

Documentos

Teologías locales: un modo de pensar lo de Dios*

ERNESTO CAVASSA CANESSA, S.J.**

INTRODUCCIÓN

Esta *lectio* es ante todo fruto de una amistad. La propuesta del Decano me llegó de modo inesperado, con muchos pendientes en el escritorio y con el agravante de sentirme ya extraño en un mundo, el universitario, por el que no transito hace años. Conforme se acercaba el plazo para la respuesta, la opción de declinar la invitación se hacía cada vez más atrayente. Sin embargo, la amistad pudo más. Acepté, con mucho de osadía y no sin cierto temor y temblor ante el desafío.

Al mismo tiempo, debo reconocer también que ese pedido tuvo el efecto de un detonante: desencadenó el deseo de volver a temas que me interesan, particularmente, a partir de la experiencia de los nuevos centros de formación interprovinciales para la etapa de teología, uno de los cuales radica precisamente en Bogotá. En el desarrollo de esta experiencia se nos va haciendo claro que el tema de la cultura requiere de mayor atención. Los centros interprovinciales, si desean formar para una misión universal, tendrán que incluir cada vez más la dimensión intercultural en su quehacer cotidiano. Y como

* *Lectio inauguralis*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 10 de febrero de 2011.

** Doctor en Teología, Universidad Pontificia de Comillas; profesor de teología, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima; provincial de la Compañía de Jesús en el Perú (1998-2004); presidente de la Conferencia de Provinciales de América Latina, CPAL (desde 2005). Correo electrónico: eccsj@cpalsj.org

estos centros se han planteado para el pregrado en teología, será necesario también vincular la práctica y reflexión cultural con la práctica y reflexión teológica.

A puntualizar el tema me ayudó un mensaje de Benedicto XVI a los párrocos de Roma, el jueves posterior al Miércoles de Ceniza del 2009. En ella, el Papa les expresaba lo siguiente:

Naturalmente palabras grandes de la tradición –como sacrificio de expiación, redención del sacrificio de Cristo, pecado original– son hoy incomprensibles como tales. No podemos sencillamente trabajar con grandes fórmulas, verdaderas pero sin contextualizar, en el mundo de hoy. Debemos, a través del estudio y cuanto nos dicen los maestros de teología y nuestra experiencia personal con Dios, concretar, traducir estas grandes palabras, de forma que entren en el anuncio de Dios al hombre de hoy.

La necesidad de contextualizar las “grandes palabras” vuelve en otro momento del discurso: “para la contextualización cultural (para Roma) –que es absolutamente necesaria– diría que la primera ayuda es nuestra experiencia personal. No vivimos en la Luna. Soy un hombre de este tiempo si vivo sinceramente mi fe en la cultura de hoy...”.

Teología, cultura, contextualización... asuntos que me rondan permanentemente. Volví entonces a retomar escritos de clases y artículos de mis años de profesor de teología en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Así nació el texto que ahora presentaré.¹ Se trata, en esta *lectio*, de desarrollar una introducción a un tema que requiere de un estudio más amplio, como el que se desarrolla en esta Facultad. Pretendo apenas indicar lo que considero son los principales aspectos a tener en cuenta al momento de abordarlo.

DE QUÉ HABLAMOS

Lo que define a una teología local es su capacidad de poner en relación el mensaje evangélico y las expresiones de la cultura. Según Robert Schreiter, teólogo norteamericano y uno de los principales impulsores de esta perspectiva, una teología local se define por la interacción dinámica que se produce en el contacto entre el Evangelio, la Iglesia y la cultura.²

¹ Fuente importante de este texto es el artículo denominado “Teologías locales, pensar inculturado”, publicado en Lima, en *Cuadernos de Espiritualidad* 79, (1997): 7-21.

² “It takes the dynamic interaction of all three of these roots –gospel, church, culture– with all they entail about identity and change, to have the makings of local theology” (Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 21). “Local Theology was defined [...] as the dynamic interaction

Stephen Bevans, siguiendo la misma línea, habla más bien de “teologías contextuales” y las define como “una manera de hacer teología que toma en cuenta el espíritu y el mensaje del Evangelio, la tradición del pueblo cristiano, la cultura desde la que se reflexiona teológicamente y los cambios sociales que ocurren en la cultura”.³

El uso del calificativo “local” o “contextual” para definir esta modalidad de quehacer teológico es, hasta cierto punto, arbitrario y responde también al contexto (fundamentalmente anglosajón) en el que se ha trabajado teóricamente desde esta orientación.

Más importante que el nombre con el que se le designe es precisar el modo de relación existente entre los mundos que entran en contacto. Schillebeeckx denomina “correlación crítica” a este proceso dialógico entre Iglesia y culturas. En la elaboración de toda teología debe existir una “correlación crítica” –dice– entre el polo del Evangelio y el de la cultura.⁴

El término “correlación crítica” aplicado a la teología pertenece a Paul Tillich. Según él, el mundo del Evangelio se sitúa en una relación de “respuesta” a las preguntas procedentes de las cuestiones existenciales que se plantean las personas en cada cultura.⁵

Sin embargo, para Schillebeeckx y otros que retoman este término, la correlación no sería de pregunta-respuesta sino más bien de mutua retroalimentación entre los mundos del Evangelio y de la cultura. En términos de Claude Geffré, habría que hablar mejor de una “analogía de dos actos de interpretación”, esto es, la relación que se establece a partir del trabajo de análisis y comprensión teórica previamente realizado por las ciencias sociales y por la crítica bíblica y dogmática en los mundos de la Iglesia y de la cultura y que, a través de un adecuado diálogo, debe derivar en producciones teológicas nuevas y en prácticas cristianas inéditas.⁶

among Gospel, Church and culture. That dynamic interaction was seen to be a dialectical one, moving back and forth among the various aspects of Gospel, Church and culture. That movement raises questions that need to be addressed if local theology is to become an authentic and compelling voice in local churches” (Ibid., 22).

