

¿Una nueva fase en la teología ibero-americana? ¿Un salto hacia el futuro de la teología en castellano?¹

“Yo hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 5)

“Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual” (EG 11).

SUMARIO

Del 6 al 10 de febrero de 2017, se celebró en el Boston College, Universidad de la Compañía de Jesús en Boston, Estados Unidos de América, el *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*. Este artículo contiene la ponencia inaugural que planteó una cuestión transversal al simposio, cuyo tema fue “El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión”. La *quaestio* introductoria analiza la primera parte del enunciado del programa: *Presente y futuro de una teología iberoamericana inculturada*. El autor se pregunta: ¿estamos en los inicios y somos protagonistas de una nueva fase en el desarrollo de la teología ibero-latino-americana? ¿En el siglo XXI queremos dar un salto hacia adelante en la reflexión teológica entre latinoamericanos, españoles y latinos/his-

1. Ponencia inaugural en el *Primer Encuentro Iberoamericano de Teología*, celebrado del 6 al 10 de febrero de 2017, en el Boston College, Boston, Massachusetts, Estados Unidos de América. Esta ponencia planteó una cuestión introductoria y transversal a todo el encuentro, cuyo tema fue: “El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión”.

panos en Norteamérica? ¿Qué puede hacer la teología, sobre todo aquella pensada, dicha y escrita en castellano o español, en este momento histórico? Ya en 2008 Galli propuso hablar sobre el futuro iberoamericano de la teología en castellano, horizonte que se puede ampliar a la lengua portuguesa y a la disciplina filosófica en ambos lados del Atlántico. Esta tarea requiere un admirable intercambio entre muchas personas e instituciones que forman la comunidad teológica para que nuestra teología sea más significativa. Este ensayo elabora la cuestión desde cinco perspectivas: la historia de la teología en nuestra región (1); la inculturación teológica intercultural a la luz del Concilio Vaticano II (2); el *kairós* del pontificado reformador y misionero de Francisco (3); el desafío de hacer teología en las lenguas ibéricas, en especial a través de la mediación lingüística y cultural del castellano (4); la forma de hacer una teología teológica e histórica que lea los nuevos signos de los tiempos (5). El despliegue sucesivo de estas etapas llevará a nuevas formulaciones de la cuestión.

Palabras clave: Teología iberoamericana, inculturación, interculturalidad, reforma de la Iglesia, misión

A new phase of ibero american theology? A leap forward toward the future of spanish speaking theology?

ABSTRACT

From February 6 to 10, 2017, the *First Ibero American Meeting of Theology* was held at Boston College, USA. The opening lecture follows. The issue it raised crossed through the whole symposium, called “Present and future of an inculturated Ibero American theology in times of globalization, interculturality and exclusion”. The opening *quaestio* analyzes the first part of the program: *Present and future of an inculturated Ibero American theology*. The Author asks: Are we at the beginning, are we protagonists of a new phase of Ibero Latin American theology development? Do we intend to leap forward in theological reflection among Latin American, Spanish and Hispanic theologians in North America? What can theology do at this historical moment, particularly theology thought, spoken, and written in Spanish? As far back as 2008 Galli suggested to focus on the future of Ibero American Spanish speaking theology. A frame that could be broadened to Portuguese language as well as philosophy at both sides of the Atlantic Ocean. This task requires a remarkable exchange among people and institutions of theological community in order to be meaningful. This essay tackles the issue from five points of view: history of theology in our region (I); theological inculturation based on II Vatican Council (2); Francis’s providential missionary and reforming pontificate as an opportunity (*kairós*)(3); the challenge of a theology in Ibero languages –particularly through the linguistic and cultural mediation of Spanish (4); the way of doing a new theological and historical theology in order to read new signs of the times (5). Developing these steps will lead to new ways to face and formulate the issue.

Key words: Ibero American Theology, Inculturation, Interculturality, Reform of the Church, Mission

1. Queridos amigos y amigas: me alegra mucho que estemos reunidos para dar juntos un paso en orden a concretar un sueño común (que, en mi caso comenzó, en 1996, cuando organicé el primer encuentro teológico de Cono Sur). Dios es el que cruza nuestros caminos. Gracias a su Providencia paternal varios senderos se cruzaron para que podamos realizar nuestro encuentro. Me corresponde formular la *quaestio* introductoria expresada en la primera parte del tema que nos reúne y estructura transversalmente el programa: “El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada”. El interrogante puede plantearse en estos términos: *¿estamos en los inicios -y somos protagonistas- de una nueva fase en el desarrollo de toda la teología ibero-latino-americana? O bien: ¿queremos dar un ‘balzo inmanzi’ (un salto hacia adelante) en la reflexión teológica entre latinoamericanos, españoles y latinos/hispanos en Norteamérica? De un modo más modesto, ¿qué puede hacer la teología, sobre todo en castellano o español, en este momento histórico?*

2. La cuestión podría abordarse desde varias perspectivas. Me limito a integrar cinco miradas: primero, la historia de la teología en nuestra región; la segunda corresponde a la inculturación teológica a la luz del Concilio Vaticano II; la tercera asume la novedad del pontificado de Francisco; la cuarta plantea la teología en las lenguas ibéricas, aunque se limita al castellano; la quinta considera la forma de hacer una teología teológica e histórica, que lea los nuevos signos de los tiempos.

3. En 2008, al terminar mi segundo decanato en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, dije que allí, “en el inicio del siglo XXI, estamos llamados a pensar, decir y escribir una teología católica en lengua española, con tonada argentina, arraigo latinoamericano y horizonte universal, en la comunión ecuménica y el diálogo interreligioso”.² En 2007 ya habíamos creado la Cátedra Abierta sobre *La Teología en la Argentina* y en 2010 comenzó un *Grupo de Investigación* para estudiar nuestra incipiente tradición teológica. En 2008, en el homenaje a Gustavo Gutiérrez, propuse hablar sobre “el futuro iberoamericano de la teología en castellano”,³ consi-

2. C. M. GALLI, “Dar razón de nuestra esperanza en Dios – Amor, *Teología* 96 (2008) 247-288, 252.

3. Cf. C. M. GALLI, “Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos”, en C. DE PRADO - P. HUGHES (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, CEP - Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008, 143-197, esp. 174-177.

derando una clave que se puede ampliar a la lengua portuguesa y la disciplina filosófica. Esta tarea debe ser fruto de un *admirable intercambio* entre muchas personas e instituciones de ambos lados del Atlántico para que la teología inculturada en el mundo iberoamericano sea significativa. Esto requiere incentivar los vínculos en nuestra *variada comunidad de teólogos y teólogas*.⁴

4. Interpretar el Sopló de Dios en esta hora de la Iglesia y el mundo es un ejercicio de la profecía, es decir, del conocimiento de la fe que discierne lo que está gestando Dios en su historia con los hombres. La cercanía a los hechos y la dinámica de las interpretaciones nos llevan a proceder con seriedad y cautela. Los acontecimientos son difíciles de entender y juzgar; “en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando”.⁵ Si resulta difícil conocer, documentar, narrar e interpretar el pasado,⁶ más difícil es comprender los procesos actuales por dos razones. La primera es que estamos en medio de procesos complejos y abiertos que pueden orientarse en distintas direcciones. La segunda surge de la contemporaneidad entre sucesos e intérpretes, lo que no da suficiente distancia hermenéutica. No obstante, estamos llamados a discernir los signos de los tiempos, que expresan clamores de los hombres, interpelaciones de Dios y desafíos a la Iglesia y, por eso, a la teología. La conciencia histórica percibe en hechos presentes no sólo frutos de un pasado ya gestado sino, y sobre todo, signos de un futuro que “se está gestando” y debemos gestar. En este contexto intelectual suena la voz de Francisco, expresada en la encíclica *Laudato si'*:

“Las reflexiones teológicas o filosóficas sobre la situación de la humanidad y del mundo pueden sonar a mensaje repetido y abstracto si no se presentan nuevamente a partir de una confrontación con el contexto actual, en lo que tiene de inédito para la historia de la humanidad” (LS 17).

5. Este ensayo llama la atención sobre *el desafío de desarrollar*

4. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios* (traducción de L. RIVAS), Buenos Aires, Ágape, 2012, ns. 45-50.

5. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1972, 173; cf. 179.

6. Cf. H. MARROU, *El conocimiento histórico*, Barcelona, Labor, 1968, 28, 59. Dialogando con el pensamiento de Marrou, Ricoeur dice que el arte del historiador nace como hermenéutica y continúa como comprensión, es decir, como una interpretación de los signos de la historia (cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 439).

una teología iberoamericana -en este caso en castellano- al comenzar el siglo XXI. A eso responden las cuestiones expresadas en las dos preguntas del título, en el orden en que están. Para pensarlas, el discurso dará cinco pasos en torno a: la tradición histórica común (1); la inculcación teológica conciliar (2); el *kairós* eclesial actual (3); la mediación lingüística castellana (4), un estilo teológico tridimensional (5). El despliegue progresivo y sucesivo de estas etapas llevará a nuevas formulaciones de la cuestión.

1. Las huellas de una historia teológica común

1. La vitalidad de una teología se debe a las personas, las instituciones y las publicaciones. En la etapa postconciliar se dio una emergencia novedosa de la teología en España, América Latina y Estados Unidos. Ya lo está reflejando la historia de la teología, ligada las historias de la Iglesia y de la cultura, un área muy desarrollada en el último medio siglo.⁷ Se trazan esbozos de esa historia en España,⁸ y en América Latina,⁹ y se presentan itinerarios teológicos.¹⁰ La narración de esa historia en cada país es dispar. En la Argentina están apareciendo panoramas y estudios específicos.¹¹

2. En el *ámbito español* se destaca el influjo histórico de la uni-

7. Cf. J.-Y. LACOSTE (dir.), *Historia de la Teología*, Buenos Aires, Edhasa, 2011; R. GIBELLINI, *Breve historia de la teología del siglo XX*, Madrid, PPC, 2011; J. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, Madrid, Palabra, 2010; J.-P. TORRELL, *La teología católica*, Salamanca, San Esteban, 2009; G. CANOBBIO; P. CODA (edd.), *La Teología del seculo XX. I-III*, Roma, Città Nuova, 2003; J. L. ILLANES; J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid, BAC, 1995; G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*. Paris, Cerf, 1994.

8. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009)*, Madrid, Encuentro, 2010; M. ANDRÉS MARTÍN, *Cristianismo y cultura en España*, Salamanca, UPSA, 2006; R. AGUIRRE; Y OTROS, *25 Años de teología: balance y perspectivas*, Madrid, PPC – Fundación Santa María, 2006; M. GESTEIRA GARZA, *La teología en la España del siglo XX*, Madrid, Comillas–DDB, 2004.

9. Cf. CONGRESO CONTINENTAL DE UNISINOS – BRASIL, *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, Bogotá, Paulinas, 2013; SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El desafío de hablar de Dios en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008; J. SARANYANA, *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, Bogotá, CELAM, 2005; *Teología en América Latina I-III*, Madrid, Iberoamericana, 2002ss; J. TAMAYO; J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001; L. SUSIN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001.

10. Cf. J. BOSCH (ed.), *Panorama de la teología española*, Navarra, Verbo Divino, 1999; J. TAMAYO; J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001; L. SUSIN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001.

11. Cf. C. M. GALLI, "La recepción del Concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teo-

versidad de Salamanca, que de 2018 a 2055 cumplirá 800 años. Ella gravitó en los siglos XV a XVII y allí se gestó la llamada *Escuela Española de la Paz*. América presentó nuevas cuestiones a la fe y a la ética, que fueron asumidas por los pensadores salmantinos del siglo XVI. Ellos hicieron grandes aportes a la teología, la filosofía y el derecho, como reconoció Juan Pablo II en 1982.¹² Sus grandes pensadores, desde el dominico Francisco de Vitoria al jesuita Francisco Suárez, en el alba de la modernidad, pusieron las bases del derecho internacional desde la tradición católica y el derecho de gentes. En el arco de un siglo, allí estudiaron o enseñaron A. de Nebrija, J. del Encina, F. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano, B. de Carranza, Juan de la Cruz, Luis de León, F. Suárez, Góngora, Calderón de la Barca. Su escudo reza: *Deo optimo maximo omnium scientiarum princeps Salmantica docet*.

3. Las primeras universidades americanas fueron la de santo Domingo, erigida por bula papal en 1538, aprobada en 1558, y las de México y Lima, creadas por cédula real de Felipe II en 1551. La primera generación fue formada en Salamanca; algunos en Alcalá de Henares. Salamanca fue el *alma mater* de los nuevos centros, con los que tuvo una intensa cooperación. Se verificó el lema *Salmantica docet* a través del modelo institucional, los planes de enseñanza, los estudios de teología, el influjo de santo Tomás de Aquino.¹³ Una situación original -además de los aportes teológicos al Concilio de Trento- fue el intercambio entre las cuestiones americanas y la reflexión académica. *La irrupción de América en la historia repercutió en la teología*. La llamada *cuestión indiana* revolucionó los esquemas teóricos, llevó a España a ser el primer imperio que puso en tela de juicio los derechos sobre sus conquistas, y tuvo la contundencia de un hecho generador

lógica argentina: 1962-2015", en: J. C. CAAMAÑO; J. G. DURÁN; F. J. ORTEGA; F. TAVELLI; *100 años de la Facultad de Teología*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Fundación Teología y Cultura - Agape, 2015, 341-387; M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina 1962-2010. Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Docencia, 2010; C. SCHICKENDANTZ; M. GONZÁLEZ, *A mitad de camino. Una generación de teólogos y teólogas argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006.

12. Cf. JUAN PABLO II, "Discurso a los profesores de teología (1/11/1982)", *Salmanticensis* 30 (1983) 5-10.

13. Cf. M. PENA GONZÁLEZ; L. E. RODRÍGUEZ - SAN PEDRO BEZARES, *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*, Salamanca, UPSA, 2014; M. PENA GONZÁLEZ, *La escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2008; L. E. RODRÍGUEZ - SAN PEDRO, *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, USAL, 2004; A. RODRÍGUEZ CRUZ, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, USAL, 2005.

de derecho. Entre 1522 y 1616 discutieron aquellos temas 89 tratadistas, 32 de ellos profesores de Salamanca.

4. En América, a partir de 1492, se configuraron pueblos nuevos que, en el marco de la monarquía hispánica, reflejaron un comienzo de unificación del mundo en el espacio y el tiempo, una primera universalidad en el horizonte del Catolicismo, antes que la Ilustración. La teología americana compartió la historia de la Iglesia y de los pueblos. “Hubo *mucha y buena teología* en la América colonial española, en la América republicana emancipada, desde 1810 a nuestros días”.¹⁴ Ella fue, desde el siglo XVI, *una teología más o menos inculturada*, en diálogo con las realidades americanas y la reflexión española. Entonces, por la inédita situación planteada desde 1492, surgió lo que M. Vidal llama *América: problema moral*.¹⁵ Los procesos de descubrimiento, conquista, colonización, y también de evangelización, generaron polémicas de *un profundo contenido teológico – político*, porque se referían a las relaciones sociales entre seres humanos. Pero fueron cuestiones teológicas porque en ellas se jugaba la fe en Dios, Padre de todos. En los otros humillados aparecía la alteridad radical, creadora y misericordiosa de Dios. La quinta parte del libro de G. Gutiérrez sobre Bartolomé de las Casas se llama *Dios o el oro en las Indias* y pone de manifiesto el vínculo entre la idolatría y la injusticia, reverso de la fe en Dios que opera la justicia por la caridad.¹⁶

5. Aquel *momento fundante* muestra la interrelación entre las cuestiones americanas y los maestros españoles, que enseñaban en la península o venían a América como misioneros - profesores. Ellos hicieron *una primera síntesis entre la escolástica católica y el humanismo moderno*. Las principales figuras forman la unidad plural de una teología con teologías de acentos diversos. Así lo reflejan las distintas posiciones de los salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto; los contrapuntos de Bartolomé de Las Casas con Ginés de Sepúlveda y las diferencias con su maestro Vitoria; los aportes del poli-

14. J. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009, XVII.

15. Cf. M. VIDAL, *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI)*. 2: *América como “problema moral”*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 2011, esp. 108, 151-153, 425-439.

16. Cf. G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas – CEP, 1992, 497-630; “Bartolomé de Las Casas: memoria de Dios y anuncio del Evangelio”, en: *La densidad del presente*, Salamanca, Sigueme, 2003, 129-152.

facético agustino Alonso de Veracruz para una antropología americana y una filosofía y teología inculturadas, del dominico Tomás de Mercado sobre moral económica, o del jesuita José de Anchieta en su mario-logía poética. En la segunda generación de salmantinos están Luis de León y Domingo Bañez. Muchos de ellos, acá y allá, se citaban unos a otros. La obra, incompleta, de Bartolomé de las Casas, *De único vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* y el manual *De procuranda indorum salute* de José de Acosta esbozaron una novedosa teología de la misión, en el marco de un amplio debate sobre la evangelización y la fe.

6. Las *grandes cuestiones disputadas* fueron la legitimidad de la conquista, la colonización y la guerra a los pueblos de estas tierras, poniendo en cuestión los títulos de las autoridades religiosas y políticas; la afirmación de la dignidad -y la libertad- humana del indio y luego del negro; la lucha por la justicia desde el Evangelio; el sentido, la forma y la credibilidad de la evangelización, incluyendo la promoción humana; la actitud ante las culturas, religiones y lenguas de pueblos originarios; los derechos de las “gentes” y la comunicación entre las naciones; la inculturación catequística de la vida cristiana y sacramental según el programa reformador tridentino; la forma de organizar la convivencia política en ciudades; las causas y consecuencias del mestizaje cultural; y otras.

7. Ese discurso de la fe a la altura de su tiempo contenía un humanismo evangélico. La pregunta de la homilía de Montesino en 1511: “Estos, ¿no son hombres?”, junto a las sentencias de Vitoria: “*non enim homini homo lupus est, sed homo*” y de Las Casas: “*todas las gentes del mundo son hombres*”, culminan en el desafío que hace este último a ponerse en el lugar del indio y sentir “*si indus esset*”. La fe afirma la presencia de Cristo en los más chiquitos y lleva a ponerse en su lugar.

