

4 LA MENESTEROSIDAD LAICAL DE UNA TEOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

DOI: 10.22199/S07198175.2014.0001.00004

Dr. Francisco de la FUENTE VÁSQUEZ

Recibido el 14 de mayo. Aceptado el 20 de junio de 2014.

RESUMEN

La necesidad de los laicos de una Iglesia acompañante que responda a los desafíos planteados a partir de las recomendaciones del Concilio Vaticano II, la cual demanda una teología que considere los signos de los tiempos, teniendo presente la opción por los pobres, y la participación activa de comunidad laical animados en el espíritu del Evangelio.

Palabras clave: Laical, Teología, Vaticano II, Signos de los Tiempos, Fe.

LAYMEN POVERTY OF A THEOLOGY OF THE SIGNS OF THE TIMES

ABSTRACT

This paper deals with the laymen's need of an accompanying church that responds to the challenges arising from the recommendations of the Second Vatican Council, which demands a theology considering the signs of the times, bearing in mind the option for the poor and the active participation of the laymen community in the spirit of the gospel.

Key words: Lay, Vatican II, Signs of the Times, Theology, Faith.

La menesterosidad laical de una teología de los signos de los tiempos

1. Aspectos preliminares

Acaso con la modernidad hemos perdido la capacidad de asombrarnos ante la maravilla de la existencia del universo, en la perspectiva del significado que tiene para el hombre la cosmogonía en el comienzo del siglo XXI. No dudamos que el desarrollo de las ciencias ha permitido al hombre crear artefactos que prácticamente hacen de todo, pero ello no le ha asegurado dar respuesta a la interrogante del sentido de su propia existencia. Evidentemente la meta espiritual es un objetivo pendiente, lo que se acrecienta en la medida que los avances científicos y tecnológicos dominan su mundo exterior.

“Dios hizo al hombre el señor de la tierra, y toda la ciencia merecedora de tal nombre participa de algún modo de la sabiduría y la providencia del Creador. Pero lo malo es que, a menos que las obras de la sabiduría, el conocimiento y el poder del hombre participen del misericordioso amor de Dios, carecen de valor real para el mundo y para el hombre. No hacen nada para que el hombre sea más feliz, ni manifiestan en el mundo la gloria de Dios”.¹ El hombre ilustrado considera haber recuperado su autonomía liberándose de Dios, aspecto que hace que su contexto histórico supere la plausibilidad de la fe religiosa y de paso a la racionalidad científica y técnica.

En opinión de Ulrich Beck lo religioso pervive pero se orienta hacia lo privado, vinculando la conciencia personal de los fieles, mientras la aplicación de una teoría de la secularización inicia una crítica ilustrada a lo religioso. En sus propias palabras esta *teoría de la secularización* se basa en dos supuestos: “primero que la modernización, tal como surgió en el con-

¹ Merthon T., *Cuestiones discutidas*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1962. 95-96.

texto europeo (*racionalidad occidental* la llamó Max Weber hace un siglo) es un proceso universal que lleva a resultados similares en todo el mundo; y, segundo, que está insolublemente unida a la modernización y que, por lo tanto, avanza igual de imparable que ésta².

Este trabajo se abre reconociendo las dificultades que sufre el que busca vivir en este mundo moderno o posmoderno conforme a su creencia. Ser creyente es una experiencia de fe personal, la que no excluye que seamos parte de una comunidad de creyentes (Hch 2,44; 5,14), que enfrenta en lo religioso un clima de indiferencia y dificultad en el convivir de la sociedad moderna, razón suficiente para asumir la urgente responsabilidad de preguntarnos por la verdadera situación en que vivimos la relación con nuestra fe. En este contexto, el Concilio Vaticano II ha traído consigo una oportunidad para asumir sus recomendaciones de escrutar una teología que se haga sobre los signos de los tiempos.

2. *La irrupción de los laicos*

Los católicos, según Benito Baranda están dispuestos “a participar activamente y no ser mandados irracionalmente; las mujeres están dispuestas a participar en el gobierno de la Iglesia, lo que nos haría muy bien. El camino va por dar forma histórica a la idea de Pueblo de Dios, como lugar comunitario de nuestra fe, renovando las formas institucionales de la Iglesia en sentido de servicio (...) sin modificación de la institucionalidad no habrá un cambio sostenido de la estrategia de evangelización ni de su forma de hacer comunidad, ni menos de la actual manera de gobernar que afecta profundamente al mismo anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo”³.

De aquí que es necesario asumir que la jerarquía de la Iglesia se amparó en un modelo de desarrollo que colocaba “el fin de la evangelización en el adoctrinamiento más que en la conversión, centrando parte importante de su acción en la influencia en los grupos de poder e ignorando crecien-

² Beck U., *El Dios Personal*. España. Editorial Paidós. 2009. 31.

³ Baranda B., *Otra Forma de ser Iglesia es posible. La irrupción de los laicos*. Santiago. Uqbar editores. 2011. 22-23.

temente a los más pobres..."⁴. En este sentido, debemos comprender que en una generosidad sin compromiso por una sociedad más justa, la benevolencia por sí sola será una caridad que no se condice con la práctica a la que nos ha convidado Jesucristo.

