

ALEGATO A FAVOR DE UNA TEOLOGÍA MÁS SIGNIFICATIVA HOY*

INTRODUCCIÓN

En el momento en el que me despido, por imperativo de la edad alcanzada, de mis tareas académicas –iniciadas en el Seminario de Cochabamba (Bolivia) en el año 1966 y continuadas en este Instituto de Pastoral hasta hoy mismo– siento la imperiosa necesidad de dar gracias. Gracias muchas y a muchos.

Fue en el año 1972 cuando inicié –por invitación de Casiano Floristán, entonces Director del Instituto– mi andadura como profesor en este Centro, haciéndome cargo, creo recordar, de unas clases sobre Eclesiología y un Seminario sobre Teología de la liberación. Poco después me ocupé también de la Cristología y de las Relaciones entre fe y política, y, más adelante, de Corrientes actuales de teología y de Revelación y fe. Gracias, pues, en primer término a Casiano. A su invitación debo el haberme incorporado a las tareas que hoy, tras 33 años, he de dar por finalizadas.

Gracias también a tantos alumnos y alumnas –a estas alturas se cuentan ya por unos cuantos miles– con los que he tenido la inmensa suerte de relacionarme durante todos estos años. Alumnos y alumnas procedentes de tantos y tan distintos países, no pocos con riquísima y diversa experiencia pastoral acumulada, con ejemplar disposición para recibir todo lo que uno ha sido capaz de comunicar. En este Instituto creo que se cumple para el que intenta enseñar aquello de que es más lo que se recibe que lo que se da. Me gustaría

* Última lección académica (5-10-2005) en el Instituto de Pastoral de la UPSA, Campus de Madrid.

que este agradecimiento pudiese llegar a quienes no he tenido la oportunidad de expresárselo.

Gracias, desde luego, a los muchos profesores y profesoras, bibliotecarias y secretarias con quienes he tenido la fortuna de convivir durante todos estos años. Con la colaboración de todas y todos se ha logrado formar un equipo de trabajo unido, informado por la amistad, que ha conseguido que nuestro Instituto sea un lugar de reflexión libre al servicio de la acción evangelizadora de la Iglesia. ¿Cómo no dar gracias si uno ha podido realizar su trabajo durante tantos años sintiéndose siempre cálidamente acogido, escuchado y comprendido y en un ambiente fraternal en donde el deseo de colaborar ha brotado siempre de forma espontánea, sin mayor esfuerzo? Si al pasar a la condición de jubilado no experimento, al menos por ahora, el temor de caer en la trampa de una añoranza entristecida, es porque confío que aquí, en el Instituto, seguiré teniendo siempre mi casa y podré –aunque de distinta manera, como es obvio– seguir formando parte de la entrañable familia que este Centro para mí siempre ha sido.

Gracias, por último, a todas y todos los que habéis querido acompañarme hoy para escuchar la última de mis lecciones y también a los que sin estar hoy aquí se sienten, no obstante, representados de alguna manera por vosotras y vosotros. Como veis, y como ya os decía, gracias muchas y a muchos.

D ¿POR QUÉ UN ALEGATO A FAVOR DE UNA TEOLOGÍA MÁS SIGNIFICATIVA?

Después de esta, para mí obligada introducción de acción de gracias, quisiera justificar la elección del tema. ¿Por qué un alegato a favor de una teología más significativa?

Subyacen a la elección un par de acontecimientos que me resultan especialmente preocupantes.

Me refiero a lo que se viene llamando –al referirse especialmente a la realidad actual de Francia, pero que puede extenderse igualmente a España y otros países del mundo occidental “desarrollado”– la “exculturación” del catolicismo (Danièle Hervieu-Léger), por una parte, y, por otra, a la situación de “marginación y exilio” en que se encuentra la teología cristiana en general (Ch. Duquoc)¹.

1 Cf. D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Ed. Bayard, Paris, 2003, pp. 96-97 Y Ch. Duquoc, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Ed. Bayard, Paris, 2002.

Al hablar de “exculturación” del catolicismo D. Hervieu-Léger se refiere “a la posible desvinculación... que la historia ha establecido en profundidad entre las representaciones compartidas por los franceses –la ‘cultura’ que les es común– y la cultura católica”. Es el fenómeno inquietante de la crisis de la transmisión de la fe católica y aún de su misma existencia, que se deriva, según el sentir de no pocos, de su incapacidad para dialogar con la cultura actual y que se expresa en descrédito o insignificancia, hasta el punto de cuestionar incluso sus posibilidades reales de futuro.

Este fenómeno raíz está, a mi entender, estrechamente relacionado con el otro fenómeno indicado de la “marginación y exilio” en que se encuentra la teología cristiana en general. Se trata de una situación de rechazo sociológico que se expresa en ausencia de interlocutores interesados, escasa presencia en el debate público, falta de reconocimiento universitario, desprecio incluso por sectores importantes de la población, que parece que siguen considerando que la teología consiste en intentar responder a preguntas extrañas que ya nadie se plantea. En el fondo de este rechazo alienta la convicción de que la reflexión teológica se ha desvinculado de forma letal de los desafíos que plantea la realidad actual.

Tal situación de rechazo sociológico –no pocas veces acompañado de agresividad y de resentimiento– me parece en parte injusta, pero dolorosamente cierta en la sociedad española actual. Digo que me parece injusta, porque, entre otras cosas, no tiene en cuenta los múltiples esfuerzos que la teología cristiana viene realizando últimamente, y de forma especial, en la etapa posconciliar, por otorgar significación razonable y fecundidad humanizadora a la fe cristiana, asumiendo los desafíos que la realidad cambiante, en los diversos niveles que la configuran, ha ido planteando.

Los logros significativos que en su esfuerzo de reinterpretación la teología actual más comprometida con la realidad ha alcanzado no son suficientemente conocidos, hasta el punto de que creo que puede decirse que tal teología es la “gran desconocida”, incluso para no pocos creyentes. Y debemos reconocer que una de las causas de tal desconocimiento radica en las resistencias y hasta descalificaciones que con no poca frecuencia encuentra dicha teología en el seno mismo de la Iglesia y, más en concreto, en sus más altas instancias.

Son estos dos fenómenos los que han influido decisivamente en hacer de esta lección última un alegato a favor de una teología significativa, con el deseo de ofrecer una modestísima contribución a superar de forma positiva la situación de crisis en que nos encontramos.

Dejadme explicitar ahora el horizonte de esperanza en el que quiero situar este alegato. Reconocer la hondura de la crisis con la claridad con que aquí lo hemos hecho no equivale desde luego a pensar que el cristianismo ha envejecido y se muere entre nosotros de forma inevitable, como piensan y declaran hoy no pocos, convencidos de que ha perdido toda credibilidad presente y futura. La crisis no tiene necesariamente que desembocar en catástrofe. Al contrario, puede actuar como revulsivo y conducir a un rejuvenecimiento del cristianismo, a que cobre una mayor y mejor significación². La insistencia en destacar la existencia de la crisis no tiene entonces la finalidad de generar pesimismo o desesperanza. La insistencia deriva, por el contrario, de la convicción de que sólo estaremos en condiciones de superarla si tenemos el valor de mirarla de frente, es decir, si despojados de los falsos temores que nos impiden ver –porque nos atrincheran al compás de una estrategia puramente defensiva– somos capaces de ser honrados con la realidad. Sólo así, informados por una mística de “ojos abiertos”, sin introducir, como los avestruces, la cabeza bajo el ala, reconociendo el declive cultural y social de la fe cristiana, estaremos en condiciones de superar de forma positiva la situación en que nos encontramos.

