

# Fe y credibilidad en la Iglesia. Ensayo de un diagnóstico y una propuesta desde la Teología Latinoamericana

Álvaro Mejía Góez\*

## Sumario

Sin desconocer que aún el ateísmo sigue siendo un problema filosófico y teológico, en el paso que hoy estamos dando de la modernidad hacia la post-modernidad, ésta realidad ha sufrido, en la cultura occidental actual, algunas evoluciones hasta llegar a la sospecha de si «Dios no ha muerto» o al menos estamos intentando «revivirlo». En cambio estamos viviendo una crisis de la religión institucionalizada. Asistimos al divorcio entre la voluntad de aceptar nuestra realidad trascendental y la necesidad de expresarla dentro de la pertenencia a un grupo o comunidad determinada. La crisis religiosa postmoderna es la de una religión sin comunidad. El gran tema que emerge de todo esto es el de la credibilidad de la iglesia. Constatar esta afirmación y dejar al descubierto el desafío eclesiológico que esta afirmación comporta, es el objetivo de este trabajo.

\* Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura. Filósofo y Teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Licenciado en Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido docente de Teología Fundamental en Medellín y asesor de investigaciones de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (Lasallistas) en Medellín, Pereira y Barranquilla.



**Palabras clave:** Fe, Cristianismo, Postmodernidad, Verdad, Credibilidad, Iglesia.

## Faith and credibility in the Church Towards a diagnosis and a proposal from latin american theology

### Abstract

Keeping in mind that atheism continues to be a philosophical and theological problem, the author is convinced that as we progress from modernity to postmodernity, this topic has undergone some change in contemporary western culture. The suspicion is if “God is *not* dead” we may be attempting to “revive him”. On the other hand we witness the crisis of institutionalized religion. We now assist at the divorce between the will to recognize our transcendental reality and the need to express it through belonging to a particular group or community. The postmodern religious crisis is religion without community. The major theme that emerges is the credibility of the Church. To make this statement and opening up the subsequent ecclesiological challenge is the aim of this article.

**Key words:** Faith, Christianity, Postmodernity, Truth, Credibility, Church.

## Introducción

● En qué nivel del diagnóstico sobre la situación de la fe nos encontramos hoy? El documento de participación preparatorio para la V Conferencia del CELAM en Aparecida, en el cuarto capítulo titulado “Al inicio del tercer milenio”, comenzaba afirmando: “Vivimos en medio de los dolores de parto de una nueva época”; y paso seguido hacía un elenco de aspectos que retratan esta nueva época. Tal diagnóstico sorprende por la postura dialogante y simpática que asumen los autores, quienes no quieren hacer de “profetas de calamidades”, como diría Juan XXIII, ante tantos que veían en los tiempos modernos signos de Satanás y no signos de los tiempos que, como lo dice este documento, “son tiempos que Dios ha regalado” y en los que encontramos los “proyectos de Dios”.

Constataba pues el documento en mención que, “el paso al tercer milenio es el símbolo de un cambio de época cuya transición aún perdura”. A esta época se han aventurado a llamarla postmodernidad o modernidad avanzada. Los teóricos de la modernidad y de la postmodernidad han tratado y siguen intentando dar alguna luz sobre este fenómeno social: sobre su origen y trayectoria, su contenido, sus implicaciones estéticas, éticas y políticas; sus supuestos epistemológicos. No hay unanimidad en estas interpretaciones; sí, coincidencias y divergencias. Presentamos a continuación algunos rasgos que distinguen esta época.

### La razón fragmentada o pensamiento holístico

El primer rasgo fundamental de la postmodernidad es la reacción contra el discurso «logocéntrico» de la modernidad; ésta se ha caracterizado por su discurso de racionalización, con su tendencia al cálculo y a la constatación empírica. Como reacción a esta realidad racionalista



el hombre postmoderno presenta la desilusión y el hastío de discursos y teorías que no corresponden a los interrogantes últimos y concretos del hombre, más aún, que en ocasiones los velan y ocultan. La razón moderna ha fracasado en sus planes y proyectos de libertad, igualdad, justicia, fraternidad entre los hombres<sup>1</sup>.

En la postmodernidad hay un desencantamiento cosmovisional de inmensa repercusión para la sociedad y la cultura moderna; inclusive en la visión religiosa somos testigos de una especie de disolución de la verdad, que en la modernidad ya había proclamado Nietzsche<sup>2</sup>. Desde aquí comprendemos por qué la experiencia religiosa sufre un giro en la modernidad; ella pierde el centro, deja de ser la productora exclusiva de relaciones sociales y tiene que convivir con una visión fragmentada del mundo, donde la economía y el mercado generan modos de relación y la vida del sujeto se hace cada vez más privada, incluyendo la dimensión religiosa que «se ve desposeída de sus funciones legitimadoras sociales, se repliega hacia la vida privada de los individuos, donde todavía puede ejercer la función consoladora»<sup>3</sup>, por lo tanto sólo nos queda, para decirlo con palabras de Vattimo, «un vagabundeo incierto»<sup>4</sup>.

En la sociedad moderna se ve bien caracterizada una fuerza estructuradora de los sistemas o instituciones fundamentales de la producción científico-técnica, que la Escuela de Frankfurt llamará «sociedad de la racionalidad funcional» y Lyotard denominará «tecnociencia»<sup>5</sup>. El documento de participación para Aparecida tocaba este aspecto en el numeral 106 citando una conferencia del cardenal Ratzinger<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cf. José María Mardones, *¿Adónde va la Religión?, Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. (Santander: Sal Terrae, 1996), p. 180.

<sup>2</sup> Cf. José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. (Santander: Sal Terrae, 1988<sup>2</sup>), p. 23. El documento del CELAM es reiterativo en este aspecto, cfr. Numerales 105, 106, 109.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>4</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*. (Barcelona: Gedisa, 1996, 5ed), p. 149.

<sup>5</sup> Cf. José María Mardones, “Factores socioculturales que reconfiguran la vivencia de la fe cristiana”. en: *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*, ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Instituto Superior de Pastoral. (Estella-Navarra: Verbo divino, 2001), p. 37; Jean François Lyotard, *La postmodernidad explicada a los niños*. (Barcelona: Gedisa, 1999, 6ed), p. 19.

<sup>6</sup> El Papa Benedicto XVI, en la encíclica “*Caritas in veritate*”, N° 14, recuerda que ya el Papa Pablo VI “puso en guardia sobre la ideología tecnocrática” en su Carta Apostólica Octogésima adveniensi, de 1971.

en Subiaco el 1º de abril de 2005, pero hay que recordar que sobre el tema también se había pronunciado el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*.

Como una reacción a esta visión moderna, la postmodernidad presenta gran escepticismo ante las instituciones, incluida la Iglesia o las iglesias. En este sentido el hombre postmoderno no cree en principios absolutos que se quieran imponer, en valores eternos que una sociedad intenta perpetuar en códigos y paradigmas universales<sup>7</sup>. No aceptación y rechazo en cuanto todo ello quiere representar la hegemonía de la razón como rectora de la vida, pero ajena de hecho a la vida real.

