres "sin voz" – cada uno de los cuales tiene su propia manera de la vida, su propia manera de razonar y su propio pozo del que beber (G. Gutiérrez) – exige una unión para hacer justicia al otro, revelando así que es posible una "unidad en la diversidad".

En el mundo en que vivimos, observamos un cambio de modelo de comprensión de la persona reflejado en nuevas formas de religiosidad, espiritualidad y búsqueda de trascendencia propias de las sociedades tardíamente secularizadas. Según diversos análisis teológicos narrativos y socioculturales, nuestros contemporáneos en busca de sentido y verdad experimentan la necesidad de afirmar la plenitud humana como base de toda dimensión trascendental de la persona y la sociedad inspiradas por el Evangelio (cf. GS 27 § 1: "Cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como "otro yo"").

Observamos también que la antropología cristiana, fundada en la fe en un Dios trinitario, halla una nueva fecundidad en la idea del ser en relación, caracterizado por una existencia en estado de don. Esto supone reconocer la pobreza radical propia de todo ser humano, su vulnerabilidad frente a otro y, al mismo tiempo, la sobreabundancia

que su presencia suscita como don. Inspirados por los encuentros de Jesús en el Evangelio, podemos ver en el hombre una apertura a la irrupción del "otro" como prójimo, atendiendo a la originalidad y aportación irremplazable de cada uno. En el plano de la fe, esta antropología deja siempre abierta la posibilidad de la irrupción de lo divino a través del otro. Esa apertura al "otro" se convertirá en la fuente que ha de permitirnos resistir a toda homogenización de las culturas y repliegue sobre la propia identidad. El punto de partida de la comprensión de la unidad en la diversidad del género humano se revela en la unidad ejemplar de la *imago Dei*, que protege la dignidad humana, y en la diversidad reflejada en la fecundidad de la creación, que protege la expresión multiforme así como las particularidades de sexo, género, etnia, lengua/cultura y talentos.

2. Una Iglesia policéntrica, testigo y signo de unidad en la diversidad

En medio de esa nueva realidad, la Iglesia debe poder discernir las cuestiones que se plantean, elaborar nuevas respuestas a partir de su tradición bimilenaria y actualizar así una dimensión esencial de su misión. Cuando nos interrogamos hoy sobre las prácticas eclesiales de nuestros países y regiones, aflora el principio eclesiológico del reconocimiento de la pluralidad de las culturas, "pueblos, tribus, lenguas y naciones", y de las historias. Este principio está en consonancia con la auténtica humanidad, según el designio divino manifestado en Jesús de Nazaret y su Pascua vivida y celebrada de modo singular por cada cultura.

Para poner por obra lo indicado por *Nostra aetate*, "fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos", no basta, sin embargo, con hacer de la diversidad un valor positivo. Hemos de confesar que el reconocimiento de la base antropológica del pluralismo es todavía insuficiente en la Iglesia y que es preciso trabajar sin descanso para hacer real en nuestra vida el concepto de Iglesias particulares tal como lo introdujo *Lumen gentium*: La Iglesias

particulares están “formadas a imagen de la Iglesia universal; en ellas y por ellas existe la una y única Iglesia católica” (LG 23). Al propio tiempo, ante un fenómeno de fragmentación, estamos llamados aún más a fomentar ardientemente la unidad, esa unidad entre los pueblos que solo es posible mediante una actitud de *encuentro-reconocimiento-reconciliación* entre individuos, comunidades, naciones y religiones, como ya hemos visto.

Diversidad de las figuras eclesiales

Hoy en día, pueden observarse dos principales tendencias eclesiológicas. Por un lado, una tendencia “confesional” que subraya el papel fundamental de la *liturgia* y de la *religiosidad popular* en la práctica de la fe, tal como la viven los fieles en las comunidades locales. Por otro, una tendencia postsecular, según la cual es necesario descentrar la Iglesia de su reflejo autorreferencial y reconocer la primacía del Reino de Dios y su justicia en el anuncio de la Buena Nueva más allá de las fronteras de pertenencia institucional a la Iglesia y de la práctica de la fe por los cristianos.

Vinculadas más a una u otra tendencia, han surgido desde el Concilio nuevas formas de organización de las comunidades o de los ministerios, en busca de la unidad en la diversidad de carismas. En África, por ejemplo, los cristianos han asistido a la aparición de las llamadas Comunidades Eclesiales Vivas, con el nuevo ministerio del *mokambi*: dirigentes seglares – varones – de una comunidad cristiana (si bien subsiste el problema de su formación adecuada). En cuanto a las Comunidades Eclesiales de Base, presentes en todas partes del mundo, son igualmente formas de organización que tienen bien en cuenta las realidades locales. En la Iglesia católica están también surgiendo otros modelos de comunidad que no se identifican con su tradicional forma institucional; se trata de nuevas asociaciones religiosas, en particular las conocidas por el nombre de “nuevos movimientos eclesiales”.

Sobre todo en Europa, mas también en América del Norte, la Iglesia, que es ya minoritaria, debe asumir su propia fragilidad. Esta fragilización suscita en muchos lugares una creatividad que ha dado pie a nuevas experiencias eclesiales en un contexto secularizado en que las personas, no obstante, siguen aspirando a la plenitud y la verdad. Son formas de organización que se rigen más por la dimensión de la hospitalidad y fraternidad mutuas, proponiendo un mensaje de sentido y una práctica de servicio en un “estilo” más próximo al de Jesús. Este modelo tiende claramente a superar el clericalismo y a dar en diversos ámbitos una mayor participación a los seglares – en particular a las mujeres –, instaurando así una verdadera comunión. Sin embargo, todos esos nuevos movimientos y comunidades no dejan de estar llamados a discernir su participación en el Reino de Dios dialogando con las demás formas de vida en la Iglesia.

En la línea de *Lumen gentium* 8, el magisterio de los obispos latinoamericanos, expresado en Medellín (1968) y Puebla (1979), ha contribuido en gran manera a que la Iglesia reconozca el lugar fundamental que deben ocupar en su vida y misión comunitarias los excluidos, los marginados y las víctimas sistémicas (de la injusticia socioeconómica, política, eclesial, familiar, etc.). Se impone, como base, una antropología teológica que “cualifique” la Iglesia para comprometerse a respetar la voz de los “pobres”. Estos reavivan la memoria del anuncio de la Buena Nueva y llaman constantemente la Iglesia a ser el elemento unificador de la diversidad en el mundo. En Asia, especialmente, el servicio a los más pobres, en su mayoría no cristianos – aunque en algunos países los cristianos son más pobres que ellos por sufrir de una discriminación –, brinda también a las comunidades cristianas la oportunidad de progresar en el diálogo interreligioso.

Vivir la fecundidad cruzada en el interior de la comunidad y entre las comunidades

En un contexto cada vez más multicultural, las Iglesias locales están llamadas a fomentar la diaconía de la relación, del “inter-” que

víncula entre sí a personas de muy distinto origen cultural y étnico. Merced a un proceso de conocimiento mutuo e intercambios, se dará en la Iglesia local una "inter-culturación" que ayudará a construir una comunidad convivial y a acabar así con el repliegue monocultural y etnocéntrico.

En nuestro mundo globalizado, hay que promover una Iglesia cultural y estructuralmente policéntrica que integre la diversidad en una relación recíproca entre *las Iglesias locales*. No basta con poner de relieve las particularidades de nuestras propias vivencias, sino que debemos concebir una eclesiología que ayude a vivir mejor la interculturalidad para superar los estereotipos, para dejar de temer o rechazar al "otro" y entrar así más profundamente en el auténtico "amor al prójimo". Es imperativo, pues, *crear lazos* entre las diversas comunidades religiosas reconociendo, con Michel de Certeau: "Tú, que eres otro, eres necesario para mi verdad."

Cada Iglesia local lleva el sello de la contingencia histórica de su propia interpretación. Solo una *interrelación* podrá ayudar a cada comunidad local a comprenderse mejor, a relativizar sus problemas inmediatos y a no absolutizar su particularidad. Cada Iglesia local, a *un tiempo* enraizada en su contexto propio y en relación con otras comunidades, podrá oír mejor la llamada de Dios dirigida a unos por medio de otros. El *encuentro* con esos otros "lugares" igualmente relacionados en Cristo viene así a revelarnos nuevos modos de interpretar tanto el Evangelio como nuestra propia situación. *Lumen gentium* ha tratado ya de esa visión eclesiológica. "Cada una de las partes ofrece sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se enriquecen con las aportaciones mutuas de todos y con la tendencia común de todos a la plenitud en la unidad (LG 13)."

Por consiguiente, las distintas Iglesias locales – y también las demás Iglesias cristianas –, ya sean del Norte o del Sur, del Este o del Oeste, cada una con su historia, su contexto religioso y su situación sociocultural, pueden entrar en el proceso de la "unidad en la

diversidad". Si antes la noción de comunión se entendía sobre todo como incorporación del "otro" a lo que estaba ya en el centro, hoy, con la noción de policentrismo, se atiende y valora más a quienes son diferentes, considerándolos en su consistencia y "centralidad" propias y no como emanación de cualquier otro centro.

Mediaciones institucionales : el funcionamiento del gobierno en la Iglesia

Esa noción de policentrismo es acorde con la eclesiología predominante en el concilio Vaticano II, que habló de una Iglesia como comunión de realidades eucarísticas locales. Para promover la unidad en la diversidad, don del Dios trinitario, el gobierno jerárquico de la Iglesia debe estar al servicio de la vocación católica de una Iglesia fermento de comunión para toda la humanidad. Desde el Concilio, se está llevando a cabo una reforma del gobierno de la Iglesia – internacionalización de la Curia, reunión de sínodos continentales, conferencias episcopales en cada país e incluso en cada continente – como esfuerzo para favorecer la diversidad eclesial. Con todo, esta reforma procede con demasiada lentitud: aún no hemos superado el modelo centrado en Europa. Tras el estilo de liderazgo centralizado podría ocultarse el temor a un desplome de la unidad de la Iglesia católica.

La función del papa – el obispo de Roma –, entendida de una manera renovada, le asigna el papel de puesta en relación de comunión de todo el cuerpo episcopal, no solo según el principio "sub", sino también "cum Petro". El ministerio petriño está así al servicio de la unidad de la Iglesia y de las Iglesias particulares.

Al tocar el problema de la centralización romana (*Evangelii gaudium* 16), el papa Francisco admite que "todavía no se ha explicitado suficientemente un estatuto de las conferencias episcopales" (EG 32). Puesto que la diversidad en la Iglesia es un componente fundamental de su unidad, una sana descentralización es inevitable para favorecer una mejor *articulación* entre los niveles regional y universal. La Iglesia es

invitada a valorar más las distintas aportaciones de las comunidades locales y de los varios niveles de su comunión y a prever una estructura orgánica de la *koinonía* en el plano universal:

- Reformar el funcionamiento del sínodo de obispos establecido después del Concilio como expresión de una efectiva colegialidad episcopal. Se invita a los obispos a ejercer su autoridad usando de una verdadera *parresía*.
- Dotar de un estatuto efectivo y oficial a las conferencias episcopales nacionales, a los sínodos continentales, a los concilios regionales y reconocer a los obispos locales la responsabilidad que les es propia. En este sentido, parece necesario subsanar el silencio del *motu proprio Apostolos suos* (1998) sobre el nivel intermedio de la colegialidad episcopal entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal, precisando su estatus canónico y significado teológico en la línea de LG 23, que alude al modelo de las antiguas Iglesias patriarcales y nos invita a observarlas para entender la Iglesia como comunión de Iglesias.
- Descentralizar, aligerar y hacer más flexible el funcionamiento de la Curia romana, de suerte que la relación entre Iglesia local e Iglesia de Roma sea más una relación de comunión, que cada Iglesia local tenga su lugar y desempeñe su papel en la vida de la Iglesia universal y que, finalmente, la subsidiariedad y la legítima diversidad puedan realizarse en la Iglesia. Sería también necesaria una internacionalización de la Curia, no solo de las personas, sino sobre todo de las mentalidades, diversificándolas y evitando así el peligro de romanización de los miembros venidos de diversos continentes.
- Fomentar una mayor participación de la Iglesia local en la elección de obispos, lo que actualmente se considera secundario y aun superfluo.

■ Elaborar nuevas formas institucionales, hoy insuficientes, para garantizar la participación de los fieles en las decisiones. Conforme a una convicción eclesiológica rehabilitada por el Concilio, se impone revisar las reglas del juego para que la doctrina de Vaticano II sobre el papel de los seglares se lleve a efecto en las estructuras jurídicas de la Iglesia. Concretamente, podría preverse una participación – aunque diferenciada – de todos los bautizados en las realidades sinodales. Mediante algunas “asambleas experimentales” en los niveles local, nacional, regional, continental y universal, habría que ensayar distintas modalidades de representatividad de todos los componentes del pueblo de Dios.

■ Por último, poner en práctica el principio de subsidiariedad dejando que las instituciones y personas ejerzan sus responsabilidades en el marco de una participación solicitada, promovida y reconocida. Según la Conferencia episcopal de Francia, “la participación es la compañera de la subsidiariedad”.

Es importante, pues, dar cabida a una *noción de participación diferenciada* que implique a todos los bautizados en la *corresponsabilidad* para con la misión de la Iglesia. El servicio de la autoridad en la Iglesia debiera ser estructuralmente acompañado y sostenido por una presencia activa de la rica diversidad del cuerpo eclesial.

3. La contextualidad y catolicidad cultural e históricamente abierta de la teología al servicio de la Iglesia y el mundo

Ante los riesgos de fragmentación y homogeneización ya señalados, es de suma importancia reflexionar sobre la responsabilidad de la teología en esta edad de pluralismo cultural. Por eso los teólogos, mejor que nadie, pueden ayudarnos a profundizar en esa nueva figura de un cristianismo policéntrico en el que se fecundan mutuamente,

de manera creadora, los recursos propios de la tradición cristiana y las riquezas antropológicas y espirituales de las culturas y pueblos.

De hecho, la consideración del contexto cultural como *locus theologicus* es una novedad introducida a raíz del Concilio. La inculturación, este nuevo concepto teológico forjado en los años 1950, ha permitido a la Iglesia católica superar una noción restrictiva de catolicidad y mostrar su aptitud para integrar la pluralidad. En adelante, la teología toma en serio el encuentro de Cristo con las singularidades de cada pueblo para actualizar la fe mediante la *inculturación*, comprendida y vivida como “principio de inspiración, a la vez norma y fuerza de unificación, que transforma y recrea esa cultura, originando así una nueva creación” (cf. P. Arrupe). Proclamar la riqueza del misterio de Dios en la multiplicidad de lenguas incumbe a la Iglesia como tarea primordial a la que debe dedicarse.

Como ya hemos visto al hablar del eje antropológico, es urgente reelaborar la globalización, principal motor de nivelación cultural, para que entable un diálogo con la realidad local. Esa reelaboración “global y local” es posible en el proceso de metamorfosis de la tradición y la memoria, el cual no es una mera lógica de conservación. Esto nos permitirá arraigar en la singularidad del pueblo, que funciona como mediación necesaria de la vida a la vez que establece otra relación con múltiples singularidades. Despuntan ya en muchos lugares una revolución pacífica que valora la cultura local arraigada en la memoria y reelaborada por la globalización.

Esta relación “global y local” puede considerarse como inculturación, concepto fundado en el misterio de la *Encarnación de Cristo*, que no se realiza sin el de *Pascua y Pentecostés*, es decir, sin conjugar cierta muerte y nueva creación de las culturas así como la apertura a los demás y el reconocimiento fecundo de la pluralidad cultural. Al abrirse a las otras realidades particulares y unirse a ellas, la Iglesia puede ampliar su horizonte hacia lo universal, para reunir en Jesucristo la humanidad separada y dispersa. En este sentido, lo que diferencia

no ha de tenerse por causa de separación, sino por distinción fecunda que vincula unos a otros.

Diversidad de las expresiones teológicas

El Concilio ha dado mayor relieve a la opción de evangelizar la cultura que a la de inculturar el Evangelio. Sin embargo, nos planteamos de nuevo la cuestión, ya que la evangelización de las culturas *en profundidad* pasa siempre por un acto de inculturación en cada contexto. La teología debe, pues, reconocer y tomar en consideración la variedad de las expresiones de la fe. La constitución *Dei Verbum* subraya el carácter irreductible de la historicidad de la Revelación; por tanto, la percepción de esta última (DV8) – percepción que forma parte del acontecimiento mismo de la Revelación – no puede ser sino histórica y cultural.

Ahora bien, toda percepción cristiana del sentido de la Revelación solo puede darse mediante una elaboración que pasa por la interpretación de la Biblia y de la tradición de la Iglesia. Por consiguiente, la nueva elaboración de esa percepción debe considerarse fundamentalmente auténtica e idéntica a las precedentes en cuanto a la confesión de la fe en Cristo. Esta confesión, según los modos de vida propios de cada cultura, ha de tenerse en adelante por la base antropológica y teológica de la unidad en la fe: unidad de objetivos en las verdades de la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía, la reconciliación, la escatología, etc. y diversidad en las significaciones y expresiones diferenciadas de esas verdades para los fieles de la Iglesia local.

