

Los nuevos desafíos a la reflexión teológica

JUAN BOSCH*

Ante la invitación a escribir sobre los nuevos retos a la teología y sabiendo que en este mismo número varios de los trabajos versan sobre temas mayores: Dios, cristología, pneumatología, ecclesiología, moral, diálogo fe-mundo, etc. cabe temer posibles y casi obligadas repeticiones. Es de esperar que cada uno de los redactores aborde en su respectivo trabajo los grandes desafíos y las cuestiones prioritarias desde las propias perspectivas.

En orden a obviar, de alguna manera, esta dificultad mi enfoque no se centra exclusivamente en los *temas* que retan a la reflexión teológica, sino que aborda primeramente retos y desafíos que tocan las fibras más sensibles y a la vez más profundas. La seducción de la teología afecta quizá hoy más al *sujeto mismo* que hace teología que a su propio *objeto*. Y esta forma de dejarse seducir (sentir), que acaso parezca heterodoxa a muchos, tiene tal poder de atracción que cabría preguntarse si en este final de siglo no se repite exactamente aquella situación de finales del XIX cuando pareció que la teología se había convertido en antropología y como respuesta se acogió clamorosamente, en las primeras décadas del XX, la reacción neo-ortodoxa de Barth cual tabla de salvación en medio de las turbulentas aguas del pensamiento religioso.

Este es, sin embargo, el precio que hay que pagar por el *giro antropológico* que vino a colocar, ya hace tiempo, la historicidad y subjetividad del ser

* Profesor de la Facultad de Teología de Valencia.

humano¹ como horizonte de la teología y que ni la reacción neo-ortodoxa de Barth pudo acallar. Y desde ahí, pese a quien pese, comienzan los retos con que la teología debe contar. Dos son los tipos de retos que percibo como más serios y que estructuran esta breve aportación: aquellos que afectan a la subjetividad de quien hace teología; y aquellos que hoy le sobrevienen por los imperativos del objeto mismo de la labor teológica.

1.- LOS RETOS A LA SUBJETIVIDAD. CONSECUENCIAS DEL GIRO ANTROPOLÓGICO.

Sería impensable abordar aquí todas las consecuencias derivadas del giro antropológico que ha marcado los últimos doscientos años del pensamiento religioso en Occidente. Mi intención es mucho más modesta y se ciñe a lo que ya se ha dejado apuntado. ¿Cómo ha afectado a la persona del teólogo el cambio de paradigma que vino a poner al ser humano en el centro de toda reflexión religiosa?

1.1. ¿Quién hace teología hoy?

El primer reto afecta al sujeto en su misma intimidad. ¿Quién hace teología hoy? La contestación a esta pregunta no es tan simple como a primera vista pudiera parecer. Parece que el/la teólogo/a -ese es el sujeto- necesita una justificación “extra”. No le basta presentar su título de doctor, su “corpus theologicus”, su obra completa, como antaño. Hoy su justificación, es decir, la credibilidad de su reflexión exige una nueva tarjeta de visita. Para

¹ Páginas muy lúcidas sobre nuestro tema en J.J. Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, EVD, Estella 1999, principalmente el capítulo *Razón moderna y subjetividad*, 11-27. Véase también B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, en concreto *La aparición de la subjetividad de Lutero a Descartes*, 117-121.

muchos ya no es suficiente leer a un teólogo, hay que conocerle. Por eso el relato del itinerario vital aparece tan importante. Este es el primer desafío al que debe responder quien hace teología. Hoy no sería comprensible aquel rasgo que pintara el joven Congar cuando invitado a predicar -casi recién ordenado- el panegírico de Santo Tomás de Aquino en el Instituto Católico de París, resaltara entre otras características el carácter “impersonal” del hacer teológico del Aquinate ².

Media mucho entre la percepción de lo que es *ser teólogo* al estilo de Santo Tomás, por ejemplo, de lo que hoy se considera ser teólogo. Y no se trata de humildades o soberbias a las que el teólogo, como todo intelectual, está también sujeto. Se trata, por contra, de cierta necesidad que hoy aflora inmediatamente, en primer lugar, al lector de la obra teológica. ¿Quién está detrás de este escrito? Es la misma necesidad que siente el profesor de teología a la hora de explicar en el aula las ideas de determinado autor. Sólo si es capaz de ubicar al autor podrá expresar mejor el discurso sobre las ideas, porque las ideas sin el hombre -desencarnadas- no parecen verdaderamente ideas significativas. Pero esta necesidad la siente también, por último, el mismo teólogo. Quizá se explique así el creciente desarrollo de un cierto tipo de literatura teológica biográfica o autobiográfica que hoy prolifera entre nosotros. Teólogos como Congar, De Lubac, Häring, Schillebeeckx, Ratzinger -a los que nadie podría calificar de superficiales y menos aún de sensacionalistas- han frecuentado este género con mayor o menor

² Congar decía: “Sólo en la *Summa* escribiré más de tres mil artículos; ni una sola vez, salvo en ciertos momentos para retractarse, hablaré de sí mismo: cada uno de esos artículos es como una custodia tras la cual se esconde el teólogo para mostrar a su Dios... Tomás es aquel que ciertamente abandonó su país y su familia. Fuera de la Verdad, fuera del puro objeto, no sabe qué hacer. ¿Es un príncipe, un francés, un anciano, un partidario del Emperador, un grande, un italiano? No se sabe: es un sacerdote, muestra a su Dios y se oculta. Nada más conmovedor que esta especie de impersonalidad de su doctrina. Aparece sin características particulares, no se traduce su temperamento. De ahí esa falta aparente de carácter trágico: no hay vibración humana, sino única irradiación del Objeto...”, en *Santo Tomás, servidor de la Verdad*, recogido en su libro *Los caminos del Dios vivo*, Estela, Barcelona 1967 (2ª ed.), 297-316. El texto en 307-308.

acierto³. A través de escritos autobiográficos o concediendo entrevistas que han acabado en libros-testimonio algunos teólogos han podido expresar de esta manera sus propios itinerarios vitales haciendo más comprensible el pensamiento elaborado a lo largo de una vida, y haciendo más cercana la propia personalidad que ya no puede esconderse en el anonimato o en la “impersonalidad” a la que se refería el joven Congar.

