

LA BUSQUEDA DEL "LOGOS" DE LA FE DESDE UN HORIZONTE PROFETICO DE LA IGLESIA

Reflexiones sobre el quehacer teológico en América Latina

Alberto Ramírez Z.

Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Doctor en Teología. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Programa de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia, en Medellín.

Eso es propiamente la teología: búsqueda del "logos" de la fe, no sólo para dar razón de la fe vivida, sino también para elaborar el discurso eficaz que debe estar al servicio del proyecto de esa misma fe hacia el futuro.

Realizamos en América Latina, desde hace algunos años, una labor teológica que no sólo es importante para nuestra Iglesia latinoamericana, sino también para la Iglesia universal. Una labor que presenta ciertas características, explicables por la situación actual del mundo en el cual vivimos nuestra fe, no sólo como personas, sino en cuanto Iglesia, con un proyecto que actualmente concebimos para el futuro como el proyecto de la nueva evangelización.

Tenemos ya una experiencia teológica que merece ser evaluada objetiva-

mente y que merece ser impulsada con un nuevo entusiasmo para que responda a los retos del futuro en el que nos estamos adentrando.

En razón de lo que es por sí misma la teología, no debería haber ninguna que se constituya sin más como "la teología" definitiva. El ejercicio de la labor teológica con actitud arrogante y dogmática, contradiría la razón misma de ser de esta actividad, porque la teología constituye una actividad abierta, creativa, deseosa siempre de desarrollarse cada vez más como búsqueda del "logos" integral de la fe vivida.

Podemos decir que ya en América Latina deberíamos estar haciendo una teología "más allá de la teología de la liberación", por razones que pertenecen intrínsecamente a toda teología. La teología de la liberación ha producido frutos que son el germen de desarrollos que hay que propiciar en la Iglesia, sobre todo en relación con la conciencia de la fe vivida, tal como se va elaborando y como se va expresando por medio de esta actividad teológica. La cuestión acerca del paradigma de la liberación es un elemento verdaderamente constitutivo para la fe cristiana en Dios y para fundamentar la manera como vivimos esta fe en la Iglesia. La cuestión ineludible para el Cristianismo y para la Iglesia, de la opción por los pobres es un elemento que no sólo pertenece necesariamente a la manera de vivir la fe los seguidores de Jesús de Nazareth, sino también a la manera de explicarla y proponerla teológicamente. El desarrollo de la eclesiología hasta sus últimas consecuencias, en el sentido, por ejemplo, de las comunidades eclesiales de base, es de verdadera trascendencia para que la manera eclesial de vivir la fe responda mejor a las exigencias del Evangelio.

Algunos planteamientos y, sobre todo, ciertas polémicas relacionadas con la teología de la liberación, ya no tienen probablemente sentido.

Un interrogante inicial puede ser de interés para clarificar posteriormente algunos aspectos de la problemática: ha prosperado realmente en la teología de la Iglesia universal el aporte de la teología de la liberación y ha producido en la Iglesia, en cuanto tal, los frutos que estaba llamada a producir?

No es fácil hacer generalizaciones bien fundamentadas. Sería ilusorio pensar que la teología de la Iglesia universal ya ha asumido de la teología realizada en estos años en América Latina, de la teología de la liberación principalmente, una inspiración sin reservas.

Una cosa es evidente: es cierto que seguimos practicando, por todo el mundo, una teología que comienza con los libros y termina casi siempre en ellos; que se preocupa más que todo por manejar las fuentes con fidelidad a los métodos crítico-literarios; que elabora discursos abstractos. Pero conocemos también preocupaciones que, por todas partes, son un verdadero signo del deseo de renovación teológica y que tienen algo que ver con la teología realizada desde el "tercer mundo". Esta renovación tiene que ver con la sensibilidad por la realidad, que hace que el manejo de los libros obedezca a la consideración de los mismos como el testimonio de la vida y del pensamiento concretos de personas reales, los teólogos escritores; es también el caso del manejo de los documentos, considerados como fundamento de la labor teológica, pero precisamente en la medida en que ellos sean capaces de ayudarnos a recuperar en el presente la memoria de la realidad vivida por los testigos originales de la fe cristiana; es en fin el caso de la preocupación por elaborar discursos que sean una palabra que tenga que ver con la vida porque surgen de ella misma, entendida como vida de fe, y que son capaces de convertirse en palabra eficaz ("performativa", para utilizar el anglicismo vulgarizado por los lingüistas), en relación con la vida histórica y en función de la iluminación que para esta vida histórica nos ofrece la vida de la fe.

Llama profundamente la atención el hecho de poder constatar el interés que se demuestra por todas partes en la Iglesia universal por la teología realizada entre nosotros, con medios modestos y con expresiones literarias sencillas.

Yo quisiera, con estas reflexiones, hacer hincapié en los siguientes puntos: en lo referente a la legitimidad de nuestra labor teológica, en virtud de la conciencia eclesiológica que debemos tener hoy; en algunas características de nuestra teología, que han llegado a ser ya un aporte enriquecedor para la teología de la Iglesia universal; en las lecciones que la experiencia teológica de estos años nos ha ido dejando, tanto en el sentido de una autocrítica, como en el sentido de nuevos retos.

1. LO QUE HA PASADO EN NUESTRAS IGLESIAS EN LOS ÚLTIMOS DECENIOS

Hasta no hace mucho tiempo se utilizaba en la Iglesia el título de teólogos para designar más que todo a eminentes profesores y escritores de la teología europea. Hacer teología en América Latina consistía, en cierto sentido, en repetir la teología europea. Entre nosotros había maestros, casi siempre sacerdotes, que tenían un buen conocimiento del trabajo teológico realizado por los teólogos europeos o, en términos generales, por los del llamado "primer mundo". Estos maestros se dedicaban principalmente a repetir dicha teología.

Esta situación se vivió prácticamente hasta la época del Concilio Vaticano II. No se trataba únicamente de un complejo de inferioridad que nos caracterizara, sino de las consecuencias de una conciencia eclesiológica, según la cual todo en la Iglesia tiene que proceder del "centro". Nuestra eclesiológica occidental ha mantenido siempre una referencia fiel a Roma y, en un sentido más amplio, a toda la Iglesia europea. Nuestra Iglesia pertenece, a causa de esta referencia, a la "periferia" eclesial. No lo decimos en un sentido peyorativo, sino sólo en el sentido de una constatación.

No es extraño que muchos de nosotros nos hayamos formado teológicamente en Europa y la mayor parte de nuestros teólogos en Roma. Ha sido una experiencia valiosa. A pesar de que actualmente tenemos instituciones teológicas importantes, con todas las limitaciones en recursos que ellas puedan tener, sigue siendo interesante y atractivo el estudio de la teología en Europa. Hay que reconocer también la importancia que ha tenido y sigue teniendo para nosotros la producción literaria que manejamos y que proviene, en buena parte, de ese mismo centro eclesial.