Se da por sentado que la teología que toma en serio la inculturación crea espacios para una reflexión concreta, plural y contextual, a fin de manifestar con mayor claridad la presencia creadora, reveladora y redentora de Dios en las experiencias de humanización. Así la Iglesia puede entrar en la perspectiva de la interculturalidad, entendida como recíproco enriquecimiento de las culturas, y prever el nuevo contexto cultural que es la multiculturalidad. Las principales dimensiones de

una teología de la fe, a la vez contextual y en busca de catolicidad, serán las siguientes: el reconocimiento existencial de Dios que transforma al hombre, el papel de la imaginación creadora en la experiencia de la salvación, la belleza como acceso a Dios, la confianza como receptividad y los pobres y perseguidos del mundo como lugar teológico; todo ello lleva a las personas a una feliz transformación de su existencia común.

Expresión comunitaria de la fe: la liturgia y la religiosidad popular

Dos "lugares" eclesiales pueden ser fuente de inspiración para la reflexión teológica sobre la unidad en la diversidad: por un lado, la manera como los creyentes viven espiritualmente la liturgia y, por otro, la religiosidad popular; la liturgia unifica las prácticas que celebran la *imago Dei*, mientras que las modalidades de religiosidad popular reflejan la diversidad humana. Si algún documento ha provocado un cambio en las prácticas litúrgicas de la Iglesia, tal documento es, a todas luces, la constitución *Sacrosanctum concilium*, en lo tocante no solo a la celebración eucarística, sino también a la investigación sobre los rituales de los demás sacramentos. Buen ejemplo de esto es el "Misal Romano para las diócesis del Zaire", que permite celebrar la Palabra de Dios según las expresiones de la "palabra africana". Hoy, las Iglesias africanas, con sus teólogos y liturgistas, prevén y elaboran ciertos ritos propios de sus ambientes culturales apoyándose en los elementos de los ritos particulares ya existentes y explotando las características comunes a las culturas y religiones tradicionales de África.

La teología debiera interesarse por el modo en que las dimensiones corporales y espirituales de cada pueblo se integran en la liturgia, ya mediante cantos e instrumentos de música que expresan bien el alma popular, ya, en algunos contextos, mediante la danza sagrada que permite acercarse a Dios con la totalidad del ser. La liturgia es, por excelencia, el lugar de reapropiación de los símbolos fundamentales de la cultura. De esa manera, el Evangelio no elimina todas las prácticas religiosas de un pueblo, sino que las evangeliza. El hecho

de ser una comunidad reunida en torno a la eucaristía, comprometida en el seguimiento de Jesucristo muerto y resucitado, transforma esa comunidad haciéndola viva y apta para la inculturación.

Con todo, *Sacrosanctum concilium* no concede un espacio suficiente a la religiosidad popular, limitándose a designarla con la noción de *pia exercitia* (SC 13). Mientras algunas iniciativas promovidas por la jerarquía eclesial tienen escaso éxito, la religiosidad popular está constantemente presente. Podemos entonces considerar esa religiosidad, en varios países, como excelente inculturación del catolicismo. Los obispos latinoamericanos la han valorado y fomentado (cf. Puebla, 1979). Siguiendo al papa Pablo VI, el papa Francisco le ha dado también especial relieve en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (122-126). Es cierto, no obstante, que a menudo las formas tradicionales de religiosidad popular no convienen ya a las nuevas generaciones. A pesar de todo, la religiosidad popular puede aún ser reconocida como expresión del *sensus fidei*.

Lo que se manifiesta en la religiosidad popular y en las prácticas rituales del pueblo puede no ser más que "superficial" o "aparente", sobre todo en Asia y África. Lo realmente importante es el encuentro de mentalidades formadas y cultivadas por las tradiciones religiosas y las culturas antiguas, con aspiraciones y deseos profundos, es decir, una vida apacible, tranquila, armoniosa, llena de amor y eternamente bendecida por Dios. La inculturación de la fe cristiana en la cultura de religión popular en Asia exige una permanente atención a las aspiraciones hondamente religiosas del pueblo. En este sentido, la inculturación exige una investigación a fondo sobre las religiones tradicionales.

Al mismo tiempo, la teología, especialmente en Asia, podrá ofrecer otro servicio a las prácticas de la Iglesia. Dada la imbricación de las herencias cultural y religiosa, inextricablemente vinculadas aun en la esfera eclesial, esas herencias ejercen un profundo influjo en el *ethos* de un pueblo, con lo que puede darse un fenómeno de absorción del mensaje cristiano por los pueblos sin que la Buena Nueva de la

salvación produzca sus efectos. Se impone, pues, una labor de discernimiento para no caer en un ritualismo que se detenga en la observancia de ritos sin interiorizarlos y no implique ni la práctica de la caridad ni la transformación de la sociedad. Hay que mantenerse alerta frente al *escollo de la asimilación* por la cultura religiosa.

Un nuevo modelo: la articulación entre pastoral y doctrina

Los discursos de los papas de nuestro tiempo con notable preocupación pastoral – como Roncalli y Bergoglio – muestran la lozanía siempre actual de ese nuevo estilo del ministerio del anuncio, estilo que debe adoptar la teología en la tarea común de actualizar el mensaje evangélico. En efecto, la teología, como discurso segundo, está ligada a la *inspiración pastoral*, sin que por ello deba renunciar a sus análisis críticos de la expresión del acontecimiento de la salvación según el contexto de la modernidad tardía. Esa inspiración pastoral ha de ser precisamente el vector del proceso de inculturación.

La relación intrínseca entre “doctrina y pastoral” cambia el estatus mismo de la teología. Esta no se entiende ya como ciencia exclusivamente deductiva, sino como disciplina del pensamiento animada más bien por un método inductivo-deductivo, como reflexión creyente constitutivamente interdisciplinaria, histórica y situada socialmente. Cuando se ha aplicado ese nuevo método, las frases iniciales de *Gaudium et spes* – “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres...” – han inspirado una dinámica que determina el modo de pensar, crear, actuar y celebrar de la Iglesia. De ahí la importancia de la tarea creadora de expresar la fe que no puede ya ordenarse desde arriba porque debe construirse a partir de innumerables experiencias.

Esa relación intrínseca entre doctrina y pastoral – y entre catolicidad y contextualidad – es el acicate para reconsiderar la teología, que está todavía lejos de integrar las nuevas experiencias en su difusión culturalmente policéntrica. La cuestión fundamental es liberar

la teología de un universalismo abstracto introduciendo un cambio epistemológico respecto de los anteriores paradigmas y dotarla de un principio metodológico que, fundado en el testimonio bíblico, haga plenamente justicia tanto a la pastoral como a la tradición de la fe.

Finalmente, debemos estar siempre atentos a los desafíos planteados por la exclusión, a partir de las vivencias de los más *marginales* en la sociedad y en la Iglesia. La primacía de la salvación ha de reinterpretarse a la luz de la opción de Dios por los pobres y excluidos de todos los tiempos, como se ha hecho desde la época de Abel el justo. Es ahí, sobre todo, donde Dios mora. Y si las disciplinas teológicas tienen por cometido buscar y tratar de comprender la voluntad de Dios, esa tarea suscita ya una predisposición a optar preferencialmente por los más pobres. La Iglesia está así llamada a forjar una teología que indique con claridad vías de *liberación* para que todo ser humano, de “todos los pueblos, tribus, lenguas y naciones”, entre en el Reino y encuentre su dignidad de hijo de Dios.

Conclusión

El concepto antropológico del *ser en relación*, del *ser como don*, hace posible un *poli-centrismo* en relación donde cada pueblo, enraizado en su propia historia y considerado como auténtico centro, es invitado a mantener una relación reconciliada con los demás “centros”, reconocidos como diferentes y como dones con vistas a una fecundación recíproca. El *reconocimiento* de la *diversidad irreductible* de pueblos y personas como don, que es también vocación, podría llevar a la verdadera unidad del género humano. Sin esto, la humanidad seguirá encerrada en realidades monocéntricas fragmentadas.

En efecto, diversidad y unidad son hechos y desafíos de la Iglesia actual, que consta de personas, culturas, lenguas y carismas distintos. Institucionalmente, la Iglesia católica tiene, en el papa, el símbolo visible de una unidad que abarca y celebra la diversidad de la Iglesia en el mundo entero. Para fomentar y proteger su pluralidad, el papel

de las Iglesias locales, principales objetos de la inculturación, resulta decisivo. La imagen del poliedro, que tanto agrada al papa Francisco, lo explica de manera muy gráfica: “[El poliedro] refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad (...). Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades (EG 236).” Así, la fe cristiana, con los ojos vueltos hacia Jesucristo y el corazón abierto a un mundo plural en busca de unidad, nos lleva a confesar que la *comunión* de personas, culturas y pueblos encontrará el *camino* hacia su plenitud gracias al profundo *arraigo* y el *don recíproco* de cada singularidad.

CAPÍTULO 4

TRABAJAR PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE PAZ⁴

En un mundo caracterizado por la guerra fría, la descolonización y las fracturas confesionales, Vaticano II fue en su época el motor de algunos progresos, al fomentar la reconciliación y la paz. Dadas las nuevas formas de violencia, ¿a qué está llamada la Iglesia hoy

- en el plano antropológico (relación con el mundo creado, rechazo de los pobres, de los emigrantes y de los marginados),
- en el plano teológico (reinterpretación del Evangelio y las Escrituras en un contexto de diálogo ecuménico y de encuentro entre religiones),
- en el plano eclesial (ejercicio del poder en la Iglesia)?

1. Introducción

El esfuerzo por tener en cuenta la situación del mundo moderno es uno de los rasgos constitutivos del concilio Vaticano II, articulado diversamente en sus textos, como en el caso del siguiente pasaje de *Gaudium et spes*:

“El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia (...). Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas,

4. La redacción de este texto fue confiada a una comisión cuyos miembros fueron Timothy Matovina (Presidente), Paul Pulikan (Vicepresidente), Antoine Al Ahmar (Secretario), Manuel Reus Canal, Fidèle Mabundu Massamba y Daniel Groody. En el coloquio, Albert Mundele Ngegi fue el primero a comentar dicho escrito en el momento en que se sometió a discusión.

tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía algunas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo (GS 4).”

El mandato del Concilio de hacer frente a las realidades contemporáneas con un mensaje de reconciliación y de paz tuvo notable resonancia en las comunidades católicas del mundo entero.

Por supuesto, el catolicismo era ya una fe mundial en los albores de la modernidad, es decir, en la gran época de las misiones. Difundido en todas partes del mundo, se caracterizó a menudo por la manera en que los misioneros lo habían concebido en sus países de origen. Poco a poco, sin embargo, los misioneros tomaron conciencia de que los países donde ejercían su actividad apostólica tenían sus sensibilidades y valores culturales propios. Esto llevó en muchos lugares a prudentes tentativas de adaptación del catolicismo a los requerimientos de las comunidades locales. Tal fue el caso de las reducciones jesuíticas en América Latina, de las misiones de Ricci y de Verbiest en China, del interés del padre Plácido Tempels por una mejor y más honda comprensión de la filosofía bantú, etc. Mas solo en los años 1960 y siguientes llegó esa dimensión mundial a ser una realidad viva y omni-presente, un movimiento impulsado a la vez por el concilio Vaticano II y por los nuevos medios de telecomunicación. Además, el proceso de descolonización, comenzado después de la Segunda Guerra mundial, influyó sobrenanera en la autocomprensión de muchas comunidades católicas del hemisferio Sur. El influjo del Concilio se prolongó a través de diversos movimientos sociales. En América Central y del Sur, la

presunta bendición conciliar de las alianzas entre los católicos y los progresistas sociales favoreció el avance de la teología de la liberación y la oposición a los gobiernos autoritarios, algunos de los cuales gozaban del apoyo de las jerarquías eclesiásticas nacionales; esto tuvo por resultado una violencia estatal contra sacerdotes, religiosos y trabajadores laicos. Hombres de Iglesia como Dom Helder Câmara trataron de encarnar la opción del Evangelio por los pobres en su propia vida y la de las comunidades de que eran responsables. Los católicos de África, por su parte, interpretaron el Concilio como una aprobación de las formas distintivas de la teología y culto africanos en el contexto poscolonial y posmisionero más amplio, lo que condujo a movimientos por la “inculturación” o la “indigenización” que acabarían influyendo también en la práctica católica de otros lugares. Una experiencia como la del “rito zaireño”, iniciado por el cardenal Malula, podría considerarse como una tentativa lograda de catolicismo “africanizado”. En Asia, grandes poblaciones budistas, hindúes y musulmanas dejaron sentir una urgente necesidad de nuevas formas de diálogo interreligioso. Durante su visita en la India, en 1964, Pablo VI se presentó a sí mismo como un papa preocupado por la suerte de los pobres. En las décadas posteriores a la clausura del Concilio, los teólogos hicieron grandes esfuerzos para integrar adecuadamente el catolicismo en las ricas culturas asiáticas con sus antiguas tradiciones. A este respecto, podemos citar a J. Dupuis y A. Pieris, entre otros. En Europa occidental, varios movimientos sociopolíticos establecieron con éxito los derechos de la mujer y, al mismo tiempo, liberalizaron el aborto y el divorcio, lo que ahondó todavía más el fosó entre la Iglesia y un sector cada vez más importante de la sociedad. Algunas de esas nuevas situaciones suscitaron graves inquietudes acerca de la secularización de los católicos en Europa y otras partes, incluyendo América del Norte. Aunque el concepto de “secularización” es hoy objeto de acerbas críticas, sigue contribuyendo a dar cuenta de la crisis en esas regiones y permite comprender los ingentes desafíos a los que se enfrentan dichas comunidades, a la vez en el plano institucional y en el de la vida personal de los individuos. Por otro lado, los dirigentes católicos de todos los continentes han unido sus fuerzas con los responsables de

otros grupos religiosos – y con quienes no profesaban ninguna religión – en causas comunes como el hambre, la pobreza, la enfermedad, los conflictos internacionales y la amenaza de una guerra nuclear.

Hoy en día, la humanidad ha de hacer frente a una nueva forma de violencia. Esta ha surgido juntamente con la globalización y muchos la perciben como intrínsecamente ligada a ese proceso. La “nueva” violencia comprende las estructuras de pobreza, vinculadas al auge de las economías y sociedades transnacionales, el aumento masivo de la migración, debido a las realidades económicas y a los conflictos geopolíticos, y las amenazas que pesan sobre la supervivencia misma de la Tierra como lugar propicio al desarrollo de la vida humana. Los grupos religiosos han contribuido a responder a esas graves preocupaciones, mas también han sido fuente de nuevos conflictos y divisiones.

En efecto, la religión se utiliza con frecuencia para otros fines. Esa instrumentalización puede ser directa o indirecta, por ejemplo cuando cristianos u otros creyentes de países democráticos participan en la carrera armamentista o en la explotación de los recursos de los pobres y las tribus en el contexto de la globalización, usando de la violencia contra quienes violentamente se oponen a ello. Las estructuras patriarcales que explotan a las mujeres en el marco de la familia y la sociedad tienen a veces un fondo religioso. Además, todas las religiones se ven tentadas por conceptos de una verdad fija y absoluta (basados en hipótesis discutibles desde el punto de vista epistemológico), sin apertura hacia el “otro”, lo que puede fácilmente desembocar en el rechazo de los demás y el empleo de la violencia. Existe también la violencia del Estado, que a menudo tiene intereses particulares que defender, contra individuos, minorías o personas marginadas cuyos derechos se pisotean. Otras causas de la violencia son de orden antropológico y cultural. Por ejemplo, podemos pensar en la dinámica del chivo expiatorio ilustrada por René Girard. En esa dinámica, los grupos necesitan crearse artificialmente enemigos y la violencia se considera indispensable para proteger el grupo dominante de los grupos minoritarios.

Por otra parte, las discordias persisten aun entre creyentes de una misma confesión, como lo deplora el papa Francisco: “Dentro del pueblo de Dios y en las distintas comunidades, ¡cuántas guerras! (EG 98)” Ahora que el mundo ha cambiado como lo ha hecho, la Iglesia necesita más que nunca ser un instrumento de reconciliación y paz. Medio siglo después de la clausura del concilio Vaticano II, la situación actual constituye para nosotros a la vez un desafío y una oportunidad continua.

Con todo, debemos señalar que en muchísimas ocasiones las religiones como tales y los defensores de sus tradiciones han hecho innúmeros esfuerzos para resistir a las tentaciones arriba mencionadas, a fin de contribuir a los procesos de paz y desarme. A este respecto, merecen citarse los proyectos de diálogo y educación llevados a cabo en África por musulmanes y cristianos opuestos a la violencia de Boko Haram. El movimiento de las Madres de la Paz intenta, por su parte, iniciar procesos de paz en todo el mundo, inspirándose en convicciones religiosas que llevan a preocuparse por el prójimo.

Para promover tales esfuerzos, hay que contemplar lúcidamente la situación de la humanidad, escuchar de nuevo, en ese contexto, la voz de Dios e interrogarse sobre la Iglesia y su acuerdo con lo que ve y oye.

2. La situación de la humanidad

La situación de la humanidad, cincuenta años después del Concilio, se caracteriza por el gran número de víctimas del sistema que llamamos globalización. Puesto que la identidad cristiana implica una relación original con el “otro” y en particular una distinta manera de ver a los despreciados que reivindican su derecho a la vida y a la diversidad, debemos desarrollar la capacidad de mirar y escuchar con compasión a las víctimas, sean cuales fueren, y defenderlas activamente; solo a ese precio es posible descubrir el fin fundamental de todo conocimiento humano.

