



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 9

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Tamayo Acosta, Juan José. “Nuevos horizontes para un nuevo paradigma”. En *Nuevo Paradigma Teológico*, 11-49. Madrid: Trotta, 2003.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Introducción

NUEVOS HORIZONTES PARA UN NUEVO PARADIGMA

En el actual panorama teológico internacional hay una especie de consenso tácito entre los teólogos y las teólogas —con frecuencia transgredido, es verdad— que establece un reparto de tareas, temas y horizontes atendiendo a las áreas geoculturales y socioeconómicas de procedencia. En este reparto a las teólogas y los teólogos del Primer Mundo les correspondería preferentemente dar respuesta a los desafíos que proceden de la cultura moderna, intentando dar razón de —y hacer creíble— la fe cristiana en una sociedad caracterizada por la increencia en sus diferentes manifestaciones: ateísmo filosófico y científico, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc.

El camino seguido por esta teología ya no es —como fuera otrora— el anatema, ni siquiera el enfrentamiento entre cosmovisiones ideológicas opuestas, sino el diálogo exigente y comprensivo, riguroso y fecundo, entre religión y cultura, cristianismo y secularización, fe, ciencia y razón, evangelio y modernidad, experiencia religiosa y existencia en el mundo, religión cristiana y otras religiones. Ello no significa que la teología moderna sea ajena al fenómeno de la pobreza, del que se ocupa en su vertiente moral, pero no constituye su principal desafío ni lo aborda como problema teológico. De ahí que pase por él como por brasas, sin apenas detenerse por considerar que no le afecta directamente.

Uno de los principales referentes del reciente magisterio eclesial que guía la reflexión teológica es la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, del concilio Vaticano II. Las principales disciplinas que le sirven de interlocutoras son, entre otras, la filosofía y la antropología. Los encargados de hacer este

tipo de reflexión son generalmente profesores y profesoras de disciplinas eclesíasticas en las facultades de teología y en los seminarios diocesanos o religiosos.

Según la susodicha distribución de tareas, las teólogas y los teólogos del Tercer Mundo deberían centrarse en responder a los desafíos procedentes del mundo de la pobreza y de la injusticia, testimoniar la fe cristiana y dar razón de ella entre las mayorías populares empobrecidas, que presentan múltiples y a cuál más demacrados rostros: niños y niñas de la calle, prostitución infantil, campesinos sin tierra, mujeres doble o triplemente oprimidas, indígenas excluidos, negros marginados, personas desempleadas, etc. Una descripción certera de tal situación extrema nos la ofrecen la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla (México) en 1979, y la IV, celebrada en Santo Domingo (República Dominicana) en 1992¹. Un porcentaje muy alto de esas mayorías empobrecidas es cristiano y vive su religiosidad a través de múltiples manifestaciones.

¿Qué cometidos se les asigna a los teólogos y las teólogas del Tercer Mundo en la división de temas y tareas previamente fijada? No necesitan ocuparse de los desafíos que proceden del mundo de la increencia, porque ni afecta a sus sociedades, ni tienen medios para estudiarlos, ni son de su competencia. Deben dar por buenos los resultados y las conclusiones de la reflexión teológica del Primer Mundo. A ellos les corresponde, más bien, preguntarse cómo ser cristianos y cristianas en un mundo marcado por la exclusión social, étnica, cultural y religiosa, que afecta a las mayorías populares del Tercer Mundo, y qué función han de jugar las iglesias y los movimientos cristianos proféticos en una situación así.

En ese contexto, a las teólogas y los teólogos se les pide que reflexionen sobre la relación intrínseca entre cristianismo y liberación, fe y lucha por la justicia, colonialismo y dependencia, derechos humanos y derechos de los pobres, esperanza teológica y utopías históricas, salvación en Cristo y transformación social, amor y solidaridad, comunidad cristiana y fraternidad-sororidad.

Los temas bíblicos más recurrentes que se les asigna en el trabajo exegético son, entre otros: el éxodo, la denuncia profética, el cielo nuevo y la tierra nueva, el reino de Dios, la práctica de Jesús,

1. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Puebla*, PPC, Madrid, 1979, n. 20; IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana* (Santo Domingo, 12-18 octubre de 1992), PPC, Madrid, 1993.

INTRODUCCIÓN

la muerte de Jesús, la resurrección como utopía. La principal mediación son las ciencias humanas y sociales.

Los sujetos de esta teología, se dice, no tienen por qué ser teólogos profesionales, sino comunidades eclesiales de base, movimientos cristianos de solidaridad, grupos de lectura bíblica y de oración, etc. El magisterio que les sirve de referencia son los documentos de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín, Colombia (1968), Puebla de los Ángeles, México (1979) y Santo Domingo, República Dominicana (1992).

En los entornos culturales y cristianos del Primer Mundo se tiende a considerar a la teología de la liberación realizada en el Tercer Mundo como teología menor, rayando con la catequesis. Sus cultivadores, al decir de un influyente obispo español —antes teólogo— *no son teólogos de raza*, ya que no se ocupan de los grandes temas del cristianismo: Dios, Trinidad, Espíritu Santo, la gracia, etc. Si se conoce a fondo los contenidos de dicha teología, enseguida podrá comprobarse que esos grandes temas son centrales en la teología de la liberación. Lo que pasa es que la orientación difiere de la seguida por buena parte de la teología académica y de la jerarquía eclesiástica del Primer Mundo.

Es verdad que los contextos religiosos, culturales, sociopolíticos y económicos de unas y otras teologías son diferentes, pero no hasta justificar la división de planos y horizontes indicada, ya que supone parcializar la teología y dividirla en compartimentos estancos sin comunicación entre sí. Tal división corre el peligro de recluir a cada teología en su campo de reflexión, haciéndola insensible a los planteamientos de las otras. La parcelación desembocaría en atomización, pérdida de la globalidad e insolidaridad. Por tanto, no puede darse por válida.

Las siguientes reflexiones tienen como objetivo la búsqueda de *horizontes comunes* desde los que puedan reflexionar y en los que puedan encontrarse las diferentes teologías del Primero y del Tercer Mundo, sobre todo aquellas que caminan o desean caminar por la senda de la liberación, manteniendo tanto el rigor metodológico de todo discurso religioso y su *pathos* profético, como la creatividad hermenéutica propia de cada teología conforme al contexto en que se lleva a cabo. En ese sentido, amén de universal, la teología es contextual.

Los horizontes que voy a exponer en esta obra son los siguientes: el *intercultural e interreligioso*, que va más allá de la inculturación y busca un diálogo entre culturas como base para una teología ecuménica de las religiones; el *hermenéutico*, clave de bóveda de

toda teología, que intenta liberar al discurso religioso de todo resto de fundamentalismo; el *feminista*, que cuestiona el carácter patriarcal de las creencias y teorías religiosas y elabora una reflexión en perspectiva de género, si bien articulada con otras categorías; el *ecológico*, que pretende superar el antropocentrismo y escuchar el grito de la Tierra en busca de su liberación junto con la del ser humano oprimido; el *ético-práxico*, que considera la ética como teología primera, y no como aplicación de los principios generales, y la praxis como acto primero de toda reflexión; el *utópico*, que, partiendo del principio-esperanza y de la enciclopedia de utopías que es la Biblia, reformula la teología como *spes quaerens intellectum*; el *anamnético*, que recupera la herencia apocalíptica, se centra en el recuerdo subversivo de las víctimas en busca de su rehabilitación y considera la obediencia a los que sufren elemento constitutivo de la conciencia moral; el *simbólico*, que cuestiona el lenguaje dogmático en que suelen desembocar los discursos religiosos y recupera el símbolo como el lenguaje propio de las religiones y de la teología.

La originalidad de este estudio radica en el *nuevo paradigma teológico que resulta de la articulación de dichos horizontes*, y que dice adiós al paradigma dogmático.

La obra se completa con una reflexión sobre el futuro de Dios, que sitúo más allá del teísmo, entre la mística y la liberación. La razón de este final es por mi doble convicción de que el futuro de la teología depende en buena medida del futuro de Dios y de que el futuro de Dios está condicionado por el modo de presentarlo en la teología.

LA VERDAD EN IMÁGENES:
HACIA UNA TEOLOGÍA HEURÍSTICA E INTERROGATIVA

La religión, decía Hegel, es la verdad en imágenes. Lo mismo puede decirse de la teología, y muy especialmente en una época como la actual caracterizada por el pluralismo cultural y la fragmentariedad de la verdad. Un texto de Nietzsche resulta muy clarificador al respecto: «¿Qué es, entonces, la verdad? Una hueste ambulante de metáforas, metonimias y antropomorfismos»¹. Los filósofos, cree Nietzsche, son «idólatras de los conceptos», manejan «momias conceptuales» y nos engañan acerca del «mundo verdadero». Incurren con frecuencia en el fideísmo de la verdad, que consiste en confundir la verdad con «su fe». En consecuencia, más que defender la verdad, lo que hacen es imponer sus propias creencias. El filósofo alemán los ridiculiza diciendo que se ofrecen en «holocausto por la verdad», cuando en realidad son comediantes de feria². La concepción nietzscheana de la verdad y su crítica de los filósofos como idólatras conceptuales es extensible a los teólogos.

Un correctivo al planteamiento puramente conceptual es la sugerente y original propuesta de una *teología metafórica* en el marco de un nuevo paradigma teológico para una era ecológica y nuclear³. Dada la inadecuación de toda forma de dirigirse a Dios y de hablar de él, cree Sallie McFague, el discurso teológico sólo puede ser me-

1. F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974, p. 91.

2. Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los idolos*, Alianza, Madrid, 1973.

3. Cf. S. McFague, *Metaphorical Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1982; *Íd.*, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.

tafórico. La teología metafórica es heurística e imaginativa, es decir, explora metáforas alternativas, juega con imágenes nuevas, trenza nuevas ideas y crea nuevas perspectivas. Es, a su vez, desestabilizadora de las imágenes patriarcales y triunfalistas.

