

no caer en la tentación, cosa mucho más factible cuando la relación predominante es con planes y proyectos y gente que los gestiona abstrayendo su condición personal.

Insistimos en que en lo dicho se juega el mínimo, que es la vida de todos los latinoamericanos, el don sagrado de Dios, y al procurarla sin exclusiones desde el privilegio de los pobres, se logra también la calidad humana de esa vida y la convivencia fraterna y consiguientemente la desaparición del imperio del ídolo que es el dinero, que causa víctimas e impide la vida filial y fraterna. Así hacemos presente al Dios de Jesús. Queremos subrayar que lo que hemos dicho, que no aparece como temáticamente religioso, sí asume lo más medular del cristianismo, por lo que la mejor manera de asumirlo a fondo es cultivar a fondo el cristianismo.

Insistimos que lo dicho no es solo nuestro proyecto, sino antes que eso la proclamación gozosa de que ya existe y que lo que existe vehicula nuestra esperanza y motoriza nuestro empeño y nos hace ver que no es un espejismo y ni siquiera una utopía sino una realidad en ciernes que tenemos que hacer nuestra y cultivar gozosamente y expandir como Buena Nueva.

¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?, ¿un salto hacia el futuro de la teología en castellano?¹

Carlos María Galli*

Esta contribución desea pensar una cuestión expresada en el título de nuestro encuentro: «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 de la teología ibero-latino-americana en castellano? ¿Queremos dar un salto hacia delante en la reflexión teológica en español mediante el diálogo entre latinoamericanos, españoles y latinos en Norteamérica?

Ya en 2008 propuse hablar sobre «el futuro iberoamericano de la teología en castellano»², considerando una clave que se puede ampliar a la teología en portugués. Esta tarea

¹ Ponencia inaugural en el I Encuentro iberoamericano de Teología, celebrado del 6 al 10 de febrero de 2017, en el Boston College (Boston, Massachusetts).

*Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

² Cf. C. M. GALLI, «Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar más lejos», en C. DE PRADO-P. HUGHES (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, CEP-Instituto Bartolomé de Las Casas, Lima 2008, 143-197, especialmente 174-177.

debe ser fruto de un intercambio entre personas e instituciones de teológicas que están a ambos lados del Atlántico.

Este ensayo llama la atención sobre *el desafío de desarrollar una teología ibero-americana en castellano en el siglo XXI*. Para pensar esa cuestión, el discurso dará cinco pasos en torno a estos puntos: la tradición histórica común (1); la inculturación teológica conciliar (2); el *kairós* del pontificado de Francisco (3); la mediación lingüística castellana (4), un estilo teológico tridimensional (5). El despliegue progresivo de estas etapas nos llevará a nuevas formulaciones de la cuestión.

1. Las huellas de una historia teológica común

La vitalidad de una teología se debe a las personas, las instituciones y las publicaciones. En la etapa posconciliar 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 siglo³. Se trazan esbozos de esa historia en España⁴ y en América

³ Cf J.-Y. LACOSTE (dir.), *Historia de la Teología*, Edhasa, Buenos Aires 2011; R. GIBELLINI, *Breve historia de la teología del siglo XX*, PPC, Madrid 2011; J. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, Palabra, Madrid 2010; G. CANOBBIO-P. CODA (eds.), *La Teología del seculo XX I-III*, Città Nuova, Roma 2003, G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, París 1994.

⁴ Cf M. ANDRÉS MARTÍN, *Cristianismo y cultura en España*, UPSA, Salamanca 2006; R. AGUIRRE *et al.*, *25 Años de teología: balance y perspectivas*, PPC-Fundación Santa María, Madrid 2006; M. GESTEIRA GARZA, *La teología en la España del siglo XX*, Comillas-DDB, Madrid 2004.

Latina⁵, y se presentan itinerarios teológicos⁶. La narración de esa historia en cada país es dispar. En Argentina están apareciendo panoramas y estudios específicos⁷.

En el ámbito español se destaca el influjo histórico de la universidad de Salamanca, donde se gestó la llamada «escuela española de la paz». América presentó nuevas cuestiones a la fe y la ética, que fueron asumidas por pensadores salmantinos del siglo XVI. Ellos hicieron grandes aportes a la teología, la filosofía y el derecho, como reconoció Juan Pablo II⁸. 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...

⁵ Cf CONGRESO CONTINENTAL DE UNISINOS-BRASIL, *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*, Paulinas, Bogotá 2013; J. SARANYANA, *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*, CELAM, Bogotá 2005; *Teología en América Latina I-III*, Iberoamericana, Madrid 2002ss; J. TAMAYO-J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Navarra 2001.