La persistencia de la repartición injusta de los beneficios a unos pocos y la imposición de pesadas cargas a la mayoría – una desigualdad materializada en el abismo que separa de la masa de los pobres a quienes gozan de seguridad sanitaria y cuidados médicos, así como del capital pecuniario, eclesial y social – sigue siendo intolerable en la sociedad y en la Iglesia. En nuestros días, merecen suma atención algunos problemas concretos de injusticia, como la falta de equidad en la distribución de los bienes materiales, las actitudes y tratamiento discriminatorios de ciertos grupos sociales, el estatus de las mujeres en la Iglesia y la sociedad, el trabajo infantil... A menudo, los responsables de esa deplorable injusticia son los miembros de las comunidades locales. Esa situación se manifiesta especialmente en el trato de que son objeto las castas “inferiores” en la India y en las injusticias que aún subsisten en las antiguas colonias; en efecto, después de la descolonización, siguen en pie mecanismos de poder, de corrupción y de colusión cuya fuente, a todas luces, no es otra que el egoísmo del ser humano.

Esas preocupaciones reflejan y amplían la visión global de Vaticano II acerca de la situación de la humanidad. En este sentido, es útil considerar que, si el mundo de hoy estuviera proporcionalmente reducido a una aldea de 100 personas, 51 serían hombres y 49 mujeres. 60 personas serían asiáticas, 14 africanas, 11 europeas, 14 americanas y una persona australiana o neozelandesa. En esa aldea, 14 personas tendrían por lengua materna el mandarín, 5 el inglés, 5 el español, 3 el hindi, 3 el portugués, 3 el bengalí, 2 el ruso, 2 el japonés, 1 el árabe y 1 el alemán. Las restantes 61 personas hablarían toda una variedad de otras lenguas. Desde el punto de vista de la religión, 33 personas serían cristianas, 20 musulmanas, 14 ateas, agnósticas o no religiosas, 13 hindúes, 13 de otras religiones, 6 budistas y 1 judía. Hacer de la tierra un hogar acogedor y apacible para los diversos miembros de la familia humana es uno de los retos persistentes de esta aldea global y del concilio Vaticano II.

Hoy, la desigualdad entre ricos y pobres es mayor que nunca. Recordemos aquí que, durante el concilio Vaticano II, John Norris criticó con

vehemencia el enorme abismo existente entre unos y otros. Cincuenta años después, la situación es aún más grave. El lado luminoso de la actual realidad es que en los últimos años ha mejorado el nivel de vida de más de la mitad de los habitantes del mundo, mientras que, en el lado sombrío, vemos que la mitad de la aldea planetaria sigue viviendo en condiciones de extrema pobreza. La diferencia de ingresos entre los países más ricos y los más pobres era de 3 por 1 en 1820, de 11 por 1 en 1913, de 35 por 1 en 1950, de 44 por 1 en 1973 y de 72 por 1 en 1992. En nuestra aldea global de 100 personas, los recursos individuales están también desigualmente repartidos. La persona más rica del pueblo posee tanto como el conjunto de las 57 personas más pobres. 50 personas no disponen de una fuente fija de alimentos y tienen hambre todo el tiempo o parte del tiempo, y 30 personas sufren de malnutrición. 40 personas no disponen de instalaciones sanitarias adecuadas y 31 carecen de una vivienda digna. 31 personas están privadas de electricidad y 18 no saben leer. 15 personas no tienen acceso al agua potable. Solo 16 acceden a Internet y 12 poseen un automóvil. 3 son migrantes y solamente 2 han hecho estudios superiores. En total, 19 personas luchan por sobrevivir con un dólar diario o menos y 48 tratan de subsistir con dos dólares o menos por día.

Esto dicho, en todas partes del mundo existen movimientos pertenecientes a diversas confesiones religiosas que continúan protestando contra esa situación, sosteniendo a los pobres, introduciendo programas educativos, sociales y culturales. En un mundo caracterizado por *el dolor y las lágrimas*, muchos trabajan sin descanso por llevar alegría y esperanza a los marginados. Dadas las cifras citadas más arriba, no podemos sino maravillarnos de que tantas personas generosas sigan así sosteniendo a los pobres, contra toda expectativa.

Los migrantes

Aunque la migración ha existido siempre en el mundo, su alcance y amplitud actuales son sin precedentes. Es este sin duda uno de los retos más determinantes de nuestro tiempo. Con 740 millones de migrantes

internos y 232 millones de migrantes internacionales, constituye un fenómeno mundial de proporciones dramáticas. En 2012, cerca de 45 millones de migrantes han sido desarraigados por la fuerza, incluidos 15,4 millones de refugiados y 29 millones de personas desplazadas dentro de su país. Solo en el año 2010, fueron desplazadas 42 millones de personas a causa de catástrofes naturales. Los flujos migratorios incluyen a quienes cruzan las fronteras sin documentación oficial y a los apátridas. Hoy, por ejemplo, se estiman en 40 millones de personas los migrantes irregulares, y hasta 4 millones atraviesan cada año las fronteras sin ninguna documentación. Hasta 5 millones de personas en Europa y 12 millones en los Estados Unidos son inmigrantes irregulares. Según todas las proyecciones, el número de migrantes de todo tipo aumentará de manera significativa – si no exponencial – en los próximos años.

Varios son los factores que incitan a emigrar. Las violaciones de los derechos humanos, el fracaso del Estado de derecho, el derrumbamiento de los gobiernos, las asimetrías de la riqueza, las condiciones económicas generalmente malas y la debilidad de los sistemas judiciales son otras tantas razones que llevan a muchas personas a abandonar su país de origen. El tráfico de seres humanos, todavía en plena expansión, es la causa más perniciosa del movimiento de pueblos. El primer principio de la enseñanza social de la Iglesia católica sobre las migraciones – que propone un ideal – es que las gentes tengan el derecho de permanecer en su propio país. Mas para muchos, quedarse “en casa” significa vivir con dificultad y aun no poder en absoluto llevar una vida digna.

Ahí también muchos asumen su responsabilidad: los riesgos que corrió un griego para salvar la vida de algunos fugitivos figuraron en primera plana de la prensa mundial; el compromiso del obispo de Agrigento con motivo de la tragedia de Lampedusa suscitó un agradecimiento unánime en todo el mundo; y el modo en que las mujeres de México resisten a la violencia es un símbolo de esperanza en tiempos de desesperación.

Relación con el mundo creado

Sea cual fuere la manera de medir – la temperatura media del globo, el nivel de los mares, el espesor de los hielos del Ártico, la extensión de las selvas –, no cabe duda que la actividad humana es causa de cambios climáticos en todo el mundo. La injusticia en el plano del medio ambiente está muy extendida, siendo las naciones y comunidades más pobres las que soportan desproporcionadamente el peso de los efectos del cambio climático. Esas tensiones van en aumento a medida que los gobiernos y otras entidades se preparan para responder y responden de hecho a las grandes catástrofes naturales con medidas que entrañan cambios climáticos. En nuestro mundo de recursos limitados, los pueblos más pobres de la tierra seguirán siendo víctimas del gran choque de la destrucción del medio ambiente que a menudo beneficia a los ricos y a los más pudientes. Ante la cuestión cada vez más urgente de la supervivencia del planeta, los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI manifestaron ya su preocupación por la ecología y el medio ambiente y el actual papa Francisco acaba de publicar una encíclica muy señalada sobre ese tema. No exageramos al decir que, si no pocos percibían el riesgo de una guerra nuclear como la mayor amenaza para la humanidad en la época del Concilio, la principal amenaza es hoy la destrucción del medio ambiente. A este respecto, es extraño e irritante ver que los movimientos “verdes” no llegan a obtener un real poder político allí donde se toman las decisiones a largo plazo.

3. Oír la voz de Dios hoy

En el plano internacional, los teólogos se han mostrado durante el período posconciliar sumamente interesados por la cuestión del encuentro del Evangelio con el mundo y la cultura y por el estudio de las necesidades más urgentes de la Iglesia contemporánea. Nada tiene esto de sorprendente, dado el hincapié que hacen en el Evangelio, la cultura y el mundo entero los documentos de Vaticano II, en especial *Lumen gentium*, *Ad gentes* y *Gaudium et spes*, y en vista también del notable interés puesto en la relación dinámica entre el Evangelio y la

cultura durante el medio siglo posterior a la clausura del Concilio. En este sentido se citan con frecuencia las siguientes palabras de Pablo VI: "La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue en otras épocas (EN 20)." Coherentes con el fervor dedicado a esta cuestión durante los últimos cincuenta años, los teólogos subrayan, de diversas maneras, tanto la necesidad de conocer y comprender la situación humana en el mundo de hoy como la urgencia de oír la voz de Dios en el actual contexto.

Oír la voz de Dios no significa únicamente aplicar las enseñanzas cristianas a las realidades presentes. Exige también estar a la escucha de Dios que habla por boca de quienes no comparten nuestra fe. Como se ha observado durante varias discusiones, debemos prestar una atención particular a la pluralidad de las religiones, y no solo a lo que el cristianismo puede aportarles, sino también a lo que podemos aprender de ellas. Este modo de proceder requerirá una teología renovada de la misión que no se identifica con la apologetica ni con la defensa de la fe cristiana, sino que está radicalmente abierta a los demás y al Dios de las sorpresas que habla por su medio. Tal postura puede hacernos entrever nuevas maneras de comprender el carácter único de Cristo y enseñarnos a no identificar la Iglesia con el Reino, que también está fuera de la Iglesia, ya que la percepción del Reino de Dios impone la cooperación con los demás.

¿A qué voces los teólogos, los dirigentes religiosos y los católicos comprometidos deben hoy prestar atención para oír fielmente las inspiraciones de Dios en su vida y en el mundo?

Los primeros en oírlos son nuestros hermanos separados. El ecumenismo, que tan importante papel desempeñó en el Concilio y más tarde, se ve hoy obstaculizado por factores internos y externos que van desde los temores intraeclesiales a perder la identidad católica hasta la resistencia externa, como en algunos países de mayoría musulmana.

Más las voces de otros compañeros de ruta deben también oírse. La actitud positiva del Concilio hacia las demás religiones está en consonancia con los recientes esfuerzos para tender puentes entre el cristianismo y el islam, interlocutor que ha sido objeto de una atención relativamente escasa en los documentos de Vaticano II. Ese diálogo tendrá una importancia vital para las relaciones interreligiosas y humanas en un futuro previsible.

Otro tema bastante poco tratado en los documentos del Concilio, las religiones tradicionales, despierta hoy un mayor interés entre los teólogos y los pastores. Del estudio y el compromiso con esas religiones se derivan actualmente consecuencias para el ministerio pastoral y para comprender el sentido mismo del Evangelio, sobre todo en los contextos africanos.

Los teólogos están también y especialmente llamados a oír hablar a Dios por medio de quienes "no tienen voz", es decir, de aquellos cuya voz es regularmente ignorada o juzgada insignificante: los pobres, los marginados y los migrantes, grupos a menudo relegados a una posición desdénable. A las mujeres se las sigue considerando también como miembros de segunda clase en la Iglesia, la sociedad y la comunidad teológica. Otro grupo en condiciones parecidas es el de los jóvenes, llamados con facilidad "indignados" debido a su sentimiento general de estar sometidos a los dictados de sus mayores. Mientras algunos jóvenes protestan por ese trato, otros se desentienden de todo, fénómeno ya observado en las diversas confesiones o religiones y en los cinco continentes. La opción preferencial por los pobres tiene quizá varios significados, como lo han sugerido muchos teólogos y pastores, pero uno de los más fundamentales es la necesidad de discernir la voz de Dios que habla a través de todas esas personas marginadas.

La experiencia de la escucha "múltiple" que acabamos de mencionar lleva a otro tipo de comprensión de la Buena Nueva del Evangelio de la reconciliación del mundo por Cristo. Sin embargo, un juicio honrado sobre nuestra vida personal y nuestras relaciones nos encaran

fácilmente con realidades que contradicen esa visión. Desde Vaticano II, los católicos han ido poco a poco reconociendo la necesidad de ocuparse de las causas personales, sistémicas y estructurales que generan y perpetúan los conflictos sociales. La búsqueda cristiana de la concordia humana implica el enfrentamiento con la dimensión estructural del pecado. Esto nos remite a la concretización, acumulación y expresión de pecados personales y sociales (por ejemplo la codicia, el egoísmo, la indiferencia) en las instituciones permanentes de la sociedad y, por ende, a la manera en que las instituciones culturales y jurídicas así como las estructuras socioeconómicas y políticas pueden originar conflictos y perpetuar la injusticia.

La preocupación cristiana por el bien común ha llamado la atención sobre el concepto de justicia reparadora como noción acorde con los principios del reino escatológico de Dios. Al contrario de la justicia punitiva, la justicia reparadora entiende el delito como ruptura de las relaciones entre los delincuentes, las víctimas y la comunidad, valorando en consecuencia el restablecimiento de esas relaciones con la participación de todos los implicados. Esto no significa que la justicia reparadora excluya necesariamente la obligación para los delincuentes de asumir la responsabilidad de sus actos, aun indemnizando a sus víctimas o reparando de varias maneras los daños causados. El proceso de reconciliación consta de tres momentos independientes: el descubrimiento veraz de los sucesos y fuentes del conflicto; una expresión de la justicia que responde a las reivindicaciones de las víctimas y trata de establecer un orden socioeconómico más armonioso; y el perdón necesario para restaurar la vida comunitaria y construir un futuro diferente. Como lo hizo notar Juan Pablo II, “el perdón en modo alguno se contrapone a la justicia, porque no consiste en inhibirse ante las legítimas exigencias de reparación del orden violado. El perdón tiende más bien a esa plenitud de la justicia que conduce a la tranquilidad del orden y que, siendo mucho más que un frágil y temporal cese de las hostilidades, pretende una profunda recuperación de las heridas abiertas. Para esta recuperación, son esenciales ambos, la justicia y el perdón” (*Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 2002, n° 3). Una

recuperación necesaria para restaurar a la vez nuestros corazones y nuestras colectividades.

Otra dimensión del contexto en el que se vive y proclama hoy la fe es la manifiesta secularización de las sociedades contemporáneas. Esto se deja sentir sobre todo en Europa, donde se habla de la “condición secular” de la fe, y ha dado paso a una nueva situación en el mundo occidental: un contexto cultural sin precedentes donde las condiciones de la fe vivida y de la evangelización son inéditas y donde la crisis de la fe salta a la vista.

En los trabajos de Charles Taylor y José Casanova pueden distinguirse tres aspectos de la secularización: a) la retirada de la religión del espacio público; b) la disminución de la creencia y práctica religiosas; c) los cambios en las condiciones de la creencia vinculados al arribo de una opción humanística. Estos autores han examinado unas cuantas estrategias para concebir la evangelización en un ambiente secularizado, subrayando el éxito y los límites de lo que podría considerarse como un enfoque “contracultural” respecto de la sociedad en general y de sus normas y valores. Han explorado también algunas importantes dimensiones – cognitivas, volitivas, prácticas, emocionales – de una teología de la fe, proponiendo la vía del testimonio que puede efectivamente evangelizar en el nuevo contexto secular.

No es de extrañar, pues, que la cuestión de cómo oír hoy la voz de Dios y la cuestión conexa sobre la manera de inculturar el Evangelio en los contextos locales (incluso secularizados) sigan aún prestándose a interminables debates y notables desacuerdos, cincuenta años después del Concilio. Dicho sea de paso, la mayoría de esos desacuerdos se relacionan con las opciones de las personas a favor, ya de los pobres y oprimidos, ya de los poderes constituidos. A este respecto, nunca debemos olvidar que los gobiernos no democráticos de Latinoamérica, Europa oriental y África del Sur, por no citar sino a estos, han podido oprimir a mucha gente con el apoyo de todas las confesiones e ideologías religiosas. En otras palabras, la idea de Agustín de una naturaleza

viciada afecta claramente a todos los seres humanos y nadie debiera jactarse de sus propias obras.

Por tanto, los principios básicos formulados por Vaticano II siguen siendo los mismos: debemos ambicionar profundamente una relación personal con Jesucristo, encontrado gracias a la mediación de una comunidad llamada Iglesia, sin por ello dejar de abrirnos a las acciones espontáneas e imprevisibles del Espíritu Santo en las personas marginadas, las demás religiones y el mundo que nos rodea. La aplicación de estos principios no es, empero, nada fácil. En algunos casos, de la India a África pasando por el Medio Oriente, se han producido numerosas tensiones, como lo hemos comprobado durante el período posconciliar. Las relaciones entre unidad y diversidad, entre autoridad central y autoridad o costumbres locales, entre fe común y expresiones culturalmente condicionadas, indican bien a las claras los retos que se nos plantean. Añadir a todo ello la dimensión de implicar a personas de otras religiones o sin religión complica aún más la tarea de tratar de oír la voz de Dios y de vivir el Evangelio en una situación concreta.

El concilio Vaticano II ha encarrilado la Iglesia por la vía audaz de ese discernimiento sobre el modo en que la verdad intemporal del Evangelio se encarna y expresa mejor en comunidades y situaciones concretas. La inculturación nos lanza varios desafíos, oír la voz de Dios en "lo otros" es más necesario que nunca, y vivir y proclamar el Evangelio en el mundo de hoy es un reto permanente. Afrontar esos retos con entusiasmo forma parte del trabajo del Concilio aún en vigor en la vida de la Iglesia y del mundo. El llamamiento a reinterpretar el Evangelio y las Escrituras en el contexto actual se hace eco de un importante pasaje de *Dei Verbum*:

"Por esta revelación, el Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), por la abundancia de su caridad, habla a los hombres como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) y entre ellos habita (cf. Bar 3,38), a fin de invitarlos a la unión con Él y recibirlos en ella. Esta economía de la revelación se cumple por hechos y palabras íntimamente trabados

entre sí, de suerte que las obras llevadas a cabo por Dios en la historia de la salud manifiestan y corroboran la doctrina y las cosas significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio en aquellas contenido (*DV 2*)."