Independiente de que es cuestionable la forma de la interpretación de los evangelios por los teólogos de la liberación su "toma de posición eficaz a favor de la construcción del mundo e instituciones sociales justas requiere, pues, un replanteamiento de la relación entre la obra civilizadora y la salvación". Comprendemos que esta obra civilizadora por sí no es una garantía de la salvación, pero sí ella abre caminos para nuestra capacidad de amar a Dios, a través de nuestro amor al prójimo mejorando las condiciones de injusticia más allá del trato interpersonal. "El amor al prójimo, por tanto, se mide no sólo en términos de nuestro trato con los demás sino también en nuestro esfuerzo por cambiar las estructuras económicas y sociales injustas"⁵.

El servicio al prójimo no se completa con la participación en tal o cual voluntariado, pues se necesita que nos guiemos de manera exclusiva por una ética universal, debemos apreciar el valor de lo personal en un plano similar a lo universal. Este esfuerzo nos permitirá encontrar el discernimiento para comprender nuestro llamado personal en la construcción del Reino. Para Romano Guardini el hombre "está hecho no sólo para la acción recíproca con los otros seres, sino para el *encuentro*, y en su consumación se realiza"⁶.

El acudir al llamado ético personal de servir al prójimo es tener presente que dicho servicio debe considerar "las 45 horas de la semana y no sólo un voluntariado de un par de horas de fin de semana, pues el Reino no es una tarea de jornada parcial. Hagamos el voluntariado, por cierto, para no perder la brújula, pero nuestro servicio mayor y verdadero es cómo servimos al prójimo por medio de nuestro trabajo y profesión"⁷.

⁴ Baranda B., *Otra Forma de ser Iglesia es posible*. 25.

⁵ Ramos J., *Estar en el mundo sin ser del mundo. La irrupción de los laicos*. Santiago. Uqbar editores. 2011. 43, 47.

⁶ Guardini R., *Libertad, gracia y destino*. Buenos Aires. Editorial Lumen. 1994. 40.

⁷ Ramos J., *Estar en el mundo sin ser del mundo*. 51.

3. *Pensar y vivir a partir del Concilio Vaticano II*

Edward Schillebeeckx afirma que “en los años setenta y ochenta han cambiado muchas cosas, sobre todo en la Iglesia católica romana. El gozo de pertenecer a esta Iglesia, que se incrementó tanto durante el Concilio Vaticano II y en los años siguientes, se ha visto sometido a una dura prueba en la última década”.⁸ Esta visión, en vez de disminuir, se ha visto acrecentada especialmente porque la Iglesia se ha caracterizado por una actitud moralizadora, que ha centrado su discurso en las problemáticas sexuales, involucrando a las formas institucionales que se buscan sostener en la dictación de reglas y censuras, que se basan en infundir la desesperanza y el temor de que, de no cumplirse ello, se dañaría el bienestar futuro de la familia tradicional.

El desafío es alejarse de esta actitud moralizadora focalizada en un discurso normativo que resalte más el quehacer de la jerarquía de la Iglesia por sobre una pastoral decididamente misionera, donde la esperanza de vivir el Reino sea menesterosa de una prédica del mensaje de Jesús coherente con la práctica religiosa, lo cual está en plena concordancia con la Conferencia de Aparecida respecto de tener como misión permanente el compartir el Evangelio de la Vida.

Es preciso que la práctica religiosa tenga presente la importancia del lenguaje sobre Dios, considerando el énfasis masculinizante y lleno de prejuicios de género. Por el contrario, es urgente que comprendamos la experiencia femenina de Dios que se da en el contexto de su fe, pues “la mujer tiene la conciencia de *Otro* que trasciende y subyace en la realidad cotidiana que ella vive, un Dios con el que puede establecer una relación dialogal que le interesa más que saber qué o quién es. Y esto la lleva a experimentar a Dios con-pasión y como una pasión, una pasión de libertad y misericordia amorosa, porque a pesar de esa realidad cotidiana en la que parece que el Dios masculino hace todo lo posible por apartarla de su camino, no consigue lograrlo”⁹.

⁸ Schillebeeckx E., *Los Hombres, Relato de Dios*. Salamanca. Sígueme. 1995. 11.

⁹ Bautista E., *Dios, en diez mujeres que escriben teología*. Pamplona. Editorial Verbo Divino, 126.

Como señala Carolina del Río “Hoy las mujeres vivencian que se puede ser católica y feminista”, si se entiende el feminismo “en la línea de la teóloga Rosemary Radford Ruether, planteado en su libro *Sexism and God Talk*, como la promoción de la plenitud de las mujeres rechazando todo lo que niega, empequeñece o distorsiona la plena humanidad de las mujeres. Lo que no permite o entorpece la plena humanización de las mujeres no puede ser redentor, ni es voluntad de Dios ni su reflejo. En la medida que el feminismo promueve la plena humanidad de las mujeres, no en contra de los hombres pues constituiría un sexismo a la inversa, es sin dudas una tarea emancipadora querida por Dios”¹⁰.