En contraparte, la cultura postmoderna propone el primado de la experiencia sobre el discurso racional. El ser humano ha de encontrarse con la realidad, con esta realidad particular, presente, hábil, contingente, cruelmente implacable. El hombre debe acercarse a la experiencia de lo real, al único presente que le es dado. Desde esta parcialidad el hombre es empujado a encontrar la totalidad de significado. Se afirma así la posibilidad de captar lo universal en sus fragmentos, lo permanente en lo transitorio, lo necesario en lo contingente. Las cosas, pues, llegan a través de los sentidos, por ello hay que sentir, experimentar, imaginar, intuir, disfrutar<sup>8</sup>.

## La experiencia presente y parcial

Si el mundo postmoderno reacciona contra el primado de la razón, lo hace también porque de hecho la modernidad ha utilizado como ideología sus sistemas de pensamiento y sus paradigmas y códigos universales para imponerse, dominar, explotar. En nombre de «verdades últimas» como el bien de la patria, el destino del mundo, la igualdad o la libertad e incluso en nombre de Dios, los poderes modernos han cometido las peores inhumanidades y opresiones, tanto en

<sup>7</sup> Cf. La teoría de Jean François Lyotard, sobre la carencia de meta-relatos en la postmodernidad, en: *La condición postmoderna*. (Madrid: Cátedra, 1998, 6ed).

<sup>8</sup> Cf. Elmar Salmann, *La palabra partida. Cristianismo y cultura postmoderna* (Casale Monferrato: Piemme, 1999); Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 1998, 6ed.), p. 15.



las sociedades postindustriales como en las socialistas-revolucionarias<sup>9</sup>. La postmodernidad rechaza esta pretensión totalitaria de la razón que inventa sus propias cosmovisiones para justificarse e imponerse, para erigirse en norma absoluta y despótica<sup>10</sup>.

El hombre postmoderno apela a la búsqueda modesta, limitada y positiva de la verdad desde la experiencia presente y parcial. No busca certezas totales ni verdades absolutas; le basta con gozar la realidad del presente limitado; lo importante es lo que cada uno piensa, siente, necesita, cree, busca, experimenta, aunque esto sea provisional, momentáneo, parcial. Una racionalidad de estas características deja la Iglesia en un piso movedizo sobre todo cuando ella siempre ha tenido la pretensión de ser poseedora de La Verdad y se ha opuesto a experiencias subjetivas que le quiten objetividad al hecho religioso.

### **El hombre: ¿autonomía individual o hiper-individualismo?**

En el trasfondo de la cultura burguesa (especialmente protestante) que nos describe Weber<sup>11</sup>, se dibuja un tipo de persona fuertemente marcada por la valoración y vivencia psíquica de la autonomía individual. No cabe duda que la cultura occidental acentúa un cierto individualismo metódico y disciplinado, con gran responsabilidad personal, pero a su vez demasiado subjetivista (el arte, la literatura, la misma acentuación de la psicología). Este énfasis en lo individual ha «evolucionado» para llegar a la postmodernidad como un «hiper-individualismo», caracterizado por un excesivo hedonismo.

Otros pensadores, como G. Lipovetsky, afirman que estamos entrando a un nuevo proceso de personalización que rompe con la sociedad democrático-disciplinaria, universal-rigorista, ideológico-coercitiva que ha predominado hasta después de la segunda guerra mundial. En este último sentido vale anotar que la sociedad moderna y modernizante ha cancelado en parte la singularidad de los individuos; son más importantes las ganancias, la mercancía, el desarrollo

<sup>9</sup> Cf. Joan Bautist Metz y E Wielsen, *Esperar a pesar de todo* (Madrid: Trotta, 1996).

<sup>10</sup> Para entender la teoría de la fruición ver Gianni Vattimo *El fin de la modernidad*, Op. Cit., p. 155; igualmente José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Op. Cit., p. 60.

<sup>11</sup> Cf. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I (Madrid: Taurus, 1983).

económico, la producción, el bien de la institución, los intereses del grupo, etc. Por eso la cultura postmoderna se presenta alérgica y reactiva a todo compromiso institucional y a toda acción que reclame un sujeto colectivo.

La respuesta a esta actitud moderna la describe Weber como «comunidades emocionales»<sup>12</sup>. Grupos de personas, «movimientos» que permitan estar hoy aquí y mañana en otro lado. Hay un verdadero predominio de lo holístico. En este punto lo negativo es el carácter neo-conservador de estos grupos que se han aprovechado de la fragilidad crítica del sujeto postmoderno<sup>13</sup>.

Hasta aquí un breve diagnóstico del estado de la razón en la postmodernidad. Ahora miremos como se ha visto “afectada” la fe por esta perspectiva.

## La fe en una cultura de la inmanencia

Sobre todo algunos teólogos de lengua española como J.M. Mardones, Juan L. Ruiz de la Peña, Luis Maldonado, Juan Martín Velasco, y otros, han desarrollado últimamente este tema de lo religioso en la cultura actual. Efectivamente, en la XI semana de estudios de teología pastoral, organizado por la Universidad Pontificia de Salamanca en el mes de Enero del 2000, algunos ponentes de los ya mencionados abordaron el tema de la eclesiología en la nueva cultura. Las conclusiones fueron publicadas<sup>14</sup> haciendo varios diagnósticos de la situación eclesial en España donde salen algunos elementos en común<sup>15</sup>. Sobre todo algunas «alarmas» que la Iglesia debe revisar: «una fe debilitada»; «carencia de lenguaje» o «profesionalización del lenguaje»<sup>16</sup> que no está al alcance del pueblo de Dios; «la alarma de los pobres»; «diálogo tímido con la

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>13</sup> Cf. La crítica que hace Mardones en *¿a dónde va la religión?*, Op. Cit., pp. 107-130. El autor habla de “neointegrismo” o “neotradicionalismo”.

<sup>14</sup> Cf. Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto superior de pastoral, *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*. (Estella-Navarra: Verbo divino, 2001).

<sup>15</sup> Cf. José María Mardones, *Factores socioculturales que reconfiguran la vivencia de la fe cristiana*, Op. Cit., p. 63.

<sup>16</sup> Cf. Álvaro Mejía Góez, *Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios*. *Theologica Xaveriana* 153 (2005).



modernidad». En general emergen muchos diagnósticos y algunas propuestas de «reconversión»<sup>17</sup>.

Nuestro momento sociocultural posee una fuerte impronta inmanente que está ligada a los procesos históricos del individualismo, la autonomía, el pluralismo y la secularización. La modernidad es una época donde las visiones unitarias del mundo se resquebrajan. De una visión cristiana del mundo, casi dominante hasta el siglo XVII, van surgiendo «competidores» en las diversas ideologías, visiones científicas del mundo y diversos humanismos. La autonomización de las artes, la ciencia, la moral, el derecho, etc., que caminan cada uno por su cuenta, desemboca en un paradigma que hoy tiene fuerte influjo en muchos ámbitos: La racionalidad funcional.