El Concilio centra, pues, nuestra atención en la revelación de Dios, su presencia en el mundo y nuestra respuesta a esa revelación. Estamos llamados a discernir los hechos y palabras de Dios en nuestro contexto, caracterizado por la irrupción de personas marginadas en la historia humana, por el diálogo ecuménico, el encuentro entre religiones y una creciente secularización. Se nos pide también recordar en todo momento que esos hechos y palabras de Dios en el mundo tienen "unidad interna" y son coherentes con el testimonio bíblico y con cuanto Dios nos ha revelado. Sobre todo, se nos llama a entrar en relación con Dios que, por la abundancia de su amor, nos habla como a amigos, vive entre nosotros y nos invita a entrar en comunión con Él y nuestro prójimo. Esta idea, por evidente que pueda ser para los cristianos, debiera convertirse cada vez más en un profundo resorte de los procesos de sociedad, en los cuales tienen algo que decir muchos movimientos e instituciones aconfesionales. En efecto, se requiere mucha formación si, en el sentido de las intuiciones de Juan XXIII y basándose en los documentos de Vaticano II, los creyentes quieren comprometerse en un programa continuo de renovación.

4. Renovar la Iglesia

La tarea asumida por el concilio Vaticano II de renovar la Iglesia misma y la misión de la Iglesia en el mundo ha suscitado una respuesta colectiva durante este último medio siglo. Se han buscado y hallado varias respuestas en función de los distintos contextos y necesidades culturales. No obstante, un sentimiento de urgencia se deja todavía sentir entre los teólogos que desean responder a las crisis de la Iglesia de nuestro tiempo y, sobre todo, estar a la altura de la situación actual de la humanidad y de lo que, día tras día, oímos decir a Dios.

En general, las cuestiones que se le plantean a la Iglesia de hoy no son nuevas, pero se encuadran en los debates más amplios sobre el concilio Vaticano II y su puesta en práctica. Merecen con todo destacarse unos cuantos temas:

- El desafío de vivir y anunciar la fe en un mundo sumamente pluralista, caracterizado por la disminución del número de católicos (no solo en Europa occidental y Norteamérica, sino también, por ejemplo, en el Brasil) y la necesidad de una catequesis más eficaz para los que siguen siendo fieles a la Iglesia y a su fe católica.
- La necesidad, asimismo, de un programa catequético para los grupos de distinta edad o las diversas categorías de personas. Esta catequesis debe llevarse a cabo no solo en el marco de "seguridad" del mundo universitario, sino también en la base. En efecto, los enfoques catequéticos "de base" han probado su eficacia en algunos contextos, por lo que debieran fomentarse y difundirse. El diálogo y el intercambio de información es urgente entre los católicos, ya que todos podemos aprender de los éxitos y fracasos de los demás.
- El obstáculo que representan el eurocentrismo (tanto en el Concilio como después) y su herencia colonial para la vida eclesial y la inculturación auténtica de la fe sigue estando presente. Así, aun en los continentes en que las poblaciones autóctonas han asumido posiciones de liderazgo, los desafíos continúan siendo más o menos los mismos.
- Las tensiones entre carisma y autoridad en el ejercicio del poder en la Iglesia son tan antiguas como la existencia del cristianismo; empero los católicos no parecen reaccionar suficientemente ante la evolución actual de las estrategias de gestión relativas a la interacción armoniosa entre carisma y autoridad.

- Las luchas actuales de las mujeres por su dignidad y su participación en la Iglesia y la sociedad siguen constituyendo la tarea más difícil de las confesiones cristianas en nuestro siglo, y hay que admitir que, al menos en este campo, la Iglesia católica no se destaca por su celo.
- La lentitud en el fomento de las relaciones ecuménicas e interreligiosas y el retraso que se observa en la sensibilización sobre estas cuestiones.
- La falta de una reacción más enérgica ante nuevas realidades como la revolución de las comunicaciones y la crisis del medio ambiente.
- La necesidad de un lenguaje pastoral (y menos estrictamente doctrinal y abstracto) que encuentre eco entre los fieles católicos y aquellos a quienes tratamos de evangelizar. Urge, pues, elaborar estrategias que tengan en cuenta la diversidad de las personas, regiones y culturas. Si el cristianismo quiere ser una religión universal y "católica", debe tomar muy en serio las necesidades de las comunidades locales, cuyas situaciones son diferentes.
- Una mayor insistencia en el papel de la Iglesia y su misión pública para con un mundo fragmentado y desorientado, sobre todo preocupándose de los más marginados, hará progresar la renovación interna de la Iglesia y al mismo tiempo la equipará para desempeñar bien esa misión.

Conclusión

La intención expresa de este capítulo era responder a la siguiente pregunta: *En un mundo caracterizado por la guerra fría, la descolonización y las fracturas confesionales, Vaticano II fue en su época el motor de algunos progresos, al fomentar la reconciliación y la paz. Dadas las*

nuevas formas de violencia, ¿a qué está llamada la Iglesia hoy? Antes de hacerlo, conviene recordar cómo el concilio Vaticano II incitó a los fieles y a toda persona de buena voluntad a salir de su confortable aislamiento para trabajar por la reconciliación y la paz. Podríamos para ello recurrir a documentos que tratan especialmente de la misión de la Iglesia en el mundo, como *Gaudium et spes* y *Ad gentes*, o quizá también *Dignitatis humanae*, *Nostra aetate* y *Apostolicam actuositatem*. Por otra parte, en la medida en que el Concilio ha llevado a los católicos (y a otros) a ser agentes de reconciliación y de paz, lo ha hecho a través de la experiencia conjunta del acontecimiento conciliar y de sus enseñanzas y esfuerzos de renovación, tanto dentro de la Iglesia como en sus relaciones con las otras confesiones cristianas, las demás religiones y el resto del mundo. Asimismo, si queremos que la Iglesia se ocupe de la nueva violencia de la situación actual, se nos antojan esenciales esos dos tipos de esfuerzo de renovación, *ad intra* y *ad extra*, que acabamos de mencionar.

Cincuenta años después del concilio Vaticano II, para que la Iglesia pueda ayudar a construir una cultura de paz en un mundo violento, es preciso imitar el enfoque del Concilio que consistía en “abrazar” el mundo que nos rodea y aceptar sus nuevos retos a la luz de la fe. Esto implica evaluar una y otra vez la cambiante situación del mundo y exige oír la voz de Dios, no solo en las Escrituras y la Tradición viva de la Iglesia, sino también en los gritos de dolor y en la sabiduría de los seguidores de otras tradiciones religiosas. Las Escrituras constituyen el patrimonio común de todos los cristianos. Son, pues, o deben ser la fuente y base de una comprensión mutua entre ellos. A este respecto, hemos de decir que los cristianos de otras confesiones están a su vez muy implicados en los proyectos de promoción de la paz. La colaboración con las demás Iglesias debiera por tanto desembocar en iniciativas para promover la paz. Uno de los resultados más importantes del concilio Vaticano II en este campo se ha concretado en el movimiento “Justicia y Paz”, que ha llevado y sigue llevando a efecto centenares de iniciativas en los planos local, regional, nacional, internacional y continental. Dada la creciente toma de conciencia entre

los cristianos de la importancia del diálogo interreligioso, debemos fomentar una sensibilidad sobre lo que otras religiones han hecho ya – y conocerlo también a fondo – en lo tocante a la promoción de la paz. Sea lo que fuere, los cristianos en general y los católicos en particular deben oponerse a las ideologías que vinculan la violencia a una religión determinada, como sucede a menudo con el islam. Es urgente que los católicos, conforme a lo que se pide en *Nostra aetate* 2 § 4, se procuren útiles pedagógicos y estrategias que favorezcan una profunda estima de la verdad y los valores presentes en las demás religiones, evitando todo lenguaje despreciativo al hablar de ellas. Para fomentar el diálogo entre las distintas tradiciones religiosas es de suma importancia que los católicos conozcan bien sus propias tradiciones y creencias, lo que les ayudará a adoptar actitudes de respeto y comprensión mutua. En esta línea de promover la colaboración ecuménica e interreligiosa, la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia ha dado un notable ejemplo tanto en la teoría como en la práctica.

Dados los muchos retos que se nos presentan, es sin duda esencial recordar el dicho que se ha popularizado a raíz del Concilio: “No es tanto la Iglesia la que tiene una misión, sino la misión de Jesucristo la que tiene una Iglesia para prolongar su obra de salvación en todos los tiempos y lugares.” Esta declaración no es más que un punto de partida para la continua búsqueda del modo en que podemos, como Iglesia, seguir viviendo del Concilio e incitar a los fieles a salir de su cómodo aislamiento para convertirse en embajadores de la reconciliación y la paz.

5

CAPÍTULO

EL SERVICIO DE LA TEOLOGÍA HOY^s

Al apoyarse en instituciones sólidas (universidades católicas, facultades de Teología, órdenes religiosas), la aportación de los teólogos fue un rasgo característico del concilio Vaticano II. Cincuenta años más tarde, la teología vuelve a encontrarse en una situación de fragilidad y conflicto. Para que su servicio llegue a ser fecundo en la Iglesia y la sociedad, ¿cómo ha de practicarse hoy la teología, por quiénes y en qué instituciones:

- en el plano antropológico (qué lugar ha de ocupar en la cultura, en la sociedad, en la universidad y en las ciencias),
- en el plano teológico (su responsabilidad para con la palabra de Dios y la vida espiritual de las comunidades cristianas),
- en el plano eclesial (relación con el magisterio)?

Introducción

La contribución positiva de los teólogos fue un rasgo distintivo del concilio Vaticano II. Cincuenta años más tarde, cuando el papel de los teólogos se pone en tela de juicio y se fragiliza, es primordial reflexionar sobre las razones históricas que han desembocado en esta situación y sobre la manera de seguir practicando la teología en el actual contexto profundamente modificado. Para mejorar el servicio eclesial

5. La redacción de este texto fue confiada a una comisión cuyos miembros fueron Jean-Bosco Matand (Presidente), Rodrigo Polanco (Presidente interino), Adelbert Denaux (Vicepresidente), Sandra Arenas (Secretaria), Anthony Baby Pozhaliparambil, Luis Carlos Luz Marques y Gaby Hachem. En el coloquio, Andrés Torres Queiruga fue el primero a comentar dicho escrito en el momento en que se sometió a discusión.

y ecuménico de la teología, hemos de considerar cómo, dónde y por quiénes debe ejercerse en el presente y futuro de la Iglesia.

Aunque el decreto *Optatam totius* abordó sustancialmente el tema de los estudios teológicos, la teología misma no fue objeto de ningún documento conciliar, salvo por algunas alusiones que encontramos acá y allá en los distintos documentos del Concilio (cf. *DV* 24; *GS* 62; *UR* 9-11 y 17; *OE* 1; *OT* 13-21; *AG* 25-26; *AA* 32). De hecho, merced a una estrecha colaboración entre obispos y teólogos, se llegó a imponer una nueva manera de concebir y practicar la teología, viéndola sobre todo como servicio al pueblo de Dios y como diálogo con la sociedad y el mundo universitario. Siguiendo los caminos abiertos por el Concilio, nos concentraremos en cinco dimensiones que al parecer caracterizan el servicio de la teología hoy.

■ *La teología y el pueblo de Dios.*- Tras la revalorización del *munus propheticum* de todo el pueblo de Dios, la teología se ha convertido en tarea de todos los bautizados, que se benefician colectivamente del *sensus fidei*. Como esfuerzo para enunciar el significado de la fe, la teología debiera siempre preocuparse de escuchar el Evangelio en diálogo con la totalidad del pueblo de Dios. Esta determinación fundamental ha inspirado varias maneras de hacer teología en medio del pueblo de Dios. La teología está, pues, al servicio de la economía universal de la salvación.

■ *Contexto ecuménico e interreligioso.*- Atender así al Evangelio y al *sensus fidelium* sería hoy estéril sin el diálogo con las demás Iglesias y con todas las manifestaciones espirituales de la humanidad.

■ *Teólogos: hombres y mujeres.*- Aunque la comprensión de la fe se ha dado a todos los bautizados, el ejercicio de la teología es un carisma particular concedido a hombres y mujeres según la libertad del Espíritu; ese carisma necesita también someterse

1. ¿Qué puesto ha de ocupar la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad?

a un examen científico. Cincuenta años después de Vaticano II, ese mismo carisma, otorgado por el Espíritu, está limitado por su inserción en una estructura clerical que define la función teológica.

■ *Hermenéutica de la expresión del creyente.*- El cometido fundamental de la teología, en cuanto expresión de un carisma profético, es interpretar la experiencia del creyente utilizando todos los recursos racionales contemporáneos para discernir día a día los signos de los tiempos.

■ *Pluralidad y unidad de la teología.*- De esa nueva comprensión de la manera de hacer teología se desprende que su ejercicio debe necesariamente ser plural (pluralismo ecuménico y cultural). En el marco de la diversidad – que puede siempre disgregarse –, una preocupación mayor de la teología ha de ser expresar coherentemente la unidad del misterio cristiano.

Esas cinco dimensiones deben evidenciarse en los tres lugares donde la teología se practica: la universidad, la Iglesia y la sociedad.

1. ¿Qué puesto ha de ocupar la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad? – Implicaciones antropológicas de la práctica de la teología

Vamos, pues, a tratar de determinar el puesto de la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad. Nuestra tesis es que la teología pertenece a cada uno de esos tres ámbitos y que será cada vez más pertinente a medida que se vaya situando en la intersección entre unos y otros. Por otra parte, la teología pone en peligro su propia misión cuando se identifica totalmente con una sola de esas tres esferas. Es más, la universidad, la Iglesia y la sociedad se beneficiarán de la presencia de la teología si aceptan que esta pueda también pertenecer a otros ámbitos. Finalmente, la teología solo puede desempeñar su

propio papel en la medida en que no se retire de uno de esos ámbitos ni deje a un lado ninguno de ellos, sino más bien opere en el interior de ese conjunto de tensiones.

El servicio de la teología en la universidad: el carácter científico de la disciplina

La teología se entiende como *scientia Dei*. Su objeto es la realidad de Dios, por cuanto Este se revela. Su método se define como *fides quaerens intellectum*, la fe que trata de comprender (la fe en busca de la inteligencia), o la razón iluminada por la fe. "Nadie ha visto jamás a Dios", dice el evangelista Juan (Jn 1, 18). Sobre este punto, creyentes, ateos y científicos están de acuerdo. Si Dios no forma parte de la realidad mensurable, visible y tangible, ¿cómo puede ser objeto de la ciencia? Además, la teología supone la fe: ¿cómo puede pretender ser una ciencia en busca de conocimientos "imparciales"? ¿Qué relación existe entre el saber del creyente y el saber científico? De ahí surgen todavía otras preguntas: ¿qué es "razonable", qué es "racional" y qué es "científico"? Por otro lado, no debemos olvidar que estos conceptos tienen un origen histórico. Todas esas cuestiones han de tenerse en cuenta cuando se discute del carácter "científico" de la teología.

La teología como ciencia ha de mostrar de alguna manera que sus resultados son comprobables, es decir, que debe lograr resultados transferibles a otras situaciones u otros contextos según el principio de analogía o de proporcionalidad. Esto llega a ser posible porque la verdad de Dios es verídica únicamente en su plenitud: existe en su plenitud o no existe. Así, la Revelación, como comunicación de Dios, lleva a la humanidad a cierta visión de las cosas. La humanidad percibe que eso es significativo, verídico y justo, y entonces la revelación de Dios nos ayuda a descubrir lo que significa ser criaturas y estar movidos interiormente por Dios. En este contexto, la teología aparece como reflexión intelectual acerca de esa interior disposición existencial. Por ello precisamente, la teología en cuanto lenguaje - apuntando a otra cosa - no puede realizarse sino dentro de un horizonte común, como

1. ¿Qué puesto ha de ocupar la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad?

despliegue de un significado de la existencia; todo esto en el marco de una libertad humana más que nunca innegable. Solo así la teología cobra un carácter científico, y universal cuando se aplica a reflexionar sobre las opciones fundamentales del ser humano, las cuales apelan a un significado que no es ya un objeto por construir.

La universidad es una "casa" donde hay muchas moradas. Al ser la ciencia una empresa pluralista, continúa desarrollándose en múltiples especializaciones. Las ciencias pueden subdividirse en cuatro grandes grupos o familias, a saber, ciencias humanas, ciencias exactas, ciencias técnicas y ciencias sociales. En razón de sus principios y de su presunta "falta" de método estrictamente científico, algunas personas ponen en duda el estatus científico de las ciencias humanas. ¿Pueden estas (y por implicación la teología) ser calificadas de "científicas"? A buen seguro, la respuesta a esa pregunta depende en gran manera de lo que se entienda por "ciencia" y de cómo se conciben la unidad y diversidad de la ciencia. La manera de abordar este tema depende de consideraciones, combinadas o no, sobre la cuestión de la ciencia y los procesos de adquisición de conocimientos. El caso es saber si existe solamente un objeto de estudio (la "materia" en su estructura matemática o, dicho de otro modo, un materialismo estricto), o si es lícito ampliar los horizontes (materia y espíritu, naturaleza e historia) y, por último, si se necesitan otros métodos (los métodos hermenéuticos o *verstehende*). Debería ser igualmente claro que los teólogos se han decidido por la segunda opción. En suma, reducir la racionalidad y la ciencia a las ciencias positivas y al saber comprobable significaría simplemente reducir las capacidades de la razón humana y del saber como tal.