4. La fe en la creación y las tareas del hombre

La responsabilidad de la transformación del mundo que promueva una sociedad mejor y más justa está en manos del hombre, la superación del sufrimiento a través de los medios técnicos y científicos que sean necesarios es una tarea humana (Gn1,26-28). La fe en la creación no nos exime de nuestras tareas finitas en este mundo, especialmente en la búsqueda de dar respuestas a las contingencias que esperan de nosotros nuestros prójimos. Dios no es responsable de nuestros actos, ni es asunto de Él resolver las problemáticas materiales que son de interés humano, siempre que tengamos presente, que en nuestro actuar debemos cuidar de no hacer al otro un mal que afecte su dignidad.

En ocasiones se tiende a responsabilizar a la ciencia de los problemas éticos que demandan los avances científicos y tecnológicos, ya sea por que ellos contribuyen a la amenaza de la supervivencia humana, como es el caso de la contaminación o la manipulación genética. Si recordamos las señeras palabras del filósofo renacentista Giovanni Picco Della Mirandola confirmaremos que son los humanos los responsables de lo que hacen con sus poderes y no la ciencia: “ A Dios le plugó crear al hombre como un ser cuya forma es indefinida. Lo colocó en el centro del universo y le dijo: “No te hemos asignado un lugar donde vivir, una apariencia particular, oh, Adán, de suerte que puedas adueñarte de cualquier morada, cualquier

¹⁰ Del Río C., *Dios también es mujer ¿o no? La irrupción de los laicos*. Santiago. Uqbar editores. 2011. 137.

apariciencia, cualquier talento que desees, de acuerdo con tus propios poderes y tus propias opiniones. En cuanto a las otras criaturas, ellas obedecen leyes que nosotros les hemos prescrito y que les marcan sus límites. Pero a ti ninguna frontera infranqueable te cerrará el camino, sino que determinarás tu propia naturaleza según tu libre voluntad, a la que hemos confiado tu destino. No te hemos creado ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal: tú serás tu propio escultor y poeta de tu propia imagen, para darte libremente la forma que desees vivir”.

Lo importante es preguntarnos hoy si el camino salvífico que ofrece el cristianismo sigue vigente, por sobre los inconvenientes que le ha tocado vivir a la Iglesia jerárquica en estos últimos años. No es difícil constatar que las religiones a través de la historia de la humanidad han tenido como preocupación central al hombre, para darle sentido y esperanza. Este camino de más de veinte siglos quizás haya causado un cansancio en la Iglesia; es posible. Oportunas son las palabras testamentarias del cardenal Carlo María Martini cuando afirma que “el Concilio Vaticano II ha devuelto la Biblia a los católicos. Sólo quien percibe en su corazón esta Palabra puede formar parte de aquéllos que ayudarán a la renovación de la Iglesia”, lo que reafirma cuando aconseja al menos tres instrumentos que debe utilizar esta Iglesia para liberarse del cansancio. “El primero, la conversión: La Iglesia debe reconocer los propios errores y debe recorrer un camino radical de cambio, empezando por el Papa y los obispos”. “El segundo es la Palabra de Dios”, de aquí que la Biblia debe acercarse al corazón de los hombres; y, el tercero, “son los sacramentos” como medio de curación, no como instrumento para la disciplina, sino una ayuda para los hombres en los momentos del camino y en las debilidades de la vida”¹¹.

Respecto de la “conversión”, el cardenal Joseph Ratzinger indicaba que “el intento de conferir al cristianismo una nueva fuerza de atracción a base de situarlo en una relación indiscriminadamente positiva respecto del mundo, más aún, a base de describirlo como una conversión al mundo, es una actitud acorde con nuestros sentimientos existenciales y, en

¹¹ Iglesia, Carlo María Martini y “su testamento espiritual”. En: Revista Mensaje. 613 (Octubre 2012) Vol. LXI, 36-38.

consecuencia, se está difundiendo cada vez más".¹² Dicha conversión es posible definirla a través de la palabra *metanoia*, si entendemos que ésta sea un cambio radical que abarca la existencia entera de su extensión temporal. En opinión del cardenal Ratzinger, la *metanoia* lo que pide es un cambio del hombre con el fin de salvarse y no de un cambio que lleve como objetivo la idea de adaptación; un cristiano para cambiar debe hacerlo desde la profundidad de su ser.

Es menester recordar que la "crisis de la vida eclesial no consiste en última instancia en las dificultades de adaptación respecto de nuestra vida ni en las sensaciones sobre la vida moderna, sino en las dificultades de adaptación respecto ése en quien nuestra esperanza echa sus raíces y de quien obtiene su altura y profundidad, su camino y su futuro: Jesucristo, con su mensaje del *Reino de Dios*".¹³ Sin dudas, la renovación viva de la Iglesia no debe agotarse en las medidas sinodales sin la participación del pueblo de Dios, el que está llamado a dar testimonio de la esperanza viva de la Palabra siendo conducido por el espíritu de Dios, tal como Él ha prometido a su Iglesia (Rom 8,14-26).