Pero han cambiado muchas cosas desde la época del Concilio Vaticano II en la Iglesia. La eclesiológica de la Iglesia universal, privilegiada por nosotros en Occidente, no ha sido abandonada, es cierto. Sin embargo, nos hemos abierto a la valoración de una eclesiológica de la Iglesia Particular, como decimos, sin la cual es difícil, por no decir imposible, que la Iglesia universal sea algo más que una pura organización institucional. Esta situación eclesiológica

nueva explica muchas cosas que han ido planteándose en estos años: no sólo el hecho de la recuperación de la personalidad eclesial por parte de las Iglesias Particulares y Locales, sino también el hecho de la posibilidad de emprender muchas tareas desde dichas Iglesias, por ejemplo, la de emprender la realización de una tarea teológica.

En América Latina tenemos ya una interesante experiencia acerca del surgimiento de una personalidad eclesial bien consciente, a partir de la eclesiología conciliar. Algunos hacen remontar esta situación hasta la época de la creación del CELAM y hasta el hecho del surgimiento de estructuras de comunión jerárquica que, desde entonces, se dieron en los tiempos anteriores al Concilio entre nosotros en América Latina. Sin embargo, fue realmente el Concilio Vaticano II, con la eclesiología que surgió de él, el verdadero punto de partida de esta conciencia eclesial latinoamericana, por lo menos teórica, que hoy tenemos.

Algunos miran estos hechos de una manera muy optimista. Son aquellos que consideran la historia vivida en estos años en nuestra Iglesia como algo completamente positivo: somos una Iglesia profética; nos hemos convertido en un verdadero centro de irradiación nueva del Evangelio para la Iglesia universal; ya no lo recibimos todo del centro (Roma, Europa), sino que estamos aportando a la Iglesia universal muchas cosas, con originalidad. Realizamos ya una labor teológica original, creativa, que enriquece a la Iglesia universal y a su teología. Otros no son tan optimistas: somos todavía una Iglesia que reproduce el modelo eclesial del centro, de una manera que no es propiamente necesaria. Realizamos todavía una tarea teológica de repetición, que no aporta mucho al enriquecimiento y a la renovación de la Iglesia universal.

A pesar de todo, podemos ofrecer ya una tradición teológica que, con todas las dificultades que haya podido tener, es, sin embargo, una razón para que podamos ser más bien optimistas que pesimistas¹.

¹ Para alguien que pretenda dirigir una mirada retrospectiva a la experiencia teológica de estos años en América Latina no es fácil evocar los nombres de tantas personas que han ofrecido su vida y sus capacidades, dentro de un compromiso evangélico y profético. El recuerdo que tenemos que tener no es simplemente el de

1.1. La Iglesia de América Latina, considerada desde la perspectiva policéntrica de la Iglesia universal

Se conoce recientemente el planteamiento eclesiológico de una concepción policéntrica de la Iglesia. Se trata de un planteamiento que no sólo es comprensible en razón del sentido pluralista de nuestro mundo, en el cual se van haciendo cada vez más justificables, sin discriminación alguna, las diversidades, sino también en razón de la realidad misma del Cristianismo, realizado históricamente como Iglesia².

En efecto, hay que reconocer que la concepción monocéntrica de la Iglesia universal constituye una especie de asimilación de la Iglesia con el antiguo mundo imperial. Tanto Occidente, como en alguna forma el Oriente cristiano, conocieron este proceso de asimilación. Pero en sus orígenes, el Cristianismo, en cuanto tal, respondía más bien a un modelo de Iglesia diversificada y descentralizada. Es lo que se ha entendido por concepción policéntrica de la Iglesia universal.

No es imposible hablar de policentrismo en los orígenes de la Iglesia. No es imposible hablar de varios centros en la Iglesia, cada

una teología, considerada en abstracto, sino el de personas concretas, que, desde las comunidades eclesiales, han realizado su ministerio. Son muchos los pastores y los teólogos que no pueden ser olvidados, por lo menos desde la publicación de la obra de G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Cep, Lima, 1971. Tampoco se pueden dejar de mencionar los muchos trabajos y reflexiones del CELAM, ni se pueden dejar de valorar los pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia, que ya constituyen un inmenso patrimonio doctrinal y pastoral no sólo para nuestra Iglesia latinoamericana, sino, naturalmente para la Iglesia universal.

² La mejor presentación de esta noción eclesiológica de un policentrismo la conocemos por las publicaciones de J.B. METZ, por ejemplo por el artículo *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76 (1986) 140-153. Nosotros tuvimos la oportunidad de recibir al profesor Metz en Medellín, con ocasión de una gira realizada por él que lo llevó a varios países de América Latina, programada por el Goethe-Institut. La intención de Metz fue entonces la de percibir por la Iglesia de América Latina los ambientes proféticos desde los cuales se hacía una teología de verdadero compromiso evangélico. Ante todo le interesaban las comunidades eclesiales de base. Entonces dictó por todas partes varias conferencias que nosotros publicamos, en la Universidad de Antioquia (Medellín), para el uso privado, bajo el título *Tras las huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia* (1987).

uno de ellos con funciones y misiones específicas, los cuales en lugar de afectar el misterio de la unidad, más bien significarían su auténtica realización.

No se habla de varios centros en la Iglesia en el sentido de una concepción competitiva de los mismos. No hay en todo esto ningún desconocimiento del papel de centro que corresponde a la Iglesia de Roma, con su tradición venerable y con su misión específica. No se quiere desvalorar en nada a la Iglesia de Roma, por el hecho de afirmar que ella no puede monopolizar todas las funciones y las misiones eclesiales, que tienen que darse necesariamente en la Iglesia para hacer posible la realización de su vocación. Todas las Iglesias, en las que se realiza la única Iglesia del Señor, reciben del Espíritu Santo riquezas específicas que las convierten, desde diversos puntos de vista, en centros desde los cuales se edifica la Iglesia universal.

En el llamado "tercer mundo" podemos hablar de nuestra condición de "periferia", en relación con el centro (Roma y, en cierto sentido, en relación con todo el "primer mundo"). Digamos de nuevo que con esta terminología (centro-periferia) no queremos decir nada peyorativo. Simplemente queremos señalar un hecho relacional. La tesis del policentrismo nos permite replantear en algún aspecto la eclesiología: también las Iglesias de la periferia pueden constituir centros, desde los cuales se mira a la Iglesia universal y desde los cuales se emiten impulsos enriquecedores para su realización.

América Latina ha desempeñado en los últimos años un papel de trascendencia en la Iglesia universal. Se ha convertido en una especie de centro de irradiación profética, en el que se reconoce con cierta originalidad la autenticidad del Evangelio. Se ha convertido en un lugar en el que se vive la vocación eclesial como una misión específica dentro de la Iglesia universal. Además de reconocer en la Iglesia de Roma y en las Iglesias hermanas del "primer mundo" los valores en los que se ha fundamentado siempre el papel que ellas han desempeñado, vamos descubriendo ahora las grandes posibilidades que se presentan para la Iglesia universal, desde otros centros de irradiación. Podemos pensar también en otras posibilidades. Hoy, por ejemplo, también tenemos que pensar en la experiencia cristiana que se hace desde el Oriente. Desde el horizonte de las grandes

religiones místicas de la humanidad, la Iglesia universal puede recibir impulsos espirituales invaluable.