⁶ Cf J. BOSCH (ed.), *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Navarra 1999; J. TAMAYO-J. BOSCH (eds.), *o.c.*; L. SUSIN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001.

⁷ Cf C. M. GALLI, «La recepción del concilio Vaticano II en nuestra incipiente tradición teológica argentina: 1962-2015», en J. C. CAAMAÑO *et al.*, *100 años de la Facultad de Teología*, Facultad de Teología-Fundación Teología y Cultura-Agape, Buenos Aires 2015, 341-387; M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina 1962-2010*; Docencia, Buenos Aires 2010; C. SCHICKENDANTZ-M. GONZÁLEZ, *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, EDUCC, Córdoba 2006.

⁸ Cf JUAN PABLO II, *Discurso a los profesores de teología (1 de noviembre de 1982)*, en *Salmanticensis* 30 (1983) 5-10.

Las primeras universidades americanas fueron las 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. La universidad castellana influyó a través de su modelo institucional, de los planes de enseñanza, de los estudios de teología y su influjo de santo Tomás de Aquino⁹. 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 de derecho. Entre 1522 y 1616 discutieron aquellos temas 89 tratadistas, 32 de ellos profesores de Salamanca.

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

⁹ Cf M. PENA GONZÁLEZ-L. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad media*, UPSA, Salamanca 2014; M. PENA GONZÁLEZ, *La escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2008; L. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, USAL, Salamanca 2004; A. RODRÍGUEZ CRUZ, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, USAL, Salamanca 2005.

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»¹⁰. 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»¹¹. 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 caridad¹².

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*

¹⁰ J. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid 2009, XVII.

¹¹ Cf M. VIDAL, *Historia de la Teología moral. La moral en la Edad moderna (siglos XV-XVI). 2: América como «problema moral»*, El Perpetuo Socorro, Madrid 2011, esp. 108; 151-153, 425-439.

¹² Cf G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, Lima 1992, 497-630.

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 polifacético 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 mariología poética. En la segunda generación de salmantinos están Luis de León y Domingo Báñez. Muchos de ellos, acá y allá, se citaban unos a otros. La obra, incompleta, de Bartolomé de las Casas, *De unico 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.

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 refor-

mador tridentino; la forma de organizar la convivencia política en ciudades; las causas y consecuencias del mestizaje cultural; y otras.

Se podrían seguir los temas tratados por la teología barroca, el pensamiento ilustrado y la neoescolástica. El *barroco de Indias*, «una época de extraordinaria vitalidad»¹³, nos pinta con un color propio, 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. En 2010, en el Bicentenario de Argentina, Jorge Mario Bergoglio escribió:

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 *êthos*, esos legados, esas transmisiones son los que resultan difíciles y dolorosos 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

¹³ Cf. M. PICÓN SALAS, *De la Conquista a la Independencia*, FCE, México 1945, 123.

pistas para hacer crecer y consolidar una cultura del encuentro y un horizonte utópico compartido¹⁴.

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 eclesiástica en el paso del patronato al vicariato regio en la reforma carolina; el valioso desarrollo de una religiosidad popular latinoamericana, barroca e inculturada.

En el tiempo de las independencias y el inicio de la era republicana hubo jalones representativos del pensamiento teológico, filosófico y jurídico. Basta señalar los 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 libertades modernas y el sistema democrático. En el actual ámbito argentino hubo

¹⁴J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Claretianas, Buenos Aires 2013, 32-34.

interesantes aportes acerca de esos temas de teología política. 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 posconcilio, 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.

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.

Aquí me interesa señalar el intercambio dado en la emergencia de la *teología latinoamericana posconciliar*. 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 liberación¹⁵. Veinte años después, en vísperas del V Centenario, hubo un segundo encuentro, que amplió el panorama a otros continentes y expresó el desarrollo de perspectivas articuladoras entre lo social y lo cultural¹⁶. 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 latinoamericano¹⁷.

2. Hacia una teología más inculturada e intercultural

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). Su 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).

La historia muestra que el cristianismo, constituido según la lógica de la encarnación del Hijo de Dios, ad-

¹⁵ Cf A. ÁLVAREZ BOLADO, «Introducción», en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial* (1972), Sígueme, Salamanca 1973, 11-30.

¹⁶ Cf J. COMBLIN-J. I. GONZÁLEZ FAUS-J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993.