La pregunta sobre quién hace teología hoy no está todavía contestada del todo. Porque si se quiere contestar desde una perspectiva católica -y este es nuestro desafío- habrá que considerar al mismo tiempo la teología como tarea del teólogo/a y -a la vez- como “voz” de toda la comunidad eclesial. Hace tiempo Schillebeeckx la contestó a su manera: el teólogo católico *participa* en una enorme empresa social y eclesial, a diferencia del teólogo reformado para el que cuenta más su propia aportación, su creatividad personal, su genial construcción que puede en muchos casos incluso cambiar el rumbo de toda la comunidad eclesial ⁴.

³ Sólo grandes espíritus en el pasado acudieron a este género literario. Quizá con un nivel casi inalcanzable deban recordarse los nombres de Agustín de Hipona con el *Libro de las Confesiones*, o John Henry Newman, con su *Apología pro Vita Sua*. He invitado en una obra reciente, *Panorama de la teología española*, EVD, Estella 1999, a 35 teólogos/as españoles a exponer los propios itinerarios personales con su quehacer teológico. De ahí el subtítulo del libro: *Cuando vida y pensamiento son inseparables...* La editorial PPC de Madrid viene publicando una colección con el título *Las 7 palabras de ...*, en la que distintos teólogos/as exponen sus biografías teológicas.

⁴ Schillebeeckx habla “del lugar muy particular que ocupan los ‘teólogos católicos’ dentro de su Iglesia, un lugar que no es exactamente el mismo que el que les cabe a otros teólogos dentro de otras Iglesias. En la teología reformada, observamos cómo se van sucediendo eminencias de ‘autoridad teológica’: Barth, Bultmann, Tillich, Ebeling y Fuchs, Moltmann, Pannenberg. etc. En la teología católica, las así llamadas ‘eminencias’ son mucho más relativas; pareciera que la teología avanza a impulsos de una corriente más amplia que arrastra consigo a todos los barcos; sólo de vez en cuando uno de ellos navega más rápido que la propia corriente, por lo que llaman inmediatamente la atención. Los factores que determinan esta diferencia no me resultan del todo claros... Me parece que las razones residen más bien en la propia concepción eclesiológica católica, que reconoce la necesidad radical de una interpretación hermenéutica, pero que, sin embargo, deja pesar más la *fides Ecclesiae*, la fe de toda la comunidad, que las más hermosas síntesis de los teólogos, aunque éstos ejerzan una función crítica respecto a las formas más empíricas de la fe de la comunidad... El “teólogo católico” es

El reto, por tanto, del teólogo católico hoy es mucho más difícil. Consiste en saber compaginar el carácter eclesial de la misma teología de la que él es sólo “una pequeña voz”, sólo una “pieza” de un edificio mucho más grande que él mismo, con la función crítica, insoslayable e irrenunciable, que él -su voz- tiene dentro de la Iglesia.

García Roca lo ha expresado, en otro contexto, perfectamente: “A la mirada sociológica le interesa igualmente una tipología curiosa que delimita el espacio teológico entre la teología de autor y teología anónima que tiene un sujeto colectivo. La *teología de autor* es de padres conocidos, tienen un sello personal que le lleva a hablar de sí mismo y de sus alucinaciones cuando creen hablar de Dios, hablan de la meseta y de las encinas como si allí se hubiera domiciliado el quehacer teológico. La *teología colectiva* nace de un vaciado, habla porque resuena algo, hay como una especie de vacío del yo para recibir al Otro, experimenta la esencial alteridad de Dios, corta el cordón umbilical que le une a su autor; se construye como un murmullo de voces que se van trenzando de unos creyentes a otros”⁵.

He aquí, pues, un primer desafío que el teólogo hoy debe asumir si quiere que su discurso sea significativo.

1.2. ¿Desde dónde se hace teología?

El segundo desafío afecta a la tierra como espacio vital, como casa y hogar. Importa mucho conocer no solamente a la persona del teólogo sino que hoy parece imprescindible acercarse al contexto y domicilio desde donde se

siempre una pequeña voz dentro de un movimiento más grande, que se puso en marcha con Cristo y la Iglesia apostólica y su doctrina y que se ha mantenido a través de los siglos...” en la Introducción al libro de T.M. Schoof, *La nueva teología católica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1971, 9-10.

⁵ J. García Roca en la presentación del libro de J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología española*, EVD, Estella 1999, en la Librería Crisol de Valencia, el 5 de mayo de 1999.

hace teología. Pero aquí domicilio tiene complejas referencias: patria en la que uno nace, tierra de la que uno es amasado y en la que aprende a balbucear, a vivir y a convivir, a hablar y pensar y luego, al final, otra vez a balbucear, como Tomás de Aquino, poco antes del encuentro definitivo. Este es el segundo desafío. Pero el domicilio se refiere también, en nuestro caso, a la propia Iglesia, a la confesión cristiana en la que uno nace, siente y celebra la fe cristiana.