La toma de conciencia de la crisis siendo, como es, indispensable, no es sin embargo suficiente. Se necesita, además de la mística mencionada de “ojos abiertos”, otra de “manos libres”, traducida en audacia para encontrar y asumir las repuestas necesarias. Una de ellas es, según creo, la de ir dando cada vez más cuerpo a esa reinterpretación que la fe cristiana necesita hoy para que pueda recobrar su profunda significación positiva. Esta es la actitud que he podido descubrir en este Instituto, en nuestras Semanas de Pastoral, en nuestro Seminario interno de investigación... No hago pues

2 Como afirma J. Martín Velasco “es posible que en determinadas circunstancias –por ejemplo, cuando el sistema de mediaciones que configuran (la religión) está envejecido o anquilosado y es incapaz de servir de vehículo a la vida religiosa– la crisis puede resultar un acontecimiento favorable y hasta indispensable para el futuro de la religión. En todo caso, es evidente que el resultado favorable o desfavorable de una crisis de la religión dependerá, en buena medida, de la capacidad del grupo que la viva para renovar las mediaciones que los acontecimientos han hecho caer en desuso y para reestructurarlas en un sistema nuevo, coherente con el nuevo contexto socio-cultural y con la peculiar relación religiosa mediada en él” (cf. *Crisis de las religiones y crisis del cristianismo. Ideas para una recomposición de la institución cristiana*, en AA. VV., *Mundo en crisis, fe en crisis*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996, p. 81). Parece claro que una de esas mediaciones que es preciso reestructurar es la reflexión teológica.

otra cosa, con este alegato, que recoger lo que es inquietud general de este Centro.

Bien sé, por otra parte, que la superación positiva de la crisis no se juega exclusivamente en el campo de la reflexión teológica. El cristianismo es fundamentalmente una forma de vivir. La fe cristiana no se expresa, en primer término, en un sistema de verdades brillantemente interpretadas, sino en testigos que, con su fidelidad al seguimiento de Jesús de Nazaret, muestren la verdad, bondad y belleza de la Buena Noticia por él proclamada.

Era conveniente recordar que dada la hondura de la crisis su superación no puede depender sólo ni principalmente de la reflexión teológica. Pero relativizar así sanamente la importancia de la teología, en tanto que empresa eminentemente intelectual, no implica en modo alguno declararla innecesaria. Sería un grave error caer en un dualismo que pretendiese separar el vivir del pensar, la vida cristiana de la reflexión teológica. En realidad, vida y pensamiento pueden y deben distinguirse pero son inseparables. Una teología más significativa estimulará el surgir de los testigos creyentes que este mundo nuestro reclama y, a la inversa, tales testigos estimularán la búsqueda reflexiva de mayor significación para la fe, tarea siempre inacabada. También aquí se da la circularidad dialéctica.

II) ALGUNAS CLAVES FUNDAMENTALES QUE DEBERÍAN INFORMAR EL TRABAJO TEOLOGICO EN ESPAÑA EN EL FUTURO PRÓXIMO³

¿Qué claves deberían informar el trabajo teológico hoy en España para conseguir esa mayor significación a la que repetidamente nos venimos refiriendo?

Si esta pregunta se formulase hoy a los teólogos y teólogas de nuestro país y a los creyentes en general, seguro que obtendríamos respuestas muy diversas, reflejando así con claridad el amplio plu-

3 Me he referido a esas claves en mi trabajo *Entre la acción pastoral y la reflexión teológica*, en J. Bosch (Ed.), *Panorama de la teología española*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1999, pp. 424-428 y también en *Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que pida una explicación (1 Pe, 3, 15)*, ponencia todavía no publicada presentada en la última Semana de Pastoral organizada por este Instituto de Pastoral. Aquí seguiré muy de cerca lo dicho en tales lugares.

ralismo actualmente existente. Y es que se trata de una pregunta que demanda respuestas muy personales.

Los que consideren que la teología que busca hoy la reinterpretación significativa referida se está realizando sin tener suficientemente en cuenta la tradición eclesial, con el grave riesgo de favorecer así una disolución de la identidad propia de la fe católica, darán una respuesta muy distinta a la de aquellos que pensamos que el más serio de los males que aquejan en este momento a nuestra reflexión teológica es la escasa capacidad que parece tener para renovarse con la profundidad requerida en orden a poder responder de forma significativa a los graves desafíos que la situación cambiante plantea, tanto en el momento presente como en un previsible futuro próximo.

Para los primeros la identidad parece que sólo puede conseguirse cerrando apretadamente filas, replegándose en el propio recinto, absolutizando posiciones heredadas. Uno tiene la convicción, sin embargo, de que dicha identidad no se puede lograr con la acomodación pasiva a lo ya adquirido, repitiendo tercamente lo ya dicho en tiempos anteriores. El miedo a la historia, la búsqueda incluso ansiosa de seguridad y garantías, la falta de audacia para roturar nuevos caminos, conducen fácilmente a la asfixia de la propia identidad⁴.

Desde la perspectiva en que sitúa la convicción de que es preciso un esfuerzo de reinterpretación que permita la vivencia razonable y antropológicamente fecunda de la fe ante los nuevos desafíos que plantea la situación cambiante en que vivimos, ofrezco a continuación algunas de las claves o pautas que creo deberían informar la reflexión teológica en España en el momento presente y en un futuro próximo.

II.1. La pauta o clave sapiencial

Podría formularse así: la reflexión teológica ha de ser capaz de poner de manifiesto el carácter de *buena* noticia que tiene el mensaje cristiano, su real posibilidad de otorgar sentido a la existencia humana, de clarificar positivamente su destino, de potenciar, en suma, la dignidad de los seres humanos. Para ello parece necesario

4 En torno a la decisiva cuestión de la identidad y relevancia de la fe cf. las consideraciones de J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 17-49.

que tal reflexión esté estrechamente vinculada a la experiencia personalizada y gozosa de la fe vivida.

Me parece una clave o pauta raíz, capaz de generar una teología que brota de la sabiduría que otorga la fe, más preocupada por la verdad que da sentido a la vida de las personas y de los pueblos, que por la verdad en sí misma considerada. Hablamos, pues, de ofrecer una verdad que se verifica en su bondad salvífica, vinculada a su fecundidad antropológica. ¿No era esta la reflexión que reclamaba K. Rahner, cuando indicaba que toda afirmación teológica debería pasar por el crisol verificador de su significación positiva antropológica?

Una teología así entendida y realizada será una teología profundamente “espiritual”, es decir, una teología con posibilidad de acreditarse a sí misma por su potencialidad de enriquecer la vivencia de la fe. Una teología, pues, con claras implicaciones prácticas, pastorales.