¹⁷ Cf O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología en España (1959-2009)*, Encuentro, Madrid 2010, 86; cf 68-84.

quiere variados rostros culturales. 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. El pasado siglo XX ha sido uno de los mejores siglos de la historia de la teología. Puede compararse con la gran patrística griega y latina de los siglos IV y V, y con la 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 renovada de hacer teología a partir de las fuentes bíblicas; patrísticas y medievales, puesta al día del mundo contemporáneo. Guio el quehacer posterior colaborando a renovar tanto el contenido como el método de la teología. La forma de «teologizar» del Concilio, en clave histórico-sistemática y con una intención pastoral, orienta la forma de hacer teología después y según el Concilio¹⁸.

¹⁸ Cf C. SCHICKENDANTZ, *Una elipse con dos focos: Hacia un nuevo método teológico a partir de Gaudium et spes*, en *Teología* 110 (2013) 85-109.

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)¹⁹. Esa concepción se presenta en el párrafo que muestra, según la dinámica del don y de la recepción, la ayuda que la Iglesia recibe de la humanidad para anunciar el misterio de Cristo:

La Iglesia, desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en las lenguas de los distintos pueblos, y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así con el fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y, *al mismo tiempo*, se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas (AG 44b).

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

¹⁹ 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*, Universidad Católica del Maule, Talca 1999, 191-208.

(*illustrare*) el mensaje evangélico, y de ese modo, adaptarlo (*aptaret*) tanto al saber popular como a las exigencias ilustradas. Esa lista de verbos se enriquece con los matices del vocabulario de la adaptación, conocido en la teología preconiliar de la misión. El texto agrega que la adaptación, 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. Lo que la Constitución *Lumen gentium* –en un texto que GS 44 cita– llamó «bienes» o «dones» de los pueblos (LG 13b), aquí es denominado con el término «culturas». El párrafo siguiente mueve al pueblo de Dios, en especial a los pastores y los teólogos, a escuchar, discernir e interpretar *las múltiples voces del tiempo* para crecer en la comprensión del misterio e intensificar el diálogo evangelizador (GS 44b).

En 1965, también el decreto *Ad gentes* hizo una relectura de la *Lumen gentium* al desarrollar la teología de las Iglesias locales radicadas en los pueblos. El número decisivo re-toma 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). El texto, que también cita aquel señero número 13 de *Lumen gentium*, afirma que la Iglesia 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).

Para cumplir ese propósito es necesario desarrollar una nueva reflexión teológica en cada región.

«Para conseguir este propósito es necesario que, en cada gran territorio sociocultural, se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a una nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se percibirá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación» (AG 22b).

Este valioso texto mueve a indagar los caminos por los cuales la fe puede llegar a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos. En cada región o gran territorio socio-cultural se debe llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe, de tal modo que se generen reflexiones teológicas originales. Con esas orientaciones, el Vaticano II promovió la inculturación de la teología en las Iglesias que viven en distintos países, regiones y continentes. En esta línea se desarrollaron varias teologías a partir de situaciones concretas y de contextos socio-culturales determinados, sobre todo desde las periferias del mundo. Este segundo párrafo del número 22 del decreto *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»²⁰.

Por cierto, la Iglesia latinoamericana y caribeña vive 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 (AG 525). 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, la región es una originalidad histórica porque se forma a partir de factores lingüísticos, geopolíticos, culturales y religiosos comunes, y comparte realidades pasadas y presentes, lo que le da cierta unidad a pesar de las diferencias nacionales y sociales.

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

²⁰ Cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 313-314.

pedido de varios obispos del Cono Sur, el I 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 o 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*²¹.

La Iglesia habla de América Latina integrando México, América Central y América del Sur, con sus dos rostros predominantes, el lusoamericano y el hispanoamericano. Su enfoque cultural permite integrar el Caribe latino. En nuestra identidad se funden componentes hispanos y lusitanos, aborígenes y africanos, mestizos, criollos y europeos. En ella se mezclan todas las sangres.

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 dónde* de esta teología indica muchos horizontes y situaciones. Destaco, en particular, la situación histórica de cada pue-

²¹ Cf. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo 1986, 54.

blo y la interpelación de Dios en el mundo de los pobres; la modalidad cultural de vivir la fe y de expresarla en la sabiduría, religiosidad, espiritualidad y mística popular; la tradición del pueblo de Dios vivida 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 esta: «Se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana»²². La teología se nutre en la sabiduría teológica 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.