Tampoco es fácil contestar esta pregunta. Una respuesta simple diría que se hace teología desde la cátedra, desde la Facultad de Teología, su lugar propio e irremplazable. Respuesta simple si se quedase sólo ahí, porque la cátedra puede estar ubicada en cualquier colegio romano, en cualquier universidad norteamericana, o en cualquier ciudad africana o latinoamericana. ¿Es acaso lo mismo hacer teología en la Gregoriana o en la Universidad de la Santa Cruz que en el “Union Theological Seminary” de Nueva York? ¿cabe pensar que el hablar teológico que nace en seminarios de Lima, Puebla o Río de Janeiro suene igual que en Lovaina o en el Instituto Católico de París? Estas preguntas insinúan desafíos todavía mayores. ¿Qué tipo de teología se hace en esos contextos tan distintos geográfica, social y culturalmente? El estatuto de “la” teología en Occidente ha sido pensado casi siempre desde las categorías de la universalidad y la objetividad -¿por qué no añadir también desde la neutralidad?- que se reclaman como la mejor herencia del pensamiento griego. Las cosas, sin embargo, ya no están hoy tan claras. Simplemente ateniéndose a lo que se ha dado en llamar la “teología posconciliar” -heredera a su vez de aquel ya lejano “giro antropológico” del que hablamos antes- nos encontramos con una tensión que a toda costa debe mantenerse pese a su enorme dificultad: el equilibrio entre la necesaria “catolicidad” de la teología y su progresiva contextualización o regionalización. Moltmann lo ha expresado perfectamente: “El texto que ha de comunicar la teología, hay que referirlo al contexto correspondiente en que se encuentra la teología”⁶.

⁶ J. Moltmann, *¿Qué es teología hoy?*, Sígueme, Salamanca 1992, 29. Uno de los más bellos textos teológicos que le leído sobre lo que en realidad es teología contextual es el

Los sociólogos del conocimiento han aportado en este punto mucha riqueza. El teólogo negro James H. Cone ha reconocido que éstos “han demostrado convincentemente la función del “apriori social” en toda clase de pensamiento refutando decisivamente la ingenua apropiación de muchos teólogos que reivindican la objetividad y universalidad de sus ideas sobre Dios...”⁷. La conciencia del carácter contextual de la teología hace ser al teólogo muy cauto y muy humilde. Pero no le impide decir su palabra, pronunciar su discurso a pesar de reconocer sus limitaciones. Es verdad que “nunca podrá estar escrito el tratado teológico definitivo”, pero ello no significa que la labor teológica sea trivial. Al contrario, desde ese momento, la teología adquiere compromisos nuevos, mayor creatividad, constante tensión, atenta revisión del lenguaje, de los temas cruciales, de la situación social de las gentes, y todo ello para presentar “el evangelio que no cambia a cada nueva generación que, en cada contexto cultural y geográfico, sí cambia”.

La pregunta por el lugar “desde dónde se hace teología” -cuando se acepta el carácter contextual de esta disciplina- cuestiona la exclusividad de la respuesta clásica que asignaba a la cátedra, es decir a la Facultad teológica, “el lugar” de la teología. Es cierto que cabría banalizar la tarea teológica si cualquiera, y en cualquier lugar, se autodefiniera abusivamente como teólogo. Ya hay más de una advertencia sobre el peligro de la banalización ⁸.

del dominico sudafricano Albert Nolan, *Dios en Sudáfrica*, Sal Terrae, Santander 1989. Particularmente pp. 41-45.

⁷ J.H. Cone, *God of the Oppressed*, Seabury Press, Nueva York 1975, 44-45.

⁸ M. Gelabert ha escrito recientemente: “No me gusta calificarme de teólogo, pues aunque unos no entienden la palabra, otros no la valoran y algunos abusen de ella, considero que se trata de un calificativo delicado que propiamente debe reservarse para unos pocos privilegiados”, en *La insegura seguridad del teólogo*, en J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología española*, o.c., 313. Y J.-I. González Faus añade: “Hay pocas cosas que me molesten más que el que me presenten, o se dirijan a mí como: ‘profesor González Faus’. Quizá sea porque tengo un sentido exagerado del ridículo..., pero siempre que veo ese trato entre nosotros se me ocurre aquella frase del evangelio: ‘entre vosotros no sea así’. Creo que la teología (aunque haya de estar a la altura de la Universidad) es necesariamente ‘otra cosa’”, en *Epístola autobiográfica al editor*, en J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología española*, o.c., 391.

Pero no es menos cierto “que la teología ha roto sus domicilios; ya no está domiciliada sólo en los centros de producción académica sino que invade todos los territorios: la calle, las comunidades, los barrios, las universidades, las fronteras... Es un fenómeno de diástole imparable, que está pasando hoy a todos los saberes. Participa de la crisis de la autoreferencialidad. Pero no sólo a todos los saberes, sino a todas las prácticas sociales; en el templo se hizo teología pero también en el muladar, en las facultades teológicas se hace teología pero también en las periferias de la ciudad, en el anverso y en el reverso de la historia”⁹.