Superada la teología marcada por la dura confrontación con el fenómeno del modernismo, que con su rechazo total e indiscriminado no supo ver la seriedad de algunos de sus planteamientos, la incorporación de la experiencia que deriva de la personalización de la fe en el proceso de la reflexión teológica parece ser –como ha hecho ver Torres Queiruga– una “necesidad epocal”⁵.

II.2. La pauta o clave del diálogo

Necesitamos, acogiendo así la mejor herencia del Concilio Vaticano II, una teología informada por el diálogo, o, si se quiere, hecha con una metodología de correlación⁶.

Hablamos aquí de un diálogo multidireccional e interdisciplinar.

Puesto que el diálogo requiere la incorporación de la realidad circundante, como momento interno del mismo proceso de la reflexión teológica, tendrá que tener en cuenta la gran complejidad de dicha realidad. Será, en consecuencia, un diálogo multidireccional, como veremos seguidamente.

Como la realidad debe ser incorporada en tanto que realidad analizada –y requerirá, por tanto, la incorporación de muchos cam-

5 Cf. *A revelación de Deus na realização do home*, Ed. Galaxia, Vigo 1985, pp. 248-266.

6 Cf., por ejemplo, P. Tillich, *Théologie systematique*, Vol. I, Ed. Planète, Paris, 1970, pp. 123-134.

pos del saber –humano, autónomos con respecto a la sabiduría que otorga la fe–, el diálogo será necesariamente interdisciplinar.

II.2.1. Diálogo con la realidad que ofrece el subsistema económico-social

Si la mirada se dirige hacia ese ángulo configurador de la realidad que es el subsistema económico-social, la teología sentirá la necesidad de responder al desafío de la injusticia con sus manifestaciones de desigualdad que se traducen fundamentalmente en la existencia de ricos y pobres, integrados en el sistema o marginados y hasta excluidos de él⁷. Para ello, tendrá que incorporar la pauta concreta de la solidaridad real con la causa de los pobres y de las víctimas de tal injusticia⁸.

Es una de mis convicciones más profundas y queridas que la significatividad de la teología actual –en un momento en que gran parte de la humanidad ha tomado conciencia del carácter intolerable que presentan la pobreza y la exclusión que niegan la dignidad de las personas que las padecen y las convierten en verdaderas víctimas– depende en buena medida de la asunción de esa matriz hermenéutica que proporciona la memoria solidaria con la causa de tales víctimas. Esta es, como bien se sabe, la gran aportación de la teología de la liberación. Cuando el sujeto que hace teología se convierte y realiza su reflexión desde el lugar de los pobres y crucificados, desde la lucha por la justicia que la opción solidaria reclama, es decir, desde la cruz, se produce la ruptura que se necesita para que el conocimiento pueda pasar a ser cristiano. Se produce así la “crisis” –en el sentido de “*metanoia*” bíblica– que ha de darse para superar la “*hybris*” propia de todo conocimiento abandonado a la mera lógica del discurso racional natural. Sólo con esa “ruptura epistemológica” el conocimiento deja de ser liberal, como afirma con insis-

7 La exclusión social es el rostro que está adquiriendo la pobreza cuando las personas que la padecen pasan de una situación estructural de explotación a otra de irrelevancia. Los excluidos no están propiamente “abajo” o en la periferia, sino más bien “fuera”. No son “explotados”, sino “irrelevantes”. Son “sobrantes”, declarados innecesarios o incluso inútiles para el buen funcionamiento de la sociedad.

8 No son pocos los analistas que vinculan la “cuestión ecológica” con la cuestión de la pobreza y la exclusión injusta, al ser precisamente los pobres y los excluidos los que más sufren la degradación ecológica (cf., por ejemplo, el n° 261 –octubre 1995– de la revista “*Concilium*”, dedicado monográficamente a la relación entre ecología y pobreza).

tencia J. Sobrino. Sin ella, podríamos decir, parafraseando a Pablo, la verdad quedará velada por la injusticia de nuestra vida: estamos aún en nuestros pecados y queda cerrado el acceso al Dios verdadero.

Frente a la dificultad que buena parte de la razón moderna y posmoderna parece tener para experimentar la injusticia del sistema imperante o para hacerse cargo de la parcela de lo real constituida por las víctimas, la razón teológica cristiana tiene el deber de actualizar esa vertiente oscura e inquietante de la realidad actual y conectar con su dolor y su fracaso, así como con sus justas aspiraciones pendientes de realización. Desde la memoria de la cruz de Jesús, la teología cristiana debe conectar con el dolor y el fracaso de las víctimas, en las que se prolonga el dolor y el fracaso del crucificado. Y desde la memoria de la resurrección de Jesús, conectará igualmente con sus mejores y más activas esperanzas, con sus justas aspiraciones a superar las situaciones de injusticia que padecen. La teología tiene el deber de llevar a la conciencia de todo creyente que la existencia de los pobres es el mayor argumento contra la existencia misma de Dios, un verdadero escándalo que debe ser eliminado.

Esta teología, hecha desde la memoria realmente solidaria de las víctimas, es decir, que reflexiona sobre y desde la realidad de tales víctimas, tarea indudablemente ardua, es, según creo, la que hoy se necesita para potenciar el futuro del cristianismo. Por eso resulta tan doloroso comprobar que no son pocos los que, al menos de hecho, niegan tal necesidad.

Nos interesa considerar aquí la posición de aquellos que sostienen que una reflexión sobre y desde las víctimas aparece como conveniente, o incluso como necesaria, en el llamado “tercer” mundo, en donde la realidad de las víctimas se convierte en clamor intolerable. Pero, añaden, en Europa y en el “primer” mundo en general, y más concretamente hoy en España, lo que se necesita es una reflexión hecha desde la perspectiva en que sitúa la atención a las demandas de la razón crítica moderna y posmoderna, con toda su carga de sospechas sobre la posibilidad misma de ser razonablemente cristiano en el momento actual. No sería, pues, la cuestión de las víctimas, sino la de la razonabilidad cuestionada de la fe la que tendría que informar la reflexión cristiana entre nosotros.

No seré yo el que niegue la estricta necesidad de que la teología española, si quiere ser hoy significativa, entre en diálogo con el pensamiento crítico moderno y posmoderno, como se verá con claridad más adelante. Pero no me parece sostenible la tesis del “reparto de

tareas” que sostiene, como ya queda dicho, que la tarea de la teología en el “tercer” mundo es la de reflexionar sobre y desde las víctimas y que, en cambio, la tarea de la teología en el “primer” mundo, y más concretamente en España, es la de reflexionar en diálogo crítico con el pensamiento moderno y posmoderno.

Tal tesis del “reparto de tareas” parece suponer, por una parte, que la injusticia que se da en el “tercer” mundo no concierne al “primer” mundo, o que concierne de forma muy tangencial, y, por otra, que el desafío de la injusticia, concretada en la existencia de víctimas de la pobreza y de la exclusión, no se da en el “primer” mundo, o se da en tan escaso grado que no merece mayor consideración.

A mi entender ambos supuestos son inadmisibles.