³ Bevans, *Models of Contextual Theology*, 1.

⁴ Según el teólogo holandés, esta correlación ha constituido uno de los polos estructuradores de sus dos tomos cristológicos: *Jesús, la historia de un viviente* y *Cristo y los cristianos*, 75.

⁵ Tillich, *La dimensión perdida*.

⁶ Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 212.

LA CULTURA... ESA PALABRA COMPLEJA

Aún hoy, el término “cultura” nos juega algunas malas pasadas. El uso más extendido del término, el del lenguaje corriente y el de los medios de comunicación masiva, le asigna una connotación marcadamente intelectualista que lleva a entenderla como una determinada cantidad de conocimiento o un nivel sofisticado del saber. Basta acudir a las páginas o secciones “culturales” de los periódicos o revistas habituales para ilustrar esta comprensión del término.

La “cultura” aparece como el ámbito de las artes, de las letras, de los avances científicos y tecnológicos. Se habla de ella en singular y transmite una idea de progreso que se supone válida universalmente (como cuando se habla de “cultura actual”, “cultura humana” o “cultura contemporánea”). Se deduce con facilidad una consecuencia diferenciadora (y discriminadora) entre personas y pueblos “cultos” (que han alcanzado el progreso medido con dichos parámetros) e “incultos”.

Sólo cuando pasa a ser objeto de preocupación científica por parte de las ciencias sociales el término comienza a perder las connotaciones valorativas implicadas en un tratamiento de tipo intelectualista, ampliando su significación. Ya hacia mediados del siglo pasado, Kroeber y Kluckhohn llegaron a reunir más de 160 definiciones del término.

Gracias al trabajo de los antropólogos en sociedades no occidentales hemos podido saber que la cultura no es un simple refinamiento añadido al propio ser, ni una herencia valiosa pero inaccesible de tradiciones sino un “diseño de vida” fruto de la construcción y reconstrucción histórica de un determinado colectivo.⁷ Por ello, la cultura funciona siempre como lo “dado por supuesto”, lo sabido desde siempre, lo asimilado desde los primeros instantes de la vida.

No existe vida humana independiente de la cultura en que ésta se genera ni áreas de nuestra identidad en que ella no se haga de algún modo presente y actuante. Desde otros campos del saber (en este caso, más sapienciales), Benjamín González Buelta lo expresa así: “La cultura nos envuelve como el aire. No podemos respirar sin respirarla. Por todos nuestros sentidos se adentra en nuestra intimidad.”⁸

⁷ Cfr. Tornos, *Inculturación: teología y método*, 19-44.

⁸ González Buelta, *Caminar sobre las aguas*, 9. Gallagher trae un elenco interesante de metáforas usadas por diversos autores para hacer referencia a la cultura: océano, medio ambiente, lente, filtro, conjunto de códigos, *iceberg* (Gallagher, *Clashing Symbols*, 10ss.).

Si no cambian las condiciones sociales que nos la hacen vivir como parte de nosotros mismos, ella no se convierte en objeto de nuestra preocupación. Podemos vivir en la fantasía (“etnocéntrica”, se la suele llamar) de que todos actúan o deben actuar como nosotros. Hasta que, por diversos motivos ligados normalmente a experiencias de contraste (a veces, un “*shock* cultural”), nos percatamos de la existencia de la diversidad como componente de la realidad.

Es entonces cuando nuestros presupuestos culturales se vuelven cuestionados, aparece el “tema de la cultura” como “problema” y, por ende, objeto de estudio de las ciencias sociales, dando origen al análisis cultural. Expresiones como “malestar cultural”, “choque de civilizaciones”, “cultura relativista” son tan sólo la formulación del viraje de un cambio de época: el tema de la diferencia cultural emerge como uno de los ejes de autocomprensión para la humanidad de hoy.

R. Schreiter indica tres características que se deben exigir a un análisis de la cultura para que sea válido desde una perspectiva teológica: (1) su carácter complejo e integral (“*holistic*”), (2) capaz de entender la configuración cultural de la identidad, (3) sin verla disociada con planteamientos de cambio social.⁹

Es precisamente en atención a estos tres elementos que Schreiter asume un estudio semiótico de la cultura, siguiendo las pautas que le ofrece el antropólogo norteamericano Clifford Geertz. Dice este último:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.¹⁰

Al explicar de qué se trata en esta especie de hermenéutica que busca significaciones, dice Geertz que “el *quid* de un enfoque semiótico de la cultu-

⁹ Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 42-45.

