EL METODO TEOLOGICO

DOCUMENTOS CELAM 136
Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia
1994

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

EL METODO TEOLOGICO

DOCUMENTOS CELAM 136
Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia
1994

Diseño Portada:
Olga Stella González y Cía.

Diseño y Diagramación:
Jesús David Trujillo Luna

Impresión: Editorial Kimpres Ltda.
Tels. 2601680 - 4136884

© Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Carrera 5 No. 118-31
Apartado Aéreo 51086
Tel. 6121620 - Fax 6121929
ISBN: 958-625-276-0
Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia
Julio de 1994

PRESENTACION

La iniciativa de organizar la celebración de un Seminario sobre el Método Teológico en América Latina surgió de contactos entre la Congregación para la Doctrina de la Fe y la Presidencia del Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM.

Efectivamente, este Seminario se celebró a finales de octubre y comienzos de noviembre de 1993, en Santafé de Bogotá, con la participación de los Presidentes de las Comisiones Episcopales de Doctrina de América Latina, y con óptimos resultados.

Es lo que refleja esta publicación ***"El Método Teológico"*** que con mucho afecto ponemos en manos de las Comisiones Doctrinales de las Conferencias Episcopales y de los estudiosos de la Teología con el deseo de que se profundice en las diversas temáticas tratadas y en las Conclusiones del Seminario.

Raymundo Damasceno Assis
Obispo Auxiliar de Brasilia
Secretario General del CELAM

Santafé de Bogotá, junio de 1994

LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

Card. Lucas Moreira Neves, O.P.
Arzobispo de São Salvador da Bahia
y Primado del Brasil

Debo a la fraterna confianza del Eminentísimo y querido Cardenal Joseph Ratzinger el honor de reemplazarlo en la Presidencia del presente Seminario Teológico, el gusto de estar con Ustedes a lo largo de estos cuatro días y el encargo de dictar esta ponencia sobre *«La Teología en América Latina»*.

Quisieron, en efecto, los organizadores del Seminario, cuyo principal tema es *«El método en la Teología»*, que las conferencias magistrales sobre tan importante sujeto fuesen precedidas por un breve «excursus» capaz de ofrecer una visión muy general de la Teología en nuestro casi-Continente. Es lo que buscaré proponerles en mi ponencia: no siendo un teólogo sino solamente un estudiante o estudioso de Teología (título que me da mucha gloria pues los años de estudiante de Teología

son la única cosa que tengo más que el Cardenal Ratzinger por ser yo mayor que él...) dije a los responsables que no podría analizar los contenidos científicos sino solamente trazar una «cron-historia» de la Teología en América Latina.

Comenzando desde el comienzo me atrevería a registrar un hecho. Observo que, en los albores de América Latina han relucido en nuestros países grandes misioneros, notables predicadores, insignes pastores, pero, en el primero y gran parte del segundo siglo después del Descubrimiento, no hubo Teólogos y Doctores en el sentido riguroso del término.

El fenómeno se explica por varios motivos: los indios habitantes de las tierras conquistadas necesitaban una catequesis más sencilla que las especulaciones teológicas; los misioneros mandados aquí traían más experiencia pastoral que tratados doctorales; y, sobre todo, es común y es normal, es una ley general, que, en los inicios, una comunidad (eclesial u otra) simplemente viva y haga historia. Llegará mucho más tarde, el momento reflexivo, de empezar a *escribir la historia o de releer e interpretar los hechos* ya ocurridos. Dicho esto, me parece adecuado registrar también que en la predicación, en las opciones pastorales, en las actitudes y gestos de los misioneros se cundía una enseñanza teológica - no sistemática, no académica pero muy firme y clara (cf. sermones de Montesinos y cartas de Bartolomé de las Casas).

Tampoco de los siglos XVIII y XIX nos quedaron textos teológicos de autores latino-americanos o transplantados para América Latina con bastante originalidad, consistencia o influencia como para señalar el nacimiento de una teología típicamente latinoamericana. En estos siglos, como en los pasados, se reconoce, en nuestros países, una abundante producción, a veces de grande riqueza en cuanto a los contenidos doctrinales, espirituales y pastorales. No se puede

hablar, sin embargo, de verdadera producción teológica. (Reconozco que, quizás, mi observación es demasiado limitada a Brasil y a la literatura de lengua portuguesa ya escucharía con provecho informaciones acerca de lo que pasó (por ejemplo en Argentina, Perú, México...).

Queda, pues, la impresión que, para los «consumidores» de teología en América Latina, el «producto» sea de «importación», no sólo por lo que concierne a las ideas sino que también en lo que respecta a los libros, a las obras escritas. Lo mismo se diga en relación a los jóvenes latino-americanos que se destinan al sacerdocio: éstos o van a cumplir sus estudios teológicos en Portugal y España, bajo la dirección de teólogos españoles y portugueses o estudian en América Latina pero usando manuales venidos de Europa (España, Portugal, Italia).

El siglo XX presenta, en su primera mitad, un hecho interesante: unos pocos teólogos latino-americanos, transplantados para Europa que, gracias a sus méritos personales gozan de prestigio y respeto en Universidades europeas, pero como maestros de una teología que no echa raíces en suelo latino-americano (Penido, Muñoz, Vega). En sentido inverso, sobre todo durante la Guerra 39-45, cuando se hizo muy difícil recibir libros de Europa, teólogos y profesores de teología europeos escriben manuales de teología y artículos teológicos en América Latina (Dagoberto Romay, Mariano Dirkmans, un jesuita alemán en Brasil. Con todo el respeto hacía generoso esfuerzo y al trabajo sacrificado de estos hombres, objetivamente se debe decir que, ni en el fondo ni en la forma, esta obra teológica tiene nada de latino-americano.

La misma guerra y el inmediato post-guerra determina los primeros ensayos producidos por latino-americanos acabados de llegar de Universidades de Europa, sobre todo en las páginas de revistas recién fundadas para suplir la falta de las europeas.

A estos se unen trabajos teológicos de estudiosos venidos de Europa pero, desde hace largos años, insertados profundamente en América Latina. Los años 50 y los primeros 60 conocen una floración de artículos, opúsculos y libros cada día más sustanciales y sustanciosos de autores latino-americanos.

Todos estudiaron en Europa (Roma, París, Bruselas, Frankfurt o Tübingen,, o en Estados Unidos). Pero sucede algo inédito: son autores que buscan hacer teología (y es la primera vez) mirando de frente problemas, retos, como también experiencias bien sucedidas en América Latina). Este hecho encuentra base y estímulo en un evento socio-político de grande alcance: *la irrupción del Tercer Mundo* (esta expresión y su contenido ideológico comparecen en la literatura europea y mundial en la segunda mitad de los años 40 y a lo largo de los 50) y la irrupción de América Latina en el escenario mundial; irrupción que al mismo tiempo interpela y hiere la «mala conciencia del Primer Mundo, suscita interés (e intereses...) en el Segundo y suscita esperanzas. La Guerra con sus horrores había provocado el pensamiento de los cristianos. Ahora el aparecimiento de esta nueva realidad, con sus contrastes, que suscita una reflexión, primero de orden pastoral (Padre Lebret en el ámbito de «Economie et Humanisme», la revista «Esprit» de Emmanuel Mounier, la revista «Information Catholique Internationale» y, aún más, la revista «Jeunes Nations» despiertan la atención sobre problemas como la descolonización, la dependencia de países respecto a otros, las guerras, las explosiones ideológicas etc., y desafían el pensamiento de los cristianos. Además de la reflexión pastoral, surge también una reflexión propiamente teológica: ¿Qué tiene que decir la Palabra de Dios y el Magisterio de la Iglesia, qué tiene que decir la teología (particularmente la teología moral) en Europa sobre los problemas de la guerra y la paz, la colonización y el proceso de nacimiento de las «Jeunes Nations»? y en la América Latina emergente y cada vez más insignificante, qué tienen que decir

sobre la dependencia, la opresión política y social, la injusticia institucionalizada, etc.

En este punto aparecen como elementos decisivos tres hechos de Iglesia: el Concilio Vaticano II y sus documentos conclusivos; algunos documentos pontificios de carácter social como «Mater et Magistra» y «Pacem in Terris» y la II Conferencia General del Episcopado Latino-americano celebrada en Medellín en agosto de 1968. Medellín tiene el mérito de haber sido ocasión y estímulo para la gestación y el nacimiento de una teología, esta vez sistemática y científica, de cariz y contenido explícitamente latino-americano. De ésta quiero hablar, aunque brevemente, en adelante.

Antes, pero, mes parece útil recapitular lo que hemos considerado sobre el camino de la Teología en América Latina a partir de los primeros siglos -de la pre-historia- hasta hoy en cuanto a la Teología en América Latina. Un maestro de Historia de la Iglesia, brasileño, Profesor Riolando Azzi, estableció con una dosis de intuición y otra dosis de creatividad, lo que podríamos llamar «el itinerario de la Teología en el Brasil» a lo largo de casi 500 años. La concepción de Teología que Riolando Azzi abraza como punto de partida de su estudio no es el mismo que yo asumí el inicio de mi ponencia: yo puse la pregunta acerca de la *producción teológica* en América Latina; él parte del concepto que «la teología es básicamente la reflexión sobre la fe vivida por el pueblo» y concluye que «la historia de la teología en Brasil, por consiguiente, debe ser el estudio de las diversas maneras como la fe fue concebida y practicada a lo largo de los casi 5 siglos, de historia del catolicismos en Brasil». De ahí, distinguiendo las maneras de concebir y practicar y vivir la fe católica, Azzi ve la reflexión teológica (pero ¿en qué escritos y escritos por cuáles teólogos él descubre esa reflexión?) manifestándose distintamente en los distintos períodos:

- **En el período Colonial (1500 - 1759)** él identifica, según la predominación de uno u otro modelo de Iglesia, tres distintas «teologías»:

* *Teología de cristiandad* en la cual rige el principio del «Padronado», siendo el Rey de Portugal prácticamente el Jefe y cabeza de la religión y de los practicantes de esa; y la teología justificando los actos del Reino, aún los menos justificables.

* *Teología del Destierro*, según la cual el cristiano huye el mundo y no se compromete en nada con el (después de este destierro... este valle de lágrimas... aceptar los sufrimientos, aún la esclavitud como castigo de los pecados y medio de conversión...). Azzi cita a Serafin Leite para decir que dos jesuitas del siglo XVII (Gonçalo Leite y Miguel García) fueron los primeros en reflexionar teológicamente sobre los males de la opresión.

* *Teología de la Pasión:* Cristo Sufriente como proyección de los dolores humanos. Esa Teología se asocia y se interpenetra con la Teología de la mediación de María y de los Santos (imágenes, capillas, angelus, «benditos», etc.

- **En el período de la Independencia (1759-1840)**, otras tres tendencias teológicas según la visión de la Iglesia:

* *Teología de la Iglesia Nacional* (galicanismo) (Constitución Eclesiástica de São Paulo, actuación político-religiosa de Feijó, cisma religioso en Río Grande do Sul);

* *Ingerencia política de la Iglesia* y, vice-versa, ingerencia masónica en la Iglesia;

* *Opciones políticas de la Iglesia* en sentido liberal (clérigos presentes en varios movimientos libertarios).

- Teología en la Reforma católica (1840-1920)

* *Obispos reformadores* (Dom Viçoso, Macedo Costa, Vital) llevan al clero a abrazar el poder espiritual dejando a los Gobiernos el temporal;

* *Teología del Mérito:* «Salva tu alma», «... puede merecer la vida eterna».

* *Teología de la Reparación.*

- Teología en la Restauración Católica (1920-60) después de la Proclamación de la República y separación de la Iglesia y del Estado

* Teología de la Neo-Cristiandad
* Teología de la Acción Católica
* Teología de la Realeza de Cristo
* Teología de la Liberación.

Aquí estamos de regreso a la influencia del Concilio, de los Documentos Pontificios y de Medellín.

De aquella importante Asamblea, deseosa de aplicar a América Latina el Concilio Vaticano II, salió un conjunto impresionante de documentos. Como miembro activo de la Conferencia en la cual cumplí un año de Obispo, me pareció inconveniente que Medellín hubiera producido no un documento unitario sino una colección de documentos. De allí el otro inconveniente que fue el hecho que dos capítulos -justicia y pastoral popular- hayan prevalecido de tal modo que casi quitaron toda importancia a los otros.

Con el afán de encauzar mejor el conjunto y la totalidad de Medellín y, asimismo, de equilibrar entre ellos los varios

capítulos, el CELAM convocó un importante encuentro de Obispos, y teológos. Ya en esta reunión tuvieron eco profundo el pensamiento y las primeras formulaciones de Gustavo Gutiérrez y otros teólogos, con sólida formación teológica en Universidades de Francia y de Alemania, poseedores hasta de una teología clásica (incluso escolástica), los cuales, con método teológico original, entendían dar respuestas válidas a los retos revelados por los capítulos más provocantes de Medellín: Justicia, Paz, Pueblo. Nacía la Teología de la Liberación.

Nacía la primera sistematización teológica de carácter y naturaleza esencialmente latino-americana, con «un aporte concreto en el campo de la Teología» y no más «calcadas en modelos de la teología europea y tradicional» (Octavio Ruíz).

No cometaré la ingenuidad de pretender definir y hacer la crítica de la TL en presencia de algunos hermanos teólogos especialistas en el asunto. Me contentaré, pues, con señalar algunos puntos principales. Los otros serán indudablemente contemplados en las sucesivas conferencias sobre el método.

Elementos que, según el testimonio de Gustavo Gutiérrez influyeron más sobre él al elaborar la TL:

a). El redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana y, por consiguiente, la fe como compromiso con Dios y con el prójimo; por eso el cristianismo se vuelve praxis e influye en la historia;

b). La espiritualidad cristiana como espíritu de la acción de cristiano en el mundo;

c). Valorización de los aspectos antropológicos de la Revelación y, por lo tanto, de la presencia-acción del cristiano en el mundo;

d). Valoración de la Iglesia como lugar teológico;

e). Valor de los signos de los tiempos;

f). Importancia que da la filosofía a la acción humana (praxis) como punto inicial de toda reflexión;

g). Influjo del pensamiento marxista fundado en la praxis transformadora;

h). Descubierta de la dimensión escatológica activa en toda teología.

Otros aspectos típicos de la TL

a). La realidad histórica concreta es el punto de partida de la reflexión teológica;

b). Punto de partida es igualmente la *praxis liberadora;*

c). La opción por los pobres. La praxis social en el lugar donde el cristiano juega su destino y el destino del mundo;
La conversión evangélica pasa por la concreta opción por los pobres. Boff: la opción es política.

d). Teología: reflexión crítica sobre la sociedad y sobre la misma Iglesia.

e). Mediación de las ciencias sociales. Por aquí entra el marxismo. Estoy persuadido que en este punto la TL se comprometió con un elemento inaceptable porque vacía la TL de su contenido teológico. El marxismo no puede ser instrumento de análisis teológico porque es ateo (y no es posible decir que se use el marxismo como instrumento de análisis y

después se echa fuera y lejos. Lenine y los mejores marxólogos dicen que el marxismo es un bloque indivisible.

f). La dialéctica materialista.

g). La lucha de clases.

Me atrevo a hacer ahora un juicio sumario sobre la TL, con todas las cautelas para no caer en el simplismo:

a). Fue la primera sistematización teológica con rostro latino-americano;

b). Es no sólamente oportuna sino necesaria (J.P. II a los Obispos de Brasil),

c). Perdió substancia al integrar el análisis marxista;

d). Se condenó a la esterilidad al no aceptar lealmente las críticas y orientaciones contenidas en las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe;

e). Los hechos de noviembre 89, vació la TL de corte marxista (también la ruptura de Boff);

f). En Brasil la TL se eclipsó....

Pero quizás es más exacto decir que la TL no murió: se está reencarnando de modo espiritual, en las teologías raciales (negra, india), en la teología de la mujer, en una ecología teológica...

SITUACION DE LA PROBLEMATICA DEL METODO TEOLOGICO EN AMERICA LATINA

(CON ESPECIAL ENFASIS EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION DESPUES DE LAS DOS INSTRUCCIONES)

POR: Juan Carlos Scannone, S.I.

INTRODUCCION

Dada la amplitud del tema es evidente que mi exposición acerca del mismo no pretenderá ser exhaustiva. Además, teniendo en cuenta que gran parte de los teólogos latinoamericanos de los profesores de teología en Universidades, Facultades teológicas y Seminarios se formaron en Europa o a través del contacto con obras de autores europeos, tampoco tendré especialmente en cuenta el uso, en América Latina, de los métodos de los cuales trató la exposición de Leandro Pastor. Me referiré más bien a teologías y ensayos teológicos que de alguna manera tienen cierta creatividad y especificidad metodológicas latinoamericanas, poniendo singular énfasis -según se me ha pedido- en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Por ello trataré primeramente de la actual evolución de dicho movimiento teológico, en lo referente a su

método. Luego, en una segunda parte, enfocaré los aportes metodológicos de otros enfoques teológicos latinoamericanos, algunos de ellos, más o menos emparentados con la teología de la liberación. Mi intención principal es mostrar las contribuciones que se están haciendo hoy desde América Latina, a la problemática general del método teológico. Por ello tendré más en cuenta las líneas novedosas de evolución que aquellas posiciones que permanecen más o menos estancadas, sean o no mayoritarias.

1. Situación del método de la Teología de la liberación después de las instrucciones

Para exponer dicha situación nueva me referiré a dos de las principales características que distinguen el método de la teología de la liberación[1],, a saber: 1.1) su *punto de partida metodológico* y su consecuente *perspectiva hermenéutica:* 1.2) las *mediaciones analíticas* que ella emplea, tomándolas de las ciencias humanas y sociales.

1.1. Punto de partida metodológico y perspectiva hermenéutica

A) Punto de partida: Cuando se habla del método de la teología de la liberación como inductivo o ascendente, no se está haciendo referencia a su objeto formal, clave interpretativa o

1. Sobre el método de la teología de la liberación cf. mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia,* Madrid-Buenos Aires, 1987, en esp. cap. 1 y 2. Ver también su exposición por importantes teólogos de la liberación, por ejemplo: C. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones,* Salamanca, 1980; id., «Epistemología y método de la teología de la liberación», en: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* I, Madrid, 1990, 79-113; J.B. Libanio, *Teologia da libertaçao. Roteiro didático para um estudo,* São Paulo, 1987. En general,

punto de partida hermenéutico, que -según la caracterización dada desde el inicio por Gustavo Gutiérrez[2]- es la luz de la fe, sino al punto de partida *metodológico:* los signos de los tiempos, la situación, la realidad, la experiencia y/o la praxis históricas. Generalmente se lo relaciona con el «ver» de la secuencia metodológica «ver, juzgar, actuar».

La problemática del punto de partida de la teología de la liberación tiene dos aspectos de importancia metodológica, intrínsecamente unidos entre sí, pero diferentes, a saber: a) la ya mencionada cuestión de su partida desde la *realidad actual* como signo de los tiempos; b) el poner ese punto de partida en un momento *práctico,* a saber, en la praxis histórica, en la praxis de liberación o en la opción por los pobres.

a) Partir de la realidad a la luz de la fe: La teología de la liberación intenta seguir el método «ver-juzgar-actuar», propugnado por Juan XXIII (MM 236) para la doctrina social de la Iglesia, aplicándolo no sólo a la teología de lo social sino también a los distintos tratados de la teología, partiendo por ejemplo, de la presencia actual de Cristo, Dios, la Iglesia, el hombre nuevo, etc. en la realidad latinoamericana vista con los ojos de la fe. Por ello afirma que no parte metodológicamente de los textos del pasado sino de la presencia actual del Señor en los pobres y su situación histórica. Esta es leída, a la luz de dichos textos de la Escritura y la tradición, como signo de los tiempos entendidos no sólo eclesial-pastoralmente (según GS

---

sobre distintos métodos, cf. F. Taborda, «Métodos teológicos na América Latina», *Perspectiva teológica* 19 (1987), 293-319. Acerca del desarrollo actual de la teología latinoamericana, en esp. la de la liberación, cf. J. B. Libanio: «Panorama de la teología en América Latina en los últimos 20 años», en J. Comblin-J. I. González Faus-J. Sobrino (comp.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina,* Madrid, 1993, 57-78.

2. Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas,* 2. ed., Salamanca, 1972, p. 38 (primera edición: Lima, 1971).

4) sino también teológico-sacramentalmente en cuanto «signos verdaderos de la presencia y de los planes de Dios» (GS 11)[3]. Dicha presencia y designio salvífico y la respuesta creyente a los mismos proporcionan, entonces, el punto de arranque metodológico.

b) La praxis como punto de partida: Gutiérrez caracterizó a la teología de la liberación como: «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra» (cf. loc. cit.), poniendo el punto de partida en dicha praxis, iluminada por la fe: ¿cómo se conjuga esa afirmación con lo dicho más arriba? ¿la fe no llega así demasiado tarde?.

No pocas veces -por ejemplo, en la principal obra de Hugo Assmann[4] o en los documentos de los Cristianos para el Socialismo- la fe llegaba demasiado tarde con respecto a una praxis histórica ya constituída previamente como respuesta a una determinada interpretación de la historia y de la pobreza de los pobres. De ese modo se podían criticar desde la fe ciertas desviaciones de la praxis, pero no a ésta misma ni a la interpretación de la historia a ella subyacente, a fin de discernir su carácter evangélico o ideológico. Así es como ese punto de partida metodológico, no discernido a la luz de la fe, podía desencadenar el «proceso de embudo» que Juan Ochagavía detectó en los citados documentos[5] o, dicho de otra manera, la lógica implacable de la que habla la Instrucción *Libertatis Nuntius* (LN IX-1; VIII-1), debida a la acción del punto de vista

3. Cf. J. Sobrino, «Hacer teología en América Latina». *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156, en esp. p. 140-144.

4. Cf. *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, 1971, obra retomada y ampliada en *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973.

5. Ver su crítica de la Declaración final del Primer Encuentro de «Cristianos para el Socialismo» (Santiago de Chile, abril 1972), en *Mensaje* 21 (1972), p. 366 (cf. nota 5, p. 358). Ver también el cap. 5 de mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976.

(metodológico) de clase, operando como «principio hermenéutico determinante» (LN X-2; cf. VIII-1).

Otros autores importantes, como Gutiérrez, habían señalado ya desde los comienzos el momento contemplativo y creyente de dicho punto de partida en la praxis, relacionándolo con la fe vivida, «que opera por la caridad»[6]. Aún más, en los últimos tiempos se ha ido acentuando claramente la explicitación y puntualización de que ese «ver» es, ya desde el vamos, un «ver» de fe, así como que dicha praxis, para ser punto de partida y lugar hermenéutico de una teología, ha de ser una respuesta *de caridad* al encuentro creyente de Cristo en los pobres. Eso no quita que el amor, por serlo, pretenda ser eficaz, aun históricamente, sin reducirse por ello a la historia.

Según mi estimación hubo con el tiempo un desplazamiento de énfasis, quizás para prevenir malentendidos de los críticos, pero también de algunos seguidores de la teología de la liberación, y para delimitar enfoques distintos dentro de esta misma. El énfasis puesto al comienzo en la praxis se explicitó cada vez más como colocado en la contemplación (creyente) y la correspondiente praxis agápica de liberación. Esta nueva acentuación ayuda a liberar ese aspecto del método teológico de liberación, del mencionado «principio determinante».

En esa línea va la distinción -indicada desde el principio y luego desarrollada por Gutiérrez- entre el acto primero (constituído por contemplación y praxis) y la teología como acto segundo, reflexivo y teórico[7]; así como el poner el punto de partida

6. Cf. op. cit., p. 35.

7. Ibidem. Ejemplo de esa comprensión contemplativa y práctica del acto primero es el libro del mismo Gutiérrez: *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983. Entre las referencias explícitas a la doble dimensión del acto primero ver la conferencia de Gutiérrez sobre «Teoría y experiencia en la concepción de la teología de la liberación», publicada (en alemán) en J.B. Metz-P. Rottländer (ed.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologien*, Munchen-Mainz, 1988, 48-60, ver. p. 55 ss.

metodológico de la teología de la liberación en el encuentro *de Cristo* en los pobres (momento contemplativo) y en la consiguiente opción preferencial y solidaria con ellos (momento práctico), como lo hacen -entre otros- Leonardo y Clodovis Boff[8]. Está claro que, si en el acto primero hay una prioridad de la visión creyente que califica la praxis que le responde y corresponde, en el acto segundo, propiamente teológico, debe ser la fe la que proporcione los principios de interpretación y los criterios de juicio, como lo afirma el mismo Clodovis Boff al hablar de la mediación hermenéutica[9]

Sin embargo debemos explicitar además que esos principios y criterios *ya* deben operar *también* en el discernimiento de las mediaciones analíticas que se empleen para conocer teológicamente la realidad, como lo puntualizaré más abajo al hablar de ellas[10]. Pues por ese camino puede reintroducirse -aun sin pretenderlo- el principio hermenéutico que rechaza la Instrucción. Con todo, considero que conviene, en la cuestión del método, distinguir ambas posibilidades de influjo del marxismo: ya desde el mismo punto de partida o recién en el uso de la mediación analítica, aunque ambos aspectos están relacionados y ambos incidan en los pasos metodológicos posteriores. Pues en el último caso el influjo crítico de la fe -vigente desde el comienzo- puede hacerse sentir con una mayor fuerza crítica con respecto a punto de vista metodológicos tomados del marxismo y a sus consecuencias hermenéuticas.

B) Perspectiva hermenéutica: La cuestión del punto de partida es importante porque no se trata de un mero comienzo material sino de un lugar hermenéutico, *desde el cual* se abre no sólo la

8. Cf- su obra: *Como fazer teologia da libertaçao*, Petrópolis, 1986, p. 38.

9. Ver su libro citado en la nota 1, Segunda Parte.

10. Se puede hacer esa crítica a la Primera Parte de la obra de Clodovis Boff citada en la nota anterior.

perspectiva de la lectura teológica de la realidad a la luz de la Palabra de Dios, sino -como lo diré más abajo- también la *óptica* con la cual esa Palabra misma y los contenidos de la fe de la Iglesia serán reinterpretados. Por ello tiene enormes consecuencias metodológicas precisar claramente la prioridad de la fe tanto en el acto primero (la vida de fe y caridad) como en el acto segundo (de reflexión crítica) propios de la teología de la liberación, para que ésta sea auténticamente evangélica.

Es mérito tanto de la teología de la liberación como de modernas teorías del método teológico, por ejemplo, la de Bernard Lonergan[11], haber subrayado la importancia que para la metodología teológica tienen la conversión y la opción de fe, aunque éstas trascienden todo método. Si para decir lo mismo usamos la conceptualización lingüística, podemos aseverar que de ese modo se explicita la importancia metodológica y hermenéutica (es decir, sintáctica y semántica) del momento práctico (pragmático) del lenguaje, incluído el lenguaje teológico. Así es como Lenergan da importancia a los momentos metodológicos que él llama *dialectic* y *foundations*. Ambos consisten, respectivamente, en el discernimiento del conflicto dialéctico entre las interpretaciones acerca del «ver» y, por otro lado, en la tematización reflexiva del horizonte intelectivo abierto por la opción de fe, tematización que se da en paradigmas y categorías fundamentales de comprensión *(foundations)*. En el caso de la teología de la liberación no se trata, como en Lonergan, sólamente de la opción de fe y las conversiones intelectual, ética y religiosa cristiana), sino, además de éstas, también de una conversión histórica que les da cuerpo, es decir, de la *opción preferencial y solidaria por los pobres.*

---

11. Me refiero a su importante obra: *Method in Theology*, New York, 1972 (en castellano: Salamanca, 1988), en esp. cap. 10 y 11. Aplico al método de la teología de la liberación el enfoque metodológico de Lonergan en: «El método de la teología de la liberación», *Theologica Xaveriana* N°. 73 (dic. 1984), 369-399.

Si ésta no es evangélica sino ideológica tanto el punto de partida metodológico como su enfoque hermenéutico (y el correspondiente paradigma de interpretación) quedarán viciados; pero, si es verdaderamente evangélica, de ella podrá surgir una teología auténtica, aunque situada, contextuada e inculturada. La actual evolución de la teología de la liberación, en lo que tiene de positiva, explicita la relevancia metodológica y semántica para la teología, del momento pragmático constituído por la opción preferencial por los pobres y la praxis cristiana concreta que de ella nace, pero luego de haber discernido su carácter evangélico a la luz de la Verdad de fe, tanto vivida como reflexionada.

Otra manera de hacer caer en la cuenta de la relevancia hermenéutica del punto de partida y del momento pragmático de éste, recurre a la noción de *experiencia*, relacionándola con el «ver» (de la serie «ver, juzgar, obrar») y con la lectura de los signos de los tiempos. En nuestro caso se trata de la experiencia cristiana del pobre. Así es como la Instrucción *Libertatis conscientiae*, luego de haber hablado de la opción preferencial por los pobres (LC 68) y de las comunidades eclesiales de base (formadas -según ahí mismo se dice- «para ser testigos de este amor evangélico» (LC 69) a los pobres, afirma: «una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida» (LC 70). Por lo tanto, según la Instrucción, se puede aceptar como punto de partida de una teología válida una experiencia particular cuyo momento pragmático o práctico aparece claro tanto por la afirmación de la misma Instrucción de que esa experiencia «está enraizada en un compromiso por la liberación integral del hombre» (LC 69) como por su relación con el «amor preferencial por los pobres». Sin embargo la Instrucción agrega: «Pero para que esta reflexión sea

verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma» (LC 70). Es decir que la experiencia, el compromiso, la opción, la praxis de las que se parte, para tener relevancia teológica, deben ser discernidas desde las de la Iglesia, y no al revés, aunque, luego de ser discernidas y purificadas a esa luz, a su vez podrán ayudar también para interpretar en forma contextuada e inculturada, dicha experiencia de la Iglesia.

C). La óptica del pobre: Todo lo dicho es significativo para los problemas metodológicos que involucra la afirmación de que el mundo de los pobres y la óptica del pobre proporcionan respectivamente el lugar y la precomprensión para la lectura e interpretación de la Palabra de Dios, como se intenta hacer en el proyecto «Palabra y Vida». Más aún, se trata en general acerca de la segunda fase del círculo hermenéutico propio del método de la teología de la liberación, es decir, su ***relectura*** teológica de la fe (comenzando por la Escritura y la tradición) desde dicho «desde donde» y óptica que él posibilita y abre.

El comunicado conjunto del CELAM y la CLAR sobre el mencionado proyecto considera que «alimentar la vida con la Palabra de Dios leída 'desde la realidad' (DV 8, 21 y 25) latinoamericana y dentro (de) la opción preferencial por los pobres, proclamada en Puebla y en unión con nuestros pastores», es «de gran importancia para el Pueblo de Dios en América Latina[12] y, se puede legítimamente añadir, para la teología. Pero, por ello mismo, es importante discernir ese

12. Cf. «Comunicado del CELAM y la CLAR», *CELAM* Nº. 226 (1989), 5-6. Ver también: «Comunicado de prensa del CELAM», *CELAM* Nº. 224 (1989), 24-25; «Nota de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada referente al proyecto 'Palabra y Vida'», *CELAM* Nº. 227 (1989), 57-58.

«desde donde» hermenéutico y esa opción. Según lo dijimos, no se trata de *cualquier* opción por los pobres sino de una opción de *fe*, la cual opera por la *caridad,* aunque ambas se den encarnadas en la realidad histórica y conflictiva de América Latina. Pues bien, para que la experiencia del mundo de los pobres y la opción preferencial por ellos sean lugar hermenéutico legítimo y hasta preferencial para la teología, debe tratarse de la presencia *de Cristo pobre* en los pobres (que sólo la fe puede descubrir), de la respuesta de amor solidario por ellos que el Espíritu de Cristo derrama en los corazones, y de la óptica que se abre, entonces, *desde Cristo pobre*. Por consiguiente tanto objetivamente (el mundo de los pobres) como subjetivamente (la opción por ellos) debe tratarse de la pobreza *de Cristo,* aunque aquí y ahora «encarnada» tanto en los pobres reales como en la pobreza de espíritu de quien por ellos opta[13]. Por lo tanto es necesario un atento discernimiento de fe acerca de tales mundo, opción y óptica de los pobres, hecho a la luz de la Escritura, la tradición, el sentido de la fe del pueblo fiel y el magisterio, discernimiento de cuya autenticidad cristiana juzga auténticamente el mismo magisterio. Pero, dado ese discernimiento, dichos «desde donde» y óptica abren los ojos de la teología para redescubrir en la Revelación la actitud fundamental de Jesús y la de Dios Padre mismo, transidas -en el Espíritu- de amor preferencial, solidario y misericordioso por los pobres. Así se redescubre el papel central de ese amor no sólo en la Escritura, la tradición y la vida de la Iglesia, sino también en la teología, su autocomprensión, su hermenéutica y su método.

Quizás conviene decir una palabra acerca de afirmaciones acerca de los pobres o la praxis de liberación como «lugar

13. Retomo aquí expresiones de mi artículo «La teología de la liberación en la nueva evangelización», en: CELAM, *Nueva evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*. Bogotá, 1990, 187-196, en esp. p. 193 3.

teológico». No se puede afirmar que el mundo de los pobres sea lugar teológico en el sentido tradicional de los «loci theologici»[14], a no ser en el sentido de que los pobres, como destinatarios preferenciales no exclusivos del anuncio evangélico, forman parte del dinamismo de dichos «loci»[15]. En cuanto a la praxis, se puede admitir que la praxis *de la Iglesia* (pero no cualquier praxis) es un «locus theologicus», en cuanto es concreción y manifestación de su fe[16]. Pero, si se toman dichas expresiones en general, conviene hablar de lugar hermenéutico y no de lugar teológico, pues, en cuanto tal, el lugar hermenéutico necesita de discernimiento antes de ser válido para la teología. Claro está que, si es válido, ayuda -como lo dije citando a *Libertatis Conscientia* N°. 70- a que los «loci theologici» den más de sí[17].

D) Autocomprensión de la teología: En continuidad con lo dicho acerca del punto de partida y la perspectiva hermenéutica está la propuesta de Jon Sobrino de comprender la teología *formalmente* como «intellectus amoris et misericordiae», sin dejar de hacerlo como inteligencia de la fe[18]. Tal reformulación de la *forma* teológica de pensar confirma la impronta metodológica del momento práctico del amor. Y, en segundo

---

14. Sobre esos *loci* es clásica la obra de Melchor Cano, cf. id., *Opera*, t. I, Matriti, 1770 (la primera edición es de 1563); ver también: A. Lang, «Loci theologici», *Lexikon für Theologie und Kirche* 6, Freiburg, 1961, c. 1110-11 (con bibl.); M. Seckler, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theoligici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit», en: W. Baier y otros (ed.), *Weisheit» der Welt (Festschrift Josef Ratzinger)*, St. Ottilien, 1987, 37-65.

15. Cf. P. Hünermann, «Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis der Weltkirche», *Theolische Quartalschrift* 165 (1985), p. 224 s.

16. En ese sentido lo afirma Gutiérrez en op. cit., p. 29, citando a M.-D. Chenu, «La théologie au Saulchoir», *La Parole de Dieu y la foi dans l'intelligence*, Paris, 1964, p. 259.

17. Según lo dice Jon Sobrino en el art. cit. en la nota 3, p. 155.

18. Cf. art. cit., así como «La teología de la liberación como 'intellectus amoris'», *Revista latinoamericana de teologia* 5 (1988), 243-266. Sobre esa problemática ver asimismo mi trabajo: «Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación», *Stromata* 46 (1990), 293-336.

lugar, como se trata de un amor que llega hasta la encarnación y la cruz, Sobrino prefiere para la teología formas de pensar y categorías que sean prácticas, históricas, relacionales y dialécticas. Esto último se relaciona con algunos momentos importantes del método teológico especulativo, tanto con su enfoque hermenéutico fundamental (las *foundations)* como con su momento sistemático.

Con respecto a la autocomprensión de la teología, si el acto primero es el amor misericordioso hacia el pobre en el cual la fe encuentra a Cristo, está claro que el acto segundo puede ser denominado «intellectus amoris et misericordiae». Así la fe en Dios que es Amor incide no sólo en el contenido, sino también en la *forma* (y método) del pensar teológico. Las mismas razones que hacen que en el método teológico de Hans Urs von Valthasar la teodramática tenga un lugar central con respecto a la estética (teológica) y a la teo-*lógica* (es decir, a la lógica teológica), y anteceda a ésta[19], iluminan en Sobrino la comprensión de la teología de la liberación como inteligencia del amor y la misericordia, que implican la liberación y la justicia, pero las exceden en clave de gratuidad.. Pero en Sobrino amor, misericordia y gratuidad son entendidas situadamente en relación con el amor preferencial y solidario por los pobres. Así es como cierto sabor pelviano que podía sospecharse en algunas formulaciones (por ejemplo, de Assmann) acerca de la praxis, termina de ser intrínseca y explícitamente superado[20]. Ello implica no sólo la visión de fe

---

19. Cf. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* I-IV, Einsiedeln, 1973-1983. Ver también: id., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963. La convergencia entre Balbhasar y Sobrino no sólo se da en el centrar sus teologías en el amor gratuito y en pensar la lógica teológica a partir de allí, sino también en que parten de la *experiencia* de fe («estética teológica») y que la *Gestalt* (o configuración) que las respectivas «estéticas teológicas» contemplan en la experiencia de fe es la *Gestalt* de Cristo; pero en el caso de Sobrino se trata -en el contexto latinoamericano- específicamente de la contemplación creyente de la presencia de Cristo en los pobres concretos de América Latina.

20. Según mi estimación, en eso habrían consistido algunas de las prevenciones de von Balthasar con respecto a la teología de la liberación.

de la que hablé más arriba, sino también los «ojos del amor» (para hablar con San Agustín y Pierre Rousselot), que adquieren así una relevancia metodológica y hermenéutica específicamente cristiana. Pues se trata del «logos amoris» como forma teológica de pensamiento. pero la teología de la liberación acentúa además el momento encarnatorio e histórico de ese amor gratuito, servicial y misericordioso, refiriéndolo preferencialmente a los pobres. Ello plantea el problema de las mediaciones teóricas para conocer teológicamente la realidad histórica de los pobres, y de las mediaciones de la razón práctica para encontrar estrategias teológico-pastorales de su transformación. De ello hablaré más abajo.

Además, como lo dice Sobrino en los artículos mencionados, con esa comprensión de la teología se tiene en cuenta la conversión también de la misma inteligencia, de toda eventual pecaminosidad intelectual, pues la actividad teórica misma debe reaccionar en su propio nivel, es decir, *intelectualmente,* en forma humana y cristiana ante el sufrimiento. Así se plantea, como un momento mismo del método teológico (correspondiente a la *dialectic* de Lonergan), el cuestionamiento y crítica de posibles ideologizaciones del quehacer teológico y además se lo invita -como anuncio de gracia a la misma inteligencia- a adoptar la perspectiva hermenéutica pobre y evangélica del espíritu de las bienaventuranzas (en el momento de las *foundations).* Esa perspectiva corresponderá, en el nivel del objeto formal *quo* (es decir, del método) tanto al objeto formal *quod* como al contenido de la teología cristiana, que, en último término, es el amor salvífico gratuito de Dios entendido formalmente como tal, en ese sentido la teología es *intellectus amoris.*

En cuanto al segundo aspecto, es decir, a la *forma de pensar* teológica, pienso que Sobrino, al preferir el pensamiento y método dialécticos al analógico, tiene más en cuenta la

impronta, en dicha forma, de la teología de la cruz que la del misterio pascual tomado integralmente. pues en la comprensión actual la analogía no responde sólo a la creación sino también a dicho misterio de muerte y resurrección: tanto teólogos europeos como Erich Przywara y von Balthasar como latinoamericanos, por ejemplo, Julio César Terán Dutari, Emilio Brito y otros, han rescatado una recomprensión post-hegeliana de la analogía -a la que se apunta cuando se habla de «analogía caritatis», «analogía libertatis» y/o analéctica[21]- como forma de pensamiento teológico, correspondiente al misterio pascual en el orden de los contenidos, y, por ello mismo, al «intellectus amoris» como forma teo-*lógica.*

E) Nuevos signos de los tiempos: Como se dijo, caracteriza a la teología de la liberación su punto de partida, puesto en la lectura de esos signos. Pues bien, la discusión tanto intraeclesial como ecuménica acerca del tema del pobre así como los acontecimientos de 1989 y 1991 influyeron *indirectamente* en el método de la teología de la liberación, al incidir en su punto de partida metodológico. Pues, por un lado, se fue ampliando la concepción del pobre, abarcando -aun en el plano histórico- a culturas y razas oprimidas, así como a las problemáticas del indio, el negro y la mujer -no reductibles a lo meramente socio-económico o político-[22]; por otro lado se dió el desplazamiento del eje de interés, del estrictamente político y aun revolucionario, hacia el eje social, cultural, ético y religioso, con temáticas como

---

21. Entre otros trabajos cf. M. Lockbrunner. *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Galthasars,* Freibur, 1981; J.C. Terán-Dutari, *Analogía de la libertad. Un tributo al pensamiento de Erich Przywara,* Quito, 1989; E. Brito. *Dieu et l'etre d'après Saonit Thomas d'Aquin et Hegel,* Paris, 1991, cap. 2; sobre analogía y analéctica ver mi obra: *Nuevo punto de partida en la filosofia latinoamericana,* Buenos Aires. 1990.