Uno de los resultados de esta manera de pensar, juzgar y ver la vida es la visión inmanente de la realidad. La consecuencia es apenas obvia: una enorme erosión de las visiones trascendentales, simbólicas; el gran predominio lo tiene lo funcional, lo intra mundano. La pregunta que se hace el sujeto hoy no es ya si «esto es verdadero» sino «esto para qué sirve»<sup>18</sup>. Para nuestro interés considero que aquí se le plantean graves problemas a la fe y sobre todo se pone en juego la autoridad que la Iglesia ha reclamado para sí misma en materia de moral. El problema de la bioética tiene en esta concepción funcional uno de sus orígenes y nos obliga a repensar el tema de la trascendencia y la creencia en una cultura de lo inmanente<sup>19</sup>.

## **Postmodernidad, policentrismo y cambio de paradigma en la teología**

La postmodernidad puede ser estudiada en su sentido intelectual y elitista, pero es también un indicador de una sensibilidad cultural

<sup>17</sup> Luis Maldonado Arenas, "Propuestas para una 'reconversión' de la Iglesia", en: *Retos a la Iglesia al comienzo de un nuevo milenio*. ed. U. Pontificia de Salamanca, Instituto superior de pastoral, Op. Cit, p. 181.

<sup>18</sup> Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, Op. Cit., p. 94. El documento de trabajo del CELAM menciona el tema de la investigación genética como uno de los ejemplos de utilidad del conocimiento. Cfr. N° 97 y 105.

<sup>19</sup> Remito al lector a leer el análisis que sobre el tema de la razón instrumental hace la Encíclica *FIDES et RATIO* del Papa Juan Pablo II, sobre todo en los numerales 5 y 47.

más amplia que la de un grupo de intelectuales<sup>20</sup>. «Es todo un proceso socio-cultural que arrastra consigo un cambio en la visión de la historia occidental y en el modo de posicionarse ante la propia cultura y ante las demás»<sup>21</sup>. Nos vemos como «unos participantes más» en el polifónico concierto mundial de las culturas<sup>22</sup>.

Realmente podríamos afirmar que nos encontramos, teológicamente hablando, participando en un gran concierto polifónico. En éste todos tenemos espacio para interpretar nuestro instrumento, aceptando las melodías de otros, donde se presentan disonancias y seguramente algunas cacofonías. En esta sinfonía existe unidad para darle mejor resolución al sonido, pero no uniformidad porque son varios los instrumentos que entran a sonar. Igual en la postmodernidad, somos conscientes de la diversidad de pensamiento y creemos igualmente que es posible hablar de una verdadera universalidad y catolicidad en la Iglesia. Si bien se corre el riesgo de ser ingenuos, existe la posibilidad de búsqueda de la verdad que también hay en los otros y que no se impone sino que se presenta como posibilidad para todo el que se acerca a ella.

J.M. Mardones analiza ampliamente este problema de la religión y la identidad del sujeto moderno. Se puede constatar que el hombre de la modernidad tiene problemas para tener suficientemente clara su identidad cultural y religiosa debido a grandes paradigmas como la globalización, la des-tradicionalización; la acentuación del carácter privado del individuo, el influjo psicológico de los «mass-media»; la «tecnización» de la cotidianidad con sus consecuencias de pragmatismo, utilidad, eficacia, etc.

La religión ha sido siempre un poderoso referente de sentido que lanza al hombre a pensar en sus orígenes, en su pertenencia a un grupo o comunidad, a trazar unos parámetros en su estilo de vida, a vivir ciertos valores, en fin, la religión ayuda a ver la realidad y el

<sup>20</sup> Cf. La distinción que hace Michael Paul Gallagher, entre postmodernismo como reflexión intelectual-filosófica y postmodernidad como cultura vivida; en: *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, (Milano: San Paolo, 1999). pp. 123-140.

<sup>21</sup> José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Op. Cit., p.134.

<sup>22</sup> Para un estudio del pluralismo teológico cristiano Cf. Hans Urs Von Balthasar, *La verdad es sinfónica*. (Madrid: Encuentro, 1979<sup>2</sup>), pp. 15-77.



mundo dándole sentido. Pero este referente no escapa al influjo de los paradigmas que la cultura de hoy impone al hombre y así como la razón, las ciencias, las artes y otros ámbitos culturales se han fragmentado, igualmente la religión se enfrenta al reto de una fragmentación del centro cultural, donde enarbolando la bandera del pluralismo, se quiere «relativizar» toda experiencia que tradicionalmente se tenía como absoluta.

Esta cultura occidental nos permite abrirnos más positivamente a otras culturas, mentalidades y sistemas valorativos. El imperialismo cultural occidental moderno, como lo llama Mardones, da paso a una actitud mayor de escucha y diálogo con lo otro, lo diferente. La postmodernidad será, desde este punto de vista, la acentuación del respeto al carácter diferente de la identidad cultural del otro. Dirá Mardones que en este momento somos efectivamente universales, «ya que todos somos realmente vecinos de todos»<sup>23</sup>; también anota que «crece el peligro del uniformismo destructor, pero también la esperanza del inicio de unas verdaderas relaciones universales plurales».

¿Cuál es entonces el impacto que causa esta nueva visión cultural postmoderna para nuestra fe y la comprensión de la iglesia?

### ¿Cambio de época? ¿Cambio de fe?

La situación postmoderna es la de un sujeto debilitado. Un sujeto lleno de crisis, de dudas; enmarañado en las redes que la cultura secularizada y secularista le tiende a diario; usando toda la «infraestructura y superestructura» que posee para llevar a cabo su cometido. El sistema educativo, los medios de comunicación, hasta el mismo círculo familiar resultan los más adaptados mecanismos culturales que han sabido moldear este sujeto debilitado.

Para decirlo utilizando las palabras de Marcello Azevedo, la cultura moderna y postmoderna no se puede entender como un todo articulado y definido; como un proyecto acabado o simplemente identificado con una determinada historia de las ideas<sup>24</sup>. Por lo tanto,

<sup>23</sup> José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Op. Cit., p. 135.

<sup>24</sup> Marcello Azevedo, *Vivir la fe en un mundo plural*, (Estella-Navarra: Verbo divino, 1993), p. 85.

no sólo se trata de un sujeto débil racionalmente sino también, y sobre todo, de un sujeto debilitado en su fe. Este debilitamiento ha llevado al sujeto postmoderno a un descentramiento de su vivencia religiosa que se manifiesta en fenómenos religiosos multicolores.

A este fenómeno multicolor algunos lo han llamado “La metamorfosis de lo sagrado”. Ella es salida callada de la vivencia religiosa tradicional que había moldeado culturalmente la religión cristiana en occidente. Lo que esta metamorfosis pone en cuestión, para decirlo con Juan Martín Velasco, es la metamorfosis de la religión cristiana como mediación, entendida necesariamente como Iglesia, y para nuestro interés como Iglesia Católica. Velasco es bien claro cuando afirma cuál es la religión de la que se está saliendo:

Una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y configurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada que dictaba a sus miembros las verdades reveladas por Dios que tenían que creer [...] que les imponía un conjunto de prácticas rituales que les garantizaba la recepción de la gracia de Dios y de la salvación; y que, además de gestionar lo sagrado, enmarcaba y orientaba el conjunto de la vida de las sociedades y las personas y regulaba el conjunto de la existencia<sup>25</sup>.