Empieza a aparecer claro que si cabe hablar del lugar -ahora en singular- en donde se hace teología éste es la comunidad cristiana. “La teología empieza ahora a bajar de las cumbres elitistas, donde tenía su sede, y está llegando al pueblo cristiano, que quiere dar razón de su fe y de su esperanza... Hoy también se aprecia un interés creciente entre los creyentes por intervenir en las cuestiones teológicas disputadas. Estas se discuten fuera de las aulas: en los medios de comunicación, en las revistas de pensamiento cristiano a las que tienen fácil acceso los creyentes, en el seno de las comunidades de base y de otros movimientos eclesiales. El pueblo de Dios ya participa activamente en encuentros y congresos de teología, reservados otrora a los expertos; plantea interrogantes y aporta respuestas. Así hace teología... El sujeto de la teología es toda la comunidad. Lo que no significa que los teólogos profesionales estén de más. Todo lo contrario: tienen un importante papel que jugar en la comprensión y clarificación de la fe, pero estando atentos a la vida y acompañando a la comunidad cristiana en su caminar por la historia”¹⁰.

Si el lugar de la teología es la comunidad cristiana nadie podrá extrañarse -cuando los centros del cristianismo han empezado a trasladarse de Europa (Roma, Ginebra, Canterbury, Constantinopla) a otros continentes- que sean también otros lugares dónde hoy con toda coherencia surjan

⁹ Véase nota 5.

¹⁰ J.J. Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, EVD, Estella 1989, 15.

otras teologías. El desplazamiento de los lugares de la teología ha producido espontáneamente esa pluralidad de teologías que nunca debieran tomarse a la ligera. Cuando Bruno Chenu escribe su libro *Teologías cristianas de los terceros mundos*¹¹, advierte que el plural del título del libro no es una coquetería de universitario, pues “desde hace ya algún tiempo, hemos tomado conciencia de la diversidad de los terceros mundos..., y el mismo afán por la verdad me ha llevado a valorizar la pluralidad de las teologías de los terceros mundos, ya que el mismo decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia del Vaticano II (*Ad Gentes*) desea y sostiene esta diversidad: ‘Es necesario que en cada gran territorio sociocultural se estimule una reflexión teológica’ (n. 22)”¹². Y esas teologías sobre las que escribe Chenu son la latinoamericana, la negra norteamericana, la negra sudafricana, la teología negra africana y la teología asiática. Cabría, ciertamente, ampliar esta tipología añadiendo, por ejemplo, la teología “chicana”, la teología caribeña, etc.

He ahí, pues, el nuevo desafío que el teólogo hoy debe asumir si quiere que su discurso sea significativo: la conciencia de que escribe y piensa desde un lugar geográfico determinado, desde un contexto cultural dado, desde una Comunidad confesional distinta -todavía dividida- de otras Confesiones cristianas, y desde la comunidad cristiana local que habita en..., como gustaba Pablo encabezar su cartas apostólicas.

1.3 ¿Para quién se escribe hoy teología?

El tercer desafío de la reflexión teológica de hoy afecta al interlocutor. ¿Para quién se hace teología?, ¿a quién escribe y se dirige el teólogo?, ¿a quien enseña? Pero ahí no acaban todos los interrogantes. ¿Quiénes son sus interlocutores? ¿por quién es interpelado? El teólogo no puede vivir

¹¹ B. Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder, Barcelona 1989.

¹² B. Chenu, *Teologías cristianas...*, o.c., 17.

recluido en su espacio personal ni en realidad “hace” su teología desvinculada y sin referencias, porque la tarea teológica, seguramente, es un servicio con metas y fronteras bien definidas. El “otro” -quien quiera que sea- es parte fundamental del hacer teológico. La teología siempre es *un servicio para...*

En un magnífico monográfico de “Iglesia Viva”¹³ se preguntaba, hace años, a varios teólogos españoles algunas cuestiones relativas a su específico trabajo. La primera se formulaba de esta manera: “¿Quién debería ser el interlocutor de la teología española?”. Juan Luis Ruiz de la Peña hablaba de tres destinatarios de la teología: la comunidad creyente, como servicio a la fe que busca inteligibilidad; la inteligencia que busca (sépalo o no) la fe; y, por último, “la misma comunidad teológica”, porque echaba en falta un diálogo intrateológico riguroso. Julio Lois afirmaba que “en principio ninguna reflexión teológica debe renunciar a ser un logos universalmente significativo, con pretensión de dirigirse a todos, sin excluir a nadie”; pero añadía que “la teología tiene que elegir consciente y críticamente a su interlocutor preferente, el ‘concreto’ histórico que puede otorgarle real y evangélica universalidad”. Este concreto histórico, para Lois estaba representado por “los ocho o diez millones de pobres existentes hoy en nuestro país”. También recordaba “otras asignaturas pendientes” no coincidentes con el colectivo de los pobres como, por ejemplo, la crítica ilustrada, con sus exigencias de ejercicio adulto y crítico de la razón autónoma y de libertad y madurez responsable frente a cualquier instancia heterónoma. Para Olegario González de Cardedal los tres interlocutores del teólogo son “el Templo, la Academia y la Plaza pública”, y Lluís Duch creía que la teología debería “salir del cerco clerical para entrar en diálogo con aquellos que por distintas razones (a menudo con razón) han considerado que la religión es algo absolutamente irrelevante en la sociedad moderna. Otros sectores que podrían convertirse en interlocutores del quehacer teológico -añadía Duch- serían “el de los *humanamente* interesados en la promoción del ser

¹³ *Hacer teología hoy en España*, en “Iglesia Viva”, 132 (1987), 479-551..

humano y el de los *espiritualmente* interesados en el destino del hombre”, así como entrar en contacto con la marginalidad en sus distintas formas y expresiones.