¹⁰ Cfr. Geertz, *La interpretación de las culturas*, 20; R. Aparicio explica de qué modo lo “cultural” penetra toda la obra de Max Weber a pesar de que el término se encuentra prácticamente ausente (en *Cultura y sociología*, 60-72). La socióloga colombiana también se adhiere a este concepto “semiótico” de cultura: “Por cultura queremos entender aquí aquellos sistemas de significaciones por los cuales se ordena y da sentido a la vida en una determinada sociedad o en un determinado grupo social. Estos sistemas de significación son convencionales y comunes a una colectividad” (Ibid., 13, nota 2).

ra es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos".¹¹ El análisis cultural debe permitirnos entrar a esa "urdimbre" de significaciones que proporciona a los sujetos los instrumentos conceptuales para entender y dirigir su mundo.

Tomando este último punto desde una perspectiva integradora (holística, en términos de Schreiter), no se puede entender (al estilo, por ejemplo, del funcionalismo) lo religioso como separado del conjunto de elementos culturales que componen la vida social. Lo que pretende el análisis cultural de lo religioso no es hacer algo así como una disección de esta dimensión en las culturas, descomponiéndola de sus "adherencias" culturales, sociales, históricas.

Por lo contrario, en tanto sinopsis del orden cósmico, las creencias religiosas permiten entender e interpretar el mundo de relaciones de los hombres consigo mismos, con los demás, con la trascendencia. De otro lado, dichas creencias lo configuran. En este sentido, hay que entender la afirmación de Geertz de que la religión funciona a la vez como "glosa" (*gloss*) y como "plantilla" o "patrón" (*template*).¹²

La teología local o contextual se sirve, con fruto, de las ciencias sociales y de esta hermenéutica que busca significaciones para una mayor comprensión de la cultura y de la religión.

ALGUNOS "MODELOS" EN TEOLOGÍAS LOCALES

El modo como se articulan estos temas en una reflexión sistemática permite formular algunos "modelos". Como toda tipología, ellos ayudan a ordenar lo que existe en la realidad, a sabiendas de que ésta es siempre más compleja. La presentación, tomada de Bevans¹³, de algunos modelos de teologías locales, puede ayudarnos a comprender mejor lo que pretenden.

¹¹ Geertz, *La interpretación de las culturas*, 35

¹² Una exposición breve y clara de estos análisis en Tornos, *Cuando hoy vivimos la fe*, 363ss.; y Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 49-56.

¹³ Bevans, *Models of Contextual Theology*, 23-29. Cfr. también Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 6-16.

Modelo de traducción

Según Charles Kraft, uno de los principales impulsores del modelo, éste se puede encontrar al inicio de la predicación eclesial (Hch 17) y normalmente es lo primero que se hace al tratar de expresar el Evangelio en una cultura diferente de la propia. Es un modelo ampliamente usado en la exégesis bíblica. No se trataría de hacer una traducción literal, palabra por palabra, sino de una traducción capaz de captar el sentido y expresarlo de modo que provoque en los lectores (u oyentes) la misma reacción que el mensaje original provocaba en sus primeros destinatarios. Se trataría, entonces, de buscar una “equivalencia dinámica” o “funcional”, según la terminología al uso de este modelo.

Modelo antropológico

Tiene como principal preocupación la preservación de la identidad cultural del creyente; por ello, se puede decir que este modelo es antropológico en un doble sentido: hace hincapié en el valor de toda persona y de toda cultura, subrayando sus derechos y la necesidad del respeto que ellas se merecen y, a la vez, hace uso de la antropología cultural para estudiar y tratar de entender su peculiaridad, posibilidades y límites. Este es el lugar de las teologías que ponen particular atención en las relaciones de género (teologías desde la mujer), o en la dimensión étnica (teologías indígenas o teologías negras).

Modelo de praxis

Tiene como eje el concepto de cambio social. “Praxis” no se identifica con acción ni mucho menos con actividad; por el contrario, se relaciona con “teoría”, colocando como criterio de validez su capacidad de transformación histórica. En esta perspectiva, se puede definir la teología como “reflexión crítica sobre la praxis histórica”. De hecho, para Schreiter, las teologías de la liberación latinoamericana son la expresión más cuajada e importante de teología local.

Modelo sintético

Son las teologías que pretenden dar cuenta de los diversos elementos que entran en juego en la reflexión teológica: el Evangelio, la tradición eclesial, los desafíos de los procesos de cambio cultural y de construcción de identidad. Este modelo recoge los diferentes énfasis de los anteriores e intenta elaborar una síntesis de todos ellos. La teología que surge de esta relación está densamente poblada de categorías, términos y temas propios de las culturas a las

que se dirige el Evangelio. Bevans ubica en este apartado a teólogos asiáticos como el japonés Kosuke Koyama o el filipino José de Mesa.

Modelo trascendental

Se trata, en realidad, de un metamodelo. Le interesa fundamentalmente plantearse temas propios de objeto y método teológico, más allá de los frutos particulares que se logren en los otros modelos. Varias de las reflexiones teológicas producidas en Europa podrían ubicarse aquí.

No hay modelos mejores que otros; más aún, las concreciones teológicas desbordan el modelo, pues normalmente tienen en cuenta varias dimensiones e intereses. Su valor es heurístico: más que un diagnóstico del quehacer teológico es un indicador de las diversas racionalidades que en él se pueden encontrar.