22. En este punto gravitó el influjo de las discusiones tenidas en el marco de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, con teólogos de la *black theology* norteamericana, del Asia y el Africa: las Actas de sus encuentros han ido siendo publicadas por Orbis Books, Maryknoll (USA).

el nuevo imaginario colectivo alternativo con respecto al del *status quo*, pero también al socialista y revolucionario; la importancia de la sociedad civil, de la cultura y de la vida cotidiana; la revalorización de la democracia y del reformismo; la opción no sólo por la liberación, sino más radicalmente, por la vida, etc.[23]. Todo ello, aunque afecta directamente *a los contenidos* y no al método de la teología, con todo, a través del cambio de óptica hermenéutica, condicionada por las nuevas experiencias y opciones, tiene también su importancia metodológica. Esta se verá confirmada por lo que diré más abajo acerca del tema de las *mediaciones* analíticas en el método de la teología de la liberación. Pues éstas se fueron diversificando, liberándose cada vez más del peligro de reducirse a sólo las mediaciones de la sociología y de las ciencias económicas y políticas. El campo se fue entonces ampliando a las otras ciencias humanas y a la filosofía, así como a otros enfoques socio-analíticos distintos de los inspirados en la tradición marxista.

1.2. Las mediaciones analíticas

Otra características metodológica de la teología de la liberación es su empleo no sólo de la mediación filosófica sino también de la de las ciencias sociales, que Clodovis Boff llama la mediación socio-analítica[24]. como dice *Libertatis Nuntius* «es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado» (LN VII-3), así como -podemos añadir- es presupuesto para

23. Sobre esa evolución cf. mi artículo: «Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas», *Seminarium* 32 (1992), 463-473, en esp. p. 469 ss., y los trabajos de teólogos de la liberación que citaré más abajo, en las notas 25, 27 y 28.

24. Cf. op. cit., Primera Parte.

una interpretación, juicio y valoración de esa misma realidad en el nivel de la teología como ciencia. pero, como luego agrega la misma Instrucción: «El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor 'instrumental' y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica» (LN VII-10).

Pues bien, también en este punto hubo una evolución en el método de la teología de la liberación, que ya se había iniciado antes de las Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, pero que después de las mismas cobró más relevancia. Me refiero a los puntos siguientes: a) la mayor conciencia de la necesidad de la filosofía, especialmente de la antropología filosófica y la ética (y no sólo de la fe y la mediación socio-analítica) para interpretar la realidad social y para transformarla en más humana; b) la aceptación del uso instrumental por la teología del aporte de otras ciencias humanas, como son las de la historia, la religión y la cultura; y aun de la mediación de la razón simbólica, además del empleo de las ciencias sociales: todo ello responde, en el orden metodológico, a lo dicho más arriba -en el orden de los contenidos- acerca de la mayor amplitud en la consideración del oprimido (no meramente socio-económico y político), y en el desplazamiento del eje de preocupaciones desde lo meramente político a la problemática de la sociedad civil, la cultura, la religión y la vida cotidiana de los pobres[25]; c) el cuestionamiento del uso más o menos acrítico del instrumental marxista de análisis, como si se tratara

25. Entre otros trabajos cf. P. Richard, «La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux por la decennie 1990», *Foi et développement, N°. 199)janvier 1993): se trata de la traducción parcial de un artículo aparecido en* Pasos *(S. José de Costa Rica), N°. 34 (marzo-abril 1991).*

de una «ciencia»; la aceptación de otros enfoques socio-analíticos que los marxistas; la refundición de puntos de vista tomados del marxismo (como son la relevancia analítica de los factores económicos y conflictivos, o la crítica de las ideologías), pero relativizándolos y corrigiéndolos desde otros horizontes de comprensión[26], etc.

Como ejemplos de algunos de esos cambios citados pueden mencionarse los hechos por Gutiérrez en la última edición de su obra principal, adoptando la terminología y los puntos de vista metodológicos de la encíclica *Laborem Exercens* en vez de la terminología y enfoque de la «lucha de clases»[27]. En una línea semejante están también varios de los trabajos presentados por teólogos latinoamericanos de la liberación en el segundo encuentro de El Escorial (1992)[28], así como en otros escritos últimos.

Así es como, por un lado, se ha hecho moneda corriente en América Latina la aceptación de la mediación instrumental de las distintas ciencias humanas, en forma crítica, por la teología de lo social y por la pastoral social; y, por otro lado, se está

---

26. En esa temática fue importante la incidencia de la carta «sobre el análisis marxista» (8 de diciembre 1980), del P. Pedro Arrupe, General de los jesuitas. Ver su texto en: *Mensaje* Nº. 298 (mayo 1981, 202-205). Sobre el cambio de sensibilidad con respecto al marxismo en algunos teólgos de la liberación durante la década de los 80 ver: J. -Y . Calvez, «La 'théologie de la libération' critiqué et accueillie. Ap.reès les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi», *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), 845-859.

27. Ver: *Teología de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos*, 7. ed. revisada y corregida, Lima, 1990, en especial el apartado «Fe y conflicto social», p. 396-407, que reemplaza el titulado «Fraternidad y lucha de clases», de la edición de 1971 (Lima) y las posteriores.

28. Entre otros, consultar los trabajos de Xabier Gorostiaga, Antonio González, Diego Irarrázaval, Víctor Codina, Pedro Trigo, etc., así como la síntesis de los diálogos y debates del encuentro, hecha por José Gómez Caffarena, en: J. Comblin - J.I. González Faus - J. Sobrino (comp.), op cit. en la nota 1. Ver también: P. Trigo, «Imaginario alternativo al imaginario vigente y el revolucionario», *Iter. Revista de Teología* (Caracas) 3 (1992), 61-99.

siendo más cauto, diferenciado y matizado en el uso metodológico de dichas ciencias por la teología. A ello se puede agregar la importancia que comienza a darse, en la teología práctica, a las mediaciones de la razón práctica no sólo estratégica sino también filosófica y hermenéutica, pues se trata sobre todo de formas de la misma que superan tanto el funcionalismo como la dialéctica marxista, teniendo en cuenta sobre todo la racionalidad comunicativa.

Estimado que la aceptación de la *cultura* -y no sólo de las estructuras y conflictos sociales- como ámbito importante para la reflexión teológica y pastoral de la realidad latinoamericana, fue uno de los determinantes de este desplazamiento de eje metodológico y hermenéutico. Aún más, se está tomando conciencia de que no sólo la filosofía y las distintas ciencias del hombre, sino también la cultura y sus símbolos, narraciones y ritos pueden servir metodológicamente de mediación instrumental para la reflexión teológica, al menos en lo que tienen de filosofía implícita, es decir, de sabiduría de la vida y comprensión del hombre y de lo humano.

Asimismo muchas veces se ha tomado mayor conciencia de que a *todas* esas mediaciones racionales y culturales, y no sólo a las ciencias, se les aplica la afirmación de la Instrucción *Libertatis Nuntius* (VII-10), de que la utilización teológica de tales aportes «debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica» antes de poder ser empleados por la teología. Como la filosofía para la comprensión tomista, todas esas contribuciones de la cultura y racionalidad humanas pueden obrar como «revelabile» («divino lumine cognoscibile»), de modo que lo que proponen «como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgar(lo) a la luz de la fe y de lo que ésta enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino» (LN VII-10). Sólo así esas aportaciones pueden ser asumidas como «manuductio» intrínseca instrumental por y para la inteligencia de la fe y del amor revelado en Jesucristo.

Las reflexiones epistemológicas y metodológicas que acabo de hacer acerca del binomio tomista «revelabile-manuductio»[29] sirven para comprender no sólo el lugar de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales en la teología, sino también el que, en otros enfoques teológicos latinoamericanos, ocupan otras instancias culturales. Serán así mismo importantes para la búsqueda de una teología inculturada.

2. La situación del método teológico en otros enfoques latinoamericanos relacionados con la Teología de la Liberación

Tendré en cuenta los siguientes enfoques: 2.1.) la teología del pueblo, la cultura y la pastoral popular; 2.2.) las teologías populares; 2.3.) la hermenéutica bíblica popular; 2.4.) algunos otros intentos de teología inculturada; 2.5.) planteos programáticos actuales de teología india[30]. De paso iré además haciendo alusión a las así llamadas teología de la reconciliación, teología de la tierra, y a propuestas de teología afroamericana.

2.1. La teología del pueblo, la cultura, la pastoral popular

Algunos -como Joaquín Alliende- hablan de la «escuela argentina» de pastoral popular (liderada por Lucio Gera, pero no circunscrita a la Argentina), o bien -como Gutiérrez- de una

29. Ver su uso en la Prima quaestio de la Pars Prima de la *Summa Theologica*, y el admirable comentario de Michel Corbin en su libro: *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, cap. IV.

30. No me refiero a la teología feminista porque no la considero típicamente latinoamericana. Sobre las distintas corrientes latinoamericanas dentro de la misma cf. Y. Gebara, «Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano», en: J. Comblin y otros, op. cit. en las notas 1 y 28, 199-213.

«corriente con características propias dentro de la teología de la liberación» o, algo peyorativamente, de «teología populista», como lo hace Roberto Oliveros[31]. Otros prefieren diferenciarla de la teología de la liberación, denominándola «teología del pueblo»[32] o «de la cultura» (latinoamericana).

Desde el punto de vista metodológico tal corriente se caracteriza: 1) en primer lugar, por partir no sólo de la praxis de grupos cristianos organizados de base sino, en general, de los pueblos latinoamericanos en cuya sabiduría y religión populares está frecuentemente inculturado el pueblo de Dios; 2) por emplear preferentemente -de acuerdo al punto de partida metodológico- el análisis histórico-cultural como mediación para interpretar y juzgar la realidad histórica y social de los pobres a la luz de la fe, y para transformarla; 3) para ello recurre al uso instrumental por la teología del aporte de ciencias humanas

31. Aludo, respectivamente, a los trabajos: J. Alliende, «Diez tesis sobre pastoral popular», *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976, p. 119; G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, p. 377; R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima, 1977, p. 338. La teología de Gera es, sobre todo, oral; entre sus escritos pueden citarse: «Teología de la liberación», «Fe y liberación» y «Liberación del pecado y liberación histórico-secular», *Perspectivas de diálogo* (Montevideo) 8 (1973), 38-50, 152-160 y 198-207; «La Iglesia frente a la situación de dependencia», en: L. Gera y otros, *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, 11-64; «Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica», *Stromata* 30 (1974), 169-193; «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», en: *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 258-283; «Religión y cultura», *Nexo* (Montevideo) N°. 9 (1986), 50-72; «Evangelización y promoción humana», en: C. Galli - L. Scherz (comp.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, 1992, 23-90, etc.

32. Así la denominan Juan Luis Segundo (en: *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, p. 264), Sebastián Politi y otros; de este último cf. «La 'teología del pueblo'. Génesis y perspectivas», *Nuevas Voces* (Buenos Aires) N°. 3 (1990), 1-22; *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Buenos Aires, 1992; «La opción por los pobres en la 'teología del pueblo'», en_ J.P. Berra (comp.), *Opción por los pobres. Fundamentos teológicos*, Buenos Aires, 1993, 45-63. Sobre esa corriente ver mis libros: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, en esp. cap. 1, 2 y 3, y *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, así como también: F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974; C. Galli, «Evangelización, cultura y teología. el aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada», *Stromata* 47 (1991), 207-216.

más sintéticas y hermenéuticas (como son la historia, la antropología cultural o las ciencias de la religión), y aun de los símbolos y narraciones de la cultura popular y literaria, sin despreciar el empleo de ciencias más analíticas como son las ciencias sociales (sociología, economía, ciencia política). De hecho esta corriente teológica influyó en el desplazamiento de eje en la teología de la liberación del que se habló más arriba, así como en el uso metodológico de otras mediaciones científicas y culturales por la teología latinoamericana actual, incluída la liberacionista. 4) Desde el principio esta propuesta teológica criticó el uso no suficientemente crítico por la teología, de elementos tomados del instrumental marxista de análisis, por no ser compatibles con la comprensión del hombre propia de la fe ni con la idiosincrasia de nuestros pueblos. Por su parte prefirió categorías tomadas de la historia, la cultura y la religión popular latinoamericanas.

Todo ello ha promovido últimamente la metodología interdisciplinar en la teología latinoamericana, por ejemplo, en estudios inculturados sobre doctrina social de la Iglesia, porque el lugar medio ocupado por las ciencias más hermenéuticas entre, por un lado, las ciencias más analítico-estructurales y, por otro lado, la filosofía y la teología, favorece el diálogo de éstas dos últimas con las ciencias sociales[33].

Los puntos de vista metodológicos y hermenéuticos implícitos en dicha preferencia analítica por lo histórico-cultural presuponen privilegiar la comprensión previa de la unidad sobre el conflicto, sin negarlo a éste. Así es como tal enfoque metodológico se manifiesta en el uso de categorías básicas

---

33.Como ejemplos, consultar los 6 tomos de la obra: P. Hünermann - J.C. Scannone (comp.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, Buenos Aires, 1992-93 y mi trabajo: «Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia», *Stromata* 45 (1989), 75-96, en esp. p. 83-91.

unitivas como las de pueblo-nación (Entendido desde la unidad de historia y cultura), la de cultura, como estilo de vida común de un pueblo; las de religiosidad y sabiduría populares; la de «pueblo de Dios» inculturado en los pueblos etc.; y aun de categorías conflictivas como la de «antipueblo», porque ésta supone la previa pertenencia al pueblo que se traiciona.

Dicho punto de vista metodológico unitivo la acerca, en parte, a la teología de la reconciliación[34]. Esta se contrapuso, en su primer planteo, a la teología de la liberación, pero también fue recomprendida (por ejemplo, por Joseph Comblin), en clave de liberación.

La teología de la pastoral popular, porque en su método atiende especialmente a la sabiduría, religión y simbología populares, se aproxima a aspectos importantes de las teologías populares, de las que hablaré enseguida. Y el papel relevante que da a la cultura y a su evangelización , la emparentan con otros intentos, que también tocaré más abajo, de inculturación del pensamiento teológico en América Latina.

Aún más, ella forma parte importante de esos intentos; pero de ese aspecto suyo hablaré cuando lo haga acerca de éstos últimos.

2.2. Teologías populares

En conexión con la teología de la liberación y con la corriente recién tratada está el aprecio que hoy se da a las teologías

34. Esta ha sido elaborada, sobre todo, en el Perú: pretende superar la teología de la liberación reteniendo lo positivo y evitando sus desviaciones; sobre ella cf. A. López Trujillo, «Teología de la reconciliación», *Vida y Espiritualidad* 1 (1985), 119-122.

populares, aunque no todos están de acuerdo en llamarlas teologías[35]. Se trata del pensamiento religioso popular, que se expresa en símbolos, ritos, narraciones, testimonios y revisiones de vida, etc., con una articulación discursiva no científica sino sapiencial y narrativa. Por eso a veces se la relaciona con la «teología narrativa». Leonardo Boff habla de una «articulación sacramental» de la teología, distinguiéndola de la «articulación científica»[36].

En cuanto a su método, aunque la teología popular misma no lo tematiza y explicita, podría decirse que usa para su reflexión de fe la mediación de los elementos de la cultura y del lenguaje ordinario y religioso, que le pueden servir de «revelabile». Por ello mismo, deben ser discernidos a la luz de la fe antes de ser empleados como «manuductio» confiable para la inteligencia de la fe. Así se podrá distinguir lo que corresponde a un verdadero «sentido de la fe» contextuado e inculturado y aun a una auténtica sabiduría popular humana, de lo que puede ser ideológico. Por otro lado, para comprender la relación entre la teología sapiencial popular y la teología académica, no bastan solamente los paradigmas «vivido-reflexionado» o «implícito-explícito» sino que dicha relación ha de pensarse como intercambio crítico pero también mutuamente fecundante, de saberes distintos, específicos, irreductibles entre sí, y válidos cada uno en su género de inteligencia sapiencial o científica de la misma fe[37]. Tal

---

35. Sobre ellas cf. J. B. Kibanio. «Théologies populaires: légitimité et existence», *Lumière et Vie* Nº. 140 (1978), 85-100 (todo el número de la revista está dedicado a ese tema); ver también mi artículo: «Religiosidad popular, sabiduría del pueblo, teología popular», *Revista Católica Internacional Communio* 9 (1987), 411-422. Clodovis Boff habla de la teología de la liberación popular en el art. de *Mysterium liberationis* citado en la nota 1, p. 91 ss.

36. Ver su obra: *Teología del cautiverio y la liberación*, Madrid. 1978, p. 39, donde el autor asume una expresión similar de Lucio Gera.

37. Sobre esa cuestión cf. C. Cullen, «Sabiduría popular y fenomenología» en: J. C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, p. 30 s.; C. Boff, «Agente de Pastoral e Povo», *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980), 216-242, y mi art. cit. en la nota 35 (retomado en: *Evangelización, cultura y teología*, op. cit., cap. 14.

intercambio de saberes, guiado por la fe, puede convertirse en un aspecto valioso de la metodología de una teología inculturada, pues el saber religioso y sapiencial popular hunde sus raíces en la propia cultura.

2.3. *Hermenéutica bíblica popular*

En relación tanto con la teología de la liberación como con la cuestión de la teología popular está la de la hermenéutica bíblica popular de círculos bíblicos, grupos de oración, comunidades eclesiales de base, etc. Estas últimas son señaladas por importantes teólogos liberacionistas como el principal sujeto de la teología de la liberación, de modo que el teólogo académico asumiría el papel de su «intelectual orgánico» dentro del intercambio de saberes al que arriba se aludió.

No voy ahora a repetir lo dicho acerca del discernimiento de la óptica del pobre o de las mediaciones analíticas, o sobre el papel del magisterio en dicho discernimiento y en la recta interpretación de la Palabra de Dios. Me limitaré a plantear una importante cuestión metodológica.

No se trata de suplantar la exégesis científica, que está al servicio del conocimiento del sentido literal de la Escritura, sino de la búsqueda de su sentido espiritual referido a las nuevas situaciones históricas actuales que el pueblo vive e ilumina desde la Escritura a la par que recomprende a ésta. Carlos Mesters afirma que así se lee el *texto* bíblico en el *contexto* de una vida eclesial concreta y teniendo como *pre-texto* una realidad histórica determinada[38].

---

38. Entre las obras de Mesters se pueden consultar: *Uma flor sem defesa. A leitura popular da Biblia*, Petrópolis, 1983: «Como se faz teología bíblica hoje no Brasil» *Estudos Bíblicos* 1 (1984), 7-19; ver también: G. da Silva Gorgulho: «Hermenéutica bíblica», en *Mysterium Liberationis* I, o. cit. en la nota 1, 169-200.

¿Hasta qué punto no se trata entonces de una mera aplicación alegórica de la Escritura, o -peor aún- de una interpretación arbitraria o hasta ideológica? ¿Qué método de relectura desde y para una nueva situación histórica respeta la intención primera del texto?.

Para responder a esa pregunta Horacio Simián-Yofre recurre a la mediación pragmalingüística[39]. En una línea complementaria, aunque con un enfoque diferente, responde Jean Ladrière a la pregunta más general acerca de la verdad de la interpretación de un texto[40]. Brevemente se puede decir que la «visée» o intención (objetiva) de un texto -que no se identifica con la intención subjetiva de su autor- es el elemento de sentido que le permite ser el mismo a lo largo del tiempo y ser cada vez recomprendido por sus distintos destinatarios en forma nueva y renovada, pero sin traicionarlo. Ese texto podrá ser referido a otra situación distinta de aquella para la que fue escrito, cuando en ella se da una «tensión» entre las partes comprometidas *análoga* a la que provocó la situación que se refleja en el texto. Ladrière dice que basta leer literalmente un texto para captar su sentido, pero que en aquello que se dice expresamente hay algo que lo depasa, a saber, la relación que lo vincula con el campo de referencia o «universo del texto», es decir, el horizonte en el cual toman perfil los referentes determinados a los que remite explícitamente el texto. «El movimiento de sentido, en un texto dado -afirma-, consiste precisamente en la contribución del texto al esclarecimiento de ese campo de referencia», pero éste no se manifiesta de un solo

39. Ver sus trabajos: «Epistemología y hermenéutica de liberación» (que se publicará en las Actas del IV Simposio Bíblico Español y I Simposio Bíblico Hispano-Americano, Granada, 8-10 de septiembre de 1992), y «Pragmalingüística: comunicación y exégesis», *Revista Bíblica* 50 (1988), 75-95.

40. Ver su artículo: «Interprétation et verité, *Laval Théologique et Philosophique* 49 (1993), 189-199.

golpe, sino «según perspectivas siempre limitadas»: «el texto pone en juego tal perspectiva, en eso consiste su 'visée'», es decir, su intención. «Pero ésta se perfila sobre un horizonte» que -como tal- permanece abierto. Por eso mismo, como «la manifestación del campo (de referencia del texto) no se da sino en forma de horizonte, su manifestación es un proceso en devenir, incoativo, abierto hacia un indefinido»[41]. De ahí la posibilidad de reinterpretaciones válidas y verdaderas, a partir de nuevas perspectivas, permitidas por nuevas experiencias, como aquellas de las que habla la Instrucción *Libertatis Conscientia* N°. 70, ya citada. Pues bien, afirma Simián-Yofre: «la lectura de un texto antiguo en relación a una situación nueva será legítima solamente si esa nueva situación verifica básicamente las mismas condiciones de la situación original, y si la actual lectura del texto crea una tensión análoga a aquella creada por la respuesta del texto a la situación original»[42]. Así se está respetando y recomprendiendo la intención original (o «visée») del texto, desde y para una nueva situación análoga. De paso añado que se trata al mismo tiempo de analogía de proporcionalidad y de atribución con respecto al sentido literal, referido a la situación original, tomado como *analogatum princeps*.

Muchas veces se están dando en la hermenéutica bíblica popular latinoamericana dichas relecturas legítimas, no arbitrarias o meramente alegóricas, cuando además de los requisitos de autenticidad teológica recordados más arriba (al hablar de la óptica del pobre y de su discernimiento eclesial) también se cumplen las mencionadas condiciones de metodología hermenéutica.

---

41. Ibid., p. 199.
42. Cf. art. cit., p. 18 del manuscrito.

2.4. Hacia la inculturación de la teología

Todos los enfoques teológicos ya tratados son implícita o explícitamente intentos de inculturación latinoamericana de la teología, sobre todo la teología del pueblo y la cultura, que explícitamente parte de la cultura y la sabiduría popular latinoamericanas, y las teologías populares (incluída la hermenéutica bíblica popular), en cuanto usan como mediación para su pensamiento teológico los elementos simbólicos, narrativos y rituales de la propia cultura. Por consiguiente, los elementos y puntos de vista metodológicos y hermenéuticos arriba señalados también caracterizan, en general, a los intentos actuales de inculturación de la teología.

En algunos casos se parte de la experiencia religiosa y cultural latinoamericana y de ella se toman categorías interpretativas clave, como son las de «fiesta», «madre», «tierra», etc., que también se dan en la Sagrada Escritura y en la tradición teológica, a fin de iluminar a aquéllas desde éstas y viceversa, para elaborar así una teología inculturada. Por ejemplo, a partir de la experiencia cultural y la categoría de «fiesta», se elaboró una teología de los Sacramentos o, desde las de «maternidad» y «tierra», una Mariología latinoamericana y una Teología de la tierra[43]. Un ejemplo metodológicamente iluminador es el de dicha Mariología: se parte de una consideración genético-histórica de la mariología popular, y se pasa luego por un análisis fenomenológico y estructural de la piedad mariana popular y de los símbolos y relatos marianos correspondientes. Pues a ellos subyace una mariología que, en un tercer momento

43. Me refiero, respectivamente, a los siguientes libros: F. Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta. Para una teología latinoamericana de los sacramentos*, Madrid, 1987; A. González Dorado, *Mariología popular latinoamericana. De la maría Conquistadora a la María Liberadora*. Asunción, 1985; M. de Barros -J.L. Caravias, *Teología de la tierra*, Madrid, 1988.

metodológico, es explicitada y comprendida dentro de la cultura en la que se encuentra encuadrada, teniendo en cuenta, por ejemplo, la categoría de «maternidad», en la que, en su comprensión popular latinoamericana, inciden el machismo, la opresión de la mujer y el símbolo de la madre Tierra. Después, en un cuarto paso metodológico, dicha mariología popular es discernida reflexiva y críticamente a la luz de la Palabra de Dios y la fe de la Iglesia. Así es como, por un lado, es posible purificar -a partir de esa misma fe- la mariología popular y subsanar sus limitaciones y, por otro lado, ir inculturando la mariología como ciencia teológica[44]. Falta quizás un paso posterior: el de sacar más fruto de la perspectiva mariana popular (en la que ya hay una verdadera inculturación de la fe) para el replanteo inculturado de la misma Mariología académica[45].

Desde el punto de vista formalmente metodológico, se trata de una aplicación de lo arriba dicho sobre el círculo hermenéutico en el cual la prioridad corresponde a la fe, y del uso de las mediaciones tanto simbólicas como de ciencias humanas (históricas, analítico-estructurales y hermenéuticas), al servicio de la inteligencia contextuada e inculturada de esa misma fe.

En una línea semejante existen también propuestas para otros tratados de la teología. Conozco intentos cristológicos a partir de las devociones cristológicas populares, los cuales están todavía en búsqueda del método más adecuado; o se dan *recopilaciones* de elementos valiosos, como son fundamentos teológicos (v.g. referidos al «sensus fidei» del pueblo fiel, a la inculturación mariana latinoamericana o a las nociones

44. Ver las refloexiones metodológicas de González dorado en su op. cit. en la nota anterior, p. 19, tituladas: «Método de investigación de la Teología popular».

45. Comparto ese aporte crítico de Francisco Taborda al libro de González Dorado: ver el artículo del primero cit. en la nota 1, p. 305.

populares de Dios), y de materiales simbólicos de distinto tipo (aportados por la experiencia pastoral y la antropología cultural), a los que se añaden algunos planteamientos constructivos; pero -según mi impresión- todavía esos elementos están en espera del método que les dé forma y articulación teológicas globales[46].

2.5. Esbozos de la teología india

Por otro lado se dan problemas metodológicos en algunos intentos de teología de la tierra y en proyectos de teología india, que a veces se hacen extensivos a propuestas de teología afroamericana. Como pueden tener consecuencias doctrinales, conviene explicitarlos por separado.

También la teología india cristiana está en búsqueda de su método, cuando quiere ser tal y no una mera recopilación de material antropológico con intenciones pastorales. Recurre asimismo al «ver-juzgar-actuar», referido especialmente a la experiencia de Dios en la comunidad india respectiva, entendida como sujeto de esa experiencia y teología. Según algunos «lo novedoso del Método de la Teología India podría estar en la fuerte comunitariedad del sujeto de la teología, el potencial utópico de sus propias fuentes, y la riqueza vitalizadora de su lenguaje simbólico. Falta desglosar y precisar aún más lo específico del Método de la Teología India»[47]. Tales formulaciones plantean algunos interrogantes: a) ¿qué papel se

46. Cf. D. Irarrázaval, «Repercusión de lo popular en la teología», en las actas del encuentro de El Escorial (1992), op. cit. en la nota 1, 181-197.

47. Cf. Primer Encuentro de Teología India: Delegación mexicana, «Teología Maya. Conceptos fundamentales», *Christus* 58 (1993), p. 24 (todo el número de la revista está dedicado a la teología india). Sobre el mencionado encuentro ver también: B. Giaccaria, «Indios fazem teologia. Primeiro Encontro Latinoamericano de Teología Indígena. Cidade de México, 17 a 23/09/90», *Perspectiva Teológica* 23 (1991), 105-114. El segundo Encuentro se realizó en 1993.

le asigna en dicho «ver» a la iluminación desde la fe?; b) ¿la comunidad india como sujeto, se inserta y cómo en la comunidad de la Iglesia?; c) ¿qué relación le cabe a las fuentes de Revelación cristiana con respecto a las fuentes religiosas indias, por ejemplo, sus mitos ancestrales? Tales preguntas se hacen más acuciantes porque explícitamente se plantean como «quaestiones disputatae» (de contenido, pero también de método) las siguientes interrelaciones: a) entre Cristo «cómo se reveló a los judíos» y cómo se lo encuentra en el respectivo pueblo; b) entre la Biblia y la así llamada «palabra antigua» (de las tradiciones y costumbres); c) entre el magisterio y los «principales», que son jerarquía en la comunidad india[48], o entre el primero y los «sabios» del pueblo. Me parece que se busca sinceramente conjugar ambos términos de cada uno de esos binomios, pero la cuestión misma muestra el riesgo de que, en el método teológico, no se tengan suficientemente en cuenta el papel determinante de la Escritura y el rol del magisterio en el discernimiento cristiano de lo asumible o no de una cultura dentro de una teología cristiana inculturada[49]. La cuestión de los «loci theologici» vuelve así a cobrar actualidad.

Un camino de respuesta sería la ya mencionada dupla tomista «revelabile-manuductio», en la cual se reconoce la prioridad de la Revelación bíblica. A la luz de ésta se interpretan las culturas, se las purifica de lo pecaminoso y se asume lo válido de ellas en una nueva inteligencia inculturada de la fe. El discernimiento se hace desde la fe, y no desde una determinada teología (ya inculturada en otra cultura, por ejemplo, desde la teología occidental, aunque -claro está- ni se operará con una fe no inculturada ni se podrá dejar de tener en cuenta la historia de

48. Sobre esas *quaestiones disputatae* ver el trabajo sobre teología maya citado en la nota anterior, p. 27.

49. Los criterios de la inculturación los explicita la encíclica *Redemptoris Missio*, en especial en los Nros. 52-57.

la teología como parte de la historia de la Iglesia y de la evolución del dogma. Sin embargo, será necesario distinguir siempre la fe misma de sus distintas teologizaciones históricas válidas. Se dan también otros problemas relacionados con los anteriores, como son: a) el lugar que se le asigna, en el método teológico indio (o de ciertas teologías de la tierra o de algunas hermenéuticas bíblicas populares), al Antiguo Testamento: pues en algunos trabajos se tiende a ponerlo al mismo nivel que los mitos de los pueblos indígenas (o afroamericanos), como si fueran el Antiguo Testamento propio de los mismos. Aún más, hay formulaciones que parecen colocar la Biblia a la altura de otras «revelaciones» de Dios en las distintas culturas. b) Algo semejante pasa con algunas propuestas de elaboración teológica que, al relacionar teología india no cristiana y teología cristiana occidental, podrían inclinarse a suponer que en ambos casos se trata en el mismo sentido y en el mismo nivel, de la inteligencia de la revelación de Dios. Ello se agrava si en la teología occidental se ve un instrumento de opresión cultural.

La «insurgencia teológica de los pueblos indios»[50] es un hecho positivo. Se dan líneas incipientes de reflexión que profesan un imprescindible respeto por todas las culturas y propugnan -como lo hace el Documento de Santo Domingo- el diálogo intercultural e interreligioso latinoamericano, aun con las religiones indígenas y afroamericanas[51]. Sin embargo, en ese

---

50. Esa expresiva formulación da títulos al artículo de Eleazar López Hernández publicado en el número de *Christus* citado más arriba, p. 7-13.

51. El Nº. 138 del Documento de Santo Domingo habla del «diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las 'semillas del Verbo', con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso». En el Nº. 248 se dice de los aborígenes: «Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza». Cf. mis artículos «La inculturación en el Documento de Santo Domingo», *Stromata* 49 (1993), 29-53, en esp. p. 35-38, y «Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus- in Lateinamerika», en: H.P. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus-Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt, 1991, 106-129 (en el último trabajo utilizó los excelentes trabajos de Manuel Marzal sobre sincretismo e inculturación en América Latina).

camino que recién se inicia, será necesario un importante discernimiento de la metodología que se emplee, y de la comprensión de teología que ésta presuponga, para preservar el lugar prioritario de la Revelación bíblica, la tradición y el magisterio en el método teológico cristiano, distinguiéndolo del de eventuales teologías no cristianas, aun en el diálogo con éstas. Pues es presupuesto de todo diálogo interreligioso e intercultural, que éste se haga desde la identidad propia de cada dialogante.

Así es como se están ya señalando elementos importantes y específicos para una teología indígena cristiana, y recopilando y reflexionando los lineamientos de pastoral (e, indirectamente, de teología) indígena ofrecidos por la jerarquía local, en perspectiva histórica[52], así como también los expuestos por el Santo Padre en sus viajes por América Latina y otras regiones del Tercer Mundo. Todo ello irá contribuyendo a que las propuestas de teología indígena vayan dando todo el fruto que ellas prometen, no sólo en beneficio de nuestros aborígenes sino también de toda la teología latinoamericana y universal. Para lograrlo es necesario encontrar un método adecuado, que sea fiel al depósito de la fe y encamine su comprensión y expresión inculturadas.

3. A modo de conclusión

Para terminar solamente deseo reconocer la vitalidad y creatividad -aun metodológicas- de la teología latinoamericana actual, fenómeno nuevo propio de estas últimas décadas.

52. Como ejemplo pueden citarse los «Elementos para una teología indígena en América Latina», referidos especialmente a Bolivia, expuestos en el Instituto Teológico Pastoral del CELAM, en 1993, por Hans van den Berg, decano de la Facultad de Teología de Cochabamba.

Aunque se dan ambigüedades y peligros doctrinales que es necesario detectar y purificar, existen también puntos de vista y aportes metodológicos capaces de enriquecer la tradición teológica universal. En general no intentan suplantar otras metodologías ya probadas, sino complementarlas y recomprenderlas a partir de una experiencia histórica y cultural nueva: la del pobre, de las culturas latinoamericanas, de su religiosidad y sabiduría populares en las cuales frecuentemente ya está inculturada la Palabra de Dios, de las culturas indígenas o afroamericanas, sus símbolos y las «semillas del Verbo» (y "frutos de la evangelización") que en ellas se encuentran, etc.

Es misión de los pastores ir detectando la acción del Espíritu de Dios en esa vida teológica e ir discerniendo sus contribuciones a la vida de la Iglesia así como también sus posibles desviaciones o peligros de desviación, para prevenirlos y encauzarlos oportunamente. Y es misión de los teólogos seguir trabajando, en unión con el pueblo fiel y sus pàstores, para aportar desde América Latina, una nueva riqueza, aun en el nivel metodológico, a la teología universal de la Iglesia.

EL METODO TEOLOGICO Y LA PROYECCION SOCIAL EN AMERICA LATINA A PARTIR DE SANTO DOMINGO

+ Norberto Strotmann
Obispo Aux. de Lima

Hans Urs von Balthasar formula la encrucijada de la Teología en la primera frase de su 'Epílogo' así: "La posibilidad de ser cristiano se encuentra en medio de la pluralidad de las visiones de la realidad (Weltanschauungen), expuestas a escoger y como una entre muchas. ... Ésta posibilidad debe intentar de explicar su credibilidad y - según su propia autocomprensión - su unicidad por medio de argumentos meramente espirituales, los cuales, paradójicamente, ni siquiera deben ser 'obligatorios', porque no deben corromper el acto de una fe y de una entrega libres."[1]

El tema, cuyo trato se me pidió ha sido originalmente "Perspectivas Teológicas que pueden surgir a partir de Santo Domingo". Y entre paréntesis seguía: Nuevas temáticas que para el quehacer teológico emanan del reciente documento de Sto. Domingo. P. ej., la tierra, la promoción humana, los derechos del hombre, etc., e.d., todos temas, que tienen que ver con la preocupación social del Episcopado en América Latina.

1. *Id. (1987):* Epilog. Einsiedeln/Trier: Johannes. p. 11.

Entiendo algo de estadísticas, pero no soy experto en lógica modal o en lógica de probabilidades. Según San Pablo, el oficio del teólogo es distinto del profeta (1Co 12,28). Por otro lado hubiera sido muy fácil presentarles un resumen de los problemas de nuestro continente según los grandes informes anuales: sea del Banco Mundial (que representa la línea tecnócrata y financiera de las teorías del desarrollo), del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (que presenta actualmente una línea centrada en la persona humana, una línea relativamente cercana a la visión de la DSI) o de uno de los muchos institutos de la izquierda. Pudiéramos haber presentado una extrapolación de datos sociales[2]. Preferimos presentarles algunos criterios metodológicos para el trato de la cuestión social en la Teología del futuro, porque las conclusiones de Santo Domingo no quieren excluir la preocupación social de la Pastoral de la Iglesia en América Latina, más bien - como indican la macro-estructura y la micro-estructura de las Conclusiones - quieren darle a la Pastoral un fuerte fundamento 'teológico'. Nuestras deliberaciones comienzan con una meditación bíblica sobre Lc 1 y 2 (1.), de allí presentamos nuestros criterios para la relación entre la Teología y el pensamiento social (2.) y terminamos indicando un modelo propio sobre esta relación (3.).

1. MEDITACIÓN PREVIA: IDENTIDAD 'TEOLÓGICA' E IDENTIDAD 'SOCIAL' SEGÚN LC 1 Y 2

Comenzamos estas deliberaciones con una meditación sobre Lc 1 y 2, las narraciones sobre el nacimiento y la infancia de Jesús. En los primeros dos capítulos de su Evangelio, San Lucas da a conocer la identidad 'teológica' y 'social' del actor de su mensaje, a Jesús el Cristo, la novedad más importante. No

2. Cf. *Norberto Strotmann (1992):* **Etica y política hoy en el Perú,** 17 - 75. Allí, una síntesis de los informes internacionales en las pp. 56 - 61 con su respectiva literatura.

escogemos el prólogo de Juan, porque es una cosmovisión transcendental con paralelos en el libro del Génesis[3]. El Documento de Santo Domingo lleva como título: Nueva Evangelización - Promoción humana - Cultura Cristiana. ¿Podemos aprender de Lc las normas elementales para una 'Nueva' Evangelización, preocupada por el hombre y anclada en Cristo como motor de una cultura distinta?

Con Lc nos une la situación similar, la de la 'Nueva' Evangelización[4]. Pero pongámonos en presencia de sus narraciones, que todos conocemos:

Nota previa:

Leemos Lc 1 y 2 como una unidad de texto, que nos expresa al comienzo del Evangelio la identidad teológica y social de su actor principal (Jesús, el Cristo) en su identidad y diferencia con Israel. El texto nos aclara esta identidad menos a nivel conceptual, más bien con una estructura narrativa bien pensada y brillantemente desarrollada. Bajo esta perspectiva estructuralista vemos:

(1) La narración tiene una estructura elíptica: comienza y termina en el mismo lugar, en el Templo de Jerusalén, pero con un foco distinto; comienza con el sacrificio del sacerdote veterotestamentario y termina con la nueva verdad del mismo Templo, que es y que expresa Jesús.

---

3. Cf. la versión de los Setenta: "En archê epoiesen ho theos ton ouranón kai ten gen. He de ge ên aóratos" (Gen 1,1) y "En archê en ho lógos kai ho lógos en pros ton theón" (Jn 1,1).

4. No hablamos de problemas 'idénticos', porque tenemos presente, lo que SD dice sobre la 'Nueva Evangelización' en los números importantes: 23 al 30.

(2) Entre estos dos focos se relata la identidad y la diferencia entre Jesús e Israel (Juan Bautista) mediante dos narraciones (anuncio y nacimiento), conceptualizadas según el 'principio del paralelismo en superación'.