La teología metafórica es *experimental*. En tiempos de incertidumbre y de búsqueda, no es posible hacer teología a partir de definiciones últimas o de afirmaciones incuestionables. En tiempos de perplejidad intelectual como los presentes, la arrogancia no es buena consejera. El enrocamiento en un estilo autoritario de hacer teología deslegitima a ésta ante los nuevos climas culturales. La teología se sitúa más del lado del desarmado David que del gigante Goliat.

Es también *iconográfica*. Su principal característica consiste en la riqueza de imágenes; pero no cualesquiera imágenes, sino aquellas que mejor sintonizan con las culturas de nuestro tiempo. «Los conceptos sin imágenes —asevera con razón McFague— son estériles»⁴. Tan pertinente observación quiebra la tendencia generalizada de la teología a acentuar la claridad conceptual a costa de la pluralidad y riqueza iconográficas. No debe olvidarse que en las creencias y las prácticas de las personas y de las comunidades religiosas influyen más las imágenes y los símbolos que los conceptos. /

La teología metafórica ha de ser, asimismo, *pluralista*. Son necesarias muchas imágenes para expresar la riqueza de la experiencia religiosa, pues una sola no agota el misterio de Dios. Todas las imágenes son parciales. Además, la teología es una forma de reflexión entre otras, no la única, ni acaso la más importante. Volveré sobre esta idea cuando hable del diálogo interreligioso y de la colaboración entre las teologías y las otras disciplinas que se ocupan de la religión.

Cualquier consideración de la teología como totalidad conclusa e indivisa desemboca fácilmente en un discurso totalitario, pues de la totalidad a lo totalitario no hay más que un paso, y, en el caso de la teología, dicho paso se da con frecuencia. Y nada más lejos de la teología que un sistema cerrado donde la verdad quiera imponerse por la vía de una razón imperial falsamente universalista, por la de un autoritarismo dogmático o por la de la verificación empírica irrefutable.

«La pregunta —decía Heidegger— es la suprema forma del saber». Siguiendo esta máxima, la teología ha de ser interrogativa y creativa, estar en actitud de búsqueda y de tanteo, de sospecha y de

4. Cf. S. McFague, *Modelos de Dios*, cit., p. 80.

autocrítica permanente. Lo expresaba K. Barth en un texto antológico:

El trabajo teológico se distingue de los otros —y en eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu— por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros, no puede continuar el edificio sobre unos fundamentos que ya han sido colocados, no puede vivir de unos réditos de un capital acumulado ayer, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el *principio* [...] Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo⁵.

Una teología con estas características debe preguntarse por el modo más adecuado de hablar de Dios y prestar especial atención a las imágenes sobre Dios. El símbolo de Dios, nos recuerda la teóloga feminista Elisabeth A. Johnson, funge como símbolo primordial de todo sistema religioso y constituye para las personas creyentes el referente fundamental en su comprensión del mundo, de la historia y de la vida humana. El lenguaje sobre Dios conforma la identidad de las comunidades de fe, determina su orientación vital y orienta su praxis⁶. Un Dios dictador como el adorado por el general chileno Pinochet genera prácticas violentas. Un Dios liberador como el de los mártires Ignacio Ellacuría y monseñor Romero genera actitudes de paz y perdón, de reconciliación y hermandad. Un Dios vengativo como el de Bin Laden provoca actitudes de venganza y la aplicación de la ley del talión entre sus seguidores. Un Dios del «pueblo elegido» como el de George Bush genera actitudes de exclusión para con otros pueblos y las minorías. Un Dios pacífico como el de Martin Luther King activa una lucha no violenta a favor de la igualdad y de la no discriminación.

La mayoría de los nombres de Dios en la Biblia llevan la marca andro-antropo-céntrica y patriarcal: el Dios de mis padres, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Éx 3, 6.15.16; 4, 5), el Campeón de Jacob, el Pastor y Piedra de Israel, el Dios de tu padre y El Saddai (el Todopoderoso) (Gn 49, 24-25), Yhwh (Señor) (Éx 6, 2-3), el

5. K. Barth, *Introducción a la teología evangélica*, Ediciones 62, Barcelona, 1965, pp. 152-153.

6. Cf. E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 18 ss.

Dios Rey; Yhwh Sebaot (Señor de los ejércitos) (Is 6, 3.5), el Guerrero Divino (Dt 32, 22-23.40-42; Is 51, 9 - 52,12) el Pastor, el Padre (Dt 32, 6; Jr 3, 19; 31, 7-9)⁷.

Pero también hay otras imágenes y términos bíblicos ocultados por la exégesis androcéntrica o secuestrados por la teología tradicional, que habría que recuperar. El Segundo Isaías habla del *Deus absconditus*: «De cierto que tú eres el Dios que te escondes, el Dios de Israel, el salvador» (Is 45, 15). El título de salvador aplicado a Dios no se asocia con actuaciones espectaculares, sino con una presencia misteriosa. El reconocimiento de Yahvé como Dios escondido forma parte de la experiencia de la fe bíblica, sobre todo en momentos de sufrimiento y enfermedad, de marginación social o de violencia sin causa⁸. Esta imagen le resulta muy cara a Pascal, que en sus *Pensamientos* afirma: «Cualquier religión que no diga que Dios está escondido no es verdadera, y cualquier religión que no dé la razón de ello no es instructiva». Gerhard von Rad observa, siguiendo a Barth, que todo verdadero conocimiento de Dios comienza por reconocer que está escondido. La imagen del *Deus absconditus* está muy presente en la filosofía de la religión de Ernst Bloch.

En la Biblia aparece con relativa frecuencia la imagen de «Dios que esconde su rostro». La encontramos en los Salmos, hasta doce veces, en algunos libros proféticos como Miqueas, Isaías, Jeremías y Ezequiel, en el Deuteronomio (31, 17.18; 32, 20) y en el libro de Job (13, 24; 34, 29). Más aún, Dios guarda silencio cuando sus adoradores se dirigen a él en tono de súplica.

Dios es presentado como el *incomparable*. No admite comparación con realidad terrena alguna, incluido el ser humano. Hay aquí una crítica del lenguaje antropomórfico sobre Dios.

Hay que recuperar términos bíblicos como *Hokmah*-Sabiduría, *Ruah*-Espíritu, *Dabar*-Palabra, que expresan lo inalcanzable e inmanipulable del misterio divino. La figura bíblica del espíritu (*ruah* en hebreo, femenino) significa viento, respiración, aliento, y remite al dinamismo de Dios. Dios no es el «motor inmóvil», sino la fuerza vital siempre en movimiento.

¿Cuáles serían las imágenes inadecuadas y cuáles las adecuadas

7. Cf. N. D. Tryggve Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba, 1994.

8. Cf. J. Briand, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, para quien «la experiencia del Dios que se oculta forma parte constitutiva de la fe» (p. 101).

para mostrar a Dios? De entrada deben eliminarse aquellas que tienen que ver con el poder y con el patriarcado en cuanto encarnación del poder masculino, las que expresan relaciones de sumisión y dependencia. Hay que privilegiar las imágenes relacionadas con la naturaleza, como «fuente de todos los bienes», «luz», «viento vivo», «agua de la vida». Tales imágenes sintonizan con las de la tradición mística y expresan la unidad con el todo, y no la sumisión al todo. Puede recurrirse a términos que expresen profundidad, como «mar», «hondura», «fondo» («Dios en el fondo del ser», dirá P. Tillich).

Las imágenes relacionadas con el amor, como *Agape*, Amante, Amigo, se encuentran en las mejores tradiciones sapienciales, proféticas, filosóficas y teológicas. Dios como *Agape* subraya el amor que se da enteramente sin esperar nada a cambio. Dios como Amante acentúa su presencia junto a la persona amada que está pasándolo mal, su implicación en el sufrimiento del mundo, su compasión con los que sufren. Implica solidaridad, empatía e incluso identificación con todo lo viviente. La imagen del amante en los místicos expresa el amor apasionado, ardiente y dulce de Dios. Dios es «el único que ama al mundo sin evitar ensuciarse las manos, sino total y apasionadamente, disfrutando de su variedad y su riqueza, encontrándolo atractivo y valioso, recreándose en su realización»⁹.

Otra imagen adecuada puede ser la de Amigo. «Sin amigos, nadie querría vivir, aun cuando tuviera todos los otros bienes», afirma Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (1.155a). Ahora bien, el filósofo griego cree que, cuando la distancia es tan grande como la que separa a los seres humanos de la divinidad, no resulta posible la amistad (1.159a). Otro es el punto de vista de Tomás de Aquino, que habla de la analogía de la amistad con Dios con la amistad humana. Dado que, a través del Espíritu, llegamos a ser *como* amigos de Dios, afirma, podemos recurrir a él en la desgracia en busca de consuelo, conversar con él, compartir bienes y secretos íntimos, e incluso disfrutar de paz, goce y seguridad en su presencia. Con todo, en la teología de Tomás de Aquino Dios no aparece como amigo.

La perspectiva evangélica y la teología feminista van más allá. En las tradiciones evangélicas Jesús es presentado no sólo como amigo de sus discípulos, sino como «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19), con quienes comparte la mesa (*comensalta*) para escándalo de sus correligionarios. Con la imagen de Dios como

9. S. McFague, *Modelos de Dios*, cit., p. 217.

amigo, la teología feminista subraya la idea del compañero solidario, fiel, siempre al lado del amigo, y expresa la necesidad que tiene de nosotros como colaboradores/as para llevar a feliz término y plenitud la creación entera. La amistad es el modo de relación más libre entre personas adultas, porque no resulta de una imposición, sino de una elección. Comporta confianza y responsabilidad mutuas, reciprocidad, participación en tareas comunes e inclusividad.