8. Se podrían seguir los temas en los períodos de la teología barroca, el pensamiento ilustrado y la neoescolástica. El *Barroco de Indias*, “una época de extraordinaria vitalidad”,¹⁷ nos pinta con un color propio,

17. Cf. M. PICÓN SALAS, *De la Conquista a la Independencia*, México, FCE, 1945, 123. Sobre el ensayista venezolano cf. C. PIÑEIRO IÑIGUEZ, *Pensadores latinoamericanos del siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 2014, 783-795.

distinto de otras matrices culturales. Se expresó en la religión, el pensamiento y las artes del siglo XVII, en escritos de sor Juana Inés de la Cruz en México y las esculturas de Aleijadinho en Ouro Preto. Para A. Carpentier es el núcleo más creativo de la cultura latinoamericana.¹⁸

“Somos un pueblo nuevo, una “*patria niña...*” al decir de Leopoldo Marechal. América Latina irrumpe en la historia universal hace 500 años portando la riqueza de los pueblos originarios y la mestización del Barroco de Indias. ... Luego vinieron las inmigraciones que se acriollaron, que se unieron y fueron configurando nuestro rostro actual. Esa raigambre histórico-cultural, esa continuidad histórica, ese modo de ser, ese *ethos*, esos legados, esas transmisiones son las que resultan difíciles y dolorosas de integrar, unir, sintetizar entre nosotros... Se nos impone la tarea de mirar nuestro pasado con más cariño, con otras claves y anclajes, recuperando aquello que nos ayuda a vivir juntos, aquello que nos potencia, aquellos elementos que pueden darnos pistas para hacer crecer y consolidar una cultura del encuentro y un horizonte utópico compartido”.¹⁹

9. Aquel momento cultural estuvo marcado por varias cuestiones teológicas: la relación entre la gracia y la libertad, ante las variantes del jansenismo; las responsabilidades morales de los gobernantes y las actitudes ante la autoridad; los derechos civiles y religiosos de los amerindios, afroamericanos y mestizos; la formación teológica del clero y los vínculos entre la teología, la filosofía y las ciencias; la organización eclesial en el paso del patronato al vicariato regio en la reforma carolina; el valioso desarrollo de una religiosidad popular latinoamericana, barroca e inculturada.

10. *En el tiempo de las independencias y el inicio de la era republicana* hubo jalones representativos del pensamiento teológico, filosófico y jurídico. Basta señalar grandes debates que fueron teológico-políticos. Entre ellos: la fuente de la autoridad política y su reversión al pueblo soberano; la legitimidad de la emancipación en el período independentista y la búsqueda de la aprobación pontificia, como antes pasó con la conquista; la afirmación de la religión en las repúblicas y los debates eclesiológicos frente al neo-galicismo del patronato republicano; la tolerancia civil de otros cultos ante la nueva inmigración centroeuropea; las relaciones de la tradición católica con las liber-

18. Cf. G. MATURO, *América. Recomenzo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 2010, 79-85.

19. J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, Clarretiana, 2013, 32-34.

tades modernas y el sistema democrático. En el actual ámbito argentino hubo interesantes aportes acerca de esos temas de teología política.²⁰ Esas cuestiones, en un tiempo en el que el mundo se comprendía sobre todo como Estado, condujeron a pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En el inmediato postconcilio, a la luz de la Constitución *Gaudium et spes* y su inculturación latinoamericana en *Medellín*, el mundo es visto también como pueblo, cultura y sociedad, y entonces irrumpe la interpelación de Cristo en el rostro del pobre y la novedad de la teología de la liberación.

11. En la primera mitad del siglo XX la teología tuvo una evolución diversa en España y en los países americanos. En la península, la filosofía tuvo notables figuras desde Miguel de Unamuno a Xavier Zubiri. Ya antes del Concilio se destacaron teólogos tan diversos, desde Santiago Ramírez a Bartolomé Xiberta, desde Luis Alonso Schökel a Ricardo García Villoslada, desde Marcelino Zalba a Juan Alfaro, y tantos otros. Y, como sucedió en otras regiones y también en nuestra América, con el Concilio surgió una nueva generación teológica en las distintas disciplinas. Agradecemos la impresionante labor teológica y editorial española realizada en el último medio siglo.

12. Aquí me interesa señalar el intercambio dado en la emergencia de la *teología latinoamericana postconciliar*. El primer signo fue el encuentro realizado en El Escorial en 1972, organizado por el Instituto Fe y Secularidad. Alfonso Álvarez Bolado mostró que allí se reunió “una familia de opciones” en base a tres objetivos: considerar los cambios en la Iglesia latinoamericana, formar agentes pastorales españoles que venían a América, atender al nuevo lenguaje de la liberación.²¹ Veinte años después, en vísperas del V Centenario, hubo un segundo encuentro, que amplió el panorama a otros continentes y,²² expresó el desarrollo de perspectivas articuladoras entre lo social y lo cultural.²³

20. Cf. N. AUZA, “Los teólogos de la revolución. Clero popular y clero ilustrado”, *Teología* 104 (2011) 9-32; R. DI STÉFANO, *El púlpito y la plaza*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

21. Cf. A. ALVAREZ BOLADO, “Introducción”, en: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Salamanca, Sígueme, 1973, 11-30.

22. Cf. J. COMBLIN; J. I. GONZÁLEZ FAUS; J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.

23. Cf. J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación y evangelización: nuevas perspectivas”, *Seminarium* 32 (1992) 463-473, esp. 469-471. El tema aparece en los aportes de Libanio, Gorostiaga, Codina, Trigo y Queiroz.

Olegario González de Cardedal ha afirmado que la teología española, influida primero desde Francia y luego desde Alemania, a partir de 1975 recibió el influjo latinoamericano.²⁴

2. *Hacia una teología más inculturada e intercultural*

1. La Constitución *Lumen gentium* (1964) afirma que el Pueblo de Dios está presente (*inest*) en todos los pueblos de la tierra (LG 13b; cf. EG 112-114). El capítulo II *De populo Dei* expone la catolicidad misionera del Pueblo de Dios como el marco en el que sitúa la relación entre la fe y las culturas (LG 9, 13, 17). En las iglesias particulares confluyen, por una “misteriosa compenetración” (GS 40), la fe del Pueblo de Dios y las culturas de los pueblos. “Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia” (EG 115).

2. La historia muestra que el cristianismo, constituido según la lógica de la Encarnación del Hijo de Dios, adquiere muy variados rostros culturales. “No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde” (EG 117). La Iglesia crece por los distintos pueblos en los que germina y se desarrolla. “Los distintos pueblos en los que ha sido inculturado el Evangelio son sujetos colectivos activos, agentes de la evangelización” (EG 122). El Evangelio puede hacerse cultura en cada pueblo sin imponer formas determinadas de otros. La inculturación genera nuevas expresiones de la fe desde cada idiosincracia cultural. El rostro pluriforme del Pueblo de Dios expresa y debe reflejar aún más plenamente la interculturalidad del cristianismo.

3. El siglo XX es uno de los mejores siglos de la historia de la teología, comparable a la gran patrística griega y latina de los siglos IV y V, y a la alta escolástica medieval del siglo XIII. *El Concilio Vaticano II es el símbolo de una nueva etapa en la historia de la Iglesia y también de la teología católica*. Recogió el doble movimiento de renovación *ad fontes y a giorno*, e impulsó una renovación de la teología católica (OT 16-18, GS 62, GE 10, AG 22). Dio testimonio de una forma

24. Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España 1959-2009*, 86; cf. 68-70, 82-84.

renovada de hacer teología a partir de las fuentes bíblicas, patrísticas y medievales, puesta al día de mundo contemporáneo. Guió el quehacer posterior colaborando a renovar tanto el contenido como el método de la teología. La forma de “teologizar” del Concilio, en clave histórica - sistemática y con una intención pastoral, orienta la forma de hacer teología después y según el Concilio.²⁵

4. El Vaticano II orientó a la teología a pensar de forma simultánea la fe y la historia. La constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) hizo una primera relectura de *Lumen gentium* presentando la vinculación entre la Iglesia y el mundo como un intercambio dialogal (GS 40-45).²⁶ Esa concepción rige el párrafo que muestra, según la dinámica del don y la recepción, la ayuda que la Iglesia recibe de la humanidad (GS 44). Lo hace con el lenguaje del anuncio de Cristo.²⁷ La Iglesia toma el pensamiento (*conceptum*) y los lenguajes (*linguarum*) de los pueblos, e incluso el saber filosófico (*sapientia philosophorum*), para expresar (*exprimere*) e ilustrar (*illustrare*) el mensaje evangélico, y de ese modo, adaptarlo (*aptaret*) tanto al saber popular como a las exigencias ilustradas. Esa lista de verbos - acciones se enriquece con los matices del vocabulario de la adaptación, conocido en la teología preconiliar de la misión. El texto agrega que la adaptación, ley de toda evangelización, posibilita expresar el Evangelio de un modo apropiado a los distintos pueblos y, *al mismo tiempo*, promueve un vivo intercambio (*vivum commercium*) entre Iglesia y las culturas.²⁸ Lo que LG 13 -texto que GS 44 cita- llama los bienes o dones de los pueblos, aquí es denominado con el término “culturas”.²⁹ El párrafo siguiente mueve al Pueblo de Dios, en especial a pastores y teólogos, a estar atentos a

25. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos: hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, *Teología* 110 (2013) 85-109.

26. Cf. C. M. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio”, en M. ECKHOLT - J. SILVA (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, 191-208.

27. “Ipsa enim, inde ab initio suae historiae, nuntium Christi, ope conceptuum et linguarum populorum exprimere didicit, eumdemque sapientia insuper philosophorum illustrare conata est: in hunc finem nempe ut Evangelium tum omnium captui tum sapientium exigentiis, in quantum par erat, aptaret” (GS 44b).

28. Las frases sobre la adaptación y el intercambio, y la cita de LG 13, no estaban en el esquema presentado en el cuarto período; se agregaron el 2/12/1965, luego de la discusión: “Addita est paragraphus de diversis aliis respectibus, sub quibus Ecclesia adiutorium accipere potest, imprimis sub aspectu ‘sociali’” (AS IV/VI, 468 y 472).

29. GS 44b: “inter Ecclesiam et diversas populorum culturas promovetur”.

las voces del tiempo e intensificar el intercambio evangelizador.³⁰ Declara que la Iglesia se enriquece con la evolución histórica y, gracias a esta acogida de los valores humanos, puede conocer y expresar de una forma más transparente y adaptado el misterio al mundo.