La interdisciplinariedad en teología se expresa de dos maneras. La teología entra en conversación con otras ciencias para tomar nota de sus hallazgos y conclusiones y para reflexionar sobre las cuestiones y retos que esas ciencias le plantean. La teología presenta también en sí un amplio abanico de interdisciplinariedad interna. Comprende disciplinas bíblicas, históricas, sistemáticas y prácticas, así como la

filosofía, que es fundamental para entender las formas tradicionales y actuales de pensamiento. Con todo, los teólogos deben no solo verse a sí mismos como especialistas en su campo respectivo de investigación, sino tener también presente la unidad de la teología en sus distintas ramas. La razón última de esta unidad reside en el plan salvífico de Dios para el mundo y todo el género humano (cf. *Ef* 1, 3-10; *1 Tm* 2, 3-6), que es la expresión más profunda de la catholicidad.

La relación entre teología y ciencias religiosas presenta un interés particular. Sin duda alguna, es necesaria la colaboración entre los teólogos y los especialistas de ciencias religiosas. Sin embargo, hay que tener en cuenta la diferencia de enfoque entre ambas ciencias: "La teología tiene por objeto la verdad de Dios y reflexiona sobre Dios en función de la fe y a la luz del mismo Dios, mientras que el objeto de las ciencias y estudios religiosos son los fenómenos religiosos, que se abordan en función de intereses culturales, dejando a un lado, en virtud de un presupuesto metodológico, la verdad de la fe cristiana. La teología va más allá de las ciencias y estudios religiosos porque reflexiona desde el interior de la Iglesia y de su fe, pero pueden también serle útiles las investigaciones efectuadas por las ciencias y estudios religiosos desde el exterior (CTI, "La teología hoy" 83)."

Hasta ahora hemos hablado de la teología como ciencia y de su relación con las demás ciencias en la universidad. Somos plenamente conscientes de que es también una bendición para la teología ocupar un puesto en la interacción de las ciencias en el ámbito universitario. Queda todavía por aclarar si la teología tiene además algo específico que aportar a la universidad en su conjunto, y la respuesta es "sí". La teología puede efectivamente aportar una contribución a la identidad de la universidad. Si esta última – como comunidad académica – es el lugar en que la realidad se examina a fondo y en que el principal objeto de investigación es el desarrollo de la humanidad y de su cultura, la teología podría entonces desempeñar su tarea favoreciendo la integración de todo el saber. Al mantener una relación permanente y fructuosa con las demás disciplinas, podría de hecho ser de suma utilidad en la

búsqueda humana de sentido, de un sentido que dar a la realidad. La reflexión teológica debe también comprometerse siempre en la búsqueda del significado del saber, que progresa sin cesar.

Al mismo tiempo, la teología puede contribuir al logro de la integridad científica, amenazada hoy en muchas partes del mundo (el fraude científico parece estar en alza, en parte a causa de la dura competencia entre las universidades y de las crecientes exigencias a propósito de las publicaciones científicas). Científicos y estudiantes deben determinarse a conservar la integridad científica como base y condición de una auténtica cultura académica. La integridad científica, con todo, no se garantiza solo por códigos y reglamentos, sino también mediante actitudes morales como la honradez, la humildad, la apertura a la crítica y una ambición moderada. Tocante a esas actitudes, la doctrina de las virtudes, clásica en la tradición cristiana, tiene no poco que aportar. La buena ciencia supone el sentido moral del científico, sentido a menudo (aunque, naturalmente, no siempre) asociado a la religión.

La teología como *scientia Dei* (fundamento y verdad última de la realidad) nos recuerda también que la búsqueda del "saber" científico no debe excluir (supuestamente en razón de exigencias metodológicas) la búsqueda de la "verdad" y aún menos la cuestión del modo en que lo verdadero, lo bueno y lo bello (*verum, bonum et pulchrum*) interactúan entre sí. Cuando esas cuestiones se destierran de la universidad basándose en criterios presuntamente científicos y objetivos, tanto la universidad como la ciencia incumplen su principal misión y pierden su pertinencia social. Para una universidad inspirada por la tradición católica no debe existir ningún tabú: nada ha de excluirse como posible objeto de reflexión, en particular las cuestiones que nos afectan profundamente como seres humanos, aunque todo ha de tratarse de manera objetiva y no ideológica. Desde luego, la teología no es la única ciencia que se interesa por el problema de la "verdad", pero ante todo le preocupa el "significado" de la vida, por ejemplo: ¿de dónde venimos?, ¿qué debemos hacer?, ¿cuál es nuestro destino final? Mucho puede decirse sobre la relación entre verdad y sentido, mas en

el contexto de nuestra argumentación eso significa que la cuestión del sentido orienta la de la verdad hacia la existencia concreta del género humano y la sociedad.

Se nos plantea actualmente el problema de la presencia de la teología en las universidades públicas y seculares. Por una parte, la religión en cuanto tal se pone en tela de juicio como factor tanto de paz como de desarrollo de la humanidad. Por otra, también se cuestiona el puesto de la religión en una universidad sostenida por fondos públicos. En definitiva, lo que se pone en duda es el papel de la religión y, por ende, de la teología en el espacio público. En el marco de la universidad pública, la teología debe situarse como ciencia en el sentido que hemos ya explicado, a saber, mostrando su carácter científico y poniéndose al servicio del desarrollo y conocimiento de la humanidad. Esto no deja de ser un ingente desafío.

El servicio prestado por la teología a la Iglesia

La teología tiene ciertamente un puesto en la universidad, pero puede decirse que "el lugar propio de la teología está dentro de la Iglesia [...]. La eclesialidad de la teología es un aspecto constitutivo del trabajo teológico" (CTI, "La teología hoy", 20). La teología da su forma a la función profética de la Iglesia. Al pertenecer esencialmente a dos mundos, la universidad y la Iglesia, las facultades de Teología se ven a sí mismas a un tiempo como académicas y eclesiales. No es esta la posición más cómoda, pero es un enfoque típicamente "católico", que piensa en términos de "y... y" en lugar de "o... o". A este respecto, diferimos de la opinión de quienes dicen que solo es posible pertenecer a una u otra: la universidad o la Iglesia. Nosotros creemos, en cambio, que existe una tensión fecunda entre ambas formas de lealtad. A nuestro juicio, oponer una supuesta teología "confesional" a una teología "científica" no es un buen enfoque. Esa oposición resulta, ya de la fragmentación de la teología académica que ha dejado de abarcar las cuestiones del mundo y la Iglesia actuales, ya de una espiritualización

1. ¿Qué puesto ha de ocupar la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad?

o "doctrinalización" de la teología confesional que pierde el sentido de la complejidad de las situaciones.

Nos preguntamos ahora cómo pueden las facultades de teología prestar su servicio eclesial. Mencionemos algunos aspectos. Lo hacen principalmente dispensando una formación teológica de alto nivel cualitativo a quienes estarán más tarde, hasta cierto punto, al servicio de la Iglesia, y manteniendo también elevados niveles de investigación teológica. Además, pueden acompañar de manera leal y crítica la evolución de la Iglesia en el mundo. La dimensión crítica forma asimismo parte del quehacer teológico.

Por regla general, pero aún más donde la Iglesia ocupa una posición minoritaria, las facultades de teología pueden ayudar a la Iglesia a que se reconozca su voz en la sociedad, entrando, a partir de su identidad cristiana, en un diálogo con todos. De esta manera, la Iglesia podría dar forma a lo que en realidad significa el término de "católico", a saber, algo que abarca el mundo entero.

La teología ayuda también a la Iglesia a dialogar con la cultura en plena evolución. Tiene, pues, tanto una dimensión apologetica como un carácter dialógico. Además de dar razón de la esperanza que lleva en sí, la teología entabla el diálogo con la cultura circundante que evoluciona sin cesar.

Los teólogos universitarios deben reconocer que en la Iglesia existen instituciones (como los seminarios mayores y los centros teológicos) donde se ejercen y enseñan formas no académicas de teología. No pocas veces esas instituciones están más arraigadas en la vida concreta de la Iglesia, lo que puede influir en su manera de tratar la teología. Es de desear que ambas formas de teología se comuniquen y beneficien así mutuamente.

A menudo los teólogos están demasiado encerrados en su propia disciplina. Es preciso fomentar la investigación interdisciplinaria entre

teólogos bíblicos, historiadores, teólogos sistemáticos, moralistas y teólogos prácticos. Todos ellos deben superar la tendencia a una excesiva especialización, que domina hoy la práctica académica, ya que el fin último de la inteligencia de la fe es la comprensión interna de la Palabra de Dios, aquí y ahora.

Finalmente, percibimos otro desafío en la autorreferencia del magisterio episcopal. Pese a tratarse de una característica históricamente condicionada, no es ya adecuada. Esto significa que las proposiciones del magisterio en los tiempos modernos (sobre todo tras el período de la Reforma) se han concebido en función de lo que constituye una herejía, más que un momento de la *determinatio fidei*, como fue el caso en los siglos anteriores. Surge entonces un concepto de la verdad como "frontera", cuyo fin es marcar la diferencia con el "otro". Mas esto es solamente posible en el contexto de una comunión rota y contribuye a mantener esa ruptura. Dicho concepto ha dado al magisterio episcopal un mayor poder y, en cierto modo, un monopolio en la legitimación de la doctrina. Así pues, en la edad moderna el magisterio ha dejado de ser uno de los "lugares" que contienen la verdad de la fe y en los que esta se articula con otros lugares; es, por el contrario, el último y prácticamente único "lugar" de la *inventio veritatis*, con la absorción casi total de la *cathedra magistralis*. El hecho de que la noción de "magisterio", sin otra precisión, se utilice y entienda como término que designa el magisterio episcopal ilustra significativamente esa absorción del magisterio de los teólogos en el de los obispos.

El servicio de la teología a la sociedad

Debido a su misión y su posición en la universidad y la Iglesia, la teología se pone al servicio de la cultura y de la sociedad. En este sentido, la teología católica debería siempre ser al mismo tiempo una forma de teología "pública". Hoy, debería también reconsiderarse la teología en relación con la sociedad mediática, es decir, desde el punto de vista de los medios de comunicación. En algunas partes del mundo, el Estado financia las facultades de Teología. Esto significa que las

1. ¿Qué puesto ha de ocupar la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad?

autoridades civiles comprenden que una adecuada formación académica de los ministros religiosos contribuye al bien del conjunto de la sociedad y a la coexistencia pacífica entre personas pertenecientes a diversas Iglesias, religiones y culturas. Las autoridades civiles tienen interés en financiar programas de formación académica destinados a los ministros de religiones reconocidas para evitar que las religiones se perviertan en desviaciones sectarias. El mismo principio se aplica a las ideologías seculares. La teología puede contribuir al *bonum commune* de la sociedad civil tratando, junto con otras ciencias, de responder a las cuestiones y retos fundamentales que se plantean hoy al individuo y a la sociedad.

Comencemos por el individuo. Cada persona en su vida se formula preguntas fundamentales como estas: ¿De dónde vengo? ¿Qué debo hacer? ¿Cuál es mi destino? Muchos, si no todos, se plantean tales cuestiones que, por otro lado, guardan relación con la política y la sociedad. A la luz de la antigua sabiduría de la tradición judeocristiana, los teólogos pueden contribuir significativamente a profundizar en esas cuestiones vitales.

La teología puede también contribuir a que se entienda mejor la dinámica de la sociedad y, gracias a esa comprensión, proponer soluciones para enfrentarse con éxito a los grandes desafíos de la sociedad en las próximas décadas. Además, la pertinencia social de la teología depende en buena parte de la intensidad con la que esas cuestiones y esos retos determinan su orden del día. Mencionemos algunos de ellos, entre otros.

En primer lugar, dado el incremento del pluralismo cultural y religioso en el mundo de hoy, los teólogos deberían entablar un diálogo intercultural e interreligioso. El mundo se ve amenazado por la crisis financiera y económica que hace actualmente estragos. Se trata de una crisis de los valores morales que son (o debieran ser) los fundamentos de nuestro sistema económico y financiero. Basándose en la tradición cristiana, la teología puede contribuir a una reflexión sobre esos

fundamentos y el liderazgo responsable de los mismos en la sociedad moderna. En relación directa con esto, observamos que la diferencia entre ricos y pobres aumenta sin cesar en el mundo entero. La teología, a partir de la opción preferencial de la Iglesia por los pobres, puede sugerir modelos y proponer maneras de reducir esa diferencia en determinados contextos. La necesidad de estar al servicio de los pobres, de la justicia social y de la construcción de un mundo mejor exige que los teólogos hablen con una misma voz y se esfuerzen por inculcar el respeto de los derechos y necesidades de cada uno, en especial de los más pobres, humildes y vulnerables. La violencia, el terrorismo y la guerra, así como sus consecuencias (millones de fugitivos, personas desplazadas, migrantes, etc.), constituyen uno de los principales retos para el mundo actual. Ese reto debe ser aceptado por los teólogos y la investigación teológica. El mundo ha de hacer también frente a muchos desafíos relacionados con el medio ambiente. Partiendo de la doctrina de la creación y de la escatología y comprendiendo bien la noción de "intendencia", la teología puede igualmente ayudar a afrontar mejor esos desafíos. Puede ofrecer un terreno de entendimiento entre la perspectiva de que la tierra es patrimonio de la humanidad y la idea de divinizar la naturaleza y el cosmos hasta el punto de dejar muy poco espacio o ninguno para la humanidad.

2. Teología, Palabra de Dios y vida espiritual de las comunidades cristianas – Enfoque teológico

Contribución de Vaticano II acerca de la Palabra de Dios

Debemos recordar que, durante el concilio Vaticano II, había dos actitudes diferentes a propósito de la Sagrada Escritura: 1) en el plano de la investigación bíblica y de la enseñanza de la Biblia en seminarios y facultades de Teología (nivel académico); 2) en el plano de las comunidades eclesiales (vida eclesial). Tocante al nivel académico, a fines del siglo XIX y principios del XX, hicieron furor los debates en torno a la

teología liberal y la crisis modernista. La Pontificia Comisión Bíblica nació precisamente en aquel contexto. En vísperas de Vaticano II, el clima se había ya prácticamente apaciguado. Aunque publicadas en contextos muy diferentes, las encíclicas *Providentissimus* y *Divino afflante Spiritu* concibieron el marco teológico como apto para comprender la fructuosa relación entre los textos bíblicos inspirados y el misterio de la Encarnación. Era ya clara e incontestable la necesidad de estudios científicos de la Biblia, de la Palabra de Dios. Nada inquietaba en adelante a los profesores de exégesis bíblica de las grandes Escuelas, como la Escuela Bíblica y Arqueológica francesa de Jerusalén o el Pontificio Instituto Bíblico de Roma; más bien desempeñaron un papel muy activo en el Concilio, sobre todo en la elaboración de la constitución dogmática *Dei Verbum*.

No obstante, la cuestión de la interpretación se ha vuelto mucho más compleja en la época moderna, y ello por varias razones, principalmente porque la interpretación bíblica no debe ser ajena ni a los métodos aplicados a la interpretación de otras formas de literatura antigua ni al desarrollo de la filosofía hermenéutica. En el contexto de los estudios bíblicos, nos parece que hoy en día han de tenerse en cuenta, además del método histórico-crítico con su enfoque diacrónico, otros muchos métodos de tipo sincrónico. Por lo demás, hemos asistido estos últimos tiempos a la aparición de otros métodos que hacen fuertemente hincapié en el contexto en que la Biblia está siendo leída.

Todos esos métodos contribuyen a enriquecer la comprensión del texto revelado que constituye el objeto propio y particular de la hermenéutica bíblica, es decir, la salvación y su realización en la persona de Jesucristo. Este simple hecho entraña como consecuencia que el texto revelado solo sobre verdadero sentido por medio de la fe viva de la comunidad. La comprensión del lector madura a través del prisma de su propia fe. La exégesis bíblica debe precisamente contribuir a ese proceso de autocomprensión. El principal desafío consiste en que tales métodos estén al servicio de la Palabra de Dios, de modo que esta

se convierta en alimento para el pueblo de Dios, y que no sean meros parámetros intelectuales para los especialistas.

En lo referente a la vida espiritual de las comunidades cristianas, en cambio, los textos bíblicos no eran accesibles a los fieles. Especialmente en los países de misión, los fieles católicos se encontraban en desventaja frente a los protestantes que se apoyaban en las Escrituras traducidas a sus lenguas locales, en neto contraste con la experiencia católica. En efecto, esos católicos consideraban la Biblia con el "libro de quienes están separados de nosotros". Tocante al desarrollo de nuestra cuestión, resulta crucial el capítulo 6 de *Dei Verbum* que lleva por título "Sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia" (21-25). El capítulo insiste en la importancia de la Sagrada Escritura para la Iglesia (21), la necesidad de las diversas versiones y traducciones (22), el deber cotidiano de los teólogos católicos (23), la relación entre Sagrada Escritura y teología (24) y la recomendación de la lectura de la Biblia (25).