No se trata, entonces, de una pérdida de fe sino de la construcción de una «nueva religiosidad», que esconde motivaciones más profundas que no pueden identificarse solamente con el fenómeno de una religión sin Dios, como nueva manifestación de la increencia. Es sobre todo el fenómeno de un cristiano sin Iglesia, que siempre ha experimentado que lo sagrado le viene de fuera, que le es dictado, que lo ritual le es impuesto; que, como a semejanza de otras instituciones que también han entrado en crisis de credibilidad, la Iglesia es burocrática como dispensadora de la gracia. Por eso el sujeto de esta nueva época reconoce en el ateísmo mucho de anti-teísmo, porque también esta «nueva religiosidad» es una anti: Anti-dogmatismo, anti-clericalismo, anti-estaticismo.

<sup>25</sup> Juan Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 1998), p. 23.



No es de extrañarse que, en nuestras asambleas litúrgicas, muchos fieles estén adoptando gestos que son exclusivos del presidente de la celebración. Pareciera superficial o un problema meramente pastoral, pero es de suma importancia porque es un síntoma de lo que venimos argumentando. El verdadero problema no es la práctica esotérica que utiliza velas, que le da significado a los colores, que le da poder al agua, etc. Si nos fijamos bien también nosotros utilizamos estos elementos. Es lo que hay detrás lo que importa; y detrás hay una gran necesidad de alcanzar lo sagrado sin mediaciones humanas, aunque esto comporte una manipulación del mismo; lo que importa es que lo sagrado salga de mí mismo y no me venga dado de fuera; que yo pueda «trascender» sin necesidad de un rito «fabricado» por otro<sup>26</sup>.

A este punto nos aventuramos a afirmar que el debilitamiento de la fe del hombre postmoderno es también el debilitamiento de la Iglesia y que ambos son inseparables. Pero no queremos que se entienda el debilitamiento de la Iglesia sólo en sus estructuras políticas o en el reconocimiento social; eso puede suceder y es más o menos importante; lo que sí nos interesa mostrar es el debilitamiento de la Iglesia como instrumento de evangelización y como institución que puede estar «ocultando» lo esencial cristiano.

Podríamos subrayar cuatro aspectos, entre muchos otros, que sobre todo han contribuido a la crisis de fe en el sujeto postmoderno y que repercute directamente con la credibilidad de la Iglesia:

El primero es la pérdida de memoria del creyente postmoderno. Nos hemos distanciado no sólo en el tiempo, sino también en la memoria del acontecimiento llamado por la teología Kerigmático. La postmodernidad pretende dar sepultura a los grandes meta-relatos que legitiman las instituciones, dando fin, de alguna manera, a la historia. Esta fragmentación de los centros que han dado sentido al hombre en otras épocas, ha debilitado la capacidad de re-actualizar el pasado

<sup>26</sup> Es sintomático que en la actualidad el Sacramento de la Reconciliación este pasando por una seria crisis. No sólo como causa de la gran influencia del protestantismo de corte pentecostal, que en América latina es peligrosamente proselitista, sino también por esta crisis de la mediación. El decir de muchos católicos es que para confesarse no hace falta un sacerdote sino que se puede hacer «directamente con Dios»; lo que denota una gran desconexión con los orígenes del Sacramento.

con el que hemos construido el presente. De allí se desprende nuestra incomodidad con la tradición y nuestra falta de identificación con lo que nos parece viejo y que encontramos ajeno a nuestros códigos de significatividad y de simbolismo elocuente.

El segundo elemento se desprende del anterior. Existe una fuerte deficiencia en el hombre postmoderno en su aspecto comunitario. La comunidad es otro de los meta-relatos que ha hecho crisis en el proyecto de emancipación pregonado por la modernidad. Si aceptamos que este aspecto comunitario hace parte de lo esencial cristiano, en cuanto que la Iglesia es la comunidad de los convocados por Cristo y, como lo afirmaba K. Rahner, no es posible cristianismo sin Iglesia<sup>27</sup>, entonces debemos reconocer la gran crisis eclesial por la que hoy pasamos. Crisis que se acentúa cuando, como lo hemos expresado, la Iglesia como institución se muestra infiel o lejana a sus orígenes. En este segundo aspecto resulta paradójico constatar que está en crisis la comunidad pero existe un gran resurgir de los pequeños grupos.

El tercer aspecto es la fe misma. Sólo desde la fe somos capaces de ir más allá del grupo y entender nuestra necesidad de estar juntos como dimensión esencial de nuestra búsqueda de Dios. Una fe debilitada es fácil de diagnosticar cuando ella carece de un «entorno social confesional»<sup>28</sup> que la sustente. Esta es la situación en la que se encuentra hoy la fe cristiana y la Iglesia tras la secularización existencial e institucional que ha arrastrado consigo la modernidad. Por lo tanto la crisis del sujeto postmoderno es también crisis eclesial, que no es meramente moral e institucional sino también teológica.

El reclamo de muchos creyentes hoy, es por una Iglesia que no se preocupe por el reconocimiento y el aplauso social; que asuma con serenidad y honestidad los cuestionamientos legítimos que la postmodernidad le plantea. Son necesarios nuevos elementos teológicos que ayuden a realizar cambios reales y substanciales en la Iglesia para que sea más cercana al Evangelio y a las condiciones culturales cambiantes de los tiempos. La cuestión no es, entonces, de sólo maquillaje, es de tomar en serio todo lo dicho en el Vaticano II; es ser de

<sup>27</sup> Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1998, 5ed), p. 448.

<sup>28</sup> Medard Kehl, *La Iglesia. Ecclesología católica*, (Salamanca: Sígueme, 1996), pp. 156ss.



verdad y no de palabras, Sacramento de Salvación para los hombres. No sin razón ha entrado en crisis la clásica confesión de «creo lo que cree la Iglesia». Esta conciencia sigue en algunos sectores eclesiales pero puede tornarse fundamentalista. Una fe de estas características se niega a pensar o a buscar sus propias razones para fiarse.

Este aspecto teologal del creyente ha hecho crisis en la postmodernidad y aunque para una gran mayoría de creyentes la autoridad de la Iglesia y del magisterio eclesial sigue teniendo valor, ya no son el fundamento primero y último de la fe. También aquí las cosas han cambiado. El creyente postmoderno está buscando razones para creer más allá de la simple sumisión al magisterio eclesial. Por eso se encuentra en una situación paradójica: confiesa ser cristiano pero no acepta ciertas propuestas doctrinales o morales; mejor aún, en su interior vive el drama de la separación entre verdad y libertad.