En ese marco cabe preguntarse por «el gran ámbito socio-cultural» ibero-americano. Nos ayuda a pensar algo que decía Hans G. Gadamer mirando Europa: «Lo otro del vecino no es una alteridad que solo debe evitarse, sino una alteridad contributiva que invita al propio reencuentro. Todos somos otros y todos somos nosotros mismos (*Wir*

²² CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá 1996, 367.

sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst)»²³. 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 *êthos* 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

Vivimos un *kairós* singular porque un hijo de la Iglesia latinoamericana 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» (He 2,2). Francisco fue elegido cuando las periferias del orbe aparecieron en el corazón de la urbe. Representa la llegada del Sur al corazón de la Iglesia y la voz del Sur global en el mundo. *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

²³ H. G. GADAMER, «Die Vielfalt Europas», en *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Fráncfort 1995, 30.

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 responsabilidad²⁴.

La Iglesia crece en el Sur. En 100 años se invirtió la composición 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*. Según el *Anuario pontificio 2015*, de 2005 a 2013, los católicos crecieron un 12% y pasaron de 1.115 a 1.254 millones. 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 Dios²⁵. 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»²⁶. Esto profundiza la crisis del eurocen-

²⁴ A. METHOL FERRÉ, *Marco histórico de la Iglesia latinoamericana*, en SEDOI 4 (1974) 1-12, especialmente 11.

²⁵ Cf W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Paulinas, Madrid 1977, 157-196.

²⁶ Cf A. RICCARDI, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Jaca Book, Milán 2016, 7-29 [cast. *Periferias. Crisis y novedades para la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2017].

trismo eclesial. Al mismo tiempo, requiere evitar cualquier tentación de un latinoamericanocentrismo.

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. 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).

En 2007, la V Conferencia de Aparecida impulsó un movimiento misionero continental y permanente. El cardenal Jorge Bergoglio fue presidente de la Comisión de redacción 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 misionero²⁷. 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.

²⁷ Cf. C. M. GALLI, *La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de Evangelii gaudium*, en *Gregorianum* 96 (2015) 25-50; *Francesco e la Chiesa latinoamericana*, en *Il Regno* (2014/2), 57-63

Esto confirma una afirmación de Congar en 1950: «muchas reformas provienen de las periferias»²⁸. Son las reformas marcadas por la vuelta a la pobreza evangélica y la opción por los pobres²⁹.

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. En mi libro *Dios vive en la ciudad* muestro que Bergoglio fue el primer arzobispo de Buenos Aires formado en nuestra cultura urbana³⁰. 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). Es el primer papa nacido en una gran ciudad del siglo XX y piensa las tensiones entre la globalización y la urbanización³¹.

Francisco promueve una reforma de la Iglesia y de la sociedad desde las periferias de la pobreza. La opción por los pobres «marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña» (A 391) y es un rasgo de la teología latinoamericana. En una carta a Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera escribió:

He experimentado una afinidad contigo en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y

²⁸ Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, París 1950, 277.

²⁹ Cf. V. PAGLIA, *Storia della povertà*, Rizzoli, Milán 2014, 7-31, 222-238, 258-304, 351-419, 551-567.

³⁰ 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*, Ágape, Buenos Aires 2014, 328.

³¹ Cf. J. M. BERGOGLIO, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Claretianas, Buenos Aires 2013, 59.

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 pobres³².

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*³³. «El corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre” (2Cor 8,9)» (EG 197). Desde Dios, el Papa sueña una Iglesia más pobre y de los pobres (EG 198). La Iglesia-pueblo de Dios es, sobre todo, la Iglesia vivida por los más sencillos.

Nuestra vida, la pastoral y la 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 solo 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

³² L. GERA, «Carta a Gustavo Gutiérrez», en C. DE PRADO-P. HUGHES (coords.), o.c., 548.

³³ Cf C. M. GALLI, «Los pobres en el corazón de Dios y del pueblo de Dios», en X. PIKAZA-J. ANTUNES, *El Pacto de las Catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo divino, Estella 2015, 259-296.

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 *cómo* se cree y ama a la Virgen³⁴. Hoy confirma esta verdad 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.

En 2015, celebramos el Centenario de la Facultad de Teología de Buenos Aires. En ese contexto se realizó el Congreso internacional de Teología: Cincuentenario del concilio Vaticano II. Allí se recibió un vídeo-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

³⁴ Cf J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, Ediciones Diego de Torres, Buenos Aires 1982, 47.

pensar creyente»³⁵. El Papa completó aquel mensaje con una invitación a los que se dedican a la teología a *ser hijos de su pueblo, profundos creyentes y profetas en las fronteras, y también a pensar rezando y rezar pensando*³⁶.