(3) Las dos escenas finales en el Templo (Lc 2, 21-40: presentación y Lc 2, 41-52: el joven Jesús en el Templo) anticipan y sintetizan la historia de Jesús con su pueblo Israel: él, Jesús, es la nueva sabiduría de Israel, pero su aceptación como tal es dolorosa y requiere del tiempo de la meditación.

Algunos resultados, meditando el texto:

(1) Según San Lucas, la identidad de Jesús tiene su base última y más profunda en Dios; mediador de esta identidad es el Espíritu Santo (anuncio). Pero, también el 'conocimiento de esta identidad' es obra del Espíritu[5]. La finalidad del texto es la de presentar a Jesús como autoexpresión y autocomunicación libre-insuperable de Dios para con el hombre.

(2) Como en toda identidad personal, así definen Lc 1/2 la identidad de Jesús por su identidad en diferencia: Jesús es del pueblo de Israel (María), pero no es simplemente la prolongación histórica de este pueblo. Más bien vale: él es por su Padre el sentido y la finalidad de este pueblo.

(3) Lc 1/2 no reducen la identidad de Jesús hacia su procedencia de Israel; pero mucho menos afirman su identidad en forma negativa contra este su pueblo. Israel es condición

5. Cf. Isabel en Lc 1, 41.

'necesaria' de su identidad, pero 'insuficiente' - para decirlo en terminología matemática. Zacarías, Isabel y Juan representan la mejor herencia y tradición de Israel, porque están de veras al servicio de Dios. No obstante, esta tradición queda muda (Zacarías) y estéril (Isabel), mientras no acepte una nueva identidad como precursor (Juan) de Jesús.

Me parece muy importante para nuestra temática la constatación, que Lc 1/2 no expresan en ninguna parte la identidad de Jesús mediante argumentos, que se basan en la inferioridad (moral, histórica, cultural, ...) de Israel. Al contrario, de Israel se dice sólo lo mejor; Dios actúa en la vida de Zacarías, de Isabel y de Juan. Pero, en Jesús Dios mismo se expresa en libertad.

Consecuencias de esta reflexión bíblica para nuestra temática:

Si aceptamos Lc 1-2 como norma que regula la relación entre la Nueva Evangelización y nuestra situación socio-cultural latinoamericana, entonces ganamos para la Nueva Evangelización las siguientes reglas básicas:

(1) La unicidad y universalidad de Jesús consiste en su relación con el Padre. Esta relación es imprescindible para la identidad de la Nueva Evangelización; esta identidad de Jesús no consiste, ante todo y en primer lugar, en su procedencia o su dependencia cultural de Israel. Cuando no se acepta al Dios de Israel en su autoexpresión libre que es su Hijo, cuando Israel no se orienta hacia El ni se comprende como su precursor, Israel se hace mudo e infructuoso, se hace pueblo sin futuro. Israel y nuestra situación socio-cultural latinoamericana tienen esta finalidad

cristológica; caso contrario ya no logran, lo que pretenden. Esta fundamentación teológica de la identidad de Jesús (y con ella la identidad del Cristianismo) es desconocida por muchos teólogos, que se anclan en el contexto social, sea este contexto político o cultural.

(2) La perícopa presentada argumenta con la libertad de Dios, nunca con la inferioridad cultural o con la degeneración de Israel. Jesús es autoexpresión del Padre, su Palabra hecha carne, que se manifiesta en una cultura determinada, pero no es transferencia cultural. La libre aceptación de Jesús como autoexpresión de Dios define la medida de la compatibilidad de las distintas autocomprensiones culturales.

(3) Todas las formas de mediación cultural de la fe cristiana, que se han basado o se basan aún en argumentos de la inferioridad o degeneración cultural de sus oyentes y que violan la libertad de sus oyentes, son incompatibles con Lc 1-2. En ello existe la verdad de muchas teologías del contexto.

Son tres consecuencias muy sencillas, pero muy básicas que esta presentación de la identidad de Jesús como Evangelio según Lucas hace ver: (1) La identidad de Jesús es fundamentada en su relación con su Padre. Esta verdad sobre su identidad no está a disposición. (2) La encarnación del Evangelio de Dios implica la obediencia en libertad (María) por parte del hombre. (3) La Novedad del Evangelio no tiene su base en el desprecio de la cultura de Israel, sino en la grandeza de la libertad de Dios. El Eu-Angelion no identifica su contenido (y esto es el sentido de Lc 1 y 2) por una lógica de negación, más bien por su identificación en diferencia, identificación que aprecia de lleno la religiosidad de Israel, religiosidad que queda muda y estéril ante la grandeza de Dios en Jesucristo.

La Nueva Evangelización aprende en este texto de Lc estas normas básicas. Tenemos aquí el programa básico, el programa DOS para la Nueva Evangelización. Permítanme indicar - y sólo eso: Lc marca al mismo tiempo el nivel de la lógica de la Evangelización. Con una mera lógica de identidad, la Nueva Evangelización no es posible[6]. Pero, nada más sobre este punto, porque no es nuestro tema.

La leyenda negra[7] y las críticas más moderadas ante los 500 años de la Evangelización no critican a Jesús como Evangelio, más bien critican la praxis de la Evangelización, la pastoral eclesial. Aceptamos: El contenido de la Evangelización y el modo de la transmisión del Evangelio necesitan una nueva y mayor convergencia. Pero, en la Nueva Evangelización Dios ha de ser el centro del mensaje. Y la verdad imprescindible de este mensaje ha de respetar la libertad del receptor. La grandeza de Dios - manifiesta en Jesús - es la medida para la autocomprensión del hombre.

2. LA RELACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL

Lc insiste en la fundamentación 'teológica' de su Evangelio. El documento de Santo Domingo acentúa, al igual, la fundamentación teológico-cristológica de la Pastoral en América Latina. La necesidad de fundamentar la proyección pastoral en América Latina en una base 'teológica' es uno de los acentos más claros del documento de Sto. Domingo. Con este acento no cancela la preocupación eclesial por el hombre concreto. Juan

6. Cf. G. W. F. HEGEL: Einleitung zur Phänomenologie des Geistes: En la noche, todos los gatos son grises.

7. En este momento se engendra una nueva 'leyenda negra, esta vez no sobre los 500 años de la Evangelización de América Latina, sino sobre la Conferencia de Santo Domingo: **Norbert Arntz (Hg.) (1993):** ***Retten, was zu retten ist? (¿Salvar, lo que es salvable?) - Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang.*** Luzern; Exodus, 208 pp.

Pablo II dice en su discurso inaugural 'Bajo la guía del Espíritu': La "*promoción humana* ha de ser consecuencia lógica de la evangelización, la cual tiende a la liberación integral de la persona[8]. La relación entre la fe y la situación social del hombre en América Latina ha sido en las décadas pasadas el punto más discutido, el núcleo de las tensiones intraeclesiales. Por ello recordamos brevemente la historia de su discusión en la Iglesia universal:

León XIII[9] describe la misión de la Iglesia como "quamquam per se et natura sua salutem spectat animorum adipiscendamque in caelis felicitatem"; **Mater et Magistra** describe esta misión (per se et natura sua) como "ante omnia"[10] e "in primis"[11]. El **Concilio Vat. II**, buscando una adecuada adaptación de la Iglesia al mundo moderno constata: "Missio quidem propia ... non est ordinis politici, oeconomici vel socialis: finis enim...ordinis religiosi est."[12] **Pablo VI**[13] y **Juan Pablo II**[14]

---

8. **Ibid.**, Nº 13, 1.

9. Enc. **Immortale Dei**, del 1 de nov. de 1885 (ASS 18; 118-150), primera frase (cit. según: **H. SCHNATZ/Ed.**: *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft.* Darmstadt; WB 1973, p. 98; también en: **UTZ/GAHLEN**, XXI, 24). Trad. cf. **Fern. GUERRERO (Dir.) (1992)**: *El Magisterio Pontificio Contemporáneo II.* Madrid; BAC, pp. 444-460 (= BAC maior 39).

10. **S.S.Juan XXIII**, *Mater et Magistra*, Nº 3: "Quamvis igitur Ecclesiae sanctae ante omnia sit animos ad sanctitatem adducere et bonorum caelestium facere participes, eadem tamen de cotidianae quoque hominum vitae necessitatibus sollicita est." AAS 53 (1961) p. 402.

11. **MM 4:** "Ecclesia sancta ... in primis utique spectat ad eternam hominum salutem; ... terrenas etiam populorum necessitates sibi curae esse ostendit." AAS, ibid.

12. Const. dogmát. **Gaudium et spes**, No. 42. Cf. **ibid.** la nota 11 del texto que se refiere a una alocución de **S.S.Pio XII** de 1956, AAS 48, p. 212: "L'Eglise ne peut jamais perdre de vue ce but strictement religieux, surnaturel."

13. Cf. ante todo la enc. **Evangelii Nuntiandi.** Parece importante subrayar, que los problemas de la autodefinición social de la Iglesia mencionados, no son de tipo académico: Cuando el **Synodus Episcoporum 1971** escribe: "Actio pro iustitia et participatio transformationis mundi plene nobis apparent tamquam ratio constitutiva praedicationis Evangelii, missionis nempe Ecclesiae circa generis humani redemptionem et liberationem ab omni statu oppressionis."(AAS 63/ 1971, 924), **S.S. Pablo VI** debe corregir fraternalmente, pero en forma directa los acentos y términos citados (Allocutio Synodo Episcoporum, AAS, ibid., 834 s.).

14. Ante todo: *Discurso inaugural de PUEBLA*, 28 de enero de 1979.

pretenden anclar esta base, sin retractar el compromiso de la Iglesia con el mundo moderno. En buena tradición paulina, Juan Pablo II constata en el discurso inaugural de Santo Domingo (como ya hemos visto): La "*promoción humana* ha de ser consecuencia lógica de la evangelización, la cual tiende a la liberación integral de la persona"[15].

Entidades sociales establecen su 'identidad' vía diferenciación de otras entidades similares, e.d., definen sus límites propios y establecen su comunicación específica[16].

Las redefiniciones limítrofes más visibles en la Iglesia, diseñadas por el Concilio, son: la redefinición del límite 'Iglesia-mundo', 'Iglesia-religiones', 'Iglesia Católica - Iglesias no-católicas' y la relación entre 'Jerarquía y los fieles'.

En la secuencia de la indicación anterior, se observa el establecimiento de las correspondientes formas nuevas de comunicación: las nuevas Teologías (desde las Teologías políticas y de liberación hasta las etno-teologías y las feministas)[17] que pretenden establecer una nueva comunicación ante la redefinición de la Iglesia; la diferencia confesional ya no distingue el discurso religioso en Europa o en los EE.UU. y la discusión sobre las estructuras de la Iglesia da la impresión de sustituir la discusión de la fe que la constituye.

La crisis postconciliar del sistema eclesial es una crisis de adaptación en su relación con la sociedad contemporánea.

---

15. **Ibid.**, Nº 13, 1.

16. **LUHMANN, Niklas (1984):** *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt; Suhrkamp, 675 pp. Debemos pedir disculpas, pero el contexto no nos permite mayores detalles explicativos de la teoría social contemporánea.

17. Sobre estas tendencias teológicas, cf. **BEVANS, Stephen:** *"Doing Theology in a Postmodern World" (Tendencias de Teología sistemática en los EE.UU.).* En: **RTLi** XXII (Lima 1988) 123-142; **KESSLER, Hans y Siegfried WIEDENHOFER:** *"Teología Europea"*, en **RTLi** XXIII (Lima 1989) 175-214 e **IDIGORAS, José Luis:** *"Balance de la Teología de la liberación"*, en **RTLi** XXIII (Lima 1989) 331-351.

'Adaptación' implica como concepto 'identidad' en 'diferencia', que se condicionan mutuamente[18]. Sistemas incapaces de asumir esta tensión, o se disuelven en su medio-ambiente social (trend progresista) o forman un sistema cerrado sin relevancia social (trend conservador).

La tarea que deja el Concilio, es la de hacer fructífera la fe cristiana en la sociedad moderna. Lo que ocurre es, que la comunicación de la fe se ubica casi de manera exclusiva en la forma social (perdiendo de la vista otras dimensiones como son: la naturaleza y la persona) y la 'forma' sustituye más y más el 'contenido'.

El 'tamen' y 'etiam'[19], que corresponden al 'ante omnia' y al 'in primis' de la encíclica Madre y Maestra, se invierten poco a poco: la fe no informa la praxis social, más bien la teoría social reforma la fe. El objeto de la preocupación del Vat. II (la sociedad moderna) se hace sujeto, restringiendo la riqueza de la fe. Al menos vale: la dimensión social se hace unilateralmente prepotente en la Iglesia y de esta prepotencia social la Iglesia no ha podido liberarse hasta el momento. La Ilustración social de la revolución estudiantil (1968) presiona sobre la institución eclesial con todo el poder del racionalismo social; los medios para expresar la relevancia de la fe en la sociedad contemporánea se hacen criterios de la fe y de la institución eclesial. O, dicho en forma periodística: en el momento en que la Iglesia deja de insistir en el modelo, de entenderse a sí misma como 'sociedad perfecta', ella es instrumentalizada por algunos grupos de sus miembros como trasfondo negativo para indicar la 'societas perfecta humana'. Es importante tener bien claro: el aporte teológico a la interpretación de la situación social

18. Sólo así se distingue el concepto 'adaptación' de la 'identificación' y de la 'negación'.

19. **Madre y Maestra**, No. 3 y 4, cf. supra los textos citados.

normalmente carece de autenticidad cristiana, más bien es la repetición de teorías sociales ya existentes. Esta observación vale para las teologías políticas europeas como para las teologías latinoamericanas.

El área, en la cual la Iglesia buscaba la reconciliación con la modernidad, se muestra extremadamente conflictiva para ella[20]. Y el continente que dio bastante esperanza para una nueva correlación entre fe y vida social, se muestra en un camino de pauperización acelerada. Una de las razones de esta pauperización es el error en la teoría social escogida, lo que no sólo consta a nivel sistemático[21], sino - y aunque duela - también desde hace varios años históricamente. El hecho de que nos encontramos en un callejón sin salida ¿es una casualidad? ¿O es un afán de pesimismo que nos deja constatar, que la Iglesia que busca en el Vat. II fructificar sus mejores convicciones para el hombre de hoy, se encuentra 30 años más tarde en la situación del perdedor, aunque la interpretación de la situación sea sumamente plurifacética?[22] No se trata de una casualidad: La dimensión social lleva un peso religioso, que no puede cumplir. La Iglesia en América Latina no lleva sus tensiones

---

20. La relación entre Iglesia y sociedad ha formado uno de los grandes conflictos teológicos de los dos decenios pasados y una extrema polarización dentro de la Iglesia es la consecuencia actual de esta conflictividad.

21. Cf. la controversia: **UREÑA, Enrique M. (1984):** *El mito del cristianismo socialista. Crítica económica de una controversia ideológica.* 3.a ed. Madrid; Unión, 254 pp.; **GONZALEZ FAUS, José I. (1983):** *El engaño de un capitalismo aceptable.* Santander; Sal terrae, 135 pp. y **UREÑA, Enrique M. (1984):** *El neoclericalismo de izquierda. O El Cristianismo de un engaño inaceptable.* Madrid; Unión, 106 pp. Sin lugar a duda, Ureña presenta los argumentos, pero en el ambiente teológico politizado gana González Faus a nivel afectivo, situación que ni siquiera cambió con la caida del socialismo real.

22. Cf. **LATOURELLE, René (Ed.) (1989):** *VATICANO II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987).* Salamanca; Sígueme, 1.219 pp. (= Verdad e imagen, 109); **José I. GONZALEZ FAUS:** *"Al año del Este caído (Una reflexión cultural)".* En: **Sal Terrae** LXXVIII (Santander 1990) 623-630. **Paul M. ZULEHNER (1989):** *Wider die Resignation in der Kirche.* 4. Aufl. Freiburg; Herder, 109 pp. y **Georg MUSCHALEK (1990):** *Kirche noch heilsnotwendig? über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen.* 3. Aufl. Tübingen; PVS, 91 pp.

actuales por especulaciones trinitarias o por discusiones dogmáticas, sino por la interpretación social de si misma y de su función ante tanta miseria.

Seguir intentando una máxima identificación entre la proyección social y la argumentación teológica, puede bloquear fácilmente la diferenciación necesaria en nuestra sociedad. Kaufmann constata, que las interpretaciones de la situación eclesial tienen en la actualidad como base un determinado concepto de la sociedad y no una perspectiva teológica[23]; y N. Luhmann señala el mismo déficit: la inseguridad generalizada de la Iglesia se basa últimamente en el hecho de que ella no ha logrado conceptualizar sus funciones sociales en un programa teológico[24]. Determinados conceptos sociales 'dominan' la Teología, y no existe una tensión fructífera entre ambos.

Era necesario este excurso para que quede claro: **los problemas metodológicos en la Teología de las últimas décadas no son específicamente latinoamericanos[25]; lo son en su acentuación y en la solución que algunos grupos en la Iglesia latinoamericana ofrecen[26].**

---

23. Franz-Xaver KAUFMANN (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven.* Tübingen: Mohr, pp. 77-81, 98-102 y 124. Aún más radical es en esta materia: **Friedrich H. TENBRUCK (1990):** ***Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne.*** Opladen: Westdt. Verl., 2ª ed., 322 pp.

24. **Niklas LUHMANN (1972):** ***"Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen"*** **(La Organizacionablidad de religiones e iglesias).** En: **Jakobus WÖSSNER (Ed.):** ***Religión im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft.*** Stuttgart: Enke, pp 245-285 (p. 262). El marco para la praxis eclesial se complicó durante las últimas dos décadas: **cf. Gerhard SCHULZE (1992):** ***Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart.*** Frankfurt/NY: Campus, 765 pp.

25. Sobre el trasfondo histórico del desarrollo teológico en la modernidad, cf.: **Norberto STROTMANN (1985):** ***"Política Teológica"***, en: **id.:** ***La Situación de la Teología.*** Lima, SESATOR, pp. **139-176.**

26. Su análisis presenta el autor en: ***"Mínima Moralia para una futura Teología Latinoamericana" y "Notas previas para un diálogo entre la doctrina social de la Iglesia y la Teología de la liberación"***, en: **Norberto Strotmann (1989):** ***Teología y Pensamiento Social.*** Lima, SESATOR, pp. 66 - 115.

Esta primera constatación requiere una segunda: **Con las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe[27] y las dos últimas encíclicas sociales de S.S. Juan Pablo II[28] los Obispos latinoamericanos acentúan desde Santo Domingo la dimensión 'teológica' de su proyección pastoral[29]**. Esta constatación se basa en la macroestructura del texto (e.d. en los grandes capítulos) como en la microestructura del mismo (e.d., en los párrafos, en sus referencias bíblicas, etc.). Pero, sigue como característica de la pastoral latinoamericana su compromiso social.

¿Podemos constatar: Muy bien, la corrección metodológica fundamental está realizada. Ya no habrá problemas metodológicos? Debemos reconocer el gran paso que presenta metodológicamente Santo Domingo. La reacentuación de la autonomía de la Teología ha sido imprescindible y necesaria. ¿Pero es suficiente? Hasta Santo Domingo existía el peligro de la sociologización de la Teología; vemos hoy el peligro de la teologización de la realidad social. ¿Cómo salir del callejón?

En un reciente artículo, que tiene sorprendentes puntos de coincidencia con la encíclica **'Veritatis splendor' de S. S. Juan Pablo II[30]**, el conocido profesor luterano de Teología sistemática en Munich, Wolfhart Pannenberg, constata una situación similar para su Iglesia[31] y sugiere ante la fatal disyunción: 'o adaptación (que termina en el pluralismo

---

27. **Libertatis Nuntius**, del 06-08-1984 (AAS 76; 1984, pp. 876-899) y **Libertatis conscientia**, del 22-03-1986 (AAS 79; 1987, pp. 554-591).

28. **Sollicitudo rei socialis**, del 30-12-1987 (AAS 80; 1988, pp 513-586) y **Centesimus annus**, del 01-05-1991 (L'Osservatore Romano 06-05-1991, pp. 235-246).

29. Cf. **Juan Carlos Scannone S.J. (1993):** ***"Situación de la Problemática del Método Teológico en América Latina"***. Aporte para este Seminario; manuscrito de 27 pp.

30. ***"Sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia"***. Ciudad del Vaticano; Ed. Vat., 6 de agosto de 1993, 183 p.

31. **Id. (1993):** ***"Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus" (Temor por la Iglesia. Entre Verdad y Pluralismo)***. En: Evangelische Kommentare 26 (Diciembre de 1993), pp. 709-713.

relativista o en el secularismo) o fundamentalismo' una nueva correlación entre fe y razón.

Nosotros miramos, más bien, nuevamente hacia Lc 1 y 2, el comienzo del Evangelio, que indica la identidad de Jesús el Cristo y con El la identidad de nuestra fe:

1. Lucas presenta a Jesús en el contexto social de su pueblo.

1.1. El contexto social medular de su referencia es el contexto religioso-cultural, no el contexto económico y/o político.

1.2. Para indicar la identidad de Jesús este contexto social es necesario , pero insuficiente.

2. La grandeza de la libertad de Dios es la fuente íntima de la identidad de Jesús.

2.1. El contexto social mencionado tiene vida (Isabel) y expresividad comunicativa (Zacarías), en cuanto es abierto al misterio de Dios y se auto-interpreta como preparación (Juan) de la libertad de Dios, manifiesta en forma insuperable en Jesucristo.

2.2. El sentido teológico, que da el fundamento a un nuevo género literario (el Evangelio) y que amplía las Escrituras de Israel, interpretándolas como necesarias y preparatorias para el 'Nuevo Testamento', es la grandeza de la libertad de Dios en Jesucristo, mas no el contorno o la procedencia étnica, cultural o religiosa.

3. Decimos arriba: la Teología de San Lucas no es teoría negativa, no es teoría del desprecio cultural, pero tampoco esconde su argumentación ante la verdad, que Dios en su libertad es la medida de la cultura, ni al revés ni a la par.

Tratándose en esta reflexión de deliberaciones metodológicas, debemos traducir estas perspectivas en una lógica, que permite una correlación calculable entre fe y razón, entre la fe y la cultura, entre el ser eclesial y la preocupación por el futuro de América Latina.

Logramos detectar las siguientes normas metodológicas para la Teología:

1. *El contexto social (ante todo el contexto cultural y religioso) es común para la Teología; para la Teología Pastoral es necesario e imprescindible.*

2. *Pero el trabajo teológico tiene su 'fundamento' en la grandeza de la libertad de Dios, manifiesta en forma definitiva en el misterio de Jesucristo.*

3. *La fe, que debemos a Cristo, es el criterio de todo pensamiento social, de toda cultura y su religiosidad explícita o subyacente.*

Sobre la relación minuciosa entre la Teología y las Ciencias Sociales hemos reflexionado en el libro: Teología y Pensamiento Social[32]. Ni es posible ni necesario, repetir en este contexto todas las normas epistemológicas, filosóficas y teológicas. Tan sólo queremos subrayar algunas normas elementales de la epistemología teológica:

4. *Cualquier inclusión de las CC.SS. en la reflexión teológica que compromete la fe cristiana como libre auto-expresión de Dios ante la libre aceptación por parte del hombre, distorsiona el status epistemológico de la fe como gracia de Dios. Este presupuesto condiciona la posibilidad de una Teología de la libertad.*

---

32. Op. cit. en nota 26. Cf. allí, ante todo, el art.: *"Criterios epistemológicos para la reflexión de las Ciencias Sociales en la Teología"*, pp. 119-150.

La impresionante diversificación de las teologías, que usan como medio principal el pensamiento social, demuestra lo siguiente: las CC.SS. no existen como ciencia única; existen, más bien, corrientes dentro de una alta dinámica histórica de sus teorías y disciplinas. La diversificación de la Teología durante los últimos veinte años refleja esta realidad.

Habrá que repetir: nadie puede cuestionar seriamente la reflexión de las CC.SS. dentro de la Teología. Su relevancia para la Teología práctica y para la pastoral es evidente. Además, si miramos bien las disciplinas teológicas, en todas ellas se usa el pensamiento social: el exegeta no puede dejar de lado el contexto socio-histórico extra-lingüístico ni el contexto sociolingüístico, y semejante afirmación vale para la Teología fundamental, para la dogmática y ante todo, para la moral, etc. Pero, donde se reduce el mensaje teológico al contexto social o al contexto sociolingüístico (aunque sea a la 'comunidad primitiva'), tenemos claros indicios de una tendencia de sociologismo o de sociologismo lingüístico.

El pensamiento social es una dimensión integral de la reflexividad humana: 1. no es la única y 2., cuando esta dimensión se autodetermina como exclusiva y constitutiva para la reflexividad humana, imposibilita la Teología como tal.

5. *Toda Teología que reflexione en sus disciplinas sobre las CC.SS., debe tener en cuenta que el pensamiento social es una dimensión integral de la reflexividad humana y de mucha importancia, pero no la única. Cuando esta dimensión se autodetermina como exclusiva y constitutiva, imposibilita la Teología como tal*[33].

---

33. Al menos vale esta formulación para la visión de la reflexividad social corriente. Referente a una teoría socio-trascendental, habrá que cambiar de acento. En tal caso la compatibilidad depende de su apertura trascendental y de sus principios y valores permanentes (cf. Veritatis splendor).

Como 'canon' dinámico para la relación entre la Teología como reflexión de la 'fe como Palabra de Dios', y las CC.SS. como una dimensión de su mediación humana, pueden servir dos grandes orientaciones del dogma. **El IV. Concilio de Letrán** subraya, que "no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la creatura, sin que haya que afirmarse mayor desemejanza" (D 432/DS 806). Aplicando esta fórmula de toda mediación teológico-filosófica en forma análoga a la relación entre la reflexión y su mediación por las CC.SS., se da como criterio:

6. *Cuanto más intensa sea la correlación entre la Teología y la proyección social, tanto más clara y acentuada ha de ser su distinción.*

La fórmula bloquea cualquier intento de 'identificar' los conocimientos teológicos como reflexión de la fe con los conocimientos de las CC.SS. et viceversa. Evita, al mismo tiempo, la instrumentalización de la fe (y a la inversa: de las CC.SS.) para fines ajenos.

La **transposición** analógica **de la fórmula cristológica del concilio calcedonense** (D 148/DS 302) nos permite perfilar la relación posible entre el conocimiento de la fe y el conocimiento social:

7. *Ambas formas de conocimiento son de validez y relevancia para la vida humana (sin división); pero entre ellas no existe ninguna 'identidad' (sin confusión); la correlación de ambas formas de conocimiento no cambia el status epistemológico de ninguna de ella (sin cambio); ningún poder del mundo puede disolver la validez y la relevancia de la fe cristiana para la vida social del hombre (sin separación).*

Ambas formas de conocimiento tienen su razón de ser y son de mutua relevancia, mientras guarden su razón propia de ser.

Ninguna forma de 'uso' mutuo, sea instrumental, estratégico o ideológico-pragmático, respeta la identidad epistemológica propia del otro, e.d., 'su' verdad.

Estas nos parecen las normas fundamentales. A nuestro modo de ver, valen para todas las áreas teológicas, que Santo Domingo ofrece, e.d., ante todo para la promoción humana y su antropología implícita y para la cultura cristiana, que el mismo documento pretende. Al mismo tiempo excluyen estas normas, estando en la tradición clásica de nuestra fe, todo afán totalitario, que recientemente ha sido criticado por algunos intelectuales y filósofos[34].

La proyección de la Pastoral en Sto. Domingo lleva una doble dimensión social: una '**interna**' y una '**externa**'[35]. La dimensión social 'interna' define, en qué forma o estructura social se quiere realizar 'como Iglesia' el proyecto de la nueva Evangelización, con qué estructura social propia empujará la promoción integral del hombre y con qué medios sociales intentará de ser luz para las culturas latinoamericanas en su pluralidad étnico-cultural, en su desnivelación económica, en su diferenciación política, etc. ¿Qué tipo de organización eclesial requiere América Latina, para que el proyecto pastoral de Sto. Domingo sea realizable, para que sea algo más que un documento, cuyas buenas intenciones quedan papel paciente, buenas intenciones cuya inflación/repetición disminuye automáticamente su propia efectividad?

Ante estas preguntas, la 'Comisión Teológica Internacional' propuso en 1984 los siguientes criterios: La Eclesiología

---

34. Cf. **Emanuele SEVERINO (1993):** ***"Cristiano igual a ciudadano"***. En: ***30 días.*** Madrid (1993) Nº 74, pp. 58 - 61..

35. Como sociólogo tengo presente, que esta distinción no es del todo feliz, porque la vida social no es una zona aislada para la Iglesia en la sociedad contemporánea y su interpenetración sectorial y funcional. La Iglesia no vive desvinculada de la sociedad nacional y latinoamericana.

distingue "la estructura esencial de la Iglesia, de su figura concreta y evolutiva (o su organización). La estructura esencial comprende todo lo que en la Iglesia proviene de su institución por Dios (iure divino), a través de la fundación por Jesús y el don del Espíritu Santo. Esta estructura tiene que ser única y destinada a durar siempre. Sin embargo, esta estructura esencial y permanente reviste siempre una figura concreta y una organización (iure eclesiástico) que son fruto de datos contingentes y evolutivos, históricos, culturales, geográficos, políticos... La figura de la Iglesia está, por ello, normalmente sujeta a evolución; ella es el lugar en que se manifiestan diferencias legítimas e incluso necesarias. La diversidad de organizaciones implica, sin embargo, la unidad de la estructura."[36] A nuestra proyección pastoral interesa la figura social concreta y evolutiva de la Iglesia, su contexto histórico, cultural y político, sin disolverla en éste. La nueva Evangelización vive del Evangelio, que es Cristo, se realiza en el sacramento de la Evangelización, que es la Iglesia, aprende de la Evangelización constitucional de América Latina, de las formas históricas y actuales de la pastoral eclesial y quiere responder (ante la información social recibida) con el desarrollo de modelos de pastoral integral que, respetando la estructura esencial de la Iglesia, permitan una pastoral dinámico-misionera, adaptada a su contexto socio-cultural y con alta relevancia para la vida social de nuestro continente. Esta perspectiva pastoral presupone la esencia de la Iglesia: la fundación del 'nuevo pueblo de Dios' por Jesucristo, el carácter de misterio-sacramento de la Iglesia, su unidad como Iglesia universal en la diversidad de Iglesias particulares, su orden jerárquico y sacerdotal y su carácter escatológico, y ni la pone a disposición de deliberaciones coyunturales ni hace de esta autocomprensión eclesial una variable dependiente de determinadas teorías sociales.

---

36. Cf. **COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL:** *"Temas selectos de Eclesiología - Documento 1984"*, en: id.: Documentos 1980 -1985. Toledo: CETE sin año, pp. 275 -312. ibid. pp. 290 s. Cf. también: **Norberto STROTMANN:** "Laicado y ministerio eclesial. El sentido de una diferenciación social discutida." En: RTLi XXI (Lima 1987) pp. 162-164.

El margen de adaptación no es arbitrario en la misión de la Iglesia, ni en la estructura social, que ella busca para una eficiente Evangelización nueva, para su tarea de Promoción Humana, o en su proyección de una Cultura más Cristiana. En forma breve podemos sintetizar la norma así:

8. *La Iglesia realiza la Nueva Evangelización, la Promoción Humana y la proyección de una Cultura más Cristiana por un lado mediante su estructura propia y esencial, e.d., dentro de su estructura que proviene de Dios (iure divino) y, por otro lado, en forma concreta e histórico-evolutiva (iure eclesiástico), fruto de datos contingentes y evolutivos: históricos, culturales, geográficos, políticos, etc.*

Para terminar esta reflexión sobre las normas, que regularizan la relación entre la Teología y la proyección social de la Iglesia, falta una breve indicación sobre las normas, que se refieren a la dimensión social 'externa', e.d., a la sociedad que la Iglesia pretende. Santo Domingo dedica toda una parte a esta proyección, el Capítulo III sobre "La Cultura Cristiana". En la Iglesia Católica, tampoco esta proyección social es arbitraria. Desde hace más de cien años el Magisterio se ha pronunciado sobre esta materia en forma oficial, en su Doctrina Social[37].

Ni la historia[38] ni la discusión del status epistemológico[39] de la Doctrina Social de la Iglesia se puede discutir aquí. En las

---

37. Documentación de todas las encíclicas sociales en: **Fernando GUERRERO (Dir.) (1992):** ***El Magisterio Pontificio Contemporáneo II.*** Madrid; BAC, pp. 425-1.000 (= BAC maior, 39).

38. Cf. **Patrick De LAUBIER (1983):** ***El Pensamiento Social de la Iglesia.*** Bogotá; CEDIAL, 225 pp. o: **Walter KERBER et al. (1991):** ***Katholische Gesellschaftslehre im Überblick.*** Frankfurt; Knecht, 268 pp. En forma sintética, pero con una visión más amplia, en: **Congregación para la Educación Católica (1988):** ***Orientaciones para el Estudio y Enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la Formación de los Sacerdotes.*** Roma, Ed. Vat., pp. 15 y 19-33.

39. Cf. del autor: **"Notas previas para un diálogo entre la doctrina social de la Iglesia y la Teología de la liberación".** En: Teología y Pensamiento Social, op. cit., 79-115, esp. pp. 107-112. Una discusión amplia de los cambios posicionales en el Magisterio

encíclicas 'Sollicitudo rei socialis' y 'Centesimus annus' S.S. Juan Pablo II ha definido la Doctrina social de la Iglesia como "enseñanza social de la Iglesia", que "se origina del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias éticas con los problemas que surgen en la vida social de la sociedad"[40]. Señalemos, entonces, nuestro último criterio de esta argumentación:

9. La enseñanza social de la Iglesia - con sus principios y valores permanentes, con sus criterios de juicio y con sus orientaciones para la acción social - ha de orientar la proyección social de la Iglesia latinoamericana, teniendo en cuenta el debido margen de libertad para su aplicación a la situación del continente.

Hemos presentado algunas normas, que deberían organizar en forma metódica la relación entre la Teología y la proyección social de la Iglesia latinoamericana después de Santo Domingo.

No obstante, quedan cuestiones profundas, aparentemente, sin respuesta. Por cierto, las normas presentadas han de orientar la nueva sensibilidad ante las culturas autóctonas; pero, ¿son suficientes? Y, ¿ayudan, de veras, para una nueva evaluación de su persistente dimensión religiosa? ¿Caminamos, en este momento, hacia un sincretismo religioso, que tan sólo promedia elementos del pasado con nuestra fe? Una adecuada respuesta teológica necesitaría una teología de la religión, que se basa en una teoría diferenciada de la religión. A nuestro modo de ver, el actual 'Modelo pluralista de la Teología de las Religiones'[41]

---

en: **Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (1991): "Duplex ordo cognitionis" - Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie.** Paderborn: Schöningh. 855 pp. y (con reseña crítica): **Hans-Joachim HÖHN:** ***"Katholische Soziallehre heute - Positionen und Perspektiven"***. In: *Theologische Revue* 89. Jg. (Münster 1993) Sp. 89 - 99.

40. **Congregación para la Educación Católica:** ***Orientaciones...***, *op. cit.*, p. 9. Cf. Sollicitudo rei socialis N° 41 y Centesimus annus N° 53 ss.

41. Cf. **Perry SCHMIDT-LEUKEL:** ***"Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionem - Ein Literaturbericht"***. In: *Theologische Revue* Jg. 89 (Münster 1993) Sp. 353 - 370.

no es un camino aceptable y lleva a las consecuencias, que el ya citado Pannenberg señala. En dos direcciones habrá de buscarse en el futuro: Primero, la Teología de la Nueva Evangelización ha de insistir en una estricta correspondencia entre el 'Evangelio' y las 'formas nuevas de evangelizar'; segundo, a nivel de la racionalidad teológica, la Teología debe ser capaz de entender el escenario de las religiones en nuestro continente y de indicar, en qué forma y hasta que punto nuestra fe y su anuncio pueden enriquecerse con sus visiones de la realidad y con sus valores subyacentes. Esta tarea última no es posible sin un nuevo tipo de racionalidad diferenciada, que nos indican Piaget, Kohlberg, Fowler y otros[42].

Pero, miremos hacia otra dirección en el escenario actual: La situación política y económica del continente y su trasfondo. La caída del 'socialismo real' afectó al escenario de las teorías políticas y económicas y, a la par, a las teologías, que se diferenciaron de la Teología clásica por su vínculo constitucional con una determinada teoría social, ante todo, en las Teologías de la liberación[43]. La teoría de desarrollo se quedó con un gran déficit de orientación fundamentacional;[44] hace cinco años una situación inimaginable. En la actualidad, no sólo Europa del Este parece caótica en su orientación política y económica. En el fondo, la situación latinoamericana no parece mucho mejor[45].

---

42. En la línea de **Jean PIAGET** y **L. KOHLBERG**, cf. sobre el desarrolo religioso estructural: **James W. FOWLER (1981):** *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning.* San Francisco; Harper, 332 pp. **Fritz OSER y Paul GMÜNDER (1988):** *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz.* 2. Aufl. Gütersloh; Mohn, 240 pp. Su discusión crítica en: **Karl Ernst NIPKOW, F. SCHWEITZER y J. W. FOWLER (Eds.) (1989):** *Glaubensentwicklung und Erziehung.* 2. Aufl. Gütersloh; Mohn, 312 pp.

43. Sirva de ejemplo: **Clodovis BOFF (1980):** ***Teología de lo Político - Sus mediaciones.*** Salamanca; Sígueme, 429 pp. (= Verdad e imágen, 61).

44. Cf. **Dieter NOHLEN/ Franz NUSCHELER (Ed.) (1992):** ***Handbuch der Dritten Welt. Band 1: Grundprobleme - Theorien Strategien.*** 3. völlig neu bearb. Aufl. Bonn; Dietz, 508 pp.

45. Cf. ***"Los límites de la Teoría"***, en: **Al Día** Nº 86 (Londres 1994) pp. 1's.

Y, ¿cuál ha sido y es la función de la Doctrina social de la Iglesia en el escenario nuestro? Las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984 y 1986)[46] lograron la corrección de los elementos socio-doctrinales menos compatibles con la tradición de la Iglesia; pero, decir que la Doctrina social de la Iglesia haya presentado una plataforma de convergente inspiración para los anhelos sociales del hombre de hoy, sería puro desconocimiento de la realidad[47].

Como los países del Norte, así anda América Latina en su proyección social sin brújula: ¿Tecnología o ecología?, ¿Liberalismo o socialismo?, ¿Fe cristiana o religión de los ancestros? son las preguntas sin respuesta. Desde hace algunos decenios, la Teología corre detrás de las corrientes sociales, comprándose algo de aceptación del público, pero incapaz de desenmascarar la subyacente lógica de estas corrientes como lógica social equivocada, que lleva a alternativas excluyentes, pero inaceptables.

También bajo esta perspectiva trasluce: sin un intento serio de correlacionar de nueva manera diferenciada la fe y la razón social, la proyección de una 'Cultura Cristiana' quedará pura imaginación, ganarán Lyotard y Rorty. Es esta la razón, por la cual ofrecemos las siguientes deliberaciones, indicando algunos elementos de una metodología sumamente compleja, pero que permite hacer de la Teología una interlocutora, necesaria para inspirar la solución de nuestros problemas fundamentales de hoy. - Las deliberaciones pedidas por el CELAM terminan aquí. El siguiente capítulo refleja exclusivamente la metodología del autor.

---

46. *Libertatis nuntius*, AAS 76 (1984) y *Libertatis conscientia*, AAS 79 (1987) 554 - 591.

47. Con esto no negamos ciertos logros a nivel internacional, p.e., en el *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)* bajo Pérez de Cuellar.

3. ELEMENTOS DE UN METODO TEOLOGICO DIFERENCIADO

Uno de los elementos céntricos, que constituyeron la Modernidad, es la fe cristiana[48]. Sólo a costa de una creciente irrelevancia la fe cristiana puede retirarse de su obligación de aportar a la solución de los grandes problemas del mundo de hoy. Entregaría el mundo actual a algunas superideologías, que necesitan - como muestra el actual escenario suficientemente - de la creciente superstición organizada, o termina en la mencionada arbitrariedad filosófica de un Rorty o Lyotard. La Iglesia en América Latina hace bien en acentuar el contexto mundial y la integración continental[49] de su proyección social, si no quiere correr un mayor riesgo de un nuevo atraso económico-social del continente. Esto requiere una nueva forma de pensar.

