

El papel de la teología en la sociedad contemporánea

The Role of Theology in Contemporary Society

Armand Puig i Tàrrach¹

Ateneu Universitari Sant Pacià

Barcelona, España

arpt@tinet.org

 Id ORCID 0000-0003-1288-1055

Resumen: El artículo analiza la función de la teología cristiana en la sociedad actual. A tal fin, el autor comienza por sintetizar los elementos más característicos de la sociedad que se está gestando. En segundo lugar, propone la necesidad de una mediación cultural para la comunicación del evangelio. Seguidamente, el autor reclama el necesario diálogo de la teología con la cultura y la universidad. Y el estudio termina por presentar sintéticamente el papel de los centros superiores de enseñanza de la teología, según las recomendaciones de la *Veritatis Gaudium* del papa Francisco.

Palabras claves: teología, diálogo razón y fe, *Veritatis Gaudium*, Facultad de Teología, sociedad

Abstract: The article analyses the role of Christian theology in contemporary society. After outlining some of the most characteristic features of the emerging forms of socialization, the author proposes the need for cultural mediation in the communication of the Gospel. Next, he calls for a necessary dialogue between theology and culture in the context of higher education. In the way of synthesis, the study ends by presenting the role of the Centres of Higher Theological Education, according to the recommendations of Pope Francis' *Veritatis Gaudium*.

Keywords: theology, dialogues between Faith and Reason, *Veritatis Gaudium*, Faculty of Theology, society.

¹ *Nota del editor:* este artículo tuvo su origen en una conferencia que el prof. Puig i Tàrrach impartió en las XXX Jornada de Teología "Dar razón de nuestra fe" de la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla, celebrada el 3 de marzo de 2022.

En el diálogo de Platón sobre la cosa pública —la sociedad, diríamos hoy— se habla por primera vez de teología y se la plantea como un discurso sobre los dioses.² Se dice en este texto que un Estado fundado en la justicia tiene necesidad de formar correctamente a las jóvenes generaciones y de ahí la urgencia de introducirlas en los mitos auténticos, los que representan “a dios como es realmente”. Homero o Hesíodo, por ejemplo, no serían pues según Platón un modelo de buena teología ya que en sus obras los dioses aparecen como personajes llenos de envidia y vanidad, de rencor y venganza. La auténtica teología es la que presenta a los dioses como amigos de la verdad y la bondad, de lo bueno y de lo justo. Sobre esta concepción, es decir, sobre una teología que explique con suficiencia e integridad cuál es el comportamiento de los dioses, puede y debe basarse el Estado y, particularmente, la educación de los jóvenes. Con Platón, el discurso teológico queda vinculado con la sociedad y con todo lo relativo a la *polis*. La “teología” posee una dimensión “política”, es decir, social, cultural y pública, que le es inherente, desde que Platón utilizara por primera vez aquel término. Teología y *polis*, teología y ciudad se relacionan mutuamente.

Por otra parte, no hay teología sin comprensión racional, es decir, sin una razón, sin un logos que se pregunte “sobre los dioses” (*peri theologias*), como también afirma Platón.³ El cristianismo efectúa en este punto un paso decisivo, ya que en él la teología o discurso sobre el misterio de Dios pasa por el *Logos*, Jesucristo, el Hijo, que se ha encarnado en la historia humana (cf. Juan 1,1-18), y pasa por el Espíritu Santo, que interpreta las palabras de Jesús y construye la unidad y pluralidad de la Iglesia (Juan 14,26; 1 Corintios 12,4-11). Por su parte, san Agustín acepta la distinción de Varrón entre teología mítica, natural y política, y considera que solo la segunda es realmente teología.⁴ Pero lo cierto es que el siglo XX ha supuesto un reencuentro de la teología con el mito, concebido no como falsedad sino como verdad vehiculada en discursos no racionales, es decir, en relatos, poemas y obras artísticas. Piénsese, por ejemplo,

² Cf. PLATÓN, *República*, 379a.

³ Cf. PLATÓN, *República*, 379a.

⁴ Cf. san AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, VI.5,1; cf. *ibid.*, IV.27.

en Paul Ricoeur y su propuesta de revalorizar un lenguaje remitizador, inspirándose en textos como Génesis 2-3, para conseguir una mejor comprensión de las grandes cuestiones filosófico-teológicas que se plantean al pensamiento.⁵ Por otra parte, el siglo XX ha sido el de las guerras a gran escala, como la guerra civil española y las dos guerras mundiales, con millones de muertos entre contendientes y población civil. La teología se ha visto pues obligada a plantearse la pregunta “política” en un siglo que ha conocido el horror del holocausto, que ha visto cómo se creaba una fábrica de exterminio como Auschwitz: en aquel momento de la historia humana, ¿dónde estaba el hombre y dónde estaba Dios?

La teología se ha reencontrado con la *polis* y ha bajado al terreno de lo social y de los mecanismos que lo definen. De hecho, la teología cristiana nunca se alejó de la realidad social, de los principios y criterios que deben configurar el funcionamiento del Estado y de la sociedad en su conjunto. Pero en el siglo XX, con la llamada “cuestión social”, las revoluciones, las guerras, los genocidios y los campos de concentración, la preocupación por la *polis* ha crecido y de hecho ha ido afianzándose un *corpus* de enseñanzas magisteriales conocido como Doctrina social de la Iglesia. En el Concilio Vaticano II una teología aplicada a las realidades terrenas impregna los documentos de la asamblea conciliar. El principio subyacente a todos ellos es el de la inserción de la Iglesia en la realidad histórica, con la finalidad de contribuir a la transformación de esta realidad. Ahí está, ya en pleno siglo XXI, una de las claves del pontificado de Francisco, el Papa que ha tenido que dar respuesta a una epidemia global.

Dicho esto, me parece que queda justificado nuestro cometido. Intentaremos situar a la teología cristiana en el marco de la sociedad actual, en el contexto de la *polis*. Para ello reflexionaremos sucesivamente sobre los cuatro puntos siguientes: qué sociedad se está gestando, la necesidad de una mediación cultural para la comunicación del Evangelio, el diálogo de la

⁵ Cf. Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Estructuras y procesos. Filosofía), Madrid, Trotta, 2004, 309-479; André LACOCQUE – Paul RICOEUR, “Génesis 2-3”, en IDEM, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona, Herder, 2001, 23-86.

teología con la cultura y la universidad, y el papel de los centros superiores de enseñanza de la teología.