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 un diálogo con la historia. Francisco, «el hombre de la reforma práctica», como dice Benedicto XVI³⁷, nos anima a avanzar por aquel camino de fidelidad creativa al introducir su Exhortación *Amoris laetitia*. Allí 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 y desde la historia.

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

³⁵ Cf PAPA 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*, en *L'Osservatore romano* (4 de septiembre de 2015) 12-13.

³⁶ *Ib.*, 12-13.

³⁷ BENEDICTO XVI, *Ultime conversazioni*, Corriere della Sera, Milán 2016, 181; cf 202.

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 Francisco³⁸. Su principal representante vivo es Juan Carlos Scannone. En 1974 Juan Luis Segundo la llamó *teología del pueblo*³⁹. Hoy, la gran novedad del pontificado de Francisco, incluye la pequeña primicia del conocimiento de nuestra incipiente teología, como reconoce Walter Kasper⁴⁰.

4. El desafío de hacer teología en castellano o español

En el mundo ibero-americano las lenguas nos vinculan. Ibero-américa comparte valores culturales que tienen su raíz profunda en la fe cristiana y se expresan en diversas lenguas⁴¹. 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

³⁸ Cf J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2016, 15-93, 181-274; R. LUCIANI, *El papa Francisco y la teología del pueblo*, PPC, Madrid 2016, 21-88.

³⁹ J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires 1974, 264.

⁴⁰ Cf W. KASPER, *Papa Francisco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2015, 57-69.

⁴¹ 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*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2011, 449-479.

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.

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 las 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 Córdoba 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 palabras⁴².

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*»⁴³. 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.

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 [...]. Solo el castellano nos reúne a todos nosotros, los latinoamericanos»⁴⁴. 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.

⁴² P. NERUDA, *Confieso que he vivido. Memorias*, Seix Barral, Barcelona 1984, 77-78.

⁴³ C. FUENTES, *Nos une la lengua*, en *Criterio* 2300 (2004) 686-690, 689.

⁴⁴ Id., *América Latina, la independencia y un lenguaje común*, en *Diario La Nación* (23 de mayo de 2010) 8.

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 región⁴⁵. 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 y, según los datos a mano, casi un 20% de la población habla castellano. Este 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.

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 entendernos en español, portugués o *portuñol*. El 90% de

⁴⁵ Cf. L. GÓMEZ MANGO-G. CARRIQUIRY, *Perspectivas de un reencuentro de las lenguas española y portuguesa*, Quaderna, Murcia 2007, 17-38, 97-127.

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.

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 (He 2,6) y, así, toda lengua proclame que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padre (Flp 2,11). El Espíritu 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» (He 2,4). Eran las lenguas de pueblos interiores y exteriores al Imperio romano (He 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»⁴⁶.

La palabra «lengua» se entiende no solo en un sentido semántico y literario, sino con un significado antropológico y cultural. La lengua es la primera expresión de la cultura de

⁴⁶ J. DUPONT, «La nouvelle Pentecôte», en *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Cerf, París 1984, 197-198.

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).

Quiero destacar 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 Concilio impulsó el uso de la lengua vernácula en la liturgia, lo que también se extendió a la teología. En la actualidad nuestra lengua es relevante para la vida y la fe de cientos de millones de católicos. Podemos y debemos trabajar juntos para que sea más significativa en la teología. Durante décadas en la Comisión Teológica Internacional no se habló en castellano. Hoy hablamos en cinco idiomas y, por primera vez, 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 portugués. Tradicionalmente se traducen obras de otras lenguas al castellano. Hoy, además, se traducen a otros idiomas libros y artículos de españoles y latinoamericanos de varias generaciones. Y se da un intercambio editorial de obras producidas en distintos continentes.

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? Contamos con el testimonio de muchas figuras señeras de la teología posconciliar en España y en América. Destaco solo dos autores, muy distintos, que hacen teología en castellano y crean lenguajes teológicos.

Gustavo Gutiérrez representa la *teología de la liberación*. Con el tiempo, varias de sus posiciones se convirtieron en patrimonio común de la teología y del magisterio. 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*. Señalo 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. 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»⁴⁷.