El cuarto elemento es un grito profético que se hace reto y tarea para la teología y la comunidad creyente en general. Es urgente y necesario un inequívoco testimonio de conversión eclesial. El sujeto de esta nueva época es insistente en esta dimensión del creyente. El testimonio o anti-testimonio de los creyentes puede ser motivo de credibilidad o causa de increencia. No queremos desconocer el aspecto de gratuidad que contiene el acto de creer; es decir, somos conscientes que la fe es ante todo un don que parte de la iniciativa de Dios; pero tampoco podemos olvidar que la fe existe inculturada; no es abstracta, es dada *en* y a un hombre en situación. De esta comprensión entendemos la necesidad del testimonio como posibilidad de asumir la fe como algo «razonable»<sup>29</sup>. Una fe testimoniada es vehículo del que se sirve Dios para que otros crean<sup>30</sup>.

El tema de la credibilidad es tocado en el documento preparatorio a *Aparecida*, del que ya hemos hecho alusión, al hablar de la pérdida de la misma hacia los servidores públicos y representantes populares

<sup>29</sup> Cf. Felicísimo Martínez Diez, *Teología fundamental, Dar razón de la fe cristiana* (Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997), pp. 129-146.

<sup>30</sup> La credibilidad del testigo y del testimonio es un tema propio de la teología fundamental y aquí adquieren significatividad para la eclesiología fundamental. Sobre este tema puede consultarse Cesar Izquierdo Urbina, *Teología fundamental* (Navarra: Eunsa, 1998), p. 356. También la obra de Salvador Pie-Ninot, *La teología fundamental* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001).

de nuestros países, pero cuando se busca el tema de la pérdida de credibilidad en la Iglesia, aparece tímidamente en el N° 147 y el tema es mucho más esencial de lo que parece en el documento. La iglesia debe preguntarse seriamente si ella continúa siendo digna de fe para hombres y mujeres en nuestro continente empobrecido. Una serie de tareas se colocan de frente a la teología occidental para construir un camino que haga a la Iglesia «digna de fe» en este panorama.

## ¿Es la Iglesia digna de fe?

Al intentar responder a estas cuestiones, damos por aceptado que la Iglesia es «una instancia crítica de la fe», es decir que su conciencia de ser sacramento de salvación para los hombres no ha sido siempre significativa en la vida del hombre moderno; de ahí resultan posiciones como «Cristo sí, Iglesia no», lema que se concluyó prácticamente después de las encuestas realizadas en Italia hace algunos años, donde el 85% de los que se reconoce en la fe católica, sólo el 21% afirma creer en la Iglesia<sup>31</sup>. El problema, por tanto, no es solamente la discusión si la Iglesia fue fundada o no por Cristo, esto permanece más en la esfera de las discusiones de los teólogos; lo que realmente toca la sensibilidad de la cultura del hombre postmoderno es si esta Iglesia que afirma ser fundada por Cristo es realmente el espacio donde se reconoce a Cristo, se vive la verdadera libertad de los hijos de Dios, se puede ser auténticamente humano, los pobres tienen un espacio preferencial como en la vida de Jesús. K. Rahner afirmaba al respecto:

Por ello estamos obligados a ver la Iglesia en su concreción, en su limitación, en el peso de su historia, en todos sus descuidos e incluso evoluciones falsas, y así hemos de aceptar sin reservas esta Iglesia concreta como el espacio de nuestra existencia cristiana: con humildad, con valiente serenidad, con un amor realmente operante a esta Iglesia y con la disposición a conllevar su carga, de modo que por nuestra propia vida y la debilidad de nuestro testimonio no seamos una nueva carga para la Iglesia. Pues en definitiva,

<sup>31</sup> Cf. Pie-Ninot, Salvador, *Introducción a la Eclesiología*. (Estella-Navarra: Verbo Divino, 1995), p. 10. Para mayor ampliación véase la nota de pie de página que aparece en la misma página 10; Igualmente Yves Congar, "La Chiesa: ¿approccio o ostacolo?" en: Kornelius H. Neufeld, ed., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, (Brescia: Queriniana, 1983).



de acuerdo con un elemento de la concepción y vivencia de la Iglesia Católica en el Vaticano II: la Iglesia somos nosotros mismos, los hombres de poca monta, los primitivos, los indolentes, pues representamos todos juntos a la Iglesia. Si la consideramos desde fuera, por así decir, no hemos entendido que nosotros somos la Iglesia y que en el fondo lo que nos mira desde la Iglesia no es sino nuestra propia insuficiencia. El cristiano no sólo no tiene derecho a idealizar su Iglesia en forma falsa, sino que tiene además la obligación de fe de reconocer la congregación de Jesucristo en esta Iglesia concreta de la pequeñez, de la amenaza histórica, de la claudicación histórica, de la falsa evolución histórica de la Iglesia de Dios. Pues aquí, en esta forma de siervo bajo la cruz de su Señor, en la exposición constante a los poderes de las tinieblas y de la muerte, en ello y no a espaldas de ello, se realiza la victoria de la gracia de Dios en nosotros los hombres [...]<sup>32</sup>.

La credibilidad de la fe cristiana cada vez está menos ligada a la autoridad doctrinal de la Iglesia, y cada vez depende más de la autoridad moral de ésta. Esta es hoy una constatación empírica en el mundo moderno: «Vemos también —afirma E. Schillebeeckx— que el fundamento de la adhesión de fe de los creyentes, portadora de salvación, es hoy cada vez menos la autoridad doctrinal oficial de la Iglesia»<sup>33</sup>. Por consiguiente una tarea de todos nosotros será mostrar cómo la fe cristiana se hace creíble, más por los signos de salvación que la Iglesia pone en medio de los pueblos, que por el ejercicio autoritario. La autoridad de la Iglesia no está en el autoritarismo doctrinal, sino en su calidad evangélica. Su autoridad más reconocida es la autoridad moral y evangélica.

La preocupación por la credibilidad de la Iglesia en una cultura donde los relatos y los símbolos han entrado en crisis, nos hace preguntar: ¿Qué signos del Reino son hoy especialmente significativos y relevantes para mostrar la credibilidad de la Iglesia y de la fe cristiana? ¿Qué prácticas y compromisos evangélicos convierten a la comunidad

<sup>32</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Op. Cit., p. 449.

<sup>33</sup> Edward Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*. (Salamanca: Sígueme, 1994), p. 319.

cristiana en luz para las gentes y sacramento de salvación en medio de la historia humana? A continuación dos breves ideas que podrían servir para repensar la fe en “esta comunidad llamada Iglesia”<sup>34</sup>.

## Dos propuestas para repensar la fe

### 1. *Liberar la teología como servicio eclesial al creyente*

El teólogo uruguayo, representante de la Teología de la Liberación Latinoamericana, Juan Luis Segundo, era optimista en que podemos “liberar a la teología” del uso de las ideologías que al servicio de la teología no han servido para liberar a nadie; es necesario sospechar de un sistema de ideas que solo continúan esclavizando a las personas en nombre de un discurso religioso que en últimas es deshumanizador. Usar de ideologías resulta natural ya que, según Segundo, en cualquier opción humana está presente un conjunto de medios para lograr fines, pero es necesario considerar esos medios como sistemas siempre relativos.