Las siguientes deliberaciones viven de la convicción, que la solución de los grandes problemas actuales requieren una nueva forma de racionalidad diferenciada, cuya organización e integración ha de inspirarse en la fe cristiana. Como dijo Pannenberg: necesitamos una nueva correlación entre fe y razón.

Mayores detalles de nuestro modelo metodológico y de su relevancia práctica han sido desarrollados en otro sitio[50]. Por

---

48. **Theo KOBUSCH (1987):** ***Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache.*** Leiden: Brill. 603 pp. (= Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, XI) e **idem (1993):** ***Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild.*** Freiburg: Herder, 300 pp. Cf., además: **Peter KOSLOWSKI (1989):** ***Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität.*** Wien: Passagen, 167 pp. **Joseph Cardinal RATZINGER (1989):** ***"L'Europe: un héritage qui engage la responsabilité des chrétiens"***, en: **J. Card. RATZINGER y DAMASKINOS métropolite de Suisse:** ***L'héritage chrétien de l'Europe.*** Katerini: Tertios, pp. 11-26.

49. Hecho logrado en Santo Domingo referente al área política (cf. los Nº 204 -209), menos aún en la perspectiva económica.

50. Cf. del autor (en perspectiva sistemática): ***"Método Teológico"***, en: ***Teología y Pensamiento Social,*** op. cit., pp. 151 - 205; (en la perspectiva de la aplicación Pastoral):

tal razón, las siguientes páginas tienen sólo valor 'indicativo' y menos 'explicativo'. El lector interesado en la argumentación explícita y en la literatura, que fundamenta la argumentación, ha de recurrir a los lugares indicados.

3.1. La Estructura de la Reflexividad Humana

Santo Tomás constata: "Mens nostra non potest seipsam intelligere ita, quod seipsam inmediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem."[51] E.d., el espíritu del hombre no tiene acceso hacia sí mismo, si no vía alteridad. O, con las palabras de un filósofo contemporáneo:

> "El sistema de sentido ... tiene la siguiente estructura de reflexión: la referencia a la actividad objetiva (1) es una referencia a mí mismo (2) en tanto que el otro personal se refiera a mí y tenga en ello su autoreferencia (3) como una referencia que tiene conjuntamente conmigo (4). Dicho de otra manera: la estructura de la autoconciencia actuante está constituida de manera conjunta por la referencia a la objetividad y a la pluralidad de las autoconciencias como por la mediación de reflexiones contrapuestas en un medio común".[52]

"Teología Pastoral de la Nueva Evangelización - Desarrollo de Criterios", en: M. **Cabrejos et al. (1990):** *Nueva Evangelización - Criterios.* Lima; Conf. Episc. Peruana, pp. 49 - 121; (aplicación a la planificación pastoral): *Planificación Pastoral. Elementos y materiales.* Lima; CPC 1989, pp. 116-173.

51. **Idem:** *Quaest. disp. de veritate*, X,8.

52. **HEINRICHS, Johannes (1980):** *Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungstheorie - Struktural-semantische Grammatik des Handelns.* Bonn; Bouvier, p. 49. El autor fundamenta la siguiente exposición. Por ello mencionemos su aportes importantes: **Idem (1981):** *Reflexionstheoretische Semiotik. 2. Teil: Sprachtheorie - Philosophische Grammatik der semiotischen Dimension.* Bonn; Bouvier. **Idem (1976):** *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft.* Bonn;

Reflexividad humana tiene, entonces, las siguientes posibilidades estructurales: puede referirse

(1) a la alteridad **objetiva** en la intencionalidad irreflexible, e.d., conociendo **algo** sin tematizar este conocimiento,

(2) a sí misma como autorreferencia del **sujeto** (hablamos en tal caso de la **con-ciencia**) y/o

(3) a la reflexividad/conciencia ajena, en la reflexividad **intersubjetiva**.

En la praxis del pensar humano nunca existen estas posibilidades estructurales como áreas o cajones, van, más bien, íntimamente interrelacionadas y habrá que imaginárselas, a lo mejor, como dimensiones integrales. Pero, en esta presentación falta una dimensión importante, dimensión que es la base menos notable, pero fundamental para las tres dimensiones mencionadas:

(4) la dimensión **trascendente**.

Hagamos la prueba con el lenguaje, que refleja el espíritu humano: 'Yo (2) te (3) comunico algo (1)'. Esta frase muy el-

---

Bouvier. **Idem (1978):** ***Freiheit - Sozialismus - Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft.*** Bonn; Bouvier. - Sobre el autor, Joh. HEINRICHS, habrá que decirse una palabra más: Existen trabajos valiosos, que le deben a él más, de lo que señalan los títulos o las notas. P.e., **Hans-Joachim HÖHN (1985):** ***Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'.*** Frankfurt; Knecht, 298 pp. (= Frankfurter Theol. Studien, 32) e **idem (1990):** ***Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik.*** Paderborn; Schöningh, 296 pp. (= Abhandlungen zur Sozialethik, 30). Distinguimos entre el camino personal de HEINRICHS (sobre este, cf. recientemente: **Idem (1993):** ***"Kritischer müssten die Kritischen sein."*** En: **S. R. DUNDE:** ***Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?*** Gütersloh; Mohn, 143 - 152) y su aporte fructífero de pensamiento.

emental representa todas las dimensiones de la reflexividad humana: Comunicación lingüística siempre es comunicación de algo (**dimensión objetiva**), aún, cuando se trata de una comunicación sentimental muy personal (1). Comunicación presupone siempre al sujeto (2), que se quiere comunicar (**dimensión subjetiva**) y se dirige (con excepción del autodiálogo, que es el hablar consigo mismo) hacia otra (3) persona (**dimensión interpersonal**). Pero, cuidado, allí no termina el lenguaje: toda comunicación presupone la aceptación del sistema trascendente de sentido (**dimensión trascendente**), aún cuando sea tan sólo el conocimiento histórico del lenguaje hablado. La dimensión trascendente es de relevancia para todas las dimensiones anteriores, pero en si muy plurifacética, e.d. tiene implicaciones históricas, lógico-filosóficas y religioso-teológicas.

Falta formular las reglas para la correlación de estas dimensiones:[53]

1. *En la correlación de las tres dimensiones históricas de la reflexividad humana, la dimensión subjetiva presupone la dimensión objetiva y la dimensión intersubjetiva las dimensiones objetiva y subjetiva.*[54]

2. *La verdad de cada una de estas tres dimensiones presupone la validez de la cuarta dimensión, de la dimensión trascendente.*

---

53. Estas reglas responden a las observaciones, que **S.S. Juan Pablo II** ha formuldado recientemente ante las tendencias erroneas en materia de la conciencia/moral en su encíclica *'Veritatis splendor'* (Roma, 06-08-1993).

54. Al menos trasluce esta verdad desde las en sí diferenciadas teorías psicológicas sobre el desarrollo cognitivo-estructural de los ya citados autores como: **Piaget, Kohlberg, Fowler o Oser/Gmünder.** Cf. también: **Robert KEGAN (1986):** ***Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen*** **Leben.** München; Kindt, 392 pp. y: **John C. ECCLES/ Daniel N. ROBINSON (1991):** ***Das Wunder des Menschseins - Gehirn und Geist.*** **München; Piper (3. Aufl.), 243 pp.**

La falta de trascendencia consigue en la Modernidad continuamente Filosofías de corte parcial: de tipo empirista (en la Filosofía anglo-sajona), de tipo racional-idealista (en la Filosofía francesa y alemana) y de tipo social (con C. Marx y sus seguidores). Paralelamente observamos problemas de la fundamentación de la ética en la época moderna. El empirismo tiene problemas insuperables con la ética, el idealismo alemán debe basarla en el sujeto y el pensamiento social postmarxiano reduce la ética al contorno social. Sinteticemos, ante esta situación, nuestra posición:

1. **Frente a la filosofía** fundamental **positivista**, que apunta a la proliferación de la experiencia de ciencias particulares en el orden de la lógica formal, contra un **realismo dogmático**, que elimina el problema de la libertad en el **materialismo** o frente a las formas de juego del **sensualismo y fisicalismo, se debe señalar que las teorías del conocimiento y la ciencia presuponen el 'yo'**. No hay una experiencia 'pura' y - dicho en términos de filosofía del lenguaje - tampoco hay nada que decir en torno a ella.[55]

2. Sin 'Yo' no hay ni conocimiento como hecho de la conciencia ni lenguaje como la conformación del sentido referida a lo ajeno. El 'yo' es el concepto viviente o existente (Hegel). Nuestro **modelo no produce, sin embargo, ni un 'yo' mitologizado como conciencia que establece a Dios**, ni produce angustia ante el concepto, como aquella que se 'conserva' hasta hoy en la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach. La aproximación del método de reflexión teórica no permite ahogar la finitud del hombre en el modo del espíritu absoluto. **La libertad humana se sabe unida a la propia finitud, a**

55. Sobre este punto cf.: **HEINTEL, Erich (1984):** ***Grundriss der Dialektik. 2 tomos.*** Darmstadt, WB. Tomo I, 59, 121, 207-210 y 305 s.

la finitud natural y social, y sin embargo, responsable, a causa de la conciencia moral en su finitud frente a lo absoluto[56].

3. **Una praxeología no-reflexiva** se convierte rápidamente en aquella teoría de la praxis que representa su propia urgencia estereotipada, y el desmoronamiento de todas las filosofías de la conciencia conduce no solamente a la **"muerte de Europa"**[57]. Cuando se afirma que la 'teoría social-crítica' desemboca de manera precipitada en la **absolutización de la sociedad y su historia**, que la **'sociedad comunicativa'** de Habermas y Apel es presentada como sucesora del sujeto trascendental kantiano[58], que las **'teorías de consenso'** sólo admiten la verdad como mediación del ser en la sociedad, entonces sólo queda sostener que estas teorías de **la verdad se reducen a la verdad producida por los hombres en la historia y la sociedad**. La consecuencia de esto es la finitud irresuelta, que tampoco está solucionada mediante la socialidad y el **mito de la omnifactibilidad**[59]. **"El éscaton de la tradición cristiana...que no permite absolutización alguna** de un estado que se halla inmerso en el tiempo y la historia, **se muestra como algo esencialmente mejor fundado que cualquier clase de utopía**, aun cuando ciertos cristianos perdidos se congracien con tales utopías, procurando salvar el cristianismo"[60].

4. **Sólo para la posición de la conciencia, que se basa en la fe, la praxis (e.d., todo lo que en el mundo triunfa o**

---

56. Cf. **Heintel**, I, 32, 315 ss.; **Heintel** II, 107 y 211-222.

57. **Heintel** I, 77.

58. Se sabe que Habermas mismo rechaza esta interpretación. Cf. **Id. (1987):** ***Teoría de la acción comunicativa.*** 2 tomos. Madrid; Taurus, 517 y 618 pp., allí: tomo, 1, p. 11.

59. Cf. **Heintel** I, 103 s., 157, 166 s.; **Heintel** II, 47, 79 y 295.

60. **Heintel** II, 86.

fracasa) no es la 'última' instancia. Si a la religión le compete la función de liberar al hombre del absolutismo de la realidad, entonces no puede afirmarse la constitución de un sentido capaz de otorgar libertad sin la referencia a las dimensiones de sentido hasta ahora tratadas (de esta manera, todo discurso religioso es syncategorial); esta constitución, sin embargo, no debe equipararse con una de las tres primeras dimensiones o con la suma de las mismas (y de esta manera el discurso religioso sobrepasa siempre su propio carácter syncategorial). **"Sentido" constituye al mismo tiempo integración y trascendencia**, y la tensión allí contenida le es esencial. Muchos **intentos de la Modernidad** al interior de la filosofía de la religión y de la teología **disuelven esta tensión en una dirección**; al mismo tiempo, **estos intentos son concebidos frecuentemente en forma parcialista**. La constitución unilateral del sentido mediante la 'integración' conduce en la Modernidad a los **sistemas panteístas de procedencia naturalista** (al comienzo de la Modernidad), **subjetiva** (en la época del idealismo) o **social** (como ocurre actualmente). Estas tendencias **tienen** frecuentemente **una función de modernización en relación a la teología**. Vía 'trascendencia', una **tendencia contraria disuelve** esta tensión en las distintas **formas del deísmo**. El **deísmo naturalista** elimina a Dios de la historia, el **deísmo subjetivo** de Kant[61] sólo necesita a Dios como justificación teológica "post mortem subjecti"; y las filosofías de la **religión conservadora**, en tanto manifestaciones teológicas del presente, se dejan comprender en el mejor de los casos como **deísmo social**, e.d., eliminan a Dios de la preocupación social de hoy.

61. Kant no tiene el mismo concepto del 'deísmo' (cf. **G.Gawlick**, *"Deismus"*. En: HWP 2, 45-47.

El pensamiento de la **edad media** se nutre de la **inclusión/ integración** en la fe; el pensamiento **moderno y postmoderno** se caracteriza por la **exclusión** de la misma y por un **pluralismo** arbitrario de pensar.

El pensamiento postmoderno necesita de la fe cristiana para la integración de su racionalidad altamente diferenciada, si no quiere perderse en la arbitrariedad de un pluralismo sin sentido o en la absolutización de perspectivas parciales, que llevan al hombre a la autodestrucción. Lógicamente vale: sólo aquella Teología es de relevancia en este proceso, que comparte con nuestro tiempo su racionalidad diferenciada[62].

3.2. La 'AFINIDAD' del modelo reflexivo con la Teología

El *Catecismo de la Iglesia Católica* constata sobre el núcleo de nuestra fe:

> "El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la 'jerarquía de las verdades de fe' (DCG 43). 'Toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo,

62. Con el modelo diferenciado, que hemos presentado, cf. finalmente: **Karl R. POPPER and John C. ECCLES (1977)**: ***The self and its brain.*** Berlin, Springer. Sea permitida la siguiente indicación: **Jürgen HABERMAS** basa buena parte de la estructura argumentativa de su obra clásica ***'Teoría de la acción comunicativa'*** (op. cit.) en la diferenciación de libro de **Popper y Eccles**, diferenciación idéntica con nuestras tres primeras dimensiones. Pero ambos títulos se caracterizan por su negligencia ante la cuarta dimensión.

se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos' (DCG 47)."[63]

"La fe de todos los cristianos consiste en la Trinidad."[64] En su forma tripartida, esta fe se refiere al único Dios en la siguiente manera:

1. El **Padre** es afirmado como 'Creador' en su relación con la totalidad de la realidad existente: la realidad es 'creación'. En clave teológica: Dios es de relevancia universal, en cuanto todo lo que existe, existe por su relación con El y nada de lo que existe, es idéntico con El. Nuestra fe es por ello de relevancia universal, pero informa al mismo tiempo al espíritu humano de un profundo realismo: nada - fuera de Dios - es de valor absoluto en sí, ni la naturaleza ni el hombre ni la sociedad; sí lo es, lo es por El.

   El Espíritu cristiano se abre a la verdad, que sólo una **praxis objetiva y adecuada** logra sus cometidos: 'Agere sequitur esse', ha sido la fórmula clásica de esta verdad cristiana, que tiene su tradición magisterial hasta hoy en la argumentación iusnaturalista. La verdad que ofrece el primer artículo del credo, es al mismo tiempo ilustración de las teorías cerradas sobre la naturaleza y sobre la praxis objetiva del hombre: el mundo es creación de Dios, relativo hacia El. La naturaleza no es la última palabra sobre la realidad: así critica al materialismo y al empirismo puro. La praxis humana presupone el adecuado conocimiento de la realidad, pero el Espíritu de la praxis cristiana no encierra

---

63. **CICat**, Nº 234.

64. **Henri de LUBAC (1988):** ***La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles.*** 2.ª ed. Salamanca, Trinitario, p. 83 (= Koinonia, 16). Sobre la misma temática cf.: **Joseph Kardinal RATZINGER (1993):** ***"Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche"***, en: **id./ Ch. SCHÖNBORN:** ***Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche.*** München, Neue Stadt, pp. 28 - 31.

al hombre en la praxeología tecnocrática o en el fetichismo del capital o del poder.[65]

2. El **Hijo de Dios** es la afirmación definitiva del hombre por Dios, verdad eterna, pero inalcanzable sin la mediación del Hijo en nuestra historia concreta. En clave teológica: la dignidad de todo hombre como persona no la debe en última instancia a sus propios esfuerzos, porque su esfuerzo técnico (poíesis) no supera la muerte ni su esfuerzo ético-moral (praxis) escapa del pecado; su dignidad se basa por Cristo en la libre comunión que Dios indestructiblemente nos ofrece, y esta comunión es la única forma de comunión indestructible. En Cristo quedan vencidos el pecado y la muerte.

   El Espíritu cristiano se abre a la verdad, que sólo una **praxis personal**, una praxis basada en la conciencia y libertad del hombre lleva a una praxis responsable. Esta verdad sobre la grandeza del hombre se encuentra lo más profundizada en el Evangelio de Jesús. Pero el Espíritu de Cristo es al mismo tiempo ilustración para el espíritu del hombre, en cuanto no lo acepta como sujeto absoluto, conociendo su praxis de ambigüedad, de egoísmo y pecado. Toda 'praxis humana', que quiere ser más que 'poíesis' en el sentido de Aristóteles y más que 'conducta' en el sentido de Skinner, se basa en la moralidad del hombre. Pero, el Espíritu de la praxis cristiana no encierra al hombre en la praxeología individualista, que desemboca en el liberalismo o en el fetichismo del mercado y del más fuerte[65].

3. El **Espíritu Santo** se afirma como relación de amor entre Padre e Hijo. Por El, el misterio de unión de Dios con los

---

65. Cf. **Juan Pablo II (1987)**: Enc. ***Sollicitudo rei socialis***, en su estructuración como tal.

hombres se hace realidad histórica para los creyentes: **Iglesia**. En clave teológica: toda comunidad necesita del esfuerzo de sus miembros, pero comunión verdadera no se logra por ninguna técnica o teoría social, ni por nuevas estructuras ni por nuevos modos del actuar comunicativo-participativo. 'Toda' comunidad verdadera e indestructible se basa para el creyente en el Espíritu de Dios.

El Espíritu cristiano se abre a la verdad, que sólo una **praxis social**, una praxis comunicativa, orientada al bien de la comunidad y abierta a la conciencia de los demás, posibilita la vida social. Pero, la Pneumatología de nuestro símbolo es al mismo tiempo ilustración para las teorías sobre la sociedad y para la praxis social del hombre, indicando que toda comunidad verdadera, quiere decir, toda comunidad que supera la muerte (verdad de la naturaleza) y el pecado (verdad del hombre) se basa en la comunión con Dios. Así critica a todo colectivismo, que se manifiesta como justificación de los 'vivos'[66] o de las generaciones sacrificadas para un futuro mejor (utopismo).

En esta unidad diferenciada se expresa la fe cristiana: (1) mediante la relación con la totalidad de la realidad (mensaje universal), (2) mediante un sujeto histórico concreto (mensaje personal y concreto) y (3) mediante la relación con una comunidad social concreta (mensaje social, Iglesia), usando estas relaciones para trascender (4) estos elementos relacionados hacia el único Dios. Es interesante observar, que este modo de pensar muestra alta afinidad con el método del pensamiento presentado. Pero, para evitar interpretaciones equivocadas acerca de esta constatación, debe subrayarse lo siguiente: no suponemos ni afirmamos derivabilidad racionalista alguna del

66. ¡En el doble sentido de la palabra castellana!

misterio central de nuestra fe; ella es y queda 'auto-revelación libre' del 'Dios-para-con-nosotros'. Sí, lo que debe quedar claro, es la necesidad de relacionar de nuevo el espíritu del hombre con el Espíritu de Dios, si queremos que Cristo sea en la Nueva Evangelización de relevancia universal, e.d., "luz del mundo" (Jn 8,12), si queremos que la nueva Evangelización sea algo más que una limpieza coyuntural de nuestra propia casa, y, que nuestra fe tenga capacidad ilustrativa ante una 'ilustración', que después de 200 años reconoce más y más su propia limitación.

3.3. La RELEVANCIA del modelo reflexivo

Es arriesgado, presentar este capítulo en una reflexión sobre metodología teológica en el contexto de la proyección social de la Iglesia en América Latina. ¿No tenemos otros problemas frente a tanta pobreza? Por otro lado, los documentos eclesiales están llenos de macros, que contienen algo de verdad, pero que explican poco: secularismo, materialismo occidental ... Dejan el sabor, como si la Iglesia lamenta su propia incapacidad de transformar la cultura moderna[67]. Pero, el mal parece endémico, porque la capacidad analítica parece no agarrar los problemas. En América Latina podemos cambiar el paradigma para explicar la situación, p.e., cambiar desde la teoría de la dependencia a la sociología del citado Habermas. ¿Pero, no necesitaría esto una respuesta similar a la que presenta la encíclica *Veritatis splendor* ante los corrientes modernos de la moral?[68]. Un programa latinoamericano, que busca en el capítulo II de Santo

67. Cualquiera, que ha estudiado un análisis de la cultura europea (p.e., **Gerhard SCHULZE (1992):** ***Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart.*** Frankfurt/NY; Campus, 765 pp.), se da cuenta, que dichos macros no ayudan para el desarrollo de una estrategia pastoral efectiva, por su pobreza analítica.

68. Cf. **Armin KREINER (1992):** ***Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie.*** Freiburg; Herder, pp. 166 - 198. El lector, que conoce la posición de Kreiner se habrá dado cuenta, que presentamos un modelo más complejo de la Teoría de la Verdad, integrando la respuesta del mencionado autor.

Domingo la *'Promoción integral humana'*, ¿tiene una base suficiente, yuxtaponiendo algunos temas, que son - sin lugar a duda - de importancia: DDHH, Ecología, La Tierra, Empobrecimiento, Solidaridad, etc.?. Un programa latinoamericano, que pretende en el capítulo III de las conclusiones de Santo Domingo la proyección de una *Nueva Cultura Cristiana* ¿puede basarse en la parte analítica allí presentada?

En su tratado *De ente et essentia* nos recuerda **Santo Tomás**: "parvus error in principio magnus est in fine"[69]. Quizá no se trata de errores, sino, más bien, de una falta de competencia analítica/ comprensión ante la situación que vivimos. Durante los últimos decenios muchas Teologías han ido el camino de seguir las coyunturas actuales del pensamiento social: el escenario contemporáneo está repleto de estos intentos. Pero ellos no hicieron nuestra fe más atractiva, porque estas Teologías repiten, no más, las verdades, que otros ya anunciaron a un precio menor. La Teología ha de retar la razón diferenciada de hoy sin disolverse en ella; así ha de ofrecer una visión diferenciada, pero integrada desde la fe, sabiendo de la tensión "continua entre fe y razón", que debe encaminarse hacia "una armonía superior"[70].

En este sentido, ofrecemos lo más breve posible dos ejemplos de aplicación del método reflexivo presentado, en el área de la ética social y en la planificación pastoral:

1. Ejemplo primero: La Etica Social:[71]

Por nuestra fe en el Creador, el mundo entero es don de Dios, y, como tal, tarea y reto del hombre. Como naturaleza está al

69. **Ibid.**, primera frase del tratado.

70. ***La Formación Teológica de los futuros Sacerdotes***, III., II., 6. 6.

71. Las siguientes deliberaciones son una exposición revisada del original del autor: ***"Etica social"***, en: ***Area de Promoción Humana de la Conferencia Episcopal Peruana*** **(1988)** con el mismo título. Debo muchas correcciones temáticas y estilísticas al coautor: **P. Fernando BERTRAN DE LIS SJ.**

servicio del hombre, de toda persona humana. La naturaleza forma una condición imprescindible de la vida humana.

Las formas de usar la naturaleza deben guardar a la misma y facilitar lo que el hombre necesita para su vida. El cumplimiento de las necesidades elementales de la vida humana no puede ser fuente de tensiones ideológicas en una sociedad que se orienta por la fe cristiana:

POR NUESTRA FE EN EL CREADOR, postulamos como principio de nuestra vida social: Debemos ordenar nuestra sociedad de tal manera, que todos sus miembros consigan lo que necesitan para la vida humana y para una vida digna (OPCION POR LOS POBRES).

En la crisis actual de nuestros países, este principio tiene carácter prioritario. Tenemos que cumplir con él en favor de todos los hombres, independientemente de su edad, independientemente de su procedencia étnica y de su status social actual. Para nosotros como Cristianos, esta nuestra postura no depende de posiciones políticas ni de deliberaciones técnicas. Nuestro Dios es Padre de todos los hombres y su preocupación busca la vida de cada uno. Nuestra experiencia de la solidaridad de Dios para con nosotros, los hombres, se ha manifestado en su Hijo Jesucristo, y con El ponemos al hombre en el centro de toda proyección social y de nuestra ética.

POR NUESTRA FE EN JESUCRISTO, quien da nueva dignidad a nuestra vida humana, postulamos como principio de nuestra vida social en América Latina: La persona humana es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones humanas[72] *(OPCION PERSONALISTA).*

---

72. Cf. **Juan XXIII**: Madre y Maestra, 219 y **Vat. II**: Gaudium et spes, 25,1.

Nuestra fe cristiana reconoce la dignidad de toda vida humana, porque el hombre es imagen de Dios. Pero, desde la solidaridad de Dios con nosotros en la muerte y resurrección de su Hijo, la vida humana tiene valor para siempre. Ningún hombre puede ser para el cristiano sólo un medio u objeto de su bienestar personal; cada hombre tiene para nosotros un valor infinito, que Dios no quiere perder ni por el precio de la muerte de su Hijo.

Como creación de Dios el hombre en su núcleo personal está abierto hacia la verdad, la libertad y la justicia. Nuestra fe cristiana se sabe profundamente obligada por estas exigencias básicas de la persona humana; y como Cristianos vivimos de la convicción, que será sobre todo esta nuestra fe, la que nos ayudará para hacer realidad estos valores en nuestro continente. Recién la aceptación de estos valores y virtudes personales elementales posibilita la ética social, e.d. condiciona nuestra preocupada pregunta: "¿Cómo podemos construir una sociedad más humana?". Y sólo entonces habrá una sociedad nueva, cuando cada uno de sus miembros sepa de su dignidad personal y cuando acepte libre y conscientemente su responsabilidad por los demás.

Nuestra fe en el Espíritu de Dios recuerda el compromiso divino para con la vida humana. Como vínculo personal entre Padre e Hijo, El es en la Iglesia fuente de perdón y de vida para siempre. El es el vínculo constitucional de la Iglesia y vínculo social para todos los hombres de fe. La fe en el Espíritu guarda nuestra esperanza en la unión de todos los hombres con Dios y en la unidad entre todos los hombres, cuyo símbolo e instrumento es la Iglesia:

Por nuestra fe en el Espíritu de Dios, que es Espíritu de unión y vida, postulamos para nuestra sociedad: Las relaciones, instituciones y estructuras sociales deben estar al servicio de todos los hombres (OPCION SOCIAL-SOLIDARIA)[73].

---

73. Cf. SRS 38, CA 15, Vat.II: GS 32 y 42 et al.

Para nosotros como Cristianos, la vida social no es una fatalidad. Más bien aceptamos nuestra responsabilidad por el orden social. Queremos esforzarnos por una nueva sociedad latinoamericana, que esté en la verdad, en la libertad y en la justicia al servicio de todos los ciudadanos. Nuestra sociedad no es un conjunto de fuerzas anónimas que nos amenazan y aumentan la agresividad mutua. Queremos una sociedad según el Espíritu de Dios, que nuestros países sean fuente de vida para todos los hombres. En este anhelo no nos ayuda un espíritu de egoísmo, ningún espíritu de envidia o de intereses particulares-ideológicos. Las diferencias relativas entre nosotros de cualquier índole nos facilitan nuestra identidad y una solidaridad que da sentido a nuestras vidas. Vale vivir por esta tarea que nos indica nuestra fe, y cuyas ideas reguladoras podemos sintetizar así:

1. El uso técnico-industrial de la naturaleza debe estar al servicio de todos los hombres y no puede tener la consecuencia de poner en peligro el medio-ambiente o las condiciones de la vida humana.

2. La limitación de la libertad individual sólo es legítima, en cuanto esta limitación posibilite la misma libertad a todos los sujetos de la sociedad.

3. Cambios en el conjunto de las obligaciones sociales son legítimos, en cuanto a largo plazo y en su conjunto traen ventajas para aquellas personas, que no están en condiciones de mejorar su situación vital por medios propios.

4. El uso del poder estatal contra los enemigos de la constitución legítima (quienes usan la violencia) ha de ser jurídica y éticamente responsable en cuanto a su fin y a su amplitud[74].

---

74. Cf. *HÖHN, Hans-Joachim (1990): Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik.* Paderborn; Schöningh, p. 256 (Abhandlungen zur Sozialethik, 30).

La visión integral de estos valores: Los principios mencionados guardan los valores más íntimos de nuestra fe. Ellos tienen su razón sólo en su más estrecha relación y en su mutua promoción. No buscamos el pan a costa de la libertad personal; tampoco creemos en un futuro de nuestros pueblos, donde la libertad privilegiada de algunos corrompe los anhelos de las grandes mayorías populares.

Los intelectuales de nuestro continente se orientan con diferentes acentos en una de estas perspectivas particulares; al igual que los líderes políticos. Hasta en la Iglesia se siente la presión ideológica y su capacidad divisoria. Es la hora de señalar alternativas y de diseñar nuevos caminos. Nuestra fe señala una clara alternativa para nuestro actuar social: La mutua condena ideológica (como se ha manifestado en el conflicto Este-Oeste del pasado) y la exclusión prepotente de los bienes (como sigue manifestándose en el conflicto Norte-Sur) lleva a la humanidad al borde de la auto-destrucción. Como Cristianos somos más exigentes. Optamos por un futuro de nuestra sociedad y por un futuro de todos los hombres, donde este mundo esté al servicio del hombre, donde se respete a la persona humana en su dignidad y libertad y donde se viva esta libertad como responsabilidad y compromiso para con todos los hombres, una responsabilidad que se sabe expuesta al criterio de Dios.

Como Cristianos participamos en la praxis concreta de nuestra sociedad:

- colaboramos en el esfuerzo de nuestro pueblo de liberarse del yugo de la naturaleza, poniéndola a nuestro servicio mediante el desarrollo científico, técnico, ecológico y

- colaboramos en el intento de organizar nuestra convivencia de tal manera que se hagan realidad en forma pacífica los valores de verdad, libertad y justicia, que se anclan en el

amor, liberando así a la sociedad del yugo de la creciente agresividad social.

En la praxis social (según Aristóteles), los miembros participan en la protección y en la promoción de la vida social, ordenada a base de normas dentro de una comunidad política.

* El trasfondo de nuestros ideales y metas sociales se basa en la dimensión profunda de nuestra procedencia cultural, en la visión religioso-cultural de nuestra realidad y en nuestra fe cristiana.

* En el caso ideal, los valores elementales de la vida social y sus consiguientes normas se asientan sobre la base dinámica de la tradición cultural de un pueblo.

* Por su parte, la política como institución se basa en su propia legitimidad y para la legitimidad de su actitud en estos valores y en el trasfondo cultural de la nación. Sólo sistemas dictatoriales-totalitarios justifican su propia legitimidad y la validez de su actitud, ideológicamente, contra la conciencia de los miembros de la sociedad.

Los problemas del orden social de nuestros países no los resolveremos por campañas superficiales de moralización como cosmética psicológica sobre bases nacionalistas. Sólo la más serena confrontación con la problemática de nuestros países nos capacita para cambios adecuados.

En este contexto, los problemas más visibles son:

* La procedencia pluri-étnica y pluri-cultural en nuestros países trae problemas de integración nacional y regional. Culturas mayoritarias en nuestra sociedad han tenido y tienen hasta hoy un papel marginal.

* Esta observación se ve profundizada por lo siguiente: La tradición de nuestra fe cristiana-católica (posible vínculo de unión social en nuestro pueblo) es cada vez de menor importancia orientadora entre los líderes políticos e intelectuales de nuestro continente; nuestra fe, en su función social, se encuentra notablemente marginada o sustituida por las ideologías socio-políticas, reforzadas por el permanente conflicto entre el Norte y el Sur.

* En muchos casos, las normas que deberían ordenar y promover nuestra convivencia social, reflejan aspectos e intereses particulares. Esta verdad debilita al mismo tiempo la legitimidad de la representación política en nuestro continente. Divisionismos y confrontaciones irremediables son la consecuencia de una creciente agresividad mutua en nuestras sociedades. Normas elementales de convivencia pierden su validez, debilitándose el consenso, la cooperación, la cohesión y la comunión social.

La situación de nuestra sociedad es un reto: ¿Podemos como Cristianos ofrecer algunas pautas para un consenso básico, que permita un pluralismo democrático y que promueva al mismo tiempo la unión nacional de nuestros países, una mayor integración regional y el bienestar social? Tengamos presente: la convivencia social sólo es posible, en cuanto el hombre se oriente con normas y reglas aceptadas y cultivadas. Una sociedad que no puede proteger y cultivar las reglas importantes de su convivencia social lleva al caos; una sociedad que intente normar la actitud de sus miembros hasta el más mínimo detalle, lleva al totalitarismo.

¿En qué consiste el reto de nuestra situación actual?: Con perspicacia, libertad y sensibilidad social debemos buscar y diseñar normas sociales para nuestro continente, que permitan su integración y promoción al menor costo de nuestra

autenticidad étnico-cultural. Como Cristianos sugerimos en esta búsqueda a todos los hombres de buena voluntad en nuestro continente, promover y establecer un consenso sobre los valores sociales que nos señala nuestra fe:

- Los pobres han de ser nuestro criterio, e.d., nuestra sociedad dará prioridad a las necesidades básicas de la vida humana, cumpliendo así con la opción preferencial por los pobres, que Puebla nos pide.

- La persona humana y su promoción integral deben formar el centro de nuestra preocupación social.

- Instituciones y estructuras sociales deben estar al servicio del bien social.

Estas metas tienen su validez sólo en su conjunto: El que promociona 'exclusivamente' la opción social por los pobres, cultiva una ideología, que termina en una mentalidad parasitaria y generaliza más aún la pobreza. El que en forma 'exclusiva' mira hacia la 'persona humana', distorsiona al final cualquier vida social y así también a la persona humana. El que absolutiza la 'dimensión social', desemboca en el totalitarismo estatal y anti-social.

La diferente 'acentuación' de esta triple exigencia básica condiciona y garantiza el pluralismo social; la selección exclusivista de una de ellas amenaza nuestra convivencia social.

Tarea urgente en nuestra situación actual es la promoción y realización de una **nueva praxis social:**

- una praxis social, que se preocupa, sin miedo y sin intereses particulares, de los **grandes problemas** de nuestros países,

- una praxis social, que intenta promover la **integración** de nuestros países, prestando una especial atención a las clases marginadas en nuestros sistemas sociales,

- una praxis social, que respeta la **procedencia cultural** de todos sus integrantes y una praxis, que hace posible la **comunión y participación** de todos los ciudadanos.

Esta tarea nos exige valentía y creatividad; la más serena confrontación con este reto superará la crisis actual en nuestro continente. - Hasta aquí nuestras deliberaciones referentes a la **'ética social'**.[75]

2. Ejemplo segundo: Planificación Pastoral

Constatamos en el segundo capítulo: 'La proyección de la Pastoral en Sto. Domingo lleva una doble dimensión social: una **interna** y una **externa**, entendiendo bajo la perspectiva **externa** el contexto social en general y bajo la perspectiva **interna** el modelo de la praxis social, en el cual la Iglesia misma quiere realizar sus metas proyectadas.

Comencemos con la perspectiva externa. Teniendo presente el modelo de pensar y su aplicación a la ética social, podemos ser breves en la presentación de la primera parte de este segundo ejemplo.

Nuestra forma de pensar sugiere para el análisis de la realidad social el siguiente marco:

---

75. Una breve aplicación de esta ética pluridimensional a los sectores sociales: economía (persp. objetiva), familia (subjetiva), educación (interpersonal) y política (metapersp.) cf. del autor: *"Etica social a la luz de la Fe Cristiana"*, en: *Teología...*, opc. cit., pp 19 - 28.

Marco para el análisis de realidad	Dimensión objetiva	Dimensión subjetiva	Dimensión social	Dimensión trancen-dental
Dimensión objetiva	1.1 Situación GEOFISICA Y AMBIENTAL	2.1 Cobertura de necesidades básicas de la personalidad humana	3.1 Tipificación básica de la sociedad	4.1 Estadística de pertenencia y praxis religiosa
Dimensión subjetiva	1.2 Aspectos demográficos	2.2 Situación de la PER-SONA, identidad y autorrealización	3.2 Visiones dominantes de la vida social	4.2 Relación entre Religión y Ciudadano
Dimensión social	1.3 La ECONOMIA	2.3 Situación social de las personas	3.3 Situación de la SOCIEDAD	4.3 Relación entre Religión y Sociedad
Dimensión trascen-dental	1.4 La POLITICA	2.4 Sisrtema de Comunicación	3.4 CULTURA	4.4 Situación de la RELIGION

Esquema: *Análisis de la Realidad Social*

La diferenciación de la perspectiva social permite un rastreo analítico de la realidad. Invita a hacerse una visión integral sin favorecer algún factor parcial en la constitución social[76].

Terminemos, presentando un marco analítico de la pastoral. Bajo 'pastoral' entendemos la autorealización de la Iglesia y la reflexión sistemática de su 'praxis' propia. Por su especificidad invertimos las dimensiones:

76. Mayores detalles sobre el contenido del esquema en: ***Planificación Pastoral***, op. cit., pp. 126 - 133.

(1) La praxis trascendente en la Iglesia: La **LITURGIA**

La fundamentación específica de la Iglesia se formula en su dimensión trascendente, el espacio del sentido de esta comunidad histórica y de sus condiciones a priori. **Esta praxis metacomunicativa, que fundamenta la Iglesia, es la LITURGIA.** En la liturgia, la Iglesia vive su razón de ser y su finalidad: **En la liturgia, la Iglesia vive su verdadera OPCION FUNDAMENTACIONAL, LA OPCION DE DIOS POR NOSOTROS EN JESUCRISTO.** En la liturgia actúa el mismo Jesucristo; El está presente, cuando ella anuncia el Evangelio de Dios y, cuando celebra la verdad de Dios para con nosotros en los sacramentos. En esta forma de su autorealización, ella es en Jesucristo el sacramento universal de nuestra salvación[77].

(2) La praxis social en la Iglesia: La **KOINONIA**

La praxis 'social' específica para la Iglesia, que debe penetrar todo su actuar pastoral, la llamamos con la Teología paulina: 'koinonía'. San Pablo reserva este concepto estrictamente a la 'comunión constituida por Cristo' (1 Cor 10,16). Sólo para la comunión debida a Cristo permite esta palabra. De la joven comunidad cristiana dice San Lucas: "Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión (koinonía), a la fracción del pan y a las oraciones." (Hch 2,42) Y para el vínculo de esta koinonía sigue vigente: "Pongan empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos."

77. Cf. **Lumen Gentium, 28** (AAS 57/1965, pp. 33-36) **y otros.**

(Ef 4,3-6) La praxis social de la Iglesia y su estructura específicas, expresan la alteridad o no-derivabilidad de esta nuestra fe, una fe que no es una 'herencia biológica', sino que "viene del escuchar" (Rom 10, 17) la prédica de sus apóstoles; una fe que no es 'invento humano' o 'interiorización del hombre' ni es el resultado de 'un consenso social'.

(3) La praxis personal en la Iglesia: La **MARTYRIA**

La praxis 'personal' específica para la Iglesia, que profundiza la conciencia de los fieles y facilita el testimonio de Cristo en su vida, la llamamos MARTYRIA. La razón de ser y de su autorealización es para la Iglesia la presencia de Cristo por su Espíritu (Liturgia). Esta presencia tiene su lugar histórico en la Koinonía, en una comunidad, cuyo sentido es la transmisión de la unión del hombre con Dios. La tercera dimensión de la praxis cristiana es la asunción personal de Cristo como principio y centro de vida. La Iglesia tiene vitalidad, en la medida en que sus miembros son testigos de la fe eclesial, testigos de Cristo. Y la obligación fundamental de la fe, es el testimonio de la fe, para ofrecer a los demás la misma comunión liberadora con Dios. Esta fe, comunión con Dios por medio de la Iglesia, es la verdad más importante en la vida de cada persona y tarea de cada día de la vida. Esta fe, nutrida de la Escritura, de la Tradición de la Iglesia y de su Magisterio, debe ser asumida por cada creyente en forma muy personal, para transformarse en el testimonio de la vida. Sólo así profundiza la conciencia del hombre.