5. En 1965, también el decreto *Ad gentes* hizo una relectura de *Lumen gentium* al desarrollar la teología de las iglesias locales radicadas en los pueblos. El número decisivo retoma el lenguaje de la encarnación y el intercambio para expresar la relación entre las iglesias locales y las culturas *ad instar oeconomiae Incarnationis* (AG 22a).³¹ El texto, que también cita al señero número 13 de *Lumen gentium*, afirma que la Iglesia recibe muchos dones de las naciones dadas a Cristo en herencia. El Pueblo de Dios realiza un *admirable intercambio* con las costumbres, tradiciones, sabidurías, artes e instituciones de pueblos muy diversos. Ese intercambio debe darse en todos los ámbitos de la vida eclesial para “confesar la gloria del Creador” (en la religiosidad, la liturgia y la piedad), “ilustrar la gracia del Salvador” (en la predicación, la catequesis y la teología) y “ordenar debidamente la vida cristiana” (en la costumbre, el derecho y la praxis cristiana).

6. Para cumplir ese propósito hay que desarrollar una nueva reflexión teológica en cada región.

“Ad hoc propositum assequendum necesse est, ut in unoquoque magno territorio socio-culturali, uti aiunt, *ea consideratio theologica stimuletur qua, praelucente Traditione universalis Ecclesiae, facta et verba a Deo revelata, in Sacris Litteris consignata et ab Ecclesiae Patribus et Magisterio explicata, novae investigatione subiiciantur*. Sic clarius percipietur quibus viis fides, ratione habita *philosophiae vel sapientiae populorum*, quaerere possit intel-

30. “Ad tale *commercium* augendum Ecclesia, imprimis nostris temporibus, in quibus res celerrime mutantur et cogitandi modi valde variantur, peculiariter eorum auxilio indiget qui, viventes in mundo, varias institutiones et disciplinas callent earumque intimam mentem intelligunt, sive de credentibus sive de non credentibus agatur. Totius Populi Dei est, praesertim pastorum et theologorum, adiuvante Spiritu Sancto, *varias loquelas nostri temporis* auscultare, discernere et interpretari easque sub lumine verbi divini diiudicare, ut revelata Veritas semper penitus percipi, melius intelligi aptiusque proponi possit” (LG 44b).

31. “Equidem *ad instar oeconomiae Incarnationis*, Ecclesiae novellae in Christo radicate Apostolorumque fundamento superaedificatae, *in admirabile commercium assumunt* omnes divitiae nationum quae Christo datae sunt in haereditatem. Ipsae e suorum populorum consuetudinibus et traditionibus, sapientia et doctrina, artibus et disciplinis, ea omnia mutantur quae ad gloriam Creatoris confitentam, ad gratiam Salvatoris illustrandam et ad vitam christianam rite ordinandam conferre possunt” (AG 22a). Cf. *incarnatio, commercium* en AG 3, 10, 11, 13.

lectum, et quibus modis consuetudines, vitae sensus et socialis ordo, cum moribus, revelatione divina significatis, componi queant” (AG 22b).

Este valioso texto mueve a indagar, desde la Sagrada Escritura y en el seno de la Tradición, “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22b; FR 69 n. 92). En cada “gran territorio socio-cultural” se debe llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe, de tal modo que se generen originales reflexiones teológicas. Con esas orientaciones, el Vaticano II promovió la inculturación de la teología en iglesias que viven en distintos países, regiones y continentes. En esta línea se desarrollaron teologías a partir de situaciones concretas y contextos socio-culturales determinados, sobre todo desde las periferias del mundo y el reverso de la historia. Ese segundo párrafo del número 22 de *Ad gentes* constituye, a mi juicio, “la carta magna de la inculturación teológica”, y para Ch. Theobald es “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico”.³²

7. Por cierto, la Iglesia latinoamericana y caribeña peregrina en *una particular región geocultural*. Desde Medellín (1968), la Iglesia expresa la autoconciencia de pertenecer a una comunidad original, una unidad plural, una casa común, una nación de naciones, que debe ser una gran patria de hermanos.³³ América Latina conjuga unidad y pluralidad sin sacrificar la una a la otra, porque no cede ante una homogeneidad abstracta ni ante una heterogeneidad irreconciliable. Albergando muchas diferencias nacionales o locales, esta región es una originalidad histórica porque se forma a partir de factores lingüísticos, geopolíticos, culturales y religiosos comunes, y comparte realidades pasadas y presentes. Esto le da cierta unidad a pesar de divisiones nacionales y fracturas sociales.

32. Cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 313-314.

33. “La dignidad de reconocernos como una familia de latinoamericanos y caribeños implica una experiencia singular de proximidad, fraternidad y solidaridad. No somos un mero continente, apenas un hecho geográfico con un mosaico ininteligible de contenidos. Tampoco somos una suma de pueblos y de etnias que se yuxtaponen. *Una y plural, América Latina es la casa común, la gran patria de hermanos*, de unos pueblos a quienes la misma geografía, la fe cristiana, la lengua y la cultura han unido definitivamente en el camino de la historia. Es, pues, una unidad que está muy lejos de reducirse a uniformidad, sino que se enriquece con muchas diversidades locales, nacionales y culturales” (A 525).

8. El nombre *América Latina* tiene una larga historia que trasciende los factores políticos ligados a la expansión francesa del siglo XIX y los movimientos revolucionarios del siglo XX. La Iglesia católica está en el origen del nombre porque fue la primera institución en el mundo que usó el apelativo “latinoamericano”. En 1858 se fundó en Roma, por iniciativa del teólogo chileno José Errázuriz, una residencia para formar al clero, que en 1863 pasó a llamarse *Colegio Pío Latinoamericano*. En 1899 León XIII reunió, a pedido de varios obispos del cono sur, el *Primer Concilio Plenario Latinoamericano*. En 1949 se editó en México la revista *Latinoamérica* en castellano y portugués, que ligó a pensadores de la talla de José Vasconcelos a Alberto Hurtado.

El nombre *América Latina* nos identifica porque distingue a los americanos que tenemos un remoto origen latino, especialmente ibérico. Nos une con todos los americanos, incluidos aquellos que tienen otros orígenes, pero nos distingue de los que forman la América anglosajona. A la vez, nos integra en la tradición occidental, latina e ibérica, pero nos distingue de Europa y los europeos, con quienes tenemos vínculos seculares. El nombre afirma la vocación a ser un *pueblo continental*.³⁴

9. En nuestra identidad tienen diverso peso los componentes hispanos y lusitanos, aborígenes y africanos, mestizos, criollos y europeo-modernos. Unos hablan de tres áreas: *Indolatinoamérica*, *Eurolatinoamérica*, *Afrolatinoamérica*; otros destacan, junto con lo criollo, la subjetividad emergente de cuatro culturas populares con dispar presencia en los países: indígenas y afroamericanas más o menos mestizadas, y campesinas y suburbanas mestizas, en la región más urbanizada del mundo. Aparecida promueve “incorporar todas las sangres” (A 527), sobre todo a las culturas indígenas y afroamericanas. “La Iglesia de Dios en América Latina y El Caribe es sacramento de comunión de sus pueblos. *Es morada de sus pueblos; es casa de los pobres de Dios*” (A 524).

La Iglesia habla de América Latina integrando a México, América Central y América del Sur, con sus dos rostros predominantes, el lusoamericano y el hispanoamericano. Su enfoque cultural permite integrar al Caribe latino. Los nombres *América*, en singular, y *las*

34. Cf. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, 54.

Américas, en plural, suelen depender de criterios geográficos que ven al continente como una única realidad o la suma de cuatro regiones. Pero la mirada católica sabe que México, ubicado geográficamente en el Norte, pertenece social, cultural y religiosamente al Sur. Hablar de *una identidad latinoamericana plural* supone reconocer una familia de pueblos que comparte un camino histórico, un perfil propio y un acervo cultural con diferencias locales, regionales y nacionales que enriquecen su unidad.

10. La expresión *teología latinoamericana* señala una reflexión de la fe hecha desde el horizonte hermenéutico de la Iglesia inculturada en nuestro particular mundo histórico-cultural (AG 22b; EN 63b; LC 70). El *desde donde* de esta teología indica muchos horizontes y situaciones. Destaco, en particular, la situación histórica de cada pueblo y la interpelación de Dios en e mundo de los pobres; la modalidad cultural de vivir la fe y expresarla en la sabiduría, religiosidad, espiritualidad y mística popular; la tradición del Pueblo de Dios expresada en los estilos de vida de los pueblos.

En 1996, en una reunión realizada en Vallendar, Alemania, por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe*, presidida por el Cardenal J. Ratzinger, las autoridades de ambas instituciones y los participantes elaboramos un documento en el que consensuamos varias proposiciones, entre las cuales se halla ésta: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana”.³⁵ La teología se nutre en la sabiduría teologal del Pueblo de Dios y piensa la *ratio fidei* respetando tanto la universalidad de la fe y de la razón, que descubren la verdad en la historia, como la tradición eclesial particular y el arraigo sociocultural situado, donde se desarrollan, diversamente, la filosofía y la teología como saberes sapienciales, universales, concretos e inculturados.

11. En ese marco cabe preguntarse por “el gran ámbito socio-cultural” iberoamericano. Nos ayuda a pensar lo que decía Hans G. Gadamer mirando Europa: “lo otro del vecino no es una alteridad que sólo debe evitarse, sino una alteridad contributiva que invita al propio

35. CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 367.

reencuentro. Todos somos otros y todos somos nosotros mismos (*Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst*).³⁶ Toda identidad se constituye en el intercambio con otras alteridades. ¿Podemos pensar en un nosotros ibero-americano plural en el que todos seamos otros y nosotros a partir del don de la fe cristiana, el *ethos* del amor fraterno, un humanismo relacional, una comunidad intercultural, los vínculos migratorios, y, también, una teología y una filosofía pensada y dicha en lenguas ibéricas?