En cuanto a las comunidades cristianas mismas, la mayor contribución del Concilio es haber indicado que los textos bíblicos son accesibles a todos. Puesto que los textos bíblicos son Palabra de Dios para la salvación del mundo, es evidente que deben ser leídos, proclamados, comprendidos y apreciados por todos para que cada uno pueda tener acceso a la salvación. La Palabra de Dios se proclama especialmente en la liturgia, ya que esta es "obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia". Cristo "está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla" (SC 7). De ahí la obligación de traducir esos textos a todas las lenguas habladas por los oyentes de la Palabra (DV 22). Esto significa que la Palabra debe ser audible, comprensible y decible y estar sometida a las exigencias lingüísticas de las culturas de quienes creen en su origen divino y en su aptitud para conducir a la vida eterna. Tan importante como esta exigencia es la de ir más allá de los rastros de fundamentalismo presentes en la interpretación popular de la Biblia.

Por lo que atañe a los investigadores y profesores de exégesis bíblica, el Concilio insiste en una lectura científica de la Biblia (DV 23), en el empleo de medios apropiados para escrutar correctamente y presentar bien las *divinas Letras*, de forma que "los más posible de entre los ministros de la palabra divina puedan procurar fructuosamente al pueblo de Dios el manjar de las Escrituras, que ilumine la mente, afirme las voluntades y encienda en el amor de Dios los corazones de los hombres" (DV 23). Debe, pues, tomarse en consideración el problema de los métodos para ilustrar el conocimiento de la Palabra de Dios. En efecto, si es cierto que esta se transmite a la humanidad en lenguaje humano, ninguno de los aspectos humanos del lenguaje debe desdeñarse. A los teólogos en particular se les dice que "el estudio de las sagradas páginas ha de ser como el alma de la sagrada teología" (DV 24).

Cincuenta años después de Vaticano II, vemos que las recomendaciones del Concilio a este respecto han sido creativamente puestas en práctica dentro de la Iglesia. Por citar algunos ejemplos: en todo el mundo se han abierto numerosos institutos y escuelas para fomentar el estudio de los textos bíblicos; la "lectura popular" de la Biblia se ha propagado en las comunidades eclesiales; muchas de estas, sin sacerdotes, viven y se desarrollan principalmente gracias a la escucha de la Palabra de Dios, etc. Sin embargo, quedan aún progresos por hacer en cuanto a la apropiación personal de la Biblia por los creyentes.

Desafíos tocantes a la fecundidad de la teología bíblica en la vida espiritual de las comunidades cristianas

Hay todavía desafíos que los especialistas de la Biblia, en comunión con el magisterio, deben afrontar para responder a los *desiderata* de las comunidades eclesiales de nuestro tiempo. Algunos aspectos son especialmente pertinentes. Desde el punto de vista teológico, la relación hermenéutica entre Escritura y teología sigue constituyendo un reto; una buena relación podría ayudarnos a evitar dos extremos: por una parte, un dualismo que separe por completo la verdad doctrinal

de la expresión lingüística; por otra, un fundamentalismo que confunde lo divino con lo humano, olvidando en cierto modo que Dios es trascendente.

En algunos lugares, la afirmación de la historicidad de la Escritura ha llevado a ciertas personas a relativizar su carácter "sagrado", en particular frente a textos tenidos por sagrados en las demás religiones. Puesto que las Escrituras son verdaderamente Palabra de Dios, nuestro sostén y vigor, fortaleza de nuestra fe, manjar de nuestra alma, fuente pura y perenne de nuestra vida espiritual (DV 21), ¿qué puede decir un biblista católico y de qué manera puede decirlo en el diálogo intercultural e interreligioso con quienes no creen en el origen divino de los textos bíblicos? Nos parece apropiado volver sobre las cuestiones acerca de la inspiración de las Escrituras. Por otro lado, es importante subrayar el carácter sagrado de los demás textos religiosos, porque, según *Lumen gentium* 16, "la Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos hay, como preparación evangélica"; esos textos son, pues, de alguna manera, revelación de la presencia de Dios mismo. Jesucristo es el *Logos* de Dios Padre que se expresa en la creación y la humanidad. Es preciso reflexionar teológicamente más a fondo sobre este tema, sobre todo con vistas al diálogo interreligioso.

Desafíos enormes y variados se dan también en otros ambientes. Algunas comunidades, como las "Iglesias del despertar", fundadas en los textos bíblicos, sobre todo en el Antiguo Testamento, insisten en la prosperidad material como signo de bendición divina recibida por los que más dan de sus bienes. Esta teología de la prosperidad, que se traduce en la explotación de los más pobres, debe ser criticada en base a una rigurosa exégesis científica. En el contexto de globalización en el que vivimos, es imperativo orientar la investigación hacia una "exégesis para los pobres", porque la Biblia es la expresión del compromiso de Dios en favor de los más pobres y marginados. Asimismo debe reforzarse la relación entre la "lectura ordinaria" de la Biblia que hace la gente sencilla y la exégesis efectuada por los especialistas. El fin de toda interpretación, ordinaria o científica, es revelar al lector el

amor de Dios que salva, hacerle ver que Dios se comunica con él en el contexto en que vive, a partir de las palabras pronunciadas o de los gestos hechos para aquellos a quienes ama. La interpretación científica tiende a desembocar en una exégesis que se preocupa de la vida espiritual de los miembros de la Iglesia, una "exégesis pastoral" que sitúa a los creyentes en una relación personal con Dios. Desde este punto de vista, se prestaría un gran servicio al pueblo de Dios si la lectura científica llegara a promover los valores bíblicos y evangélicos que ayudan a construir sociedades donde el respeto de la dignidad humana, la justicia y la paz son bien reales.

La proliferación de los métodos de lectura muestra con claridad que la Biblia pone al lector en una situación de multiculturalismo, es decir, donde se encuentran varias culturas: el tiempo de los acontecimientos históricos, el de la escritura por el autor sagrado y el de los lectores actuales. Las cuestiones de la inculturación del mensaje bíblico y la contextualización de la exégesis bíblica deben ser valoradas por los investigadores y en las casas de formación de los futuros agentes de la evangelización, cuidando de no contextualizarlas. En una cultura muy caracterizada por lo relativo al género y en la que se acusa especialmente a la Biblia de reflejar los esquemas mentales de sociedades patriarcales, sería de desear que los exégetas en general y las mujeres exégetas en particular ayuden a clarificar las ideas a este respecto.

Por último, el cristianismo, desde sus comienzos, se ha caracterizado siempre por la pluralidad de su lenguaje. En los siglos siguientes de la historia de la Iglesia, las decisiones de los concilios ecuménicos establecieron un principio regulador de las doctrinas. En nuestros días, incumbe a la teología desarrollar una hermenéutica de esa tradición, teniendo en cuenta los cambios introducidos por la ciencia en los tiempos modernos. Esta hermenéutica de la tradición es, en primer lugar, esencial para entender la unidad de la teología en un mundo pluralista, ya que todas las teologías tratan de leer el Evangelio según su época. Es también necesaria desde el punto de vista ecuménico: el diálogo entre las Iglesias entraña el reconocimiento de que todas ellas

se desarrollan juntas leyendo sus historias y volviendo así a descubrir los elementos comunes de sus tradiciones. Finalmente, ayuda a ver cómo el cristianismo se sitúa en relación con las demás tradiciones religiosas del mundo antiguo, lo que puede constituir una fuente de reflexión para la teología en el contexto multirreligioso de nuestro tiempo.

3. La teología de la Iglesia, los teólogos y el magisterio

La teología de la Iglesia fue particularmente enriquecida por el concilio Vaticano II. Este abordó varias cuestiones eclesiológicas, renovando así la comprensión de las relaciones dentro de la Iglesia y de la misión de la Iglesia en el espacio público. En esta sección, pondremos de relieve las principales cuestiones eclesiológicas que, a nuestro parecer, deben aún ser reexaminadas.

La eclesiología de comunión como terreno de la teología actual

El siglo XX fue especialmente fructuoso para la renovación de la realidad comunitaria de la Iglesia. Esta renovación eclesiológica ha sido el resultado de varios movimientos preconciliares que desarrollaron una línea de pensamiento y un estilo de vida muy por encima de la fragmentación de esa fase particular de la historia. El concilio Vaticano II recibió y asimiló todo ello en lo que hoy conocemos como su eclesiología de comunión.

Puesto que constituye la noción clave del misterio trinitario y de la Iglesia, la "comunión" no puede limitarse a un concepto teológico, sino que debe entenderse como realidad eclesial que abarca a todos los miembros de la Iglesia, todas las Iglesias particulares y la Iglesia en su totalidad. Como realidad orgánica, la comunión requiere una estructura jurídica. Acerca de esta estructura jerárquica, no obstante, debemos siempre tener presente que la Iglesia universal existe en las

Iglesias particulares y a partir de ellas (cf. *LG 23*). En efecto, la estructura jurídica debe a la vez respetar y habilitar las Iglesias locales. Por otra parte, el Concilio prestó atención a las diversas estructuras sinodales y colegiales, pero sin ofrecer respuestas capaces de satisfacer todas las exigencias de una comunión a la vez contextual y universal.

El desarrollo de las estructuras eclesiales durante el período posconciliar refleja tanto los progresos en la comprensión y práctica de la comunión como la aparición de problemas que deben todavía resolverse y de cuestiones aún por explorar, como la relación entre primado y colegialidad, unidad y diversidad, Iglesia local e Iglesia universal. Al recorrer la historia de la Iglesia católica en los últimos cincuenta años, tratamos de averiguar hasta qué punto se ha realizado la comunión. Si la naturaleza de la Iglesia está vinculada a la comunión, ¿cómo vivir esa comunión y qué estructuras convienen a su mantenimiento y desarrollo? Además, es nuestra convicción que la eclesiología de comunión ha de estructurarse orgánica y canónicamente de la manera en que el papa Francisco ha comenzado ya a vislumbrar.

La catolicidad: dimensión fundamental de la teología

La nueva comprensión de la unidad redención/creación ha contruido sin duda alguna a ir más allá de la inteligencia dualista de los dos niveles en que la existencia religiosa se concibe como algo ajeno al desarrollo verdaderamente humano. Como lo subraya con fuerza *Gaudium et spes*, la vocación suprema del hombre es una, la que el Evangelio designa como presencia viva del Reino de Dios en la historia (GS 22). En ese contexto, la teología se ve como participación activa y transformadora en el plan salvífico de Dios.

Así, la vida eclesial podría integrarse – en un diálogo fraterno – con todos los esfuerzos humanos, de suerte que la Iglesia llegara eventualmente a aparecer como signo e instrumento de ese proceso unitario. En tal proceso, la comprensión de la fe es interrogada por la historia

de la humanidad y, al mismo tiempo, se abre al horizonte escatológico. Ello implica una práctica interdisciplinaria de la teología, una labor que la lleva a discernir los signos de los tiempos de modo que la teología misma pueda verse renovada sin por ello dejar de explicarlos a la luz de la fe y la tradición.

Dos retos cruciales del servicio actual de la teología en la Iglesia: *sensus fidelium*, teología y magisterio

En la tradición católica romana, nos referimos al *sensus fidelium* como al sentido que los fieles tienen de la fe. La actual literatura teológica se ha concentrado principalmente en su función de criterio para la recepción de la enseñanza de la Iglesia por los fieles. Sin embargo, su peso y papel en las deliberaciones y decisiones acerca de la doctrina católica son mínimos, si no del todo inexistentes. Cuando el conjunto de los fieles cristianos reconoce la verdad por vía de un discernimiento comunitario, el *sensus fidelium* se convierte en el testimonio profético del que habla *Lumen gentium* 12. Es lo que podría considerarse como un consenso de la Iglesia. El objeto de este consenso sería la totalidad del *depositum fidei*, y el sujeto, todo el cuerpo de los creyentes cristianos. *Lumen gentium* comprende el *sensus fidelium* como la indefectibilidad de la Iglesia, una cualidad efectiva en el conjunto o cuerpo de los fieles. Es un atributo de todo el pueblo cuando hay un consentimiento universal. El *sensus fidelium* se convierte entonces en un "lugar" a la escucha del cual debieran constantemente estar la teología y el magisterio, ya que, por una parte, la indefectibilidad del magisterio se sitúa en la de la Iglesia y, por otra, la teología, por definición, debe entenderse como *intellectus fidei/fidelium*.

No podemos menos de subrayar que teólogos y obispos, según su vocación y tarea propias, están al servicio del pueblo de Dios, es decir, de toda la Iglesia. El magisterio de los teólogos y el de los obispos son necesarios para llevar hoy al pueblo de Dios a una experiencia más completa de la vida, conforme al Evangelio. Unos y otros viven la fe mediante su testimonio y su celebración, dejándose guiar por el

Espíritu y llevando una vida según el Espíritu. Teólogos y obispos no deben tratar de absorber o asumir el papel que no corresponde a su misión propia. A este respecto, el concilio Vaticano II hizo hincapié en el papel vital que desempeñan todos los creyentes en el desarrollo y articulación de la fe, porque "esta tradición, que viene de los apóstoles, progresa en la Iglesia", en toda la Iglesia, "bajo la asistencia del Espíritu Santo" (DV 8). (cf. LG 12,37; AA 2,3; GS 43)

"Los teólogos mismos deben tomar parte en la vida de la Iglesia para tener de ella un verdadero conocimiento" y, al mismo tiempo, deben ayudar "a clarificar y exponer el contenido del *sensus fidelium*, reconociendo y mostrando que las cuestiones relativas a la verdad de la fe pueden ser complejas y que su examen requiere precisión. Les incumbe también a veces examinar críticamente las expresiones de la piedad popular, las nuevas corrientes de pensamiento y los nuevos movimientos en la Iglesia, en nombre de la fidelidad a la tradición apostólica" (CTI, "La teología hoy", 35). En este sentido, los teólogos pueden ayudar a explicar la distinción entre el *sensus fidei* y la opinión popular o pública, a describir las disposiciones necesarias para que los creyentes participen auténticamente en el *sensus fidelium* y a aclarar los problemas planteados en la Iglesia cuando los fieles se muestran en su mayoría indiferentes a decisiones doctrinales o morales tomadas por el Magisterio o cuando las rechazan de plano, lo que podría también ser una expresión del *sensus fidelium*. En la vida de la Iglesia, los teólogos pueden favorecer la integración del pueblo de Dios tanto en los momentos de consulta como en los procesos de deliberación.

En lo que atañe a la relación entre obispos y teólogos, deben mencionarse diversas cuestiones. La más general nos orienta hacia lo que podríamos llamar la colaboración mutua y respetuosa entre unos y otros, puesto que tienen "vocaciones diferentes y han de respetar sus respectivas competencias, sin lo cual el Magisterio relegaría la teología a un papel meramente repetitivo, o bien los teólogos pretenderían usurpar la función docente de los pastores de la Iglesia" (CTI, "La teología hoy", 37). De hecho, tanto los obispos como los teólogos se

necesitan mutuamente para cumplir sus respectivas tareas y debieran también consultarse unos a otros en sus propias esferas de trabajo. Los conflictos son siempre posibles, pero pueden superarse mediante una confianza mutua y estableciendo en común reglas del juego claras y capaces de mantener las buenas relaciones.

El segundo aspecto, más particular, se refiere a la necesidad de una clara distinción entre el *magisterium cathedrae pastoralis* y el *magisterium cathedrae magistralis*. El lenguaje teológico es otra cosa que la fundación, defensa o clarificación del lenguaje pastoral. Este está estrechamente vinculado al lenguaje ordinario y su dimensión práctica, mientras que aquel exige ante todo rigor y precisión, así como la exploración de nuevas posibilidades y nuevas vías de desarrollo.

De ahí la necesidad de respetar la independencia y el pluralismo de los teólogos. En efecto, el ministerio teológico no constituye un nombramiento ni una concesión generosa por parte del ministerio pastoral, sino un servicio auténtico e independiente en el interior de la Iglesia autorizado por el Espíritu, una autoridad docente igualmente orientada a la proclamación. Así, toda absorción del carisma teológico en el gobierno pastoral es deplorable, ya que no corresponde a la profundidad y riqueza de Vaticano II.

El debate teológico católico de hoy sobre la catolicidad aspira a recuperar de la misma una noción cualitativa para corregir la clásica insistencia de la Contrarreforma sobre la extensión geográfica. *Katholikós* se refiere tanto a la plenitud de la fe como a la universalidad geográfica. Por consiguiente, la catolicidad expresa a un tiempo la calidad de la cohesión de la Iglesia y su expansión en el mundo. Es importante asumir los aspectos cualitativos de la catolicidad concentrándose en dos cuestiones interdependientes: reconsiderar la relación entre la catolicidad de la Iglesia y su unidad y entre la catolicidad de la Iglesia y su historia. Al parecer, la nueva manera de considerar la relación entre la catolicidad de la Iglesia y su unidad ha determinado el modo en que la catolicidad estuvo concretamente ligada a la historia.

Si identificamos la catolicidad de la Iglesia con su unidad – como universalidad –, correríamos el riesgo de percibir dicha unidad de la Iglesia simplemente como una condición, un medio, nada más que un elemento formal, aunque indispensable, de la catolicidad de la Iglesia. En tal caso, solo quedaría un pequeño espacio para la apertura ecuménica, es decir, para el discernimiento de cualquier tipo de eclesialidad en las demás Iglesias, lo cual es precisamente contrario a lo que enseña Vaticano II (cf. *LG* 8 y *UR* 3).