1. LA SOCIEDAD QUE SE ESTÁ GESTANDO

La epidemia de coronavirus que estamos viviendo a nivel mundial muestra que nos encontramos en un mundo global, con todas las ventajas e inconvenientes que este mundo conlleva. Nos encontramos en un momento de la historia en el que, a semejanza de otros momentos, existían, por lo menos en Europa, vastas realidades políticas y sociales con fronteras muy fluidas, anteriores al estado-nación. Eran momentos en que surgían culturas “globales” que ejercían su influencia de forma dominante en una parte significativa del planeta. Me refiero a la cultura grecorromana que constituía el eje del Imperio romano, o bien a la cultura cristiana que recogió la herencia de aquella cultura y la plasmó en el imperio y reinos carolingios, e incluso me remito al período feudal (con el punto álgido representado por el siglo XIII) en el que la cultura surgida de la Iglesia daba unidad cultural a toda Europa occidental, desde Escandinavia hasta Andalucía, desde Irlanda hasta Transilvania. Posteriormente, durante los siglos XVI–XX Europa fue un centro de irradiación de culturas, lenguas y confesiones religiosas que penetraron en los otros continentes. Después de dos décadas de siglo XXI, podemos afirmar que Europa se ha convertido en una —relativamente pequeña— región del mundo global, monopolizado culturalmente por la cultura anglosajona y determinado económica y comercialmente por Estados Unidos y China.

La interconexión y las nuevas tecnologías son elementos centrales del mundo global. Se está abriendo una época caracterizada por un fuerte dominio de lo virtual, que se cierne sobre lo real y tangible, y parece querer sustituirlo. Las nuevas tecnologías (los *big data*, los algoritmos o la robótica, entre otros) efectúan un control sobre la realidad que pone en peligro la libertad individual y sus ámbitos de decisión, y modifican la percepción del espacio, del tiempo y del propio cuerpo. Todos nos sentimos más libres, con más instrumental y posibilidades, pero de hecho todo está más filtrado y mediatizado que nunca, en función de intereses económicos y políticos que

determinan la voluntad y las decisiones de cada ser humano. Nos refugiamos en la individualidad y terminamos siendo personas individualistas que no echan en falta lo colectivo y lo relacional, o bien lo construyen solo virtualmente —ahí están los hologramas para confirmarlo—. Faltos de espíritu crítico, los ciudadanos se ponen en manos de anónimos emisores de informaciones que llegan al terminal de cada uno, el teléfono móvil. Este terminal resulta ser indispensable para disponer de enormes cantidades de información y para estar conectados con los demás, pero a la vez es un instrumento de localización y de control. Este término, “control”, muy usado en los regímenes autoritarios, se ha convertido en un objetivo de los estados y de las grandes transnacionales. En China, por ejemplo, hay una cámara de vigilancia por cada dos ciudadanos, y en Europa el *ranking* lo encabeza Gran Bretaña. Asoma desde las tinieblas la figura del Gran Hermano, que George Orwell creó en su novela 1984.

Si a nivel relacional las nuevas tecnologías comportan cambios radicales en la persona humana, a nivel de lo que se ha venido a llamar “mejoramiento humano” los cambios a la vista no son menores.⁶ La individualidad se erige, también aquí, como noción básica. En el estadio de concepción del ser humano, las modificaciones genéticas previas o concomitantes al *nasciturus* pueden conducir a crear un perfil de individuo a la carta. En el estadio de la vida, la biomedicina se propone alargar la existencia humana hasta que esta raye, aparentemente, en la inmortalidad. Por su parte, las biotecnologías ya consiguen “crear” vida en el laboratorio. Gracias al potencial tecnológico, el individuo puede convertirse en un *cybor*, un ser humano cuyo organismo queda potenciado, empoderado, con un aparato cibernético o electrónico que es capaz de proporcionarle capacidades muy superiores a las capacidades naturales, tanto a nivel corporal (los órganos, los sentidos), como psíquico (la emotividad, los sentimientos) y mental (los conocimientos, la memoria).

Como afirma el papa Francisco, aparecen “nuevos relatos y paradigmas, maneras nuevas de relación con Dios, con los

⁶ Cf. Nick BOSTROM – Julian SAVULESCU, *Mejoramiento humano*, Zaragoza, Teell, 2017.

otros y con el espacio”.⁷ El hombre nuevo se aferra a su individualidad, pero puede pagar un precio muy alto por ello, convirtiéndose en dependiente de una máquina y oscureciendo su identidad como persona. O bien puede encerrarse en un sistema de comunicaciones, informaciones y sensaciones pensado para satisfacer su “yo” y acabar alienado del mundo o, peor aún, controlado totalmente en su aparente libertad. El dominio de lo virtual sobre la realidad de la relación con otros seres humanos puede suponer la desaparición de lo comunitario y de lo colectivo en el imaginario de determinadas personas. Los cambios antropológicos son de gran calado y, en diversos grados, nos afectan a todos. Nadie debe pensar que quedará al margen del espíritu del tiempo.

Si el mundo entra en el régimen de la virtualidad y “el otro” pasa a ser innecesario —o solo puntualmente necesario—, esto significa que el discurso sobre Dios, y muy concretamente, el Dios personal de la revelación judeocristiana, tiende a modificarse y a eclipsarse. Y lo mismo podría decirse del discurso sobre el Dios islámico, que presenta afinidades evidentes con el anterior. No es extraño, en este sentido, que el transhumanismo —ahora aletargado momentáneamente debido a la pandemia— predique el catecismo de la absoluta inmanencia, orientado a la llegada de un mundo feliz, del cual se afirma que no habrá en él “muerte, ni duelo, ni llanto ni dolor” (Apocalipsis 21,4), un mundo de inmortales parecido al paraíso de las tres religiones abrahámicas.⁸

De hecho, la utopía marxista ya se expresaba en términos de “paraíso” inmanente y prometía la redención del proletariado, de manera que todos pasaban a ser receptores igualitarios de los bienes surgidos del esfuerzo humano. Pero el paraíso

⁷ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 74.