LA PALABRA DEL MAGISTERIO

Las referencias a la necesidad de teologías locales están ya presentes en el Vaticano II. El documento sobre la actividad misionera de la Iglesia habla del “admirable intercambio” que se da entre las iglesias (particularmente, las más jóvenes) y las culturas (de las que este documento, a diferencia de otros también conciliares, habla mayormente en plural). Gracias a esta relación, las iglesias “reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador”.¹⁴

Inmediatamente después, sigue un párrafo que conviene citar *in extenso*:

Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los padres y el magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede

¹⁴El Concilio significó una nueva comprensión de la relación Iglesia-mundo, como se desprende de la Constitución *Gaudium et spes*. En la relación fe-culturas es aún más significativo el Decreto *Ad gentes divinitus*, por su reconocimiento de la pluralidad de las culturas y de la presencia en ellas y en las religiones históricas de las “*semina Verbi*”, fuente de una actitud de respeto, tolerancia y diálogo. Por ello, K. Rahner se ha podido referir al Concilio como germen de una auténtica Iglesia universal (“a world Church”), fruto de una influencia recíproca en la que actúan de modo creativo todas las iglesias particulares. Cfr. Rahner, “Towards a Fundamental Theological interpretation of Vatican II”, 716-727.

llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación. Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se evitará toda apariencia de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada familia de pueblos, ilustradas con la luz del Evangelio. (AG, No. 22).

Los términos utilizados responden aún al carácter germinal de esta nueva manera de entender la relación con las culturas y el lugar de las consideraciones teológicas. Pero ya se puede ver que los padres conciliares tenían gran esperanza en los logros que la relación entre las iglesias y las culturas pudiera implicar para la vida cristiana y para la tradición teológica.

A esta formulación se suman los avances logrados por la exégesis bíblica, expresados en otro documento conciliar: la constitución dogmática *Dei Verbum*. Sus resultados nos mostraron que sólo podemos acceder a lo de Dios a través de un lenguaje socioculturalmente condicionado: “Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano” (No. 12). De allí brota la necesidad de estudiar tanto los géneros literarios y “los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en los tiempos del escritor” (No. 12). Con estas premisas, se van echando las bases para extraer las conclusiones necesarias en términos de pluralidad para la vida eclesial y la teología en particular.

Es lo que hace la Comisión Teológica Internacional, en un importante encuentro realizado en 1972, en un ambiente propio del posconcilio.¹⁵ Sus acuerdos nos hablan de los libros del Nuevo Testamento como teologías, en plural: son –dice la Comisión– “teologías neotestamentarias” (cfr. No. 6). En efecto, la Biblia es, en realidad, una biblioteca. Sus libros son, a la vez, expresiones literarias y formulaciones teológicas, que responden a la problemática social y religiosa de cada época y de cada autor.

Además, en la línea de *Ad gentes*, la plenaria de la referida Comisión afirma:

...la revelación de Dios por medio de obras y palabras debe ser cada vez repensada, reformulada y vuelta a vivir en el seno de cada cultura humana si se quiere que aporte una respuesta verdadera a los interrogantes que tienen su raíz en el corazón de todo ser humano...

¹⁵ Cfr. Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico* (1976).

Gracias a ello –añade–, las Iglesias locales contribuyen no sólo a la vida cristiana sino “al progreso de la reflexión teológica de la Iglesia universal” (No. 9). Las teologías particulares, que responden a situaciones concretas, tienen un lugar propio en la reflexión teológica de la Iglesia y, además, contribuyen a su desarrollo. El año anterior (1971) se acababa de publicar la *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, como expresión de una Iglesia que, en Medellín, había intentado releer los textos conciliares desde la realidad del continente.

La Iglesia (la tradición eclesial) ocupa, pues, en la interacción Evangelio y culturas un lugar de mediación: en cada momento de su historia ella ha tenido que hacer lo que se nos pide a nosotros hoy, es decir, poner en relación la experiencia originante del cristianismo, formulada ya de modo diverso y plural en las “teologías neotestamentarias” y las experiencias socioculturales de cada momento histórico. En esa “interacción dinámica” se constituye mensaje y el texto se hace Palabra.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA: ¿OPCIÓN O IMPERATIVO?

En concordancia con lo expuesto, esta manera de hacer teología no sería una opción, entre otras posibles, propia de teólogos progresistas, heterodoxos o vinculados a cuestiones que se plantean como fronterizas. Bevans habla de ella como un “imperativo teológico”.¹⁶

Hablar de cultura es hablar en plural. Se va tomando conciencia cada vez más de la diversidad cultural y del modo como ella nos afecta. Percibimos la pluralidad de experiencias y de lenguajes no sólo en el mundo social sino también en el entorno eclesial. Somos cada vez más sensibles a las perspectivas de género o de generación desde las cuales proceden propuestas o nuevas apuestas; se plantea como reto el pasar de la confrontación al diálogo entre los distintos puntos de vista. ¿Podría la teología, pues, no sentirse afectada por el “factor pluralidad”? Las teologías locales asumen ese imperativo y consideran su reflexión, como ya lo hemos dicho, en correlación crítica entre los mundos del Evangelio y las culturas.

Este modo de plantear la reflexión teológica se encuentra en confrontación con aquellas teologías que David Tracy denomina “anti-correlacionistas”. Éstas conciben la fe como una serie de principios, de carácter supracultural,

¹⁶ Bevans, *Models of Contextual Theology*, 1.

capaces de proporcionar al creyente las pautas (doctrinales, morales, sociales) que le permitan una identidad cristiana fácilmente reconocible allí donde se encuentre.