3. El *kairós* del pontificado reformador de Francisco

1. Vivimos un *kairós* singular porque un hijo de la Iglesia sureña, latinoamericana y argentina fue elegido como sucesor de San Pedro. El Espíritu Santo “sopla donde quiere” (Jn 3,8) y ha soplado como “una fuerte ráfaga de viento” (Hch 2,2). Desde 2012 empleo una imagen creada por el cardenal Walter Kasper: *Sopla el Viento del Sur*.³⁷ En 2013 Francisco fue elegido cuando las periferias del orbe aparecieron en el corazón de la urbe. Él representa la llegada del sur al corazón de la Iglesia y, como mostró en la ONU y en otros foros, la voz del sur global en el mundo.

2. *Con Francisco la Iglesia de América Latina completa su ingreso en la historia mundial.*

“Lo que haga la Iglesia de América Latina tendrá un inmenso papel en el Tercer Mundo... A la vez,... América Latina podrá incidir decisivamente en el destino de la Iglesia de Europa... América Latina y su Iglesia tienen una gran chance y creo que por nuestra Iglesia pasa de algún modo la chance de la Iglesia mundial... La chance de la renovación mundial de la Iglesia pasa por América Latina y eso nos carga con una grave responsabilidad”.³⁸

3. *La Iglesia crece en el sur.* En 100 años se invirtió la composi-

36. H. G. GADAMER, “Die Vielfalt Europas”, en: *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, 30.

37. Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, Brescia, Queriniana, 2012, 46; cf. C. M. GALLI, “En la Iglesia está soplando el Viento del Sur”, en: CELAM, *Hacia una Nueva Evangelización*, Bogotá, CELAM, 2012, 161-260.

38. A. METHOL FERRÉ, “Marco histórico de la Iglesia latinoamericana”, *SEDOI* 4 (1974) 1-12, esp. 11; A. METHOL FERRÉ; A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, 59-82.

ción del catolicismo. En 1910 el 70% de los bautizados católicos vivía en el norte (65 en Europa) y el 30% en el sur (24 en América Latina). En 2010 apenas el 32% vivía en el norte (24 en Europa, 8 en Norteamérica) y el 68% en los continentes del sur: 39 en América Latina, 16 en África, 12 en Asia, 1 en Oceanía. O sea, *dos de cada tres*, por lo que, “en un sentido geográfico, el siglo XX ha girado «al revés» al catolicismo”.³⁹ Según el *Anuario Pontificio 2015*, de 2005 a 2013 los católicos crecieron un 12% y pasaron de 1.115 a 1.254 millones. El mayor aumento es en África. Los nombramientos de Cardenales representan proporcionalmente esta realidad. Después de un primer milenio signado por las iglesias orientales y un segundo dirigido por la iglesia occidental se avizora un tercero revitalizado por las iglesias del sur en una catolicidad intercultural, presidida en el amor por la sede de Roma y animada por una dinámica *policéntrica*. La “tercera” iglesia está en el corazón de la casa de Dios.⁴⁰ En el paso al siglo XXI y con el nuevo pontificado la Iglesia católica vuelve a reconocer el protagonismo de las periferias y los “periféricos”.⁴¹ Esto profundiza la crisis del eurocentrismo eclesial. Al mismo tiempo, requiere evitar cualquier tentación de latinoamericanocentrismo.

4. Desde 1955 la Iglesia de América Latina consolidó su figura regional. Reúne veintidós episcopados coordinados por el Concilio Episcopal Latinoamericano - CELAM, que en 2015 cumplió 60 años.⁴² Nuestra Iglesia es la única comunidad de iglesias a escala continental que hizo *una recepción regional, colegial, y creativa del Concilio Vaticano II*. Este proceso comenzó en la II Conferencia episcopal de Medellín (1968); siguió, a la luz de la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, en la III de Puebla (1979); prosiguió, a su modo, en el horizonte de una nueva evangelización propuesta por Juan Pablo II, en la IV asamblea celebrada en Santo Domingo (1992).

5. La V Conferencia de Aparecida, que en mayo de 2017 cumple 10 años, impulsó un movimiento misionero continental y permanente. El cardenal Jorge Bergoglio fue presidente de la Comisión de Redac-

39. J. ALLEN, *The Future Church.*, New York, Doubleday, 2009, 15.

40. Cf. W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Madrid, Paulinas, 2^a, 1977, 157-196.

41. Cf. A. RICCARDI, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Milano, Jaca Book, 2016, 7-29.

42. L. ORTIZ, “El CELAM como servicio de comunión a las Iglesias particulares”, *Medellín* 162 (2015) 309-213.

ción del Documento Conclusivo, citado veinte veces en *Evangelii gaudium*. Ayer Bergoglio contribuyó con *Aparecida*; hoy *Aparecida ayuda a Francisco*. El Papa toma líneas de *Aparecida* y las relanza creativamente en su programa misionero.⁴³ Encarna el “rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia” (A 100) y la dinámica de la conversión misionera impulsada desde la periferia latinoamericana, que está haciendo su aporte a la reforma de la Iglesia entera. Esto confirma una afirmación de Congar en 1950: *muchas reformas provienen de las periferias*.⁴⁴ Son las reformas marcadas por la vuelta a la pobreza evangélica y la opción por los pobres.⁴⁵

6. *La región latinoamericana y caribeña es la más urbanizada del mundo*. Ocho de cada diez personas vivimos en zonas urbanas; la mayoría en barrios suburbanos. Por eso nuestra Iglesia, desde 1965, ha reflexionado sobre *una nueva pastoral megurbana* (A 509-519), sobre todo en México, Brasil, Argentina y Colombia. En mi libro *Dios vive en la ciudad* muestro que Bergoglio fue el primer arzobispo de Buenos Aires formado en nuestra cultura urbana.⁴⁶ En 1936, cuando nació este hijo de inmigrantes italianos, Buenos Aires tenía más de 2.400.000 habitantes (880.000 extranjeros y 1.600.000 nativos). Hoy es el primer Papa nacido en una gran ciudad del siglo XX, que piensa las tensiones históricas entre la globalización y la urbanización.⁴⁷

7. *Francisco promueve una reforma de la Iglesia y la sociedad desde las periferias de la pobreza*, lo que no es percibido o aceptado por parte de algunos que comparten las reformas intraeclesiales pero carecen de una mirada global. Para nosotros, la opción por los pobres “marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña” (A 391). Ella es el vínculo profundo entre todas las corrientes de la teología del pueblo, la liberación y a cultura. Una carta de Lucio Gera a Gustavo

43. Cf. C. M. GALLI, “La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*”, *Gregorianum* 96 (2015) 25-50; “Francesco e la Chiesa latinoamericana”, *Il Regno* 2014/2, 57-63

44. Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 277.

45. Cf. V. PAGLIA, *Storia della povertà*, Milano, Rizzoli, 2014, 7-31, 222-238, 258-304, 351-419, 551-567.

46. Cf. C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Buenos Aires, Ágape, 3ª edición corregida y aumentada, 2014, 328.

47. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, Claretiana, 2013, 59.

Gutiérrez, con motivo de sus ochenta años, muestra este rasgo común a la teología latinoamericana.

“He experimentado una afinidad contigo en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y práctica pastoral, y se ha orientado hacia ella... Te debemos el agradecimiento por haber introducido y mantenido en la reflexión teológica y en la pastoral de la Iglesia la afirmación de la prioridad de los pobres”.⁴⁸

8. El Papa asume y representa este doble acento evangélico y latinoamericano. Presenta el lugar privilegiado de los pobres en el corazón de Dios y el Pueblo de Dios (EG 186-216). Esa sección es, en mi opinión, *la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres*.⁴⁹ “El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo ‘se hizo pobre’ (2 Co 8,9)” (EG 197). Desde Dios, el Papa sueña una Iglesia más pobre y de los pobres (EG 198). Él expresa la actitud evangélica que quiere a los pobres como amigos; contempla al Cristo paciente en sus rostros; se deja evangelizar por su fe esperanzada; valora “al pobre en su bondad propia, con su forma de ser, su cultura, su modo de vivir la fe” (EG 199). La Iglesia-Pueblo de Dios es, sobre todo, una Iglesia vivida por los más pobres y los sencillos.

9. *Nuestra vida, pastoral y teología vinculan estrechamente la piedad popular y la opción por los pobres*. Francisco considera la mística popular como inculturación de la fe en una modalidad cultural particular. Aquella no sólo es una fuerza misionera, sino también *un lugar teológico* para pensar la fe. “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126). Desde 1974 Bergoglio habla del *sensus fidei fidelium* del Pueblo santo (LG 12a). Afirma que, si el magisterio y la teología enseñan el contenido de lo *que* creemos, por ejemplo, acerca de la Madre de Dios, la piedad popular manifiesta de forma viva *como* se cree y ama a la Virgen.⁵⁰ Hoy confirma esta ver-

48. L. GERA, “Carta a Gustavo Gutiérrez”, en PRADO; HUGHES, 548.

49. Cf. C. M. GALLI, “Los pobres en el corazón de Dios y del Pueblo de Dios. Del ‘Pacto de las Catacumbas’ a la *Evangelii gaudium* de Francisco”, en: X. PIKAZA; J. ANTUNES, *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo divino, 2015, 259-296.

50. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, Ediciones Diego de Torres, 1982, 47.

dad sobre la sabiduría de la fe de los bautizados (EG 119), lo que nos reconduce a la cuestión de una teología inculturada. La teología debe recoger las representaciones de la fe a partir del *sensus fidei fidelium*. Kasper afirma que esta doctrina fue olvidada en la teología europea, pero ha sido una constante en varios teólogos argentinos.