⁸ Cf. Antonio DIÉGUEZ, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017; Juan Arana CAÑEDO-ARGÜELLES, “El futuro del hombre: ¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?”, *Isidorianum* 27/54 (2018) 217-232: <https://doi.org/10.46543/ISID.1827.1032>; Juan Manuel CABIEDAS, “Pensar la pregunta del hombre por su salvación en perspectiva teológica. A propósito de la narrativa transhumanista sobre el futuro humano”, *Teología y vida* 63 (2022) 243-271: <https://doi.org/10.7764/TyV/632/4/243-271>.

transhumanista es decididamente capitalista y, por lo tanto, elitista —es el paraíso de una sola clase social, para hablar en términos marxistas—. Tanto marxismo como transhumanismo se conciben ambos como utopías materialistas de una felicidad sin Dios (o con un Dios-pantalla) en las que no cuenta la muerte. La diferencia entre ambos estriba en que la utopía marxista se dirige a los oprimidos de la tierra, mientras que la utopía transhumanista solo está al alcance de los que poseen recursos económicos elevados. Sin embargo, en ambos prima un optimismo que alimenta la utopía, pero que tiende a esconder las consecuencias colaterales, y letales, de las dos ideologías. El marxismo fracasó cuando la economía colectivizada, en manos del Estado, se vino abajo. ¿Dónde encontrará el transhumanismo la horma de su zapato?

El Dios personal se convierte en el gran ausente de un mundo construido sobre el propio “yo”, es decir, sobre la autorreferencialidad, la autorrealización y la autosatisfacción. Si la individualidad se erige como referente antropológico fundamental, si las “conquistas” tecnológicas se presentan como el gran triunfo humano, si el individuo ocupa el lugar de la persona, entonces el discurso sobre Dios pasa a ser innecesario, pero también resulta superfluo un discurso sobre el ser humano. La muerte de Dios es la muerte del hombre. El humanismo se diluye cuando decae la pasión por el conocimiento de Dios y cuando se soslaya la atención por el ser humano —como se ha visto y se ve en esta pandemia—, lo que constituye un mal objetivo para la humanidad. El primero y el segundo mandamiento forman una unidad indisoluble (Mateo 22,40). Quien no ama al hombre, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve, se lee en 1 Juan 4,20. Pero si se pasa de largo ante el hombre medio muerto, si los pobres y vulnerables se convierten en invisibles y descartados, si nada se mueve en el corazón ante el hambriento, el sediento, el extranjero, el desnudo, el enfermo o el encarcelado, si no se “ve” al hombre, entonces amarle resulta mucho más difícil.

Por esta razón teólogos como Johannes Baptist Metz o Walter Kasper han hablado de la mística de los ojos abiertos, los ojos que ven la necesidad del otro y reconocen a Jesús en el

hermano que sufre.⁹ En este momento de la historia, es preciso redescubrir la mirada sobre los pobres y los que sufren y escuchar su grito, ya que solo esta mirada y esta escucha pueden llevar al conocimiento de Dios. Me refiero al Dios que socorre al huérfano y a la viuda, y que se manifiesta de forma eminente y definitiva en su Hijo, Jesucristo, quien se identifica con los más pequeños (Mateo 25,40). El cristianismo no puede explicarse a sí mismo al margen de los pobres, ya que se convertiría en una fe de tipo ideológico, en un neognosticismo.

La cuestión antropológica es pues central en la gestación de nuevos paradigmas, pero no es la única. Ya hemos aludido a las crisis provocadas por la globalización de la economía y que afectan a sectores determinados de la actividad productiva y comercial. El neoliberalismo ha llegado a un callejón sin salida: la regulación de los mercados —vista como una amenaza por los teóricos neoliberales— es imprescindible para no ahondar aún más el foso existente entre personas y pueblos desde el punto de vista del nivel de vida. El populismo nacionalista —mayoritariamente neoliberal— se afirma en nombre de la precedencia de lo propio sobre lo venido de fuera —como indica el slogan *America first*—. En esta ola de nacionalismo sin entrañas, los prófugos y refugiados han encontrado barreras y fronteras allí donde hubieran esperado puentes y acogida e integración, ya sea en la frontera entre México y Estados Unidos, ya sea en la frontera entre Turquía y Grecia, o bien en la frontera entre España y los países africanos. La muerte enseña estas zonas de frontera, particularmente en el mar Mediterráneo, donde cada año miles de personas pierden la vida.

También han encontrado barreras e indiferencia los avisos repetidos de los desastres socioambientales provocados por prácticas que rompen con el delicado equilibrio de la naturaleza y la hieren en lo que tiene de aportación a la casa común. En este punto y en otros ha ido creciendo una aproximación

⁹ Cf. Walter KASPER, *La Misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Presencia teológica 193). Santander, Sal Terrae, 2012; Johann Baptist METZ, *Por una mística de ojos abiertos: Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona, Herder, 2013; Gabino URIBARRI BILBAO, *Teología de ojos abiertos: Doctrina, cultura y evangelización* (Presencia teológica 267). Santander, Sal Terrae, 2018.

negacionista que ha sido defendida a partir de *fake news*, lo que ha supuesto un atentado frontal al pacto ético implícito a favor de la verdad de información y de prensa. La crisis de la ética política arrastra consigo un sinfín de decisiones que transgreden los criterios de veracidad y justicia y empujan a las sociedades globales a una especie de hibernación ética, que pone en jaque el discurso sobre la verdad. No son ajenos a este fenómeno los silencios sobre el transexualismo, presentado como inocuo e incluso beneficioso, cuando realmente rompe por dentro a niños y adolescentes, obligados a gestionar una sexualidad cambiante que destruye su equilibrio natural y les empuja a situaciones insostenibles.

En resumen, la sociedad que está abriéndose paso con grandes esfuerzos en este siglo XXI debe dar respuesta a los retos planteados por lo dicho hasta aquí y debe trabajar para llevar a cabo dos puntos cruciales que aparecen en la encíclica *Laudato si'*. El primer cambio consiste en modificar el “modelo de desarrollo económico global”.¹⁰ Este cambio ya no puede retrasarse por más tiempo. Una economía del bien común, de la solidaridad y de la comunión debe ocupar el lugar de una economía de la ganancia por la ganancia y de la competitividad. El segundo cambio, igualmente mencionado en la *Laudato si'*, es una ampliación del anterior ya que se trata de llegar a “un cambio radical de paradigma” de todo el sistema; es decir, es preciso efectuar “una valiente revolución cultural”.¹¹ La teología cristiana debe ser punta de lanza en la respuesta a ambos retos y hoy más que nunca debe intervenir en la elaboración de una amplia mediación cultural. Como propuso el economista Antonio Genovesi en pleno siglo XVIII, el aforismo *homo homini lupus* de Hobbes debe ser sustituido por este otro: *homo homini natura amicus*, el hombre es por naturaleza amigo de los otros hombres.¹²

¹⁰ FRANCISCO, *Laudato si'*, 194.