Una nueva imagen de la teología metafórica es el mundo como *cuerpo de Dios* y, por ende, el cuerpo del mundo como lugar de encuentro con Dios. Lo que significa que «la inmanencia tiene un carácter “universal” y su trascendencia un carácter “terrenal”»¹⁰. En esta línea, la Trinidad se presenta como misterio de relación con el mundo, de comunión tripersonal y de comunicación con la humanidad. Frente a la doctrina tomista que establece la ausencia de «relación real» de Dios con la creatura y a la imagen de un Dios «en solitario y narcisista que sufre de tan completo como es», según la atinada descripción de W. Kasper, es necesario considerar el ser-en-comunión como constitutivo de la naturaleza divina.

Lo divino no se entiende a través de términos excluyentes, sino por medio de categorías de relación dinámica y armónica entre opuestos: poderoso y débil, presente y oculto, sufriente y consolador, etc. En este contexto se produce un cambio en la concepción del poder de Dios: no es un poder arrogante, opresivo, que recurra a la violencia, sino un poder-en-relación, que hace a los seres humanos partícipes del poder de la vida y lo convierte no en Dios-sobre-nosotros, sino en Dios-en-nosotros.

La forma más adecuada para hablar de Dios es la simbólica, pero no cualquier símbolo vale, ni puede concederse carácter absoluto a un único símbolo, por muy luminoso y adecuado que nos parezca. Volveré sobre el tema cuando analice la crítica feminista al lenguaje y las imágenes androcéntricas sobre Dios.

10. *Ibid.*, p. 306.

PRINCIPIO-MISERICORDIA Y PRINCIPIO-LIBERACIÓN

2.1. *Una teología inmisericorde*

¿Qué tipo de saber es la teología? William Temple, antiguo arzobispo anglicano, dio del teólogo una definición mordaz y sarcástica: Es una persona muy sensata y sesuda que pasa toda una vida encerrada entre libros intentando dar respuestas exactísimas y precisas a preguntas que nadie se plantea. Dicha idea se corresponde con la del teólogo que, según la escena imaginada por el filósofo danés Sören Kierkegaard, se presenta ante el tribunal de las acciones humanas en el juicio final. Dios le pregunta si se había preocupado ante todo del reino de Dios y de ayudar a sus hermanos. El profesor tuvo que responder negativamente. Pero enseguida matizó que sabía cómo se decía este versículo de la Biblia en nueve idiomas. El ángel de la trompeta que estaba al lado de Dios se enfureció y gritó al teólogo: «¡Cuentista!». Y le dio tal bofetada que lo arrojó lejos del tribunal.

La teología entendida como «ciencia» está plagada de abstracciones que suelen considerarse condición necesaria para su cientificidad. A mayor abstracción, mayor carácter científico. A mayor concreción y aterrizaje en la realidad histórica, menor rigor científico. Según esa lógica, la praxis es ajena a la teología; pertenece, más bien, al campo de la moral o de la pastoral.

Una teología así es un saber inmisericorde que pasa de largo, sin detenerse ni preocuparse ante el sufrimiento, como el sacerdote y el levita de la parábola del «buen samaritano». A este tipo de teología la calificó Hugo Assmann con toda razón, hace tres décadas, de «ci-

nica» en un texto memorable que sigue teniendo hoy la misma vigencia —o quizá más— que cuando fuera escrito:

Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición [actualmente son ya cuarenta millones, y la mayoría en el Tercer Mundo], no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante en el encuentro de Buenos Aires, «es necesario salvar a la teología de su cinismo». Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo¹.

2.2. Simone Weil, intelectual compasiva

Frente a esa concepción a-pática e im-pasible, hay que considerar la teología como conocimiento con virtualidades terapéuticas, conforme al modelo socrático del saber, capaz de cuidar, de sanar, en una palabra, de *salvar*. A la teología debería serle aplicable la afirmación de Epicuro sobre la filosofía: «Vana es la palabra del filósofo que no contribuya a aliviar, siquiera mínimamente, las penas y sufrimientos de los seres humanos».

Modernamente ha llenado de contenido la certera aseveración de Epicuro la pensadora francesa Simone Weil (1909-1943), muy cercana al cristianismo, tanto en su vida como en su filosofía². Según su amiga y biógrafa Simone Pétrement, hablar de la vida de la pensadora francesa «implica asimismo hablar de su obra. Porque la vinculación entre vida y pensamiento, en su caso, fue práctica-

1. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 40.

2. Cf. S. Weil, *A la espera de Dios*, prólogo de C. Orrega y prefacio de J. M. Perrin, Trotta, Madrid, 2000; Íd., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 2001; Íd., *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995; Íd., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Paidós, Barcelona, 1995; Íd., *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996. Entre los estudios sobre S. Weil cabe citar: C. Revilla (ed.), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995; S. Plant, *Simone Weil*, Herder, Barcelona, 1997; S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997. La obra de Pétrement es la más extensa y completa biografía sobre la pensadora francesa.

mente total. Nadie ha acordado de manera más heroica sus actos con sus ideas»³.

S. Weil fue una intelectual a contra-corriente de los intelectuales de su tiempo, a quienes fustiga con severidad inusitada, ubicándolos del lado de los idólatras y de los burgueses y llamando la atención sobre la ausencia de compasión en ellos. Tilda de egoísta a la modernidad y tacha de idólatras a los pensadores modernos. Sitúa al mismo nivel la idolatría de la ciencia y la de la iglesia. Los científicos, afirma, creen en la ciencia como la mayoría de los católicos cree en la iglesia. En un clima así, ella se torna paradigma de *intelectual compasiva*. Perteneciendo a una familia acomodada, se encarnó entre los excluidos. Siendo una brillante estudiante, tuvo siempre la mirada puesta en los últimos de la fila social. Ejerciendo como prestigiosa profesora de filosofía con un gran bagaje cultural, abandonó su cátedra y se puso a trabajar de peón en una fábrica para experimentar en su propia carne las duras condiciones de vida de la clase trabajadora. En la guerra civil española se alistó junto a los anarquistas como muestra de apoyo a la causa republicana, donde creía se encontraba la causa de la justicia y de la verdad.

El ideal de intelectual compasiva encarnado en su persona se ve confirmado por el testimonio de Simone de Beauvoir, coetánea suya. Cuenta la compañera de Sartre en su libro *Memorias de una joven normal* que, siendo ambas estudiantes, solía ver a la joven Weil deambular por el patio de la Sorbona con un ejemplar de *L'Humanité* en uno de los bolsillos del chaquetón. Siempre le intrigó su extraña forma de vestir y su reputación de persona inteligente. Por ese tiempo una terrible hambruna había devastado China. A Simone de Beauvoir le contaron que Weil, al enterarse de la noticia, había llorado. «Unas lágrimas —comenta— que me obligaron a respetarla más aún que sus dotes filosóficas. Pues envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero». Un día se hizo la encontradiza con ella en el patio de la universidad y empezaron a hablar. Weil le dijo a Beauvoir que lo único importante sobre la tierra era la Revolución capaz de eliminar el hambre en el mundo. Beauvoir le respondió que lo importante es que los seres humanos

3. S. Pétrement, *op. cit.*, p. 12. «Sólo vivió 34 años, pero su manera radical de comprometerse con las penalidades de los hombres la condujo a luchar en los frentes más diferentes, defendiendo e identificándose siempre con los más desfavorecidos. Al mismo tiempo concibió una de las obras más sugerentes sobre cuestiones sociales y políticas, estéticas y espirituales» (C. Ortega, «La vida indómita y radical de Simone Weil»: *El País*, «Babelia», 7 de febrero de 1998, p. 8).

encuentren sentido a su existencia. A lo que Weil, tras mirarla de arriba abajo, le contestó: «¡Cómo se nota que nunca has pasado hambre!». Beauvoir cayó en la cuenta entonces de que la había catalogado como una «pequeña burguesa espiritualista», y eso la irritaba porque se creía liberada de su clase.

La propia Weil revela toda su capacidad compasiva en textos escalofriantes y dramáticos donde habla de la *desgracia de los otros encarnada en ella misma*. La opción por los pobres, formulada tan nítidamente en sus obras, se hace realidad en su vida de trabajadora manual. Antes de trabajar manualmente, confiesa la pensadora francesa en *A la espera de Dios*, «sabía perfectamente que había muchas desgracias en el mundo, tenía la obsesión por ellas, pero no las había comprobado nunca por un contacto prolongado; no había tenido experiencia de la desdicha, salvo de la mía, que no era sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social»⁴.

Fue trabajando en la fábrica, confundida con la masa anónima, sigue confesando, cuando «la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas... He recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces, me he considerado siempre una esclava»⁵.

2.3. Jon Sobrino: el principio-misericordia

En el terreno de la reflexión cristiana, uno de los teólogos que mejor ha captado y formulado la dimensión compasiva del quehacer teológico ha sido Jon Sobrino. Para él la teología no puede limitarse a ser el frío y objetivo *intellectus fidei*, pasando de largo ante el sufrimiento ajeno causado por la situación inhumana e injusta de la pobreza. La teología ha de entenderse, más bien, como *intellectus amoris et misericordiae* que se hace cargo del sufrimiento de las víctimas desde la compasión, toma de partido por los derechos de los seres humanos y de los pueblos empobrecidos y denuncia proféticamente a quienes causan dicho sufrimiento. Se-

4. S. Weil, *A la espera de Dios*, cit., p. 40.

5. *Ibid.*

gún esto, no hay razón para concebir separadamente misericordia e *intellectus* como si se tratara de dos dimensiones paralelas o ajenas.