La pretendida inocencia del “primer” mundo ante las víctimas del “tercero” creo que es una falacia. Sin caer en explicaciones causales simplistas, demagógicas o unilaterales, es preciso reconocer que de la existencia de las víctimas en el “tercer” mundo el “primer” mundo es, al menos en buena parte, responsable. La Modernidad, ya en el momento mismo de su surgimiento -que algunos sitúan hacia finales del siglo XV-, cuando es analizada desde el “tercer” mundo, y más concretamente desde América Latina, presenta un rostro irracional y hasta depredador -lo que se ha llamado su “otro rostro”- que demanda y hasta justifica víctimas, como precio necesario de su propio éxito o de su lógica de progreso⁹. ¿Y no podríamos decir algo semejante si nos situáramos en el hoy de las relaciones entre ambos mundos? El hecho de la dependencia asimétrica -es decir, dependencia de los débiles respecto de los fuertes, que no a la inversa-, cualquiera que sea la teoría que se elija para explicarlo, parece autorizar la respuesta afirmativa.

Una reflexión cristiana sobre los desafíos llamados “propios” de la Modernidad y de la Posmodernidad, fundamentalmente relacionados con la cuestión de la razonabilidad de la fe, sin tener en cuenta su “otra cara” -es decir, sus víctimas- parece radicalmente insuficiente y se movería en el terreno de la pura razón teórica, evitando las exigencias de la razón práctica, siempre vinculadas a la transformación de la realidad. Sería una reflexión edificada sobre el olvido de un hecho fundamental -la existencia de las víctimas- y a

9 Cf. al respecto, E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Ed. Nueva Utopía, Madrid, 1992; G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia*, Ed. CEP, Lima, 1977; J. Lois, *La Modernidad vista desde el Primer Mundo y desde el Tercer Mundo*, en AA. VV., *Cristianismo y Modernidad*, Ed. Nueva Utopía, Madrid, 1993, pp. 75-105.

partir de ese olvido sería sólo capaz, en el mejor de los supuestos, de proporcionar un esquema meramente interpretativo para conferir sentido y razonabilidad a la fe, pero incapaz de ofrecer un esquema práctico que responda no sólo a lo que debe decirse o anunciarse, sino también a lo que debe hacerse, con preocupación explícita de influir en el cambio de las situaciones reales. Por eso puede decirse, con González Faus, que “el punto de vista del pobre, la opción por la causa de los condenados de esta tierra resulta ser el único punto de vista válido para llevar a cabo una confrontación entre Ilustración e Iglesia, hecha desde dentro de aquella misma, que es como debe siempre dialogar la Iglesia”.

El otro supuesto en que dice basarse la posición que defiende el “reparto de tareas” parece suponer que las víctimas no existen en el “primer” mundo. Es igualmente un supuesto inaceptable. En realidad, las sociedades que forman ese “primer” mundo no sólo trasladan las desigualdades injustas al “tercer” mundo sino que también las generan en el interior de sus propias fronteras, dando lugar al tristemente célebre y vergonzoso “telón de la pobreza”, que llega a extenderse, en algunos países “supuestamente desarrollados”, al 20% de la población. También en el “primer” mundo, para quien quiera y sepa ver, hay víctimas. Por eso hoy nos vemos obligados a hablar de “cuartos” mundos, para referirnos a “las zonas de grande o extrema pobreza de los países de media o alta renta”¹⁰.

Parece, pues, conveniente y aún necesaria, una reflexión cristiana sobre y desde las víctimas en esta Europa que inicia la andadura del siglo XXI, y más concretamente en España, si no se quiere incurrir en un olvido irresponsable, en una falsa inocencia, que le restaría posibilidades reales de significación positiva¹¹.

Las víctimas no son sólo una realidad “meta-paradigmática” (en el sentido de que la necesidad de reflexionar sobre y desde ellas se mantendría aún en el supuesto de que fuese preciso de cambiar de paradigma¹²). Son igualmente una realidad “meta-contextual”, en el sentido de que una reflexión sobre y desde ellas se presenta como

10 Cf. la Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, nota 31.

11 Tal vez sin exagerar demasiado podría decirse, recordando a Adorno, que una reflexión teológica hoy en Europa que no tenga muy en cuenta las víctimas de la injusticia “se convertiría por anticipado en algo de la misma calaña que la de la música de acompañamiento con que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas”.

12 Cf. al respecto, J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, pp. 17-19. El autor recuerda que cuando los alemanes se

conveniente y aún necesaria en cualquier contexto en que dicha reflexión se sitúe, pertenezca al “primer” o al “tercer” mundo.

Conviene también, por último, recordar que la perspectiva de las víctimas constituye una prioridad “horizontal o transversal” y no meramente “sectorial”. Tal perspectiva conduce ciertamente a la teología cristiana a reflexionar sobre el desafío concreto que representa para pensar y vivir la fe la existencia misma de las víctimas, la desigualdad injusta que las genera. Pero, dada su condición de prioridad transversal, conduce igualmente, sin abandonar la misma perspectiva, a reflexionar sobre la totalidad de los contenidos de la revelación cristiana y no impide que otras perspectivas, derivadas de la asunción de otros desafíos, puedan y deban fecundar también la reflexión. La de las víctimas es, en suma, una prioridad transversal y no excluyente.

II.2.2. Diálogo con la realidad que ofrece el subsistema jurídico-político

Si la mirada se dirige ahora hacia ese ángulo configurador de la realidad que es el subsistema jurídico-político, en una sociedad como la nuestra que, en virtud de un profundo proceso de cambio¹³, se ha convertido en pocas décadas en una sociedad laica o no confesional, plural y democrática, la reflexión teológica –y, por supuesto la acción evangelizadora de la Iglesia– que quiera ser positivamente significativa tendrá que realizarse en diálogo crítico, respetuoso y atento con la nueva situación, lo cual implicará, entre otras cosas,

preguntan “cómo hacer teología después de Auschwitz” y responden que no es posible hacerla olvidando lo que allí ocurrió, están diciendo que Auschwitz es “meta-paradigmático”, ya que recuerda la relación *esencial* entre Dios y las víctimas.

13 Según J. González-Anleo “el vertiginoso cambio social que ha sufrido España en los últimos años es patente, sobre todo para los que han vivido a caballo sobre varias generaciones: transición democrática y Estado de Derecho, alegre ingreso en la sociedad de consumo, desproletarización de la sociedad (Linz), escuela de masas, plétora de alumnos en estudios superiores, nuevo rol de la mujer, pluralismo de las formas de familia o de convivencia sentimental y sexual, secularización, permisividad, urbanización salvaje, inmigraciones masivas, predominio de la izquierda cultural...” (cf. *Cuatro generaciones de españoles ante la Iglesia de hoy*, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Pablo VI, Madrid, 2004, pp. 11-12). Y comenta: “Estos cambios sociales, políticos y culturales ocurridos en un espacio temporal insignificante desde la perspectiva histórica, han cogido a la Iglesia española estratégicamente descolocada para adaptar su pastoral a la avalancha de necesidades, aspiraciones y demandas, justificadas en su mayor parte, de la sociedad española” (*Ibid.*, p. 12).

defender razonablemente la incidencia pública de la fe, pero teniendo muy en cuenta la sociedad nueva que está emergiendo a un ritmo vertiginoso con los aportes críticos que ofrece y los respetos que a mi entender legítimamente demanda.