El conflicto entre ambas perspectivas remite a lo que se entiende por teología. En términos clásicos, se ha definido la reflexión teológica como *"fides quaerens intellectum"*, es decir, la "fe que busca comprender". La teología católica ha distinguido dos dimensiones al hablar de la fe: *"fides quae creditur"* (la fe que es creída, es decir, su aspecto más doctrinal y objetivo) y *"fides qua creditur"* (la fe con la que se cree, el aspecto subjetivo).

La Reforma protestante enfatizó la dimensión subjetiva de la fe. La *"sola fides"* derivó, en muchos casos, en una reflexión existencialista, de carácter intimista, fruto de la lectura particular elaborada únicamente a partir de la Escritura. La escolástica católica postridentina, en cambio, acentuó la primera dimensión y, en correspondencia con ello, entendió la teología como una "inteligencia de la fe", es decir, como una ciencia que tenía como misión prioritaria explicar sus contenidos. Sus fuentes básicas, sus "lugares teológicos" (según la expresión de Melchor Cano) son la Escritura y la tradición, consideradas ambas como invariables y no sujetas a las siempre cambiantes circunstancias humanas.

Las "teologías locales" se distancian de ambos extremos y proponen otro punto de partida que se encuentra en la base de la Escritura y de la tradición: la experiencia humana y religiosa en las que ambas se forjan. Así, pues, nuestra experiencia de la realidad es, a la vez, objetiva y subjetiva: está allí, fuera de nosotros, pero nosotros no meramente la "vemos" sino siempre la "vemos como", la vemos desde un "punto de vista". Nacemos al interior de una comunidad que nos aporta, mediante el lenguaje, los códigos necesarios para "ver" la realidad (no sólo para hablar de ella) y para actuar sobre ella.

Por ello, se puede decir que toda experiencia está socioculturalmente delimitada. La sociología de la cultura y la nueva epistemología nos introdujeron a la "construcción social" de la experiencia.¹⁷ En esa línea, habría que incluir también a la experiencia religiosa que, para muchos hombres y mujeres, resulta

¹⁷ Cfr. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Desde la reflexión teológica, cfr. E. Schillebeeckx, cfr. el primer capítulo de *Cristo y los cristianos*, 1-72.

ser “fundante”: desde ella se atribuyen los significados más importantes que explican el sentido de un estilo de vida y de un modo concreto de actuar.¹⁸

La teología, por ello mismo, es parte de esa construcción social. Entiende su quehacer como una de las producciones que un colectivo cultural determinado elabora sobre lo de Dios. Puede considerársele, al decir de A. Tornos y J. L. Pintos, “como una magnitud histórica específica, inmediatamente y por sí relacionada con las variables del sistema cultural”.¹⁹

Es al interior de un determinado sistema sociocultural que surge la experiencia, la pregunta y la reflexión sobre lo de Dios. Las teologías se comprenden mejor en relación a la base social y cultural en la que ellas basan su plausibilidad y de la que obtienen su significación. No están más allá, ni más lejos, ni más dentro, sino formando parte de la urdimbre de las culturas.

En términos prácticos, los creyentes, primeros responsables de formular su fe y de hacer por tanto “teología”, no están fuera de una cultura ni pueden apartarse de ella para reflexionar sobre aquello en lo que creen. Es precisamente una reflexión claramente contextualizada lo que hace que sea valiosa y pertinente para sí mismos y para otros, de acuerdo con lo que Benedicto XVI decía a los párrocos.

Es la respuesta particular, muchas veces inédita, ante la pregunta por el sentido lo que hace de ella algo significativo, también para creyentes de otros contextos culturales. La novedad de una manera de vivir la fe en un contexto cultural determinado se puede convertir, entonces, en un desafío renovador para otras experiencias religiosas y para el conjunto de la tradición eclesial.

EL TEMA DEL RELATIVISMO Y LOS CRITERIOS

Desde el inicio, una de las principales objeciones a este tipo de perspectiva se centró, como es de imaginar, en un posible relativismo teológico y eclesial.

El “factor pluralidad” en teología ¿no lleva finalmente a un “todo vale” o, al menos, “todo vale igual”? ¿Es posible reconocer a un único Señor, una sola fe, cuando se ha instaurado ya –no sólo en la teología, sino en la misma

¹⁸ Otros autores hablan de las “experiencias fundantes” con otros términos; así, por ejemplo, D. Mieth prefiere llamarlas “básicas”, en *Hacia una definición de la experiencia*, 354-371 y *La experiencia humana*, 478-502. E. Schillebeeckx se suele referir a ellas como “experiencias parciales de sentido” en *Cristo y los cristianos*, 21-72.

¹⁹ Cfr. Pintos y Tornos, *Tiempo de buscar. Ensayos y proyectos para una teología crítica*, 219.

experiencia religiosa– la pluralidad e incluso el conflicto de las interpretaciones? ¿Existen criterios que permitan distinguir la validez de dichas reflexiones? ¿Tenemos algunos principios teológicos a los que podamos o debemos atenernos a fin de que el pluralismo no se convierta en una cómoda ideología que permita cubrir lo que parezca convenir en cada caso? ¿Cómo sabemos, finalmente, que la lectura que hacemos de la Escritura procede del Espíritu de Dios y corresponde a la Buena Nueva anunciada por Jesús?