1.2. Legitimidad de una teología realizada desde la periferia en la Iglesia universal

No es de extrañar que en este mundo eclesial que se afirma con una personalidad propia en un sentido profético siempre creciente, en el concierto de la Iglesia universal, se pueda hablar de una teología que tiene rasgos peculiares.

Es innegable que todavía se da entre nosotros una especie de teología "trasplantada" desde el centro tradicional de la Iglesia (desde Roma, desde Europa). Pero no todo es entre nosotros repetición y copia. Y si todavía hay mucho por realizar, existe entre nosotros, sin embargo, por lo menos la convicción de que podemos intentar realizar algo en el sentido de lo que hemos empezado ya. La Iglesia universal no tiene que temer nada de una teología surgida desde la "periferia", entendida como centro de irradiación de lo que es propio de alguna Iglesia, con su vocación específica. Por el contrario, la Iglesia universal puede alegrarse por el enriquecimiento que significa para la teología universal y para ella misma esta teología.

La teología de la liberación ha sido un testimonio de las posibilidades teológicas que se han demostrado desde la "periferia" eclesial. Aunque conocida y desarrollada también en otras partes en la Iglesia (no sólo en el "tercer mundo", sino inclusive en el "primero", como se dice), esta teología tiene sus raíces en América Latina. Independientemente de las dificultades que ella ha comportado, por sí misma, e independientemente también de las que le han sido señaladas desde el punto de vista del Magisterio de la Iglesia, esta teología es perfectamente comprensible, si se acepta la legitimidad de un papel y de una misión específicos de la teología en las Iglesias de la periferia. En una teología así se reproducen las características de la vocación específica de las Iglesias en las que ella ha surgido. La trascendencia de lo profético en nuestras Iglesias, se dejará percibir seguramente también en nuestra teología.

2. CARACTERISTICAS DE UNA TEOLOGIA REALIZADA DESDE LAS IGLESIAS DEL "TERCER MUNDO" Y PARTICULARMENTE DESDE LA IGLESIA DE AMERICA LATINA

Nos produce una cierta satisfacción en América Latina el oír decir que nuestra teología es una teología que ha tenido que ver con la realidad; que los esfuerzos teológicos de estos últimos años entre nosotros han estado caracterizados por la preocupación de realizar una labor teológica que al menos ha tenido en cuenta la realidad vivida, y, como es obvio, principalmente la realidad vivida desde la perspectiva de la fe.

Sería caricaturesco, en cierto sentido, pretender decir que toda otra teología, distinta a la practicada por nosotros en América Latina, haya sido una teología hecha a espaldas de la realidad. Decir, por ejemplo, que la teología en general ha consistido en un ejercicio literario y especulativo realizado en el retiro de nuestras bibliotecas y de nuestros estudios, ejercicio que, al fin de cuentas, no habría sido otra cosa que el manejo sofisticado de libros y de documentos. Una teología así sería una actividad que comienza y termina en los libros.

Sin embargo todos tenemos que reconocer que la teología, en general, ha obedecido a esta manera de proceder. De una teología así hay que decir, honradamente, que deja la impresión de ser una actividad lejana de la vida.

Todavía hay quienes consideran como un atrevimiento afirmar que es posible hacer algo tan serio (!) y metodológicamente tan exigente como la teología, sin retirarse de la vida real. Cuando se piensa así, sólo podrá reconocerse como teología una actividad epistemológica realizada por los "intelectuales" de la Iglesia, a quienes llamaríamos en un sentido estricto "los teólogos".

En América Latina (posiblemente también en otras partes de la Iglesia) ha pasado algo que debería llamarnos la atención: se ha dado el esfuerzo de pensar y hablar teológicamente desde la realidad de la vida.

Ahora bien, ¿cuáles son propiamente las características que reviste esta teología hecha de cara a la vida y que podemos constatar ya en la experiencia teológica que tenemos en América Latina?

2.1. Una teología realizada desde una Iglesia, que irradia en la Iglesia universal con vocación profética

En una cosa tenemos que insistir: nuestra teología ha demostrado una sensibilidad innegable por la realidad, no simplemente considerada en sí misma, sino considerada como realidad vivida desde la perspectiva de la fe. Dentro de esta misma insistencia podemos señalar dos aspectos que permiten concretar mucho mejor la importancia de la realidad en la realización de la teología nuestra: la cuestión del sufrimiento y la cuestión de los pobres.

Es cierto que no es lo constitutivo de la realidad solamente la dimensión sombría, problemática, dolorosa de la existencia. También lo es el aspecto positivo, luminoso, sereno, alegre de la misma. Tenemos que vivir la vida de la fe también desde esta dimensión y tenemos también que hacer teología desde ella. Sin embargo, la sensibilidad por la realidad se constata de manera especial ante la perspectiva del dolor. Por eso a nosotros nos interesa mucho considerar la dimensión del sufrimiento y la de la pobreza, para señalar la sensibilidad de nuestra teología por la realidad.

2.2. Una teología de la realidad de la fe vivida, que no se olvida ni del sufrimiento ni de la pobreza

Para la teología europea se ha convertido en una lección elocuente de la historia el misterio del sufrimiento. En esta época del interés por una teología comprometida se ha aprendido que no se puede seguir realizando ninguna labor, tampoco una labor epistemológica como lo es la teología, de espaldas a la realidad o como si el sufrimiento no tuviera que ver nada con la realidad. En América Latina se ha convertido también en un elemento imprescindible para asumir la responsabilidad de hacer teología la cuestión de la pobreza. Ambos aspectos, el del sufrimiento y el de la pobreza, han llegado

a ser claves para caracterizar a la teología en relación con su sensibilidad por la realidad.

Una teología que no se puede realizar a espaldas del sufrimiento

La teología no es una labor que tenga que realizarse desde una perspectiva triunfalista, como si la realidad fuera siempre sonriente. En Alemania se ha recordado, entre los teólogos, la tragedia de Auschwitz, para que aparezca más claramente lo inquietante que es una teología olvidada de la realidad³. Es también al menos posible imaginar que se puede realizar la tarea teológica desde otra perspectiva, desde la perspectiva del sufrimiento. Es imposible seguir realizando una teología indiferente ante la realidad del sufrimiento. Auschwitz no es más que un ejemplo de una realidad frente a la cual no se pueden cerrar los ojos, cuando se hace teología. Podrían ser señaladas también muchas otras situaciones semejantes con el mismo fin.

Nuestra teología ha sido una teología que responde, en cierta forma, a una concepción triunfalista de la historia humana. La antropología que la sustenta ha sido elaborada por nosotros, culturalmente hablando pero también en un sentido filosófico, a partir de un hombre irreal, teórico, abstracto.