¹¹ FRANCISCO, *Laudato si'*, 114.

¹² Cf. el estudio sobre Tomás de Aquino y Genovesi de Paolo SANTORINI, “*Donum, Exchange and Common Good in Aquinas: the Dawn of Civil Economy*”, *The European Journal of the History of Economic Thought* 27 (2020): <https://doi.org/10.1080/09672567.2020.1720764>.

2. LA NECESARIA MEDIACIÓN CULTURAL

El Evangelio necesita, para ser comunicado, una mediación cultural. Sin ella, el kerigma se convierte en un mensaje interno a la misma Iglesia y pierde su fuelle significativo. A pesar de la buena voluntad y de los no pocos esfuerzos invertidos en hacer llegar el mensaje cristiano a la sociedad de hoy, debemos reconocer que muchas personas parecen llevar un caparazón que las hace “inmunes” a este mensaje. El caparazón puede ser indiferencia ante algo que se considera anticuado y obsoleto, ya que se le vincula con un pasado donde la Iglesia era dominante, en cultura, personas e instituciones. Pero el caparazón puede indicar una animadversión hacia un mensaje que es visto como culpable de dogmatizar a las personas desde una posición de privilegio, la que se le supone a una Iglesia aliada con ciertas posiciones ideológicas o ciertos poderes fácticos.

Por lo tanto, no basta una posición estrictamente confesante para dar razón del mensaje cristiano. Ante esta posición muchas personas reaccionan con la indiferencia o bien el rechazo —sobre todo en estos tiempos de gran presión mediática por el tema de los abusos—. Debemos releer a los apologetas del siglo II, Justino de Roma o Atenágoras de Atenas, sin olvidar la carta a Diogneto, autores que escriben desde la confesión de fe, pero también desde la conciencia de un cristianismo que busca tender puentes con el mundo no cristiano.¹³ Debemos releer igualmente los Hechos de los Apóstoles, donde Lucas aúna la presentación del kerigma con un fino diálogo con el pensamiento común, no cristiano, que domina el Imperio romano y está teñido de estoicismo, una filosofía que el apóstol Pablo conoce y valora.

Estos son ejemplos de gran interés para una teología que no se limite a repetir lo dicho y a reiterar el lenguaje y los esquemas consuetos, sino que busca acometer la tarea de ir encontrando los instrumentos culturales necesarios para afrontar las situaciones mencionadas en el punto anterior. Una “renovación sabia y valiente” de una Iglesia que sale al encuentro de

¹³ Cf. Daniel RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologetas griegos (s. II)* (BAC 629). Madrid, BAC, 2002.

las culturas, no se puede llevar a cabo sin una teología que sepa encontrar caminos de mediación cultural entre el kerigma y la sociedad, entre el mensaje cristiano y todo lo que bulle en un mundo a menudo insatisfecho consigo mismo. Los precedentes existen. El diálogo con las culturas se ha realizado intensamente en diversos momentos de la historia de la teología. De hecho, los grandes teólogos no han sido francotiradores sino personas que han sabido hablar lenguajes nuevos, es decir, que han encontrado mediaciones culturales para explicar el kerigma apostólico.

Quiero decir con esto que debemos ubicar el Evangelio en la cultura y en la sociedad, en el devenir histórico y en las formas de pensamiento y de acción contemporáneas. No es condenando la sociedad, sino comprendiéndola críticamente, que se construirán mediaciones culturales potentes. No es anatematizando a nuestros contemporáneos sino discerniendo las rendijas de luz que se esconden en sus propuestas, que la luz plena del Evangelio se abrirá paso en el proceso de construcción de los nuevos paradigmas. No desechemos los atisbos de verdad, no apaguemos la mecha vacilante, no quebrems la caña cascada (cf. Isaías 42,3, citado en Mateo 12,20).

La clave consiste en elaborar una lectura hermenéutica de la realidad y de la cultura, valiéndose del instrumental que proporciona el Evangelio y de todo lo que pueda servirnos para analizar el mundo de hoy. Las prisas y los estereotipos serían malos consejeros. La situación actual se caracteriza por una gran complejidad, por la ausencia de certezas y por la proliferación de interrogantes. Ni los diagnósticos ni los pronósticos deben darse por descontados. El teólogo tiene la misión de profundizar sin dejarse llevar por el desencanto, la asepsia o la agresividad. La cultura actual es pluriforme y en no pocas ocasiones los comportamientos de las personas son contradictorios. La mediación cultural no puede ser pues unívoca ni puede quedar fijada de una vez por todas.

La mediación que la teología debe ayudar a construir entre el Evangelio y la(s) cultura(s) debe incluir, a mi entender, cuatro elementos: la mirada hacia la humanidad, el arte del diálogo, la conjunción entre lo espiritual y lo social, y el discurso ético.

El punto de partida, tantas veces repetido en los diálogos ecuménicos y tan amado por san Juan XXIII, es el aforismo “lo que nos une es más fuerte de lo que nos separa”.¹⁴ Lo que nos une es la preocupación por la humanidad de la que todos formamos parte, y la Iglesia, como afirmó san Pablo VI, nunca ha dejado de ser “experta en humanidad”,¹⁵ en lo que constituye la gran familia humana. Igualmente, la buena teología debe ser sensible a todo lo que es humano y a todo lo que pueda ponerlo en cuestión o en peligro. El núcleo central de la fe cristiana es el misterio del Dios encarnado, del Dios humanado. La humanidad es el depositario del amor de Dios, el ámbito en que Él mismo ha decidido manifestarse movido por su misericordia. No hay salvación sin el hombre herido y caído, como no la hay sin la carne y la sangre de Jesús, que comemos y bebemos en la eucaristía. No podemos mirar a la humanidad como *massa damnata* sino como *populus redemptus sanguine Christi*.