Para Sobrino la categoría articuladora de la reflexión teológica es el *principio-misericordia*, que entiende como un específico amor que está presente en el origen de un proceso, se encuentra activo a lo largo del mismo, lo guía en una determinada dirección y conforma los distintos elementos del proceso⁶. Según esto, la misericordia no es sólo un sentimiento anímico que se mueve en la superficie y se queda en el plano de las obras piadoso-caritativas, sino que «informa todas las dimensiones del ser humano, la del conocimiento, la de la esperanza, la de la celebración y... la de la praxis»⁷.

La misericordia es el principio fundamental de la acción de Dios en la historia, que opta parcialmente por las víctimas y en contra de sus verdugos. Es la re-acción espontánea de Dios nacida de la indignación ética ante el sufrimiento de un pueblo humillado en su dignidad, vejado en su libertad y sometido a unas condiciones inhumanas de vida. Así se pone de manifiesto en numerosos textos bíblicos. El más emblemático al respecto es quizá la manifestación de Yahvé a Moisés: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores, conozco su sufrimiento. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel» (Éx 3, 7-8). Por eso, J. Sobrino puede afirmar, en expresión feliz, que «en el principio estaba la misericordia»⁸.

El principio-misericordia conforma la vida, el mensaje y la misión de Jesús de Nazaret, configura su visión y relación con Dios y define su visión del ser humano y su actitud ante él. En la parábola del «buen samaritano» Jesús llama la atención sobre la ausencia de misericordia en la realidad histórica a través de las figuras del levita y del sacerdote y recurre al principio-misericordia para definir a la persona cabal, íntegra, solidaria. En los conflictos con sus adversarios religiosos y políticos antepone la misericordia al cumplimiento de la ley.

La práctica de la misericordia es constitutiva del conocimiento teológico. A su vez, el conocimiento teológico se orienta a la realización de dicha práctica.

6. Cf. J. Sobrino, *El principio-misericordia*, Sal Terrae, Santander, 1992.

7. J. Sobrino, «Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia», en X Congreso de Teología, *Dios o el dinero*, Evangelio y Liberación, Madrid, 1989, p. 118.

8. J. Sobrino, *El principio-misericordia*, cit., p. 32.

La teología debe comprenderse desde la tríada fe-esperanza-amor. La teología, amén de *fides quaerens intellectum* y *spes quaerens intellectum*, es amor *quaerens intellectum*, es decir, teoría de una práctica misericordiosa erradicadora del sufrimiento. Pero la prioridad le corresponde al amor. Por ello, la inteligencia de la fe y de la esperanza se subordina a la *inteligencia del amor*⁹.

La compasión es un elemento común a la mayoría de las religiones: budismo, judaísmo, cristianismo, islam, y puede convertirse sin dificultad en principio inspirador de prácticas éticas interreligiosas y en principio vertebrador de una teología de las religiones, que estudiaré más extensamente en un capítulo de esta obra.

Pero las religiones no pueden desconocer las severas, y a veces atinadas, críticas de Nietzsche a la compasión ante el sufrimiento del otro, tras la que, a su juicio, puede esconderse una legítima defensa muy sutil o incluso una venganza, ya que si no fuéramos en ayuda de quien sufre, nos sentiríamos cobardes y se vería reducido nuestro honor. Nietzsche cree que hay que guardarse de la compasión porque es un afecto enfermizo y un instinto depresivo, comporta merma de vida y de energía vital, difunde y propaga el sufrimiento en el mundo, es contraria a la razón, debilita lo individual buscando la felicidad en el sacrificio del individuo a la colectividad, y, en definitiva, constituye «la praxis del nihilismo»¹⁰. Esta concepción tan estrecha de la compasión me parece uno de los puntos débiles de la filosofía nietzschiana, frente al que la teología debe contra-argumentar fundadamente.

2.4. Gustavo Gutiérrez: el principio-liberación¹¹

Junto al principio-misericordia se encuentra el *principio-liberación*, uno de los más fecundos de la segunda mitad del siglo XX, desarro-

9. Cf. J. Sobrino, «¿Cómo hacer teología? La teología como *intellectus amoris*»: *Sal Terrae* (1989), pp. 307-317.

10. F. Nietzsche, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 1992, 31; cf., también, F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid, 1995; íd., *Aurora*, EDAF, Madrid, 1996.

11. Para una profundización sobre el principio-liberación, I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid, 1994. He estudiado este principio en J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 2000; íd., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid, 1994.

llado preferentemente por las teologías del Tercer Mundo. La liberación se entiende como correlato del tema socio-analítico de la dependencia y como superación del concepto «desarrollo», que muy pronto adquirió connotaciones ideológico-políticas y reveló su falsedad. Si la teoría de la dependencia activaba una nueva metodología en las ciencias sociales, el principio-liberación ponía en marcha un cambio de paradigma en la teología.

En el concepto *liberación*, tal como es utilizado por los teólogos y las teólogas, suelen distinguirse tres niveles de significación: el de la liberación desde la perspectiva sociopolítica, cultural, étnica y de género, en el que se sustenta la acción transformadora; el de la liberación del ser humano a lo largo de la historia, que se mueve en el plano de la utopía; el de la liberación del pecado, que se sitúa en el plano de la fe e implica la liberación integral de la persona. Los tres niveles son parte de un único y complejo proceso global. Los tres se iluminan y mantienen exigencias recíprocas y fecundas. Su lugar de encuentro es la utopía entendida como creación permanente de un ser humano nuevo en una sociedad solidaria y cualitativamente distinta. A partir de aquí, la teología debe clarificar la relación entre salvación y proceso histórico de liberación. Es una de las cuestiones que debe estar en el centro del nuevo paradigma. De ella se ocupan prioritariamente las teologías de la liberación, que, siguiendo el método de historicación de los conceptos teológicos, historican el concepto de «salvación», sin por ello agotar su significado en la historia. La salvación, afirma Gustavo Gutiérrez, orienta, transforma y lleva a la historia a plenitud. Conforme a esta idea, el teólogo peruano define la teología de la liberación como una «teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas»¹². La liberación es la forma histórica de la salvación.

La fundamentación filosófica y teológica del método de historicación de los conceptos se encuentra en las obras de Ignacio Ellacuría, quien lo entiende como principio de desideologización, de verificación y de realización. En cuanto principio de ideologización, muestra lo que no aparece expresamente y desvela o, mejor, desenmascara lo que oculta. En cuanto principio de verificación, analiza la realización de los conceptos en cada contexto y muestra el grado de falsedad o de verdad que contienen. En cuanto principio de realización, muestra la orientación de la acción moral y

12. G. Gutiérrez, «Praxis de liberación y fe cristiana», en Varios, *La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos (1969-1973)*, Verbo Divino, Estella, 1975, p. 37.

cuestiona los condicionamientos que imposibilitan la puesta en práctica de los objetivos propuestos.

Uno de los intelectuales latinoamericanos que con más lucidez supo captar la importancia del citado principio en el nacimiento del nuevo paradigma teológico bajo el signo de la liberación fue el escritor e intelectual peruano José María Arguedas, a quien su compatriota Gustavo Gutiérrez dedica el libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, que se abre precisamente con un texto de la novela *Todas las sangres*, de Arguedas¹³. Éste define a Gutiérrez, ya en 1968, como «el teólogo del Dios liberador», y lo contrapone al «cura del Dios inquisidor» de su novela *Todas las sangres*. Más aún, establece una similitud entre las «lúcidas y patéticas conferencias» pronunciadas por Gutiérrez en Chimbote y las palabras del sacristán y cantor de San Pedro de *Todas las sangres*.

Recordemos la escena para confirmar lo acertado de la apreciación de Arguedas. El sacristán de San Pedro le dice al cura que «Dios es esperanza, Dios alegría, Dios ánimo» y que «Dios se ha ido de San Pedro, creo que para siempre». El cura le responde con la doctrina tradicional de la omnipresencia divina: «Dios está en todas partes, en todas partes» y le dice que, después de tantos años ejerciendo como sacristán, no es cristiano verdadero. El sacristán niega con la cabeza e interpela al cura de esta guisa:

¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando «La Esmeralda»? ¿De señor autoridad, que quitó a sus dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijo, cada cosecha? No me hagas llorar, padrecito. Yo también como muerto ando. Don Demetrio (el indio) tiene Dios, en la «kurku» (la jorobada que fue violada por don Bruno) está Dios, cantando; en don Bruno pelea Dios con el demonio; para mí no hay consuelo, de nadie¹⁴.

El propio Gutiérrez considera al sacristán de San Pedro «precursor de la teología de la liberación»¹⁵.

13. Arguedas cuenta que él mismo leyó a Gustavo Gutiérrez en Lima el texto con que se abre *Teología de la liberación. Perspectivas* (J. M.^a Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ed. crítica de E.-M. Fell, CSIC, Madrid, 1990, p. 245).

14. J. M.^a Arguedas, *Todas las sangres*, Horizonte, Lima, 1987, p. 413.

15. Cf. G. Gutiérrez, «Entre calandrias», en P. Trigo (ed.), *Arguedas. Mito, historia y religión*, CEP, Lima, 1982, p. 274. En este espléndido trabajo Gutiérrez

En los inicios de la teología de la liberación la categoría «liberación» se movió en un estrecho arco semántico, el referido a los aspectos socioeconómicos. Entonces quizá fuera necesario poner ahí el acento porque resultaba lo más acuciante. Hoy, sin embargo, las teologías de la liberación del Tercer Mundo se muestran especialmente sensibles a otras situaciones de opresión que sufren las personas y los grupos humanos por razones de género, etnia, raza, cultura, religión, etc., y la naturaleza, sometida al irracional modelo de desarrollo científico técnico. Éstas son tan relevantes y decisivas como las socioeconómicas, con las que están perfectamente armonizadas para mantener al Tercer Mundo en un permanente estado de dependencia y postración. Conforme a esta lógica, el principio-liberación ha de sintonizar con los nuevos horizontes de la liberación, los nuevos rostros de la pobreza, los nuevos sujetos que protagonizan las luchas liberadoras de nuestro tiempo: indígenas, negros, campesinos, inmigrantes, niños/as de la calle, mujeres, religiones, etcétera.