La fe en Dios es la fuerza que hace sostenible la esperanza, en una sociedad moderna que se caracteriza por la satisfacción de necesidades. La "esperanza cristiana sólo tiene una existencia muy reducida, pues en esta esperanza se expresa una nostalgia que sobrepasa a todas nuestras necesidades. Quien no pueda librarse de la presión de un pensamiento de la pura necesidad, criticará en definitiva al Dios de nuestra esperanza como vana ficción, como ilusorio cumplimiento de necesidades de realidades frustradas, como engaño y falsa conciencia, y probablemente considerará la religión de la esperanza como una fase demasiado conocida y ya superada e la historia de la autoconfiguración humana"¹⁴.

No obstante lo anterior, se puede reconocer que en los seres humanos del siglo que vivimos, se mantiene el interés vivo por el Jesús histórico y su mensaje más allá de declarar una creencia religiosa determinada. Es que

¹² Ratzinger J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona. Herder. 1985. 64.

¹³ Metz J. B., *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona. Herder. 2013. 246.

¹⁴ Metz J. B., *Por una mística de ojos abiertos*. 226, 227.

Jesús representa el amor solidario y desinteresado por el prójimo, que conlleva un despertar que abre los ojos ante los prejuicios propios de un sujeto que convive en una sociedad consumista y competitiva, en la cual la egolatría muestra un terreno próspero para desdeñar el sufrimiento del otro.

Aceptar que somos creyentes de la voluntad de salvación que Dios nos ha comunicado a través del mensaje de Jesús, y que nos ha sido legado por los evangelios de los apóstoles hasta nuestros días, que va más allá de una comunidad exclusiva fuera de la cual no habría salvación, es lo que hace insostenible esta concepción al Espíritu de Dios en los signos de los tiempos, pues “la voluntad salvífica de Dios es universal (católica) en el sentido que abarca a toda la humanidad, sin excepción de nadie. Y la misión de la Iglesia consiste precisamente en proclamar y ofrecer la mediación sacramental de la persona y el mensaje de Jesús, para que todo aquél que lo descubra pueda acceder a ella explícitamente. Pero a la vez anuncia que, de no haber oposición de mala fe, todo el mundo está en ella implícitamente”.¹⁵

Para un creyente la fe religiosa no depende de la adhesión a una tesis sobre la existencia de Dios, aspecto en el cual los que se proclaman ateos y agnósticos tienden a confundirse. En un creyente la existencia de Dios no es un asunto en discusión, pues la fe religiosa es una práctica que no conlleva conjeturas ni necesidades de pruebas de la existencia de un Ser Supremo. El creyente cristiano cree en Dios y sabe que “para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad”¹⁶.

El problema de Dios desde la perspectiva cristiana no puede condicionarse a las necesidades antropológicas de una praxis social o a un vano ejercicio teórico, que en definitiva terminan en la decisión marxista de no tener mayor importancia que no sea el considerarlo el opio de los pueblos. En el pensamiento de Pablo, considerando la carta a los Gálatas, en que resalta la importancia de haber conocido a Dios y a su vez ser conocido por Él, el

¹⁵ Bentué A., *Espíritu de Dios y espiritualidad laical*. Santiago. San Pablo. 2001. 107.

¹⁶ Pablo VI., *Constitución Dogmática Dei Verbum Sobre la Divina Revelación*. Librería Editrice Vaticana. 1965. 3.

cardenal Ratzinger dice que en estas palabras Pablo “cristaliza aquí una profunda experiencia; el conocimiento y la confesión de Dios en un proceso activo-pasivo, no una construcción de la razón, sea teórica o práctica; es el acto de ser alcanzado y afectado al que luego responden el pensamiento y la acción, pero al que también es posible negarse. Sólo desde aquí puede entenderse lo que se quiere decir cuando a Dios se le denomina persona y lo que significa la palabra revelación”¹⁷.

En definitiva, lo que tenemos es que “Dios no es un objeto pasivo, sino el fundamento activo de nuestro ser, el fundamento que se hace valer por sí mismo, que sondea y escudriña el centro más profundo de nuestro ser y que acaso no es escuchado precisamente porque el hombre vive con tanta facilidad lejos de su centro, lejos de sí mismo”¹⁸.

Cabe preguntarse cuáles son las causas que llevan a los propios creyentes cristianos a debilitar su fe. Para Juan Martín Velasco¹⁹ una razón sería “haber identificado la fe con la creencia, con la afirmación de verdades reveladas que exceden a nuestra razón, con la forma de creer que se reduce a creer, esa forma débil de conocimiento que pone en juego tan sólo la mente del hombre y reduce las realidades a las que se refiere: Dios, Jesucristo... al conjunto de verdades con que el catecismo o la teología hablan de ellas”. La otra razón se refiere a “la presencia de Dios en el fondo de lo real y en el corazón mismo del ser humano. De ella saca éste la posibilidad y la necesidad de buscar nombres, imágenes y representaciones que le permitan tomar conciencia, asumir y acoger esa Presencia por la que se siente literalmente sobrecogido”. En términos concretos, estos creyentes no conocen a Dios y, si lo relacionan, lo hacen a través de imágenes que le confieren una fe instrumental vivida en la indiferencia.