El segundo elemento de la mediación es el arte del diálogo. Aquí se demuestra la calidad del quehacer teológico, que encuentra una analogía extraordinaria en el diálogo existente entre las tres personas divinas, fuente de salvación. El diálogo no equivale a un intercambio de opiniones. No es una (con)cesión ni una negociación, donde las posiciones deben ceder hasta encontrar un punto de acuerdo, más o menos edulcorado. El diálogo se realiza desde la verdad y sobre la verdad, entendida como reflejo y expresión del amor divino. La afirmación de la propia identidad no destruye el diálogo sino que es condición para un auténtico diálogo. Quien dialoga desde el Evangelio se pone en el lugar del otro como hizo Jesús, quien tomó la cruz poniéndose en nuestro lugar: él, sin ser pecador, aceptó por nosotros ser “pecado” (2 Corintios 5,21).

¹⁴ “Creo que la enseñanza principal del Papa Juan que debemos atesorar es precisamente, el buscar más lo que nos une que lo que nos divide”: Entrevista al cardenal PAROLIN en *Vatican News*: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2018-06/cardenal-pietro-parolin-peregrinacion-juan-xxiii-italia.html> [consulta 20-julio-2022].

¹⁵ PABLO VI, *Discurso a los representantes de los Estados* (ONU), § 3 (4-octubre-1965): https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html [consulta: 20-julio-2022].

El tercer elemento de la mediación es la conjunción entre lo espiritual y lo social que se da en el cristianismo. En la percepción actual, se confunde a menudo la fe cristiana con una acción social encomiable, sin aparente relación con el Evangelio de Jesús. Muchos ven a la Iglesia, en el mejor de los casos, como una ONG. Por otro lado, para ciertos segmentos cristianos, la fe cristiana se presenta como una vivencia íntima, individual, alejada del mundo e incluso alienante. La Iglesia se convierte entonces en un simple ámbito de ritualidad e intercambio, y Dios puede pasar a ser un garante de la prosperidad y del éxito en la vida. Ante estas percepciones, se debe afirmar que la teología cristiana es una sabiduría fundada en la revelación divina que presenta al ser humano ante Dios y en el mundo, que conoce la contemplación y la acción, y elabora una reflexión que conjuga la dimensión espiritual y social de la fe.

El cuarto elemento que debe actuar en la mediación cultural del Evangelio es el discurso ético. Los frentes en los que se mueve este discurso son numerosos. La crisis ética del sistema neoliberal, impulsado por el anonimato de los inversores y la consiguiente búsqueda de ganancias como único criterio económico, se ha agudizado con la irrupción de las *fake news* en el sistema de comunicaciones. En este momento, se levantan voces cada vez más fuertes sobre la necesidad de recuperar el discurso ético, sin el cual el mundo se precipita en el vacío. Abierta con las nuevas tecnologías la época de la inteligencia artificial, debemos preguntarnos —como hace el Papa en su discurso a la plenaria de la Pontificia Academia de la Vida¹⁶— si el algoritmo no debe conducir a una algor-ética. La inteligencia artificial es un instrumento de gran valor para la humanidad, pero el ser humano debe mantener su calidad “biográfica” y no solo “biológica”, y para ello es necesario velar por una relación adecuada entre ser humano y máquina.

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y el primero de los derechos humanos (la dignidad de la persona),

¹⁶ Cf. FRANCISCO, *Discurso preparado por el Santo Padre Francisco, leído por S.E. Mons. Vincenzo Paglia a los participantes de la Pontificia Academia para la Vida* (28-febrero-2020): https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html [consulta: 20-julio-2022].

apoyados por un potente diálogo transdisciplinar del que la teología no puede quedar al margen, deben ser las bases de una ética que asegure el don de la vida humana en todos los niveles de realización de la persona. En este sentido, el aborto y la eutanasia no son victorias del “yo” que decide, sino derrotas colectivas de un “nosotros” que no ha sabido acompañar a la debilidad. El discurso ético global debe incluir la larga lista de situaciones en las que queda mermada la dignidad de los seres humanos, especialmente de los pobres, de los enfermos, de los refugiados, de los descartados en las grandes urbes, del pueblo inmenso de los periféricos. La teología del hombre como imagen de Dios es el fundamento del derecho de la persona humana a vivir con dignidad y ser tratada a pie de igualdad en un mundo fraterno.

3. EL DIÁLOGO DE LA TEOLOGÍA CON LA CULTURA Y LA UNIVERSIDAD

En el siglo IV apareció en el Imperio romano la figura del *defensor civitatis* o *defensor plebis*, quien tenía encargada la protección jurídica de los habitantes de la ciudad, especialmente los más humildes, frente a los abusos de los poderosos.¹⁷ El pueblo necesitaba un defensor. Pues bien, en nombre del humanismo cristiano la teología debe ser una defensora de lo que es y representa el Evangelio en este momento de la historia, realizada desde una Iglesia que es una casa de los débiles de este mundo y una casa del pensamiento. Sin embargo, la teología no puede actuar sin las mediaciones culturales que hemos expuesto, ya que precisará de un discurso lúcido, dialogal y creativo —en el que a veces puede incluso equivocarse—. El mensaje cristiano se comunica cuando se produce una aproximación a la cultura desde el Evangelio, e incluso al Evangelio desde la cultura. Analicemos los puntos en los que puede realizarse este diálogo.

¹⁷ Cf. Robert M. FAKES, “The *Defensor Civitatis* and the Late Roman City”, *Antiquité tardive: Revue internationale d’histoire et d’archéologie* 26 (2018) 127-147: <https://doi.org/10.1484/J.AT.5.116751>.

3.1. Hemos visto que, para Platón, la teología es un discurso sobre Dios en el marco de la ciudad. La teología cristiana, fruto del mensaje de Jesús de Nazaret, se presenta desde sus inicios como una reflexión sobre Dios y sobre el hombre, sobre el Creador y lo creado, sobre toda la realidad, visible e invisible. Su marco es el mundo creado, particularmente la humanidad, con la que Dios ha pactado una alianza de paz a través de Noé que incluye “a toda criatura que existe en la tierra” (Génesis 9,17). El mismo marco se aplica a Jesús y muestra el alcance universal de su obra salvadora: “cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Juan 12,32). Dios, el hombre y el mundo son puntos centrales de los relatos bíblicos y, por consiguiente, de la teología cristiana. Esta no es una sabiduría arcana. Dios, el hombre y el mundo están en mutua relación y la historia es el punto de confluencia de estas tres realidades.