En el nuevo paradigma teológico no podemos renunciar a la categoría «liberación», pero tampoco podemos convertirla en la única. Ha de compaginarse con otras como género, raza, etnia, pueblo, mestizaje, pluralismo religioso, ecología¹⁶.

cita testimonios del propio Arguedas, en los que se pone de manifiesto la perfecta sintonía entre el teólogo y el escritor.

16. M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación en el continente asiático*, Verbo Divino, Estella, 2000; Kã Mana, *Teología africana para tiempos en crisis*, Verbo Divino, Estella, 2000; J. J. Tamayo y J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2001; R. Gibellini (ed.), *Itinerarios de la teología africana*, Verbo Divino, Estella, 2002.

HORIZONTE INTERCULTURAL: INCULTURACIÓN E INTERCULTURALIDAD

3.1. *Los límites de la inculturación*

El nuevo paradigma teológico no puede sustentarse en el predominio de una cultura sobre las demás, que habrían de someterse o integrarse en aquella. Y sin embargo así ha sido y sigue siendo todavía. La primera constatación que se nos impone por la fuerza arrolladora de los hechos es el eurocentrismo de la cultura, la historia y la interpretación bíblica cristianas, que, a pesar de todos los esfuerzos de diálogo, sigue pesando todavía en el imaginario colectivo de las personas y los grupos cristianos, sobre todo occidentales, en las mentes de los teólogos y las teólogas, en no pocos proyectos de evangelización, incluidos los liberadores e inculturados, en la organización de las iglesias y en el modo de dirigir las desde el centro.

Eso choca con el hecho mayor de nuestro tiempo, del que se tiene una conciencia cada vez más acusada: el *policentrismo cultural*, que habrá de tener su reflejo en la teología cristiana. El modelo cultural del cristianismo no puede ser el medioevo, pero tampoco la modernidad, ya que si aquél resulta hoy anacrónico, ésta posee carácter eurocéntrico y no responde —o al menos no presta la debida atención— a las preguntas que provienen de la pluralidad de culturas y del mundo de la pobreza y de la marginación. Preguntas que deben ser asumidas por el nuevo paradigma. Ello explica las críticas generalizadas, y a mi juicio justificadas, a la idea y a la práctica de la «inculturación», que proceden de distintos ámbitos y de las que voy a ocuparme a continuación.

Desde la teología de las religiones se cuestiona el concepto de «inculturación» tal como es utilizado por la teología moderna occidental porque tras él se esconde una teoría de la cultura y de la religión no aceptada por las teologías asiáticas, africanas y latino-americanas actuales y una visión distorsionada de los respectivos continentes donde se elaboran esas teologías. Con la expresión «inculturación de la teología» se da por supuesto que existe una teología universal preexistente con una estructuración temática establecida (teología fundamental, teología de la revelación, eclesio-logía, cristología, antropología teológica, escatología, sacramentos, etc.) de cuño preferentemente europeo, que se adapta a un determinado contexto. Entendida así la inculturación, estaríamos ante un nuevo, aunque más sutil, imperialismo teológico.

La crítica se dirige también a las actuales estrategias evangelizadoras del cristianismo occidental que tiende a expandirse por otros continentes, no a través del discipulado y del seguimiento de Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, sino por la mediación de Mammón, el Capital convertido en ídolo, invirtiendo ingentes sumas de dinero en programas de evangelización entre los «infieles». El teólogo de Sri Lanka Aloysius Pieris, que es el que hace este tan severo cuestionamiento, se siente incómodo concretamente con la teología misionera de la encíclica *Redemptoris missio*, que rechaza la teología asiática del reino de Dios y sigue defendiendo una concepción de la misión como implantación de la iglesia en territorios de infieles. Ésta se traduce en la creación de diócesis dirigidas por obispos que, nombrados desde el «centro eclesiástico», controlan a las comunidades del Tercer Mundo y la teología que se elabora en su seno. Lo que se impone en este modelo de evangelización no es la antinomia irreconciliable entre Dios y Mammón, sino la alianza del Dios cristiano con Mammón y con los valores que representa. Así, la iglesia se hace visible como «bastión de poder», y no como comunidad de servicio a las personas, sectores, pueblos y continentes más desfavorecidos. Pieris se pregunta, en tono de denuncia, si no es verdad que la organización eclesiástica ha recurrido a la estrategia de controlar a los pobres en vez de ponerse de su lado y acompañarlos en su lucha por la liberación integral¹.

La inculturación esconde y, a veces, incluso manifiesta de manera muy explícita una tendencia a subordinar a las culturas minoritarias.

1. Cf. A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella, 2001; cf. íd., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll, 1988.

Desde el escenario misionero latinoamericano abierto al pluralismo cultural y religioso se critican también algunas de las tendencias actuales cristianas de la inculturación. Desde hace varias décadas ha dejado de emplearse el concepto «misión», que ha sido sustituido por «evangelización». El concepto «misión», observa el teólogo alemán afincado en Brasil desde hace varias décadas Paulo Suess, estaba «tarado por la herencia colonial»² e iba asociado a la expansión europea y al sometimiento político y cultural que los primeros misioneros impusieron a América Latina. Se esperaba que el cambio conceptual fuera acompañado de un cambio ideológico de fondo: de la misión «colonial» a la de la evangelización «liberadora» en clave de diálogo entre las distintas culturas latinoamericanas. Pero el desplazamiento no fue todo lo amplio que debiera. El acento se puso, y con razón, en la pobreza estructural y la violencia institucionalizada, pero sin reparar en que la mayoría de las veces la pobreza se construye sobre ruinas culturales. La atención prestada por la nueva evangelización liberadora a la diversidad histórica, cultural y religiosa de América Latina, a sus raíces indígenas y afro-latinoamericanas, a su ecología cultural, etc., fue, más bien, escasa. En algunos textos oficiales de la iglesia latinoamericana se sigue manteniendo todavía un lenguaje colonial y machista. El documento final de la Conferencia Latinoamericana de Obispos celebrada en Puebla de los Ángeles (México), en 1979, habla reiteradamente de la necesidad de que la cultura y la fe cristianas «penetren» e «irrumpan» en los corazones y las culturas de los pueblos para corregir los errores y las desviaciones que en ellos se encuentran.

Coincido con P. Suess en la necesidad de una resignificación de la palabra «misión», para designar con ella «un programa de descolonización acorde con el Evangelio, un programa de conmemoración histórica, de presencia pluricultural, de solidaridad social y de diálogo respetuoso de la condición humana»³.

Pieris extiende la crítica a la teología occidental de las religiones en la doble modalidad del magisterio académico de los teólogos y del magisterio pastoral de los obispos. Los dos tienen como punto de partida y marco de referencia el problema de la singularidad y la especificidad de Jesucristo y de la religión cristiana, que se convierte en el centro del debate interreligioso e interteológico, desplazando a un segundo plano la opción por los pobres y el compromiso

2. P. Suess, «Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis crítico de recientes documentos y tendencias en la Iglesia»: *Concilium* 251 (1994), p. 144.

3. *Ibid.*

por las víctimas, que deben ser, a mi juicio, como mostraré más adelante, el horizonte de toda teología ecuménica de la liberación.

También se critica, y con especial radicalidad, la inculturación desde una perspectiva filosófica. El filósofo Raúl Fornet-Betancourt considera harto problemática y sospechosa la idea de la «inculturación de la filosofía» porque opera con una orientación «demasiado unilateralmente occidental» del *logos* filosófico, al que se eleva a la categoría de racionalidad única y se erige en modelo de pensamiento universal con valor normativo y carácter canónico para toda forma de pensar. Se supone que existe un tronco filosófico y cultural común que debe implantarse en otros suelos, adaptándose, eso sí, a las condiciones climatológicas y orográficas particulares de cada suelo, pero manteniendo los rasgos fundamentales considerados irrenunciables y universalmente válidos. Estaríamos —o, mejor, estamos— ante una reedición de la «filosofía perenne», aunque con rostro «inculturado». Fornet-Betancourt hace ver cómo, por ejemplo, la inculturación del *logos* greco-occidental en el pensamiento indígena latinoamericano implica un colonialismo sutil en varios niveles de dicho pensamiento:

En el nivel de la memoria simbólica del imaginario indígena, pues quedaría desestructurada por conceptos lógicos; en el nivel de la palabra («mito»), las palabras fundantes quedarían descolocadas en el imaginario indígena al verse éste forzado a aceptar la jerarquía establecida por la razón griego-occidental; en el nivel de la tradición como formación viva de palabras fundantes, pues las tradiciones autóctonas se verían sometidas a un proceso de disolución, en el sentido de que por la inculturación del *logos* se les estaría imponiendo otro centro fundante⁴.

¿Dónde radica el problema? No en las tradiciones indígenas, sino en la metodología filosófica heredada, de la que está ausente la comunicación intercultural. Y eso es aplicable también a la «filosofía latinoamericana», afectada en amplios sectores por el eurocentrismo en el plano de la comprensión de la realidad, pero también en el del lenguaje.

Si, a pesar de las objeciones planteadas, se quiere seguir manteniendo la idea de inculturación, hay que ser consecuentes en su aplicación, haciendo que funcione en una doble dirección: de las tradiciones filosóficas, culturales y religiosas indígenas a las occi-

4. R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 239-240.

dentales, y de éstas hacia aquéllas. Eso es aplicable a la relación entre otras filosofías, religiones y culturas. Sólo así puede darse un verdadero diálogo intercultural.