(4) La praxis objetiva en la Iglesia: La **DIAKONIA**

La praxis 'objetiva' específica de la Iglesia, que se preocupa de las necesidades del hombre, la llamamos DIAKONIA. En ella se expresa la tradición eclesial de la OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES. La fe

anclada en Cristo (Liturgia), vivida en la comunidad eclesial (Koinonía) y profundizada en la vida personal (Martyría), se expresa necesariamente en una preocupación radical por la dignidad del hombre, ante todo por aquellas personas que carecen de los bienes elementales para su vida y por los que sufren en el sentido más amplio de la palabra. La diakonía es parte integral de la praxis de la Iglesia: "Los Doce convocaron la asamblea de los discípulos y dijeron: 'No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios por servir a las mesas. Por tanto, hermanos, buscad de entre vosotros a siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría'" (Hch 6,2s.).

Bajo nuestra perspectiva se presenta el siguiente esquema de la pastoral:[78]

El conjunto de la autorrealización de la IGLESIA	1. DIACONIA: preocup. necesidades objetivas del homb.	2. MARTIRIA: promoción de la conciencia y el test. cristia.	3. COINONIA: promoción de la integración soc. de fieles	4. LITURGIA: La praxis metacomunicativa de la Igles.
1. PRAXIS COMUNITARIA "OBJETIVA"	1.1 Ayuda en necesidades materiales: OPCION POR LOS POBRES	2.1 Información de la fe: Catequesis y evangelización	3.1 Instituciones Comunitarias	4.1 Retiros: encuentros de experiencia religiosa-eclesial
2. PRAXIS COMUNITARIA "PERSONAL"	1.2 Ayuda en situaciones de conflictividad personal	2.2 Conscientización de la persona: Opción por la persona	3.2 Formación de la persona al servicio de la comun.parroquial	4.2 Meditación, oración: compromiso religioso personal
3. PRAXIS "SOCIO-INTEGRATIVA"	1.3 ayuda para la auto-ayuda colectiva	2.3 Inculturación, alternativas de vida, crítica social...	3.3 Promo.soc. desde la fe: Opción por soc. pluralista	4.3 Costumbres eclesiales (religiosidad popular
4. PRAXIS COMUNITA. "METACOMUNICATIVA"	1.4 Diaconia socio-política: Planificación y formación de la vida social	2.4 Mediación discursiva de la visión cristiana de la vida	3.4 Prom. (misión),unificación (ecumenismo) y formac. (admi. vida eclec.	4.4 "Lit./Euca." Recepción-opción fund. cris.= opción Dios por nosotros en Jesucristo

Esquema: *Análisis Pastoral*

78. Más sobre el contenido del esquema: *Planificación Pastoral*, op. cit., pp. 134 - 143 y sobre el concepto en: *Teología Pastoral*, op. cit., pp. 110 - 121.

Una breve meditación del esquema hace ver al lector, cuáles son las dimensiones verticales y horizontales que prefiere una pastoral progresivista y cuáles son las dimensiones que definen la praxis preferida del conservador. Pero queda al mismo tiempo claro: la Pastoral eclesial no se deja dividir según preferencias de corrientes, sin un daño considerable para la Iglesia.

Queremos terminar aquí nuestra reflexión, indicando, que una metodología que parece sumamente compleja, no es necesariamente irrelevante para la praxis de la Iglesia. De todos modos subrayamos: en su proyección social, la Iglesia requiere nuevos standards de pensar, si no quiere perder más terreno.

METODO TEOLOGICO Y «DEPOSITUM FIDEI»

Félix-Alejandro Pastor, S.J.

INTRODUCCION

El presente estudio abordará la cuestión del método teológico, considerando su naturaleza, su tipología, sus posibilidades y límites, así como también su legitimidad ante la instancia del *Depositum Fidei*[1]. Trátase de una temática amplia y compleja, que deberá considerar, de modo conciso y

1. J. Alfaro, «La teología frente al magisterio», R. Latourelle et al, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, pp. 481-503; Z. Alszeghy-M. Flick, *Cómo se hace la teología*, Madrid 1976; U. Betti, *La dotrina del Concilio Vaticano II sulla traqsmissiones della rivelazione*, Roma 1985; Y. Congar, *La tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1964; C. Colombo, *Il compito della teologia*, Milano 1982; R. Gibellini, *La teología del XX secolo*, Brescia 1992; W. Kern-J. Niemann, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986; R. Latourelle, *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968; B. Lonergan, «Unidad y pluralidad. La cohierencia de la vida cristiana», K. Neufeld et al., *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, pp. 133-144; F. A. Pastor, *La Lógica de lo Inefable*, Roma 1986; G. Pozzo-R. Fisichella, Art. «Método», in R. Latourelle et. al., *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992,

esquemático, la cuestión de los diversos modelos y paradigmas metodológicos, así como la tensión fundamental entre la instancia de la razón (*lumen rationis)* y la de la fe (*lumen fidei)*, y en consecuencia también la inevitable dialéctica entre la recepción de la fe *(auditus fidei)* y su posterior elaboración *(intellectus fidei)*. Tratará también de diversas tensiones metodológicas y aún contrastes de perspectivas entre el método kerygmático y el método dialogal, tanto en el pasado teológico, a título ilustrativo, cuanto principalmente en el debate actual, entre diversas *Teologías de la trascendencia,* como las teologías de la Palabra y el método de correlación, o las teologías del Misterio y el método trascendental, y algunas *Teologías de la inmanencia,* como diversas teologías de la Modernidad y de la «muerte de Dios», o algunas teologías de la Historia y de la Praxis. A esta visión panorámica, deberá seguir una propuesta de Principios metodológicos fundamentales sobre la cuestión en debate, considerando también la relevancia definitiva del *depositum fidei* como instancia teológica. El presente estudio pretende llegar a algunas conclusiones, tanto en el plano teórico, cuanto en su significación práctica, comunitaria y pastoral, pues este tema suscita interés y atención, sea en el campo de la reflexión teológica, sea en el ámbito de la comunidad eclesial[2].

I. El "discurso del método" en Teología

La doctrina del método en teología tiene como finalidad prioritaria la propuesta de una gnoseología teológica, al

---

pp. 908-934; J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos,* Barcelona 1985; C. Spicq, *Les épitres pastorales,* Paris 1947, pp. 327-335; J. Wicks, «Il deposito della fede: Un concetto cattolico fondamentale», in R. Fisichella (ed.), *Gesù rivelatore,* Casale Monferrato 1988, pp. 100-119.

2. Congregatio pro Doctrina fidei, Instr. *Donum veritatis* de ecclesiali teologi vocatione (24.V.90), AAS LXXXII 1990, pp. 1550-1570; ibidem, c.ii, n. 6: «Inter vocationes, quas Spiritus suscitat in ecclesia, vocatio eminet theologi, cuius munus est peculiari modo sibi comparare, in communione cum magisterio, profundiorem usque perceptionem verbi Dei, quod in Scripturis inspiratis continetur, et per traditionem vivam in ecclesia transmittitur» (EV XII, n. 252).

considerar los principios últimos del saber teológico, en sus presupuestos fundamentales, en su articulación axiomática y en su posible verificación histórica. Trátase de una aproximación teórica al trabajo teológico, concebido como reflexión sobria y metódica, documentada y sistemática sobre la doctrina de la fe católica, fundada en la revelación bíblica y en la tradición eclesial, considerando igualmente su incidencia actual en la vida del creyente y de la comunidad eclesial. La tarea teológica es estudiada en sus condiciones ideales para un ejercicio correcto, en sus presupuestos y axiomas, en sus criterios y normas, hasta ofrecer una *lógica del saber teológico.* La dialéctica teológica fundamental emerge de la inevitable articulación entre la razón y la revelación, la inteligencia y la fe, la lógica y el *kerygma.*

En la historia del pensamiento teológico se han usado cinco paradigmas fundamentales: (i) En la tradición patrística y viene usado el paradigma espiritualista del platonismo cristiano, regido por un principio de *integración,* entre la razón y la fe, en el doble movimiento de un *intellectus quaerens fidem* y de una *fides quaerens intellectum;* (ii) En la teología escolástica aparece también un paradigma realista en el aristotelismo cristiano, regido por el principio de *subordinación* de la filosofía a la teología y de la razón a la fe, según el axioma *theologiae ancilla philosophia;* (iii) El pensamiento nominalista se orienta por el paradigma de la *via moderna,* regido por un principio de *yuxtaposición,* entre la esfera de la razón y la de la fe; (iv) Particularmente en el período moderno frecuentemente emerge un paradigma *racionalista,* regido por un principio de subordinación de la doctrina de la fe al juicio de la razón crítica; (v) Igualmente aparece un paradigma *fideista,* regido por un principio de subordinación, aplicado como submisión total al *lumen fidei* de una *ratio incapax* o *ratio serva peccati*[3].

3. F. A. Pastor, *La Lógica de lo inefable,* pp. 170 ss.

La *norma normans* de la teología es la misma revelación divina, que tiene en Cristo su centro y epifanía, constituyendo el contenido de la *fides quae creditur* y el fundamento de la *fides qua creditur*. El evento Cristo, en su singularidad única y en su valor universal, constituye el *universale concretum* de la historia humana y el ápice de la *historia salutis*. Principio constitutivo de la teología es la interacción dialéctica de revelación y fe: Dios Padre que se revela en el Cristo, Verbo divino encarnado *propter nostram salutem*, y el hombre que, en la gracia del Espíritu Santo, acepta en la obediencia de la fe la misma revelación. Por tanto, el horizonte religioso del misterio cristiano, como tensión de revelación y fe, condiciona esencialmente la tarea teológica. pero a la componente religiosa y creyente es necesario añadir un elemento metódico y lógico: la razón contemplativa y lógica, que argumenta sobre el *kerygma* divino, supuesta la fe que afirma y acepta la *auctoristas Christi*. Así pues, la teología encuentra su principio formal en la operación del *intellectus fidei*, en relación a la revelación divina acontecida en Cristo y aceptada en la fe. Trátase de un momento posterior y superior al simple *lumen rationis*, ejercitado por ejemplo en la argumentación de los *praeambula fidei*, en una filosofía de la religión o en una apologética religiosa, encuadrada dentro del esquema de pensamiento de una paradigma espiritualista *(intellectus quaerens fidem)*. Es un momento superior también al del simple *auditus fidei*, ya que no sólo está regido por el *lumen fidei*, sino que se encuentra en el movimiento dinámico de una *fides quaerens intellectum*[4].

El momento metódico y lógico de la teología puede suponer una atención y un uso ponderado de las ciencias humanas y naturales, que en un determinado punto interesen su temática.

4. Ibidem, pp. 35 ss.

La investigación de Bernard Lonergan sobre el *Método en Teología* ilustra ampliamente cuánto la teología pueda ser ayudada de la Hermenéutica y filosofía del lenguaje, de la Lógica y filosofía de la ciencia, de la Antropología y filosofía de la cultura, de la Etica y filosofía de la historia. Con todo, la teología debe ser pensada como *docta fides*, un saber sobrio sobre la fe, informada ciertamente por la caridad y esperanza. Por ello, puede también hablarse legítimamente de la teología como *docta caritas* o como *docta spes*. El primado del discurso de fe en el proceso de elaboración teológica supone una atención a la *traditio fidei* y no sólo al momento del *auditus fidei* de la revelación divina, bien como una particular conexión con la *fides ecclesiae*.

Toda teología deberá ser no sólo religiosa y creyente en sus afirmaciones *de fide divina*, sino también tradicional y eclesial en sus pronunciamientos *de fide catholica*. El método teológico deberá conjugar en definitiva ambas instancias: la fe o saber creyente y la razón pensante y organizadora del saber, en forma lógica y coherente, sistemática y completa. Así pues, el discurso del método en teología tendrá por objeto tratar del proceso de elaboración de la doctrina de fe y de la experiencia eclesial en relación a la misma revelación divina, en sus articulaciones teológicas y cristológicas, antropológicas y eclesiológicas, profundizando en los aspectos objetivos *(fides quae)* y en los momentos subjetivos *(fides qua)*, atendiendo también al lenguaje en que tales momentos se expresan[5].

Tal proceso metódico comprende diversas fases, que podrán ordenarse según esquemas genéticos o lógicos diversos, pero que deberá incluir como momentos determinantes, los siguientes: (i) La *tradición doctrinal*, con los datos

5. B. Lonergan, *Método en Teología*, Salamanca 1988.

fundamentales de la historia del dogma y de la teología; (ii) El *debate actual* entre las diversas sentencias, con su diversa relevancia existencial y doctrinal; (iii) Los *principios teológicos* que deben orientar la solución de la cuestión debatida; (iv) La doctrina de la *revelación divina,* como verificación fundamental de la legitimidad teológica de la sentencia aceptada; (v) La doctrina del *magisterio eclesial* como corroboración de la coherencia de la sentencia adoptada con el *Depositum fidei.* De este modo, la teología podrá cumplir su doble función: Primeramente, proclamar el *kerygma,* en comunión con la tradición eclesial, que mantiene su continuidad con el *depositum fidei;* seguidamente, reflexionar y dialogar sobre la significación de la misma fe, en el presente humano y eclesial. Tal método conseguirá evitar, sea el riesgo de enclausuramiento, en un *método kerymático* entendido en clave neo-fideísta, sea también el peligro opuesto, de cerrarse en un *método dialogal* pensando en clave neo-racionalista. Ambos métodos han sido usados en la Iglesia, procurando siempre evitar el doble peligro de caer o en el racionalismo o en el fideísmo[6].

II. Historia del problema

Consideramos brevemente las enseñanzas de la historia de la teología, sea sobre la especificidad del método teológico, sea sobre el modo de articular fe y razón, sea sobre la afirmación de la vigencia determinante del *depositum fidei,* sea los criterios para evitar en teología tanto los excesos del racionalismo, cuanto los del fideísmo.

---

6. Como ejemplificación del método hipotizado, ver_F.A. Pastor, Art. «Dios I. El Dios de la revelación», R. Latourelle et al., *Diccionario de Teología Fundamental,* pp. 312-332.

1. La tradición apostólica

La teología cristiana nace de una doble confrontación de la fe, tanto con la tradición hebrea, como con el mundo pagano. Los primeros «filósofos» cristianos dialogan con el pensamiento religioso, moral o filosófico, del judaísmo y del helenismo, buscando con cierto eclecticismo aquello que Agustín de Hipona llamó *una verissimae philosophiae disciplina.* Según el paradigma espiritualista de la filosofía antigua, el hombre busca la sabiduría y, dejando la región del vicio y del error, alcanza la tierra de la virtud y la verdad, es decir, la isla de la felicidad o *regio beatae uitae.* Tal itinerario culmina en el encuentro del filósofo con el *Deus uerus,* que es el Dios de la *religio christiana.* Nace así la teología como culminación de la filosofía de la antigüedad[7]. En su recepción del paradigma espiritualista del platonismo cristiano, Agustín de Hipona elaboró dos momentos teológicos característicos: El *intellige ut credas* integrando *lumen rationis* y *lumen fidei;* y el *crede ut intelligas* integrando *lumen fidei* e *intellectus fidei.* Con el uso del método apologético o dialogal, los Padres atienden a la condición del destinatario, hebreo o griego, convidándolo a encontrar en Cristo, el *Logos* divino y la Verdad subsistente, la Sabiduría del Eterno y el revelador definitivo. La misma revelación neotestamentaria exhorta a contemplar el misterio de la cruz a la luz de la lógica de la fe, así como a dar razón de la propia esperanza[8]. La primera apologética cristiana sigue tal invitación, apelando al tribunal universal del *Logos* divino y mostrando cómo la revelación atiende a los deseos de una verdadera sabiduría, mientras que los mitos del paganismo constituían en realidad una deformación del *Logos.* Era mostrada también la credibilidad de la misma revelación, por el argumento de los

7. F. A. Pastor, *Deus e a felicidade. Filosofia e Religião en Agostinho de Hipona,* «Síntese» XX 1993, pp. 617-637.

8. Cf. I Cor 1, 10; I Pe 3, 15.

signos divinos, como el milagro o la resurrección, o por la sinceridad de un testimonio sellado por el martirio[9].

La tradición apostólica apela a la vigencia de la *regula fidei* contra la pretensión de los gnósticos. Sólo con la fidelidad al *Depositum fidei* es posible leer la admirable *oikonomia*, descifrando teológicamente la *historia salutis:* En fidelidad a la tradición y a la sucesión apostólica, profesando el mismo *symbolum* y afirmando la misma *regula fidei* de las iglesias en comunión con la *cathedra Petri*. En la fidelidad al Canon bíblico y a la fe trinitaria, la comunidad apostólica transmite y conserva la misma experiencia de fe y la misma doctrina, como precioso *depositum*, fuente del propio rejuvenecimiento. De este modo, la Iglesia apostólica se esfuerza por permanecer fiel a la doctrina recibida y por observar los mismos mandamientos divinos, conservando la misma configuración eclesial y atendiendo el cumplimiento de la misma esperanza en Cristo, confortada por el mismo don del Espíritu[10]. La Iglesia tiene la convicción de la relevancia del *depositum*, que le ha sido confiado y que como tal ha sido recibido, ya que no se trata de una invención humana, sino del «talento de la fe católica», que es necesario conservar y hacer fructificar, permaneciendo fiel al consenso general y universal sobre la fe (*«quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»)*. Podrá avanzarse en la mejor comprensión de la doctrina revelada, pero permaneciendo siempre en identidad substancial con la fe apostólica (*«in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia»*). Por tanto deberán ser excluídas aquellas doctrinas novedosas, que rompen con cuanto ha sido transmitido desde el principio y resta afirmado en la *regula fidei*[11].

---

9. Iustinus, *Apologia* I, 6 (MG VI, 336); Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, c.i. n. 7 (MG VIII, 61); Orígenes, *Contra Celsum*, I, c.ii (MG XI, 656).

10. Irenaeus, *Adversus haereses*, III, c. iii, n. 3 (MG VII, 849); III, c. xxiv, n. 1 (MG VII, 966); V. c. xx. n. 1 (MG VII, 1977).

11. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, n. 2 (ML L, 639); nn. 22-23 (ML L, 667); n. 28 (ML L, 675).

2. Teología católica

La teología escolástica conoce una atención al momento positivo del saber teológico, con su interés por la *sacra pagina*, por los *dicta patrum* y por los *canones* conciliares de la Iglesia antigua, pero sobre todo intenta una elaboración sistemática y deductiva del saber creyente, sea según el paradigma espiritualista de la tradición platónico-agustiniana (en Anselmo y Buenaventura), sea según el paradigma realista del aristotelismo cristiano (en Tomás de Aquino y Alberto Magno). Por lo que se refiere a la relación entre la razón y la fe, la teología escolástica conoce una inteligibilidad de la fe[12], aún privilegiando el principio de *subordinación* de la razón a la misma fe. Ya el mismo Agustín había sentido la necesidad de superar la duda académica, antes de proceder resueltamente en el *credo ut intelligam*[13]. El programa agustiniano de una *fides quaerens intellectum* lo hace suyo Anselmo, para quien el hombre, creado a imagen y semejanza divina, puede a través de las *rationes necessariae* llegar hasta el Dios trino, en donde alcanza su fin último, precisamente al encontrar aquél que es *id quo maius cogitari nequit*. Dado que el hombre como creatura sólo puede llegar a su fin usando rectamente de su libertad en una ética del bien, si la libertad se corrompiese solamente Dios podría restaurar el plan divino con la substitución vicaria del Hijo[14]. En el sistema aristotélico-tomista, la razón puede elaborar una teología natural, siguiendo el dinamismo del *lumen rationis*, llegando así al reconocimiento del fundamento último divino. Pero los *mysteria fidei* superan la potencia del *lumen rationis* y sólo pueden ser afirmados en la dinámica del *lumen fidei*, tanto el

12. Thomas Aquin., *Summa theologiae*, II-IIae, q. 1, art. 4: «Et sic sunt visa ab eo qui credit; non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi».

13. Augustinus, *De academicis*, II, c. ii, n. 6; c. iii, n. 8; *Confessiones*, VII, c. ix, n. 13; c. xxi, n. 27.

14. Anselmus, *Proslogion*, cc. ii-iv.

misterio de la vida del *Deus in se,* como la realidad misteriosa de la *deificatio* humana[15]

La *vida moderna* de los Nominalistas tiende a substituir el método deductivo por el inductivo, y el esquema de integración o el de subordinación, por un esquema de yuxtaposición de la razón y de la fe. Por otra parte, en oposición a las innovaciones de los Reformadores, después del Concilio de Trento nace la «teología dogmática», precisamente haciendo partir el discurso teológico de las definiciones y declaraciones doctrinales del magisterio eclesiástico, siguiendo un esquema de *defensio* retórica, donde a la clara proposición de la *thesis* y de las diversas *sententiae* de los adversarios, sigue la exposición de los diversos *argumenta* de tipo positivo, tomados de la Escritura, de la tradición de los Padres y Doctores o del magisterio dogmático, o los argumentos especulativos de «razón teológica», concluyendo con la respuesta a las principales *obiectiones* y con la eventual proposición de algunos *scholia* o *corollaria.* Siguiendo esta vía analítica y sistemática, la llamada manualística prosiguió un trabajo de transmisión doctrinal, en un tono defensivo y acentuando un cierto extrinsecismo entre la *ratio* y la *auctoritas,* mientras hacía partir el discurso teológico de los pronunciamientos del magisterio como norma «próxima», para llegar después a la doctrina bíblica como norma «última». El Concilio Vaticano II cambiará tal orientación, al exhortar a considerar la sagrada Escritura como el *anima* de todo el trabajo teológico, buscando en la luz de la revelación la solución de las cuestiones humanas, aplicando su eterna verdad a iluminar la condición contingente de la existencia histórica[16]

---

15. Thomas Aquin., *Summa theologiae,* III, q. 43, a. 1.

16. Const. dogm. *Dei verbu,* c. vi, n. 24 (EV I, n. 907); Decr. *Optatam totius,* c.v., n. 16: «Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti animae esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur» (EV I, n. 806).

El acento en el momento extrínseco de la fe, con relación a la razón, viene fortalecido por la doctrina nominalista de la *potentia absoluta voluntatis divinae,* donde cuanto es revelado parece depender del arbitrio de una voluntad divina indescifrable; mientras que las guerras de religión, al propiciar como solución la fórmula *cuius regio eius religio,* vienen a sugerir que es la voluntad del Príncipe, la que determina lo que deba o no ser creído. El hiato entre la razón y la fe irá creciendo en el pensamiento racionalista e iluminista. El racionalismo criticará al cristianismo, en cuanto religión histórica, por su pretensión de poseer un carácter absoluto. A su vez, la religión histórica no sólo viene criticada por su intolerancia o por su fanatismo, sino que se postula su substitución por una religión racional, que afirmará a Dios como Artífice del universo y garante de las leyes matemáticas que lo rigen o defenderá una religión como pura expresión de la razón moral. En alternativa al racionalismo, el fideísmo cristiano afirmará la exclusividad del *lumen fidei* en el saber teológico, ya que la *historia salutis* es la teofanía misteriosa del «Dios de Abraham» y no la transparencia racional de un «dios de los filósofos». El idealismo romántico, junto a la exasperación de la propuesta racionalista (A. Günther e I. Froschammer), o fideísta (L. E. Bautain y A. Bonnety), conoce también nuevas aproximaciones a la relación entre razón y revelación y entre fe e historia (J. A. Möhler y J. H. Newman)[17].

El argumento positivo en el tratado teológico permanece significativamente como testimonio de la relevancia del *depositum fidei* para el discurso creyente. En este contexto adquiere particular significado la posición de J. H. Newman, al criticar al principio protestante de una *scriptura sui ipsius*

17 DS 2828 s (A. Günther; 2853 ss (I. Froschammer); 2751 ss y 2765 ss (L. E. Bautain); 2811 ss (A. Bonnety). Sobre la tensión de la teología católica con el racionalismo y fideísmo modernos, ver: F. A. Pastor, «La cuestión apofática», en *La Lógica de lo Inefable,* pp. 198-214.

interpres, apoyándose en la *regula fidei* de la tradición eclesial, para poder entender sin error el auténtico sentido de la revelación divina. En efecto, la tradición oral garantiza a la comunidad eclesial su continuidad con el *depositum fidei*. El testimonio de la comunidad apostólica y la experiencia creyente constituyen un hecho real y global, que interesa la doctrina teológica y la espiritualidad, la ética individual y social. Las nuevas definiciones o declaraciones dogmáticas sólo pueden expresar lo que ya estaba implícito en el *depositum fidei*. Con el tiempo se van conociendo mejor las ideas latentes en la experiencia cristiana. Lo que se conoce como progreso dogmático sólo consiste en una formulación que expresa o defiende mejor la verdad antigua, permaneciendo fiel a los principios tradicionales, aunque renovando con nuevos métodos y lenguajes las fórmulas expresivas de la substancia de la fe[18].

Las corrientes teológicas actuales serán recapituladas según dos grandes tendencias: Las teologías de la transcendencia y las de la inmanencia.

III. Las Teologías de la trascendencia

1. Las teologías de la Palabra y el método de correlación

(i) *Las Teologías de la Palabra.* En el campo de la teología evangélica, la superación de la llamada «teología liberal», que sufría el influjo de una visión racionalista de la autonomía secular (baste pensar a la influencia de Kant y Schleiermacher, de Goethe y Hegel), sólo llegará con la «teología de la revelación»

18 Las ideas de J. H. Newman, recogidas fundamentalmente en *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), conservan toda su actualidad. Ver, p. ej., Commissio Theologica internationalis. *De interpretatione dogmatum* (1989), in EV VI, nn. 2717 ss, esp. 2802'09 (De septem criteriis a J. H. Newman propositis»).

o «teología de la Palabra», de Karl Barth, que revalorizará el momento transcendente de la experiencia religiosa, el personalismo de la revelación bíblica y el cristocentrismo escatológico en la fe y en la teología: El conocimiento de Dios sólo es posible en Cristo, su palabra divina, que llega a nosotros a través de la Escritura y de la predicación eclesial. El Dios de la alianza, Señor de Abraham y Padre de Jesús, se revela como único, transcendente y santo (*Der ganz Andere),* y al mismo tiempo como el Dios de la promesa en Cristo, que nos ama en libertad. El encuentro con el Dios de la revelación no puede realizarse por la vía dialéctica del *lumen rationis* en la tensión ontológica de la analogía del ser, sino exclusivamente en la dialéctica paradójica del *lumen fidei,* en la «crisis» de la analogía de la fe, entendida en el sentido de la Reforma, como encuentro con la gracia divina que justifica al pecador (*sola fide - solus Christus).* El encuentro del hombre con la palabra divina de salvación, en el anuncio del *kerygma,* supone el desvelamiento de la propia existencia: El misterio de la cruz nos revela el sentido de nuestra sinceridad personal. El creyente encuentra en Jesús el paradigma de la autenticidad existencial. De este modo, la teología de la Palabra se integra con la «hermenéutica existencial» en Rudolf Bultmann. El método kerygmático se integra con el problema hermenéutico en la teología de E. Fuchs, pensada como «Doctrina del lenguaje de la fe», y en la de G. Ebeling, concebida como «Doctrina de la Palabra de Dios»[19]

(ii) *El método de correlación.* Si la «teología de la Palabra», particularmente en Karl Barth, privilegiaba el método kerygmático y subrayaba el hiato entre el *deus absconditus* de la religión, que podía llevar a la impiedad, y el *deus revelatus,* que realza en la

19 Karl Barth ha expuesto su método y sus ideas en Der Römerbrief (1919) 1922; *Fides quaerens intellectum* (1931); *Die Kirchliche Dogmatik* (1932-67). Rudolf Bultmann ha expuesto su teoría de la demitización del cristianismo y su hermenéutica existencial en *Glauben und Verstehen* I-IV (1933-65). De e. Fuchs señalemos *Gesammelte Aufsätze* I-III (1960-65). y de G. Ebeling, ver *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1969) y *Wort und Glaube* I-III (1960-75).

gracia la justificación por la fe, el «método de correlación» de Paul Tillich acentúa el carácter dialogal del discurso teológico y subraya la identidad profunda entre el Dios de la experiencia de la transcendencia, en la dimensión de lo incondicionado, y el Dios de la irrupción de lo sagrado, en la experiencia de la revelación cristiana. Si la revelación escatológica acontece en Cristo, su relevancia religiosa se verifica sólo en la resonancia existencial de los grandes símbolos cristianos, mediante un encuentro de la experiencia personal con la misma revelación. Por ello, teología sólo puede hacerse bajo el modelo de la «elipse» bifocal, poniendo en relación los dos polos: el hombre como problema y Dios como respuesta. Ante el hombre como realidad finita y nostálgica del infinito, amenazado por la finitud y la muerte, por la alienación y el mal, por el absurdo y la pérdida del sentido de la vida, Dios se revela como la realidad absoluta que salva en Cristo nuestra existencia alienada. Bajo la presencia del Espíritu, el hombre discierne la ambigüedad vital e histórica, mientras atiende el *kairos* definitivo del Reino de Dios. Entre el hombre y Dios existe una tensión insuperable y una correlación profunda. Ante el hombre, finitud alienada, irrumpe Dios como Revelación y gracia, a través de los símbolos religiosos: La verdad de la revelación, la potencia de Dios, la salvación en Cristo, la presencia del Espíritu, el *kairos* del Reino, revelándose en la dimensión de lo incondicionado *(the Ultimate Concern)*. Aunque la teología cristiana se ocupe primordialmente del Dios de la revelación y de la fe, sólo podrá abordar satisfactoriamente su temática desde la perspectiva de lo incondicionado y lo sagrado, que invade el mundo de la relatividad y profanidad, como fundamento último del ser y del sentido de la realidad. Por ello, sólo desde el Dios de la religión *(deus absconditus)*, puede ser afirmado el Dios de la fe *(deus revelatus)*[20]

---

20 De Paul Tillich ver: *Systematic Theology* I-II (1951-63); *Gesammelte Werke* (1959-75); *Main Works* (1987 ss). Sobre el método de correlación, ver: F. A. Pastor, *La interpretación de Paul Tillich*, «Gregorianum» LXVI 1985, pp. 709-739; id., *Itinerario espiritual de Paul Tillich*, ibidem 1986, pp. 47-86.

2. Teologías del Misterio y Método transcendental

(i) *Las teologías del Misterio.* En campo católico, la superación de la crisis modernista, con su énfasis en el inmanentismo religioso, supuso una recuperación, junto al momento lógico y mediato de la reflexión teológica, también del momento místico e inmediato en la experiencia extática del misterio[21]: El movimiento católico de renovación teológica se orientó en diversas direcciones: Primeramente, una recuperación del momento místico de la experiencia religiosa, una acogida del anhelo religióso de las grandes religiones orientales y una confrontación cultural con el problema religioso en el universo de la secularización y del humanismo ateo[22]; seguidamente, una atención al «Dios viviente» de la revelación bíblica, un renovado contacto con la espiritualidad apofática de la tradición patrística y una atención a la actualización en la acción litúrgica de *historia salutis*[23]. La mayor sensibilidad hacia el misterio del Dios de la transcendencia y de la mística no impidió la elaboración de una teología de la cultura y del trabajo, de las realidades terrestres y de la política, subrayando la perspectiva de la teonomía, para el creyente sumergido en el mundo de la autonomía y de la profanidad[24]. La renovación teológica católica busca el Dios vivo de la revelación bíblica y de la doxología

21 Son significativos los intentos de una apologética de a inmanencia y la propuesta de un encuentro con la subjetividad humana, superando el objetivismo y extrinsecismo de la escolástica. Ver de M. Blondel, *Histoire et Dogme* (1909) y de A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (1910).

22 Ver de H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu* (1941) y *Le drame de l'humanisme athée* (1944); de J. Daniélou, *Deiu et nous* (1956); de H. U. von Baltahasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956).

23 Ver de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu* (1956) e *Histoire et Esprit* (1950); de J. Daniélou, *Biblie et Liturgie* (1951) y *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953); de H. U. von Baltahasar, *Theologie der Geschicchte* (1950).

24 Ver, J. Maritain, *L'humanisme integrale* (1936); G. Thils, *Théologie des realités terrestres* (1949); M. D. Chenu, *Théologie du travail* (1954); P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme* (1959).

litúrgica, de la tradición teológica y de la mística del cristianismo[25]

(ii) *El método transcendental.* En la perspectiva del llamado «giro antropológico» de la modernidad, el método transcendental de Karl Rahner asocia gnoseología transcendental y ontología existencial a la perenne meditación del Misterio cristiano. Un análisis, de carácter transcendental, sobre las condiciones necesarias *a priori* en el mismo sujeto que conoce, descubre al hombre como «espíritu en el mundo», en su estructura de libertad consciente y en su ubicación espacial y temporal, así mismo aparece también como «oyente de la palabra», abierto a una posible revelación divina e inmerso en el horizonte divino del Misterio. El hombre, no sólo se conoce como estructura creatural y espiritual, histórica y abierta a la transcendencia, sino que también se reconoce angustiado en su finitud e inmerso en un mundo resistente a la gracia, pero invitado por la misma gracia victoriosa, como destinatario y objeto de una autocomunicación divinizante. Al hablar de esta gracia victoriosa, predestinante y supralapsaria, que envuelve el mundo y la historia humana, como de un auténtico «existencial sobrenatural», viene afirmada teológicamente una determinación ontológica positiva sobre el hombre histórico, en cuanto objeto de una predestinación eterna y divinizante y en cuanto destinatario de la voluntad divina histórica de salvación universal. Así pues, el hombre, creado para ser divinizado en Cristo, no sólo está abierto a la transcendencia y al misterio, sino que viene reconocido como destinatario de la autocomunicación divina acontecida en la *historia salutis.* De este modo, la gracia victoriosa no sólo supera y repara el mal en la historia, sino que recupera ampliamente la dimensión

25 Ver también, E. Przywara, *Analogia entis* (1932) y *Wer ist Gott* (1947); R. Guardini, *Der Mensch und der Glaube* (1932); H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung* (1939).

sobrenatural del designio divino eterno y beatificante. En la historia de la revelación y de la gracia, acontece la autodonación libre del Padre eterno, que se revela como verdad misericordiosa en el Hijo divino, mediador absoluto de la revelación y de la salvación, y que se comunica como justicia salvífica y como don del Espíritu de santidad[26].

IV. Las Teologías de la inmanencia

1. Las teologías de la secularización y las teologías de la historia

(i) *Teologías de la secularidad.* Acentuando la dimensión de la inmanencia en la experiencia religiosa, las teologías evangélicas de la secularización buscan un nuevo lenguaje, menos «religioso» y más «mundano», para explicar al hombre de la cultura secular el mensaje del cristianismo. La salvación será anunciada como «liberación», y el Cristo, en cuanto paradigma del comportamiento solidario, será proclamado «Señor del mundo». Desaparece una imagen supuestamente «religiosa» de Dios, pensado meramente como *deux ex machina,* a quien apelar en situaciones extremas. Los teólogos de la secularización proponen una aceptación de la realidad de la autonomía del mundo, vivida en un horizonte de fe. El creyente está inmerso en la profanidad secular de un mundo que parece funcionar perfectamente *etsi deus non daretur.* El Dios de la fe se revela en la obscuridad del misterio de la cruz, mostrándose como el Señor que «nos abandona». En la humillación de Jesús, la revelación no proclama un Dios de

---

26 De Karl Rahner, ver *Geist in Welt* (1939); *Hörer des Wortes* (1941); *Schriften zur Theologie* I.XVI (1954ss); *Grundkurs des Glaubens* (1976), «Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte», *Mysterium salutis* II, pp. 317 ss.

potencia, que resuelve mágicamente los problemas humanos, sino un Dios impotente, afirmado en la fe[27].

Al no poder vivir serenamente su fe en la forma convencional, numerosos creyentes pasan por una crisis de autenticidad humana y de sinceridad religiosa. Los teólogos de la secularización procuran superar toda comprensión antropomórfica, en la experiencia religiosa y en el lenguaje teológico, aceptando tanto la crítica de la superstición cuanto el programa de la demitización; procuran igualmente descubrir la dimensión de profundidad y ultimidad, donde el hombre se abre al Infinito. Considerando al prójimo como «hermano» y como «vicario de Jesús», viene revalorizada la praxis cristiana de la solidaridad y la ética de la responsabilidad[28]. El eclipse de lo sagrado en la «ciudad secular», según los teólogos de la «muerte de Dios», sólo podrá ser elaborado substituyendo las categorías de la tanscendencia del platonismo cristiano o la dialéctica de la contingencia del aristotelismo teológico por la constatación empírica del hecho de la irreligiosidad contemporánea. La crisis del teísmo convencional sólo será superada acentuando la concentración cristocéntrica en la reflexión teológica. Igualmente deberá subrayarse la dimensión de la praxis, aceptando el compromiso fraterno y la dimensión social e histórica: El Dios de transcendencia se «eclipsa», pero en su lugar surge el Dios de la inmanencia, manifestado en Cristo, como paradigma de una ética de la fraternidad[29].

(ii) *Teologías de la Historia.* La dimensión de la historia y del futuro, de la esperanza y de la utopía, constituye objeto de atención e interés teológico, sea al elaborar la relación íntima

---

27 Ver principalmente, D. Bonhöffer, *Widerstanda und Ergebung* (1951); Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953).

28 Ver J. A. T. Robinson, *Honest to God* (1962); H.E. Cox, *God's Revolution and Man's Responsability* (1965); D. Sölle, Stellvertretung (1965).

29 Ver, H. E. Xoc, *The Secular City* (1965); G. Vahanian, *The Death of God* (1961); P. M. van Buren, *The SEcular Meaning of the Gospel* (1963); W. Hamilton, *The New Essence of Christianity* (1966).

existente entre salvación e historia o entre historia y cristología, sea al contemplar el carácter histórico de la misma revelación divina y la relación entre la historia y el misterio[30]. La «teología de la esperanza», por ejemplo, valoriza la tensión apocalíptica del «todavía no» y la dialéctica histórica del *novum*. La categoría del futuro se revela como fundamental para la existencia humana, individual y social: El hombre vive en la dimensión de la esperanza, entre la posibilidad y el evento, en la perspectiva de la «utopía». Por ello, la revelación no debe ser pensada como epifanía de un «eterno presente», sino como manifestación histórica del Dios que viene. Ahora bien el *deus adventurus* es precisamente el Dios de la esperanza y del futuro. La revelación es ante todo promesa para un futuro que viene, diferente del presente y de su prolongación previsible. La certeza de la esperanza en la promesa radica en la fidelidad divina y en sus prefiguraciones anticipadas a modo de «utopías realísticas». La promesa incluye tres elementos: Novedad escatológica, universalidad antropológica e intensificación metahistórica. La promesa se prolonga éticamente en el mandato. Por ello, la promesa se toma la categoría teológica fundamental para comprender la Ley y el Evangelio. También la revelación escatológica es «promesa» en sentido supremo; no debiendo ser admitido un concepto apocalíptico y entusiástico de la experiencia del Espíritu, como siendo ya «cumplimiento» definitivo. La comunidad vive bajo la *theologia crucis* y no bajo una *theologia gloriae:* La misma resurrección de Jesús es promesa y primicia del futuro escatológico esperado[31].

2. Teologías de la modernidad y de la praxis

(i) *Teologías de la modernidad.* También en el campo de la teología católica se ha intentado una confrontación con el desafío

30. Ver, O. Cullmann, *Heil als Geschichte* (1965); W. Pannenberg (ed), *Offenbarung als Geschichte* (1961).

31. Ver, J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1966).

de la secularización, buscando un nuevo paradigma teológico, para integrar las exigencias de la racionalidad crítica de la cultura secular y los contenidos de la tradición creyente de la comunidad cristiana. La experiencia de la secularización viene tematizada como contexto de una nueva «teología natural, donde la fe es vista simultáneamente como confianza en la vida y como afirmación creyente, unida al empeño en favor de la fraternidad y la justicia. Para superar nihilismo y ateísmo, las teologías católicas de la modernidad intentan nuevos caminos: Apelando a una «confianza de fondo» como base de la afirmación creyente; buscando en el empeño ético un nuevo paradigma de transcendencia; superando el esquema de rivalidad entre libertad creatural y libertad omnipotente[32].