De hecho, es necesario distinguir la universalidad de la catolicidad, y esta de la unidad de la Iglesia. Las diversidades – de lugar y contexto inclusive – han de tenerse por un componente esencial de la unidad de la Iglesia. Cada lugar es un portador potencial a la vez de las riquezas que contribuyen a la plenitud de toda la Iglesia y de los aspectos nostálgicos que exigen corrección y conversión. La catolicidad se entendería así en un sentido más complementario, como si añadiera a la unidad dimensiones de pluralidad e integración. De ese modo, la Iglesia local se vería como una realización de la unidad de la Iglesia más que como una amenaza. Las comunidades locales parecen ser hasta cierto punto los fundamentos de la unidad visible, con su fe, su estructura sacramental y su forma de vida (*LG* 23). Desde esta perspectiva, la catolicidad llamada cualitativa parece poner mejor de relieve tanto el elemento sobrenatural y trascendental de la catolicidad como su encarnación histórica en las legítimas diversidades.

Así pues, la catolicidad procura una idea de lo universal que abarca la diversidad: existe un imperativo de unidad que debe alcanzar el nivel local, y un ideal de integridad que engloba las diferencias. De todo ello se derivan consecuencias en el plano de una colegialidad viva, dado que, para establecer una fructuosa relación entre Iglesia local e Iglesia universal, tanto el pontífice romano como los obispos deben asumir activamente su papel. El primado y la colegialidad han de considerarse como los dos principios teológicos de la constitución jerárquica de la Iglesia con miras a su gobierno. El episcopado ha pedido también

asumir su responsabilidad tomando la iniciativa de poner por obra y renovar ese principio teológico fundamental.

Con todo, aún hay que profundizar en algunas cuestiones teológicas: ¿Qué ha de ponerse en primer lugar, la Iglesia particular o la Iglesia universal? ¿Se aborda así correctamente esa cuestión teológica? Y a continuación: ¿Qué importancia tienen los distintos primados en los niveles local, nacional, regional y universal? ¿Como definir de nuevo la relación entre primado y colegialidad?

Dos retos eclesiológicos todavía objeto de debates

El carácter pastoral del gobierno de la Iglesia

Hoy en día, vale la pena redescubrir el cambio de perspectiva introducido por el Concilio al insistir en el carácter pastoral del gobierno de la Iglesia. Esto no podía dejar de tener importantes consecuencias para el trabajo de los teólogos. Con su actitud, la Iglesia mostró que no le preocupaba ya principalmente la cuestión de la "doctrina". El mensaje de Juan XXIII en la apertura del Concilio expresó la convicción de que las inquietudes actuales de la Iglesia no se caracterizaban ya por la incertidumbre o la confusión doctrinal; lo esencial era reconocer el laborioso proceso del testimonio y expresión de la fe cristiana en un contexto que requería adoptar formas y métodos diferentes, así como un nuevo estilo, para que la comunidad cristiana pudiera acercarse a las gentes de su época y comunicarse con ellas.

La naturaleza de esa nueva orientación para el ejercicio del carisma magisterial en la Iglesia (en el marco muy solemne del concilio ecuménico) modificó también el estatus especial de su autoridad. El magisterio dejó ya de considerar que su papel era distinguir la verdad de la mentira, la ortodoxia de la herejía (a la manera tradicional de los concilios), sintiéndose más bien llamado a mostrar su autoridad menos en sus "conclusiones" (claras declaraciones dogmáticas) que en la argumentación más compleja mediante la cual se perseguía y expresaba una intención pastoral tal como el Concilio trataba de formularla.

A la luz del nuevo enfoque, se ponía en tela de juicio la polaridad doctrinal-pastoral. Esto no implica un nivel diferente de autoridad ni es tampoco un medio de reducir el ministerio pastoral a imponer una "verdad" doctrinalmente garantizada. El magisterio mismo ha mostrado así la necesidad de una revisión radical de la *Denzingertheologie*.

El nuevo paradigma aplicado por el concilio Vaticano II invitaba una vez más la teología a recuperar una fuerte imagen eclesial que no podía ya ceñirse a una lealtad menesterosa hacia el magisterio. Esto significa cambiar de rumbo centrándose progresivamente en la necesidad de una correlación entre el método teológico y el autoconocimiento de la Iglesia que permite a los teólogos vivir su servicio como expresión concreta de la vida y misión de la misma Iglesia.

¿Dónde encontrar al teólogo?

La figura del teólogo ha cambiado también. Ha habido un aumento significativo del número de teólogos seculares que dedican su vida a la investigación y al trabajo universitario en el contexto de su experiencia concreta de la fe y de su pertenencia a la Iglesia. No obstante, es lástima que en muchas Iglesias locales la presencia de tales teólogos sea todavía muy insuficiente o mal recibida, menospreciándose su aportación original. Dicho aumento del número de teólogos seculares puede favorecer un tipo de reflexión teológica más hondamente enraizado en el tejido de la vida diaria de la comunidad cristiana y más atento a las circunstancias históricas y culturales de hoy. Esto ayuda a comprender la importancia de un nuevo y profundo examen de la doctrina del Concilio sobre los "laicos", doctrina cuyos textos apuntan a una necesaria y más amplia articulación en profundidad.

Por otra parte, la crítica de una forma autorreferencial del magisterio pontificio y la reciente absorción del carisma teológico en el gobierno pastoral reforzó la toma de conciencia de que la vocación teológica es un carisma en la Iglesia. O mejor, una de las consecuencias de la reflexión conciliar sobre el bautismo, que pone a todos los fieles en situación de igualdad fundamental, considera seriamente que cada

bautizado podría en teoría convertirse en teólogo. La teología como fe en busca de inteligencia es, de hecho, un deber que han de asumir todos los bautizados, si bien — entre los clérigos y los seglares — algunos se dedican por completo a ella como vocación y profesión dentro de la Iglesia, según el estado de vida de cada cual. Esta tarea debe realizarse a la vez individualmente, mediante una especialización particular y personal, y colectivamente, colaborando unos con otros en el progreso de esa sabiduría.

En efecto, el ministerio de los teólogos es no solo personal, sino también comunitario y colegial. “Se ejerce en la Iglesia y para el conjunto de la Iglesia y se vive en solidaridad con quienes tienen la misma vocación.” Los teólogos del mundo entero deben colaborar entre sí, ayudarse unos a otros “a prestar el mejor servicio posible” (CTI, “La teología hoy”, 45). “A menudo trabajan en las fronteras de la experiencia de la Iglesia y de su reflexión [...]: sucede cada vez con mayor frecuencia que, en situaciones o ante cuestiones nuevas, algunos teólogos dan una primera respuesta en nombre de *la fe que trata de comprender*. Los teólogos necesitan y merecen ser sostenidos en sus sinceros esfuerzos al servicio de la Iglesia por la oración de toda la comunidad eclesial [...]. Deberían siempre reconocer el carácter intrínsecamente provisorio de sus esfuerzos y someter sus trabajos al examen y evaluación del conjunto de la Iglesia” (CTI, “La teología hoy”, 47). La comunidad teológica debe dejar tiempo y espacio para que esos procedimientos de autocorrección puedan funcionar adecuadamente.

En cualquier caso, la irrupción de los teólogos seglares en todos los ámbitos eclesiales nos invita a un nuevo examen de algunas estructuras de la Iglesia que, durante mucho tiempo, han sido lugares donde solo los teólogos-ministros han podido desempeñar su tarea. Una vez más se impone la distinción apropiada entre magisterio pastoral y teología. Lo cierto es que se trata aquí de una nueva llamada a “echarse a un lado” antes de identificar demasiado deprisa el carisma magisterial del ministro con el del teólogo.

Francisco... ¿signo de esperanza!

Cincuenta años después de Vaticano II, el ejercicio del ministerio petrino por Francisco se ve y percibe como original, según se desprende de sus gestos y discursos o de sus decisiones acerca de la reforma de la Curia. En cierto modo, Francisco es el primer papa verdaderamente posconciliar. No le dan miedo ni la enseñanza del Concilio ni las implicaciones pastorales de esa enseñanza. Francisco ha manifestado también de manera explícita su voluntad de seguir los caminos del Concilio tomando en serio la llamada a la *reformatio* de las estructuras de la Iglesia. Su pontificado sucede al de Benedicto XVI, de carácter eminentemente teológico y doctrinal e influenciado por el complejo debate sobre la recepción del Concilio. Francisco ha optado por dejar a un lado esos debates.

Sus orígenes en el contexto eclesial y social de América Latina sitúan al papa actual muy lejos de Occidente (el escenario eclesial y teológico de Europa), lo que ha enriquecido el modo de contemplar la vida de la Iglesia. No es lo mismo, en efecto, formar parte de la Iglesia Europea que de la Iglesia latinoamericana (o africana, asiática, etc.). Los desafíos sociales y políticos proporcionan a la comunidad eclesial un marco del todo diferente. Francisco ha traído también al Vaticano un estilo de vida eclesial particular/contextual (como todo el mundo) que proviene de su experiencia personal de la Iglesia (¿quién no lo hace?). Por eso han entrado en escena ciertas categorías eclesiales, teológicas y pastorales que no todos conocen bien. Esto es sin duda un modo de reformar las estructuras eclesiales, simplemente permaneciendo fiel a su propia vivencia y atendiendo a la realidad más amplia de la Iglesia. Debemos aún prever otras reformas... y lo hacemos con esperanza.

CONCLUSIÓN

50 AÑOS DESPUÉS DE VATICANO II TEÓLOGOS DEL MUNDO ENTERO DISCUTEN SOBRE EL FUTURO DE LA FE

DECLARACIÓN FINAL

Con motivo del 50º aniversario de Vaticano II, un centenar de teólogos de más de 25 países – que representaban a otros muchos colegas – se reunieron en París para reflexionar juntos, a la luz del Concilio, sobre los desafíos planteados hoy a la sociedad y a la Iglesia.

Procedentes de diversos ámbitos culturales, somos portadores de las esperanzas y preocupaciones de los pueblos de la comunidad humana. A lo largo de nuestros debates, hemos tenido presentes a cuantos se encuentran en las periferias de la sociedad y de la Iglesia. Como representantes de una comunidad competente y pluricultural dedicada a profundizar en la inteligencia de la fe cristiana, hemos querido entrar en un proceso de deliberación, descubrir lo que estamos aprendiendo del encuentro del Evangelio con las culturas contemporáneas y participar así en la misión de la Iglesia al servicio de la comunidad humana, hoy y en el futuro.

1. Vaticano II como referencia común

En nuestras reuniones, hemos recordado la importante contribución de los teólogos al Concilio y a su recepción. El Concilio fue, en efecto, un momento excepcional de colaboración y discernimiento común entre obispos y teólogos de todos los continentes; permitió también a la Iglesia renovar la inteligencia de su misión al servicio de un mundo en plena mutación.

Valiéndonos de esa experiencia, hemos preparado este encuentro desde hace más de dos años mediante textos elaborados por grupos nacionales, continentales y luego intercontinentales. Trabajando en universidades, centros de formación pastoral y otros medios sociales, hemos abordado, en distintos campos de la teología, una gran diversidad de cuestiones, mas para todos nosotros es Vaticano II una referencia común y un horizonte compartido. De manera más aguda, esa experiencia de encuentro, oración, reflexión y trabajo en común nos ha hecho tomar conciencia de que formamos una comunidad científica que representa una fuerza vital importantísima para la vida de la Iglesia y el cumplimiento de su misión en el mundo.

No cabe duda que la renovación impulsada por Vaticano II se ha vivido diversamente y ha tenido una recepción diferenciada según los contextos geográficos, sociales, culturales y eclesiales. Esas distintas experiencias han repercutido en las interpretaciones teológicas del Concilio y provocado a veces conflictos entre personas, tensiones entre instituciones, desavenencias entre comunidades. No obstante, el Concilio sigue siendo para todos un acontecimiento del Espíritu Santo y una "brújula segura" para orientar nuestra vida cristiana.

2. Cuestiones abiertas e interrogantes que encuentran todavía eco en la labor teológica

Vaticano II no tuvo la pretensión de dar respuesta a todos los interrogantes (GS 33), pero nos invitó a discutir, con total apertura de mente, sobre los problemas planteados a la Iglesia y al mundo. Así, durante los años posconciliares, la teología ha tenido por tarea profundizar en sus intuiciones, explorar los caminos abiertos por el Concilio y abordar nuevas cuestiones que no había podido anticipar. Hemos por tanto recogido aquí las contribuciones venidas de distintas partes del mundo y escrito cinco textos, breves, sobre cuestiones candentes que constituyen los ejes de la teología actual:

■ Vaticano II, inspiración profética para hoy

Afirmamos, pese a la diversidad de sensibilidades respecto de Vaticano II, el carácter determinante de este concilio para la vida de la Iglesia y su compromiso en el mundo actual.

■ Rasgos del tiempo presente

Estamos llamados a identificar las consecuencias, para el anuncio de la fe, de los cambios acaecidos en la sociedad y la cultura desde el Concilio: incremento de la pobreza, progresos del movimiento ecuménico, pluralismo religioso, violencia, migraciones y urbanización de pueblos, globalización de la cultura y de la informática, crisis del medio ambiente, papel de la mujer, precariedad de las culturas, derechos de los pueblos indígenas.

■ El Evangelio y la Iglesia en debate con las culturas del mundo

Percibimos una contextualización de la teología y el testimonio de la Iglesia como expresión de una verdadera catolicidad de la fe. La sociedad y la Iglesia corren el riesgo de llegar a una falsa unidad si se dejan arrastrar por ciertas tendencias a la homogeneización y a la uniformidad.

■ Construir una cultura de paz: una tarea ineludible

Puesto que el lugar reconocido a la Iglesia en las sociedades y su presencia en el mundo se hallan en plena transformación, nos parece necesario reconsiderar sus estructuras y formas de compromiso en pro de la dignidad humana y la justicia social, a fin de actualizarlas.

■ Una nueva manera de concebir la teología y su ejercicio en la Iglesia dentro de la sociedad

La práctica de la teología se lleva a cabo dialogando con la cultura y las ciencias contemporáneas. Supuesta una total libertad de investigación, dicha práctica favorece la remodelación de la fe en formas

accesibles a los hombres de nuestro tiempo. La diversidad de los enfoques teológicos puede contribuir a la catolicidad de la fe.

Esos textos resumen las perspectivas de la labor teológica que tenemos hoy ante nosotros. Sin dejar de compartir con toda la Iglesia "la necesidad de mantener vivo el acontecimiento del concilio Vaticano II" (*Misericordiae vultus*, 4), no por ello volveremos al contexto de hace cincuenta años. Se trata más bien de tomar en serio la invitación del Concilio a una reforma permanente y a un autoexamen continuo (UR 4, 6). Somos conscientes de las deficiencias y residuos fundamentalistas e ideológicos que subsisten en la teología y la vida de la Iglesia, pero deseamos contribuir a la *metanoia*, al retorno al Evangelio. Esta tarea supone aceptar un importante y arduo trabajo. Los conflictos que de ahí se derivan dentro de la Iglesia misma pueden y deben ser superados de manera evangélica.

Vaticano II es portador de grandes intuiciones, todavía hoy fecundas. Sugiere un *método* o *modo de proceder* en común para abordar nuevas cuestiones en un diálogo abierto y libre. Indica también una *dirección* y orienta el pensamiento para enfocar desde otros ángulos cuestiones ya antes planteadas. En nuestras deliberaciones, nos han interpelado especialmente algunas cuestiones recurrentes:

- Interpretar juntos los "signos de los tiempos": discernir la presencia de Dios en las realidades concretas y cotidianas de la historia.
- Atender a la llamada de Dios a través de los pobres, los marginados, los excluidos, todos esos "pequeños" que constituyen más de la mitad de la comunidad humana.
- Concebir la unidad y la diversidad respetando la pluralidad en todos los niveles.

- Ser, en cuanto Iglesia, Evangelio de reconciliación en un mundo dividido y caracterizado por la violencia.
- Entrar en un diálogo mutuo, fraterno y amistoso con los demás, encontrando en él inspiración y enriquecimiento, un diálogo con nuestros hermanos cristianos y cuantos profesan otras religiones o tienen otras convicciones.

3. Para proseguir el diálogo y la deliberación

Proponemos estas reflexiones a nuestros colegas de la comunidad teológica con la esperanza de que lleguen a promover un diálogo más amplio, a suscitar investigaciones más profundas y a alimentar un pensamiento capaz de conformar una vida más evangélica. Las dirigimos a los testigos del Evangelio, a cuantos colaboran en la pastoral de la Iglesia y a los pastores mismos.

El quincuagésimo aniversario del Concilio constituye un momento favorable para recordar que una colaboración entre teólogos y obispos está hoy una vez más al orden del día, invitándonos a abordar las nuevas cuestiones que se plantean en las sociedades humanas y en la Iglesia. Esa colaboración debe y puede apoyarse en un *acto de confianza mutua*, que ha de renovarse sin cesar, en una *toma de conciencia común*: en el plano mundial, la Iglesia no puede afrontar el desafío de un serio *aggiornamento* de la tradición de su fe y de sus figuras concretas e institucionales sin tener en cuenta las opiniones de especialistas de alto nivel en el campo de la teología. Esto supone que los pastores reconozcan a los teólogos como individuos y como "comunidad" intelectual pública que desempeña en la Iglesia y en la sociedad la misión de un auténtico *magisterium*, como antes se decía; misión que, naturalmente, debe ir siempre a la par con el magisterio pastoral. En la actual reforma de las estructuras de la Iglesia con vistas a su misión evangelizadora, ¿cómo concebir la creación de espacios transparentes de diálogo donde la competencia de la comunidad de teólogos, con toda

su diversidad, pueda tenerse en cuenta? Esta cuestión merece tomarse muy en serio por el bien de la Iglesia y el cumplimiento de su misión.