Pero la realidad del hombre no es sólo la de la dimensión sonriente de la existencia. La realidad humana lleva históricamente incorporado el dolor, que nunca ha faltado y que no ha sido un puro dolor inocente, fáctico, producto de circunstancias ajenas a la voluntad humana. Es necesario comprender el Cristianismo como una opción existencial histórica, capaz de hacer justicia total a los vivos y a los muertos. Para los vivos, porque nuestra fe nos compromete a luchar, sin claudicar nunca, por la edificación de un mundo

³ También quiero citar aquí a J.B. METZ, que se ha referido al tema repetidas veces, por ejemplo en la publicación para el uso privado entre nosotros, con ocasión de su visita y, tal vez en su presentación más original en el artículo *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, en: *Concilium* 20 (1983) 382-389. Nuestras reflexiones en América Latina al respecto han sido constantes, como fruto de una cercanía a la gente, al pueblo sufriente, al que muchos hermanos le han ofrecido un acompañamiento de fe admirable, que ha llegado, con frecuencia, hasta el martirio.

humano. Justicia para los muertos, porque en la medida de lo posible, el sufrimiento injusto debería ser siempre expiado, para poder ser redimido, o no olvidado por lo menos, como si no hubiera acontecido nunca.

La teología tiene que dar razón de esta fe y tiene que responder a la interpelación de un ser humano y de una historia, marcados también profundamente por el dolor. Sólo una teología así tiene en cuenta de verdad la realidad.

Una teología que se realiza desde la perspectiva de los pobres

La preocupación por la realidad nos invita también a pensar espontáneamente en la cuestión de los pobres. Como en el caso del sufrimiento, también en el caso de la pobreza se vuelve incuestionable la necesidad de reconocer la realidad con la cual tiene que contar la teología, para que ella no sea una teología de lo irreal y de lo puramente formal. También el pobre es sujeto protagonista de la historia, como lo es todo ser humano, y, en cierto sentido, el pobre es el sujeto protagonista privilegiado de la historia de la salvación cristiana. Se pueden establecer todas las precisiones que se quiera. Siempre se llega a una conclusión que es de una trascendencia extraordinaria para la Iglesia: lo menos que se puede decir es que el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo tiene que ver necesariamente con los pobres.

El interés por la realidad, manifestado en la teología de América Latina, pasa necesariamente por la temática de los pobres⁴. Temática difícil de precisar, puesto que ella nos impone pensar en el proceso que ha seguido este interés en la Iglesia de todos los

⁴ Sería interminable la lista bibliográfica que podríamos recordar para ilustrar esta cuestión. Más que ella es la praxis eclesial tan interesante de nuestro mundo latinoamericano lo que fundamenta lo que aquí decimos. Sin embargo, y como insinuación para consultar muchas otras ayudas bibliográficas podríamos mencionar la obra de información y de iniciación de J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Ed. Verbo Divino, Pamplona (España), 1989, p. 38-42, 61-67, además de los lugares en los cuales se hace una especie de recensión de los teólogos y de los testigos más representativos de la teología de la liberación que se han referido a esta cuestión, en la cuarta y en la quinta parte, p. 191-291.

tiempos. Nadie podrá decir, sin ser injusto, que haya habido algún momento en la historia de la Iglesia, en el cual no se haya dado un interés por los pobres. Interés asistencial, muchas veces, que todavía comprendemos y podemos continuar manifestando, de manera sana y evangélica, en un sentido noble humano, aunque a veces acompañado de oscuridades bien conocidas. Interés de opción por los pobres, en el sentido de la lucha de los pobres para reivindicar la justicia, que ellos asumen con todo derecho: ponerse de parte de los pobres, como se ha dicho con frecuencia, ha sido una opción con la que se identifica el espíritu mismo cristiano. Interés también concebido en el sentido de asumir un talante de vida verdaderamente evangélico, que haga posible en nosotros la capacidad de mirar la vida, tal como la miraba Jesús, y de apropiarnos su proyecto de vida.

La Iglesia universal se ha enriquecido indudablemente con un gran tesoro evangélico que le ha sido recordado proféticamente por nuestras Iglesias del "tercer mundo", por este camino de la opción por los pobres. En esto hemos mantenido una actitud constante en estos años, por lo menos teóricamente hablando, pero en muchos casos también de manera probada, en América Latina: desde la II Asamblea General del Episcopado, reunida en Medellín en 1968, con el recuerdo todavía completamente fresco del Concilio, sin olvidar, claro está, la confirmación y la clarificación de las opciones de Medellín que se hizo en la III Asamblea de Puebla, hasta la Asamblea reciente de Santo Domingo. Actitud acompañada también, de manera constante, por el Magisterio del Papa Juan Pablo II y por otros pronunciamientos pastorales de la Iglesia, conocidos por todas partes.

Una teología sensible por la realidad no puede dejar de apropiarse este elemento constitutivo de la existencia cristiana y de su realización eclesial, en el sentido de lo dicho acerca del sufrimiento y en el de lo dicho acerca de la pobreza. Al mismo tiempo, una teología sensible por la realidad tiene que preocuparse por clarificar todo lo referente a la cuestión acerca del sujeto protagonista de la historia, considerada en su sentido más noble, en su sentido más humano, en un sentido de salvación. Si algún mérito es grande en los esfuerzos teológicos latinoamericanos de estos años, en razón de su cercanía a la realidad, ese mérito lo tenemos que mirar especialmente en esta cuestión.

3. LAS LECCIONES QUE DEBEMOS SACAR DE LA EXPERIENCIA TEOLÓGICA LATINOAMERICANA DE ESTOS AÑOS

Hay algunas lecciones que nos han dejado estos años de experiencia teológica en América Latina. Algunas de ellas se refieren más que todo a la superación de malentendidos que han fundamentado posiciones de controversia, a veces irreconciliables. Hoy vivimos en un clima eclesial y teológico menos cargado de prejuicios y de incompreensiones. Otras lecciones que nos han quedado de estos años de experiencia teológica se refieren más bien a lo que podríamos llamar intuiciones acogidas universalmente, como criterios de fidelidad evangélica. Nos podemos contentar con algunos ejemplos en cada caso.

3.1. Superación de algunos malentendidos

Dos problemas, a los que podemos referirnos, a manera de ejemplo, como se ha dicho, han sido importantes dentro de las discusiones en torno a la teología de la liberación: el de la consideración de la realidad como lugar teológico fundamental y el de la tendencia a "privilegiar" en la praxis de la fe y en la teología, que surge de ella y que la acompaña, al Jesús histórico.

La cuestión acerca de la realidad considerada como lugar teológico fundamental

Una de las dudas mayores que se han planteado en relación con la teología de la liberación ha sido la afirmación según la cual la realidad debería ser considerada como "lugar teológico" fundamental. La cuestión parece ubicarnos dentro de la temática clásica, escolástica, que encontró en Melchor Cano su expresión tradicional (cfr. su *De locis theologicis*)⁵.

⁵ Una ayuda fácil para recordar esta cuestión de los lugares teológicos se podría encontrar en la obra, ya antigua, del Padre E. SCHILLEBEECKX, *Openbaring en Theologie*, cuya traducción española lleva el título de *Revelación y Teología*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, en el capítulo 10 sobre la alta escolástica y la teología, p. 214-247.