En su tesis doctoral sobre Juan Luis Segundo, Javier Jiménez Limón, afirma que Segundo critica una especie de “fariseísmo cristianoide” que, con el pretexto de purismo ideológico, desecha cualquier injerencia de las ideologías. Este divorcio “religiosista” es enemigo de mediaciones de análisis necesarias para la teología, y de esta manera la misma teología podría ser acusada de “mala ideología”<sup>35</sup>.

Para “liberar la teología”, lo primero es tomar conciencia de la urgencia de aprender a sospechar de lo normalmente establecido<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Así titula Juan Luis Segundo su libro dedicado a la eclesiología en la colección “Teología abierta para el laico adulto” (Buenos Aires: Ed. Carlos Lohé, 1968).

<sup>35</sup> Cf. Javier Jiménez Limón. *Dar razón de la esperanza*. J. B. Metz y J. L. Segundo: *dos proyectos de Teología Fundamental*. (Barcelona, 1986), p. 6 (versión digital en: [www.fespinal.com/espinal/itf/llibitf/itf2.rtf](http://www.fespinal.com/espinal/itf/llibitf/itf2.rtf)).

<sup>36</sup> A partir de la crítica metodológica introducida por Juan Luis Segundo en la Teología de la Liberación, otros teólogos de esa misma corriente asumieron dicha crítica y ampliaron su perspectiva. J. B. Libanio, por ejemplo, habla de un “círculo ideológico” que consistiría en “la relación mutua, dialéctica, entre nuestra praxis y la teoría que se presenta como su inteligencia y explicación”. Nuestras prácticas, posiblemente, no estén ayudándonos en nuestra realización, pero cada vez estas están siendo reforzadas por la teoría, lo que nos llevaría a un círculo que se cierra en una teoría que cada vez más justifica y legitima nuestra práctica equivocada. Libanio coincide con Juan Luis Segundo en afirmar que el peligro de un círculo vicioso es que nos enfrentamos a cuestiones nuevas con respuestas viejas. Este peligro,



Se trata de formar una actitud crítica metódicamente consciente; como lo afirma el mismo Juan Luis Segundo: “Un hombre satisfecho con el mundo no tendrá jamás el menor interés en desenmascarar los mecanismos que le ocultan la verdadera realidad”<sup>37</sup>. Para efectos de la teología, la sospecha tendrá que ser ideológica, teológica y exegética. Una anécdota contada por el mismo Juan Luis Segundo, en la Universidad de Paysandú, en Uruguay, nos puede ayudar a introducir el tema<sup>38</sup>:

Contó en una ocasión Leonardo Boff, que su hermano Clodovis lo invitaba con frecuencia a pasar vacaciones en su parroquia y de paso colaboraba con algunas charlas a los campesinos feligreses habituales de la parroquia. En una ocasión Leonardo preguntó a los asistentes ¿cómo nos salvo Jesucristo? La respuesta fue casi unánime: “a través de su sufrimiento y su muerte en la bendita santa cruz”. La respuesta generalizada llevó a Leonardo Boff a explicar que la salvación debía entenderse en el conjunto de toda la vida de Jesús de Nazaret; desde su encarnación, pasando por sus signos y palabras, por sus actitudes mesiánicas, por su preferencia y amistad para con los excluidos, por su crítica a la religión instituida, etc.; todo en su conjunto y no solo unos cuantos momentos de Jesús crucificado podrían ser determinantes para la salvación de todos los hombres de todos los tiempos.

La anécdota es usada por Juan Luis Segundo para mostrar los tres tipos de sospecha que debemos ejercitar, si queremos liberar a la teología para que ésta sea realmente liberadora, y que harán parte, a su vez, del círculo hermenéutico que explicaremos más adelante.

El primer paso es el de la sospecha ideológica. Todos los creyentes deberíamos preguntarnos si lo que hemos aprendido, o mejor lo que nos han enseñado, está al servicio de justificar situaciones de injusticia y opresión. La mayoría de las veces, las instituciones sirven como lugar e instrumento de reproducción de la sociedad imperante y del tipo de

---

según Libanio, nos debe llevar a aprender a “sospechar”, como primer paso para superar un círculo cerrado. Cfr. Juan Bautista Libanio. *Formación de la conciencia crítica. Aportes socio-analíticos*. (Bogotá: CLAR), 1980.

<sup>37</sup> Juan Luis Segundo. *Liberación de la Teología*. Op. Cit., p. 14.

<sup>38</sup> La anécdota a la que se hace referencia aparece grabada en CD y no se cuenta con una transcripción oficial. Se sabe que la conferencia en la Universidad de Paysandú, Uruguay, se realizó el 29 de julio de 1988.

personas que ella necesita<sup>39</sup>. La pregunta que podríamos hacernos es ¿Quién o quiénes usaron un conjunto de ideas como medios eficaces, para implantar en medio de estas personas la idea de que el sufrimiento y la muerte salvan? Este conjunto de ideas que sirven como medios eficaces para lograr fines es lo que Segundo entiende por “ideología”.

El segundo paso es el de la sospecha teológica. Este momento está íntimamente articulado con el primero; ya que es posible que quienes hayan usado la ideología para generar actitudes de resignación en los miembros de esa comunidad, usaron también de la religión y de la doctrina, para justificar desde la teología mecanismos de opresión<sup>40</sup>. Es necesario, entonces, sospechar de la teología que puede mantener un discurso ideológico al servicio de algunas causas no evangélicas. El Concilio Vaticano II lo dijo claramente hablando de las causas del ateísmo, que “una parte no pequeña de la responsabilidad cargue sobre los creyentes, en cuanto que, [...] por una exposición deficiente de la doctrina [...] en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan” (GS 19)<sup>41</sup>.

La tercera sospecha es la exegética. Este momento está también muy ligado al anterior, en la medida en que una buena y correcta teología supone un correcto acercamiento al texto bíblico como fuente primaria y “alma de la teología” (DV 24). Si eso es verdad, la pregunta en este punto podría ser en doble vía: ¿hemos hecho una teología al margen de las Sagradas Escrituras y por eso hemos echado mano de ideologías para construir doctrina, una doctrina que desdibuja y traiciona el texto bíblico? O ¿es la exégesis la que se ha quedado en cánones viejos, literalistas y arqueologizantes, usando de las ciencias que la ayudan a entender el pasado, el origen del texto, el significado de las palabras en el contexto antiguo, pero se niega a usar las ciencias

<sup>39</sup> Cfr. Mario Peresson. *Evangelizar educando desde las áreas del currículo*. (Bogotá: Ed. Salesianas, 2004), p. 196.