10. En 2015 celebramos el Centenario de la Facultad de Teología de Buenos Aires. La coincidencia de este aniversario con el Cincuentenario de la clausura del Concilio Vaticano II nos ayudó a reflexionar sobre nuestra recepción teológica del Concilio. En el inicio de ese jubileo el Papa, que fue Gran Canciller de la Facultad de 1998 a 2013, envió una carta a su sucesor, en la que invitó a la comunidad académica a buscar *una unión entre la teología, la espiritualidad y la pastoral según el Vaticano II y a la luz de la misericordia*.⁵¹ Esas palabras confirman lo dicho en su exhortación programática, cuando alentó a desarrollar la función evangelizadora de la teología.

“La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias. Convoco a los teólogos a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la Iglesia” (EG 133).

11. En el contexto de aquella doble conmemoración en Buenos Aires, se realizó el *Congreso Internacional de Teología: Cincuentenario del Concilio Vaticano II*. Allí se recibió un video-mensaje del Papa, quien señaló la feliz iniciativa de celebrar de forma conjunta el acontecimiento universal del Cincuentenario y el evento local del Centenario. Entonces nos instó a atender tanto a lo particular como a lo universal. En ese texto, válido para todos, invitó a seguir la enseñanza del Concilio a través de la fecundación recíproca entre la teología y la pastoral, y entre la fe y la vida. Y agregó “Me animo a decir que (esa enseñanza) *ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología*, la manera de hacer y de pensar creyente”.⁵² El Papa completó aquel mensaje con una invitación a los que se dedican a la teología a *ser hijos de*

51. Cf. FRANCISCO, “Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Polí con motivo del Centenario de la Facultad de Teología”, *Teología* 117 (2015) 9-11.

52. Cf. FRANCISCO, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”, *L'Osservatore romano*, 4/9/2015, 12-13.

*su pueblo, profundos creyentes y profetas en las fronteras, y también a pensar rezando y rezar pensando.*⁵³

12. El compromiso con la reforma de la Iglesia y la transformación del mundo desde el Evangelio requiere una teología que se renueve desde sus fuentes y en diálogo con la historia. Francisco, “el hombre de la reforma práctica”, como dice Benedicto XVI,⁵⁴ nos anima a avanzar por aquel camino de fidelidad creativa al introducir su exhortación *Amoris laetitia*. Explica que las complejas cuestiones que aborda deben seguir siendo profundizadas por “la reflexión de los pastores y los teólogos” en la medida en que ella “es fiel a la Iglesia, honesta, realista y creativa” (AL 2). Luego señala que, a partir de una unidad doctrinal y pastoral fundamental, “en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales” (AL 3). Estas palabras invitan a seguir pensando el Evangelio en la historia, y los misterios de la fe desde los signos de los tiempos, a través del diálogo teológico iberoamericano.

13. Desde el Vaticano II, la teología pensada, escrita y publicada en castellano y en portugués, desde América Latina, presenta una rica gama de expresiones. La *Teología de la Liberación*, simbolizada en Gustavo Gutiérrez, responde a la interpelación del Cristo en el pobre, expresa el amor gratuito de Dios y potencia el compromiso por la liberación integral de personas y pueblos. La *Teología del Pueblo de Dios, los pueblos / culturas y la pastoral popular*, tuvo grandes exponentes en los argentinos Lucio Gera (1924-2012) y Rafael Tello (1917-2002), hoy estudiados en relación a Francisco.⁵⁵ Su principal representante vivo es Juan Carlos Scannone.⁵⁶ En 1974 Juan Luis Segundo la llamó *teología del pueblo*.⁵⁷ Se gestó en el inmediato posconcilio y se desarrolló crea-

53. FRANCISCO, *Discernir y reflexionar en el aquí y ahora*, 12-13.

54. BENEDICTO XVI, *Ultime conversazioni*, a cura di P. Seewald, Milano, Corriere della Sera, 2016, 181; cf. 202.

55. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2016, 15-93, 181-274; A. FIGUEROA DECK, *Francis, Bishop of Rome*, New York, Paulist Press, 2016, 36-59; R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid, PPC, 2016, 21-88; E. CUDÁ, *Para leer a Francisco, Teología, ética y política*, Buenos Aires, Manantial, 2016, 67-158.

56. Cf. J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 16;

57. J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1974, 264. Si puso reparos a esta corriente (*Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1973, 59-62) siempre la reconoció como una de las dos vertientes de la teología de la liberación que

tivamente durante décadas.⁵⁸ *Hoy, la gran novedad del pontificado de Francisco, incluye la pequeña novedad de un primer conocimiento de nuestra incipiente teología.* Walter Kasper lo reconoce en su libro sobre el Papa, cuando expone una “Eclesiología del Pueblo de Dios en concreto”.⁵⁹

4. El desafío de hacer teología en castellano o español

1. *En el mundo ibero-americano las lenguas nos vinculan.* Iberoamérica comparte valores culturales que tienen su raíz profunda en la fe cristiana y se expresan en diversas lenguas.⁶⁰ El desafío de intensificar el intercambio incumbe a los pueblos, las iglesias y la iglesia católica en especial, la más numerosa en América y en Europa. La fe, pensada y expresada en castellano y en portugués, pertenece a nuestra honda tradición cultural; fortalece la amistad en la fraternidad; amplía y purifica la razón, en particular la razón política; brinda valores que enriquecen la ética social; es una fuente mediata de una legislación humanista; se perfecciona en la caridad que une. La fe puede seguir inspirando las culturas con su “plus” de humanidad en una sociedad plural.

2. En el mundo iberoamericano hay diversas lenguas. Me limito a señalar *la historia, la vigencia y la proyección del castellano.* Para Andrés Bello la lengua fue el medio providencial de comunicación fraterna entre naciones de los dos continentes. El paso del castellano a América le aseguró su destino universal, como ya se advierte en la obra del inca Garcilaso de la Vega, mestizo cusqueño (1539-1616), autor de los *Comentarios Reales de los Incas* (y su segunda parte, *La Historia general del Perú*). Él reivindicó su doble condición de inca y español, combinó la crónica con la ficción y escribió en castellano desde la Cór-

reconocía al pueblo pobre como un lugar hermenéutico (“Les deux tendances actuelles de la théologie de la Liberation”, *Documentation Catholique* 1881 (1984) 912-917).

58. Cf. S. POLITI, “Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana”, *Nuevo Mundo* 43/44 (1992) 11-342, esp. 316-323.

59. Cf. W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, Queriniana, 2015, 57-69.

60. Cf. C. M. GALLI, “El aporte de la fe cristiana a la formación de la comunidad iberoamericana de naciones”, en: M. A. PENA GONZÁLEZ, *El mundo iberoamericano antes y después de las independencias*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, 449-479.

doba andaluza. Desde entonces esa lengua se volvió americana, como reconoció Pablo Neruda en sus memorias. Expresando el drama constituyente, dijo:

“Qué buen idioma el mío, qué buena lengua heredamos de los conquistadores torvos... Por donde pasaba quedaba tierra arrasada. Pero a los bárbaros se les caían... como piedrecitas, las palabras luminosas que se quedan aquí resplandecientes... el idioma. Salimos perdiendo... Salimos ganando... Se llevaron el oro y nos dejaron el oro... Se lo llevaron todo y nos dejaron todo... Nos dejaron las palabras”.⁶¹

3. El castellano es una de las lenguas más cohesionadas del mundo, abarca la unidad plural de todas sus formas locales y tiene una enorme expresividad para traducir el misterio. Para Carlos Fuentes, “no hay lengua más constante y más vocal: *escribimos como decimos y decimos como escribimos*”.⁶² Nuestra lengua manifiesta su valor poético y místico desde Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Luis de León, Calderón de la Barca, Lope de Vega y Tirso de Molina.

4. En América Latina nos separan las distancias, pero nos une la lengua. “Si algo debemos celebrar en 2010 es la unidad inicial, esencial, que el castellano nos procura... Sólo el castellano nos reúne a todos nosotros, los latinoamericanos”.⁶³ América Latina es plurilingüística. Hay lenguas de muchas etnias que deben ser protegidas por respeto a sus culturas. Pero el castellano tiene la capacidad de reunir a muchos. La mayoría de los miembros de pueblos originarios son bilingües por hablar español o portugués. Dos latinoamericanos de distintas etnias pueden comunicarse en castellano.

5. La mayoría de nuestra gente vive en barrios de periferias, donde se cruzan los imaginarios de las culturas tradicional, moderna, postmoderna y emergente. Se está dando un *segundo mestizaje integral* en muchos barrios populares. Este proceso puede contribuir a una mediación entre las etnias y culturas si, en la metáfora parental que emplea Trigo, se opta por la madre de la cultura originaria, se integra lo mejor del padre moderno y se constituye la figura reconciliadora del *Mestizo*.

61. P. NERUDA, *Confieso que he vivido. Memorias*, Barcelona, Seix Barral, 1984, 77-78.

62. C. FUENTES, “Nos une la lengua”, *Criterio* 2300 (2004) 686-690, 689.

63. C. FUENTES, “América Latina, la independencia y un lenguaje común”, *Diario La Nación*, 23/5/2010, 8.

“América Mestiza es un proyecto con bases históricas y un sujeto precisamente caracterizado. Un proyecto que se autoentiende como mediador de proyectos legítimos de América Indígena, Negra y Occidental. No es un proyecto homogeneizador, sino que conjuga a América Latina en plural; mantiene las culturas en diálogo, referencia mutua, encuentro y apertura a las nuevas realidades ... América Mestiza es una dimensión cultural”.⁶⁴

6. Después del inglés, el castellano es el segundo idioma en la comunicación internacional por su número de hablantes, su peso cultural específico y la demanda de aprendizaje. Tuvo el mayor crecimiento en el siglo XX y no se limita a una sola región.⁶⁵ Es la segunda lengua del mundo por el número de personas que la hablan como lengua materna, después del chino mandarín. Tiene 427 millones de hablantes nativos. Alcanza los 567 millones con los hablantes con competencia limitada en los cinco continentes, de modo que es la tercera lengua del mundo por el total de hablantes, después del mandarín y el inglés. En Estados Unidos, los hispanos son un 17% de la población,⁶⁶ y, según los datos a mano, casi un 20% de la población habla castellano. Éste es el segundo idioma en Occidente y el primero hablado en el catolicismo. Francisco es el primer papa cuya lengua materna es el castellano. Lo habla con la tonada argentina propia de la ciudad de Buenos Aires. El portugués ocupa el octavo lugar entre las lenguas vivas con más de 200 millones de lusohablantes.