Cabe preguntar todavía: ¿es posible la inculturación del Evangelio y, de manera más general, de la fe cristiana? Las respuestas a esta pregunta pueden resumirse en dos. La primera subraya la trascendencia del Evangelio y la transculturalidad del cristianismo. Según esto, puede inculturarse en cualquier situación humana, pero ninguna cultura puede apropiarse del Evangelio, ni siquiera la europea que se ha configurado en torno al cristianismo, porque las trasciende a todas. El Evangelio juzga a las culturas, discierne lo que de bueno y verdadero, de pecaminoso y falso hay en ellas, y contribuye a su purificación.

La segunda respuesta parte de que no existe el Evangelio en forma pura, al margen de la cultura, sino que ya viene inculturado desde el principio por la cultura del evangelizador, y éste, bajo la influencia de su cultura, destaca unos aspectos del mensaje evangélico y descuida otros. «Sencillamente —dice el teólogo norteamericano R. Schreiter— no existe nada que se parezca a una inculturación pura y simple del Evangelio»⁵.

La dificultad de la inculturación es mayor todavía en el caso del catolicismo. La religión católica está extendida por la mayoría de los países del mundo que cuentan con culturas diferentes y, en consecuencia, ofrece una pluralidad de rostros y de realizaciones. Con todo, atendiendo a su organización, su forma de gobierno, su código moral y su teología, el catolicismo en su conjunto se conforma como una cultura religiosa, espiritual, o, mejor, eclesiástica. Lo que torna muy difícil, e incluso estéril, cualquier intento de inculturación simétrica.

3.2. *De la inculturación a la interculturalidad*

El análisis precedente me lleva a concluir que es necesario pasar del modelo de la inculturación al de la interculturalidad y de la contextualidad. Y no sólo por razones instrumentales y estratégicas de coyuntura, sino antropológicas y culturales, hermenéuticas y metodológicas de fondo, como ha demostrado con rigor R. Fornet-Betancourt a lo largo de su extensa producción filosófica y de las

5. R. Schreiter, «¿Inculturación de la fe o identificación con la cultura?», *Concilium* 251 (1994), p. 32.

iniciativas puestas en marcha por él a este propósito, como la «Sociedad para la Filosofía Intercultural» y los «Congresos internacionales de Filosofía Intercultural»⁶. El horizonte de la *interculturalidad* está ya muy presente en las distintas disciplinas y los diferentes campos de la reflexión, como la filosofía, la antropología, la comunicación, el derecho, la filología, la pedagogía, la psicología, etc. También se está abriendo paso en el campo de la teología a buen ritmo y con buena orientación.

El punto de partida de la filosofía intercultural es la constatación de que la filosofía no tiene una estructura monolítica, sino que hunde sus raíces en diferentes tradiciones culturales y se desarrolla conforme a los condicionamientos de cada cultura. Bien puede afirmarse que cada sociedad ha desarrollado una filosofía específica con su metodología propia, su conceptualización, sus sistemas de expresión e incluso sus contenidos propios. Occidente no es la cuna de la filosofía, como erróneamente y con soberbia intelectual se ha presentado. La filosofía occidental es una forma más de pensamiento entre otras muchas que se han desarrollado en los más plurales ámbitos. No puede imponerse, por tanto, a los demás ni sobre los demás, por razones de precedencia cronológica o de superioridad cultural. La filosofía intercultural va tras la búsqueda de pistas culturales que faciliten la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas⁷.

Tarea de la filosofía intercultural es desoccidentalizar la filosofía: Occidente no es la cuna de la filosofía; es sólo, por decirlo con una perogrullada, la cuna de la filosofía occidental; el lugar de una forma de pensar. Pero hay otras cunas de otras formas de pensar, de hacer filosofía. La filosofía tiene muchos lugares de origen. La desoccidentalización de la filosofía no significa desplazar a la filosofía occidental a un lugar marginal, sino colocarla en su lugar.

La filosofía intercultural llama la atención sobre la pluralidad de formas de articularse y estructurarse la filosofía. Más allá de las facultades, los departamentos, los cursos académicos, los tratados, las obras de especialización, las conferencias, etc., está el discurso oral a través del que se expresan muchas culturas.

6. Cf. R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*; R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 1990; D. de Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS, Madrid, 2000.

7. Cf. G. Bonfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, 1991; G. Dietz, *El desafío de la interculturalidad*, Granada, 2000; P. Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000.

Al poner el acento en el carácter contextual de toda forma de pensar, no se está negando la pretensión de la universalidad de la filosofía, también de la intercultural. Lo que se rechaza es la cristalización de esa universalidad en un universo cultural determinado, cual es el occidental. Lo que se está criticando son las deficiencias de ese modelo de universalidad. La filosofía intercultural replantea la universalidad no en el ámbito de la tensión universal-particular, sino en el horizonte del diálogo entre universos contextuales que manifiestan su voluntad de universalidad a través de una comunicación horizontal. Su metodología es, por ende, el *poli-logo* o, si se prefiere, el diálogo multilateral.

Tampoco sospecha de la razón filosófica usual porque sea racional o filosófica, sino por su carácter monocultural occidental. Como alternativa propone una reubicación de la razón en los usos plurales que se dan en las múltiples prácticas culturales de la humanidad, y la reconstrucción de la historia de la razón a partir de ellas. Por este camino, las fuentes del razonamiento, lejos de achicarse, se ensanchan.

La filosofía intercultural se inscribe en un movimiento más amplio de investigadores, pensadores, hombres y mujeres de la cultura, que quieren contribuir a la convivencia solidaria entre los seres humanos pertenecientes a culturas distintas y vinculados a tradiciones e identidades que vienen de lejos. No se queda en el plano puramente teórico. Tiene su traducción en el terreno social y político a través de los Foros Internacionales de la UNESCO o de otros como el Foro Internacional de las Alternativas.

3.3. *Interculturalidad en la teología*

También en el terreno de la teología se está trabajando en clave intercultural con todo rigor metodológico y hermenéutico desde hace varias décadas. Uno de los lugares privilegiados de la reflexión intercultural son las *teologías contextuales* que desde las décadas sesenta y setenta del siglo pasado se desarrollan en América Latina, Asia y África con importantes resultados y en las que pueden distinguirse dos tendencias o direcciones no siempre armonizadas. La primera pone el acento en la identidad cultural, étnica y religiosa, denuncia la colonización cultural llevada a cabo por el cristianismo occidental y aboga por un cristianismo acorde con la propia identidad y liberado de todo colonialismo. La segunda centra su atención en la opresión sociopolítica y económica y aboga por la transforma-

ción de las estructuras injustas como tarea prioritaria, sin descuidar por ello los aspectos culturales y étnicos.

En Asia existe hoy una pluralidad de teologías cristianas contextuales, entre las que cabe citar: la teología *minjung* de Corea, la de la *lucha* de Filipinas, la de los *dalit*, la *feminista* y la *ecologista*⁸. La teología *minjung* coreana es la reflexión de los cristianos pobres que tiene su base en la historia del pueblo. Es una teología inclusiva en cuanto integra la vida, el cuerpo, la tierra y la comunidad. Se expresa a través de relatos, símbolos, danzas y acciones rituales. La teología de la *lucha* de Filipinas es la reflexión que nace de los pobres y oprimidos y de los cristianos y cristianas que se comprometen en su lucha de liberación. La teología de los *dalit* («aplastado», «pisoteado») surge de la experiencia de opresión a que se ven sometidos más de 125 millones de personas por el sistema de castas imperante. La teología *feminista* parte de la triple opresión a que viven sometidas las mujeres: como mujeres, como víctimas de un sistema económico injusto y como pertenecientes a las clases populares marginadas. Interpreta el mensaje cristiano a través de la hermenéutica feminista desde su propio contexto de opresión y a partir de su participación en los movimientos de emancipación de la mujer. La teología *ecologista* entiende el cosmos como mediación simbólica del encuentro humano-divino e inter-humano y busca la armonía de la humanidad con la tierra y la creación de una comunidad cosmoteándrica capaz de unir a Dios, el universo y los seres humanos.

Son de destacar las reflexiones de algunos teólogos y teólogas cristianos en diálogo con las religiones orientales. Aloysius Pieris, nacido en 1934 en Sri Lanka, es investigador del budismo y desarrolla su teología en comunicación con los budistas y en contacto con grupos multirreligiosos comprometidos en la lucha por la liberación de los oprimidos. George Soares-Prabhu (1929-1979), exegeta indio e inspirador de grupos de acción, habla del *dharma* de Jesús de Nazaret, cuyo origen sitúa en su experiencia de Dios como *abbá*. Sebastian Kappen (1924-1993), jesuita indio, centra su reflexión teológica en la importancia de la transformación cultural para la liberación integral. Presenta a Jesús de Nazaret como un profeta contracultural, como lo fueron también Buda y los santos de la tradición hinduista *bhakti* (devoción). M. M. Thomas, nacido en 1916 en la India, ha impulsado el movimiento ecuménico en

8. Cf. M. Amaladoss, *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación en el continente asiático*, Verbo Divino-Scam, Estella, 2000.

diversos campos. Destaca el impacto de Cristo en los movimientos de liberación, debajo de los cuales descubre una búsqueda de sentido y de autotranscendencia. Entiende la salvación como la interiorización espiritual de la verdadera humanización.

La teología contextual africana se caracteriza por una gran vitalidad y una pluralidad de tendencias⁹. Una tendencia es la que enfatiza lo específico de la identidad africana: su antropología, su cosmología, su cultura, su filosofía, su ética, «su alma», y subraya el antagonismo entre los valores espirituales de África y el espíritu mercantil y materialista de Occidente. Se muestra partidaria de adaptar el evangelio a la cosmovisión africana y de hacer una teología conforme a sus categorías antropológicas y religiosas. Otra tendencia es la de las teologías africanas de la liberación, que consideran limitado e insuficiente el planteamiento «culturalista» de la teología de la identidad y cree necesario hacer un análisis más amplio de la realidad que tenga en cuenta, además de los elementos culturales específicos, los aspectos económicos, políticos y sociales, así como el contexto internacional en que se desarrollan las relaciones entre los pueblos. El Evangelio constituye para estas teologías una fuerza estructuradora de las relaciones sociales.