Dios, desde el primer instante de la existencia humana, le entregó el poder de participar en su Reino, al colocar al hombre en el centro de la creación con la capacidad de hacer el bien y encontrar el camino divino. Este don

¹⁷ Ratzinger J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona. Herder. 1985. 79.

¹⁸ Ratzinger J., *Teoría de los principios teológicos*. 79.

¹⁹ Aleixandre D., Velasco J.M., Pagola José A.; *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe*. Buenos Aires. PPC Cono Sur. 2012. 12, 13.

sobrenatural le fue devuelto a los hombres por Jesucristo. “Circunscribir con claridad estos dos ámbitos configurados en el vivir humano: el de dotación humana natural y el de las condiciones para volver a recibir a Cristo en su dotación sobrenatural. Es formal o común en los dos ámbitos su procedencia de Dios. Los ámbitos natural y sobrenatural proceden de arriba, del designio personal de Dios”²⁰.

En palabras de Schillebeeckx “el hombre Jesús no es sólo el enviado por la Santísima Trinidad: es también el llamado a ser el representante de toda la humanidad. No es sólo la reencarnación visible de la sollicitación del hombre por Dios, sino también la representación y la realización más elevada de la respuesta de amor humana a la sollicitación de Dios. Jesús, el hombre libre, que en su humanidad nos revela la invitación divina del amor, es al mismo tiempo en cuanto hombre, la persona que en nombre de todos nosotros y como representante nuestro acepta la invitación. Como cabeza de la humanidad redimida, es en cierto la totalidad de la humanidad. Por ello es posible que su sacrificio sea a la vez nuestra redención. Nuestra comunicación personal con Dios sólo puede tener lugar, explícita o implícitamente, a través de la relación interpersonal con el hombre Jesús”²¹.

5. La opción por los pobres

La Iglesia debe reconocer que es parte del mundo globalizado, el cual se caracteriza por una clara dificultad para delimitar las fronteras del quehacer humano. Esto no es dado en un nivel exclusivo como el de la economía, sino que en las diversas perspectivas que involucran la cultura, donde la expresión ciudadano del mundo cobra una importancia no sólo para las dimensiones económicas, políticas y sociales. En este contexto debe considerarse el plano religioso, pues la Iglesia realiza su misión en mundo global que se caracteriza por su multiplicidad y falta de integrabilidad.

La Iglesia, en especial a partir del Concilio Vaticano II, asumió una opción por los pobres. Para ello debe identificar las problemáticas en materia de po-

²⁰ Przywara E., *Filosofía de la Religión de la teología católica*. Santiago. Ediciones Universidad A. Hurtado. 2012. 15.

²¹ Bowden J., *Schillebeeckx: Retrato de un teólogo*. Buenos Aires. Ediciones Lohlé-Lumen. 1991. 70.

breza que ha instalado la globalización, lo cual parece llevar necesariamente a formular una nueva mirada desde la modernidad en temas como la tolerancia, derechos humanos y seguridad social. Es decir, la Iglesia frente a los perdedores de la globalización debe ser voz y parte en este proceso de justicia social, aspecto trascendental no resuelto por este avance universalizado.

Es claro que en este siglo la mundialización es un hecho evidente, que muestra como característica una complejidad que converge sobre los pueblos, mostrando su crudeza por quienes viven en la precariedad. En este contexto, el mensaje de Aparecida señala un camino a luz del evangelio para Iglesia acompañante, reconociendo que “es difícil atribuir responsabilidades allí donde predominan presiones que se imponen a personas, empresas y gobiernos con una fuerza inexorable. Sin embargo, ninguna de estas imposibilidades anula la necesidad de optar por los pobres; antes bien obliga a buscar nuevos cauces de expresión”²².

Desde la posición de un creyente no es posible circunscribir la fe a un asunto exclusivamente individual, ni menos que sea una opción privada que mira desde afuera la vida pública, pues el cristiano tiene a través de la experiencia de su fe que participar en una dimensión dialógica con el otro. En este sentido, Miguel Yaksic, dice que hay “un ímpetu universal fundamental en el cristianismo que hace de la fe un don que no es primeramente para el individuo, sino para el otro”.²³ Sabemos que nuestra fe en Dios es personal pero no podemos olvidar que Cristo le confirió un carácter comunitario.

Sin dudas, Dios consideró al hombre desde una perspectiva dialógica entre los miembros de una comunidad, una mirada escatológica para un pueblo elegido para hacer del Reino una realidad. Esto no hay que confundirlo con un progreso temporal que excluya la esperanza en alcanzar una sociedad mejor. Esta continuidad histórica queda explícita en las ideas del Concilio Vaticano II, tanto en las contribuciones de *Dignitatis Humanae*, como especialmente en *Gaudium et Spes* cuando afirma que “no obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar,

²² Costadoat J., *Trazos de Cristo en América Latina*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2010. 71.

²³ Yaksic M., *Política y religión. Teología pública para un mundo plural*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2011. 30.

la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios”²⁴.