La cuestión ha sido planteada en un sentido ambiguo. Lo que se pretende con la metodología de los "loci theologici" tradicionales es algo diferente a lo que se podría pretender con la temática actual de la realidad como lugar teológico y, sobre todo, como lugar teológico fundamental. La cuestión tiene que ser evaluada también en función de la teología actual tan importante de los signos de los tiempos.

Para superar el malentendido se debería tener en cuenta lo siguiente: se ha querido vincular estrechamente a la teología con la realidad. Es algo completamente legítimo y necesario, no solamente urgente para la teología sino también y principalmente para la praxis de la fe, personal y eclesial. Pero estamos planteando dos problemas completamente diferentes. Una cosa son los lugares teológicos, tales como se plantean en la criteriología tradicional, otra la noción de lugar teológico cuando se habla de la realidad como lugar teológico fundamental. Nunca podremos dejar de considerar a la Sagrada Escritura como el lugar teológico fundamental para realizar la praxis actual de la fe y para hacer teología. Ni podremos tampoco dejar de valorar la noción tradicional de "lugares teológicos" aplicada a otros fundamentos de la teología (y de la fe vivida), precisamente en un momento en el cual se ha convertido en un verdadero consenso cristiano el criterio del retorno a las fuentes para hacer de nuestro Cristianismo algo decididamente fiel a las intenciones del Señor. Pero, la Sagrada Escritura no podría ser lo que tiene que ser para nosotros, si no fuera leída, si no fuera asumida en la vida real actual de los cristianos. Y lo mismo sucede con los demás lugares teológicos, sobre todo con los que puedan ser calificados de fuentes del Cristianismo y de la teología.

La realidad histórica, la realidad humana en todos sus sentidos, pero principalmente la realidad en cuanto que ella es nuestra condición existencial actual, es un criterio fundamental para nosotros. Vivir la existencia cristiana, y vivirla en su forma eclesial, no es un proyecto que podamos desligar de la realidad. Ni tampoco podemos hacer teología de espaldas a la realidad. Es evidente entonces que insistamos tanto en América Latina en esta cuestión y que queramos leer la Sagrada Escritura y, en general las llamadas fuentes de nuestra fe y de nuestra teología, en situación.

La cuestión acerca de la necesidad de "privilegiar" al Jesús histórico en relación con el Cristo de la fe

En cierta forma, el discurso teológico acerca del Jesús histórico y del Cristo de la fe constituye la conclusión misma de toda la cristología. El debate ha suscitado, como bien se sabe, mucha literatura. Podríamos decir que este problema ha encontrado ya una solución satisfactoria en el contexto de la teología universal⁶.

En América Latina este discurso ha ocupado también un lugar importante en nuestra teología⁷. Se ha convertido en una especie de lugar común entre nosotros la afirmación según la cual se debe "privilegiar al Jesús histórico más bien que al Cristo de la fe", tanto en función de la praxis de la fe de nuestro mundo de los pobres, como en función de la teología, en cuanto proceso de acompañamiento consciente de dicha praxis.

Lo que se pretende con esta opción cristológica es comprensible. Se ha querido hacer resaltar el carácter de compromiso histórico real, que tiene que tener una fe como la cristiana, mucho más si se tiene en cuenta la tendencia tradicional a espiritualizar indebidamente dicha fe. Es evidente que nuestros esfuerzos cristianos, en América Latina, realizados en un sentido profético, explican esta preocupación. Sin embargo, hay un malentendido que es bueno resolver para que, al referirnos a este discurso teológico acerca del Jesús histórico

⁶ No quiero repetir aquí la lista de los innumerables escritos que han sido dedicados a esta cuestión. Con el único deseo de remitir a quien esté interesado en repasar esta problemática, realmente ya muy vieja, quisiera recomendar una ayuda muy sencilla, precisamente de alguien con quien tiene que ver la solución más o menos última del problema, ERNST KÄSEMANN. La Revista *Selecciones de Teología* 42 (1972), p. 87-104 publicó un resumen de sus artículos tan conocidos en el ambiente de la investigación bíblica, con el título de *El Jesús histórico y el Cristo de la fe*, al que se añade al final una nota complementaria interesante como información bibliográfica sobre la discusión de este problema.

⁷ El nombre de Leonardo Boff nos hace pensar inmediatamente en aportes que se refieren en principio a la cristología latinoamericana. Los numerosos títulos de su producción teológica son muy conocidos. La obra de información e iniciación de J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, puede ser útil para la utilización de la bibliografía hasta el año 1989 por lo menos. En la página 210 se puede encontrar un breve balance de la problemática que nos ocupa.

y del Cristo de la fe, no estemos pensando en algo diferente a lo que se propone el discurso que conocemos como consecuencia de la cristología en la teología, en general.

En el nivel de la teología universal, la cuestión del Jesús histórico y del Cristo de la fe se ha resuelto por el camino de la reconciliación de estas dos afirmaciones y ni lo primero (lo del Jesús histórico) puede considerarse como excluyente de lo segundo (el Cristo de la fe), ni lo segundo podría plantearse sin lo primero, es decir sin la afirmación del Jesús histórico. Es que lo del Cristo de la fe no es otra cosa que la consideración del Jesús histórico con una mirada profunda, que es la mirada de la fe. Y lo del Jesús histórico no es otra cosa que la consideración del fundamento de la mirada profunda de la fe, fundamento que es el mismo Jesús histórico. No es entonces bueno hablar de "privilegiar" al Jesús histórico en relación con el Cristo de la fe, como tampoco sería bueno lo contrario. Es algo que no se podría comprender en una sana cristología y sobre todo en la experiencia misma de la fe cristiana de la Iglesia.

La cristología de América Latina ha conocido una trayectoria ya, que nos permite percibir con mucha claridad la integridad del misterio cristiano y su experiencia eclesial. El único Jesús histórico capaz de fundamentar nuestras opciones fieles al espíritu original del Evangelio es el Cristo de la fe, que es, repitémoslo, el mismo Jesús histórico considerado con una mirada profunda. La única mirada profunda para mirar a Jesús es la mirada de la fe. Hay que superar entonces la tentación de creer que el Jesús histórico es el verdadero Jesús real y que el Cristo de la fe es una espiritualización indebida del Jesús auténtico, real.

3.2. Intuiciones teológicas que constituyen un aporte providencial para la teología universal de la Iglesia

También aquí tienen carácter de ejemplos los tres puntos a los cuales quiero referirme: el paradigma de la liberación, la cuestión acerca de la opción por los pobres, la concepción eclesiológica que subyace a la praxis de las comunidades eclesiales de base.

El paradigma teológico de la liberación

La cuestión de la liberación, tan universal en la historia humana y tan importante en los planteamientos teológicos actuales, por lo menos entre nosotros, ha servido para designar prácticamente toda la reflexión teológica realizada desde nuestro mundo. Naturalmente que no todo es teología de la liberación, porque se realice en nuestro ambiente del "tercer mundo" o de América Latina.

Hay que tomar en serio la cuestión de la liberación en el Judaísmo y en el Cristianismo, así como también en la teología que realizamos.