La tercera tendencia es la teología de la reconstrucción, que pretende integrar el problema de la identidad cultural y la liberación en un nuevo paradigma. La base de la liberación de África no radica, según ella, en la oposición África-Occidente, ni el problema teológico de fondo se encuentra en una identidad cultural estereotipada, sino en la lucha contra todas las formas de lo «inhumano», en la propuesta de una civilización solidaria y responsable, y en la construcción de una «fraternidad más allá de la etnia».

La teología latinoamericana de la liberación fue una de las primeras teologías contextuales que, desde mediados de los años sesenta del siglo pasado, renunciaba a ser simple remedo o sucursal de la teología elaborada en Europa, bien bajo el signo de la modernidad, bien bajo el control del Vaticano, e iniciaba un nuevo modo de hacer teología con identidad propia que respondiera a los principales desafíos de América Latina. Se quebraba así la larga tradición religiosa que legitimaba el orden colonial y el eurocentrismo

9. Cf. Kā Mana, *Teología africana para tiempos de crisis. Cristianismo y reconstrucción de África*, Verbo Divino-Scam, Estella, 2000; J. M. Ela, *Fe y liberación en África*, Mundo Negro, Madrid, 1990; Íd., *El grito del hombre africano*, Scam-Verbo Divino, Estella, 1998; A. Nolan, *Dios en África*, Sal Terrae, Santander, 1989.

imperante entonces en el panorama teológico universal. El objetivo de la nueva teología era encontrar un lenguaje teológico capaz de traducir el mensaje cristiano en clave liberadora, de sintonizar con el compromiso revolucionario de los cristianos e iluminar sus itinerarios de fe en medio de la conflictividad que dominaba todas las esferas de la realidad latinoamericana.

Como en los casos de Asia y África, en la teología latinoamericana de la liberación pueden distinguirse desde el principio dos tendencias: la que ponía el acento en la identidad cultural latinoamericana y la que se centraba en la situación de dependencia, subdesarrollo y pobreza del continente, causada por el desarrollo de los países ricos. Esta segunda fue la que predominó y tuvo un desarrollo metodológico más estructurado.

Actualmente la interculturalidad de la teología latinoamericana se despliega en varias direcciones, todas intercomunicadas: ecologista, feminista, campesina, indígena, afroamericana y económica¹⁰.

La Tierra se ha convertido en uno de los principios inspiradores de la actual teología latinoamericana. «Ciencia de Dios» (= teología) y «ciencia de la Tierra» (= ecología) no operan como dos discursos paralelos, y menos aún enfrentados. Ambos parten, al decir de L. Boff, de dos heridas que sangran: la pobreza, que rompe el tejido social y vital de miles de millones de ser humanos, y la violencia contra la naturaleza, que quiebra el equilibrio del sistema. La perspectiva ecológica amplía el horizonte de la teología, ya que incorpora las aportaciones de las ciencias del universo y de la vida: geo-logía, bio-logía, cosmo-logía, bio-ética, eco-logía, eto-logía, etc.

Las mujeres latinoamericanas, excluidas del campo del conocimiento teológico en los inicios de la teología de la liberación, vienen asumiendo desde hace cuatro lustros el protagonismo en la construcción de un discurso teológico inclusivo e integrador. Con la ayuda del feminismo y del ecofeminismo han cuestionado los conceptos androcéntricos acuñados por la primera teología de la liberación de los años sesenta y setenta y ha contribuido a articular un discurso emancipador en torno a las categorías de género y de vida. La opción por los pobres se traduce aquí como opción por las mujeres pobres.

10. Cf. J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 2000; Íd., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid, 1994; J. J. Tamayo y J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2001; Ch. Rowland (ed.), *La teología de la liberación*, Cambridge University Press, Madrid, 2000.

El mundo del campesinado abre nuevos horizontes en la teología desconocidos hasta ahora. La tierra es experimentada en clave dialéctica: como lugar de vida, pero también de muerte; como espacio de realización humana, pero también como fuente de conflicto; como realidad opresora y como experiencia religiosa liberadora. Los campesinos persiguen la armonía con la tierra a través de movimientos de resistencia contra quienes detentan el control sobre vidas y haciendas. La teología descubre en esta experiencia dual el poder del mal en la historia y la fuerza liberadora de Dios.

La interculturalidad de la teología de la liberación se extiende a las comunidades indígenas y negras, humilladas en su dignidad y tratadas como extranjeras en su propia tierra; a ellas se les niega el campo estructurante de lo cotidiano: sus símbolos, tradiciones, religiones, dioses, lengua, arte, costumbres, concepción del mundo, organización social y política, etc. El objetivo de las teologías indígena y negra es reconstruir las alteridades de esas comunidades sofocadas por el cristianismo colonial y por la cultura imperial.

Una línea transversal recorre las nuevas formas de teología intercultural latinoamericana: la crítica de la religión económica del mercado, que opera con categorías dogmáticas, y de su lógica idólatra, que exige el sacrificio de vidas humanas y el holocausto de la naturaleza. Frente a los ídolos de muerte, el Dios de la vida...

Otro espacio de interculturalidad ha sido el movimiento ecuménico, primero intercristiano y después interreligioso, que se ha desarrollado a lo largo de todo el siglo XX. Gracias a él, las iglesias y las religiones han tomado conciencia de la diversidad cultural y de la interdependencia de nuestro mundo, se han abierto a otras culturas y han descubierto la necesidad de establecer redes de comunicación interreligiosa e intercultural. El objetivo del ecumenismo no era reducir la diversidad religiosa a uniformidad, sino aprender a con-vivir en la diversidad y la inter-relación de creencias religiosas y prácticas culturales¹¹.

En la apertura de la teología a la interculturalidad han jugado un papel importante las ciencias sociales, ya que la han ayudado a descubrir la necesaria interacción entre religiones y culturas.

Son de destacar las reflexiones teológicas sobre interculturalidad y mestizaje, que constituyen una alternativa al pensamiento

11. Cf. J. Bosch, *Para comprender el ecumenismo*, Verbo Divino, Estella, 1991; T. Buss, *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*, Hosal/CLAI, Quito, 1996; J. de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación*, San Pablo, Madrid, 1987.

único de la actual globalización neoliberal. En este ámbito de reflexión arrojan mucha luz las investigaciones de Virgilio Elizondo, teólogo y fundador del Centro Cultural México-Americano de San Antonio, Texas, en torno al cruce de culturas y creencias entre los cristianos hispanos en los Estados Unidos¹². Por caminos similares va la reflexión sobre el fenómeno de la inmigración en la perspectiva de las religiones y el debate en torno a las posibilidades y los límites del multiculturalismo y la interculturalidad en las sociedades desarrolladas¹³.

Otro ámbito de reflexión en clave intercultural, quizá el más creativo hoy, es la teología liberadora de las religiones, que analiza con rigor metodológico y perspectiva amplia la capacidad de verdad que tienen las afirmaciones teológicas en las distintas tradiciones religiosas y estudia sus dimensiones emancipatorias. De ella me ocuparé en el capítulo siguiente.

Como fruto de estas aportaciones, la teología cristiana va perdiendo poco a poco su carácter etnocéntrico y colonial de antaño, afirma la dignidad de todos los seres humanos, reconoce la identidad de cada cultura sin jerarquizaciones previas y accede a una comprensión del ser humano en toda su complejidad y polifonía. El paso no puede ser más gigantesco, si bien está todavía en sus inicios. Ello exige una revisión a fondo de la fe cristiana y de la teología al menos en tres planos: en el histórico, para superar el exclusivismo y el inclusivismo, y asumir decididamente el modelo pluralista; en la teoría del conocimiento, para no reducir el lugar de la verdad de las afirmaciones teológicas a la propia religión, sino abrirlo a las distintas tradiciones religiosas; en el interreligioso, para reconocer de la igual dignidad histórica de las religiones.

Rahner llamó la atención en su día sobre el exceso de celo del magisterio romano cuando pretende controlar las teologías no europeas o «cuando interviene sin documentarse previamente, y por tanto equivocándose sobre el modo de vivir esas teologías no euro-

12. Cf. V. Elizondo, «Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural»: *Concilium* 191 (1984), pp. 41-51; íd., *The Future is Mestizo*, Orbis Books, Maryknoll, 1996.

13. Cf. J. Goytisolo y S. Naïr, *El peaje de la vida*, Aguilar, Madrid, 2002; S. P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001; Varios, «Emigrantes y refugiados: un desafío ético»: *Concilium* 248 (1993); Varios, «Los retos de las migraciones»: *Iglesia Viva* 205 (2001).

peas»¹⁴. Para evitar ese peligro proponía la internacionalización de la Congregación de la Fe, o sea, la presencia en ella de representantes de las teologías de las diferentes áreas culturales, y recomendaba al alto magisterio romano «prudencia y precaución a la hora de juzgar posiciones teológicas de contextos culturales diversos partiendo de una teología que necesariamente sigue siendo particular»¹⁵. Del mismo parecer era su colega el teólogo alemán Joseph Ratzinger. Empero, cuando llegó a la cúpula de la Congregación para la Doctrina de la Fe se olvidó de sus opiniones anteriores y convirtió a ésta en un organismo todavía más centralista y represivo. Desde hace dos lustros los teólogos y las teólogas que trabajan en la elaboración de una teología intercultural están bajo permanente sospecha y son amonestados, procesados y condenados por quienes tienen el poco tolerante menester de «preservar» la integridad de la fe y perseguir la heterodoxia. Los casos más recientes han sido el teólogo de Sri Lanka Tissa Balasuriya y el teólogo belga Jacques Dupuis, profesor de teología durante varias décadas en la India, el primero condenado por la Congregación para la Fe y el segundo amonestado.