Juan Pablo II, a partir de la Constitución *Gaudium et Spes*, expresaba lo que comprendía la Iglesia por concepto de mundo: “Es sabido que este término tiene un doble significado en la Sagrada Escritura. Por ejemplo, el “espíritu de este mundo” (I Co 2, 12) indica todo aquello que aleja al hombre de Dios. Hoy se podría corresponder al concepto de secularización laicista. Sin embargo, la Sagrada Escritura contrarresta este significado negativo del mundo con otro positivo: el mundo como la obra de Dios, como el conjunto de los bienes que el Creador dio al hombre y encomendó a su iniciativa y clarividencia. El mundo, que es como el teatro de la historia del género humano, lleva las marcas de su habilidad, de sus derrotas y victorias. Aunque mancillado por el pecado del hombre, ha sido liberado por Cristo crucificado y resucitado, y espera llegar, contando también con el compromiso humano, a su pleno cumplimiento. Se podría decir, parafraseando a san Ireneo: *Gloria Dei, mundus secundum amorem Dei ab homine excultus*, la gloria de Dios es el mundo perfeccionado por el hombre según el amor de Dios”²⁵.

Por cierto todos los hombres en ese teatro de la historia de la humanidad buscan la felicidad, teniendo presente la perspectiva kantiana de un imperativo categórico, pero en esa búsqueda de la felicidad un creyente no puede obviar al prójimo. En palabras de J.B. Metz, esto podría formularse así: “Todos buscan la felicidad, pero, precisamente por eso, no a costa de la felicidad de los demás. Este imperativo recuerda la búsqueda innata individual de una felicidad que ha menudo opera mediante estrategias de evitación de la tristeza y del sufrimiento, casi siempre en medio de la desdicha ajena. En este sentido, el proclamado derecho a la felicidad

²⁴ Pablo VI., *Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo. Librería Editrice Vaticana. 1965. 39.

²⁵ Juan Pablo II., *Memoria e identidad, La esfera de los libros*, Madrid 2005, p. 19.

habla al mismo tiempo de un deber; del deber de los felices para con los no felices”²⁶.

Aun considerando mantener una actitud positiva de la busca de la felicidad, los hombres nos vemos enfrentados al “mal”, tanto los filósofos como los teólogos en sus respectivas disciplinas al hacerse cargo de este difícil desafío, el cual caracterizan como incomparable. Sin dudas, lo ha de ser cuando se enfrentan a estas tres proposiciones: “Dios es omnipotente”, “Dios es absolutamente bueno” y “el mal, sin embargo, existe”. No es objetivo de este artículo desarrollar esta problemática, por lo tanto sólo aportaremos la recomendaciones de Paul Ricoeur para buscar una respuesta, a través de “medir la amplitud y complejidad del problema con los recursos de una fenomenología de la experiencia del mal; luego hay que distinguir los niveles discursivos recorridos por la especulación acerca del origen y la razón del mal; finalmente se debe vincular el trabajo de pensamiento suscitado por el enigma del mal con las respuestas pertenecientes a la acción y pensamiento”²⁷.

Para Ricoeur, “en verdad hacer mal es siempre, directa o indirectamente, perjudicar a otro y, por tanto, hacerlo sufrir; en su estructura relacional –dialógica– el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal padecido por el otro; en este punto mayor de intersección es donde se agudiza más el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre”²⁸.

6. *Hacia una teología de los signos de los tiempos*

Ante lo anterior, al parecer es menester plantearse la necesidad de articular una teología de “los signos de los tiempos”, tal como lo plantea Juan Noemí y que me permito reproducir en extenso: “Una de las aspiraciones básicas, por no decir la aspiración, del Concilio Vaticano II la constituyó el deseo de responder a las interrogantes que surgían de la situación del hombre contemporáneo. Este anhelo acabó por articularse, no sin dificult-

²⁶ Metz J. B., *Por una mística de ojos abiertos*. 144, 145.

²⁷ Ricoeur P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje filosófico*. Buenos Aires. Almagedo. 1994. 200.

²⁸ Ricoeur P., *Fe y filosofía*. 201.

tades, en un documento determinado, a saber, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. En este documento no sólo se reconoce como un oficio que le incumbe a la Iglesia en razón de su misión testificadora de la verdad, salvífica y de servicio, el escrutar el signo de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio, sino que el mismo es un ensayo que pretende llevar a cabo dicha tarea interpretativa.

Como ha sido señalado más de una vez, lo significativo de *Gaudium et Spes* reside, más que en aportar una respuesta, en haber señalado la vigencia de una pregunta: el presente no puede ser considerado como mera situación a la cual se aplican verdades evangélicas, sino que debe reconocérsele su carta de ciudadanía en el seno del círculo teológico. Es preciso pues esforzarse en una interpretación teológica del mismo. Esta confesión del Magisterio, que para los oídos cristianos abiertos, y expuesta desde decenios a la crítica ilustrada y al pensamiento histórico, dista leguas de constituir una sorpresa; y encontrará gran eco en el ambiente latinoamericano. Es así como el episcopado de ese continente, a pesar de haber sido señaladas las dificultades metodológicas de tal empresa interpretativa, en su deseo de traducir el Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana vuelve a usar el simple esquema de interpretación de *Gaudium et Spes*.