No es posible hablar de Cristianismo, como no era tampoco posible hablar de Judaísmo, sin evocar la experiencia histórica de la liberación, en un sentido teológico. Aún más: dicha experiencia no constituye simplemente uno de los tantos elementos importantes que pertenecen a la historia salvífica de la que se habla en el Judaísmo y en el Cristianismo. Ella es para los judíos y para los cristianos algo verdaderamente constitutivo, que toca los fundamentos mismos de nuestra experiencia teológica.

Es cierto que no toda la experiencia teológica cristiana es experiencia de liberación o termina definitivamente en la realización de la libertad. Sin embargo, esta experiencia es de tal manera constitutiva de nuestra fe, que sin ella su desarrollo posterior carece prácticamente de fundamento. Nuestro Dios es el Abba de Jesús; pero el Abba de Jesús es Yahveh, el Dios liberador de los judíos.

No es solamente muy importante, sino verdaderamente fundamental para nosotros los cristianos, la evocación de la memoria judía de la salvación que tenía Jesús. La celebración pascual de los judíos, por ejemplo, era una experiencia memorial no sólo de la liberación del éxodo, sino de toda la historia interpretada en clave de liberación⁸. Y el mismo acontecimiento fundante de la fe cristiana, la

⁸ Entre los muchos testimonios que yo creo interesantes para sustentar esta convicción está el *Targum de Ex. 12, 42*, que ha resumido toda la historia de la salvación, en términos pascales, por medio de la mención de las cuatro vigiliadas salvadoras de Yahveh (la creación, el sacrificio de Isaac, el éxodo y la venida del

muerte gloriosa de Jesús, fue interpretado también primordialmente en términos pascuales, es decir, en el sentido del éxodo, como un acontecimiento de liberación, como la revelación del Dios Yahveh⁹.

Es tan importante este aspecto de la fe cristiana, que prácticamente todas las realidades de dicha fe pueden y deben ser planteados en clave de liberación, por lo menos en principio. La teología lo debe tener en cuenta. La nuestra, la teología latinoamericana, lo ha recordado de manera muy enriquecedora para la teología de toda la Iglesia.

La opción por los pobres

En todos los momentos de su realización eclesial, la historia del Cristianismo conoce testimonios constantes de la vinculación intrínseca que siempre se ha dado entre el espíritu del Evangelio de Jesús y la cuestión de la opción por los pobres. No es arrogante señalar que nuestra Iglesia latinoamericana tiene méritos muy grandes en estos últimos años en lo referente a su insistencia sobre esta opción. Y la teología que ha acompañado la praxis cristiana eclesial, en este sentido, ha sido muy explícita.

Digamos que la hermosa afirmación de la "Iglesia de los pobres" se conoce en el Concilio, como una proclamación que empezó entonces de una manera providencial a hacer carrera. Al respecto

Mesías). Nuestra celebración litúrgica de la vigilia pascual obedece, en cierta forma, a una preocupación semejante, cuando nos permite evocar, por medio de las lecturas bíblicas, toda la historia de la salvación, para comprenderla en un sentido pascual. R. LE DÉAUT nos ofrece un comentario muy interesante sobre el "Poema de las cuatro noches" (Targum de Ex. 12, 42), en su obra *La Nuit pascale*, col. *Analecta Biblica* 22, Roma, 1963.

⁹ Esta temática de la interpretación pascual de la muerte de Jesús, es decir, de la comprensión de fe de la muerte de Jesús como un éxodo, como el éxodo definitivo, como la revelación definitiva de Yahveh, el Dios liberador, es de una importancia enorme para valorar verdaderamente en la Iglesia el sentido de la Pascua. Tenemos en este momento la posibilidad de elaborar una teología pascual mucho mejor que la que generalmente teníamos. Contamos también con fuentes patristicas decisivas para volver a descubrir lo que significaba para los cristianos de las generaciones más antiguas la experiencia pascual de la salvación, por ejemplo, contamos con la Homilía de Melitón de Sardes sobre la Pascua. Nosotros hemos hecho una edición de la Homilía en la Universidad de Antioquia, que lleva como título *De Melitón sobre la Pascua (Melitonas peri Pásja)*, Estudios Bíblicos, Universidad de Antioquia, Medellín, 1993.

recordamos la intervención del Cardenal Lercaro en el Concilio. Pero ha sido la experiencia eclesial del Evangelio, realizada en muchos ambientes de la Iglesia del "tercer mundo" y, en particular, de la Iglesia de América Latina, la verdadera causa de un nuevo entusiasmo por el Evangelio en la Iglesia universal.

El discurso constante del Magisterio de la Iglesia al respecto, caracterizado en algunos momentos por el deseo de establecer precisiones que no han dejado de tener su utilidad, lo constatamos no sólo a nivel latinoamericano, sino también a nivel de Iglesia universal. En el ejercicio de la labor teológica, esta cuestión ha sido también central en todo lo que tiene que ver con una teología de renovación, no puramente repetitiva, obediente al criterio de la necesidad de recurrir a las fuentes originales de nuestra fe. Esta opción ha purificado nuestra mirada para leer el Evangelio. Ella nos ha servido también para redescubrir, con nueva fuerza, las intenciones del Señor.

Tenemos que alegrarnos de ver en esta cuestión de la opción por los pobres y, sobre todo, por la mirada auténtica de Jesús para contemplar la vida y para edificar el Reino de los cielos, una gracia de Dios, de la que ha sido instrumento profético para la Iglesia universal nuestra Iglesia latinoamericana, con sus experiencias de fe y con su teología.

La concepción eclesiológica que subyace a la praxis de las comunidades eclesiales de base

La cuestión eclesial es fundamental para nosotros los cristianos. No comprendemos nuestra opción cristiana como una pura opción personal, individual. Nuestro seguimiento de Jesucristo, nuestro Señor, no es un puro seguimiento personal, en ese sentido de lo individual. Somos cristianos en Iglesia, como comunidad de seguidores del Señor.

Estamos viviendo una época de renovación eclesiológica bien conocida, desde los años del Concilio, principalmente. No debería haber nadie hoy en la Iglesia que no comprende lo que implica esta renovación eclesiológica y lo que ella va haciendo posible hacia el futuro.

Con esta renovación tienen que ver indudablemente las experiencias eclesiales del "tercer mundo"¹⁰, las experiencias eclesiales de América Latina. La cuestión de las comunidades eclesiales de base no es una pura cuestión de pastoral práctica, sino una realización en la que está implicada la eclesiología desde sus desarrollos conciliares. En cierta forma podríamos decir que las comunidades eclesiales de base han sido algo así como el llevar la eclesiología conciliar hasta sus últimas consecuencias. Es que la eclesiología conciliar es fundamentalmente la eclesiología de la comunidad, desde su realidad primera, que es la comunión de las personas, seguidores de Nuestro Señor Jesucristo. El modelo mismo de las comunidades eclesiales de base tal vez no tendría que ser absolutizado, en cuanto modelo, y habría muchas cosas que ensayar, en un sentido eclesial, bajo la inspiración de la fantasía del Espíritu de Dios, para realizar el modo necesario eclesial de ser del Cristianismo. Sin embargo, la experiencia ya vivida, tan rica en consecuencias, es también uno de esos elementos que la Iglesia universal debería reconocer como una gracia del Señor, surgida desde la vida profética de nuestras Iglesias del "tercer mundo" y, en particular, desde las Iglesias de América Latina.