La gran cuestión de fondo para nuestra reflexión teológica en este campo es la de clarificar cómo han de entenderse y vivirse, hoy en España, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la sociedad en general.

Tal clarificación creo que supone justificar la necesidad de una recuperación de la dimensión pública de la fe capaz de evitar tanto su privatización, que conduciría a su irrelevancia pública, como la vuelta a posiciones enteramente superadas de cristiandad que nos llevarían a formas de intrusismo que una sociedad laica, plural y democrática es ya incapaz de tolerar¹⁴.

También habría que lograr una mayor clarificación de la relación a establecer entre fe y moral. ¿Disponemos de una “moral cristiana” con contenidos derivados de la fe, esencialmente vinculados a ella? ¿O tendríamos que admitir que no se puede propiamente hablar de “moral cristiana” sino simplemente de visión y vivencia cristiana de la moral?¹⁵.

Son cuestiones de gran calado que requieren una consideración muy matizada que aquí no es posible realizar. Me contento con decir que en una sociedad laica o no confesional, plural y democrática la reflexión teológica deberá hacerse respetando:

- la consistencia autónoma de la realidad y de los diversos saberes sobre ella existentes;
- la legítima autonomía de la vida pública;
- las reglas de juego de la verdadera democracia.

El Concilio Vaticano II ha reconocido como “absolutamente legítima” la autonomía de la realidad al afirmar que “por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia,

14 Cf., por ejemplo, J. Lois, *Presencia pública del hecho cristiano en una sociedad democrática y plural*, en AA. VV., *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, pp. 343-366.

15 Un buen planteamiento de la cuestión puede encontrarse en A. Torres Queiruga, *Moral e relixión: da moral relixiosa á visión relixiosa da moral*, en “Encrucillada”, n° 136 (xan-feb 2004), pp. 5-23. Cf. también, M. Vidal, *Especificidad de la ética cristiana*, en su *Diccionario de ética teológica*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991, pp. 215-219 y E. López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Ed. Sal terrae, Santander, 2003, pp. 233-247.

bondad y verdad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte”¹⁶.

Una autonomía así entendida se debe extender a la vida pública y política con la exigencia que lleva consigo de respetar las reglas del juego de la verdadera democracia. Esto supone, según creo, la aceptación consecuente del Estado laico o no confesional y la renuncia por parte de la Iglesia a pretensiones hegemónicas y, por supuesto, a toda forma de coacción impositiva, directa o indirecta, al intentar extender las convicciones creyentes en la sociedad, por muy verdaderas y fecundas que se consideren. Hablar de estas renunciaciones indispensables no supone en forma alguna postular que el campo de incidencia de la fe debe reducirse al ámbito de la vida privada. Supone, sí, que la dimensión pública de la fe, irrenunciable, debe hacerse presente en la sociedad con ofertas dirigidas a la libertad de las personas, utilizando mediaciones que sean en todo caso respetuosas con las normas que configuran el orden democrático.

Me parece conveniente añadir que las exigencias referidas deben urgirse muy especialmente cuando la Iglesia institucionalmente considerada interviene en la vida pública desde sus más altas instancias jerárquicas. No es infrecuente la acusación de “dispepsia democrática” dirigida a la Iglesia en general, y sobre todo a sus más altas instancias, por entender que no acaba de aceptar el “juego democrático” de las ofertas, que supone un respeto escrupuloso a la libertad de las personas. Sólo renunciando de forma inequívoca a toda intervención *per modum auctoritatis* se podrá responder de forma significativa a tal acusación. Una renuncia, por lo demás, que no impide en forma alguna que la oferta creyente pueda hacerse con el entusiasmo que lógicamente se deriva de la convicción de su verdad, bondad y belleza, de su capacidad para fecundar de forma positiva la vida pública. La reflexión teológica en concreto, si quiere ser hoy significativa tiene, a mi entender, que recoger sin reservas tales consideraciones.

16 Cf. *Gaudium et Spes*, n° 36. Exigir el respeto a esa autonomía no equivale a sostener, como en el mismo número de la misma Constitución se aclara, que “la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador”. Hablamos, pues, de una autonomía que podríamos calificar de “relacional” y no propiamente “absoluta”.

II.2.3. Diálogo con la realidad que ofrece el subsistema ideológico-cultural

Si la mirada se dirige ahora hacia ese otro ángulo configurador de la realidad que es el subsistema ideológico-cultural, del que sin duda el factor religioso es elemento importante, la reflexión teológica cristiana que quiera ser positivamente significativa tendrá que realizarse en diálogo con la situación de crisis del cristianismo –y, más concretamente de la fe católica– generada por la cultura moderna y posmoderna.

“Que el cristianismo que ha impregnado la cultura y la historia del viejo continente pasa en ellos por una crisis profunda, radical, es un hecho que manifiestan con toda claridad los estudios sociológicos y del que se vienen haciendo eco en los más variados registros pensadores, filósofos, teólogos y responsables de las iglesias”¹⁷.

Se puede hablar de una primera crisis, cuando la razón ilustrada, emancipada de la tutela de la fe cristiana, al declararse autónoma respecto de ella, introduce la sospecha sobre la razonabilidad y pertinencia de tal fe y llega incluso a proclamar la muerte de Dios. Una primera crisis que se expresa en un crecimiento importante del agnosticismo y hasta del ateísmo. Este último cobra formas muy diversas, desde el vinculado a consideraciones humanistas hasta el derivado de esa mentalidad positivista que, informada por una racionalidad estrictamente científico-técnica, no concede posibilidad de existencia a realidad alguna que no sea verificable empírica e intersubjetivamente.

La segunda crisis sería la provocada por algunos de los rasgos de lo que solemos llamar cultura posmoderna que, cuestionando algunas de las aportaciones de la modernidad y radicalizando otras, genera una situación en la que Dios y la fe cristiana aparecen con más dificultad en el horizonte de la existencia de muchos seres humanos. Una indiferencia creciente, en el seno de tal cultura, parece envolvernos. Si Dios no está muerto, como predijo Nietzsche y tras él otros, tal vez podría decirse que está “desmejorado”, para el sentir de no pocos, como indicaba Máximo, con su humor entristecido, en uno de los dibujos que publica diariamente en *El País*.

¹⁷ Cf. J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Ed. PPC, Madrid, 1996, p. 11.

Es a esta situación de crisis de fe y de creciente indiferencia a la que parece referirse la Encíclica “*Redemptoris missio*” de Juan Pablo II cuando advierte que “grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe e incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y su Evangelio”. En todo caso, y refiriéndonos a la situación concreta de nuestro país, podríamos decir que hoy en España ser creyente cristiano ha dejado de ser una obviedad. Este cambio cultural representa sin duda un gran desafío para la reflexión teológica, que no puede obviar si quiere ser significativa.

¿Cómo hacer teología cristiana hoy en un mundo que plantea una alternativa excluyente entre Dios y el ejercicio de la razón crítica, entre Dios y la ciencia o, en definitiva, entre Dios y la realización del ser humano?