He aquí una muestra de la variedad de interlocutores que desafían hoy al teólogo, muestra, sin embargo, más que suficiente: en primer lugar, la Comunidad cristiana (el Templo); después, la inteligencia, la modernidad y el cuerpo de los teólogos (la Academia); por último, pero no lo menos importante, la crítica del *statu quo*, la marginalidad, los pobres (la Plaza pública y el suburbio)¹⁴.

Cabría añadir aquí la necesidad de pensar en dos significativos ingredientes para que el intercambio entre el teólogo y sus interlocutores sea verdadero diálogo: la conciencia y la actitud de escucha del 'otro' y la creatividad. ¡Cuántas veces el teólogo no escuchó a su interlocutor, porque creía saber todas las respuestas!, ¡cuántas veces el teólogo vivió en el terreno de la mera repetición, bajo la excusa de sentirse guardián de la Tradición! En realidad ambas actitudes contradicen la verdadera vocación teológica. Las palabras que Giovanni Papini pone en boca del Papa Celestino VI, en su famosa carta a los teólogos, incluso reconociendo el tono expresamente burlesco y exagerado del escritor italiano, continúan siendo un desafío que nunca debería ser olvidado: “Vosotros habéis parado el reloj de la historia en el siglo decimocuarto y continuáis distribuyendo una sopa sempiterna a los dóciles alumnos del sacerdocio sin cuidaros de los cristianos que se hallan fuera de las puertas claustrales... Desde hace siglos, los teólogos sois sólo compiladores de sinopsis, manipuladores de manuales, registradores de lugares comunes, tediosos comentaristas, glosadores, exhumadores, apostilladores y remasticadores de antiguos textos

¹⁴ Pero seguramente no deja de tener razón J.M^a Castillo en su advertencia: “Lo que yo veo es que somos muchos los teólogos que nos dedicamos más a hacer y escribir teología *pensando en otros teólogos*, que a sentir y consentir con los que no tienen nada que decir, incluso a aprender de esas gentes...”, en *Mi itinerario teológico*, en J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología española*, o.c., 186.

venerandos. Probos, diligentes, sapientes repetidores, pero nada más que repetidores”¹⁵.

2.- DESAFÍOS QUE CUESTIONAN A LA TEOLOGÍA DE CARA AL FUTURO INMEDIATO...

Siempre hay “algo” más allá del mismo teólogo que está fuera de su alcance. Algo que ni puede controlar, ni mucho menos manipular, aunque la tentación aceche en alguno de esos momentos “diabólicos” de la vida. Ese algo le es dado como don y como gracia aunque, al mismo tiempo, constituye su peligro e incluso su fracaso. Heinz Zahrnt se atrevió a escribir: “La teología está constantemente condenada al fracaso. La teología fracasa por la grandeza de su objeto. A pesar de ello no podemos ni debemos renunciar a ella”¹⁶.

¹⁵ G. Papini, *Cartas del Papa Celestino VI a los Hombres*, Aguilar, Madrid 1954, 68-69. La *Carta a los Teólogos* en 65-79. El viejo Papini, en toco profético, aún diría: “Es necesario que os desperecéis, teólogos, y salgáis de los trillados senderos de la repetición, de la mecanicidad silogística, de la pedantería verbalista y formalista que huele demasiado a rancio para el olfato moderno. No se os ocurra decir que nada os importan los lectores profanos y mundanos... Salid alguna vez al aire libre, escuchad las voces que se alzan de las almas que padecen hambre de certeza, no creáis rebajaros por aprender algo incluso de los no teólogos...”, 71.

¹⁶ H. Zahrnt, *A vueltas con Dios (La teología protestante en el siglo XX)*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, 413. El texto merece reproducirse más extensamente: “Tan sólo el Evangelio es eterno, en cambio la teología es temporal; ha de estar siempre traduciendo de nuevo el Evangelio eterno para cada época cambiante. Por eso la catedral que construyen los teólogos no estará nunca acabada, y no debe estar nunca acabada si es que realmente ha de ser una catedral en que se predique y ore a Dios... Pero como no se puede colocar la clave que sostiene y mantiene la bóveda, ésta se viene continuamente abajo, la teología está condenada al fracaso... Hemos de estar siempre empezando de nuevo a construir, osando algo inaudito que consiste en que los hombres -hombres pecadores, finitos, imperfectos, mortales- se atreven a hablar de Dios con sus palabras. Aquí también es la gracia de Dios la única que puede enmendar lo que el hombre hace mal en cualquier caso. Dios tiene que perdonarnos también nuestra teología, quizá más que nada nuestra teología”. 413.

La teología tiene, en primer lugar, el desafío de su propio objeto con el que pelea en lucha desigual, como Jacob con el ángel. Pero tiene también otros desafíos que le sobrevienen por los imperativos no sólo de su objeto, sino por los vaivenes de la historia y por el triple ejercicio que debe realizar si desea ser significativa: como *memoria* del pasado que le desafía a superarse; como *compañía* que debe hacer a los hombres y mujeres, a sus preguntas y esperanzas; y, por último, como *profecía*, intuyendo líneas, siempre provisionales y ojalá creíbles, para esa comunidad de fe que vive en la historia y camina hacia el Reino. Bruno Forte acertó al presentar un libro sobre la teología como compañía, memoria y profecía.