Para la teología, la realidad eclesial de las comunidades eclesiales de base es un ámbito natural, desde el cual es posible realizar esta labor con las características que han sido propias de ella entre nosotros. Con razón se ha dicho, en relación con la teología de la liberación, que dicha teología es una teología surgida desde las comunidades eclesiales de base.

Para no absolutizar nada de lo que tenga solamente un carácter de mediación instrumental, cosa que sucede con las comunidades eclesiales de base, podríamos decir que la labor teológica realizada desde la comunidad de la Iglesia es una labor que responde a lo que debería ser siempre la teología. No una labor que se realiza desde los gabinetes de los llamados "teólogos" y desde las bibliotecas de los libros y de los documentos congelados, sino una labor que se origina

¹⁰Para ilustrar bibliográficamente el paso de la teología del pueblo de Dios a la teología de las comunidades eclesiales de base podríamos recurrir también por lo menos a la obra de información e iniciación de J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, o.c. p. 44-47.

en la vida de los seguidores de Jesús; también seguramente con la ayuda instrumental de libros y de documentos, pero convertidos en memoria viva del esfuerzo de todas las generaciones cristianas, en las manos, en la mente y en el corazón de los cristianos-teólogos de hoy. La teología debería ser un quehacer que surge de la vida y retorna a la vida. No simplemente un quehacer que parte de los libros y termina en los libros. Desde la vida de la fe, con la ayuda de los instrumentos que nos permiten recoger la memoria de la fe y de su logos que nos han dejado los hermanos teólogos, tenemos que retornar a la vida de la fe.

4. EL SUEÑO TEOLOGICO DE LA IGLESIA DEL FUTURO

Algunas conclusiones pueden tener su fundamento en las reflexiones anteriores, con el único fin de compartir con quienes pueden ser destinatarios de este trabajo, los ideales que nos animan a quienes hemos trabajado en la labor teológica de la Iglesia en estos años maravillosos de la renovación conciliar, en estos años maravillosos de nuestro caminar eclesial latinoamericano.

4.1. La realización de una teología que responda a la vocación de apertura que debe tener la Iglesia

Lo del Concilio Vaticano II tiene que ser todavía asimilado por nosotros como una provocación, sin la cual no estaríamos viviendo la realidad actual de la Iglesia. Todavía nos cuesta dificultad alcanzar a señalar las verdaderas consecuencias de la inspiración providencial del Concilio. Está en juego el propósito mismo de transformación de la mentalidad cristiana y eclesial que tenemos. Una mentalidad renovada nos debería servir para ubicarnos mejor en el mundo grande en el cual vivimos, con los retos de apertura que se nos imponen. Dicha mentalidad implicaría, en primer lugar, una disposición decidida de fidelidad al Evangelio, asumido por nosotros desde la frescura misma de la experiencia original cristiana, por medio de un esfuerzo que hemos llamado de "retorno a las fuentes": la Palabra de Dios, asumida por nosotros con un espíritu no puramente racional, sino integral; los Padres de la Iglesia y todos los demás tesoros

de la tradición, en los que se ha recogido la historia de los seguidores de Jesucristo. Con una fidelidad así deberíamos ser capaces de abrir totalmente nuestro espíritu, el de cada uno y el de nuestra Iglesia, para superar toda estrechez de miras, incompatible con el espíritu liberador de Jesucristo. Es cuestión de asumir el Evangelio de nuevo en la vida actual.

Cómo comprender de otra manera las realizaciones ya conocidas en la Iglesia acerca del ecumenismo, del diálogo no simplemente tolerante y respetuoso con las religiones y las experiencias religiosas de la humanidad, del reconocimiento de los valores de una humanidad que podemos considerar extraña y lejana de nosotros, pero con la que podría ser articulada indudablemente nuestra fe? Ya todo esto lo conocemos, en el plano de las intenciones, desde el Concilio.

La recepción del Concilio entre nosotros en América Latina se ha hecho de manera original. El proceso del discurso magisterial de nuestra Iglesia, en el que nos reconocemos con todo el entusiasmo profético que quisiéramos tener, no sería comprensible sin devolver nuestra mirada hacia el acontecimiento de la Iglesia universal, que fue el Concilio, pero tal como fue recibido entre nosotros. La teología que venimos practicando tiene que ser un testimonio del espíritu mejor de esta época eclesial y debe ser practicada en función del crecimiento en este espíritu. La apertura de espíritu que es posible en la experiencia de la fe cristiana y eclesial y la que es posible en la teología es un anuncio del futuro esperanzador que nosotros podemos ayudar a construir desde nuestra Iglesia y desde nuestra teología latinoamericanas. Lo del *aggiornamento* del Papa Juan XXIII y lo del diálogo, como ideal de la relación, no ha perdido su encanto.

4.2. La realización de una teología que responda al proyecto actual de la Iglesia en el sentido de una nueva evangelización

Tenemos que tomar en serio el proyecto de la nueva evangelización, con el que nos hemos comprometido como Iglesia. No se trata, ciertamente, de una cuestión que tenga que ver solamente con nuestra Iglesia de América Latina, aunque, en cierta forma, el punto de partida de esta opción lo encontramos entre nosotros, con

ocasión de la celebración de los quinientos años de nuestra historia cristiana. La Asamblea episcopal de Santo Domingo, con la inspiración y el respaldo decidido del Papa Juan Pablo II, es un punto de referencia histórica evidente. Deberíamos decir que no se trata simplemente de una opción asumida por razones coyunturales, en virtud de la celebración señalada o en virtud de la inminencia del advenimiento de un tercer milenio de Cristianismo, sino de una opción asumida por razones de fidelidad al Evangelio, que tiene que tener necesariamente la Iglesia.

Lo "nuevo" de la evangelización, dentro de este proyecto, es evidentemente una cuestión referencial, por la consideración de lo que ha sido hasta ahora la evangelización, principalmente entre nosotros. De todos modos debemos creer que somos una Iglesia que está en capacidad de responder a las exigencias del Espíritu de Dios, fuente de toda fantasía evangelizadora, para que podamos realizar como conviene una misión salvadora en la historia humana real, tal como se puede ya adivinar el futuro.

Nuestra teología tiene que responder a este reto de una nueva evangelización. Nuestra teología tiene que estar en sintonía con el proyecto eclesial de nuestros días.

4.3. La realización de una teología que responda a los cambios trascendentales de nuestro mundo actual

Nos ha tocado ser testigos de una época en la cual se han dado cambios espectaculares, verdaderamente inesperados, hace algún tiempo, a corto plazo. Ya no nos ubica ni siquiera de manera adecuada en nuestro mundo la manera convencional de hablar, con la que acostumbrábamos identificarnos: "primer mundo", "segundo mundo", "tercer mundo". Desde hace un cierto tiempo veníamos ensayando otra terminología, con el mismo fin o con intenciones parecidas: relación norte-sur, relación ricos-pobres, por ejemplo. Sin embargo, aún esto último es más bien descriptivo y demasiado general.