Martín Velasco señala que hay tres posibles estrategias de respuesta. “Durante mucho, demasiado tiempo, la Iglesia ha reaccionado a los cuestionamientos de la Modernidad con una postura ‘intransigentista’ que podría situarse en lo que los sociólogos denominan estrategias de ‘atrincheramiento cognitivo’, y que lleva al aislamiento de los movimientos tenidos por peligrosos o a la militancia activa contra ellos”. “En sentido contrario... (cabe) una postura de ‘negociación cognitiva’ de la propia identidad que, cuando toma como criterio la adaptación a la nueva situación, puede terminar en rendición a ella, que reduce la propia identidad a las exigencias del exterior y termina en una disolución de la misma”¹⁸.

A estas dos estrategias posibles de respuesta, que representan posiciones extremas y muy reactivas que la historia ha desacreditado, cabe añadir una tercera que parece la oportuna para conferir significatividad positiva a la reflexión teológica. Se trata de “una estrategia diferente que comienza por ponerse a la escucha de los hechos, acoger lo mucho que puedan enseñarnos sobre nuestros propios fallos y fracasos, y descubrir en ellos, los signos a través de los cuales el Espíritu nos revela la voluntad de Dios y sus designios para nuestra generación”¹⁹.

18 Cf. *Ser cristiano en una cultura... op. cit.*, pp. 99-100.

19 Cf. *Ibid.*, p. 100. Una estrategia, en suma, de diálogo crítico y honesto con la realidad actual. Precisamente porque tal diálogo excluye la mera adaptación complaciente a lo dado puede requerir en no pocas ocasiones la denuncia y hasta una cierta dosis de sana estrategia de confrontación. Cf., al respecto, las consideraciones de J. Sobrino en su artº. *Espiritualidad del antiimperialismo*, en “Agenda Latinoamericana Mundial 2005, p. 225.

Esta última estrategia, caracterizada por el diálogo honesto, por la asunción crítica de la Modernidad sin miedos y sin apresuradas adaptaciones, parece la única que puede conducirnos a una reflexión teológica creíble y significativa. Supone una respuesta “que no puede consistir en la adopción de reformas superficiales, ni en la insistencia en exhortaciones voluntaristas o ingenuamente supranaturalistas a los cristianos. Una crisis tan radical como la actual está exigiendo una ‘recomposición del creer’; toda la reconstrucción de la institución cristiana basada en el único criterio válido, la Escritura y la tradición cristiana, pero leídas a la luz de esos signos de los tiempos que nos permiten actualizarla al aquí y al hoy de nuestra historia”²⁰.

La postulada estrategia de diálogo debe igualmente aplicarse para asumir críticamente los desafíos que plantea la cultura llamada “posmoderna”. Sin olvidar los aspectos inquietantes que presentan algunas de las tendencias que configuran tal cultura “posmoderna” –su instalación en lo inmanente y la indiferencia consecuente ante la cuestión religiosa, su recurso a la “diversión” entendida en sentido pascaliano, la sustitución del ser por el tener propia de nuestras sociedades consumistas, el “paso” del pluralismo al más radical de los relativismos, el individualismo hedonista y hasta narcisista...– y los “efectos perversos” que de ellas pueden derivarse, no podemos descartar la conveniencia de un diálogo con ella capaz de enriquecer nuestra reflexión teológica.

A título de ejemplo, ¿la instalación posmoderna en la “cultura de la intrascendencia” no nos sitúa en el trance de repensar la aspiración humana a la trascendencia? ¿No podría llevarnos a “una comprensión de la relación con la verdad que privilegie la búsqueda sobre la posesión, el anhelo y la nostalgia sobre el dominio, la contemplación... sobre su apresamiento”²¹.

Parece necesario referirse también a la necesidad de que toda reflexión teológica que quiera ser creíble y significativa dialogue con el fenómeno del pluralismo cultural y religioso, que parece irreversible y que nos afecta hoy a todos de forma ineludible.

La necesidad de tal diálogo se hace especialmente urgente en aquellos espacios geográficos en los que la diversidad cultural y el pluralismo religioso se dan de forma más clara e intensa (países asiáticos, africanos o algunos latinoamericanos, por ejemplo). Pero

20 Cf. *Ibid.*, p. 100.

21 Cf. *Ibid.*, p. 89; cf. también pp. 86-96.

lo cierto es que hoy el fenómeno del pluralismo se está haciendo presente también entre nosotros. Basta tener en cuenta la realidad de la emigración creciente, que nos lo hace cada vez más cercano.

Necesitamos una reflexión teológica cristiana realizada en diálogo con las diversas culturas y los restantes credos religiosos. Un diálogo, por lo demás, que supone un desafío decisivo ya que demanda emprender nuevos y nada fáciles caminos, apenas roturados, sin conocer con claridad de antemano los pasos que es preciso ir dando y a donde pueden conducirnos.

Desde luego, parece cierto que en un mundo como el nuestro, caracterizado por el pluralismo de culturas, la reflexión teológica católica tiene que encarnarse en el contexto cultural concreto en el que se realice. E igualmente parece cierto que tiene que realizarse en diálogo con las otras confesiones cristianas y los restantes credos religiosos. Refiriéndose a esta última cuestión señala Martín Velasco que “tenemos razones para pensar que el resultado de ese diálogo no será la relativización indiferentista de la propia religión. Pero seguramente ese resultado tampoco nos permitirá seguir afirmando acríticamente su carácter absoluto... Qué figura adquirirá el cristianismo tras ese diálogo interreligioso, cuáles serán las formulaciones teológicas de su identidad, son cuestiones sin respuesta en la actualidad pero que los cristianos podemos afrontar confiadamente desde la conciencia del valor de nuestra fe y desde el conocimiento de que el Dios siempre mayor en quien creemos puede ser accesible a través de las tradiciones religiosas de la humanidad por caminos que sólo Él conoce”²².

Tendremos que aprender pacientemente a desabsolutizar nuestras reflexiones teológicas, lo cual nos permitirá ser más respetuosos con el Misterio y la riqueza de sus manifestaciones.

En todo caso, ¿no es razonable sostener que una reflexión teológica cristiana que no tenga en cuenta el contexto cultural en el que se realice y no dialogue con los restantes credos religiosos está condenada a la irrelevancia?²³.

22 Cf. *Ibid.*, 124.

23 En suma, una reflexión teológica informada por el diálogo que aquí propugnamos será una teología capaz de articular todos estos horizontes: *el liberador, el intercultural e interreligioso, el feminista, el ecológico...* Para algunos supone la asunción de un “nuevo paradigma” (cf., por ejemplo, J. J. Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, Ed. Trotta, Madrid, 2004). Habría que añadir además algo que, pese a ser obvio para una sana eclesiología, necesita, no obstante, ser expresado con insistencia y claridad: la teología significativa que aquí demanda-

II.3. *La clave de la humildad*

La reflexión teológica tiene que estar informada por la clave de la humildad, es decir, por la clara conciencia de sus límites, partiendo siempre de que ante el misterio de la fe no son aconsejables las palabras innecesarias. No se trata de invocar rápidamente el misterio, como coartada que justifique la ausencia de esfuerzo reflexivo ordenado a dar razón de la fe, pero sí de ser respetuosos con la inerrabilidad e inaferrabilidad o inobjetividad de Dios, misterio absoluto.