Dialogar con el pensamiento, la cultura y la universidad, significa explicar, en primer lugar, las implicaciones del discurso sobre el Dios trinitario, objeto de la confesión de fe. En el misterio de las tres personas divinas, leído por los grandes teólogos antiguos y medievales (Basilio, Hilario, Agustín, Tomás de Aquino, Raimundo Lulio) y por los teólogos modernos (Barth, Lonergan, Jüngel, Moltmann), se descubren nociones como la relacionalidad o la acción creacional y salvífica continuada o la naturaleza de la comunión que existe entre las tres personas divinas, que pueden derivar en perspectivas relevantes para un discurso sobre el ser humano y el conjunto de la familia humana. Este discurso, hecho con inteligencia, traspasa las fronteras de creencia y no creencia, y se proyecta, además, sobre el diálogo interreligioso, indispensable en el contexto actual, y sobre el diálogo con las ciencias como la física y las otras ciencias experimentales, que trabajan en el ámbito de las estructuras de lo creado.

Pongamos un ejemplo. La teología cristiana habla de Dios usando las propiedades del ser o trascendentales, particularmente la unidad (*unum*), la verdad (*verum*) y la bondad (*bonum*) —a las que cabe añadir la belleza (*pulchrum*)—. Estos trascendentales indican el ser de Dios —se les llama también “atributos” o “dignidades” — pero a la vez señalan el proyecto del hombre, y de la humanidad en su conjunto. El ser humano

está llamado no a la dispersión sino a la unidad: su modelo no es Babel sino Pentecostés. El amor a la verdad se encuentra en el corazón de todo hombre, quien busca conocer lo que es realmente luminoso, fiel y fiable. La bondad es la antítesis del mal y de la maldad, el principio de actuación que debe regir todo comportamiento humano. Finalmente, lo bello es la plasmación de las otras propiedades o atributos mediante la percepción proveniente de los sentidos espirituales. Los trascendentales son pues fundamentos básicos para la construcción de una humanidad reconciliada.

Se puede hablar del Dios cristiano sin titubeos ni mixtificaciones ni acomodaciones a personas que no comparten la fe en Él. Cualquier pregunta fundamental sobre la realidad admite una respuesta teológica, que es preciso proporcionar a la vez desde la conciencia de complementariedad y desde la conciencia de lo que es específicamente cristiano. La teología siempre tiene algo que aportar, pero solo podrá hacerlo si entra en los debates intelectuales del momento. Una teología encerrada en sus baluartes y en su lenguaje para iniciados, quedaría muda y no incidiría en la cultura, tanto humanística como empírica.

3.2. En segundo lugar, en el diálogo con el pensamiento actual, la teología debe desplegar un discurso consistente sobre el hombre que explique cuál es la antropología generada por el pensamiento cristiano. Este debate se presenta como central en los próximos años, al abrigo de las preguntas derivadas de las nuevas tecnologías y de los cambios enormes que están en marcha en la cultura global. Los intercambios crecen a ritmo vertiginoso y provocan movimientos subterráneos que afloran a la superficie cuando el cambio ya se ha producido. Además, una parte de lo que sucede debajo de la superficie es objeto del análisis de los *big data*, los cuales son utilizados para influir en las decisiones de millones de personas, convertidas en simples “consumidores”. Una cosa parecida se puede afirmar de los *influencers*, nuevos flautistas de Hamelín, que cautivan con sus encantos y marcan las tendencias de personas, sobre todo jóvenes, convertidas en devotos “seguidores”. La teología, al lado de la filosofía y las humanidades, debe recuperar el discurso clásico sobre las potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad) y añadir

a él el discurso que la modernidad realiza sobre el espíritu crítico.

Pero la teología debe ir más allá. En la antropología cristiana es fundante, como hemos subrayado, la teología del ser humano, hombre y mujer, como imagen de Dios (cf. Génesis 1,27, citado en Marcos 10,6 par.). Perder la noción de unidad en la dualidad (un ser humano, que se expresa como hombre y mujer) significa abrir la puerta a consecuencias imprevisibles. Si el ser humano duda sobre la propia conciencia y se llega a la destrucción progresiva de lo que le es propio (la dualidad complementaria en el único ser humano), esto significará que las modificaciones introducidas en el cuerpo, la *psyche* y la mente (*nous*) han ahogado —o anulado— la dimensión espiritual de la persona. Sin esta dimensión espiritual, presente en potencia o en acto, el ser humano renuncia a descubrir la belleza de Dios y la felicidad que de Él brolla.

La teología debe recordar al ser humano el don divino que lo abraza y la debilidad que lo constituye, su condición de ser hijo de Dios y criatura, sometida al pecado y a la muerte. Si el ser humano se convierte en un “yo” enriquecido tecnológicamente y se cree por ello divino e inmortal (Génesis 3,5), es imposible que pueda mantener viva su dimensión espiritual, que es la constitutiva. La concepción teológica del ser humano como imagen de Dios resulta pues de una importancia capital para que no se produzca una disolución de la persona en la red tupida de tecnologías e influencias que la envuelven.

3.3. En tercer lugar, la teología debe partir de la realidad creada, cósmica y humana, considerada científicamente, pero debe ir más allá de la ciencia. Es preciso contar con la ciencia, pero no solo con ella. Así pues, tanto la física de partículas y la física cuántica, como las neurociencias deben estar presentes en el horizonte de la reflexión teológica y filosófica. El horizonte cosmológico de la física tradicional de cuño aristotélico-tomista, que subyace a las reflexiones de la teología católica hasta tiempos recientes, ya no puede ser el ámbito de diálogo de la teología actual. En este punto, se impone una reapropiación de los relatos bíblicos con su enorme potencial mítico y metafórico y una relectura de los grandes pensadores cristianos, combinada con una elaboración conceptual que tenga en cuenta las aproximaciones

científicas actuales y la unidad del saber. Esta unidad es uno de los patrimonios más preciosos de la aportación de la Iglesia a la acción educativa en todos sus grados.