Una cosa es evidente: ya no existe la conocida polarización ideológica que utilizábamos para describir nuestro mundo. Una de

las ideologías que sustentaba esta polarización se ha derrumbado. Las consecuencias son incuestionables en muchos casos, la incertidumbre también lo es en otros. Se tiene la impresión de que seguir comprometidos con una ideología fracasada constituye un idealismo desfasado o un activismo ciego ante la realidad.

Sin embargo, el derrumbamiento del socialismo real, como se dice, no significa propiamente el fracaso de un socialismo utópico. Ni el derrumbamiento del socialismo real significa tampoco la legitimación definitiva del sistema ideológico opuesto, cuya crisis actual es imposible no reconocer. El Papa Juan Pablo II ha señalado, con mucha lucidez, en la Encíclica *Centesimus annus*, al reconocer el año de 1989 como el año de los grandes cambios estructurales de nuestro mundo, que hay que evitar una euforia excesiva en el sentido de la impresión de algunos: que el derrumbamiento de una ideología podría ser considerada como la consagración de la ideología opuesta.

En realidad no es fácil adivinar el camino del futuro de nuestro mundo, en búsqueda de integración y de apertura, caracterizado por un sentido de realismo demasiado inmediatista y utilitarista, como acontece con la fiebre neo-liberal, con una orientación irreversible en el sentido del pluralismo y de la democracia.

En este contexto, cómo evaluar los compromisos de la teología?

En realidad sería simplista tipificar las teologías por el compromiso que ellas hubieran podido tener con una ideología individualista o con una ideología colectivista. A pesar de todo, ésta es una discusión conocida en los últimos tiempos en la Iglesia.

En cuanto a la teología de la liberación, o al menos en relación con algunas de sus manifestaciones, se han señalado lazos importantes entre esta teología y los sistemas colectivistas, con la ideología que los ha sustentado. Se ha dado una fuerte controversia en torno a la cuestión de la relación entre teología de la liberación y el marxismo, al menos en algunas de las formas de esta teología. Controversia que, en cierto sentido, no es sólo algo que tenga que ver con la teología de la liberación, puesto que también se han dado diálogos entre la teología y el marxismo en otros contextos.

Qué ha pasado con la teología de la liberación después del derrumbamiento del socialismo real? Quedó ella condenada, por lo menos en sus manifestaciones más optimistas en relación con dicho socialismo, a ser uno de esos idealismos desfasados, sustentadores de comportamientos ciegos ante la evidencia de la realidad histórica? O se ha terminado por comprobar que, en sus simpatías por ciertas opciones históricas, la teología de la liberación suponía una distancia inteligente, que se imponía en razón de la convicción según la cual la fe cristiana y la conciencia de la misma trascienden siempre las situaciones coyunturales de la historia y dejan abierto el horizonte para el advenimiento de ideales siempre nuevos?

No se pueden cerrar los ojos ante la realidad histórica, al hacer la experiencia de la fe y al realizar el esfuerzo de asumir conscientemente esta experiencia, por medio de la actividad teológica. Se comprende entonces bien que en este momento se hayan presentado preguntas en el contexto de la teología de la liberación acerca de la significación de la nueva realidad histórica que vive nuestro mundo. Se comprende también perfectamente que haya que llamar la atención, como lo ha hecho el Papa, en relación con la necesidad de preguntarse por las perspectivas futuras que tiene nuestro mundo, sin dejarse engañar por el entusiasmo ilusorio que ha animado a muchos acerca de la consagración de sistemas e ideologías contrarios a los que se han derrumbado.

CONCLUSION

Tenemos ya en América Latina una experiencia teológica que no debe ser menospreciada. Necesitamos, claro está, evaluarla, someterla a una autocrítica, proyectarla sobre el horizonte de la teología de la Iglesia universal. Nuestra teología es una gracia para la Iglesia. Sin arrogancia y más bien sí con una satisfacción humilde por lo ya logrado, nos debemos preocupar por el futuro teológico con el que queremos comprometernos. Al término de estas reflexiones podemos concluir lo siguiente:

Necesidad de no menospreciar las lecciones de la historia

La historia humana no pasa sin dejar sus huellas. Algunas de ellas son lecciones positivas, otras son negativas. Ninguna de ellas puede ser menospreciada, porque todas nos permiten asumir una actitud realista y objetiva en la vida.

En lo referente al caso del derrumbamiento del socialismo real reciente, al que nos hemos referido, hay lecciones elocuentes. Esta aventura ha estado caracterizada por errores históricos que no deberían ser repetidos: la problemática de la libertad, por ejemplo, como se vio resuelta en este contexto, con los consiguientes dogmatismos y absolutizaciones. Pero esta aventura ha estado también signada por preocupaciones humanas que deberían ser mantenidas con entusiasmo para el futuro: la afirmación de lo humano colectivo, con las consecuencias que ha traído dicha afirmación en el sentido de la valoración de la fraternidad, del proyecto de la comunidad humana auténtica. Es posible que el experimento histórico haya fracasado, pero la lección histórica que nos deja sigue siendo un reto real.

La euforia con la que muchos han creído en las posibilidades de edificar un mundo, fundamentado sobre bases ideológicas neoliberales, pragmáticas y utilitaristas, no puede ser razón para sacrificar valores que también se dan en el contexto opuesto al del socialismo tradicional.

La fe cristiana y su realización eclesial tienen que ser vividas en este mundo real, más allá del capitalismo y del socialismo, con actitud lúcida, capaz de asumir inteligentemente todas las lecciones de la historia y capaz también de relativizar todas sus realizaciones en función de la gran utopía, la de lo auténticamente humano, la de lo que Jesús llamaba el Reino de los cielos.

Nuestra teología en América Latina no puede ser un quehacer abstracto, sin vinculación histórica. En estos últimos años ha habido una preocupación por hacer una teología que responda a la vida, a la realidad actual, vivida por nosotros con actitud de fe cristiana. En función de una teología así se ha dado el proceso teológico de

América Latina, como fruto del testimonio de una Iglesia con deseos de vivir con actitud profética.

Necesidad de no permanecer fijados en las adquisiciones logradas por una teología

Tenemos que continuar caminando hacia adelante en teología. No podemos quedarnos estancados girando en torno a los mismos problemas, a las mismas discusiones, a las mismas temáticas. Por el camino despejado para la Iglesia universal por la vocación profética de nuestras Iglesias y por el camino iluminado de la conciencia teológica surgida de la sensibilidad evangélica de estas Iglesias, podemos reconocer creativamente nuevos retos y anunciar de nuevo las posibilidades de iluminación salvadora que tiene nuestra fe eclesial para el mundo.

El esfuerzo, la entrega hasta la muerte, el testimonio entusiasmado por el Evangelio de tantos hermanos nuestros en estos años son un maravilloso estímulo para continuar nosotros, los que nos sentimos comprometidos con este ministerio, abriendo un camino teológico esperanzador en la Iglesia, con nuestras comunidades.

Dirección del autor:
U.P.B.
Circular Primera No. 70-01
Laureles
Medellín - Antioquia
Colombia.