Conclusión

El concilio Vaticano II ha vuelto a otorgar un puesto de honor a una búsqueda de la verdad en la que unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado (*DH2*). Nuestras reuniones y el proceso de deliberación que acabamos de vivir han asumido a su vez esa dinámica de diálogo y discernimiento. De ese modo hemos querido honrar la memoria del Concilio. Seguimos el camino indicado por Vaticano II, "con (...) sentimientos de agradecimiento por cuanto la Iglesia ha recibido y de responsabilidad por la tarea que nos espera" (*Misericordiae vultus*, 4).

PARTICIPANTES DEL PROCESO DE DISCUSION

162 teólogos y teólogas de 25 países participaron en la reflexión conducente a la elaboración de estos textos. Dicho proceso de reflexión duró más de dos años y se desarrolló en varias etapas : trabajo por equipos continentales, celebración de un pre-coloquio, elaboración de textos por parte de comisiones intercontinentales y, por último, celebración de un coloquio que dio término al proceso. Los nombres de todos aquellos que participaron en dicho proceso se encuentran en la lista que sigue a continuación. Algunos de ellos tomaron parte en todas las etapas del proceso, otros sólo lo hicieron en algún momento de éste. Al lado de los participantes del coloquio final figura un asterisco (*), mientras que los asistentes al pre-coloquio, miembros todos de un equipo continental durante la primera etapa, se encuentran identificados por una almoadilla (#).

PARTICIPANTES

ABI AAD Randa Université Saint-Esprit de Kaslik, Libano	AMENGUAL Gabriel* Universidad de las Islas Baleares, España
ABRAHAMS Mervyn Pietermaritzburg Agency for Community and Social Action, Africa del Sur	AMHERDT François-Xavier* Université de Fribourg, Suiza
AL AHMAR Antoine** Université Saint-Esprit de Kaslik, Libano	ANDREATTA Cleusa* Universidade Vale do Rio dos Sinos, Brasil
	APPEL Kurt* Universität Wien, Austria

- ARENAS Sandra*
Pontificia Universidad Católica de Chile, *Chile*
- ASIS Michael
Ateneo de Manila University, *Filipinas*
- AZCUY Virginia
Pontificia Universidad Católica de Chile, *Chile*
- AZMITIA Oscar
Universidad de la Salle, *Costa Rica*
- BAIK WOON CHUL Stéphane*
Catholic University of Korea, *Corea del Sur*
- BAUDOIN Roger*
Collège des Bernardins, *Francia*
- BEOZZO José Oscar*
Centro Eucuménico de Serviços à Evangelização e Educação Popular, *Brasil*
- BERRIOS Fernando
Pontificia Universidad Católica de Chile, *Chile*
- BEYAMA BEYAMA Abdon*
École Normale Supérieure de Yaoundé, *Camerún*
- BILLON Gérard*
Institut Catholique de Paris, *Francia*
- BINGEMER Maria Clara Lucchetti*
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, *Brasil*
- BODO Jean-Marie*
Université Catholique d'Afrique Centrale, *Camerún*
- BORRAS Alphonse*
Université Catholique de Louvain, *Bélgica*
- BOSSCHAERT Dries*
KU Leuven, *Bélgica*
- BRESSAN Luca
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, *Italia*
- BURIGANA Riccardo
Pontificia Università Antonianum, *Italia*
- CARBAJO NUNEZ Martín*
Pontificia Università Antonianum, *Italia*
- CASALE Carlos
Pontificia Universidad Católica de Chile, *Chile*
- CASARELLA Peter
University of Notre Dame, *Estados Unidos*
- CHAUTY Erwan**
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, *Francia*
- CHERUBINI Bruno*
Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, *Italia*
- CLIFFORD Catherine Elizabeth*
Saint-Paul University, *Canadá*
- COMEAU Geneviève*
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, *Francia*
- COPPE CALDEIRA Rodrigo*
Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, *Brasil*
- COSTADOAT Jorge*
Pontificia Universidad Católica de Chile, *Chile*
- COZZI Alberto
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, *Italia*
- DE CASTRO Antonio F.B.
Ateneo de Manila University, *Filipinas*
- DE DREUZY Agnès*
Catholic University of America, *Estados Unidos*
- DEIBL Jakob Helmut*
Universität Wien, *Austria*
- DE LONGEAUX Jacques*
Collège des Bernardins, *Francia*

- DE MEY Peter
KU Leuven, *Bélgica*
- DENAUUX Adalbert*
KU Leuven, *Bélgica*
- DENIS Philippe*
University of KwaZulu-Natal, *Africa del Sur*
- DESTORS Jean-Michel**
Institut Catholique de Paris, *Francia*
- DY Oliver*
KU Leuven, *Bélgica*
- EGAN Anthony
University of Pretoria, *Africa del Sur*
- ELENGABEKA Elvis*
Institut Catholique de Paris, *Francia*
- ELIZONDO Virgil
University of Notre Dame, *Estados Unidos*
- ELZO IMAZ Francisco Javier*
Universidad de Deusto, *España*
- ENDEAN Philip*
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, *Francia*
- EPIS Massimo*
Facoltà Teologica Milano, *Italia*
- FAMEREE Joseph*
Université Catholique de Louvain, *Bélgica*
- FATTORI Maria Teresa
Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, *Italia*
- FEDOU Michel*
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, *Francia*
- FERREIRA OLIVEIRA Pedro
Rubens**
IFCU, *France*
Universidade Católica de Pernambuco, *Brasil*
- FILAKOTA Richard
Université Catholique d'Afrique Centrale, *Camerún*
- FLEYPHEL Antoine
Université Catholique de Lille, *Francia*
- FLICHY Odile**
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, *Francia*
- FLORES Albert
Ateneo de Manila University, *Filipinas*
- FORESTIER Luc M.*
Institut Catholique de Paris, *Francia*
- GARCIA Diego
Universidad Alberto Hurtado, *Chile*
- GIAMETTA Carlotta*
Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, *Italia*
- GONZALEZ Dennis
Ateneo de Manila University, *Filipinas*
- GRIEU Étienne*
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, *Francia*
- GROODY Daniel
University of Notre Dame, *Estados Unidos*
- GROSSI Giulia*
Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, *Italia*
- GROVE Kevin G.*
University of Cambridge, *Reino Unido*
- GUANZINI Isabella*
Universität Wien, *Austria*
- GUNDANI Paul
University of Afrique du Sud, *Africa del Sur*
- HACHEM Gaby*
Université Saint-Esprit de Kaslik, *Líbano*
- HELLEMANS Staf
Tilburg University, *Países Bajos*

- HELLER Dagmar*
World Council of Churches, Suiza
- HILBERATH Bernd-Jochen
Universität Tübingen, Alemania
- HOLZER Vincent*
Institut Catholique de Paris, Francia
- HÜNERMANN Peter*
Universität Tübingen, Alemania
- HEEMING PAULUS-PETRUS Chang
Fu Jen Catholic University, Taiwán
- IOZZIO Mary Jo**
Boston College, Estados Unidos
- JANG Kyung*
Sogang University, Corea del Sur
- JOUBERT Thibault*
Institut Catholique de Paris, Francia
- KABONGO N'KISHI Pierre*
Université Catholique du Congo,
Congo
- KASPRZAK Artur*
Institut Catholique de Paris, Francia
- KEARNEY Paddy
Denis Hurley Centre, Africa del Sur
- KIM Agnès**
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de
Paris, Francia
- KUCZORA Matt
University of Notre Dame, Estados
Unidos
- KWAK JIN-SANG Germain
Suwon Catholic University, Corea
del Sur
- LAMBERIGTS Mathijs**
KU Leuven, Bélgica
- LAMBINO Patricia Panganiban
Ateneo de Manila University,
Filipinas
- LAMPE Armando
Democratic Network, Aruba
- LEFEBURE Leo Dennis*
Georgetown University, Estados
Unidos
- LEGORRETA ZEPEDA José de Jesús*
Universidad Iberoamericana Ciudad
de México, México
- LIBAMBU MUASU Michel Willy*
Université Catholique du Congo,
Congo
- LONEMA Fabien
The Catholic University of Eastern
Africa, Kenia
- LOPEZ VIGIL José
Revista Envío, Nicaragua
- LOPEZ VIGIL Maria
Revista Envío, Nicaragua
- MABUNDU MASAMBA Fidèle*
Université Catholique du Congo,
Congo
- MAFFEIS Angelo*
Facoltà Teologica dell'Italie
Settentrionale, Italia
- MAHIEU Eric*
Institut Catholique de Paris, Francia
- MARENCO Gilfredo*
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia,
Italia
- MAROTTA Saretta*
Fondazione per le Scienze Religiose
Giovanni XXIII, Italia
- MARQUES Luis Carlos Luz*
Universidade Católica de
Pernambuco, Brasil
- MASRI Pierre
Pontificio Istituto di Studi Arabi e
d'Islamistica, Italia
- MASSA Mark Stephen*
Boston College, Estados Unidos
- MATAND Jean-Bosco*
Université Catholique du Congo,
Congo
- MATOVINA Timothy*
University of Notre Dame, Estados
Unidos

- MELENDEZ Luis Gustavo*
Universitat Pompeu Fabra, España
- MELLONI Alberto*
Fondazione per le Scienze Religiose
Giovanni XXIII, Italia
- MENDONÇA José Tolentino*
Universidade Católica Portuguesa,
Portugal
- MENDOZA ALVAREZ Carlos**
Universidad Iberoamericana Ciudad
de México, México
- MESSINA Jean-Paul**
Université Catholique d'Afrique
Centrale, Camerún
- MIKHAEEL Antoine
Université Saint-Esprit de Kaslik,
Libano
- MMASSI Gabriel E. Alois*
Pontificia Università Gregoriana,
Italia
- MUNDELE NGENGI Albert*
The Catholic University of Eastern
Africa, Kenia
- NERI Marcello
Europa-Universität Flensburg,
Alemania
- NOCETI Serena*
Facoltà Teologica dell'Italie Centrale,
Italia
- NOLAN Albert
Dominican Order in Afrique du Sud,
Africa del Sur
- O'MALLEY John W.
Georgetown University, Estados
Unidos
- OVIEDO Lluís
Pontificia Universitas Antonianum,
Italia
- PARAPPALLY Jacob*
Institute of Mission-Oriented &
Contextual Theology, India
- PALACIO LARRAURI Carlos*
Faculdade Jesuítas de Filosofia e
Teologia, Brasil
- PEDROSO Anderson**
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de
Paris, Francia
- PESCE Francesco*
Istituto Superiore Scienze Religiose
di Treviso-Vittorio Veneto, Italia
- POLANCO Rodrigo*
Pontificia Universidad Católica de
Chile, Chile
- POUCOUTA Paulin*
Institut Catholique de Yaoundé,
Camerún
- POZHALIPARAMBIL Anthony Baby
CHF Sisters Shantidhara Province,
India
- PULIKKAN Paul**
University of Calicut, India
- QUISINSKY Michael**
Université de Fribourg, Suiza
- RAHNER Johanna
Universität Tübingen, Alemania
- REALI Nicola
Pontificia Università Lateranense,
Italia
- REUS CANALS Manuel*
Universidad Deusto, España
- RICHI ALBERTI Gabriel
Universidad Eclesiástica San
Dámaso, España
- ROBLES Amando
Centro Dominic de Investigación,
Costa Rica
- ROJAS SALAZAR Marilú
Universidad Iberoamericana Ciudad
de México, México
- ROUTHIER Gilles**
Université Laval, Canadá

- RUGGIERI Giuseppe*
Fondazione per le Scienze Religiose
Giovanni XXIII, *Italia*
- RUSH Ormond*
Australien Catholic University,
Australia
- SANDER Hans-Joachim*
Universität Salzburg, *Austria*
- SANTEDI Leonard Kinkup*
Université Catholique du Congo,
Congo
- SCATENA Silvia*
Université Catholique de Louvain,
Bélgica
- SCHELKENS Karim*
Tilburg University, *Pays-Bas*; KU
Leuven, *Bélgica*
- SCHICKENDANTZ Carlos**
Universidad Alberto Hurtado, *Chile*
- SCHIAVO Luigi
Universidad de la Salle, *Costa Rica*
- SCHMIEDL Joachim*
Philosophisch-Theologische
Hochschule Vallendar, *Alemania*
- SENDREZ David Sébastien*
Collège des Bernardins, *Francia*
- SEQUERI Pierangelo*
Facoltà Teologica dell'Italie
Settecentrale, *Italia*
- SERVITJE Lucila*
Instituto de Formación Teológica
Intercongregacional de México,
México
- SHETH Noel
Jnana-Deepa Vidyapeeth: Pontifical
Institute of Philosophy and Religion,
India
- SILVA Eduardo
Universidad Alberto Hurtado, *Chile*
- SILVESTRINI ADAO Francys*
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de
Paris, *Francia*
- SUERMANN Harald*
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-
Universität, *Alemania*
- THEOBALD Christoph**
Centre Sèvres-Facultés Jésuites de
Paris, *Francia*
- THIVIERGE Guy-Réal**
IFCU-CCR, *Francia*
- TORRES QUEIRUGA Andrés*
Universidad Santiago de Compostela,
España
- UNZUETA ZAMALLOA Angel María*
Facultad de Teología - Vitoria-
Gasteiz, *España*
- VALIENTE O. Ernesto*
Boston College, *Estados Unidos*
- VENTURA CAMPUSANO Tirsá
Universidad de la Salle, *Costa Rica*
- VICINI Andrea*
Boston College, *Estados Unidos*
- VIDE RODRIGUEZ Vicente
Universidad Deusto, *España*
- VIGIL José María
Servicios Koininía, *Panamá*
- VILLAMAN Marcos
Instituto Global de Altos Estudios
en Ciencias Sociales, *República
Dominicana*
- VILLEMEN Laurent*
Institut Catholique de Paris, *Francia*
- WAYMEL Dominique*
Institut Catholique de Paris, *Francia*
- WIJLENS Myriam*
Universität Erfurt, *Alemania*
- WITTE Henk*
Tilburg University, *Paises Bajos*
- YANEZ Samuel
Universidad Alberto Hurtado, *Chile*

Federacion Internacional de Universidades Catolicas (FIUC)

- THIVIERGE Guy-Réal
Secretario General de la FIUC y
Director de su Centro Coordinador de
la Investigación (CCI), *Francia*
- TAN Philippe
Asistente de Gestión de la FIUC,
Francia
- ALOM Montserrat
Responsable de Proyectos del CCI-
FIUC, *Francia*
- VERGIER Nicolas
Asistente de Investigación del CCI-
FIUC, *Francia*
- ROCHE Loïc
Responsable de Comunicación de la
FIUC, *Francia*
- MARINIERE Manon
Asistente del Secretariado y
Coordinadora de Programa, *Francia*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
MOTIVOS, ESPÍRITU E HISTORIA DEL PROYECTO	5
ABREVIACIONES	17
Capítulo 1	19
VATICANO II : ¿QUÉ INSPIRACIÓN PARA HOY?	19
Introducción	19
La dinámica de la Iglesia y la importancia de Vaticano II	23
Interpretación y anuncio del Evangelio	32
Promoción de la dignidad humana	38
Capacitar cada vez más la Iglesia para captar las sorpresas del mundo	42
Conclusión	49
Capítulo 2	51
DISCERNIR LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS	51
Introducción	51
1. El medio ambiente	57
2. La justicia social	58
3. La violencia	60
4. Migración masiva y urbanización	63
5. La emergencia de “nuevas” cuestiones	64
6. La individualización y la cultura de masas	70

7. Virtualización y digitalización	72
8. Una profunda transformación religiosa	75
9. La restauración de la unidad de los cristianos	78
Reflexiones finales	79
Capítulo 3	81
UNIDAD Y DIVERSIDAD EN EL ENCUENTRO DEL EVANGELIO Y DE LA IGLESIA CON EL MUNDO Y LAS CULTURAS	81
Introducción	81
1. La humanidad ante la <i>irrupción</i> del <i>otro</i> como <i>prójimo</i>	84
2. Una Iglesia <i>policéntrica</i> , testigo y signo de <i>unidad</i> en la <i>diversidad</i>	87
3. La <i>contextualidad</i> y <i>catolicidad</i> cultural e históricamente abierta de la teología al servicio de la Iglesia y el mundo	93
Conclusión	99

Capítulo 4

TRABAJAR PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE PAZ

1. Introducción	101
2. La situación de la humanidad	105
3. Oír la voz de Dios hoy	109
4. Renovar la Iglesia	115
Conclusión	117

Capítulo 5

EL SERVICIO DE LA TEOLOGÍA HOY

Introducción	121
1. ¿Qué puesto ha de ocupar la teología en la universidad, la Iglesia y la sociedad? – Implicaciones antropológicas de la práctica de la teología	121
2. Teología, Palabra de Dios y vida espiritual de las comunidades cristianas – Enfoque teológico	123
3. La teología de la Iglesia, los teólogos y el magisterio	132
	138

Conclusión

ESQUEMA DE PREGUNTAS PARA ABORDAR LOS TEMAS DE LOS TEOLOGOS DEL MUNDO EN EL ENCUENTRO DEL MUNDO Y DE LA FE	149
Declaración final	149
1. Vaticano II como referencia común	149
2. Cuestiones abiertas e interrogantes que encuentran todavía eco en la labor teológica	150
3. Para proseguir el diálogo y la deliberación	153
Conclusión	154

Participantes del proceso de discusión

155