A diferencia de Europa donde la pregunta planteada por la Constitución Pastoral no es elaborada por parte de los teólogos en continuidad con el planteo que allí se ofrece, sino que sigue tratándose dentro del marco y con el instrumentario más refinado y complejo que ofrece la ya larga discusión en torno a una hermenéutica teológica que pueda validarse para el pensar histórico, el examen interpretativo de Medellín encuentra un desarrollo ulterior en la llamada Teología de la Liberación, la cual se establece desde el punto de vista metodológico en continuidad con el llevado a cabo por los obispos.

En verdad, es la misma duplicidad de momentos, uno –para usar la expresión no exenta de ambigüedad de un autorizado comentarista– empírico y el otro, teológico, contenidos el método general de *Gaudium et Spes* y que reaparece en Medellín, lo que se hace presente en la Teología de la Liberación. En lo único que se da una evolución es en precisarse el análisis empírico que se hace preceder al teológico. Con ello se hace todavía más

nítido el límite de un método que no logra mediar sino que sólo yuxtapone al diagnóstico empírico, sobre el presente, uno teológico. Esta insuficiencia metodológica, sin embargo, de ninguna manera invalida la legitimidad de la pregunta reconocida por *Gaudium et Spes*, acogida en Medellín y debatida en la Teología de la Liberación, es decir, la legitimidad del problema de una interpretación teológica del presente. Dicha insuficiencia sólo hace presente lo ineludible de la pregunta y la imposibilidad a la misma de una formulación más precisa.

El haber tratado de aclarar nuestra pregunta con referencia al proceso antes esbozado que va de *Gaudium et Spes* a la Teología de la Liberación, difícilmente podría llegar a la idea de que aquella tiene sólo una vigencia parcial o regional. Sólo hemos querido dar razón tanto de su actualidad así como de lo que condiciona su formulación genérica, a través de un ejemplo prójimo²⁹.

Lo que nos sugiere Juan Noemí es que la Iglesia es parte de este mundo, es decir, existe en este mundo. Salvada la visión de Juan Pablo II, cuando lo relaciona con la dualidad fe y razón, el Concilio Vaticano II reconoce su estrecha relación con el mundo al señalar que “interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia. De igual manera, la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano”³⁰.

Por cierto, en este escenario de ser parte de este mundo, la Iglesia desde sus orígenes inició un expansionismo que llevaba como mensaje que ella era el único camino salvífico hacia Dios. Esta situación no es exclusiva del cristianismo sino que principalmente de aquellas religiones que se declaran monoteístas, donde la afirmación de que hay un Único Dios y es el mío el que universalmente debe ser reconocido como tal, constituye un fundamento que sustenta la argumentación de que hay un solo camino de salvación. De hecho, el Corán declara en la Sura La Fila que: “Él es quien ha mandado a Su Profeta con la Conducción y la Religión verdadera, para

²⁹ Berríos F.; Costadoat J.; García D.; *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2008. 84, 85.

³⁰ Pablo VI; *Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo. Librería Editrice Vaticana. 1965. 44.

que prevalezca sobre toda otra religión, a despecho de los asociadotes” (Corán 61, 9).

Ante una necesidad de entendimiento interreligioso es menester que una teología para los tiempos actuales considere las palabras de Karl Rahner, cuando señala que “la Iglesia no puede ser ya considerada como la comunidad exclusiva de los pretendientes de la salvación, sino que es más bien la anticipadora históricamente perceptible, la explicitación histórica y socialmente constituida, de lo que el cristiano espera como algo dado, en cuanto es una realidad escondida, presente también fuera de la visibilidad de la Iglesia”³¹.

En la búsqueda de una teología para los signos de los tiempos, la Iglesia debe seguir el camino señalado por el Concilio Vaticano II, teniendo presente que el texto conciliar le recuerda que todos están llamados a articular una teología de la historia: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas”³².

En este sentido, es recomendable acoger las palabras de Antonio Bentué al indicar que “no es razonable exigir el reconocimiento explícito de un mediador histórico concreto, salvador universal, como condición *sine qua non* para el acceso a Dios. Pues ello implicaría no tomar en cuenta la autonomía de los condicionamientos espacio-temporales en que se mueve todo ser humano al tomar sus propias decisiones”³³.

Desde la mirada de Juan Noemí, “la pluralidad de los signos de los tiempos refuerza el singular del signo del tiempo y no relativiza a Jesucristo, en

³¹ Rahner K., *Escritos de Teología: El cristianismo y las religiones no cristianas*. Madrid. Ed. Taurus. 1964. 154.

³² Pablo VI., *Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo. Librería Editrice Vaticana. 1965. 11.