Se trata de ir encontrando un nuevo horizonte de comprensión del mundo y del hombre en el que se pueda inserir de forma creíble un discurso sobre el misterio de Dios. En consecuencia, la teología debe acercarse a las ciencias empíricas y experimentales y por otra parte debe buscar la complicidad de las ciencias humanas y sociales. Es preciso plantear una nueva *via eminentiae* que relacione todo lo que configura la realidad humana con la realidad divina: la aproximación entre estas dos realidades constituye una de las claves del futuro de la reflexión teológica. Cada vez más, ser teólogo significará poseer conocimientos enraizados en la revelación divina y estructurados según el Símbolo de la Fe (Trinidad, cristología, antropología, escatología, eclesiología, sacramentos), fundamentados en la Escritura que es el alma de la teología, y complementados con conocimientos científicos de amplio espectro y referentes culturales hodiernos, sin olvidar la dimensión social del kerigma y de la fe. Igualmente, cada vez más el teólogo, como subraya el papa Francisco, deberá hacer teología de rodillas, ante Dios y ante los hombres, ante el Padre de misericordia y todos sus hijos, especialmente los pobres, ya que solo así quedará asegurada la dimensión trascendente del mensaje cristiano, más allá de conceptualismos y moralismos estériles, que no consiguen hablar al mundo de hoy.

3.4. En cuarto lugar, la teología cristiana no puede actuar con una concepción cerrada y fixista de la realidad. Se impone una metodología de análisis que comprenda el carácter fluido y dialéctico de esta realidad. Solo así puede comprenderse la nueva época de la historia humana que ya se ha iniciado. A finales del siglo XIX, en pleno auge de regímenes caracterizados por la restauración, el papa León XIII propuso, con la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que se restaurara la filosofía cristiana según el pensamiento de Tomás de Aquino, en su versión neoescolástica, de manera que este pensamiento se convirtiera en el sólido baluarte que la Iglesia necesitaba para oponerse a las doctrinas filosóficas de la modernidad. Esta opción, de tonos defensivos, apuntaba a la

formación de una sociedad donde se garantizara un fuerte espacio de cultura católica, la cual debería afirmarse ante las culturas laicistas y revolucionarias de la época.

Lo que se vislumbra en este siglo XXI respecto a la sociedad y a la Iglesia, dista mucho de la situación en los últimos decenios del siglo XIX. En la época actual no puede mantenerse el monolitismo de un pensamiento —el tomismo— como “pensamiento oficial” de la Iglesia. La percepción actual es que se está pasando de la esfera al poliedro, es decir, de una realidad homogénea, por lo menos aparentemente, a una realidad mezclada, cambiante y dialéctica. En los años venideros no parece que la aparición de nuevos paradigmas culturales vaya a estabilizarse. La teología debe integrar, en este sentido, el discurso de la polaridad entre “el uno y el múltiple, entre lo simple y lo complejo”.¹⁸ El benemérito tomismo debe completarse y expandirse con otros vectores intelectuales que ejerzan de fundamento de la teología cristiana.

La complejidad no encaja con el monolitismo, y lo múltiple requiere una visión abierta y a la vez consciente del punto focal del poliedro. Me refiero en concreto al “pensamiento de Cristo” (1 Corintios 2,16), el cual es “sabiduría de Dios” (1,24) —un “pensamiento”, que es el Evangelio, voz y gesto de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado—. En efecto, el Evangelio es la *viva vox Christi*, que se encarna “en todos los rincones del mundo de manera siempre nueva”.¹⁹ Es preciso que la teología sepa confluir en este punto focal habiendo recorrido los distintos puntos de fuga del poliedro y percatándose de la realidad compleja de las cosas. Una teología andariega y atenta, sensata e intuitiva, sabrá ofrecer nuevas síntesis, adecuadas al carácter múltiple de la realidad humana y social, cultural y religiosa del

¹⁸ FRANCISCO, *Videomensaje del Papa Francisco al Congreso Internacional de Teología, UCA, Buenos Aires* (1-septiembre-2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [consulta 20-julio-2022].

¹⁹ FRANCISCO, *Videomensaje del Papa Francisco al Congreso Internacional de Teología, UCA, Buenos Aires* (1-septiembre-2015): https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [consulta 20-julio-2022].

siglo XXI. Este es el siglo en el que debe abrirse paso, en expresión de Andrea Riccardi, un humanismo espiritual dentro de un mundo globalizado.²⁰

4. EL PAPEL DE LOS CENTROS SUPERIORES DE ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA

En la teología confluyen todas las preguntas sobre lo divino y lo humano, y por esta razón la Facultad de Teología constituye el *alma mater* de las ciencias eclesiológicas —y en el Medioevo de toda la Universidad—. Tal como queda reflejado en la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*, las ciencias eclesiológicas deben complementar a la teología, y esta es ante todo la tarea de la filosofía. La teología, por su parte, debe apoyarse en la filosofía como instrumento de racionalidad indispensable para elaborar una reflexión a partir de la revelación divina y de su plasmación primera, que es la Sagrada Escritura. Pero también las ciencias litúrgicas e históricas, con el Derecho Canónico, remiten constantemente a la teología como base y fundamento de toda la arquitectura de materias eclesiológicas. Igualmente, la exégesis bíblica —área decisiva para el discurso teológico— no puede quedar reducida a cuestiones filológicas e históricas, sino que debe plantearse las preguntas teológicas tratándolas desde la metodología exegética. El secreto del éxito de una Facultad de Teología es la conjunción operativa entre los departamentos de Sistemática, Sagrada Escritura y Moral. Conviene pues proponer proyectos de investigación que reúnan a los tres departamentos, sin olvidar la Filosofía, y orienten los estudios hacia metas compartidas. Sin estos proyectos una Facultad de Teología se convertiría en un mero centro docente, sin el indispensable pensamiento creativo.

Antonio Rosmini y John Henry Newman apostaron por la unidad del saber como característica propia de la educación

²⁰ Cf. Andrea RICCARDI, *Discurso en el congreso "Peace with No Borders: Religions and Cultures in Dialogue"* (Madrid, 15-septiembre-2019): <https://preghieraperlapace.santegidio.org/pageID/31024/langID/ca/text/3168/Madrid-2019.html> [consulta 20-julio-2022].

cristiana.²¹ Es preciso, decían, conseguir una unidad de contenidos y de perspectiva a partir de la Palabra de Dios y de su culminación en Cristo Jesús, Verbo de Dios encarnado. El papa Francisco considera que el criterio de la unidad y diversidad del saber constituye un “principio teológico y antropológico, existencial y epistémico” que debe fecundar los estudios eclesiales, pero también el resto de estudios universitarios.²² Este punto es crucial para realizar un diálogo con la universidad y la cultura, a menudo fragmentadas por una super-especialización y por la preeminencia del paradigma tecnocrático, que se afirma sin dejar espacio al humanismo. El Papa apuesta por “la transdisciplinariedad como ubicación y maduración de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios”.²³