La necesidad de criterios que verifiquen (que “hagan verdad”) la validez de una experiencia, incluso de la religiosa, procede de la naturaleza misma de la experiencia. De un lado, nuestro mundo de experiencias no está exento de elementos falsos que dan lugar a reificaciones o a ideologizaciones; los criterios a definir deben permitirnos estar alertas ante estas posibles falsificaciones de las experiencias.

De otro, la validez de experiencias y lenguajes que realmente renuevan una tradición sólo se prueba en los largos plazos. Pero, dado que vivimos en el día a día, necesitamos saber de su autoridad en el presente. Los criterios a definir deben permitirnos valorar nuestras experiencias actuales en función de su dinámica de futuro.

A esta tarea se le suele denominar “discernimiento”. Discernir es distinguir, discriminar, separar –en lenguaje evangélico– el trigo de la cizaña, lo que es buen fruto de aquello que no lo es. Definir los criterios que permitan producir buenos frutos teológicos es una de las tareas principales que este tipo de perspectiva teológica se ha impuesto.

Algunos de los criterios a tomar en cuenta son los siguientes²⁰:

1. La consistencia interna de la reflexión, capaz de dar cuenta de las antinomias, de la tensión existente entre los polos que definen la identidad cristiana y las paradojas de la tradición eclesial al encontrarse con las diversas realizaciones culturales e históricas.
2. La relación reflexión-oración: de un lado, siguiendo el principio *lex credendi, lex orandi*, la Palabra y el sacramento son piedra de toque para la reflexión teológica; de otro, vale también la inversa, esto es, la capacidad de la teología de ser fuente inspiradora de oración personal y comunitaria. Si la

²⁰ Cfr. Schreier, *Constructing Local Theologies*, 117-121; Bevans, *Models of Contextual Theology*, 17-20.

teología debe ser hecha “de rodillas”, según la expresión de Rahner, ella nos lleva también a ponernos de rodillas ante el misterio que intenta balbucear.

3. La vinculación teología-praxis, fe y vida, gracias a la cual no existe ortodoxia sin ortopraxis; por ello, la verificación de una buena teología se da en los frutos que produce: cuanto más próximos a la vida de Jesús, tanto más verdadera. En esta línea, habrá que dudar de la teología que no implique cierto rango de *kenosis* y de pasión con Cristo que, en algunos casos, ha llegado como sabemos hasta el martirio.

4. El juicio de teólogos procedentes de otros contextos, asumiendo, por tanto, que la teología local no sólo tiene como interlocutores a sus propias “bases” sociales y eclesiales sino también a los miembros de la “academia”, espacio que comparte con representantes de otros modos de pensar lo de Dios y con quienes afina su reflexión.

5. Su capacidad de interpelar y de ser interpelada por la experiencia de fe y la práctica de otras tradiciones teológicas y eclesiales, asumiendo que el diálogo intercultural, ecuménico e interreligioso es hoy el único modo de ser creyente en un mundo pluralista y multipolar.

Podría decirse que el criterio básico es aquel que resume la experiencia cristiana: vale aquello que nos hace crecer en fe, esperanza y amor.

Aunque hable todas las lenguas humanas y angélicas, si no tengo amor, soy un metal estridente y un címbalo que resuena. Aunque posea todo el don de profecía y conozca los misterios y la ciencia entera y tenga una fe capaz de mover montañas, si no tengo amor, no soy nada [...] el amor jamás acabará. (1Co 13).

En efecto, como diría von Balthasar: “sólo el amor es digno de fe”. Parfraseándolo, se podría decir lo mismo de la teología: sólo la teología que abre al amor es digna de fe. Y el amor, como el Dios del Génesis, es generatividad.

En realidad, la interacción entre los análisis de las culturas y las relecturas constantes del Evangelio debe ser capaz de crear –al decir de Geffré– nuevas interpretaciones e, incluso, producir nuevas figuras históricas de cristianismo.²¹ El fundador de nuestra fe y su auténtica norma, Jesús de Nazaret, es revelado en el Evangelio de San Juan como “camino, verdad y vida” (Jn 14,5). El mismo

²¹ En sus términos: “Poner en práctica la hermenéutica es crear nuevas interpretaciones e, incluso, producir nuevas figuras históricas del cristianismo en otros tiempos y en otros lugares” (Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 65).

Jesús se acepta, sin embargo, como verdad definitiva pero inacabada: “el Espíritu de la Verdad –dice a sus discípulos– les guiará hasta la verdad completa” (Jn 16,13), a través de la historia hasta el fin de los tiempos.

Así, pues, esas “nuevas figuras de cristianismo”, en la medida en que se sujetan a criterios de competencia experiencial, enriquecen la acogida e interpretación de la revelación misma y, en ese proceso, nos van conduciendo a la verdad “completa”.

Finalmente, la cuestión del discernimiento es también un problema de procedimiento. Como bien dice Geffré, una teología que toma en cuenta la cultura se sitúa al interior de una doble dialéctica: creación y crítica. Creación de Buena Noticia, de nuevas posibilidades de existencia, de ampliación de diseños culturales; de innovación de la cultura. Crítica de todo aquello que la pierde porque no toma en cuenta a aquellos que son los preferidos de la Buena Nueva, los pobres y marginados y crítica, también de las absolutizaciones culturales o de los intentos de identificación del Evangelio con proyectos determinados.²² La teología local, como la Iglesia, no puede perder su carácter de reserva crítica. Pero ella sólo será relevante si se hace “desde dentro” de la cultura.