Es preciso tener muy en cuenta que Dios sólo puede ser buscado a tientas y que todo lenguaje teológico es analógico, radicalmente inapropiado e insuficiente. Nunca podemos hablar de manera digna de Dios. Es más, todos nuestros intentos son, en buena medida, empresa vana e inútil, que rozan la imposibilidad y hasta tienen una cierta dosis de blasfemia e idolatría²⁴.

Sólo una teología consciente de su precariedad, informada por la humildad que conduce a la austeridad –o sea, a decir lo que hay que decir, a decirlo como hay que decirlo y a callar lo que es preciso callar– puede hablar dignamente de Dios. Ya K. Barth indicaba que “como teólogos debemos hablar de Dios”. Pero, añadía, “somos seres humanos y no podemos, en cuanto tales, hablar de Dios. Tenemos que saber ambas cosas, nuestro deber y nuestro no poder, y precisamente con ello dar gloria a Dios”²⁵.

Habría que cultivar el silencio y la parquedad, para, liberados de tantas falsas arrogancias, elaborar una teología “arrodillada” (Von Balthasar), una teología “apofática” o “callada”. Habría que ser conscientes, como recomienda J. B. Metz, de la información procedente de otros campos del saber que la reflexión teológica tiene que asumir y, en consecuencia, de la necesidad de utilizar un lenguaje más “contingente e hipotético”, más dubitativo y sugerente, más interrogativo que apodíctico...²⁶. Habría que recordar que “existe una ‘veta agnóstica’ en el cristianismo... que resulta de la

mos tendrá siempre que elaborarse en diálogo con el sentido de la fe de la totalidad del pueblo de Dios.

24 Cf. J. I. González Faus, *El acceso a Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979, p. 158.

25 Y muchos siglos antes S. Agustín decía algo semejante: “Por muy altos que fuesen los vuelos del pensamiento, Él (Dios) está aún más allá. Si lo has comprendido no es Dios, sino una representación de Dios. Si crees haberlo así comprendido, te engañó entonces la reflexión” (cf. Sermo 52 n. 6: P. L. 38, 360).

26 Cf. *Teología del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1.970, pp. 158-159.

inabarcabilidad conceptual del misterio de Dios y, por ello, de su silencio a partir de la finitud humana o, en todo caso, de la impotencia humana para captar su revelación”²⁷. Habría, en consecuencia, que reconocer la legitimidad de un sano pluralismo teológico, que impediría vincular la propia reflexión teológica con la única expresión o interpretación válida de la fe cristiana. Y es que, como advierte Pedro Casaldáliga, “la verdad es caminante, como las personas, como la historia, como el Dios vivo que nos acompaña. No es mía ni tuya, es nuestra o somos de ella, mejor”.

II.4. La clave de la libertad

Al urgir esta pauta parto de la sospecha –que es en realidad una convicción– de que la crisis de significación actual de la reflexión teológica, su situación de “exilio”, está estrechamente vinculada a la carencia del clima adecuado de libertad que toda reflexión necesita.

¿Sería exagerado afirmar que buena parte de la producción teológica actual está aquejada de sumisión al “monopolio didascálico” de la jerarquía eclesial? ¿No se hace mucha teología “mirando al tendido” o, incluso, al “presidente”? ¿Qué espacio de libertad tiene, por ejemplo, la teología española hoy para expresarse públicamente sobre algunas cuestiones discutibles de especial relevancia?

Se hace difícil –extremadamente difícil, en no pocas ocasiones– la discrepancia, el disenso públicamente expresado y el pluralismo teológico legítimo parece volverse problemático. ¡Qué diferencia entre lo que se piensa y lo que se escribe! Aquella dolorosa constatación de Luis Cernuda –“una cosa es lo que se piensa, otra lo que se dice, otra lo que se escribe y otra distinta lo que se publica”– me temo que se está cumpliendo en el ámbito de la teología con hiriente exactitud.

Hace algo más de 37 años, en la presentación de su conocida obra “La llamada de la libertad”, E. Käsemann, cargado de convicción y de pasión nos decía que “es de vital importancia para toda fe escuchar hoy la llamada de la libertad”. Y añadía: “la amplia crisis, en la que momentáneamente nos hallamos, tiene según creo, su más profunda explicación en el hecho de que la cristiandad ha dilapidado un mucho de aquella libertad que le ha sido regalada y que la interpela continuamente”²⁸.

²⁷ Cf. J. Martínez Gordo, *La veta agnóstica del cristianismo*, en “Lumen”, LIII 2004, p. 125.

Estas palabras proféticas del gran discípulo de Bultmann son de vigorosa actualidad y, a mi entender, de perfecta aplicación más concreta a nuestro asunto: la reflexión teológica ha perdido buena parte de su credibilidad y significación porque ha dilapidado esa libertad que le ha sido regalada y que le resulta indispensable si quiere responder a los grandes desafíos que el momento presente le plantea.

Para que la reflexión teológica pueda prolongar y profundizar los esfuerzos que para salir de su “exilio” ha iniciado ya hace décadas, como decíamos al principio, necesita ese clima de libertad que estamos reclamando. La tarea todavía pendiente es inmensa. Como señala Torres Queiruga “o logramos cambiar muy hondamente las palabras y conceptos con que expresamos y vivenciamos nuestra fe, o la hacemos incomprensible e increíble para las nuevas generaciones. O creer de otra manera o exponerse a no creer”²⁹. ¿Quién puede negar que una tarea de tal envergadura necesita imperiosamente para su realización un mayor clima de libertad del que hoy existe? Todo parece indicar que lo que persiste de pura repetición de lo heredado y de obediencia meramente pasiva, han de sustituirse por la decidida reinterpretación creativa, activa y responsablemente asumida.

III) ¿QUÉ APORTES PODRÍAN ESPERARSE DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA QUE VENIMOS DEMANDANDO?

Una teología informada por las claves referidas, al crecer en credibilidad y significación, creo que estaría en condiciones de:

- otorgar razonabilidad, tenacidad y calidad a la confianza que necesita la fe;
- alimentar la esperanza;
- fomentar la libertad que es indispensable para amar, para estar al servicio de los demás.

La reflexión teológica que aquí demandamos puede otorgar la razonabilidad que se deriva de una reconsideración y recomposición de nuestras creencias hechas en diálogo con todos los desafíos que plantea a la fe cristiana la nueva situación en que nos encontramos.

28 Cf. *La llamada de la libertad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 11.

29 Cf. *Creer de otra manera*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1999, p. 6.

Y puede igualmente otorgar la calidad evangélica que lógicamente se deriva de una teología de corte sapiencial, hecha desde la experiencia vivida de la fe en Jesucristo, y, más concretamente, desde la libre y subversiva fidelidad a la memoria de su condición de crucificado y resucitado.