Por otra parte, el proceso de «mundanización», con la afirmación de lo secular en su autonomía, aparece como forma legítima de liberación humana de una heteronomía opresiva. Con todo, en su opacidad mundana y en su ambigüedad histórica, el mundo manifiesta sobre todo unos *vestigia hominis*. Solamente en una perspectiva transcendente y en cuanto realidad creatural, el mundo puede revelar ciertos *vestigia Dei*. La afirmación de lo secular y mundano es considerada legítimamente como corolario de la experiencia cristiana, donde el mundo es visto teológicamente como creación y alianza, obra divina y destinatario de la *historia salutis*[33].

(ii) *Teologías de la praxis*. El interés teológico por la sociedad y cultura secular, como lugar de encuentro del hombre con Dios, lleva a una nueva consideración de la relación entre religión e historia o entre cristianismo y política. Un proyecto de «teología

32. Ed. Schillebeeckx, *God, the Future of Man* (1968); L. Dewart, *The Future of Belief* (1966); H. Küng, *Existiert Gott* (1978).

33. Ver, de J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (1968) y *Die Zukunft der Hoffnung* (1970).

política» es elaborado como correctivo y denuncia de la privatización del sentimiento religioso, de parte del interés individualista de la cultura burguesa. La ilustración, como superación de una visión no emancipada de la cultura y de la sociedad, significó también una crítica de la incidencia práctica del cristianismo, vivido como *religio civilis* legitimadora de la conservación social y política. En cambio, la «teología política» piensa en un cristianismo escatológico, incidiendo como *religio publica* en la sociedad. Las promesas del reino no pueden ser privatizadas: Reconciliación y paz, libertad y justicia, fraternidad y solidaridad, no pueden ser vividas de forma meramente individualista. La cruz, en cuanto recuerdo de la pasión de Jesús, actúa como «memoria subversiva» de los vencidos y humillados en la historia. Esta *memoria passionis* substrae el cristianismo del riesgo del servilismo y de la tentación del poder. El cómputo de la «teología política» será realizar una hermenéutica de la historia y deberá ser completada por una «ética política», pensada como ética de la mudanza de la realidad histórica en perspectiva escatológica[34].

En el contexto histórico de América Latina, en búsqueda de una nueva emancipación de las clases populares y de las razas y culturas subalternas, la «teología de la liberación» subraya la relevancia política del Dios de la revelación bíblica, como el Señor de la liberación de los oprimidos bajo la esclavitud y como el Rey de la religión profética, Señor de una alianza de santidad y justicia, que condena los pecados contra la justicia y la fraternidad, igual que los de idolatría[35]. En la *historia salutis*, Dios se revela como Señor de la esperanza y del futuro, que realiza la liberación de oprimidos y humillados. Al considerar el significado teológico de la revelación bíblica, el pobre se torna «lugar epistémico» privilegiado, mientras que el

34. Ver, de J. B. Metz, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi* (1970) y *Zur Theologie der Geschichte und der Gesellschaft* (1977).J.

35. Ver, G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971) 1988; H. Assmann *Teología desde la praxis de liberación* (1973); J. L. Segundo, *Liberación de la Teología* (1974).

«paradigma del éxodo» ilumina la reflexión creyente sobre la actualidad histórica[36]. En un continente cristiano, ensombrecido por una pobreza inhumana, a la hora de leer el significado total del mensaje cristiano, el evangelio del reino divino, como momento de esperanza y liberación para los oprimidos y condenados de la historia, tórnase una suerte de «canon en el canon», que permite denunciar el contraste entre la realidad social conflictiva y el ideal cristiano de la fraternidad[37].

Con todo, la «teología de la liberación», en cuanto teología de la ortopraxis, no deja de suscitar problemas relevantes de carácter teórico y práctico, a nivel hermenéutico y semántico. Al elaborar el anhelo por una liberación integral y una utopía cristiana de igualdad y justicia, la reflexión teológica sobre la liberación ha asumido diversas formas bien diferenciadas, sea a nivel metodológico, sea en cuanto a sus contenidos doctrinales y pastorales[38].. De otras metodologías actuales, usadas en las teologías emergentes, como la teología negro-americana o la teología feminista, o como las diversas teologías africanas o asiáticas, no podremos ocuparnos en el presente estudio[39].

V. Principios fundamentales

Sea en el método dialogar o apologético, más propio del discurso de la teología fundamental, sea en el método kerygmático, que debe constituir el alma del discurso en la

36. Ver, J. Sobreino, *Cristología desde América Latina* (1976); C. Boff, *Teología e Prática* (1978)-

37. Sobre la tipología y las formas de la «teología de la liberación», ver: J. C. Scannone, *La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas*, «Stromata» 1982, pp. 33-40.

38. Ver, F. A. Pastor, *Ortopraxis y Ortodoxis*, «Gregorianum» LXX 1989, pp. 689-739, esp. pp. 703 ss.

39. Sobre tal temática, ver: R. Gibellini, *La teología del XX secolo* (1992), pp. 411-522.

teología dogmática, es necesario articular la razón y la fe, evitando la reducción racionalista y el integralismo fideísta.

1. Sobre el "intellectus fidei"

(i) *Intellectus quaerens fidem.* En campo teológico, la fe es normativa y, por tanto, precondición de cualquier reflexión de la razón humana, procurando entender, aceptar y responder a la revelación divina en Cristo, palabra eterna y definitiva. Ante tal evento, el hombre debe no sólo aceptar personalmente de modo firme y confiado *(fides qua)*, sino también de modo inteligente y objetivo los contenidos doctrinales y éticos de la misma fe *(fides quae)*. El hombre puede conocer a Dios, a partir de la revelación «natural» por las creaturas[40], siendo que para poder afirmar la misma revelación divina, deberá ser capaz de conocer la verdad y distinguirla del error, deberá también poder conocer el bien y distinguirlo del mal, deberá poder expresar la verdad en un enunciado y deberá poder escoger el bien en un acto libre. Además, la fe, aun en cuanto *fides quae*, encierra en sí misma un saber, por tanto una cierta inteligibilidad le es intrínseca. Para comprenderse a sí misma, la fe supone una filosofía y produce una teología. La recepción de una filosofía homogénea y coherente con la fe es indispensable para poder dialogar con la cultura[41]. Sin imponer un sistema determinado, no deja de ser útil y aun necesario un pensar recto y verdadero sobre Dios y sobre el hombre y su mundo. La cultura filosófica o científica es usada de forma integrada y coherente con la misma fe, sin que pueda considerarse indiferente el tipo de filosofía o el modo de usarla. El *intellectus fidei* deberá indicar la lógica interna de la misma fe y su propia inteligibilidad,

40. Conc. Vaticanum II, Const. dogm. *Dei Verbum*, c.i. n. 6 (EV I, n. 879).

41. Cfr. Ep. *En cette période sur l'enseignement de la philosophie dans les seminaries* (20.I.72), c.ii. n. 1 ss (EV IV, nn. 1531 ss).

confrontándola con las diversas comprensiones del hombre en las distintas situaciones culturales o históricas. La lección del pasado muestra como una profunda comprensión de la revelación y adhesión a la fe presupongan un paradigma espiritualista sobre la realidad humana.

(ii) *Fides quaerens intellectum.* Todo discurso teológico tiene en la fe su punto de llegada y su punto de partida. La reflexión teológica, como ejercicio del *intellectus fidei*, en cuanto momento reflexivo creyente, supone la verdad de la afirmación de la fe *auditus fidei)*, y su fundación en la revelación divina *(depositum fidei)*. La teología se refiere siempre a la fe y la fe se refiere siempre a la revelación divina. La razón humana, al servicio de la fe, tiene su utilidad y vigencia, para ilustrar la relevancia de una determinada doctrina de fe en la vida del creyente y de la comunidad eclesial, explicitando orgánicamente el discurso creyente en su coherencia con las implicaciones del misterio cristiano, incluso mostrando el *nexus mysteriorum*, profundizando siempre más en la comprensión del *depositum fidei*. Tal ejercicio sólo será correctamente realizado, si va integrado en la globalidad de la *analogia fidei*, detectando la conexión y articulación existente entre los diversos enunciados sobre la doctrina de fe, dentro de una legítima *hierarchia veritatum*[42].

Función del *intellectus fidei* es también, no sólo sistematizar la verdad creyente, sino además ilustrar su significado teórico y su relevancia práctica, para el individuo y para la comunidad humana y eclesial, explicitando los elementos incluídos en la vivencia de la fe y actualizando su significación en el contexto histórico del creyente, bien como defendiendo la verdad de la

42 Decr. *Unitatis redintegratio*, c.ii, n. 11: «In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu «hierarchiam» veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae» (EV I, n. 536).

fe de las posibles objeciones de la crítica religiosa o de la incredulidad e indiferencia religiosa. En el ejercicio de la reflexión teológica, el teólogo procurará mostrar la relación entre sí de los diversos dogmas de la fe, indicando su articulación mutua, pero afirmando todos ellos, en cuanto contenidos en la revelación, con la misma adhesión de fe[43].

2. Sobre el «auditus fidei»

(i) *Escritura y Tradición.* Para la teología católica, una verificación de que la doctrina de la fe está contenida o al menos deriva del contenido de la revelación divina sólo se obtiene con un estudio del testimonio del canon bíblico, corroborado por la documentación de la tradición eclesial, que transmite e interpreta, explicita y actualiza el mensaje revelado. Una ulterior confirmación será obtenida con el análisis de la fe de la comunidad eclesial, expresada en las definiciones del magisterio o en el sentir unánime de los fieles vivido en la oración litúrgica[44]. El fundamento de la teología se halla en la palabra divina (*verbum dei*), contenida principalmente en la Escritura (*sacra pagina*), acogida en la fe (*auditus fidei divinae*), e interpretada eclesialmente, no sólo según su sentido liberal (*sensus litteralis*), sino también según una verdad total (*analogia fidei*)[45].

---

43 Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), c. 4Ñ «Existit profecto ordo ac veluti hierarchia dogmatum Ecclesiae, cum diversussit eorum nexus cum fundamento fidei» (EV IV, n. 2575; Cf. Commissio theologica internationalis, Theses *Rationes magisterii cum theologia* (6.VI.1976), in EV V, nn. 2034 ss.

44 Particular significado asumen, como testimonios de la *regula fidei*, los *symbola fidei* y otros documentos del magisterio, sea en la tradición litúrgica *(lex orandi - lex credendi)*, sea en la tradición dogmática *(lex credendi - lex statuar supplicandi)*.

45 Const. dogm. *Dei verbum*, c.ii, n. 12: «Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei» (EV I, n. 893).

La comunidad eclesial es el lugar de recepción de la palabra divina: La Iglesia recibe y guarda, proclama y transmite, explica y defiende el *depositum fidei*[46]. De la palabra divina, la teología obtiene el fundamento para afirmar la conexión entre la doctrina eclesial y la revelación divina, sin que pueda para ello prescindir del testimonio múltiple de la tradición cristiana o de la función interpretativa del magisterio vivo de la Iglesia[47]. Así pues, el ejercicio teológico del *auditus fidei* debe integrar el testimonio de la palabra divina, transmitida en la escritura y en la tradición eclesial, con la interpretación auténtica del magisterio[48]. En el trabajo interpretativo, hay que distinguir adecuadamente entre el *depositum fidei,* contenido en la *traditio fidei,* que se expresa en la liturgia y el dogma, en la ética y en la devoción de la comunidad, y otras tradiciones culturales, que no derivan de la revelación divina o que no hacen parte del consenso de la tradición.

(ii) *Escritura y Magisterio.* El Nuevo Testamento afirma una relación vinculante entre la sucesión apostólica del Episcopado, con su custodia del *depositum fidei,* y el ejercicio del ministerio de la palabra. El Episcopado católico *una cum Petro* ejerce una función magisterial al servicio del pueblo de Dios, transmitiendo y proclamando la verdad divina revelada en Cristo, sea proponiendo la substancia del mensaje cristiano de modo ordinario, sea definiendo de modo extraordinario enunciados dogmáticos irreformables sobre la verdad de fe[49]. En sus declaraciones, el magisterio eclesial puede referirse no sólo a

46 Ibidem, c. ii, n. 10 (EV I, n. 886).

47 Ibidem: «Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur» (EV I, n. 887).

48 Ibidem: «Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iusta sapientissimun Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat» (EV I, 888).

49 DS 3018; cf. 3074.

una doctrina claramente enunciada en la revelación divina y contenida en el *depositum fidei*, sino también a doctrinas contenidas sólo de forma virtual e implícita, o incluso a doctrinas no contenidas en la revelación divina positiva, sino sólo en la revelación natural, como los llamados *praeambula fidei* o la ley natural u otros *facta dogmatica* intrínsecamente relacionados con la proposición de la verdad de fe. Tales delaraciones, acogidas con *religiosum obsequiun*, aunque no lleguen a expresar positivamente la totalidad del misterio cristiano, denuncian un concepto erróneo de la verdad de fe, ayudando así a los creyentes a creer rectamente, manteniendo constantemente el sentido del dogma, según está contenido en el *depositum fidei*[50]. En la interpretación de tales declaraciones, será útil distinguir los aspectos formales de la substancia doctrinal del enunciado en cuestión[51]. El sentido del dogma permanece inmutable, lo que puede cambiar es el método de investigación, el esquema de interpretación o el lenguaje de la exposición. Cualquier mudanza sólo podrá ser admitida, supuesta su identidad con el contenido de las fórmulas antiguas[52].

VI. Relevancia teológica del "Depositum Fidei"

Como verificación fundamental y como confirmación teológica de cuanto precedentemente enunciado, será propuesta brevemente la doctrina eclesial del *depositum fidei* en su relación con la tarea teológica.

---

50 Ioannes XXIII, Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia* (11.X.1962): «Quod Concilii Oecumenici maxime interest, hoc est, ut sacrum christianae doctrinae depositum efficaciore ratione custodiatur atque proponatur» (EV I, n. 45*).

51 Ibidem: «Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eaedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia» (EV I, n. 55*).

52 Congregatio9 pro doctrina Fidei, Declaratio *Mysterium Ecclesiae* (24.VI.1973), in c. 5: «Ipse autem *sensus* formularum dogmaticarum seper verus ac secum constans in Ecclesia manet, etiam cum magis dilucidatur et plenius intelligitur» (EV IV, n. 2579).

1. Verificación bíblica

En el derecho consuetudinario de la cultura jurídica de la antigüedad, la figura del *depositum* adquiere un perfil moral delimitado. Así, en la tradición mosaica se contienen preceptos bien precisos, contenidos en el «código de la alianza» o en el «ritual de expiación», en referencia a bienes confiados y eventualmente deteriorados, así como los diversos tipos de compensación y de expiación, que el depositario infiel está obligado a realizar, resarciendo incluso el doble de cuanto recibido y sometiéndose a diversas formas de expiación[53]. El templo mismo recibía los depósitos de los pobres y los conservaba como obligación sagrada, garantizada por un *ius divinum*. Por otra parte, el mismo depósito confiado era considerado como objeto sacro, que debe ser celosamente custodiado, ya que un eventual fraude es visto como sacrilegio[54]. Tal contexto cultural y religioso puede esclarecer algunos aspectos de las enseñanzas de Jesús sobre el deudor insolvente, el administrador infiel o el siervo injusto[55].

En su discurso de despedida, en Efeso, Pablo confía a modo de herencia o legado espiritual al colegio de presbíteros o ancianos de la comunidad local, presintiendo el fin de su ministerio, su propia doctrina sobre la conversión a Dios y la justificación por la fe en Cristo. Por la misma doctrina paulina, los presbíteros han reconocido el designio salvífico divino, que los ha constituído guardianes o vigilantes (*episkopoi*) del rebaño

53. Ex 22, 6-12; Lev 5, 21-26.

54. II Mac 3, 7-30; cf. Flacius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, IV, 38 (285). La misma legislación romana preveía en las *XII Tabulae*, que todo depositario infiel debería devolver el doble de cuanto recibido en custodia.

55. Mt 18, 23-35: 24, 46-51; 25, 14-30. El mismo Zaqueo asume para sí la obligación de devolver el duádruplo de cuanto defraudado, obligación presita raramente en la ley judía (Lc 19, 8; cf. Ex 21, 37), mientras que la ley romana preveía la restitución del cuádruplo en casos de *furta manifesta*.

de Cristo. En efecto, la vigilancia doctrinal de los sucesores del Apóstol será necesaria, frente a los que tratan de pervertir la verdad, corrompiendo la auténtica doctrina confiada por el Apóstol[56]. También la literatura epistolar neotestamentaria conoce una insistencia sobre la fidelidad doctrinal al legado apostólico, invitando a interpretar rectamente la Escritura divina, a huir de enseñanzas de maestros perversos y a conservar el recuerdo de la doctrina apostólica, sobre la doctrina profética y evangélica[57].

Especial significación poseen las cartas pastorales, con su doctrina explícita y precisa sobre el *depositum* que debe ser custodiado cuidadosamente *(parathêkê):* En efecto, el depósito debe ser guardado celosamente, como quien deberá rendir cuentas a su dueño o como quien deberá transmitirlo intacto al nuevo destinatario. El *depositum fidei* debe ser defendido y guardado vigilantemente, tanto por Pablo, cuanto por Timoteo[58]. Timoteo deberá confiar cuanto ha recibido del Apóstol a otros ministros, dignos de confianza, que a su vez lo transmitirán a otros, instruyéndolos en la doctrina verdadera[59]. Los Pastores de la comunidad deberán regular la oración y la ética de los fieles, ofreciéndoles la instrucción en la doctrina sana de la Escritura inspirada[60].

Los Pastores deberán oponerse firmemente a toda doctrina novedosa y extraña, que pone en peligro la identidad religiosa de la comunidad, rompiendo la comunidad de fe y la fidelidad al depósito recibido, que deberá ser conservado intacto y

---

56. Act 20, 18-32.
57. II Pe 3, 1-2; cf. 1, 19-20; 2, 1-3; Jds 3-4; 17-19.
58. II Tim 1, 12.14; cf. I Tim 6, 20.
59. II Tim 2, 2. En efecto, la comunidad sólo es «casa de Dios», en cuanto permanece como columna firme de la verdad y se aparta de las fábulas y mitos de la falsa sabiduría (I Tim 3, 15; cf. 4, 1 ss).
60. I Tim 2, 1-8; 4, 1-3; II Tim 3, 14-17; Tit 1, 10-14.

transmitido sin mengua a la nueva generación de creyentes, confiando siempre en la protección divina y en la asistencia especial del Espíritu Santo[61]

2. Legitimación teológica

Ya el Concilio Vaticano I había enseñado solemnemente el deber de afirmar cuanto la Iglesia nos propone como revelado por Dios y como contenido *in verbo Dei scripto vel tradito*[62]. La Iglesia ha recibido juntamente al *munus docendi* un mandato apostólico para custodiar el *depositum fidei*, defendiéndolo de falsas doctrinas y declarándolo sin posibilidad de engañarse o de engañar *(infallibiliter)*. Por ello, el sentido de los dogmas es permanentemente fijado en aquel que la Iglesia ha declarado[63]. Oponiéndose al relativismo y subjetivismo historicista del modernismo, Pío X reafirmó el carácter sobrenatural y objetivo de la revelación cristiana, como depósito doctrinal cerrado con la época apostólica, cuyo contenido dogmático es explicado y defendido por el magisterio eclesial[64]. También Pío XII reafirmó la función normativa ejercida por el magisterio eclesial, en la conservación del *depositum fidei*, en la ulterior formulación de su contenido doctrinal y en el ejercicio de su auténtica interpretación[65]. En su alocución inaugural del Concilio Vaticano II, Juan XXIII recordó al Episcopado católico

---

61. II Tim 1, 6-7; 2, 1-2; Tit 1, 5-9. Los nuevos candidatos al ministerio eclesial deberán ser cuidadosamente elegidos y preparados (I Tim 3, 1-8. 9-13; 5, 17-25). Especialmente serán enseñados a huir de las falsas doctrinas (I Tim 4, 1-16; 6, 3-10; II Tim 2, 14-19; Tit 3, 9-11).

62. Const. dogm. *Dei filius*, c. iii (DS 3011).

63. Ibidem, c.iv (DS 3018 & 3020).

64. Decr. S. Officii *Lamentabili* (3.VII. 1907), nn. 20-22 (DS 3420-22)

65. Litt. encycl. *Humani generis* (12.VIII.1950): AAS XLII 1950, p. 568: «Una enim cum sacris huiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac veluti implicite continentur» (DS 3886).

el deber de retomar el *depositum fidei* como fundamento doctrinal para la tarea conciliar, buscando el modo más adecuado para proponer al mundo contemporáneo la substancia de la doctrina católica del modo más apto para ser escuchado[66].

Según el mismo Concilio Vaticano II, el *depositum fidei* está protegido del error por el carisma de la infalibilidad eclesial. El magisterio del colegio episcopal *una cum Petro* debe escrutar atentamente el testimonio profético y apostólico, para ser fiel a la revelación divina, sin que deba esperar una nueva revelación, para ejercitar su oficio de comprender, expresando en un lenguaje adecuado, las exigencias de la verdad divina contenida en el *depositum fidei*[67]. La comprensión de tal verdad interviene el entero «pueblo de Dios», guiado por el *sensus fidei*, suscitado por el Espíritu Santo, y orientado doctrinalmente por el mismo magisterio eclesial, en su adhesión fiel a la palabra de Dios y en su intento de traducir sus imperativos en la vida personal y comunitaria[68]. Aunque la revelación divina pueda considerarse completa con el ministerio escatológico de Jesús y con la predicación apostólica, la inteligencia de la misma debe fructificar y progresar en la comunidad eclesial, en la que resuena siempre la *viva vox evangelii*[69]. El pueblo cristiano es constantemente solicitado a una adhesión fervorosa a la doctrina apostólica y a la unidad eclesial, junto a sus Pastores, permaneciendo siempre fiel al *depositum fidei*, constituído por la Escritura sagrada y por la tradición de fe[70]. El depósito de la

---

66. Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia:* «Ut autem haec doctrina multiplices attingat humanae navitatis campos, qui ad singulos homines, ad domesticum convicitum, ad socialem vitam pertinent, in primis necesse est, ne Ecclesia oculos a sacro veritatis patrimonio a maioribus acepto umquam avertat; at simul necesse habet, ut praesentia quoque aspiciat tempora, quae novas induxerunt rerum condiciones, novasque vivendi formas, atque nova catholico apostolatui patefecerunt itinera» (EV I, n. 49*).

67 Const. dogm. *Lumen gentium,* c. iii, n. 25 (EV I, n. 347).

68 Ibidem, c. ii, n. 12 (EV I, n. 316).

69 Const. dogm. *Dei Verbum,* c. ii, n. 8 (EV I, n. 884).

70 Ibidem, c. ii, n. 10: «Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesie commissum» (EV I, n. 886).

fe es definitivo e irreformable, pero el modo de proponer sus exigencias doctrinales y morales puede y debe ser actualizado, en las nuevas circunstancias eclesiales de la comunidad, que peregrina en la historia[71].

A modo de conclusión

Llegando ya al fin del presente estudio sobre la cuestión del método teológico, en el contexto del pluralismo metodológico actual y en relación a la instancia determinante del *depositum fidei*, séanos permitido recapitular cuanto precedentemente formulado en algunas conclusiones:

(i) El saber teológico y la historia de la teología cristiana documentan ampliamente la utilidad de un discurso del método en teología, en orden a mantener una fidelidad exigente al *depositum fidei* y en orden también a responder a los siempre nuevos desafíos, que la situación histórica y cultural de la humanidad coloca a la tarea eclesial de proclamar el Evangelio a todos los hombres de todos los tiempos.

(ii) De este impulso fundamental nacen, sea las exigencias del «método kerygmático», orientado a la proclamación y profundización creyente del misterio cristiano, sea el imperativo del «método dialogal», dirigido a encontrar al hombre de cada época y cultura, para orientarlo hacia Cristo, sabiduría divina reveladora del misterio del eterno designio de la divinización humana.

(iii) La historia de la teología católica muestra cómo ininterrumtamente la comunidad eclesial ha aceptado diversos

71. Decr. *Unitatis redintegratio*, c. ii, n. 6 (EV I, nn. 520-521).

modelos y paradigmas metodológicos, en el modo de articular las exigencias de la razón pensante y los imperativos de la fe normativa en la revelación divina; mostrando igualmente cómo el magisterio eclesial ha rechazado siempre toda forma de subordinación de la doctrina de fe a los esquemas de la razón crítica, procurando no obstante evitar un enclausuramiento del saber teológico en una forma de fideísmo e irracionalidad.

(iv) La historia de la cultura cristiana muestra cómo siempre, por lo general, han sido tenidos en gran consideración, sea el estudio humanístico, literario y científico, sea el saber filosófico, cuando inspirado por una visión espiritualista y teónoma del hombre. Tal filosofía teónoma es el lugar del diálogo del cristianismo con la cultura humana y constituye una base utilísima, por no decir indispensable, para una asimilación no superficial del *depositum fidei* en el proceso de reflexión teológica.

(v) La misma teología cristiana es la culminación de la razón contemplativa y abierta al misterio, en su encuentro con la revelación divina acontecida en la *historia salutis*. La articulación entre *intellectus fidei* y *auditus fidei* debe ser diligentemente procurada, sea integrando verdad humana *(lumen rationis)* y *kerygma* cristiano *(lumen fidei)*, sea procurando ulteriormente el saber de una fe que busca su propia lógica *(fides quaerens intellectum)*.

(vi) Para ello será útil no sólo la atención a la historia del pensamiento humano y cristiano, sino también un análisis objetivo del debate presente, pero realizándolo a la luz de los principios fundamentales del saber teológico, verificando adecuadamente la coherencia de la doctrina propuesta con el contenido de la verdad revelada *(verbum Dei)*, así como con las declaraciones y definiciones del magisterio eclesial y del *sensus fidei* de toda la comunidad *(fides ecclesiae)*.

CULTURAS INDIGENAS Y EVANGELIO

+Javier Lozano Barragán
Obispo de Zacatecas

Los acontecimientos de violencia que últimamente se han suscitado en México nos impulsan a hacer una reflexión muy profunda para poner remedios a los males que los han causado. Uno muy importante es la situación de miseria de muchos de nuestros indígenas. Yendo al fondo del problema, se han vertido algunas opiniones en el sentido de que la fuente de estos males consiste en la violación de su identidad cultural, y que precisamente esta violación viene desde la pretendida evangelización que se quiso hacer de ellos. Algunos opinan que fue una evangelización destructora, que al decir del Obispo de San Cristóbal las Casas, Chiapas, causó una esquizofrenia generalizada en el medio indígena[1].

1. Samuel Ruiz. Intervención en la Universidad Autónoma de Guadalajara. febrero 3 de 1994

¿Realmente se causó esta esquizofrenia?, ¿es la Iglesia católica la causante del retraso de las etnias?; ¿es la destructora de nuestras culturas autóctonas?. Un diálogo a fondo con quienes sustentan estas afirmaciones podrá ayudar mucho a elucidarlo. A continuación presento algunas pistas para entablarlo: profundizar un poco más en afirmaciones del género y conocer qué piensa la Iglesia católica al particular.

DIALOGO CON LAS CULTURAS INDIGENAS DESDE EL EVANGELIO

En Santo Domingo se dijo que había que "buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las 'semillas del Verbo', con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso"[2].

De hecho, antes de Santo Domingo se tuvo en la ciudad de México en septiembre de 1990 el primer Encuentro latinoamericano de Teología india. Y ahora, ya en seguimiento de Sto. Domingo, recientemente en la ciudad de Colón, Panamá se realizó el II Encuentro latinoamericano, llamado también de "Teología india".

El Encuentro se realizó del 29 de noviembre al 3 de diciembre, en el centro "El Tabor.", Colón, con la participación de 130 personas representando 15 países. Sus participantes sostienen en un mensaje emitido a las comunidades y pueblos indígenas y a personas solidarias en la causa de la vida que "la fe indígena,

2. Documento de Santo Domingo. n. 138

al reconocer a Dios en toda la realidad, respeta y desarrolla la naturaleza de la convivencia humana... Vemos que -se agrega en el documento- la Teología India forma parte del amplio proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas en nuestro continente; y también replantea la actividad teológica de nuestras iglesias".

"Entre ellos estaban 15 Obispos, y se dice que participaron "60 indios teólogos, 15 teólogos, 30 misioneros y acompañantes. Estuvieron representados los pueblos indígenas: mapuche, guaraní, quichua, pemón assurini, lenca, popón, lenca care, shuar, quechua, aymara, emberá, gnöbe, buglè, kuna, cabecar, misquito, tagwgnka, maya-tseltal, maya-quiché, maya-kachiquel, maya-yucateco, zapoteca, mixteca, totonaca y nahuatl.

El motivo que los congregó fue el de 'retomar la esperanza de nuestros pueblos como fuente de vida, recogida en la teología que fueron elaborando durante su caminar de siglos y aportar esta sabiduría para tejer el nuevo petate de la historia'.

'En ambiente de oración y alrededor de los símbolos sagrados de nuestros pueblos, invocamos a Dios y hablamos de El como MADRE-PADRE con los nombres que nuestros antepasados nos enseñaron; nombres que lo muestran unido estrechamente a la vida, a la ternura, al amor, a la comunidad, a la armonía con el mundo'.

En su palabra indígena señalan que 'para nosotros hacer teología es un trabajo comunitario que nos llena de alegría y nos abre horizontes. La hacemos en base de nuestra experiencia como anuncio, como lucha por una vida en abundancia, no sólo para nosotros, sino para los árboles, los ríos, para los cerros, para las aves". Y recalcaron, "nuestra teología es cósmica, ecológica y humana".

En otro aspecto de esta parte, comprobaron que el impacto tremendo sufrido durante los 500 años no logró destruir la fuerza espiritual de sus pueblos. 'Millones de personas han sido asesinadas por defender su tierra, religión y vida. Sin embargo -se indica que- clandestinizada enmascarada o reformulada, sigue viva hasta nuestros días y constituye la reserva de energía vital que nos puede permitir afrontar con éxito los retos más terribles del presente proyecto neo-liberal'.

Hablando las mujeres indígenas dicen: "A partir de nuestra experiencia, las mujeres indígenas somos conscientes de nuestra importancia femenina dentro de las comunidades. No necesitamos separarnos de los varones, sino reconocer y hacer valer nuestra dignidad e igualdad, nuestro lugar propio, como la Madre Tierra que engendra vida, unida al Padre Sol que da su calor y su luz"... "En esta buena hora de los pueblos amerindios y de todos los pueblos del mundo queremos que la Madre Tierra vuelva a llenarse de flores y frutos para la vida, que los ríos y montañas sigan cantando a nuestro Padre Sol, que los indios tengamos vida y podamos dialogar con los demás seres humanos del planeta".

Otro apartado del documento es el mensaje de los obispos, destacan que Colón y Panamá, les recordó inconscientemente durante este encuentro de Teología india, el trauma del continente 'descubierto', conquistado, al que se le impuso en la Evangelización la aceptación del Cristo judío, occidentalizado.

En este sentido, perciben su actual tarea evangelizadora en dos cometidos; la primera es de justicia: con respecto a las culturas existentes, y un acompañamiento en la reafirmación o recuperación de su propia identidad. La segunda es de gracia: que supone, además de la conversión, el testimonio individual y colectivo, que mostrará la 'congruencia de los que creemos y le dará credibilidad a lo que anunciamos' ...

Las etnias del Continente, unas se mantuvieron privilegiadamente aisladas del contacto con los invasores; otras fueron arrasadas; otras fueron tocadas y resistieron. Estas últimas oyeron en mayor o menor grado hablar del mensaje cristiano identificado con la llamada cultura occidental cristiana. En la emergencia de la conciencia indígenas en el Continente y en la comprensión de lo que debería haber sido el anuncio de Cristo y de su Evangelio, tiene lugar nuestro Encuentro de Teología india, elaborada a partir de su propia experiencia..., Dios, Trino y Uno, (que anticipó en las diversas culturas algo de lo que El es, mediante diversos signos), fue anunciado en América Latina, habiendo hecho Cristo su presentación externa (seminalmente presente ya en nuestras culturas), ha empezado su recorrido de encarnación cultural entre nosotros y nuestras Etnias habiéndolas ya vigorizado, hasta que se haga carne y sangre en cada cultura para que sea verdaderamente universal y liberador. Entre tanto Cristo está presente ahí, en un proceso de gestación dolorosa, mientras el dragón del neoliberalismo, de siete cabezas y diez cuernos, espera que nazca para devorarlo (Ap 12,111)"[3].

Siempre dentro del mismo propósito de diálogo, en especial por la trascendencia del mismo con relación incluso a la situación socio-política, pretendo ahondar un poco más sobre lo que se dice de esta "teología india", no en estos Encuentros, sino en otras ocasiones y por algunos otros autores significativos en este terreno, y desde estos datos, en un plan teológico, entablar el diálogo.

En concreto, después de abundar en los conceptos de la "teología india", pretendo exponer mi punto de vista desde el eje central de la INCULTURACION del Mensaje evangélico,

---

3. Reseña y Documento final del II Encuentro Latinoamericano de Teología India, El Tabor, Colón, Panamá, 3 de diciembre de 1993; en "Panorama católico", *La Teología India replantea a la actividad teológica en la Iglesia*, (año 9-381) 1. 8-9.

tal y como lo presenta la Encíclica "Redemptoris Missio". Este punto de vista lo desarrollaré explicitando los núcleos de la Encíclica al respecto, y reflexionando sobre ello. Al final, por la utilidad que pudiera reportar, añado un pequeño diccionario sobre inculturación tomado de la misma Encíclica "Redemptoris Missio".

I. LA TEOLOGIA INDIA

En la primera parte me voy a referir a algunos Encuentros en el CELAM sobre problemas indígenas como han sido los de Melgar, de Iquitos, de Caracas y de Bogotá, y en especial me basaré en los escritos recientes de algunos autores que tratan del tema. Resalto los Encuentros en el CELAM, pues en sus documentos finales se trata de consensos de los participantes que muchas veces son provenientes de todo el Continente Latinoamericano.

Las posiciones no son exactamente iguales. En puntos álgidos se encuentran afirmaciones que a la vez se contrarían como en una especie de avance junto con la defensa contra quien pudiera manifestar su desacuerdo respecto a las mismas.

Como se trata de "Teología india", me ha parecido que una faceta muy útil para comprenderla sería centrar mi estudio sobre el método que se usa para hacer dicha teología. Al hacer esta investigación debo decir que no he encontrado propiamente posiciones desarrolladas teóricamente sobre el método teológico indígena, y entonces el camino que he seguido es examinar lo que han escrito o han acordado quienes se han puesto a reflexionar cristianamente sobre la cultura indígena, y en esas reflexiones he tratado de deducir, o a veces intuir el método que siguen. Trataré de citar los puntos más relevantes de los escritos examinados para dejar a consideración juzgar del acierto o no de mis afirmaciones. En consecuencia divido en dos partes mi exposición, una, en la que trato de formular algunos puntos importantes del método teológico encontrado, y otra en la que fijo mi posición al respecto esquematizando otro método teológico.

PUNTOS IMPORTANTES DEL METODO TEOLOGICO INDÍGENA

En esta primera parte menciono cuatro temas: el punto de partida, el desarrollo, el discernimiento o principios ordenadores y tópicos especiales. En cada punto expongo primero muy escuetamente la afirmación o síntesis relacionada de alguna manera con la metodología teológica indígena que he deducido de las posiciones examinadas; a continuación expongo lo más relevante de dichas posiciones.

1. Punto de partida

Me parece que el punto de partida de la teología indígena expresada en los escritos mencionados es la cultura indígena encerrada en sí misma.

Se expresa la tesis anterior en una serie de afirmaciones en el contexto de los quinientos años de evangelización. En el Encuentro de Melgar, ya en 1968 se decía que la evangelización durante 500 años de las culturas indígenas ha sido inadecuada, que la Iglesia se ha presentado excesivamente cargada con el peso de la herencia de Occidente, que la integración de los grupos indígenas a la vida nacional se entiende como una destrucción de sus culturas[4]. En el Encuentro de Bogotá en 1991 se afirma que 1492 cortó la cultura y mató una historia milenaria, que los indígenas tenían sus propias religiones, sus propia economía, que no eran dependientes, que vivían de sus propios valores culturales, de su filosofía y teología muy avanzadas, aunque es cierto que no todo era perfecto. A partir

4. Cf. CELAM, Melgar, en *"Documentos de Pastoral Misionera"* (Bogotá 1989) 13-14

de 1492 se negó que fuesen personas, hubo opresión, humillación, marginación, engaño, saqueo, dependencia. La Iglesia desconoció otras formas de relacionarse con el Ser superior, destruyó los lugares sagrados y los dioses, invadió construyendo templos, atropelló las conciencias, la Palabra de Dios mató al espíritu de un Pueblo, la Iglesia no cumplió con la evangelización, trasmitió un Cristo metafísico y no tanto histórico, fue sacramentalista, vivió y vive más aspectos estructurales y teológicos que el Evangelio, no fue vida sino muerte, se adueñó de derechos, esclavizó, se enriqueció con el sudor, el dolor y la vida del indio, causó destrucción. La aculturación indígenas se debe a la imposición cultural, al etnocentrismo, a la negación de la personalidad individual y colectiva del indígena, a la discriminación y marginación, a la educación acultural. Sus consecuencias son la frustración, la intolerancia, la violencia, la pérdida de identidad, la pobreza, la división y marginación [5].

Paolo Suess, teólogo alemán avecindado en Brasil, afirma que la Iglesia latinoamericana tiene que hace pasar su latinidad por la indianidad. Entre los evangelizadores va creciendo la conciencia de su propia ineficacia e incoherencia frente a los compromisos colectivamente asumidos por la Iglesia latinoamericana frente a la causa del "otro" y la opción por los pobres. Los evangelizadores dieron una Buena Nueva a medias, dividida en una bandera defensiva contra los abusos de los conquistadores y en otra bandera agresiva de una conquista espiritual. Conquistadores y colonos recurren a los reyes católicos de España quienes a su vez se aprovechan de ambos, de los misioneros para estar en paz con su conciencia, y de los colonos, para arreglar sus finanzas. La doctrina del origen único descalificó la diversidad de caminos como desvíos, obstáculo

5. Cf. CELAM, Encuentro indígena (Bogotá 1991)

para la transmisión de la verdadera religión. Así los misioneros descalificaron la alteridad de los pueblos indígenas y la múltiple variedad de sus culturas como confusión babilónica. La tutela y la reducción se convirtieron en la palabra clave de la conquista espiritual. En la evangelización del XVI los franciscanos pasaron de "fratres" a "patres" y consideraron a los indios como menores y abandonados que les fueron encomendados; así optaron por el bautismo en masa y la "policía mixta" en la cual tuvieron sobre los indios tanto el poder espiritual como el temporal. Así sucedió también en las reducciones y en los pueblos "hospital". Es la política del "indio-niño", no como sujeto sino como objeto de evangelización. Toda su cultura anterior queda descalificada y se quiere introducir una iglesia tridentina, copia de España. Se llegó a la uniformidad. No hubo lugar ni para la participación ni para el pluralismo. La cristiandad intentaba por medio de estructuras jerárquicas "historizar" el pensamiento metafísico como el unum representa al totum; así la punta de la pirámide administrativa representaría lo esencial de todo el cuerpo social de la Iglesia. Lo que logró fue una especie de alegorización, una transformación en mito de los misterios de la fe en la historia. La destrucción de culturas se llamó "encuentro de culturas". La Evangelización tuvo como finalidad la depredación del indígena[6].

Ahora, desde el punto de vista del Etnocentrismo cultural, desde Chile, el teólogo Severiano Alcamán afirma que las agresiones culturales en la evangelización indígena durante estos 500 años han sido el haber generado una percepción y significación excluyente del indígena, el haber asociado la evangelización a su espíritu expancionista.. el haber propuestos modelos operacionales en paralelismos inalcanzables, la insensibilidad

6. Cf. Suess Paolo, La Nueva Evangelización. Desafíos históricos y pautas culturales. (Quito 1991) 9-14; 19-30.

cultural de la Iglesia, la Iglesia comprometida con los poderes seculares en postura de opresión sistemática, el desconocimiento del derecho del indígena a vivir su propio estilo de vida manteniendo sus tradiciones y religión propias. La Iglesia es una anunciadora extraña en todas sus formas a todos los pueblos indígenas; pues de hecho está constituída por cristianos no indígenas con una concepción verticalista diferente a la de los indígenas, cuyos pensamientos no retiene como válidos[7].