<sup>40</sup> Al respecto valdría la pena repasar aquel pequeño manual de espiritualidad cristiana de hace 500 años “La Imitación de Cristo” del monje Tomás de Kempis. El capítulo 12 afirma: “Mira que toda la vida cristiana se resume en la cruz, y que toda la perfección espiritual se basa en morir a sí mismo”. Más adelante afirma: “La vida de Cristo fue pura cruz y martirio. ¿y tú quieres descansar y gozar? Yerras, mucho yerras, si otra cosa buscas que sufrir tribulaciones, porque toda esta vida mortal está llena de miserias, y pobladas de cruces por doquier. Cfr. Tomás de Kempis. *La imitación de Cristo*. (Barcelona: Herder, 1981), pp. 121-128.

<sup>41</sup> Documentos completos del Vaticano II. (Bilbao: Ed. Mensajero), sin fecha.



modernas que le ayudan a actualizar el mensaje, en una interpretación bíblica corriente que no tiene en cuenta datos importantes?<sup>42</sup>

Los tres tipos de sospechas, hasta aquí ejemplificados, hacen parte de lo que Juan Luis Segundo llama “círculo hermenéutico”; antes de explicarlo y constatar que, solo desde esta seriedad metodológica podemos entrar al texto bíblico para extraer de él un mensaje liberador, es importante saber qué entiende Segundo por fe e ideología, dos pilares de toda su teoría teológica.

### **Poner la fe al servicio de la humanización<sup>43</sup>**

Las primeras intuiciones de Juan Luis Segundo sobre este tema de la fe y su relación con los proyectos humanizantes de todo hombre y mujer, las plasmó en su libro “Liberación de la Teología” y más adelante en una obra de mucha más madurez y síntesis teológica titulada “El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret”, publicada en 1982, obra en tres volúmenes, de los cuales el tomo I es dedicado al tema que nos ocupa.

Sintetizando los argumentos de ambas obras, cosa no fácil en la complejidad del pensamiento de J. L. Segundo, podríamos partir de la pregunta ¿de qué se trata cuando se habla de la “fe”? A lo que habría que responder primero con lo que no es la fe o con algunos equívocos que en ocasiones aparecen entre quienes tenemos fe y quienes dicen no tenerla.

Una primera equivocación es creer que quienes tenemos fe somos poseedores de una verdad que nos hace inmunes a problemas que

<sup>42</sup> Cfr. Segundo, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. (Buenos Aires: Ed. Carlos Lolhé, 1975), p. 14. Para ampliar esta visión de una teología que continúa interpretando de manera opresora y poco humanizante la Escritura Sagrada, puede remitirse a Mejía Góez, Álvaro. *Teología y lenguaje*. “El lenguaje como problema para decir a Dios”. En: *Revista Theologica Xaveriana*. enero-marzo, 2005, año 55, N° 153. Andrés Torres Queiruga, *Creer de otra manera*. (Santander: Sal Terrae, 1999). Francois Varone, *El dios “sádico”. ¿Ama Dios el sufrimiento?* (Santander: Sal Terrae, 1988).

<sup>43</sup> Seguimos aquí los planteamientos que sobre Juan Luis Segundo hace Alejandro Tilve. “La fe en el pensamiento de Juan Luis Segundo”, en: *Hacia una teología abierta y liberadora*. (Mesa redonda realizada el 13 de septiembre de 1991 en Canelones, Montevideo, editada por el Centro Laical de Diálogo Fe-Vida “Surcos”).

aquejan a otros. Pareciera que el creyente sacralizara su situación para no tener que confrontarse desde lo humano con su propia realidad.

Una segunda equivocación es suponer que automáticamente entre dos personas o grupos que tienen la misma fe religiosa, se comparten el mismo sistema de valores o que, peor aún, esos valores están en el mismo orden de la escala. Aquí es necesario afirmar que no existe un único cristianismo ni un único contexto donde se vive ese conjunto de valores.

El tercer equívoco proviene de los llamados no creyentes, que suponen que todas sus posiciones y decisiones están libres de condicionamientos creyentes a priori, o que la fe no afecta esos a priori, o que la principal característica de sus posturas ideológicas es la neutralidad y la cientificidad de sus argumentos.

Este tercer grupo es el que inspira a Juan Luis Segundo para proponer su "fe antropológica". Esta fe pertenece al propio ser humano, no es exclusivo de las personas religiosas. Esto significa que los hombres vivimos todos los días haciendo apuestas en la vida. La fe, entonces, es un impulso a arriesgarse a vivir, a apostarle al futuro, de preguntarse si vale la pena hacerse proyectos.

Es porque tenemos fe antropológica que, aunque alguien no sea creyente religioso, sí posee un sistema de valores, ya que esta fe es la que lleva al individuo a preguntarse por lo que vale la pena ser vivido o arriesgar en un proyecto. Claro que esta fe nunca será demostrable en su veracidad o falsedad, al menos hasta alcanzar el fin último. Esta fe supone que al emprender un proyecto se pueda fracasar a mitad del camino y tenga que hacerse otra opción; esta fe es un jugarse siempre y un fiarse en ocasiones de otros<sup>44</sup>.

La "fe antropológica" es solo una cara de la moneda; Juan Luis Segundo no cae en un equivocado reduccionismo de la fe. La otra cara

<sup>44</sup> Juan Luis Segundo afirma que la experiencia nos muestra que, en ocasiones, "sólo se puede tener la idea de un camino satisfactorio de manera cierta a través de experiencias ajenas" y es lo que, de alguna manera, legitima la importancia de la Tradición. Juan Luis Segundo. El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Tomo I: "Fe e Ideología", (Madrid: Cristiandad, 1982), p. 18.



de la fe es su dimensión religiosa, ella es verdad revelada por Dios y en esa medida es “verdad absoluta”<sup>45</sup>. Aquí el término “absoluto” debe entenderse como algo que se busca en sí mismo, que determina por sí mismo los fines que un ser humano busca para orientar su vida. En este sentido J.L. Segundo diferencia la fe en sí misma de la verdad que esa fe ayuda a recibir existencialmente, ya que esa verdad revelada por Dios debe ponerse “al servicio de los problemas históricos y de su solución”<sup>46</sup> y en ese sentido se constituye en algo relativo<sup>47</sup>.

Aquí conviene dejar dos cosas claras: 1) Que la fe antropológica es de todos los seres humanos y la religiosa solo de algunos; y 2) la diferencia entre unos y otros no es que los religiosos tengan un absoluto, ya que ambas fe las tienen (todos absolutizan un valor último, un modo de organizar los valores y jerarquizarlos). La diferencia está en que la fe religiosa absolutiza además una tradición humana de dónde beber esos valores y “aprender a aprender” cómo llevarlos a cabo (sin repetir necesariamente soluciones viejas), a la vez que cree que un dios garantiza, si las personas ponen los medios (ideología) necesarios, la realización última de esos valores.

Es en este momento donde la fe entra en una estrecha simbiosis con la ideología, en cuanto que esta última funge como medio para solucionar un problema histórico y es por ello que ningún medio puede erigirse como un valor absoluto. Solo la fe es absoluta en cuanto es la inspiradora de los fines y las ideologías siempre serán relativas, en cuanto medios para alcanzarlos.