TEMAS CLAVES EN LAS TEOLOGÍAS LOCALES

El conflictivo tema de la normatividad y criterios con los que debe confrontarse toda realización teológica, si bien clave, no es el único. Otros aparecen también como importantes.

Los productores de teologías locales

Ya es “lugar común” en teología admitir que los primeros teólogos y teólogas son los mismos creyentes. Cada uno está llamado a “dar razón de su esperanza” (1P 3,15) y en esas formulaciones hay una teología básica, una reflexión sobre la propia fe. Sin embargo, dado que no existe seguimiento de Jesús que no sea en Iglesia, esa reflexión se hace en colectivo, desde las comunidades.²³

Estas comunidades son precisamente el fruto de una determinada relación entre el Evangelio y un colectivo cultural. Pertenecen a la cultura

²² Ibid., 216.

²³ Cfr. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 16-20; Bevans, *Models of Contextual Theology*, 13-16.

pero, en tanto comunidad creyente, son testimonio y portavoz de la Buena Noticia en ella. Se encuentran situadas en las “fronteras” muchas veces conflictivas pero fecundas entre la Iglesia local y la cultura de procedencia.²⁴ Vivir en las fronteras les exige mayor fidelidad a la experiencia de encuentro permanente con el Señor.

Por ello, la frontera es el lugar de la humildad: el creyente tendrá que sufrir los embates que vienen de la cultura local (o global) y, a veces, también de la propia Iglesia. Como Jesús, la fidelidad sólo puede perseverar desde un profundo enraizamiento en el Espíritu.

Las comunidades locales, como lo ha vuelto a reconocer el documento de Aparecida, tienen un lugar clave en la Iglesia y en su misión evangelizadora.²⁵

Elas configuran y refuerzan la identidad de los sujetos populares y muchas veces están en la matriz de movimientos emergentes con creciente relevancia social. Esta nueva configuración social permite releer los textos bíblicos, produciéndose lo que Geffré denomina un “doble movimiento: se produce a la vez inculturación del cristianismo y cristianización de la cultura”.²⁶ Este movimiento sólo es perceptible cuando se afina la mirada para observar la presencia del Espíritu en la cotidianidad.²⁷

Su papel, sin embargo, no anula el del teólogo profesional. La comunidad es una fuente clave para el desarrollo de temas y expresiones teológicas pero el papel del “teólogo local” será precisamente el de ejercer su crítica sobre ellas, formular de manera cada vez más apropiada esas expresiones de la comunidad, enmarcarlas en universos más amplios a partir de sus conocimientos teológicos y de sus contactos con la Iglesia universal, y ofrecerlas al medio académico como aportes al universo teológico.

²⁴ “Fronteras” es una imagen recurrente en la reciente Congregación General 35 de la Compañía de Jesús, que dinamiza la misión actual. Cfr. Decreto 2, Nos.12, 20, 24. El Decreto 3 lleva como subtítulo “enviados a las fronteras”.

²⁵ Documento final, Nos. 307-310.

²⁶ Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, 216.

²⁷ “En la cotidianidad se teje con cada puntada menuda el Reino de Dios, la vida más humana para todos” (González Bueta, *Caminar sobre las aguas*, 165). La reciente publicación de este autor, *Caminar sobre las aguas. Nueva cultura, mística y ascetismo*, es toda ella una propuesta mistagógica en la cultura actual.

Los interlocutores

Toda reflexión teológica tiene también un destinatario, que se constituye en la referencia básica del procedimiento teológico y de los temas a pensar. Si la Palabra ha sido revelada para ser proclamada, la teología –reflexión sobre ella– no puede quedar en los pequeños límites de las comunidades eclesiales. Sin embargo, el interlocutor y su contexto no son meros entes pasivos, puesto que esa Palabra está destinada fundamentalmente a la conversión, a la transformación de quien la recibe en orden a su salvación.

Empleando términos de Schreiter, se podría decir que una teología que toma en cuenta la cultura es una teología hecha “desde el oyente”.²⁸ No le interesa tanto la repetición precisa de una serie de contenidos sino la posibilidad de que el mensaje pueda ser reelaborado y recreado al interior de cada cultura. El “oyente” es, por tanto, un recreador del mensaje desde su experiencia vital, que interactúa permanentemente con el contexto y con los datos revelados, formulando su fe siempre y de nuevo.

En contraposición a una concepción positivista de “verdad”, considerada exclusivamente como *adequatio* entre el pensamiento y la cosa, una teología orientada hacia el interlocutor incluye en su idea de verdad aquello que entra en su campo de atención. La “verdad” no es un concepto estático sino dinámico: se descubre poco a poco. En la perspectiva de un “*logos*” en permanente relación con la cultura habría que hablar quizás en términos de “relevancia”.

Precisamente porque estamos en camino a la verdad “completa” (Jn 16,13) es posible pensar en esos términos. Lo importante es el “oyente” y su experiencia de fe, aquí y ahora. La teología local prioriza el interlocutor y desde sus requerimientos e inquietudes selecciona temas teológicos a explorar, métodos a utilizar, procesos eclesiales que habrá que alentar para ser inspiradores de una reflexión relevante.