En el citado Encuentro de Bogotá se dijo: la Iglesia ha impuesto el etnocentrismo religioso y un único sistema y modelo religioso con estructuras rígidas[8].

Paolo Suess afirma que no podemos concebir una iglesia indígena sin recuperar la memoria de su historia auténtica de la clandestinidad o del olvido. La canonización de la historia de Israel no puede anular la "preparación evangélica en todas las culturas. En la actualidad el campo ministerial y sacramental está aun dominado por la práctica de la tutela colonial. Se confunde el Evangelio con la cultura europea, se confunde la unidad de la Iglesia con la uniformidad, el misterio de la encarnación en la cultura se reduce a la adaptación folklórica, los misterios de la fe son los misterios de los códigos culturales europeos, hay que extirpar los quistes del colonialismo, del racismo, del paternalismo y vanguardismo, la máscara del autoritarismo y radicalizar la inserción entre los pobres y la inculturación en el medio de los "otros" para su liberación. Frente a las culturas que tienen una dinámica histórica el celo por una supuesta identidad estática perenne y universal del Evangelio castrará su vitalidad original. En América Latina con relación a las culturas autóctonas no hubo ruptura porque nunca hubo amalgama.

---

7. Cf. Alcamán Severiano, Algunas reflexiones doctrinales para la evangelización en el contexto mapuche, en *"Seminario nacional, pastoral indígena"* (Temuco 1987) 66-71

8. Cf. Encuentro de Bogotá, 7-8.

Hubo destrucción y/o sobreposición. Por debajo de una evangelización aparentemente bien realizada persistieron muchas veces las religiones autóctonas en un "paralelismo genético". América latina es hoy un Continente de peregrinos,de itinerantes, de gente fugitiva sin tierra, de ambulantes sin domicilio fijo. La Iglesia misionera es prácticamente inexperta junto a los pueblos nómadas[9].

Por su parte, el Obispo de San Cristóbal las Casas, México, Samuel Ruiz, opina que después de 500 años de evangelización desde Canadá hasta la Patagonia no hay una sola Iglesia autóctona. No se dió una evangelización inicial sino una imposición de una cultura identificada con el Evangelio y a la que hasta hace poco llamábamos cultura occidental cristiana. Los 500 años pasados han sido 500 años de agresión a las culturas indígenas[10].

Avanzando un poco más, para Paolo Suess no es posible que el Cristianismo se encarne en las culturas indígenas. Dice: Una religión universal como el cristianismo es históricamente incapaz de anunciar su mensaje en horizontes tribales. A lo sumo los puede considerar como puntos de partida para su introducción. Pues estos horizontes son particulares. Consecuentemente el cristianismo no puede conducir a las sociedades tradicionales al Reino de Dios, en donde sus valores pudiesen ser rescatados, pues el cristianismo como religión universal, conecta a estas sociedades con las actuales que son estratificadas y secularizadas. Las rompe en sus tradiciones. Y cuando no genera hoy la ruptura es que ésta se hizo antes[11] . Más adelante el mismo Suess dice: Hasta ahora no ha habido ningún

9. Cf. Suess, La Nueva...,30-31; 100; 185.

10. Cf. Ruiz Samuel, Caminos pastorales hacia una Iglesia autóctona, en *"Efemerides mexicana"* (10/30, 1992) 444-446

11. Cf. Suess, La Nueva.., 72-75.

resultado histórico de inculturación entre los indígenas, se ha creado más bien una Iglesia católica entre los indios que una Iglesia indígena . Opina que la nueva evangelización debe retomar la "vía apostólica" y volver así a los orígenes y raíces del Cristianismo. Volver al método de los dominicos, especialmente de Las Casas y Montesinos, y no al milenarista de los franciscanos o a las propuestas separatistas y aislacionistas de los jesuitas, variantes paternalistas dentro del sistema colonial[12].

2. Desarrollo

Partiendo de la cultura indígena encerrada en sí misma, sin conexiones con otras culturas, en especial con la cultura europea occidental, y en especial la española, se debe proceder según un método específicamente indígena, tanto en cuanto a la propia historia como a la estructuración del pensamiento y del lenguaje en sí mismo.

A veces se habla de la Teología como tal, a veces de la pastoral o bien de la misión. Dice el Obispo Samuel Ruiz: "Hay tres corrientes de teología en este momento en el Continente en el aspecto indígena: la teología que llamamos "india-india", la teología indígena para reflexionarse encarnadamente en la cultura, y la teología indígena cristiana, reflexionada por indígenas pero sin los instrumentos de su propia cultura. Porque una iglesia autóctona es la que permite la reflexión de la fe con sus propios medios e instrumentos de reflexión, que no son la filosofía aristotélica o la de Heidegger, sino el mito, y al mismo tiempo las expresiones de su fe tiene que ser expresiones de su propia cultura, porque es su fe la que tiene que expresar y

12. Cf. Suess, La Nueva.., 80; 94.

no la mía"[13]. Suess por su parte opina que el trabajo indígena es un proceso cultural que atraviesa relaciones de injusticia y producción alienantes y que hacer teología en este contexto significa construir un discurso metódico de fe a partir del lugar social de los oprimidos y articularlo con el lugar cultural de "los otros". Dice que " el oprimido proporciona así la clave crítica para la lectura del "otro", proporciona los instrumentos apropiados para la liberación de los oprimidos. Así se evita que mi ideología (máscara), defina los valores de otro como pecado"...[14].

A pesar de la exclusividad indígena del método el mismo Suess acepta una cierta ingerencia de la Iglesia universal en las culturas particulares al hablar de la religiosidad popular: sería como la relación que existe entre la gramática oficial de una lengua y el modo concreto como esta se habla por el pueblo; dice que siempre hay una tensión entre la razón universal y la lógica regional de los pueblos. Entre la religiosidad popular y la oficial también finca relaciones necesarias, dice que es necesaria la conexión entre ambas para que la oficial no sea muerta y la popular no sea secta. Se compararía la oficial con la religiosidad orgánica en el lenguaje de Gramsci. Y afirma que la fuerza normativa de la religiosidad popular regional no puede imponerse a la Iglesia universal; por ejemplo no se podría sustituir la liturgia de la Iglesia romana por la liturgia inspirada en la cultura universal de la pobreza[15].

Aunque hablando propiamente de la misión entre indígenas, Ariel Burgos, otro teólogo chileno, señala este cuádruple camino: 1. Visión pluricultural, 2. Reconocimiento social de la alteridad cultural, 3. Afirmación indígena de identidad, y 4.

13. Cf. Ruiz, Caminos.., 460.
14. Suess, LA Nueva..., 76-77
15. Suess, La Nueva..., 83-84

Evangelización misionera y no misión evangelizadora. Esto es, hay que transformar la misión evangelizadora en evangelización misionera[16].

En los encuentros del CELAM, en el lejano de Melgar se dijo: Los tres principios fundamentales de la misión son: su universalidad, la implantación de la Iglesia y el respeto y promoción de las diversas culturas. En el respecto y promoción entre la toma de conciencia de la dignidad personal y el evitar el paternalismo mediante la subsidiariedad. El factor económico es indispensable, en especial la tierra para el indio. Hay que preparar al indígena para que se defienda de los impactos que le causarán la civilización técnica y la secularización y hay que respetar la autonomía de las culturas indígenas[17].

En Caracas se afirmó: la actividad misionera es como el itinerario que conduce a los hombres siguiendo el proceso natural de la fe. Parte de la situación real y concreta del hombre en su ambiente y en su cultura y va enriqueciéndose con la evangelización, la catequesis y la liturgia y tiene como resultado final la liberación del hombre de una situación de injusticia y de pecado para que pueda responder libremente a la vocación a la que ha sido llamado por el Padre. A cada área cultural debe corresponder un método pastoral apropiado según las circunstancias antropológicas que lo conforman, aprovechando los valores culturas nativos[18].

En el Encuentro de Bogotá se afirma: Hay que formar una Iglesia indígena con una formación propia en las comunidades, emprender el conocimiento de Dios en su cultura, iluminarla

16. Burgos Ariel, La experiencia pastoral de la fundación instituto indígena, Pastoral Indígena.

17. Melgar, Encuentro..., 29-35.

18. Cf. Caracas, Encuentro..., 60.

desde la teología, la filosofía, la liturgia indígena; fortaleciendo sus valores: mitos, ritos, ceremonias. Así esta cultura es un lugar privilegiado de Dios. La fe debe surgir de lo profundo de esta cultura. Las celebraciones litúrgicas deben estar de acuerdo con las celebraciones culturales que cuentan con una espiritualidad propia y profunda en la que no se habla de Dios sino que se habla con Dios[19].

3. Discernimiento

Es muy importante ahora preguntarse por la dirección de este camino, que en último término son los criterios que se seguirán para saber qué elementos culturales aducir en el método teológico y cuáles no, cuáles pues son estos criterios para hacer esta teología:

Las respuestas son varias y van por los senderos de la misma cultura, del sentir comunitario, de la unidad indígena, de la liberación. En este renglón también a veces se enuncia implícitamente el Magisterio de la Iglesia, sin embargo es uno de los campos que parece no sustentarse en las afirmaciones globales, aunque se haya enunciado. Se presentan también criterios de apertura a otras culturas en contradicción a lo que antes se había dicho de la cultura indígena cerrada. Son varios autores, y lo que uno afirma no es necesariamente sustentado por el otro.

En efecto, dice Alcamán: La responsabilidad directa de evangelizar compete a los sucesores de los apóstoles en comunión con toda la Iglesia.. Pero hay que conocer a fondo la cultura indígena ya que esta cultura es la que incorpora o re-

19. Cf. Bogotá, Encuentro..., 9

chaza los nuevos elementos (el Evangelio) según su necesidad y está abierta a otra forma de cultura que la pueda enriquecer. Así se tienen que emplear sanos criterios de discernimiento y compatibilidad para lograr una enriquecedora sintonía entre ambos interlocutores[20].

Suess por su parte dice que Cristo ejerce su munus profético "no a través de la jerarquía, sino también a través de los laicos a quienes enriqueció con el sentido de la fe y de la gracia de la palabra"; prosigue diciendo que la infalibilidad no es tal si no cuenta con el consensus de todo el pueblo de Dios[21].

En otra dirección se opina en el documento final que emana de la reunión de Iquitos: se dice que el criterio de la liberación que aporta la fe es la unidad cultural. Si hay unidad en la cultura indígena entonces la fe está liberando, si hay desunión, no. Así la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, "solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encarnándose en sus culturas y dándose a sí misma estructuras de mayor unidad. Así se propone ser fermento de aquella comunión que se realiza en la caridad[22].

El mismo documento de Iquitos cuando trata de la inculturación litúrgica hace una mención indirecta del Magisterio, en efecto, dice: "La configuración (indígena) de una nueva Liturgia, expresión de la comunidad, es algo que sentimos como aportación que el Señor quiere dar por nuestra mediación a la Iglesia universal". Posteriormente desea al respecto que en la creación de esta expresión sean asesorados por la Comisión de Liturgia del CELAM, y que sea también la que intercomunique estas experiencias y tramite ante la Santa Sede las debidas

20. Cf. Alcamán, Algunas reflexiones..., 69-70
21. Cf. Suess, La Nueva..., 85-86.
22. Cf. Iquitos, Encuentro..., 85

autorizaciones, obtenga su aceptación, de manera que lo que produzcan se vea libre de toda sospecha de arbitrariedad o bien de mero afán de novedad. Dicen que la importancia de esta inculturación indígena de la Liturgia se verá más bien en la acción pastoral concreta que en pronunciamientos teológicos pastorales[23].

A propósito del tema de la inculturación se vuelve a la cuestión del camino a recorrer para ello, al método. En el documento de Bogotá se dice: Hay que descubrir el Verbo de Dios en las diferentes culturas, el Evangelio debe ayudar a mantener la identidad y a reforzar los valores de la propia cultura; "la inculturación es la inquietud central de la evangelización. El Evangelio no llegó al corazón de los pueblos indígenas porque se tomó la vivencia humana expresada en sus culturas como objeto y no como sujeto de evangelización. La inculturación no es un estilo de evangelización sino la evangelización en y desde las culturas de los pueblos originarios; consiste en considerar a cada cultura como interlocutor activo en el misterio de la Encarnación. Es un dialogar, un enriquecerse no un imponerse"[24].

El tema del método para hacer una posible teología indígena también puede entreverse cuando se trata del problema de la mediación para evangelizar, así Alcamán dice: La encarnación del Verbo es concreta y así debe ser la evangelización que propicie la Iglesia, dentro de la situación histórica concreta del indígena con su propia cultura. En la que sobresale Dios, la tierra que Dios le ha confiado, su entorno con el que debe vivir en armonía, los ritos de comunicación y de expiación, la invocación a los difuntos para adquirir fortuna o buena suerte.

---

23. Cf. Iquitos, Documento..., 93-94.
24. Cf. Bogotá, Documento..., 10.

Esto es como su forma veterotestamentaria respecto a la revelación de Jesucristo, sin que esta afirmación menoscabe el valor normativo de Israel. En esta perspectiva debe recibir el Evangelio sin otro ropaje cultural que el de la misma revelación divina. Para que la evangelización sea tal, debe ser no barniz superficial sino vital y profunda, y llegar hasta las mismas raíces de la cultura (EN20). Debe creer en Dios y no pensar que la evangelización viene de hombres que hablan en otras categorías, con estrategias de dominación cultural y religiosa, con transferencias y situaciones de métodos de vida, con ritos, símbolos y parámetros de comportamiento distintos. No hay que privilegiar arbitrariamente para la transmisión de la Revelación a ningún grupo humano. La evangelización es "un proceso de inserción gradual de la semilla de la fe divina en la cultura (mapuche), que la debe asumir por una asimilación selectiva a través de los mismos elementos culturales que le son propios, y entonces la semilla del Verbo será una fuerza dinamizadora e interpelante con una expresión escatológica del mismo Dios". La Revelación, continúa diciendo Alcamán, viene de Dios, no es producto de alguna cultura humana. No está enmarcada en moldes rígidos de concepciones humanas. Este proceso de cinco siglos (la evangelización en América Latina), no puede continuar enmarcado por esquemas ya obsoletos y contagiados desde su origen por la fiebre expansionista de los conquistadores. La evangelización no ha logrado quebrar los marcos estructurales fundamentales de la implantación del Reino de Dios, manteniéndose los mismos paradigmas de evangelización de los siglos pasados. Hay que intentar configurar un proceso renovado y renovador para evangelizar hoy. Sin embargo, más adelante acepta que la responsabilidad directa evangelizadora es de los sucesores de los apóstoles como acción de comunión[25].

---

25. Cf. Alcamán, Algunas reflexiones.... 67-71.

4. Tópicos especiales

Hay una serie de puntos que interesan más a la teología indigenista, quizá sea conveniente tocarlos para dar una aproximación más fiel al método teológico que se desea usar.

Se trata de la cultura misma, de las semillas del Verbo, de la presencia más amplia de Dios en las culturas, de los valores indígenas, etc.

A propósito de la cultura afirma Suess que ésta no se disocia del culto, que bien puede llegarse a la desacralización de la cultura, pero que ello no importa, lo que importa es que se secularice pues entonces se llega a la manipulación destructiva ecológica que acaba con la cultura indígena. La redención frente a la secularización viene desde la Encarnación del Verbo. El cristianismo no puede vivir sin expresiones religioso-culturales como mediaciones materiales, institucionales y simbólicas que incluso pueden ser supervivencias de antiguas religiones indígenas[26].

En cuanto a las semillas del Verbo, Ariel Burgos las cataloga como aquellos elementos que en la cultura indígena (mapuche), no estén en oposición con el Evangelio. Investigando estos elementos se busca a Cristo en su cultura y/o se le muestra implícita o explícitamente. Así se incentiva la propia religiosidad indígena y a partir de ella, en la búsqueda de las semillas del Verbo, Cristo se encarna y surgirá la Iglesia indígena (mapuche). De una pastoral indigenista se estará pasando a una pastoral indígena[27].

En Melgar se había dicho: los diversos grupos de la humanidad son insertados de diversa manera en la energía salvadora de la

26. Cf. Suess, La Nueva..., 57-58.
27. Cf. Burgos, La Experiencia..., 84-87.

muerte y resurrección de Cristo. Por lo que hay que estar atentos al dinamismo personal y colectivo de la historia personal y colectiva, respetar los valores culturales religiosos y tratar de descubrir la forma cómo Cristo está ya realizando en ellos el plan de salvación. Todo el universo está penetrado de la presencia del Señor y de su Espíritu, aunque sólo la comunidad cristiana es plenamente consciente de ello. La actividad misionera precisamente consiste en hacerla consciente[28].

En la reunión de Iquitos, en su documento final se afirma: El Señor habla desde las culturas nativas; nos interpela a través de los hombres de la selva. Los misioneros deben insertarse en los grupos indígenas para descubrir en ellos la presencia oculta del Señor cuya energía salvadora ya está haciendo de la historia de estos grupos una Historia de Salvación. Esta presencia va tomando forma visible y se va constituyendo comunidad cristiana, Iglesia visible. Aunque es verdad que esta presencia está limitada por la deficiencia de la libertad, y así se llega a la fe cristiana que es liberadora[29].

En la reunión de Bogotá se dice en su documento final: el objetivo del mandato misionero es recapitular fraternalmente todas las cosas en Cristo sin negar la identidad de ninguno de los pueblos. Dios está presente en el interior de la comunidad humana hecha a su imagen y semejanza. Esa presencia del Señor se hace mediante su Palabra que unifica a la comunidad humana en el desarrollo de la cultura en la cual encuentran su identidad los pueblos. La Palabra de Dios es semilla escondida en el corazón de cada cultura y muchas veces se encuentra oprimida y deformada por la acción del pecado interior a la comunidad impuesto por estructuras de opresión. Dios sin embargo, continúa presente y actúa en el corazón de cada cultura.

---

28. Cf. Melgar, Encuentro..., 18-20.
29. Cf. Iquitos, Encuentro..., 73; 81-84.

Más adelante el documento de Bogotá progresa en su pensamiento y dice que en las comunidades indígenas agredidas en su cultura por la acción colonizadora, se encuentra no sólo la semilla del Verbo, sino la presencia de Cristo pobre y crucificado que quiere salir a la luz., crecer, resucitar, y con su resurrección hacer también resucitar a estas comunidades despreciadas y oprimidas. Rescatar su cultura es salvar la totalidad de su mundo. Hay comunidades que conservan la historia de su pasado y ha madurado progresivamente su cultura original en relación vital con la tierra, en sus relaciones solidarias y en sus experiencias profundamente religiosas. Otras no. La tierra y el trabajo son presencia y acción de Dios. Cualquier secularismo y despojo de la tierra se convierten en una destrucción directa de la comunidad y de la acción de Dios en ellas[30].

Ya este mismo documento había comenzado hablando de los principales valores de la cultura indígena y los había descrito como el amor a la tierra, el trabajo comunitario, el respeto a la persona, el respeto y la búsqueda del Ser supremo, la fiesta y el sentido de la muerte, la capacidad frente al sufrimiento, el idioma propio, la cultura dialogante, la solidaridad, el respeto por la palabra dada, la identidad cultural, la medicina indígena. También había mencionado sus antivalores como la aculturación, pérdida de ese valor de identidad, el paternalismo, al manipulación, la no participación, la pobreza, la ausencia de democracia, la no determinación, la carencia de territorialidad, la invasión[31]. En este mismo documento de Bogotá se enumeran también los temas teológicos a tratar: Tierra y ecología, respeto a la naturaleza, derechos humanos, derechos de minorías, corrección fraterna, perdón y respeto, territorialidad, respeto de la dignidad, respeto de la vida, respeto de la autodeterminación, igualdad de la mujer[32].

30. Cf. Bogotá, Encuentro..., 106-107.
31 Cf. Bogotá, Encuentro..., 4-5.
32. Cf. Bogotá, Encuentro..., 11.

¿Es posible una estricta teología indígena?

No cabe duda que en los puntos metodológicos anteriormente enunciados hay una serie de valores a la vez que de contravalores. El problema se centra en el tema de la **inculturación** y la posición clara al respecto la encontramos en ""Redemptoris Missio"". Desde ella tenemos criterios para juzgar lo hasta aquí expuesto.

La encarnación del Verbo en nuestras culturas es de suma importancia, las culturas son la vida de un pueblo, sin la inculturación del Evangelio no se llega a ser cristiano. No hay culturas mayores o menores con relación al Evangelio, ya que todos tenemos la dignidad de ser hijos de Dios, todo nuestro actuar tiene la misma dignidad.

La pregunta ahora se impone, ¿cómo debe ser la inculturación del Evangelio?. La respuesta inmediata es que por analogía con la Encarnación del Verbo, debe seguir sus mismos cauces, sus mismas leyes.

Es precisamente lo que nos aclara el magisterio de Juan Pablo II en "Redemptoris Missio", para discernir lo que es correcto y lo que no en las posiciones de la llamada "teología india".

Básicamente la inculturación consiste en una transformación del núcleo del valor cultural existente. Este núcleo se transforma, esto es, pasa de ser lo que es, de la forma que tiene a otra forma distinta. Esta nueva forma es el Cristianismo. Es una transformación íntima que se realiza mediante la integración del Cristianismo a los valores culturales que produce la radicación del Cristianismo en las diversas culturas y que desecha todos los antivalores que encuentre. Tiene una función que eleva y que purifica a toda cultura.

¿Partiendo desde estas bases, que en el siguiente apartado vamos a desarrollar al tomar directamente el tema de la inculturación en la "Redemptoris Missio", es posible hacer una verdadera teología de la realidad indígena del Continente?. Pienso que sí, y a continuación indico sólo un esquema de un método entre muchos que se pudiera seguir.

El 22 de febrero de 1976 la Congregación para la Educación Católica presentó un documento sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes, ciñiéndome a dicho documento pienso que con mucha razón se puede hacer una teología de la cultura y en especial de la cultura indígena. Dice la Congregación citada que así se partirá de los datos culturales "como un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral, que los teólogos deben escribir partiendo -in via metodologica- de los datos de hecho y las cuestiones del tiempo actual, más que de las ideas y de los problemas de siglos lejanos"[33].

Esbozo esquemático del método

El punto de partida será la cultura indígena en proceso de evangelización como realización del sentido de la fe del pueblo de Dios.

Desde esta constatación del sentido de la fe inculturado pasaría a estudiar el dato revelado como realidad de fe que se vive en estas culturas elaborándolo no de cualquier modo como pudiera ser una simple reflexión cristiana, sino en estricta Teología, esto es, de una manera "más elevada y sistemática", al decir del documento citado[34]. Esto lo lograríamos mediante los análisis y síntesis adecuados de dicho dato.

---

33. Cf. S. Congregación para la Educación Católica, La formación teológica de los futuros sacerdotes, 59-60.

34. S. Congregación para la Educación Católica, La formación..., 18.

Estos análisis y síntesis, propongo que se pudieran hacer en tres momentos que a su vez se reflexionaran cada uno en tres grados, teniendo como formalidad las etapas de la cultura y desembocando así en la Teología mística, en la positiva, en la sistemática y en la práctica.

Los tres momentos serían el momento actual, el histórico y el sistemático del sentido de la fe del pueblo de Dios que se realiza en la cultura indígena. En concreto, con relación a lo afirmado respecto a la Evangelización de las culturas indígenas, hay que comprobar en la historia la realidad de los hechos que se dice sucedieron, en toda su complejidad, con un rigor científico, y comprender cómo de ellos se desprende el sentido de la fe de los grupos en cuestión. Teniendo estos datos, ya se puede proceder a su sistematización que propiciaría el siguiente paso: cada uno de estos momentos se reflexionaría en su grado científico, en su grado filosófico y en su grado teológico. El procedimiento sería a base de análisis y síntesis, en el análisis se comenzaría con el descriptivo, para continuar con el narrativo y el causal. Aquí se perfilarían las diversas síntesis como perspectivas y profundizaciones hacia nuevos análisis. Los procedimientos analíticos y sintéticos de los tres momentos y grados se realizarían desde las cuatro etapas de la cultura; esto es, partirían desde la introspección, seguirían por la tradición y asimilación para culminar en el avance y progreso.

Así se situaría en una nueva perspectiva la teología mística al abocarse en el momento actual a examinar el sentido de la fe del pueblo de Dios en la cultura indígena, sería también un marco para en el contexto histórico situar la teología positiva, Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio; se llegaría a una nueva óptica para la Teología Dogmática y Moral, y para la auténtica Teología Pastoral.

Aquí sólo enuncio el esquema de un posible método que se ocupase de una auténtica y estricta teología indígena. Una mera

reflexión cristiana, sin querer tener visos de teología en sentido estricto, sin ser ese "conocimiento elevado y sistemático" del que se nos ha hablado, no tendría por qué recorrer todo este camino. Sin embargo, si no hay una reflexión estricta, y bajo el Magisterio de la Iglesia, es muy imprudente a partir de la misma tomar posiciones prácticas con las etnias nada más por un mero sentimiento o impulso, pues se corre el riesgo muy grave de equivocarse[35].

35. Para un desarrollo más detallado del método y sus aplicaciones prácticas se puede consultar: Javier Lozano Barragán, Cómo se hace Teología, en *"Hacia el Tercer Milenio. Teología y Cultura"* (México 1988) 21-44.

II. LA INCULTURACION EN LA ENCICLICA "REDEMPTORIS MISSIO" DEL PAPA JUAN PABLO II.

El problema de la inculturación del Mensaje evangélico tanto en la misión "ad gentes", como en el resto de la Iglesia, es de una relevancia fundamental para la Iglesia. Se ubica dentro de las tensiones misteriosas de la Encarnación, y es dentro de este misterio que el Papa Juan Pablo II lo trata magistralmente en su reciente encíclica "Redemptoris Missio". En el presente estudio trataremos en primer lugar de subrayar el pensamiento del Papa , y en una segunda parte apuntar hacia pistas teológicas de reflexión que traten de profundizar al particular.

1. Pensamiento del Papa acerca de la inculturación en la Misión "ad gentes."

Para subrayar mejor el pensamiento del Papa lo dividiré en seis subtemas su presentación, a saber: qué es la inculturación, su preparación, sus principios, su finalidad, sus actores y sus problemas. Aunque lo fuerte al respecto se encuentra en el capítulo V de la Encíclica, "Los Caminos de la Misión", y en sus nn. 52-54 "Encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos"; sin embargo también se toca en otras partes, en particular cuando habla allí de temas relacionados con la cultura. Describo los subtemas tomando en cuanto cabe las mismas palabras de la Encíclica. Los números aludidos del documento se van poniendo al final de cada idea.

1.1. Qué es:

Toma la descripción de inculturación que había elaborado la "Catechesi tradendae": ***dice que la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales, mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas*** (52). La inculturación se realiza bajo la guía del Espíritu Santo; los discursos de San Pablo en Listra y Atenas (Act,14,11-17; 17,22-31), ofrecen un ejemplo de inculturación del Evangelio(25).

1.2. Su preparación

Las diversas culturas en la actualidad, buscan la dimensión espiritual como **antídoto** a la deshumanización (38). La realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los **valores evangélicos**; la Iglesia es así fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino escatológico; es signo y a la vez promotora de los valores evangélicos entre los hombres (20). Esta especie de disposición para la inculturación, la trata también el Papa cuando se refiere a la Preparación evangélica y a las Semillas del Verbo: dice que por la acción del Espíritu en las personas y en los pueblos existe una **espera** aunque sea inconsciente, por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre y sobre el camino que lleva a la liberación del pecado y de la muerte (45): con relación a las Semillas del Verbo, y destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres, dice cómo se encuentran en las personas y tradiciones religiosas de la humanidad (56), como acción del Espíritu en el corazón del hombre , en los ritos y culturas, preparándose para su madurez en Cristo, en el origen de los nobles ideales e iniciativas para bien de la humanidad (28)

1.3. Sus principios:

Toma el Papa de "Familiaris Consortio", 10, los principios que deben dirigir la inculturación: La **compatibilidad** con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la **comunión** con la Iglesia universal (54). La inculturación se da en la mutua entrega de las iglesias locales, pues éstas, aunque arraigadas en su pueblo y en su cultura, sin embargo deben mantener concretamente este sentido universal de la fe, es decir, dado y recibiendo de las otras iglesias dones espirituales, experiencias pastorales del primer anuncio y de evangelización, personal apostólico y medios materiales (85).

1.4. Su finalidad:

La finalidad de la inculturación es para que la Iglesia **encarne** el Evangelio en las diversas culturas, y al mismo tiempo, **introduzca** a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad, **transmita** a las mismas sus propios valores, **asumiendo** lo que hay de bueno en ellas y **renovándolas** por dentro. Pues la Iglesia al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, se encuentra con esta diversidad de culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación. Así conoce y expresa mejor el misterio de Cristo, es alentada a una continua renovación, se hace instrumento más apto para la misión y signo más comprensible de lo que es (52). Sólo de esta manera los misioneros podrán llevar a los pueblos de manera creíble y fructífera el conocimiento del misterio escondido (53). Gracias a la inculturación en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal **se enriquece** con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad (52). Esta inculturación a nivel de Iglesias locales, sólo será posible atendiendo a sí mismas y a la Iglesia universal (53).

1.5. Sus actores

¿Quién debe ser el que realice la inculturación?: Ya se ha expresado anteriormente, es el **Espíritu Santo** el que guía la Misión y guía la inculturación. El primer Concilio de Jerusalén es un ejemplo, desde aquel momento **la Iglesia** abre sus puertas y se convierte en la casa donde todos pueden entrar y sentirse a gusto, conservando la propia cultura y las propias tradiciones, siempre que no estén en contraste con el Evangelio (24). El primer anuncio del Evangelio lo hace la Iglesia en el contexto de la vida del hombre y de los pueblos que lo reciben, se hace con un lenguaje concreto y adaptado a las circunstancias (44), respetando siempre las culturas: la Iglesia propone, no impone nada; respeta las personas y las culturas y se detiene ante el sagrario de la conciencia (39).

El autor de la inculturación debe ser todo el pueblo de Dios, no sólo algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista . Así la inculturación es expresión de la vida comunitaria; es decir, madura en el seno de la **comunidad** y no es fruto exclusivo de investigaciones **eruditas,** debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos (54). Es un proceso que requiere largo tiempo para no ser una mera adaptación externa , es un **camino lento** que acompaña toda la vida misionera; es un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia; necesita una **gradualidad**, para que sea verdaderamente expresión de la experiencia cristiana de la comunidad, una **incubación** del misterio cristiano en el seno del pueblo, para que su voz nativa sea más límpida y franca, y se levante armoniosa en el coro de las voces de la Iglesia universal. La inculturación requiere la aportación de los diversos colaboradores en la misión ad gentes, la de las comunidades cristianas a medida que se desarrollan,

la de los **Pastores** que tienen la responsabilidad de **discernir** y fomentar su actuación (52).

Los grupos evangelizados ofrecerán los elementos para una "traducción" del mensaje evangélico, teniendo presentes las aportaciones positivas recibidas a través de los siglos gracias al contacto del cristianismo con las diversas culturas (53). Incluso los **turistas** cristianos en actitud respetuosa hacia las iglesias locales que visitan podrán realizar un mutuo enriquecimiento cultural (82). Esta cooperación misionera puede implicar también a los **responsables de la cultura** en los diversos países (82).. Por lo que toca a **los misioneros** deben insertarse en el mundo sociocultural de aquellos a quienes son enviados, superando los condicionamientos del propio ambiente de origen, sin que ello signifique *renegar* de la propia identidad cultural (53).

Un problema especial en este campo del sujeto que hace la inculturación es el del necesario **discernimiento** que deben realizar los **Pastores,** en efecto, para la orientación y coordinación de la actividad misionera a nivel nacional y regional son de gran importancia las Conferencias episcopales, a las que se les pide que traten el problema de la inculturación (76). Los Obispos, guardianes del "depósito de la Fe", se cuidarán de la fidelidad, y , sobre todo, del discernimiento, para lo cual es necesario un profundo equilibrio. Este discernimiento es muy necesario, pues la *cultura está marcada por el pecado*, como obra humana que es. También ella debe ser purificada, elevada y perfeccionada (54).

1.6. Sus problemas

En cuanto a los problemas de la inculturación recuerda el Papa lo que decía Pablo VI: "la **ruptura** entre Evangelio y cultura

es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo". (37) Y señala que las Iglesias jóvenes sienten el problema de la propia **identidad,** de la inculturación, de la **libertad** de crecer sin influencias externas, con la posible consecuencia de cerrar las puertas a los misioneros.(85). La inculturación es un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la **integridad** de la fe cristiana (52). Hay el riesgo de pasar acríticamente de una especie de alienación de la cultura a una **supervaloración** de la misma (54). Por ejemplo, en lo que se refiere al Bautismo, es verdad que en ciertos ambientes se advierten aspectos sociológicos que oscurecen su genuino significado de fe y su valor eclesial, que hay que remover (47). Hay algunos que quieren realizar la inculturación sólo como fruto exclusivo de **investigaciones eruditas** (54), o que en tal forma se quieren identificar con los valores actuales que no desean trascenderlos o bien, hablar claramente de Jesucristo, así se llegan a las posiciones que el Papa llama **"Reinocéntrica"**, en la que se predique solamente una Iglesia para los demás, promoviendo por un lado los llamados valores del Reino como la justicia, la fraternidad, la liberación, etc., por otro, favoreciendo así el diálogo entre las culturas. O bien la **"Teocéntrica"**, diciendo que Cristo no puede ser comprendido por quienes no profesan la fe cristiana, mientras que los pueblos y las culturas no cristianas pueden coincidir con las cristianas en la única realidad divina (17). Sin negar los problemas anteriores, pero como un dato que ayuda a un sano equilibrio hay que notar que *culturalmente el mundo va unificándose cada vez más,* el espíritu evangélico debe llevar a la superación de las **barreras** culturales y nacionalísticas, evitando toda cerrazón (39). Además en el mundo moderno es cada vez más difícil trazar líneas de **demarcación** geográfica y cultural; se da una creciente interdependencia entre los pueblos, lo cual es un estímulo para el testimonio cristiano y para la evangelización (82).

2. Reflexiones

Al tenor de lo expuesto, aparece que básicamente la inculturación consiste en una **transformación**. Esta transformación es transformación del núcleo del valor cultural existente. Este núcleo se transforma, esto es, pasa de ser lo que es, de la forma que tiene, a otra forma distinta. Esta nueva forma es el Cristianismo.

Este proceso de transformación es algo **muy central** y profundo, toca, decíamos, al núcleo del valor. Esta nuclearidad la describe RM diciendo que es una transformación íntima, que se realiza mediante la integración del Cristianismo a lo valores culturales, y que es una radicación del Cristianismo en las diversas culturas.

RM. deglosa lo anterior en cinco puntos que ven a la preparación, principios, finalidad, actores y problemas de la inculturación. Al hablar de la preparación habla de la ansia de espiritualidad de la cultura actual, de la espera cultural del Evangelio y de las Semillas del Verbo; como principios o criterios para saber de la legitimidad de la inculturación, RM sitúa dos: compatibilidad con el Evangelio y Comunión con toda la Iglesia; la finalidad de la inculturación la sitúa en el crecimiento del Reino de Dios mediante la continuación de la encarnación del Verbo, y el fortalecimiento de la comunidad católica; para RM. los actores de la inculturación son también dos, el Espíritu Santo y el Pueblo de Dios, y el Pueblo de Dios según su propia diversidad, fieles en general, constructores de la sociedad pluralista en el ramo de la cultura, peritos, y en especial, pastores; advierte que la inculturación es lenta y gradual; como problemas de la inculturación RM. se refiere en especial a tres: el secularismo, el aislamiento cultural y la ahistoricidad en tratar el Mensaje Evangélico.

Sobre este conjunto de temas ensayaremos unas cuantas líneas de reflexión para tratar de comprenderlos mejor

2.1. La inculturación en sí

La inculturación es el **coeficiente teológico** que precisa el sentido de la continuación de la encarnación del Verbo de Dios. Hablar de la prolongación de la encarnación en sentido unívoco nos haría caer en una cierta especie de Panteísmo. En cambio al hablar de la inculturación se expresa con mayor propiedad el sentido de la economía de la encarnación del Verbo en cuanto que fija y marca con este hecho maravilloso irrepetible toda la salvación que Cristo aporta.

¿Cómo se realiza esta analogía de la encarnación del Verbo en toda la realidad humana salvífica?. La respuesta es: mediante la inculturación. Y la inculturación se centra en lo más específico humano para desde allí realizar la completa cristificación.

2.1.1. El núcleo del valor y la inculturación

Lo más profundamente humano es el valor. El valor se entiende aquí como **la razón objetiva y subjetiva por la cual algo se entiende como bueno**. Desde la bondad se construye el hombre. Es el inicio de humanización en todos los sentidos y direcciones. Como el hombre es un dinamismo proyectado, un dinamismo comprendido y querido y así desarrollado, la comprensión y la volición de su propio proyecto constituye la parte subjetiva de su realización, en cambio, la realidad de cualidades conocidas que lo construyen constituyen la parte objetiva de su realización. La realidad de las cualidades, así como su comprensión y evolución como buenas, esto es, como convenientes a sí mismo, constituyen las dos partes del valor, la parte objetiva y la parte subjetiva. La delimitación entre ambas partes no es del todo nítida, ya que las realidades subjetivas que constituyen la misma comprensión y volición son

también cualidades objetivas que significan su propia realización.

Si nos preguntamos por lo más profundo e íntimo en el valor, nos encontraremos con **el criterio** por el cual sabemos que tal o cual realidad es buena o mala , esto es, que nos construye o nos destruye. Este criterio como tal no es solamente una especie de árbitro frío y exacto sino que es **juicio de bondad, eficacia de decisión y fuerza de decisión en la construcción**. Por esto el valor siempre es valor cultural, pues siempre se encamina al cultivo del hombre.

2.1.2. La transformación del valor

La RM al hablar de la inculturación la sitúa precisamente en esta línea profunda del valor. Tiene una expresión para indicarnos qué es la inculturación: *TRANSFORMACION*. Quiere decirnos que por la inculturación la forma del valor cultural se cambia en Cristo. Había una forma, algo por lo cual este valor era tal, objetiva y subjetivamente, y sin lo cual no podía ser más valor; el criterio último , eficaz, lógico y óntico de cultura, que ahora se cambia en una **fuerza profunda del corazón de la cultura que es Cristo**. Una vez usada la expresión transformación, nos la explica la RM con tres expresiones calificativas: INTIMA, INTEGRACION, RADICACION.

Al calificar de **íntima** la transformación quiere la RM expresar la necesidad de ubicarnos en el *centro* del valor al que hemos aludido; al hablar de **integración** del Cristianismo a la cultura, se nos habla de que la cultura resultante tiene ya el calificativo de cristiana, lo que no significa *exclusión* de la capacidad de otra cultura para ser asumida en esta misma forma por el Cristianismo. Cuando habla de que el Cristianismo se **radica** en las diversas culturas, se trata de que sea la raíz de las diver-

sas culturas. Con esta expresión se explica por un lado la intimidad de transformación de la cultura y a la vez su apertura; esto es, el Cristianismo actúa como raíz de las diversas culturas, pero no unidimensionalmente, esto es, los frutos que dará esta raíz no deberán ser unívocos, no deberán ser siempre los mismos, no deberán ser frutos uniformes, sino que se tratará de la raíz de un árbol que dará *toda clase de frutos* según la variedad de las diferentes culturas.

2.1.3. Inculturación y fundación de la Iglesia

Desde este punto de partida podemos entender cómo la inculturación es una forma profunda de expresar la misma fundación de la Iglesia. Esto es, la inculturación es la **voz de Dios que convoca** a la salvación mediante la incorporación del hombre real, con todo lo que él hace, como este hombre y como esta colectividad, como individuo y como pueblo, a la muerte y resurrección de Jesucristo. Y esta convocación es la Iglesia. Se realiza *a los diversos niveles* conocidos: al nivel del Padre que nos llama en su Hijo por la encarnación del Verbo; al nivel del Espíritu Santo que nos hace comprender esta llamada; al nivel de Cristo Jesús que es esta llamada; al nivel de María, madre de la Iglesia, que con su carne nos hace la llamada al darle humanidad al Verbo; al nivel del desdoblamiento de la misión del Hijo y del Espíritu en "los Doce" dentro de su apostolado episcopal; al nivel del ejercicio del sacerdocio universal de los fieles. Iglesia equivale así a inculturación como fundación del criterio Cristo y como realización del mismo.