En esta segunda parte nos detenemos en algunos desafíos e interrogantes que le vienen a la teología como *profecía*. Es un ejercicio humilde -como todo proyecto teológico- y arriesgado porque la profecía no es adivinación. Ésta intenta acertar sobre el “kronos”, aquella sólo desea el “kairós”. Pero ojalá sirva, al menos, para inquietar a los jóvenes teólogos en esa noble visión de abrir los ojos ante el futuro que todos quisiéramos “hacer”. “Si la reflexión creyente fuese memoria sin compañía, sería nostalgia estéril, recuerdo muerto; si fuera compañía sin memoria, sería ideología presuntuosa o sociología pura; en cuanto que es justamente memoria y compañía, es también y propiamente hablando pensamiento profético, significativo y transformador para el presente del mundo”¹⁷.

No será necesario introducirse en el tema de la evolución de la teología en las últimas décadas -que hubiese sido el marco referencial a la hora de vislumbrar signos de futuro- porque es tema muy trillado y perfectamente asequible¹⁸. Importa, más bien, centrarse en los desafíos que la teología en

¹⁷ B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, o.c., 185.

¹⁸ R. Winling, *La teología del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1987; R. Gibellini, *La teología en el siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998; J.M. Castillo, *La teología después del Vaticano II*, en C. Floristán-J.J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 137-172; J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología española*, EVD, Estella 1999, 7-62.

general y la teología que se hace en España van sintiendo en sus propias entrañas y que suponen serios interrogantes cuando la mirada se dirige hacia adelante.

1.- Un primer acercamiento muestra un dato revelador: la superación definitiva e irreversible de la vieja metodología neoescolástica¹⁹. Pero superación que debe ir acompañada del esfuerzo por conjugar las aportaciones teológicas derivadas del giro antropológico, y cuya fragmentación podría repercutir muy negativamente en la misma teología. He aquí, pues, el primer desafío de la teología de cara al futuro inmediato: compaginar la variedad de valores que son parte del patrimonio común del saber teológico tras el Vaticano II.

Una mínima sensibilidad impide hoy al teólogo profesional -a él nos referimos ahora- olvidar alguno de los múltiples valores que hoy enriquecen la teología. Su olvido significaría haber renunciado a lo irrenunciable. Y hoy es irrenunciable, además de aquello sin lo cual la teología dejaría de ser teología: la fe que busca entender, aquellas otras aportaciones, casi todas originadas en el XX, y que constituyen la gran herencia con que el teólogo de hoy se dispone a cruzar el nuevo milenio.

Herencia riquísima, pero que desafía al teólogo a ser *teólogo de "teologías"*. No me refiero aquí, ahora, a las teologías de genitivo, tan despreciadas por los autocalificados "teólogos de raza", sino a esas aportaciones que abarcan universos filosóficos y que han retado a la reflexión teológica llevándola a sus mismos campos. ¿Quién podría honestamente cerrar los ojos a todo el desafío que supone la mejor de las intuiciones de la teología dialéctica -que se pone a escuchar la Palabra como si hoy mismo Pablo hablase- pero teniendo en cuenta a la vez los métodos histórico-críticos para que el

¹⁹ La mayoría de nuestros teólogos -aquellos que se formaron antes del Vaticano II o incluso durante los años de la celebración del Concilio- manifiestan, de una u otra forma, el hecho de haber abandonado la teología que aprendieron en seminarios y Facultades de teología en su juventud.

“creer y comprender” de Bultmann no se quede en empresa vacía?, ¿qué teólogo no se siente interpelado por la teología de la cultura (Tillich) o es insensible ante las demandas de la hermenéutica cuyas categorías existenciales y personalistas tocan lo más profundo del alma occidental? Pero el teólogo que esté a la escucha -se recordaban hace un instante las diatribas del Papa Celestino VI a los teólogos- sabe bien que el “principio esperanza” afecta a la fe cristiana y saca la carga escatológica que el cristianismo lleva dentro de sí mismo. Y entonces la teología política y la teología de la liberación -en sus distintas versiones- no aparecen como mero juego académico sino que toman con toda seriedad las categorías de la praxis, el reverso de la historia, y la figura del hombre -no el *homo philosophicus*- sino el rostro del pobre, la no-persona, llámese el negro, el indígena, la mujer, el emigrante o desplazado, etc.

2.- El segundo desafío hace referencia al clima en el que hoy se hace teología. Sus protagonistas están experimentando un éxodo que les lleva del suelo católico o cristiano -por tanto con la seguridad que ofrece el solar paterno con veinte siglos de historia y la densidad que ofrecen los caminos de una tradición cristiana ininterrumpida- a espacios intelectual y culturalmente ajenos a esa tradición. Y ahora esos nuevos espacios son los que imponen los problemas, no es la “ratio theologica” la que determina, como antaño, la dirección y los sentidos. Ahora, por contra, los teólogos deben, ir respondiendo, a trancas y barrancas, al abanico de problemas que surgen en un mundo mayor de edad ²⁰.

²⁰ Y que a veces, sin embargo, parecen ser los problemas de siempre, como si la humanidad no hubiese dado pasos hacia adelante. ¿Qué dicen los teólogos a problemas como la “limpieza étnica” perpetrada por los serbios en los recientes acontecimientos de Kosovo?, ¿qué palabras significativas emanadas del magisterio teológico -no del magisterio episcopal- ante temas como la clonación de seres humanos, los “niños de la calle”, la superpoblación mundial, la ordenación de las mujeres al sacerdocio, la deforestación de los grandes bosques latinoamericanos, la carrera de armamentos, las multinacionales, la deuda externa...? La voz teológica deberá acostumbrarse a ser una más -ni la últimas ni, a veces, la mejor- entre las múltiples que se pronuncian sobre estos conflictivos temas. Pero a la vez, en situación de diáspora, deberá comprender que su silencio será irremediablemente interpretado como irrelevancia de la misma teología.