En efecto, el mundo actual sufre por falta de visión. Esta afirmación de san Juan Pablo II, ya esbozada por san Pablo VI, encuentra un eco en lo que escribe Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*: “hay una falta de sabiduría, de reflexión, de pensamiento capaz de elaborar una síntesis orientadora”.²⁴ La división del saber ha creado un mundo falto de visión de conjunto. Muchas personas se sienten náufragas, y se extiende la consigna del “sálvese quien pueda”, que sustituye a la de “rememos todos juntos”. Aparecen propuestas que convierten la fe cristiana en un “reducto”, como la llamada *Benedict option*, “la opción de Benito”, sin que sus promotores se den cuenta de que precisamente Benito de Nursia fue el impulsor de una solución colectiva para toda Europa occidental y de que los monasterios eran centros integradores que construían una nueva sociedad en nombre del Evangelio.²⁵

²¹ Cf. John Henry NEWMAN, *The Idea of a University*. London, Aeterna Press, 2015 (orig. 1852); Antonio ROSMINI, “Delle cinque piaghe della Santa Chiesa”, en *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma, Ciudad Nueva (1982), cap. II, *passim*. Ambos textos son citados por FRANCISCO en *Veritatis Gaudium*, 4c.

²² FRANCISCO, *Veritatis Gaudium*, 4c.

²³ FRANCISCO, *Veritatis Gaudium*, 4c.

²⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* 31; citado por FRANCISCO, *Veritatis Gaudium* 4c.

²⁵ Cf. Rod DREHER, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York, Penguin Random House, 2017.

De forma parecida a los monasterios, que proponen una forma de vida armónicamente ordenada y orientada a la transformación espiritual de los hombres y mujeres que quieren aceptarla, las Facultades de Teología y otros centros de estudios eclesiásticos deben crear pensamiento y visión sobre el futuro de las sociedades en las que se inscriben. Para ello es preciso superar dualidades. Benito propuso el *ora et labora* como consigna de su proyecto, integrando en la vida monástica Dios y el mundo, la contemplación y la acción, la oración y la actividad en pro de la cultura (intelectual y agraria). Esta búsqueda de la unidad de vida puede trasladarse a la unión entre teoría y práctica, entre teología y pastoral, entre reflexión y diálogo. Las Facultades de Teología deben ser auténticos laboratorios de ideas, que formulen nuevos paradigmas y contribuyan a la elaboración de propuestas para el mundo actual. Nada de lo que es humano debe quedar al margen de la luz del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo.

Siguiendo lo propuesto en la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*, los centros universitarios eclesiásticos deben crecer y afianzarse a partir de tres principios fundamentales: un pensamiento, una atmósfera, una hermenéutica. El pensamiento cristiano se sustenta sobre la teología cuya base es la revelación divina, plasmada en la Escritura, y cuyo principal instrumento es la razón iluminada por la fe, la filosofía. Es teólogo quien se adentra en la búsqueda de la Verdad y persigue la “contemplación en Dios”, abriendo la mente al *maius* que es Dios mismo. El teólogo mantiene su corazón cerca de Aquel a quien busca, y en él la llama encendida de la oración nunca se apaga. En consecuencia, los centros teológicos universitarios deben destilar una atmósfera espiritual que les ayude a llevar a cabo su tarea docente e investigadora desde la fe de la Iglesia y desde la solidaridad con el mundo. Finalmente, por lo que respecta a la hermenéutica, se trata de leer la Palabra y los signos de los tiempos con la voluntad firme de comprender a la vez el don y la complejidad, la palabra salvadora y la humanidad sedienta de vida y de sentido. En resumen, los que cultivan la teología y las ciencias eclesiásticas afines deben ser personas espiritualmente firmes, intelectualmente capaces y existencialmente comprometidas.

5. CONCLUSIÓN

La encíclica *Laudato si'* augura “largos períodos de regeneración” en relación con el “gran desafío cultural, espiritual y educativo” que se deberá afrontar en los próximos años.²⁶ Es una incógnita hacia donde caminarán las sociedades globales, pero lo que está claro es que van a cambiar muchas certezas y hábitos en el campo de lo religioso, de lo cultural, de lo tecnológico, de lo ético, de lo económico, de lo social y de lo político. Surgirán nuevas realidades y el catolicismo tendrá que reinventarse sin perder su identidad, es decir, deberá superar la tentación de encerrarse en sí mismo, de mirar al mundo con desconfianza y de aspirar únicamente a ser una realidad minoritaria con poca o nula proyección más allá de sus círculos propios. El mensaje de fondo del Vaticano II, concretamente de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, es el de promover el diálogo entre la Iglesia y el mundo. Por esta razón, en tiempos difíciles, incluso en medio de amenazas globales, es preciso mantener la fe y la esperanza en Dios y velar por que no se enfríe la caridad hacia los pobres y los que sufren (cf. Mateo 24,12).

Parecería que la teología —una ciencia con un estatuto epistemológico singular entre los distintos saberes— tiene poco que decir al resto de compañeros de viaje. Sin embargo, como hemos subrayado al principio de este texto, ya desde Platón la teología es un discurso sobre Dios en el interior de la *polis*, en el corazón de la ciudad y de la vida pública, que tiene como finalidad la educación de las nuevas generaciones. La encarnación del Verbo de Dios, Jesucristo, confiere al discurso teológico un carácter definitivo en su relación con el mundo, ya que incluye al Dios hecho hombre.

No podemos pues confundir las actuales dificultades en la transmisión de la fe y en el diálogo intelectual abierto a la universidad y la cultura, con la necesidad y urgencia de presentar el Evangelio de Jesús y todo su bagaje existencial y cultural en las ágoras donde se crean los nuevos paradigmas. Sin rubores y sin vanidades, la teología debe encontrar su lugar en los múltiples foros de nuestro tiempo. Para ello, es preciso salir de nuestras

²⁶ FRANCISCO, *Laudato si'*, 202.

instituciones y bajar a la arena del intercambio, de la propuesta y del desafío común, con el bagaje propio de la revelación divina y con un lenguaje apropiado, que busque construir puentes y tejer complicidades. La tarea no va a resultar fácil, pero es apasionante. Todo se andará con el auxilio de Dios, el Señor de la historia, el mensaje innovador del Cristo Jesús y el empuje audaz del Espíritu que renueva la faz de la tierra.