2.1.4. Divinización de la cultura

Desde la Iglesia entendida como inculturación, esto es como Cristo colocado en el centro de la cultura y en el centro a su

vez del valor, es obvio que la cultura trascienda los simples niveles humanos y se coloque en niveles divinos al estilo de Cristo. Esto es, así como el Verbo al encarnarse no destruyó la naturaleza humana sino que la sublimó el máximo, así también en la cultura que se engendra desde la inculturación, la humanización de la naturaleza que realiza toda cultura, se seguirá realizando, pero ahora con una fuerza y dinamismo total, para llevarla a su ápice; pero no sólo, no se trata de que la cultura solamente alcance el máximo de realización de sus virtualidades, sino que trascenderá sus propios límites, pues será un hacerse del hijo adoptivo de Dios desde la fuerza del mismo Verbo de Dios. Y así, rozando las fronteras del misterio hablaremos, con una verdadera analogía de participación, de la cultura inculturada como divinización de la naturaleza, ya que Cristo ha sido constituído centro del universo.

2.2. Deglose de la inculturación

Como decíamos al examinar la RM, después de habernos descrito qué es la inculturación, el Papa nos habla de cinco temas que la deglosan, a saber: su preparación, sus principios, su finalidad, sus actores y sus problemas. Dándoles un recorrido a cada uno de ellos, intentaremos profundizar un poco más lo que la RM nos ofrece acerca de esta inculturación.

Inculturación histórica redentora. Hay una base para entender la inculturación y es la periodización de la historia de la salvación que nos da LG en su número 2: La Iglesia ha sido 1. configurada en la creación; 2. preparada en la historia del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento; 3. constituída en los tiempos definitivos; 4. manfiestada por la efusión del Espíritu; y 5. que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Consecuentemente, la inculturación no tiene una perspectiva gnóstica, en el sentido de enunciado de ciertos valores

comunes a la humanidad que en su realización traigan la salvación. La inculturación se entiende como *inculturación redentora histórica de una cultura dominada por el pecado y necesitada de redención.*

Sin este sentido último de la historia la perspectiva de la inculturación se pierde y se corre el riesgo de caer en errores, pensando en una inculturación como proyecto cultural histórico inmanente. La inculturación exige la fe como aceptación muy difícil, esto es, como **conversión;** pues se trata de declararse impotentes para una auténtica realización cultural desde el plano meramente humano y necesitados en el núcleo de la misma existencia de la ayuda divina. Los antiguos problemas de Pelagianismo a la vez que de Luteranismo acechan a la inculturación y el principio de solución no puede ser otro que el equilibrio de la unión hipostática y de la posición católica con relación al pecado original.

Con estos presupuestos podemos ahora intentar reflexionar sobre los aspectos de inculturación antes mencionados.

2.2.1. La preparación para la inculturación

En cuanto a la preparación para la inculturación. Esta preparación es algo más que la "potencia obediencial" de que hablaban los escolásticos, es la **historia que está escrita dentro de la humanidad como configuración y preparación a Cristo.** Esta configuración creacional no es una etapa simplemente pasada, sino que subyace en el río actual de la historia como parte constitutiva del mismo. Por esto se habla del deseo de espiritualidad dentro de ámbitos ajenos a Cristo. Esa configuración avanzó en esta historia concreta en el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. Por lo que respecta a las religiones no cristianas de otros pueblos, éstas se inscriben dentro del plano de configuración creacional, y

sólo por una analogía en la perspectiva de la preparación a Cristo, puesto que la historia es irrepetible y la elección del pueblo de Israel fue singular. Dentro de la óptica creacional de configuración de la Iglesia, se comprende la *espera* total de Cristo en toda cultura a El ajena, y a la vez las *"semillas del Verbo"*. Es una la dirección total inserta en la creación que tiende desde siempre hacia su plena consumación en Cristo señor del Universo. Esto quiere decir entre otras cosas que la **inculturación no se puede frenar en la etapa creacional,** sino que siempre debe tender a la culminación. Son virtualidades y una virtualidad es siempre etapa pasajera pues apunta a su realización, de lo contrario no fuere virtualidad sino actualidad.

Quiere decir también que no podemos hablar propiamente de semillas del Verbo al hablar de la piedad popular o *religiosidad popular católica*. Cuando la virtualidad ha alcanzado su actualidad deja de ser virtualidad. Lo que pudiéramos decir es que muchas veces la religiosidad popular católica no se encuentra lo suficientemente limpia y hay que purificarla, ya sea mediante la catequesis, si se trata de vicios causados por ignorancia religiosa, ya sea mediante su práctica correcta desterrando los inconvenientes de contaminaciones mágicas o fanáticas. Otra cosa es saber si determinada religiosidad popular es o no católica; para ello se necesitan tener criterios claros; cuando nos encontramos frente a religiosidades populares no católicas, en ellas sí podemos hablar de semillas del Verbo.

Esto nos lleva a considerar la posibilidad de que las etapas de la historia de la salvación tengan su aplicación "subjetiva" de acuerdo al ritmo de cada historia, ya sea de pueblos, ya de individuos. De esto se hablará más adelante.

2.2.2. *Los principios de la inculturación*

La RM habla de los dos principios para juzgar cuando se puede

transformar un valor cultural inculturándolo, y cuando no. Los determina como compatibilidad y comunión. Esto es, es inculturable el valor que es compatible con el Cristianismo y aquél que permite realizar la comunión con los demás valores inculturados.

Cuando se habló de la inculturación se habló de la transformación de los **auténticos** valores culturales mediante su integración en el Cristianismo. Cuando se habla ahora de los dos criterios de *compatibilidad y comunión*, ambos son explicaciones de qué sea un auténtico valor cultural; será aquel que es compatible y pueda entrar en comunión con los valores inculturados; podríamos en rigor decir que los dos principios mencionados **se reducen a uno,** esto es, a la **compatiblidad;** cuando un valor es compatible con el Cristianismo es que puede entrar en comunión con los demás valores cristianos estén donde estén. Aquí se habla que puedan entrar en comunión con la culturas en las que se ha inculturado ya el Cristianismo; para el caso es lo mismo, lo básico es que entren o no en comunión con los valores inculturados, sea donde fuere. Un valor esencial al Cristianismo es la comunión, la comunión funda la catolicidad.

Si atendemos a los valores de las **Iglesias locales,** o más bien a la convocación local que por la Eucaristía y la Palabra de Dios y por la fuerza del Espíritu Santo hace el Obispo y reúne a los fieles en una Iglesia local; estamos en la *inculturación distinta de toda la Iglesia.* Esta distinción es la catolicidad. Cada Iglesia local debe hacer una convocación inculturada, si no lo hace su convocación es deficiente. Esta inculturación no se da una vez por todas, sino que va adecuándose a circunstancias tanto locales como temporales. De manera que la inculturación en la convocación novedosa de una Iglesia particular, que debe ser siempre progrediente, tiene su prueba de autenticidad en la compatibilidad con las demás Iglesias locales, que en último término obtiene de su coincidencia con el centro eucarístico primacial.

2.2.3. *La finalidad de la inculturación*

La finalidad de la inculturación la sitúa la RM en el crecimiento de la Iglesia, por el que se realiza incesantemente la encarnación del Mensaje en las culturas, y se edifica cada vez mejor la comunidad cristiana.

La finalidad de la inculturación es que la **salvación universal se haga realidad**. Hay ambientes culturales en los que Cristo no está como salvación, o bien, hay cambios en los ambientes anteriormente cristianos. Pero más todavía, no hay cultura plenamente inculturada, nos situamos dentro de la escatología de la Iglesia, cualquier cultura por más cristiana que se piense es inadecuadamente cristiana; Cristo será para nosotros siempre mayor hoy que ayer y mañana seguiremos sin poderlo abarcar, de manera que por lo que a Cristo respecta, siempre habrán aspectos que todavía no se habrán inculturado en las realizaciones eclesiales, sean las que fueren; y por lo que respecta a la cultura misma, como antes insinuábamos, es algo vivo, algo creciente, algo que está siempre en movimiento y que continuamente presenta el desafío de la inculturación.

Lo que dice RM con relación a la formación de la comunidad católica por la inculturación es muy importante. La Iglesia no es uniformidad sino unidad, que significa coincidencia de distintos; por lo tanto, se exige una inculturación lo más adecuada posible para que todas las *Iglesias locales definan* cada vez más claramente *su personalidad distinta*, para que así se puedan donar unas a otras y al tenor de la donación trinitaria logren ir avanzando en la riqueza del milagro de la unidad católica.

2.2.4. *Los actores de la inculturación*

El cuarto punto que trata el Papa se refiere a los actores de la inculturación, habla del Espíritu Santo, del Pueblo fiel en

general, y allí en especial de los pastores y los peritos; habla también de la gradualidad y por tanto de la lentitud de la inculturación, habla de una incubación de la inculturación.

Si nos preguntamos por el autor de la inculturación nos debemos situar en el **plano de la encarnación del Verbo;** el primer actor es el *Espíritu Santo* que llena a la Santísima Virgen, Quien concibe "por obra del Espíritu Santo", primero con su corazón que con su cuerpo, al decir de Sn. Agustín. También aquí, el que hace posible la inculturación es el Amor Espíritu Santo. La inculturación no es imposición, es fruto de la libertad humana que se abre al Amor Espíritu Santo Quien hace que el hombre de tal manera acepte a Cristo que no sea ya el hombre, sino Cristo Quien mora en él, al decir de San Pablo, y en lo más íntimo de sí y de su obra, en lo más íntimo de la cultura, se encuentre Cristo.

Así **como María** quedó llena del Espíritu Santo y dió a luz a Jesús de Nazareth, así ahora el Espíritu se derrama sobre el pueblo de Dios, y *es el pueblo de Dios quien engendra por obra del Espíritu Santo nuevamente a Cristo en el corazón de su propia cultura.* Y el pueblo lo engendra según su naturaleza y funciones. Todo mundo colabora para que Cristo se encuentre en el corazón de la cultura y en la expresión de la misma. La primera acción es la conversión. Desde la conversión se encuentra cada quien en la esfera más íntima de su valor, se cambia el criterio y se acepta el valor fundante de la vida, se cambia el corazón y a partir de allí todo se entiende y se quiere. Vendrán a continuación las expresiones y estructuras en todos los ámbitos humanos. Todo ello será inculturado en Cristo el Señor.

Desde la naturaleza de la colaboración a la inculturación vendrá la funcionalidad y la armonía de la misma. En la funcionalidad cada quien tendrá su puesto, el perito, el constructor de la

sociedad pluralista, el que viaja de una Iglesia local a otra y especialmente el Pastor. La inculturación tiene su origen eclesial en el Pastor, pues es quien convoca la Iglesia desde la Eucaristía. Por eso es que siendo su autor auténtico es el maestro de la misma y su juez. De aquí el papel que RM asigna al Obispo, a los pastores, a las Conferencias episcopales. El discernimiento significa el que el Obispo por la Eucaristía y la S. Escritura y por el Espíritu Santo, identifica o no a Cristo en tal o cual proposición de inculturación de tal o cual valor cultural, y juzga de su expresión y realización estructural. No es un nuevo oficio el que el Papa le asigna aquí al Obispo, sino solamente es contemplarlo desde la inculturación, como la **fuente instrumental de la Iglesia.**

La cultura equivale a la vida. Individualmente se construye durante toda ella, con el ritmo de la misma. Si ahora se habla de la cultura de un pueblo, ésta se construye con el ritmo del pueblo. Se puede y debe impulsar una mejor culturización, pero no se debe forzar. Los pueblos llevan su ritmo, aunque sea verdad que hay épocas en que corren y épocas en que parecen aletargados. Nuestra época parece ser de gran velocidad. En todo caso, se entiende por qué RM habla de la gradualidad y lentitud popular de la inculturación. Esta debe ajustarse al caminar del pueblo y no a los deseos de sólo algunos de sus miembros.

2.2.5. Los problemas de la inculturación

En el quinto punto, los problemas, RM enuncia tres: el Secularismo, el Aislamiento cultural, y lo que pudiéramos llamar la Ahistoricidad.

El Secularismo es el eco de la queja del inicio del Evangelio de San Juan: "vino a los suyos y los suyos no lo recibieron".

Es la cerrazón del hombre hacia Dios: del hombre y de la cultura con la que el hombre se construye. El fenómeno del Secularismo en ambientes anteriormente cristianos consiste en que en ellos ha evolucionado la cultura con nuevos valores, nuevas expresiones y estructuras y en esta novedad no ha entrado Cristo; o porque no ha sido convocada la cultura en el núcleo mismo de sus nuevos valores, o porque siendo así convocada no ha querido escuchar. Es lo que RM citando a Pablo VI califica del drama de la época: la ruptura entre Cristianismo y Cultura.

En cuanto al **Aislamiento cultural**, para RM se tratará de una reacción. Anteriormente se pudo dar la carencia de inculturación en cuanto que en nombre del Cristianismo se imponía a culturas no occidentales la cultura occidental como tal . Para que ésto no vuelva a suceder, algunos teólogos piensan que hay que cerrarse por completo a toda la cultura ajena a lo específico de la propia; más aun, se juzga toda la expresión y estructuración cultural cristiana actual, como fruto de una mera cultura particular, la de Occidente, de manera que cada pueblo no occidental, especialmente los que ahora apenas se evangelizan, tiene que encontrar una novedad total en sus expresiones y estructuraciones; sin connexión con el pasado cristiano de otras latitudes. El error de esta pretendida inculturación es múltiple; lo resume RM : rompe la comunión. Cada cultura es ella misma; pero crece en la medida de su donación; sin una mutua donación entre culturas, la cultura se esteriliza y muere. Lo mismo podemos decir de cada inculturación, sólo se da en la comunión católica, sin la mutua comunicación y convergencia de distintas inculturaciones en la unidad eclesial que se finque en el primado pontificio, la Iglesia local languidece, se destruye y muere.

Lo anterior por supuesto que no exime a la cultura occidental de que tenga siempre presente no caer en la tentación del pecado

de soberbia queriendo medir su superioridad respecto a los demás pueblos, por su dinero y por su técnica. Este pecado también cae dentro del pecado cultural del aislamiento, que en este caso es tanto más grave cuanto se trata de un aislamiento activo, esto es, que trata de imponer, por diversas maneras y métodos, sus propias inculturaciones a todo mundo; estas culturas, especialmente las del primer mundo, con mucha frecuencia sólo saben exportar y ni siquiera piensan en la posibilidad seria de recibir algo de otras Iglesias locales.

El tercer problema al que se aboca el Papa en RM es el de la **Ahistoricidad.** Es algo de lo que mencionábamos anteriormente como "Gnosticismo". Se piensa en Cristo no como el misterio insondable que supera todo, sino como una racionalización expresada en una *doctrina inmanente a la medida de quien la formula, y que expresa valores de tipo universal* como liberación, justicia, amor y paz, verdad y bondad omnipresentes, etc.. La historia de Jesús de Nazareth suena, como decía San Pablo: escándalo para los judíos y locura para los gentiles. La inculturación la piensan sólo como una filosofía universal, una especie de imperativo categórico que todo mundo acepte para realizar así la unidad del género humano. Es el absurdo de pretender una inculturación cristiana sin que Cristo histórico Dios y hombre, sea lo más íntimo al valor fundante cultural. Estas vaguedades a las que se busca un asentimiento universal pretenderían el aplauso de todos y a lo sumo revivirían un deísmo ya superado, pero estarían en los antípodas de la auténtica inculturación.

III. PEQUEÑO DICCIONARIO SOBRE LA INCULTURACION EN LA "REDEMPTORIS MISSIO"

Nota: Los números entre paréntesis indican el número marginal de "Redemptoris Missio".

A

Acrítico tránsito. ... en efecto, existe el riesgo de pasar acríticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma, que es un producto del hombre, en consecuencia, marcada por el pecado. (54).

Actor de la inculturación del mensaje. Finalmente, la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista. (54).

Aportaciones para la inculturación. ..requiere la aportación de los diversos colaboradores de la misión ad gentes, la de las comunidades cristianas a medida que se desarrollan, la de los Pastores que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación. (52).

Aprendizaje e inculturación. Los misioneros... deben aprender la lengua de la región donde trabajan, conocer las expresiones más significativas de aquella cultura, descubriendo sus valores por experiencia directa. (53).

Aptitud mayor para la misión. Por su parte, con la inculturación la Iglesia se hace...instrumento más apto para la misión.(52).

B

Barreras culturales. El mundo va unificándose cada vez más, el espíritu evangélico debe llevar a la superación de las barreras culturales y nacionalisticas, evitando toda cerrazón. (39).

Bautismo y cultura. Es verdad que en ciertos ambientes se advierten aspectos sociológicos relativos al bautismo que oscurecen su genuino significado de fe y su valor eclesial. Esto se debe a diversos factores históricos y culturales que es necesario remover donde todavía subsisten, a fin de que el sacramento de la regeneración espiritual aparezca en todo su valor.(47).

Búsqueda en la cultura de la dimensión espiritual. No sólo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas, se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización.(38).

C

Cambios culturales y dificultades catequísticas. Pero no se puede olvidar que el trabajo de los catequistas resulta cada vez más difícil y exigente debido a los cambios eclesiales y culturales en curso. (73).

Campo de la inculturación. Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. (52).

Comunión e inculturación. A este respecto, especialmente en relación con los sectores de inculturación más delicados, las

Iglesias, convencidas de que sólo la atención tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias particulares las harán capaces de traducir el tesoro de ola fe en la legítima variedad de sus expresiones (Cr. EN.63;55). (53).

Convergencia mundial en valores evangélicos. ... en el mundo no cristiano como en el de antigua tradición cristiana, existe un progresivo acercamiento de los pueblos a los ideales y a los valores evangélicos, que la Iglesia se esfuerza en favorecer. Hoy se manfiesta un anueva convergencia de los pueblos hacia éstos valores: el rechazo de la violencia y de la guerra; el respeto de la persona humana y de sus derechos;...(86).

Cooperación misionera y cultura. La cooperación puede implicar también a los responsables de la... cultura...(82).

Credibilidad e inculturación. Solamente con este conocimiento (inculturado) los misioneros podrán llevar a los pueblos de manera creíble y fructífera el conocimiento del misterio escondido (Cf. Ro.16,25-27: Ef.3,5).(53).

Cultura amplia no evangelizada. ... los ámbitos humanos y culturales, que aún no han recibido el anuncio evangélico o en los cuales la Iglesia está escasamente presente, son tan vastos, que requieren la unidad de todas las fuerzas. (86).

D

Definición de la inculturación. La inculturación "significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas" (Catechesi tradendae (16 de octubre de 1979),5(52)

Dificultad de la inculturación. Pero también es un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana. (52).

Discernimiento de la inculturación. La inculturación ...requiere la aportación... de los Pastores que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación (52).

Discernimiento de la inculturación. Para la orientación y coordinación de la actividad misionera a nivel nacional y regional son de gran importancia las Conferencias Episcopales y sus diversas agrupaciones. A ellas les pide el Concilio que traten... el problema de la inculturación. (76).

Discernimiento e inculturación. Los Obispos, guardianes del "depósito de la fe" se cuidarán de la fidelidad y, sobre todo, del discernimiento, para lo cual es necesario un profundo equilibrio... (54).

Diversas culturas, aportes. ...para una "traducción"... (esta se hará) teniendo presente las aportaciones positivas recibidas a través de los siglos gracias al contacto del cristianismo con las diversas culturas...(53).

Diversas culturas. Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación (52).

E

Encarnación del Evangelio e inculturación. Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas por dentro. (52).

Enriquecimiento de la Iglesia Universal e inculturación. Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los

diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; (52).

Eruditas investigaciones. (La inculturación debe) no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas. (54).

Espíritu guía a la Misión. Los discursos de Listra y Atenas (Act. 14,11-17; 17,22-31).....ofrecen un ejemplo de inculturación del Evangelio.(25).

Espíritu guía a la Misión. Primer Concilio. Desde aquel momento la Iglesia abre sus puertas y se convierte en la casa donde todos pueden entrar y sentirse a gusto, conservando la propia cultura y las propias tradiciones, siempre que no estén en contraste con el Evangelio. (24).

Espontaneidad de la inculturación. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos... (54).
Exigencias del Reino. Ciertamente éste exige la promoción de los bienes humanos y de los valores que bien pueden llamarse evangélicos...(19).

Expresión de la inculturación. (La inculturación) debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad, y no ser fruto exclusivo de invetigaciones eruditas (54).

F

Fe madura y valores tradicionales. La salvaguardia de los valores tradicionales es efecto de una fe madura. (54).

G

Gradualidad de la inculturación. Este proceso necesita una gradualidad, para que sea verdaderamente expresión de la expe-

riencia cristiana de la comunidad: "Será necesaria una incubación del misterio cristiano en el seno de vuestro pueblo -decía Pablo VI en Kampala-, para que su voz nativa, más límpida y franca, se levante armoniosa en el coro de las voces de la Iglesia universal". (54).

I

Identidad cultural del misionero e inculturación.

Identidad cultural. El cristiano y las comunidades cristianas viven profundamente insertados en la vida de sus pueblos respectivos y son signo del Evangelio incluso por la fidelidad a su patria, a su pueblo, a la cultura nacional, pero siempre con la libertad que Cristo ha traído. (43).

Inmigración y evangelización de grupos culturales. Más numerosos (que los turistas) son los ciudadanos de países de misión... que van a establecerse en...países de antigua tradición cristiana... De hecho, también en los países cristianos se forman grupos humanos y culturales que exigen la misión ad gentes. (82).

Independencia e inculturación. Por otra parte, estas Iglesias jóvenes sienten el problema de la propia identidad, de la inculturación, de la libertad de crecer sin influencias externas, con la posible consecuencia de cerrar las puertas a los misioneros. A estas Iglesias les digo: "Lejos de aislaros, acoged abiertamente a misioneros y medios de las otras Iglesias y enviadlos también vosotras mismas al mundo...".(85)

Inserción e inculturación. Los misioneros, provenientes de otras Iglesias y países, deben insertarse en el mundo sociocultural de aquellos a quienes son enviados, superando los condicionamientos del propio ambiente de origen.

L

Lentitud de la inculturación. La inculturación es un camino lento que acompaña toda la vida misionera (52).

M

Manifestación de la inculturación. Las comunidades eclesiales que se están formando, inspiradas en el Evangelio, podrán manifestar progresivamente la propia experiencia cristiana en manera y forma originales, conformes con las propias tradiciones culturales, con tal de que estén siempre en sintonía con las exigencias objetivas de la misma fe.(53).

Mutua donación cultural. Las Iglesias locales, aunque arraigadas en su pueblo y en su cultura, sin embargo deben mantener concretamente este sentido universal de la fe, es decir, dando y recibiendo de las otras Iglesias dones espirituales, experiencias pastorales del primer anuncio y de evangelización, personal apostólico y medios materiales. (85).

N

No evangelizadas culturas. Hay que dirigir, pues, la atención misionera hacia aquellas áreas geográficas y aquellos ambientes culturales que han quedado fuera del influjo evangélico. (40)

P

Para la identidad cultural. Para ellos no se trata ciertamente de renegar de la propia identidad cultural, sino de comprender, apreciar, promover y evangelizar la del ambiente donde actúan, y por consiguiente, estar en condiciones de comunicar realmente con él, asumiendo un estilo de vida que sea signo de testimonio evangélico y de solidaridad con la gente. (53).

Peligros de alteraciones e inculturación. (al tener encuenta para la inculturación los aportes de otras culturas, se advierte:) sin olvidar los peligros de alteraciones que a veces se han verificado.(53).

Preparación evangélica. Al anunciar a Cristo a los no cristianos, el misionero está convencido de que existe ya en las personas y en los pueblos, por la acción del Espíritu, una espera, aunque sea inconsciente, por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre, sobre el camino que lleva a la liberación del pecado y de la muerte.(45).

Preparación evangélica. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo Encarnado por obra del Espíritu "para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas" (29).

Primer anuncio y cultura. Este anuncio se hace en el contexto de la vida del hombre y de los pueblos que lo reciben...,con un lenguaje concreto y adaptado a las circunstancias.(44).

Principios para la inculturación. La inculturación, en su recto proceso debe estar dirigida por dos principios: "la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal". (Familiaris Consortio, 10) (54).

Proceso de inculturación. El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa. (52).

Promoción del desarrollo. La Iglesia y los misioneros son también promotores de desarrollo con sus escuelas, hospitales,

tipografías, universidades, granjas agrícolas experimentales..... (el desarrollo deriva primariamente) de la formación de las conciencias, de la madurez de la mentalidad y de las costumbres (58).

Purificación de la cultura. (La inculturación debe ser discernida pues la cultura está) marcada por el pecado. También ella debe ser "purificada, elevada y perfeccionada" (Vt. II., LG.,17). (54).

R

Reinocéntrica. Una Iglesia para los demás...promoviendo por un lado los llamados valores del Reino...; por otro, favoreciendo el diálogo entre...las culturas... (n.17)

Renovación e inculturación. Gracias a esta acción (inculturación) la Iglesia universal... conoce y expresa aun mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación. (52).

Respeto de las culturas. La Iglesia propone, no impone nada: respeta las personas y las culturas, y se detiene ante el sagrario de la conciencia. (39).

Riquezas espirituales. (Dios se hace presente) también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones, aunque contengan "lagunas, insuficiencias y errores" (55).

Ruptura Evangelio-Cultura. Mi predecesor Pablo VI decía que: "la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo" y el campo de la comunicación actual confirma plenamente este juicio (37).

Secularización del Reino. El Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación...**cultural.** (n.17).

S

Semillas de la Palabra. (Diálogo con otras religiones) Con ello la Iglesia trata de descubrir las "semillas de la Palabra" el "destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres", semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad. (VT.II, Ad gentes, 11.15; Nostra Aetate,2). (56).

Semillas de la Palabra. El C. Vt.II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre mediante las "semillas de la Palabra" (28).

Semillas de la Palabra. Es también el Espíritu quien esparce las "semillas de la Palabra" presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo.(28).

Semillas de la Palabra. La presencia y actividad del Espíritu... afectan... a las culturas... El Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino... (28).

Servicio del Reino. La realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los "valores evangélicos"... La Iglesia... es fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino escatológico; es signo y a la vez promotora de los valores evangélicos entre los hombres. (20)

Signo eclesial e inculturación. Por su parte, con la incultura-

ción, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es...(52).

T

Teocentrismo. Cristo -dicen- no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas....pueden coincidir en la única realidad divina...(17).

Traducción del Mensaje e inculturación. Por esto, los grupos evangelizados ofrecerán los elementos para una "traducción" del mensaje evangélico... (53).

Turismo y enriquecimiento cultural cristiano. El turismo a escala internacional es ya un fenómeno de masas positivo, se practica con actitud respetuosa en orden a un mutuo enriquecimiento cultural, evitando obstentaciones y derrroches, y buscando la comunicación humana. (82).

U

Universalidad cultural y evangelización. En el mundo moderno es cada vez más difícil trazar líneas de demarcación geográfica y cultural; se da una creciente interdependencia entre los pueblos, lo cual es un estímulo para el testimonio cristiano y para la evangelización. (82).

Universalidad de la salvación. Muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socio**culturales** que no se lo permiten.(n.10).

V

Valores religiosos que se desarrollan. (mediante el diálogo entre las religiones se llega) hasta la colaboración para el desarrollo integral y la salvaguardia de los valores religiosos... hasta

el "diálogo de vida" por el cual los creyentes de las diversas religiones atestiguan unos a otros en la existencia cotidiana los propios valores humanos y espirituales, y se ayudan a vivirlos para edificar una sociedad más justa y fraterna. (57).

CONCLUSIONES

La puesta en práctica de las Conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, en homogénea continuidad con Medellín y Puebla y en sintonía fecunda con el Magisterio de la Iglesia Universal, en especial del Concilio Vaticano II y los posteriores documentos de la Sede Apostólica requiere de las Iglesias Particulares de América Latina y El Caribe, un vasto trabajo de reflexión teológica.

La nueva evangelización que concreta la misión en América Latina, gesta un nuevo humanismo en el evangelio de Jesucristo y tiene como meta fecundar las culturas de tal manera, que merezcan el nombre de criastianas; eso implica continuar con paciente y tenaz perseverancia el quehacer teológico.

Con el deseo de servir a las Conferencias Episcopales de América y El Caribe en esta tarea, la Presidencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) atendiendo a una sugerencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe, organizó, a través de la Secretaría General y el Instituto Teológico Pastoral (ITEPAL), un Seminario sobre el Método Teológico, para los Presidentes de las Comisiones de Doctrina. Dicho Seminario se realizó en Santafé de Bogotá, del 28 de octubre al 1° de noviembre de 1993.

Como fruto del mismo, los participantes deseamos compartir las siguientes convicciones:

1. El método teológico es un instrumento necesario para que la reflexión sobre el misterio de Dios revelado en Jesucristo y presente en la Iglesia por el don del Espíritu Santro, tenga carácter de ciencia teológica.

2. La riqueza de reflexión teológica, heredada de los casi veinte siglos de vida de la Iglesia católica, admite pluralidad de métodos y diversidad de escuelas dentro de la unidad de la fe.

3. Para que la pluralidad y diversidad sean legítimas, la reflexión teológica no puede prescindir de ninguna de las siguientes instancias: a) el dato tevelado en la Palabra de Dios; b) la interpretación que de ese dato ha hecho la Tradición viva de la Iglesia y sus expresiones en la liturgia y en la santidad; c) las precisiones e interpretaciones que sobre el mismo ha realizado el Magisterio de la Iglesia; d) y el "sensus fifei" del Pueblo de Dios a lo largo de la historia.

4. La elección del método adecuado es esencial ya que hay métodos que silencian o absulutizan algunas instancias señaladas. En cualquier método que se use los planteamientosde razón y de las ciencias han de colocarse bajo la fe y a su servicio, respetando, al mismo tiempo, la objertividad de la verdad y del bien.

5. Creemos necesario respetar una gradualidad en el aprendizaje y en el cultivo de la teología y por lo tanto en la elección de los métodos.

6. Antes de iniciar los estudios teológicos se debe haber comprendido y asimilado los contenidos del Catecismo de la Iglesia Católica y su organicidad.

7. La formación fundamental para acceder al ministerio ordenado (Seminarios, Estudiantados, Institutos y ciclo básico institucional de las Facultades de Teología) ha de iniciarse con la explicitación de un método introductorio para aprender teología. A él habrán de ajustarse los docentes (profesores, maestros y asistentes o ayudantes). Tal método teológico introductorio no puede prescindir de ninguna de las instancias señaladas anteriormente (Cfr. N° 3), lo que conlleva una seriedad en la formación filosófica y el conocimiento global del pensamiento humano y la asimilación de los principios de la filosofía cristiana, que son necesarios para una adecuada comprensión del "depositum fidei" y de la articulación interna de los misterios.

   El método introductorio ha de ser capaz de transmitir tanto la dimensión contemplativa,, sapiencial y mística, como la dimensión científica (reflexiva, crítica y sistemática), y kerigmática, misionera y pastoral de la teología.

8. En razón de los condicionamientos socio-culturales de los alumnos, en la actual situación de nuestras iglesias particulares, el método introductorio ha de ser acompañdo de una pedagogía y didáctica eficaces para asegurar la asimilación personal del "depositum fidei".

9. La formación teológica fundamental habrá de culminar en: a) una síntesis teológica que facilite el futuro pastor la tarea de evangelizar a hombres y mujeres culturalmente situados; b) un hábito de discernimiento crítico tanto de la realidad social y cultural a la luz de l;a fe, como de la propia autenticidad espiritual y pastoral; c) una convicción de la necesidad de formación permanente y un adiestramiento en los métodos para realizarla en comunión eclesial.

10. Somos conscientes de las dificultades reales que habrán de ser afrontadad en muchas regiones a fin de poder brindar esta

formación fundamental para cceder al ministerio ordenado. Vemos la necesidad de aunar esfuerzos y acrecentar la comunión eclesial para posibilitar que la evangelización sea de verdad "nueva" en su ardor, en sus métodos y en su expresión.

11. En el segundo y tercer ciclos de las Facultades de Teología (Licenciatura Magisterial y Doctorado), es necesario capacitar en el uso de la diversidad de métodos que se requieren para: a) la mejor integración pastoral del teólogo al servicio de la propia comunidad eclesial; b) la inculturación del Evangelio y del pensamiento teológico; c) el diálogo interdisciplinar e intercultural; d) la búsqueda de un lenguaje racional propio para comunicar al hombre de hoy el Evangelio de Jesucristo. Estos y otros grandes desafíos podráan ser creativamente afomtados si, con anterioridad, ha sido asumido el "depositum fidei".

12. En múltiples ocasiones, nuestras iglesias particulares han experimentado la fecundidad pastoral del método "ver, juzgar y actuar". Su utilización en algunos momentos de la reflexión teológica ha sido y es positiva, porque se trata de ver con ojos de fe, de juzgar a la luz del depósito de la fe, y de actuar desde la misma fe encendida por la caridad y sostenida por la esperanza.

    Queremos también resaltar el enriquecimiento dado por las Conclusiones de Santo Domingo, que partiendo de la contemplación de Cristo muerto y Resucitado, vivo hoy en América Latina, discierne nuestra realidad conflictiva y diseña líneas pastorales para enfrentar los problemas causados por el secularismo, las sectas y la cultura de la muerte.

13. Gracias al lúcido aporte de las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientia), se ha enriquecido la Teología de la

Liberación, el fruto teológico más original de nuestras Iglesias Particulares, y se han corregido algunos de sus aspectos.

Por eso vemos la necesiada de profundizar la reflexión sobre la liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres por el Misterio Pascual de Jesucristo y sobre las consecuencias que se derivan para la fe vivida en nuestros pueblos, referentes a la promoción humana como a la cultura cristiana.

Invitamos a aquellos teólogos que todavía no lo han hecho, a explicitar adecuadamente las rectificaciones que son imprescindibles en este campo para que el amor de caridad resplandezca en plenitud de comunión eclesial. No podemos olvidar que en la unidad reside la "credibilidad" de la acción evangelizadora.

14. A la luz de las líneas pastorales de Santo Domingo (SD 248) hemos hecho una primera aproximación a la reflexión teológica indígena y nos proponemos en adelante acompañarla invitando a los teólogos a mantener en este campo la fidelidad al Evangelio y al magisterio de la Iglesia.

15. Necesitamos alentar y sostener el trabajo de los teólogos. Es un carisma y un ministerio eclesial de peculiar importancia para la nueva evangelización. Se están realizando, en varios lugares, importantes investigaciones en el campo bíblico, patrístico, litúrgico, histórico, filosófico, cultural, sistemático, espitirual y pastoral, que constituyen estimulantes signos de esperanza. En casi todos los casos, con ingentes sacrificios, escasos recursos y casi nulas gratificaciones humanas. Asimismo, la mayoría de los documentos de nuestras Conferencias Episcopales, han sido posibles mediante una colaboración franca, silenciosa y magnánima, de muchos hermanos teólogos con pluralidad de métodos y especialidades.

16. Experimentamos la necesidad de una mayor comunicación entre las Comisiones Doctrinales de las diversas Conferencoias Episcopales, tanto para explicitar mejor el ámbito de competencia específica, como para poder servir con mayor eficacia en nuestras Iglesias Particulares. Consideramos, igualmente necesario que dichas Comisiones estén provistas de Reglamentos adecuados. Siguiendo las orientaciones que nos remitiera el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Señor Cardenal Ratzinger (4 de diciembre de 1990) y a la luz de las mismas, reconocemos que si bien hemos avanzado en algunos aspectos, nos queda aún bastante por hacer.

17. Creemos que se facilitaría el quehacer teológico futuro con estas iniciativas concretas:

- la comunicación amplia de los elencos bibliográficos de la producción teológica enn nuestros países;

- una edición castellana bilingüe del Enchiridium Vaticanum;

- la edición compilada de los Documentos de nuestras Conferencias Episcopales con índices elaborados metodológicamente para un fácil aprovechamiento de sus contenidos; y

- la capacitación de futuros teólogos en centros especializados.

Recomendamos al CELAM coordinar la realización de estas sugerencias.

Santafé de Bogotáa, 1° de noviembre de 1993.

INDICE

PRESENTACION 7

LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
Card. Lucas Moreira Neves. O.P.
Arzobispo de Sao Salvador da Bahia y Primado de Brasil 9

SITUACION DE LA PROBLEMATICA DEL METODO TEOLOGICO EN AMERICA LATINA
Juan Carlos Scvannone, S.J. 19

INTRODUCCION 19

1. Situación del método de la Teología de la liberación después de las instrucciones 20
   1.1. Punto de partida metodológico y perspectiva hermenéutica 20
   1.2. Las mediaciones analíticas 33

2. La situación del método teológico en otros enfoques latinoamericanos relacionados con la Teología de la Liberación 37
   2.1. La teología del pueblo, la cultura, la pastoral popular 37
   2.2. Teologías populares 40

2.3. Hermenéutica bíblica popular 42
2.4. Hacia la inculturación de la teología 45
2.5. Esbozos de la teología india 47

3. A modo de conclusión 50

EL METODO TEOLOGICO Y LA PROYECCION SOCIAL EN AMERICA LATINA A PARTIR DE SANTO DOMINGO
Mons. Norberto Strotmann
Obispo Auxiliar de Lima 53

1. Meditación previa: Identidad 'teológica' e identidad 'social' según Lc 1 y 2 54
Nota previa: 55
Algunos resultados, meditando el texto: 56
Consecuencias de esta reflexión bíblica para nuestra temática: 57

2. La relación entre la Teología y el pensamiento social 59

3. Elementos de un Metodo Teologico Diferenciado 76
3.1. La Estructura de la Reflexividad Humana 77
3.2. La 'AFINIDAD' del modelo reflexivo con la Teología 83
3.3. La RELEVANCIA del modelo reflexivo 87
Ejemplo primero: La Etica Social 88
Ejemplo segundo: Planificación Pastoral 96

METODO TEOLOGICO Y «DEPOSITUM FIDEI»
Félix Alejandro Pastor, S.J. 103

Introducción 103
I. El "discurso del método" en Teología 104

II. Historia del problema 108
1. La tradición apostólica 109
2. Teología católica 111

III. Las Teologías de la trascendencia 114
1. Las teologías de la Palabra y el método de correlación. 114
2. Teologías del Misterio y Método transcendental 117

IV. Las Teologías de la inmanencia 119
1. Las teologías de la secularización y las teologías de la historia 119
2. Teologías de la modernidad y de la praxis 121

V. Principios fundamentales 124
1. Sobre el "intellectus fidei" 125
2. Sobre el «auditus fidei» 127

VI. Relevancia teológica del "Depositum Fidei" 129
1. Verificación bíblica 130
2. Legitimación teológica 132

A modo de conclusión 134

CULTURAS INDIGENAS Y EVANGELIO
Mons. Javier Lozano Barragán
Obispo de Zacatecas 137

Diálogo con las culturas indígenas desde el Evangelio 138

I. La Teología India 143

Puntos importantes del método teológico indígena 144
1. Punto de partida 144
2. Desarrollo 149

3. Discernimiento 152
4. Tópicos especiales 156
¿Es posible una estricta teología indígena? 159
Esbozo esquemático del método 160

II. La Inculturación en la Encíclica "Redemptoris Missio" *del Papa Juan Pablo II* 163

1. Pensamiento del Papa
acerca de la inculturación en la Misión "ad gentes." 163
1.1. Qué es: 164
1.2. Su preparación 164
1.3. Sus principios: 165
1.4. Su finalidad: 165
1.5. Sus actores 166
1.6. Sus problemas 177
2. Reflexiones 169
2.1. La inculturación en sí 170
2.1.1. El núcleo del valor y la inculturación 170
2.1.2. La transformación del valor 171
2.1.3. Inculturación y fundación de la Iglesia 172
2.1.4. Divinización de la cultura 172
2.2. Deglose de la inculturación 173
2.2.1. La preparación para la inculturación 174
2.2.2. Los principios de la inculturación 175
2.2.3. La finalidad de la inculturación 177
2.2.4. Los actores de la inculturación 177
2.2.5. Los problemas de la inculturación 179

III. Pequeño Diccionario sobre la Inculturación en la "Redemptoris Missio" 99

CONCLUSIONES 195

Indice 201