Una teología así realizada aporta a este mundo nuestro la memoria de la cruz y, en consecuencia, la memoria de todos los que han sido y siguen siendo crucificados. J. B. Metz ha insistido en que la más radical especificidad de la fe cristiana y su más relevante aportación social radica en la significación decisiva que otorga a los pobres y excluidos por fidelidad a la memoria de la vida entera de Jesús, que terminó históricamente en la injusticia de su crucifixión. Esto equivale a una vigorosa reivindicación de la cultura de la memoria frente a la cultura del olvido que nos envuelve y que amenaza con invisibilizar u ocultar el sufrimiento de las víctimas de la historia³⁰. Una cultura que relaciona el pensar con el pesar e invita así a un pensamiento capaz de abrazar compasivamente la totalidad de lo real con la finalidad de conseguir la universalización del ser humano como sujeto histórico.

Este aporte de memoria invita de forma apremiante a descender al terreno de la praxis, a abandonar las torres de marfil y los sueños de inhumanidad en que estamos con tanta frecuencia sumidos y sitúa a la escucha de los clamores que brotan de los sufrimientos causados por la injusticia. Una aportación, en definitiva, que busca concretarse en praxis de solidaridad con las víctimas y que, de convertirse en realidad, puede ser una contribución muy positiva al futuro del cristianismo³¹.

La memoria del crucificado es inseparable de la memoria del resucitado y ésta es fuente de esperanza. La teología aquí postulada, informada por la clave del diálogo en el sentido ya indicado, conecta el horizonte abierto por la esperanza suscitada por la resurrección de Jesús con la capacidad del ser humano de asumir causas fuertes

30 Sobre la importancia de esta cultura de la memoria y su actual reivindicación, cf., por ejemplo, J. Lois, *El cristianismo ante el siglo XXI en Europa: una reflexión desde las víctimas*, en AA. VV., *Justicia y solidaridad, semillas de esperanza*, Cuadernos Verapaz, n° 19, Madrid, 2000, pp. 77-79.

31 Habría que añadir que puede igualmente contribuir a generar un proyecto común de muy amplio espectro en el que pudieran converger todos los seres humanos sensibles al clamor de las víctimas que la injusticia genera, cualquiera que sea el pueblo al que pertenezcan, las creencias que tengan o la fe religiosa que confiesen. Se habla al respecto de un "ecumenismo universal" forjado en torno a la humanidad sufriente (cf. el mismo artículo citado en la nota anterior, pp. 80-82).

y de proyectarse utópicamente hacia delante, teniendo muy en cuenta, por otra parte, la situación de las víctimas. El gran aporte de esta teología es precisamente generar una esperanza –de la que este mundo nuestro está tan necesitado³²– confrontada de forma muy realista con la existencia del mal³³. La fidelidad a la memoria de la resurrección no nos convierte en optimistas irresponsables ya que nos sitúa esperanzados contra el mal actualmente existente y, muy especialmente, contra el mal que mata injustamente, que engendra víctimas. Y esto sin poder olvidar que la praxis a favor de las víctimas que siguen hoy siendo crucificadas es también inevitablemente praxis contra los intereses bastardos de los verdugos. La teología puede y debe hacer ver que la tradición cristiana inyecta un anhelo ilimitado de justicia y ayuda “a generar un ‘excedente de conciencia’ del cual crecen los sueños emancipatorios, la inversión radical de las necesidades y los deseos profundos del cambio de la vida social”³⁴.

Una teología capaz de alimentar la vivencia de la fe en Jesucristo, desde la memoria del crucificado, y la esperanza frente al mal, desde la memoria del resucitado, será igualmente capaz de alimentar el amor, ya que es en el amor –entendido como libertad para ser para los demás, como diría Bonhoeffer– donde la fe y la esperanza de que aquí hablamos verifican realmente su existencia. Las tres –la fe, la esperanza y la verdadera caridad– están “enraizadas en la misma entraña de Dios. Tal enraizamiento las ata en una unidad indisoluble, en circularidad interfecundante, de suerte que la esperanza es sostenida por la fe y la caridad, al tiempo que ambas son sostenidas por ella: por su larga, humilde y sufrida paciencia”³⁵.

La teología que estoy reivindicando –fuente de compasión bondadosa y esperanzada, que tiene como destinatarios prioritarios a

32 Cf., por ejemplo, A. Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2005.

33 Como dice Torres Queiruga “la resurrección, al ser reconocida como ya plena y presente, aparece en toda su hondura como respuesta de Dios al problema del mal... Jesús todavía tuvo que soportar el asalto de la duda en la cruz, necesitando toda su confianza para superar la angustia y el desconcierto. Pero, gracias a él, nosotros estamos en mejores condiciones: ya no tenemos derecho a poner en duda que detrás del mal no se esconde un Dios que abandona, calla o de desentendiende, sino un *Abbá* que está volcado en nosotros con toda la fuerza y la actividad de su amor compasivo y liberador” (cf. *Ibid.*, pp. 122-123; cf. también Juan A. Estrada, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 420-425).

34 Cf. R. Díaz Salazar, *La crisis de la izquierda*, Ed. HOAC, Madrid, 1985, p. 30.

35 Cf. A. Torres Queiruga, *Esperanza a pesar... op. cit.*, pp. 133-134.

los que sucumben al dolor y la injusticia de este mundo nuestro— es, según creo, la que ha intentado ofrecer este Instituto de Pastoral desde su misma fundación. Y es, estoy convencido de ello, la que seguirá intentando ofrecer. Todos los que aquí estamos debemos contribuir a que así sea. Si así lo hacemos prestaremos una contribución significativa a la construcción de una humanidad mejor.

JULIO LOIS FERNÁNDEZ

SUMARIO

El autor considera que la teología cristiana se encuentra actualmente, en este mundo occidental económicamente desarrollado, en una situación de “marginación y exilio” (Duquoc), de serio rechazo sociológico, de crisis, en suma. A partir de este hecho inquietante, ofrece algunas de las claves o pautas que, a su entender, debería contemplar la reflexión teológica en España en el futuro próximo. Presenta, en concreto, las siguientes: la sapiencial; la del diálogo con la realidad que ofrecen los distintos subsistemas –socioeconómico, jurídico-político e ideológico-cultural– que la configuran; la de la humildad y la de la libertad. Concluye su trabajo con una breve consideración de la aportación positiva que razonablemente podrían seguirse, en orden a superar la situación existente de crisis de la teología, con la incorporación de tales claves o pautas.

Palabras clave: Experiencia; diálogo; humildad; libertad.

SUMMARY

The autor considers that the Christian theology is at the moment, in this economically developed western world, in a situation of “marginalization and exile” (Duquoc), of serious sociological rejection, of crisis, in sum. To start off of this disquieting fact, he offers some of the keys or guidelines that, to his to understand, would have to contemplate the theological reflection in Spain in the next future. He presents/displays, in particular, the following ones: the sapiencial; the one of the dialogue with the reality that offers different the subsystems –socioeconomic, legal-political and ideological-cultural– that forms it; the one of humility and the one of the freedom. It concludes his work with a brief consideration of the positive contribution that reasonably could de followed, in order to surpass the existing situation of crisis of the theology, with the incorporation of such keys or guidelines.

Key words: Experience; Dialogue; Humility; Freedom.