7. El castellano y el portugués no son las únicas lenguas derivadas del romance, pero tienen la mayor cantidad de hablantes. Ellas son factores de integración porque españoles y portugueses, e hispanoamericanos y brasileños, nos entendemos en la lengua de nuestros vecinos y muchos tienden al bilingüismo. Los latinoamericanos podemos nos entender en español, portugués o *portuñol*. El 90% de los hispanohablantes vivimos en América y nuestra lengua sigue un itinerario de inculturación en cada país. Un 95% de los lusohablantes viven en el Brasil. Ambas lenguas nos seguirán vinculando e incluso algunos anuncian un *reencuentro entre el castellano y el portugués*,

64. Cf. P. TRIGO, *La cultura del barrio*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004, 299; 95-109, 297-306.

65. Cf. L. GÓMEZ MANGO; G. CARRIQUIRY, *Perspectivas de un reencuentro de las lenguas española y portuguesa*, Murcia, Quaderna, 2007, 17-38, 97-127.

66. Cf. E. GÓMEZ, *La inmigración y el futuro de Estados Unidos de América*, Indiana, OSV, 2013, 25.

8. Hacer teología “desde una experiencia particular” (LC 70), incluye la *particularidad de cada idioma*. La Iglesia está llamada a alabar a Dios y proclamar el Evangelio a todos los hombres para que *cada uno* (lo oiga y anuncie) *en su propia lengua* (Hch 2,6) y, así, *toda lengua proclame para gloria de Dios Padre que Jesucristo es el Señor* (Flp 2,11). El Espíritu de Pentecostés mueve a creer, rezar, pensar y predicar en su propia lengua. En la comunidad pentecostal todos quedaron llenos del Espíritu Santo y hablaron en sus lenguas “según el Espíritu les permitía expresarse” (Hch 2,4). Eran las lenguas de los peregrinos de pueblos dispersos por la ecumene, interiores y exteriores al Imperio romano (Hch 2, 9-11), que representaban a “todas las naciones del mundo” (v. 5). Esa multitud multicultural y plurilingüística se asombró al escuchar las maravillas de Dios “cada uno en su propia lengua” (vv. 6, 8, 11). Entonces comenzó a cumplirse la misión dada por Jesús de ir “a todos los pueblos” (Mt 28,19), “a todas las naciones” (Lc 24,47). “La lección es clara: la Iglesia vuelve a confirmar todas las lenguas de los hombres”.⁶⁷

9. La palabra *lengua* se entiende no sólo en un sentido semántico y literario, sino con un significado antropológico y cultural. La lengua es la primera expresión de la cultura de un pueblo. El misterio del Pentecostés permanente mueve a insertar y reexpresar el *kerigma* de la sabiduría cristiana en las culturas para que el Pueblo escatológico de Dios se realice en “toda lengua, raza, pueblo y nación” (Ap 7,9), acogiendo a los que “vienen del este y el oeste, del norte y el sur” (Mt 8,11). El Espíritu impulsa a anunciar el Evangelio para expresar la fe en todos los lenguajes.

10. Llamo la atención sobre el valor de la lengua para pensar la fe de una forma *inculturada*, recordando que, hasta el Vaticano II, la teología y la liturgia se decían en latín. El Vaticano II impulsó el uso de la lengua vernácula en la liturgia, expresando que la Iglesia celebra la gloria de Dios y evangeliza a los pueblos en todos los idiomas. Ese principio de inculturación lingüística se trasladó en el postconcilio a la teología, tanto en los cursos como en los textos, si bien tuvo precursores, como los profesores diocesanos que asumieron la Facultad de Teo-

67. J. DUPONT, “La nouvelle Pentecôte”, en: *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984, 197-198.

logía de Buenos Aires, dirigidos por Lucio Gera, que en 1957 comenzaron a dar clases en castellano. Nuestra lengua es relevante para la vida de cientos de millones de católicos. Podemos trabajar juntos para que sea más significativa en la teología, en diálogo con todos los idiomas y las culturas que traducen la fe.

11. *En el postconcilio el castellano se afirmó como lengua teológica y pastoral.* En 1987/88, en Tübinga, Alemania, advertí la marginación de la bibliografía teológica en nuestro idioma, a pesar de que tenemos grandes especialistas en varios temas y disciplinas. En 1995 noté esa exclusión institucional en la segunda reunión de la *Sociedad Europea de Teología Católica* realizada en Freising. Durante décadas, en la Comisión Teológica Internacional se hablaba en alemán y en italiano. Hoy podemos hablar en cinco lenguas y, por primera vez en la historia, los presidentes de las tres subcomisiones son de lengua española. Así como el francés y el alemán marcaron la teología del siglo XX, es posible que en este siglo XXI se consolide una teología en español y en portugués. Tradicionalmente se traducen obras de otras lenguas al castellano. Hoy, además, se traducen a otras lenguas libros y artículos de españoles y latinoamericanos de varias generaciones y tendencias. Y se da un intercambio editorial de obras producidas en distintos continentes.

12. Entonces nuestra *quaestio* se puede reformular así: ¿qué significa pensar, decir y escribir teología en la unidad plural de nuestra lengua castellana -y en portugués-, *cada uno con su propio acento, deje o tonada*, desde ambos lados del Atlántico, recreando nuestra tradición iberoamericana y procurando una mayor colaboración institucional, en la viva comunión de la *Catholica* y ante los nuevos signos de los tiempos, como la interculturalidad global y la cultura del descarte? Este desafío, para no quedar en un mero *desiderátum*, requiere *un trabajo serio*, colectivo, prolongado.

Contamos con el testimonio de figuras señeras de la teología postconciliar en España y en América. Resalto dos autores, muy distintos, que hacen teología en castellano y crean lenguajes teológicos. Los leo desde mi juventud y soy amigo de ambos. En 1973 leí la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez y en 1974 medité con *Elogio de la encina* de Olegario González de Cardedal.

13. Gustavo Gutiérrez representa la *teología de la liberación*. Con el tiempo, varias de sus posiciones se convirtieron en patrimonio común de la teología y el magisterio.⁶⁸ Gutiérrez enriquece la teología en lengua castellana con su dejo peruano, bebiendo en su propio pozo, tanto por la originalidad de su pensamiento como por la riqueza de su lenguaje, lo que le valió el honor de ser incorporado en 1996 en la *Academia Peruana de la Lengua*. Destaco la belleza de su prosa, el empleo exquisito del vocabulario español actual y antiguo, su uso vivaz del habla popular, la creación de frases significativas -el Dios de la Vida, el reverso de la historia-, la inagotable capacidad de sus metáforas, la asunción de textos poéticos y místicos, el diálogo con los grandes escritores peruanos César Vallejo y José María Arguedas.⁶⁹ En su texto de ingreso en la Academia, *Lenguaje teológico: plenitud de silencio*, reflexionó sobre la lengua desde Dante Alighieri y Antonio de Nebrija hasta la propuesta de decir a Dios en el lenguaje de la fe universal en cada cultura particular.

“No hay teología que no tenga su dejo propio para hablar de Dios. Un sabor, *un gusto especial*, que es lo que la palabra ‘dejo’ significa también. Las diferencias en ese hablar deben ser respetadas. La tensión entre la particularidad y la universalidad es de una gran fecundidad para el lenguaje teológico”.⁷⁰

14. Olegario González de Cardenal analiza las relaciones entre la fe, la cultura y la sociedad en España, y escribe teología aprovechando las riquezas del idioma de Castilla. Simbolizó en el árbol de *la encina* la fidelidad creadora en tiempos difíciles; dijo a Cristo desde las dos laderas de la montaña con voces de teólogos y poetas; creó expresiones teológicas -*la entraña del cristianismo*- desde la tradición bíblica y castellana.⁷¹ En 2010, al ser declarado ciudadano ilustre de Salamanca, repensó el diálogo entre la teología y la ciudadanía. Analizó tres figuras sagradas de Salamanca que contribuyeron a desarrollar el castella-

68. Cf. C. M. GALLI, “Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia”, *Stromata* 46 (1990) 187-203.

69. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*, Lima, IBC/CEP, 1990.

70. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, 62; cf. 41-70.

71. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina*, Salamanca, Sígueme, 1973; *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid, Trotta, 1996; *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

no como una lengua teológica, filosófica, jurídica, poética y mística: Francisco de Vitoria, Luis de León y Miguel de Unamuno.⁷² Antes, al ser nombrado profesor emérito, resumió un rasgo de su talante enfatizando el pensar desde su “lugar propio”:

“Crecido en medio de cuatro (situaciones existenciales) y sabiéndome deudor de ellas, he intentado pensar desde mi lugar propio, nutriéndome además de las figuras matrices de la cultura hispánica, desde los místicos... hasta los mismos filósofos... Y lo he hecho fijando la mirada en la conciencia española del último medio siglo”.⁷³

En 2002 testimonió su deuda con la Argentina, reconociendo lo que generaciones de españoles recibieron de ella a nivel cultural, literario, filosófico y teológico. Cuando España estaba encerrada en sí, leyó poetas españoles, filósofos franceses y teólogos alemanes por editoriales argentinas. En la *Revista de Teología* de La Plata descubrió el vigor teológico de Alemania, donde haría su doctorado. Desde los inicios de la década de los cincuenta hubo muchos intercambios entre las personas, instituciones y publicaciones de Europa y América. Muchos teólogos latinoamericanos estudiaron en grandes facultades europeas y luego, en diálogo con su propia historia, repensaron la teología.