³³ Bentué A., *Jesucristo en el pluralismo religioso ¿Un único salvador universal?* Santiago. Universidad A. Hurtado. 2012. 197.

la medida que *Éste hominen ipsi homini manifestat*".³⁴ Noemí nos recuerda que los dogma de la fe se dan en el acontecer histórico, que reconoce el acontecimiento histórico de aquel judío nacido de María y que fue crucificado durante el mandato de Poncio Pilatos, y que como Cristo resucitado inició una comunidad que dura hasta nuestros días. Más allá de esta perspectiva histórica de una teología dogmática, lo que demanda el Concilio Vaticano II "es escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4)³⁵.

7. Conclusión

Hoy desde Roma gobierna un nuevo Sumo Pontífice, el papa Francisco, quien con renovado estilo y demostrando una gran capacidad de interpretar los signos de los tiempos, ha ajustado su discurso a las realidades y desafíos de un mundo que abarca más allá de la catolicidad. Su habilidad comunicativa le ha permitido estar "atento a escuchar no sólo las voces del presente y sus urgentes exigencias",³⁶ sino que además tener la virtud de entregar un aire de alegría y esperanza, para un mundo que aboga por una Iglesia acompañante que anuncia la "buena noticia".

Finalmente, un aspecto esencial que muestra el camino hacia una teología de los signos de los tiempos, y que es una ayuda indispensable que alimenta la relación de la presencia de Cristo en cuerpo y sangre en este mundo, es el ejercicio excelso del sacramento de la Eucaristía, que por su carácter encarnativo logra superar los dualismos a través del misterio de la Encarnación, pleno de gracia y de verdad (Jn 1,14).

Dr. Francisco de la Fuente Vásquez

Departamento de Ciencias Farmacéuticas Universidad Católica del Norte

fdelaf@ucn.cl

³⁴ Noemí J., *Credibilidad del cristianismo: La fe en el horizonte de la modernidad*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2012. 95.

³⁵ Noemí J., *Credibilidad del cristianismo*. 91-92.

³⁶ Rolle C., "La doble canonización del Papa Francisco". En: *Revista Mensaje*. 628 (Mayo 2014) Vol. LXIII, 20.

Bibliografía

- Aleixandre D., Velasco J.M.; Pagola J.A., *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe*. Buenos Aires. PPC Cono Sur. 2012. 12, 13.
- Baranda B., *Otra Forma de ser Iglesia es posible. La irrupción de los laicos*. Santiago. Uqbar editores. 2011. 22-23-25.
- Bautista E., *Dios, en diez mujeres que escriben teología*. Pamplona. Editorial Verbo Divino, 126.
- Beck U., *El Dios Personal*. España. Editorial Paidós. 2009. 31.
- Bentué A. *Espíritu de Dios y espiritualidad laical*. Santiago. San Pablo.2001. 107.
- Bentué A., *Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?* Santiago. Universidad A. Hurtado. 2012. 197.
- Berríos F., Costadoat J., García D., *Signos de estos tiempos. Interpretación teológica de nuestra época*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2008. 84, 85.
- Bowden J., *Schillebeeckx: Retrato de un teólogo*. Buenos Aires. Ediciones Lohlé-Lumen. 1991. 70.
- Costadoat J., *Trazos de Cristo en América Latina*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2010. 71.
- Del Río C., *Dios también es mujer ¿o no? La irrupción de los laicos*. Santiago. Uqbar editores. 2011. 137.
- Guardini R. *Libertad, gracia y destino*. Buenos Aires. Editorial Lumen. 1994. 40.
- Iglesia; Carlo María Martini y "su testamento espiritual". En: Revista Mensaje. 613 (Octubre 2012) Vol. LXI, 36-38.
- Juan Pablo II, *Memoria e identidad, La esfera de los libros*, Madrid 2005, p. 19.
- Merthon T., *Cuestiones discutidas*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1962. 95-96.

- Metz J. B., *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona. Herder. 2013. 144, 145, 226, 227, 246.
- Noemí J., *Credibilidad del cristianismo: La fe en el horizonte de la modernidad*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2012. 91-92, 95.
- Pablo VI; *Constitución Dogmática Dei Verbum Sobre la Divina Revelación*. Librería Editrice Vaticana. 1965. 3.
- Pablo VI; *Gaudium et Spes. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo*. Librería Editrice Vaticana. 1965. 11, 39, 44.
- Przywara E. *Filosofía de la Religión de la teología católica*. Santiago. Ediciones Universidad A. Hurtado. 2012. 15.
- Ricoeur P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje filosófico*. Buenos Aires. Alma-gesto. 1994. 200, 201.
- Rahner K., *Escritos de Teología: El cristianismo y las religiones no cristianas*. Madrid. Ed. Taurus. 1964. 154.
- Ramos J., *Estar en el mundo sin ser del mundo. La irrupción de los laicos*. Santiago. Uqbar editores. 2011. 43, 47, 51.
- Ratzinger J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona. Herder. 1985. 64, 79.
- Rolle C., *La doble canonización del Papa Francisco*. En: *Revista Mensaje*. 628 (Mayo 2014) Vol. LXIII, 20.
- Schillebeeckx E., *Los Hombres, Relato de Dios*. Salamanca. Sígueme. 1995. 11.
- Yaksic M., *Política y religión. Teología pública para un mundo plural*. Santiago. Universidad A. Hurtado. 2011. 30.