El tipo de lenguaje

D. Mieth indica que “es en el lenguaje narrativo –no en el discursivo– donde las experiencias aparecen con todo su vigor y pueden ser preservadas del olvido”.²⁹ Por ello, la experiencia de Dios pide ser narrada. La evangelización,

²⁸ Cfr. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 57-61. El autor se refiere en este punto a la perspectiva en los análisis de las culturas.

²⁹ Mieth, “La experiencia humana”, 484.

el anuncio de la Buena Noticia del actuar de Dios en la historia, no sólo se expresa sino también se realiza en la narración. Aportarle esta observación a la reflexión teológica ha sido el mérito de la “teología narrativa”.

Ella nos ha recordado, además, que los Evangelios son ante todo narraciones sobre Jesús, y que éste es, en realidad, un “narrador narrado”.³⁰ Su modo de hablar del Reino de Dios (y, por consiguiente, del Dios del Reino) fue mediante parábolas y comparaciones extraídas de la experiencia cotidiana de la gente con la que convivía. La Iglesia es una “comunidad de narración”³¹ que se reúne cotidianamente en torno de la eucaristía para hacer “memorial”, recuerdo vivo, de la presencia de Jesús entre nosotros.

Toda teología local o contextual se alimenta, pues, de este modo de hablar, vivir, anunciar y celebrar la presencia de Dios. No puede sino utilizar el lenguaje narrativo como propio. Ya decía (y bien que lo practicaba) Tony de Mello que la teología es “el arte de narrar cuentos acerca de lo divino y también el arte de escuchar dichos cuentos”.³²

A MODO DE CONCLUSIÓN

Un jesuita español del siglo XVI versado en buena teología, el padre José de Acosta, fue enviado por sus superiores a la nueva misión del Perú. Como superior provincial, tuvo la oportunidad de recorrer la vastísima extensión que abarcaba la Provincia. Acosta fue un agudo observador de la realidad, un antropólogo empírico que recogió sus notas en una *Historia natural y moral de la Indias*.

Sobre la base de lo observado elaboró también una especie de directorio catequético denominado *De Procuranda indorum salute*, que tuvo una inmensa repercusión en las tareas pastorales de los misioneros en todo el imperio español, incluidas las Filipinas.

En ese texto, afirma su autor:

Sucede con frecuencia que, como los médicos, aun los mejores especialistas, si son consultados en ausencia del enfermo, mientras no tengan un conocimiento suficiente de las causas de la enfermedad y de las condiciones del enfermo, se

³⁰ La expresión es de Weinrich, “Teología narrativa”, 212.

³¹ *Ibid.*, 213.

³² *El canto del pájaro*. Santander, Sal Terrae, 1983; 12.

engañan gravemente y engañan a otros, así también nuestros teólogos de España, por muy célebres e ilustres que sean, caen, sin embargo, en no pocos errores cuando dictaminan sobre asuntos de las Indias. Pero los que las tienen cerca, las ven con sus propios ojos y palpan con sus manos; aunque ellos sean teólogos menos famosos, sin embargo, razonan con mucha más lógica y más acertadamente (IV, 11; 93s.).

De ello se ha tratado en esta lección inaugural. Gracias.

BIBLIOGRAFÍA

Para profundizar sobre este estilo de reflexión teológica pueden consultarse los textos siguientes. A ellos hemos hecho referencia en esta *lectio*.

Aparicio, Rosa. *Cultura y sociología*. Madrid: Narcea, 1981.

Bevans, Stephen. *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis Books, 1992.

Comisión Teológica Internacional. *El pluralismo teológico*. Madrid: BAC, 1976.

Gallagher, Michael. *Clashing Symbols*. New York: Paulist Press, 2003.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1990.

Geffre, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad, 1984.

González Buelta, Benjamín. *Caminar sobre las aguas*. Santander: Sal Terrae, 2010.

Mieth, Diether. "Hacia una definición de la experiencia." *Concilium* 133 (1978): 354-371

_____. "La experiencia humana." *Concilium* 120 (1976): 478-502.

Pintos, J. L. y Tornos, A. *Tiempo de buscar. Ensayos y proyectos para una teología crítica*. Salamanca: Cristiandad, 1977.

Rahner, K. "Towards a Fundamental Theological interpretation of Vatican II." *Theological Studies* 40 (1979): 716-727.

Tillich, Paul. *La dimensión perdida*. Bilbao: DDB, 1970.

Tornos, Andrés. *Cuando hoy vivimos la fe. Teología para tiempos difíciles*. Madrid: San Pablo, 1995.

_____. *Inculturación: teología y método*. Madrid: Comillas y DDB, 2001.

Tracy, David. *The analogical Imagination*. New York: Crossroad, 1981.

- _____. *Plurality and Ambiguity*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- _____. "The Uneasy Alliance Reconceived." *Theological Studies* 50 (1989): 548-570.
- Schillebeeckx, E. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- _____. *Cristo y los cristianos*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Schreier, Robert. *Constructing Local Theologies*. London, SCM Press, 1985.
- Weinrich, H. "Teología narrativa." *Concilium* 9 (1973): 212.