Olegario González de Cardenal escribe teología aprovechando las riquezas del idioma de Castilla. Simboliza en el árbol de *la encina* la fidelidad creadora en tiempos difíciles; dice a Cristo desde las dos laderas de la montaña con voces de teólogos y de poetas; crea expresiones teológicas —«la entraña del cristianismo»— desde la tradición bíblica y castellana. En 2010, al ser declarado ciudadano ilustre de Salamanca, repensó el diálogo entre la teología y la ciudadanía. Analizó tres figuras de Salamanca que contribuyeron a desarrollar el castellano como una lengua teológica, filosófica, jurídica, poética y mística: Francisco de Vitoria, Luis de León y Miguel de Unamuno. Un poco antes, 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 siglo⁴⁸.

⁴⁷ G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Sígueme, Salamanca 2003, 62; cf 41-70.

⁴⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, en *Salmanticensis* 53 (2006) 293.

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

En este punto invito a pensar, con algunas proposiciones sintéticas, diversas formas de hacer una teología ibero-latino-americana, acentuando su estilo profético, para enmarcar el desafío de hacer teología «en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión».

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 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 acerca de Dios y de su amor salvador. Dios nos dice su Palabra de muchas formas y, de un modo pleno, en Jesús, el Dios Unigénito que lo narra e interpreta (Heb 1,1; Jn 1,14.18). La teología debe hablar de Dios con variados estilos expresivos.

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 diá-*logo* con Dios es una forma de la teo-*logía* que expresa la comunión con un Dios que es, en misterio más íntimo, *Lógos* y *Diá-logos*⁴⁹. Aquí solo 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.

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 son tan vastos que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia son ajenos a su profesión»⁵⁰. 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 teó-

⁴⁹ Cf J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 151-152.

⁵⁰ F. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, en *Obras de Francisco de Vitoria*, BAC, Madrid 1960, 150.

rica y práctica, en especial, las formas de la racionalidad filosófica, histórica, jurídica, antropológica y política⁵¹.

La teología es un *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*⁵².

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 él tenía de F. de Vitoria y B. de las Casas, que ambos ayudaron a la causa indiana y que en la Iglesia se complementan sabios y profetas⁵³. *La teología ibero-americana presente y futura necesita sabios profetas y profetas sabios*.

⁵¹ Cf J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Cerf, París 2004, 101, 134-135.

⁵² 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*, Facultad de Teología-Guadalupe, Buenos Aires 2013.

⁵³ Cf M.-D. CHENU, «Profetas y teólogos en la Iglesia», en *El Evangelio en el tiempo*, Estéla, Barcelona 1966, 191-201.

La teología latinoamericana desarrollada en las últimas cinco décadas ha destacado como *una teología profética*. Ella ha asumido y recreado categorías como pueblo, sujeto, pobres, cultura, historia, liberación, praxis... En el siglo XX, surgieron distintas *teologías de la acción*⁵⁴. 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»⁵⁵. Pensaba en la praxis que surge de «la fe que actúa por el amor» (Gál 5,6). 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»⁵⁶. 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 espiritualidad⁵⁷. Desarrolló una teología clásica y conciliar, sistemática e histórica, científica y sapiencial, inculturada y pastoral, mística y profética⁵⁸.

La teología profética piensa la relación entre la palabra de Dios y la historia para ayudar a los cristianos a estar

⁵⁴ Cf J. COMBLIN, *Teología de la acción*, Herder, Barcelona 1964; A. DE NICOLÁS, *Teología del progreso*, Sígueme, Salamanca 1972; B. MONDIN, *Teologías de la praxis*, BAC, Madrid 1981.

⁵⁵ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1973, 38.

⁵⁶ Cf ID, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 2002, 191-201.

⁵⁷ Cf V. R. AZCUY et al., *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)*, Ágape-Facultad de Teología, Buenos Aires 2006-2007.

⁵⁸ Cf C. M. GALLI, «Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología», en V. R. AZCUY et al., *Lucio Gera, Meditaciones sacerdotales*, Ágape, Buenos Aires 2015, 15-43.

«siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón (*lógos*) de su esperanza (*elpís*)» (1Pe 3,15). La conciencia histórica vive el pasado como espacio 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 en 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* (1Pe 3,15; 1Jn 4,8). En este punto la cuestión inicial lleva a un nuevo interrogante: ¿qué significa pensar, decir y escribir en nuestras lenguas una teología íbero-americana como una hermenéutica de la esperanza en Dios?

Nuestra Señora de Guadalupe, Madre de toda América, sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría, nos ayude a vivir y pensar juntos el Evangelio de la esperanza en y desde nuestra historia.