El teólogo, ahora en situación de diáspora, sin el cobijo de una casa propia -porque la *Oikoumene* es la “casa de todos”- está desafiado más que nunca a teologizar desde los problemas que se le imponen y a no juzgar preguntas en nombre de conclusiones ya pre-determinadas. El reto consiste en saberse situar libremente en una historia que ya no es “historia de la Iglesia”. Ésta le ofrecía en el pasado familiares puntos de referencia que eran su mejor cobijo. Hoy el teólogo está en la *única* historia que debe leer desde una fe que renuncia a ser fe de *guetto*. El viejo Chenu, en una entrevista concedida a un reportero de “U.S. Catholic” (diciembre 1981) decía: “El teólogo tiene que estar inmerso en el movimiento de la historia. Podría decirse que cuando algo nuevo está empezando, cuando las cosas empiezan a desmoronarse, ese es el momento en que él se siente más profundamente feliz, porque se le ha dado la oportunidad única de observar la Palabra de Dios trabajando en la historia. La actualidad de la Palabra de Dios, agitando el mundo, ¡de ahí es de donde brota la verdadera teología!... Los cristianos temen el cambio, lo mismo que la Iglesia, especialmente cuando se trata de una sociedad cristiana. Temerosa de ser juzgada por el futuro, prefiere la seguridad a la libertad. Yo prefiero la libertad!”.

La situación es desafiante. Situación de diáspora y de libertad en la que el teólogo es retado a elaborar una teología capaz de redefinir lo original del mensaje evangélico: la fe en el Dios predicado por Cristo, y para cuya credibilidad no podrá apelar a una reelaboración de los “signos capaces de significar lo divino”, sino al tipo de vida que genera, es decir, la vida plenamente humana. Sin embargo, desde la “entraña ética” de la razón y en un contexto de postmodernidad -descrito como visión desencantada de la razón, sin sentido y con rechazo de los grandes relatos, y como cultura de la intrascendencia y fragmentación- el teólogo deberá mantener a toda costa los valores heredados de la Ilustración sin los cuales hasta el mismo lenguaje perdería capacidad de expresar el mensaje. Valores como autonomía, libertad, igualdad, tolerancia, humanidad, dignidad de la persona, etc. son irrenunciables a la hora de hacer creíble el mensaje evangélico.

3.- El tercer desafío, quizá el más comprometedor, hace referencia a la "era ecuménica" ²¹, en la que el cristianismo tendrá que estar en relación de "igual a igual" con las grandes religiones de la humanidad si es que asume realmente el diálogo interreligioso. Pero ¿va a afectar, realmente, la era ecuménica a la teología? y ¿cómo le va a afectar? Dos preguntas que requieren algún tipo de contestación. La primera contestación parece que debe ser categórica, la segunda es mucho más problemática. Claude Geffré ha escrito que "el diálogo interreligioso tenderá a convertirse en el horizonte de toda teología cristiana" ²². Pero cómo se manejará nuestra teología en ese horizonte, y cómo se verá afectada es algo que nadie se atreve a presagiar con exactitud.

Una primera toma de contacto con la literatura sobre el diálogo interreligioso hace caer en la cuenta de que a pesar de las proclamas ininterrumpidas

²¹ La "era ecuménica" afecta, en primer lugar, a todas las teologías cristianas confesionales. La teología católica, por ejemplo, (lo mismo debe decirse de la teología luterana, anglicana, ortodoxa, etc.) no puede prescindir ya del diálogo ecuménico intercristiano. Sin embargo éste es un hecho tan asumido que no lo consideramos aquí de manera directa. Jürgen Moltmann ha escrito "En la 'época ecuménica', las diversas teologías eclesiológicas deberán indagar principalmente las coincidencias comunes, para posibilitar de este modo la necesaria convivencia y cooperación entre las Iglesias. Esto no conduce a la mezcla de confesiones o a la indiferencia teológica ante la verdad, sino a una mayor reflexión acerca de lo esencial... Por esto, la vuelta de la teología, abandonando la propia terquedad confesional, hacia una armonía ecuménica ha sido más fácil de lo que muchos podían esperar. En tal proporción se ha convertido hoy la teología en tarea común de todas las Iglesias cristianas que, con frecuencia, ya no se distingue el origen confesional de las diversas contribuciones", en *¿Qué es teología hoy?*, o.c., 64-65.

²² Así expresaba su idea el pensador dominico: "Desde hace treinta años, el ateísmo ha sido el horizonte de la teología europea. Cada vez más, el pluralismo religioso se convertirá en el horizonte de la teología cristiana... Algunos no dudan en usar la palabra 'ecumenismo' para designar el diálogo de las religiones del mundo. Incluso hablan de un ecumenismo planetario... Creo que es preciso darles la razón en la medida en la que el diálogo entre las religiones coincide con una conciencia nueva en torno a la unidad de la familia humana y un sentido más agudo de la responsabilidad común de las religiones en el porvenir del hombre y del planeta tierra... Del mismo modo que el ecumenismo ya no es un capítulo de la eclesiología sino una dimensión necesaria de toda reflexión teológica, el diálogo inter-religioso tenderá a convertirse en el horizonte de toda teología cristiana", en *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, en J.-N. Bezaçon (dir.), *Au carrefour des religions*, París 1995, 84-85.