5. *¿Una teología más científica, profética y sapiencial?*

1. Este punto invita a pensar, con proposiciones sintéticas, las formas de hacer una teología ibero-latino-americana. En el contexto de este encuentro acentúa la clave profética y colabora a enmarcar, junto con las conferencias, comunicaciones y diálogos, la segunda parte del enunciado del tema del encuentro: “teología... en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión”.

2. Hay, al menos, tres formas del lenguaje discursivo que tienen como referente último al singular *Dios*, según se lo conjugue en primera, segunda o tercera persona. Con la confesión de fe se responde al mensaje propuesto *en nombre o en lugar de Dios*, dicho en primera persona por el oráculo del revelador o el anuncio del profeta. En ese

72. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y Ciudadanía*, Salamanca, 2010, 24-38.

73. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El quehacer de la teología”, *Salmanticensis* 53 (2006) 293.

lenguaje, Dios nos habla como a sus amigos (DV 2). Las plegarias dirigidas a Dios en segunda persona, en la frase o en el poema que eleva el corazón orante, piden, agradecen y cantan a Dios su Don y sus dones. De esa forma conversamos con Dios como con un “Tú”. Hablando acerca de Dios, en tercera persona, como de un “Él”, el teólogo profiere un discurso “narrativo y argumentativo” (FR 66) acerca de Dios y de su amor salvador.

3. Dios nos dona su Amor y nos dice su Palabra de muchas formas y, de un modo pleno, en su Palabra hecha carne, el Dios Unigénito que lo narra e interpreta (Hb 1,1; Jn 1,14.18). La teología debe hablar de Él con *variados estilos expresivos*. Junto con el cultivo de la *narratio* o relato narrativo, y de la *ratio* o discurso racional, la razón iluminada por la fe se abre al *intellectus* o comprensión especulativa, y a la *sapientia* o sabiduría contemplativa, enriqueciendo la unidad plural de los lenguajes acerca de Dios y de toda la realidad *sub ratione Dei* (ST I, 1, 7). El discurso teológico despliega una *ratio fidei* -la razón de todo creyente que cree y piensa lo que cree- iniciada por la *revelatio* y entrañada en la *o-ratio* y la *ad-oratio*. La oración es la matriz y el culmen del discurso en tercera persona y remite a la razón como lenguaje, porque ella pone la vida del espíritu (*ratio*) en palabra (*oris*): *oratio, quasi oris ratio dicitur* (ST II-II, 83, 1). El discurrir teológico nace en el silencio y la escucha de la Palabra de Dios en la tradición del Pueblo de Dios, pero culmina en el canto y la contemplación del Amor de Dios. El *diálogo* con Dios es una forma de la *teo-logía* que expresa la comunión con un Dios que es, en misterio más íntimo, *Logos* y *Dialogos*.⁷⁴ Aquí sólo nos preguntamos cómo escuchar a Dios, conversar con Dios y, conforme con nuestro servicio teológico, hablar de Dios en, desde y para este momento de la historia.

4. *La teología* es la fe que piensa y el pensamiento de la fe. Es la fe que busca y sabe entender (*fides quaerens et sapiens intellectum*), es la inteligencia que busca y sabe creer (*ratio fide illustrata*). Piensa a Dios y todas las cosas del hombre y el mundo en su relación con Dios a través de Cristo y con la luz del Espíritu. Con Francisco de Vitoria sostengo que “el oficio y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia son ajenos a su

74. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1969, 151-152.

profesión”.⁷⁵ 5. Hay que pensar en castellano, en portugués y en toda lengua los temas significativos buscando armonías o convergencias analógicas entre la teología y la filosofía. Esa tarea exige ejercitar la racionalidad propia de la teología en diálogo con otras formas de la razón teórica y práctica, en especial, las formas de la racionalidad filosófica, histórica, jurídica, antropológica y política.⁷⁶

6. La teología es *intellectus fidei* que se vuelve *scientia fidei*, un *intellectus spei* que deviene en *prophetia spei*, un *intellectus amoris et misericordiae* que se convierte en *sapientia amoris*. Por la circularidad de la vida teologal la teología es ciencia, sabiduría y profecía de una fe en cuanto inicio de la vida teologal, es decir, de la fe sostenida por la esperanza y vivificada por el amor. Procuramos una *teología teologal* en el doble sentido de la palabra: centrada en Dios y en la vida teologal, y ejercitado como *ciencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*.⁷⁷

7. En este horizonte tridimensional debemos *articular diversos lenguajes teológicos*. La teología clásica fue concebida como sabiduría por todos y como ciencia por algunos, si bien en su origen bíblico y en su renovación contemporánea también es configurada como profecía. Un célebre artículo de M.-D. Chenu mostraba, con el conocimiento limitado que tenía de F. de Vitoria y B. de las Casas, que ambos ayudaron a la causa indiana y en la Iglesia se complementan sabios y profetas.⁷⁸ *La teología ibero-americana presente y futura necesita sabios profetas y profetas sabios*.

8. La teología latinoamericana desarrollada en las últimas cinco décadas, manteniendo su rigor científico y su carácter sapiencial, se ha destacado como *una teología profética*. Ella ha asumido y recreado categorías como pueblo, sujeto, pobres, cultura, historia, liberación, praxis... Acompañando y discerniendo procesos e ideas surgieron en

75. F. DE VITORIA, *Reelectio de potestate civili*, en: *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid, BAC, 1960, 150.

76. Cf. J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004, 101, 134-135.

77. Cf. C. M. GALLI, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2013.

78. Cf. M.-D. CHENU, “Profetas y teólogos en la Iglesia”, en: *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966, 191-201; R. HERNÁNDEZ “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas”, *Ciencia Tomista* 119 (1993) 433-457

el siglo XX las *teologías de la acción*.⁷⁹ Gustavo Gutiérrez planteó la teología de la liberación en el marco de las funciones clásicas de la teología como sabiduría y ciencia, y mostró la necesidad de hacer “la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios”.⁸⁰ Pensaba en la praxis que surge de “la fe que actúa por el amor” (Gal 5,6).⁸¹ Luego, en su estudio sobre Job, expuso dos lenguajes acerca de Dios -su justicia y su amor- que se enriquecen mutuamente. Los llamó teología profética y teología contemplativa.⁸² Por su parte, Lucio Gera pensó el misterio en y desde la historia, y quiso superar fracturas heredadas entre la teología, la pastoral y la espiritualidad.⁸³ Desarrolló una teología clásica y conciliar, sistemática e histórica, científica y sapiencial, inculturada y pastoral, mística y profética.⁸⁴

9. La *profecía* implica predicar la Palabra de Dios en la actualidad e interpretar los acontecimientos desde la Palabra, mientras que la *sabiduría* comprende la coherencia de los niveles de la realidad y capta sus analogías desde la sabiduría ordenadora de Dios. La primera interpreta y discierne, la segunda afirma y ordena.⁸⁵ Para Tomás de Aquino “es propio del sabio juzgar y ordenar” (ST I, 1, 7). Parafraseándolo, es propio del profeta – sabio discernir y sistematizar la reflexión de la fe.

10. Una teología profética piensa la relación entre la Palabra de Dios y la historia para ayudar a los cristianos a estar “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón (*logos*) de su esperanza (*elpis*)” (1 Pe 3,15). La conciencia histórica vive el pasado como espa-

79. Tres clásicos del tema son: J. COMBLIN, *Teología de la acción*, Barcelona, Herder, 1964; A. DE NICOLÁS, *Teología del progreso*, Salamanca, Sígueme, 1972; B. MONDIN, *Teologías de la praxis*, Madrid, BAC, 1981.

80. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, 38.

81. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 35.

82. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 2002, 191-201, *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 139-147.

83. Cf. V. R. AZCUY; J. CAAMAÑO; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ, *Escritos teológico - pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981); 2: De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape - Facultad de Teología, 2006/07. Una selección de textos significativos en: V. AZCUY (ed.), *Lucio Gera. La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

84. Cf. C. M. GALLI, “Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología”, en: LUCIO GERA, *Meditaciones sacerdotales*, editado por V. R. AZCUY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI, Buenos Aires, Agape, 2015, 15-43.

85. Cf. G. LAFONT, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 17.

cio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, el futuro como horizonte de esperanza y proyecto. La teología profética debe testimoniar una *spes contra spem*; interpretar las esperanzas históricas, especialmente las de los pobres, que esperan de Dios y luchan por una vida digna; y ofrecer una *interpretativa spei* en Dios y el hombre unidos en Cristo. La teología actual, en la mejor tradición intelectual americana, debe ejercitar un pensar testimonial, argumentativo, dialogal y evangelizador, para *dar razón de la esperanza en Dios-Amor* (1 Pe 3, 15; 1 Jn 4, 8). En este punto la cuestión inicial lleva a un nuevo interrogante: ¿qué significa pensar, decir y escribir en nuestras lenguas una teología ibero-americana como una hermenéutica de la esperanza en Dios?

Nuestra Señora de Guadalupe, Madre y Emperatriz de América, sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría, nos ayude a pensar juntos estas cuestiones acerca del Evangelio en nuestra historia.

CARLOS MARÍA GALLI
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
28.2.2017 / 14.03.2017