## Conclusiones

1. La Iglesia ganará en credibilidad cuando sea capaz de construir una comunidad humanamente digna; cuando ejerza una solidaridad crítica con el hombre, convencida de que Dios no quiere que el hombre sufra<sup>48</sup>. Es necesario buscar la construcción de una comunidad eclesial que sepa hacer el equilibrio entre experiencia

<sup>45</sup> Juan Luis Segundo. *Liberación de la Teología*, Op. Cit., p. 175.

<sup>46</sup> Ídem.

<sup>47</sup> En este sentido Leonardo Boff hace la diferencia entre “fe” y “expresiones de fe”. Cfr. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. (Madrid: Paulinas, 1987).

<sup>48</sup> Edwar Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1983), p. 84.

mística y contemplativa que apunta a una fe del corazón, a la conversión personal, a la interioridad; pero que no lo considere suficiente, que vaya más allá, que experimente la fe como una fuerza que impulsa a transformar las estructuras que esclavizan a los hombres.

2. Hacer memoria en la comunidad y de la comunidad implica traer al recuerdo y actualizar en el hoy de la comunidad las palabras de Jesús referidas en Lc 22,25: «Jesús les dijo: los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros nada de eso». Hacer memoria de Jesús en la comunidad es actualizar un modelo de comunidad donde no tiene cabida la relación esclavo-amor. Mt 20,25-26 es explícito cuando muestra a Jesús declarando: «Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen. No será así entre vosotros».
3. La tarea de la Iglesia es entonces actualizar en el tiempo la invitación de Jesús: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se aproxima; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1, 15; Cf. Lc 11,20; Mt 3,2; 4,17; 10,7). La venida del *reino de Dios* guarda estrecha relación con la *metanoia* o *renovación* de la vida de los hombres<sup>49</sup>. La conversión es condición que hace posible la receptividad de la fe, pero también debe ser consecuencia de la experiencia de fe, al igual que propuesta para un mundo en situación de pecado, miseria estructural y sufrimiento innecesario<sup>50</sup>.
4. Ignacio Ellacuría, llegó a afirmar que «la opción preferencial por los pobres es una de las notas de la verdadera Iglesia, al nivel de aquellas que antiguamente definíamos como Una, Santa, Católica y Apostólica»<sup>51</sup>. Ciertamente la opción por los pobres y la práctica eclesial que se debe seguir de ella se han convertido en piedra angular y de escándalo en la Iglesia. Mucha parte de su credibilidad pende de esa opción y de su actuar en consecuencia.

<sup>49</sup> Cf. Edwar Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1994), p. 180.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 183.

<sup>51</sup> Citado por Luis Pérez Aguirre, *La Iglesia increíble, materias pendientes para su tercer milenio* (Buenos Aires: Lumen, 1994), p. 93.



En una famosa carta al papa Juan Pablo II el obispo Casaldáliga le decía que:

No podemos decir con mucha verdad que ya hemos hecho la opción por los pobres. En primer lugar, porque no compartimos en nuestras vidas y en nuestras situaciones la pobreza real que ellos experimentan. Y, en segundo lugar, porque no actuamos, frente a la “iniquidad de la riqueza”, con aquella libertad y firmeza adoptadas por el Señor. La opción por los pobres, que no excluirá nunca a la persona de los ricos – ya que la salvación es ofrecida a todos y a todos se debe el ministerio de la Iglesia – sí excluye el modo de vida de los ricos, “insulto a la miseria de los pobres”, y su sistema de acumulación y privilegio [...] <sup>52</sup>

El estilo de vida pobre de Jesús, nunca estuvo motivado por un sentido ascético o por un desprecio de las cosas terrenas y materiales. Ese estilo de vida era resultado consecuente de quien sabía que «no se puede anunciar el evangelio a los pobres desde la riqueza, el poder o la seguridad» <sup>53</sup>. Así de simple y también así de complicado para la credibilidad de nuestra Iglesia actual. Al respecto debemos constatar con dolor y preocupación que a la Iglesia, como institución, le cuesta entender que debe hacerse pobre sin que ello signifique una «amenaza para sus intereses y seguridades».

Jesús evangelizaba, anunciaba su buena noticia, no sólo con palabras sino también con obras. Al mismo tiempo que decía que había llegado el Reino de Dios, lo ponía de manifiesto con las obras que practicaba: «Vayan y cuenten a Juan lo que oyen y ven: los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Noticia» (Mt 11,4-5).

La Iglesia no puede sino intentar hacer lo mismo. No basta que anuncie con la palabra que ha llegado el Reino de Dios a los

<sup>52</sup> Pedro Casaldáliga, “Carta al Papa Juan Pablo II”, *Iglesias* 60 (1988) 31.

<sup>53</sup> Carta pastoral de los obispos vascos, n.º 23. Citada por J.I. Gonzales Faus, *Jesús y los ricos de su tiempo* (Bogotá: Indo-American Press Service, 1990), p. 67.

pobres, sino que también debe practicar y hacer los signos que acredite lo que anuncia. Estos signos no podrían ser otros que lo que las comunidades cristianas viven y lo que ellas hacen. Y lo que las comunidades deberían vivir es aquello de «acójense mutuamente como los acogió Cristo para la gloria de Dios» (Rom 15,7). Las comunidades cristianas deberían ser ese espacio de vida que se constituye en una verdadera alternativa al espacio excluyente de la sociedad capitalista neoliberal. Un espacio donde los cristianos acojan a los excluidos, los impedidos y marginados. Esta propuesta no puede ser acusada de «liberacionista» o de una «teología de la liberación marxista»; en ella hay toda una mística cristiana que encuentra en el *cántico del magnificat* su plena inspiración y que ve en María el modelo eclesiológico por excelencia, ya proclamado por el Vaticano II<sup>54</sup>.

5. Una fe sin ideologías es muerta<sup>55</sup>; es decir, sin medios eficaces para transformar la existencia en una experiencia más humanizante, la fe con medios que se encaminan en otra dirección oprime, mantiene al creyente paralizado frente al futuro, lo imposibilita para trasegar por la historia de la mano de Dios; los fines últimos y absolutos por los que nos jugamos la vida se diluyen en falsos proyectos y terminamos apostándole a los medios, es decir, a las ideologías como si fueran fines en sí mismas; más aún, ideologías que piensen que son neutras y sin responder a determinados valores, en realidad son “mentirosas” y están encubriendo bajo un halo de racionalidad apuestas humanas como las de cualquier creyente. Las mediaciones o ideologías pueden ser – y deben serlo!- razonables pero no “objetivas” al punto de excluir la razonabilidad de otras posibles ideologías; dicho de otro modo, el conocimiento, y la acción subsiguiente que se desprende de él, siempre es mediado.

<sup>54</sup> Cf. J.I. González Faus, *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 1984), pp. 22-31.

<sup>55</sup> Cfr. Juan Luis Segundo. *Liberación de la Teología*, Op. Cit., p. 122. También en *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*. (Santander: Sal Terrae, 1991), p. 89.