sobre su necesidad, apenas hay elaborada una “teología de las religiones”²³. No justifico mi afirmación en base a que todavía casi ninguna facultad teológica haya incluido en sus programas algo más que un curso introductorio de fenomenología religiosa, sino en base a que apenas tenemos figuras en la teología²⁴ que conozcan seriamente alguna de las grandes tradiciones religiosas con las que debe desarrollarse el diálogo. Quizá quepa afirmar lo mismo respecto al conocimiento que del cristianismo tengan los representantes teológicos de las otras tradiciones. No es esta una cuestión baladí. En un serio diálogo los interlocutores no sólo deben escucharse mutuamente - eso es absolutamente decisivo-, deben también conocer suficientemente al “otro” para que el diálogo sea realmente fructífero. Una de las cosas más lúcidas que he leído últimamente sobre nuestra cuestión la expresa Rodríguez Panizo: “... todo ello exige de los cristianos y de los teólogos en particular, una seria preparación en el conocimiento concreto de las otras religiones, mucho más intensa y profunda de lo que se viene haciendo hasta ahora. De hecho, gran parte del cierto estancamiento que se está produciendo, a pesar de la ingente cantidad de publicaciones al respecto, en esta joven disciplina se deba, entre otros muchos motivos, al conocimiento tan superficial que se tiene del mundo de las religiones”²⁵.

Partimos del hecho de la absoluta necesidad de tener teólogos especialistas en las diferentes religiones. Tarea sumamente ardua que supone por parte de los responsables el envío de algunos jóvenes estudiantes a una

²³ El documento *El cristianismo y las religiones*, de la Comisión Teológica Internacional (1996), dedica dos apartados importantes al tema específico de la teología de las religiones, en el primero plantea el objeto, método y finalidad; y después las consecuencias para una teología cristiana de las religiones. Cfr. Comisión Teológica Internacional. *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 557-604. Una primera aproximación a nuestro tema, Mariasusai Dhavamony, *Teología de las religiones (Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones)*, San Pablo, Madrid 1998.

²⁴ Algunos nombres ilustres en este campo son Raimon Panikkar, Mariasusai Dhavamony, Jacques Dupuy, Xabier Pikaza, Denis Gira, Michael Fuss, Pierre F. De Béhune, etc.

²⁵ P. Rodríguez Panizo, *El diálogo de las religiones y su influjo en la comprensión, vivencia y educación de lo religioso*, en “Sinete” 120 (enero-abril 1999) 93-108. El texto en 94-95.

especialización que ocupará años (lenguas, familiaridad con textos originales, clima y contextualización de las raíces de la religión determinada, etc.), y por parte de los mismos protagonistas: el saber que su dedicación significará un continuo estudio tanto de la propia tradición eclesial y teológica como de la religión objeto de su especialización. Pero ello requerirá el compromiso de las jerarquías de respetar la libertad de investigación y de publicaciones de los teólogos especialistas²⁶, compromiso no fácil ya que supone una sensibilidad especial ante otras religiones que no siempre poseen quienes poseen los puestos de responsabilidad eclesial.

En la era ecuménica, sin embargo, no se trata sólo de tener grandes especialistas en otras religiones. El desafío es mucho más profundo. Afecta a la teología en cuanto tal, no sólo a una especialización que deberá ir creciendo en nuestros ambientes. El reto que el diálogo interreligioso plantea a la teología afecta a los grandes temas, no sólo al valor salvífico de las religiones -sobre el que se trabaja en medios católicos desde la promulgación de la *Nostra Aetate*-, sino a los tratados sobre la revelación y la objetividad de la verdad, la idea de Dios y su concepción trinitaria, la cristología y la unicidad de su mediación, el misterio de la salvación y el sentido de la vida humana, el diálogo y misión de la Iglesia, etc.

Pero ¿cómo podrá llevarse adelante un debate que afecta, en realidad, a toda la teología cristiana y que enfrente tiene interlocutores con cosmovisiones religiosas milenarias tan diversas y con raíces culturales tan distintas? ¿cuáles serán los núcleos comunes a los que aferrarse en este diálogo? Gómez Caffarena ha explicado recientemente que aunque su esfuerzo ha estado dirigido fundamentalmente a servir como contribución al "quinto paradigma" de los seis que expone H. Küng en su monumental obra

²⁶ La reciente llamada de atención al teólogo jesuita Jacques Dupuis, eminente estudioso de las religiones orientales, por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, es prueba de la falta de sensibilidad de ciertas jerarquías ante el diálogo interreligioso, para las que solamente cabe expresar la religiosidad en categorías occidentales y en parámetros católico-romanos.

El cristianismo, es decir a la emergencia de un 'cristianismo ilustrado', hoy concede gran relevancia al 'futuro sexto paradigma' (el del ecumenismo interreligioso)²⁷. Y dice así: "Debo confesar que no sabría decir hoy por hoy cómo va a desarrollarse ese ecumenismo interreligioso, cómo logrará el cristianismo afrontarlo guardando su núcleo esencial. Es un desafío todavía mayor que el que supuso en los siglos pasados la asimilación de la Ilustración. Va a ser, me parece, 'el gran tema del siglo XXI'. Ya no es mi tarea y ni siquiera me atrevo a predecir nada concreto..."²⁸.

²⁷ H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 1997. He aquí la división en seis paradigmas que propone Küng: 1º/ Paradigma protocristiano-apocalíptico; 2º/ Paradigma veteroeclesial helenista; 3º/ Paradigma católico-romano medieval; 4º/ Paradigma de la Reforma protestante; 5º/ Paradigma moderno ilustrado; y 6º/ Paradigma ecuménico contemporáneo.

²⁸ J. Gómez Caffarena, *Una teología fronteriza y humanista*, en J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología española*, o.c., 357-358.