Rahner invita a la teología europea a adoptar una actitud auto-crítica y a no imponer a las otras teologías exigencias metodológicas o ideológicas que no emanan de la fe en Cristo, sino de una cultura particular. Llama a un diálogo franco de dicha teología con las teologías jóvenes y a mostrarse dispuesta a aprender de ellas.

3.4. *Interculturalidad en la Biblia*

La interculturalidad en las distintas tradiciones bíblicas está siendo objeto de estudio hoy. La Biblia se presenta como una obra intercultural que describe la historia de un pueblo, Israel, que va forjando su identidad política, cultural y religiosa en permanente confrontación —con su doble componente de choque y encuentro— con las culturas y las religiones limítrofes. No puedo detenerme en el recorrido de todas las tradiciones, porque desborda el horizonte de esta obra. Voy a fijarme en dos ejemplos de interculturalidad: el libro de la Sabiduría y el Nuevo Testamento.

14. K. Rahner, «Europa como partner teológico», en K. H. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 373.

15. *Ibid.*, p. 375.

En el libro de la Sabiduría se produce un encuentro entre dos tradiciones culturales, la sapiencial judía y la helenista. La categoría *Sophia*, personificada en femenino, ejerce una función mediadora entre las enseñanzas de una y otra: la bíblica, más centrada en el orden justo, y la helenista, orientada a la búsqueda de la más alta felicidad y del bien supremo. Para ambas tradiciones la base común en que se sustenta todo es el deseo de saber y la educación¹⁶.

La *Sophia* es personificada en una mujer que goza de sabiduría, es presentada como maestra de la justicia y aparece junto a Dios en el momento de la creación. En ella se unen el nacionalismo de Israel y el universalismo. Esa categoría se convierte en símbolo de la crítica a la tiranía y las arbitrariedades de los monarcas gobernantes. El libro de la Sabiduría introduce un nuevo lenguaje sobre Dios e imágenes que vienen a asemejarlo a la imagen de la diosa. Así resume S. Schroer:

La *Sophia* en el libro de la Sabiduría es el símbolo de un diálogo interreligioso e intercultural en una sociedad multicultural del siglo I a.C. Esta obra pretende acoger positivamente el pluralismo existente de religiones y culturas, reinterpretando la propia tradición, abriéndose de buena gana a influencias ajenas y dejando que éstas la inspiren [...] Sin embargo, este proceso de transformación no conduce al abandono de la tradición acreditada, a la supresión de los caracteres de la fe judía o a modas esotéricas¹⁷.

Los intentos de la dogmática y de la apologética por reducir a unidad, e incluso a uniformidad, las distintas tradiciones culturales, religiosas y teológicas del Nuevo Testamento se han saldado con un rotundo fracaso. Lo único que han conseguido ha sido violentar los textos y desfigurar sus contenidos. Los estudiosos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo coinciden en destacar la gran creatividad y libertad de la reflexión teológica, así como la pluralidad de eclesiologías, prácticas litúrgicas, estructuras eclesiales, actitudes morales y pautas culturales en los escritos neotestamentarios y en la vida de las primeras comunidades cristianas, donde aquéllos tienen su *Sitz im Leben*. Esa pluralidad «no permite a ninguna iglesia dar carácter exclusivo o absoluto a sus enseñanzas o prácticas particulares»¹⁸.

16. Cf. S. Schroer: «Cambios en la fe. Documentos de aprendizaje intercultural en la Biblia»: *Concilium* 251 (1994), pp. 15-29.

17. *Ibid.*, p. 29.

18. R. Modrás, «Eliminación del pluralismo entre las iglesias mediante el pluralismo dentro de las iglesias»: *Concilium* 88 (1973), p. 249; subrayado del

El escritorista norteamericano Raymond E. Brown distingue hasta siete tradiciones eclesiales, teológicas y culturales distintas en el período sub-apostólico, es decir, el que ocupa el último tercio del siglo I d.C.: a) la de las Cartas Pastorales (1-2 Timoteo, Tito), donde el autor se muestra muy preocupado por las tendencias judaizantes que exigían la circuncisión, presta especial atención a la organización de la iglesia, pone el acento en el control oficial de la enseñanza y reclama sumisión a las autoridades religiosas y civiles; b) la tradición paulina de Colosenses/Efesios, que da una visión idealista de la iglesia («novia sin mancha»), afirma su estructura carismática (apóstoles, profetas, evangelizadores...), no hace hincapié en sus aspectos institucionales ni muestra preocupación por la sucesión apostólica; c) la de Lucas/Hechos de los Apóstoles, que establece la continuidad entre el Jesús histórico y los comienzos de la iglesia y concede un papel relevante al Espíritu Santo como protagonista que guía a la comunidad cristiana; d) la de la Primera Carta de Pedro, que subraya el sentido de pertenencia de los cristianos a un grupo unido y único con clara conciencia de pueblo de Dios y tiende a generar un sentimiento de exclusividad; e) la del Cuarto Evangelio, que enfatiza la relación personal del cristiano con Jesús, el igualitarismo y el discipulado, y no los cargos u otras distinciones; f) la de las Cartas de Juan, que reconoce el papel del Espíritu Santo como fuerza de la iglesia, pero se enreda en polémicas que terminan en hostilidad hacia los extraños y reducen el amor al círculo de «los hermanos»; g) la de Mateo, que muestra un gran respeto por la ley, la institución y la autoridad, si bien introduce correctivos para no caer en el legalismo y el autoritarismo¹⁹

autor. A partir de este principio, Modrás extrae esta importante conclusión, válida para hoy: «No hay dogma, ritual o estructura organizativa capaces de situarse por encima de la historia y, en consecuencia, de cualquier posibilidad de una necesaria reforma. No hay ninguna teología, sea la de san Agustín, la de santo Tomás, la de Lutero o la de Calvino, que no sea susceptible de ser corregida, mejorada o superada. No existe ninguna estructura eclesial, sea la papal, la episcopal, la presbiteral o la congregacional, que pueda pretender en exclusiva la posesión de unos orígenes apostólicos. El ordenamiento eclesial puede y debe mantenerse hoy abierto en principio a todas las posibilidades que se dieron en la Iglesia del Nuevo Testamento. La fragmentación y el cisma son resultado de considerar divino lo humano, esencial lo accidental, capital lo periférico» (*ibid.*, pp. 249-250).

19. Cf. R. E. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1986; *Íd.*, *La comunidad del Discípulo Amado*, Sigüeme, Salamanca, 1979; *Íd.*, *El Evangelio según Juan. Introducción, traducción y notas*, 2

Resumiendo, puede afirmarse que en el Nuevo Testamento convergen dos tendencias culturales: la judía y la helenista. Una convergencia en tensión permanente. Pablo distingue expresamente dos tipos de comunidades atendiendo a sus diferencias culturales: «la comunidad primitiva de Jerusalén» que surge después de la muerte de Jesús de Nazaret, o «las comunidades de Dios en Judea» (Gál 1, 22; I Tes 2, 14), y las «comunidades de los gentiles» (Rom 16, 4)²⁰. La tendencia judía consideraba necesario compaginar la fe en el Mesías y la esperanza en la resurrección con la aceptación de la circuncisión y la práctica de la ley. Su principal y máximo representante era Santiago, el hermano del Señor. La helenista, por el contrario, no exigía la aceptación del judaísmo a los paganos que se convertían y deseaban formar parte de la comunidad cristiana. Su máximo representante fue Pablo de Tarso. Pedro adopta una actitud irenista, cargada de ambigüedad, provocando una reacción violenta por parte de Pablo, que le echa en cara lo simulado de su comportamiento:

Cuando vino Cefas [Pedro] a Antioquía me enfrenté con él cara a cara, porque era censurable. Pues antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, empezó a evitarlos y apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos disimularon con él, hasta el punto de que el mismo Bernabé fue arrastrado a la simulación (Gál 2, 11-13).

Poco a poco va perdiendo protagonismo la iglesia de Jerusalén y lo va ganando la iglesia de los gentiles, liderada por Pablo: se arrinconan la herencia cultural hebrea y cobra relevancia la filosofía griega en la teología cristiana, hasta llegar a confundirse. A la larga, el olvido de una tradición y la absolutización de otra supuso un empobrecimiento para el cristianismo. El deterioro en las relaciones con el judaísmo llega a su zenit cuando el cristianismo se alía con el poder político y se convierte en religión oficial del Imperio. A partir de ese momento, el cristianismo no sólo rompe con la tradición judía, sino que se torna antisemita, y el antisemitismo llegará a ser durante siglos señal de identidad de la iglesia católica.

vols., Cristiandad, Madrid, 1999; Íd., *Introducción al Nuevo Testamento*, 2 vols., Trotta, Madrid, 2002.

20. Cf. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella, 2001.

3.5. *Diferentes paradigmas en la historia del cristianismo*

K. Rahner dividía la historia de la iglesia en tres momentos: el judeo-cristianismo, que tuvo una muy breve duración; el cristianismo de herencia helenística, que tiene su continuidad en la civilización europea; el cristianismo mundial, iniciado con el Vaticano II, que constituye el modelo a construir en el futuro. En su obra «magna» *El cristianismo. Esencia e historia*, Hans Küng recurre a la teoría de los paradigmas científicos del historiador de la ciencia Thomas Kuhn, para establecer una tipología nueva en la historia del cristianismo, atendiendo a las diferencias culturales²¹. Th. Kuhn define los paradigmas como «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica» o «una constelación global de convicciones, valores, modos de proceder, etc., compartidos por los miembros de una comunidad determinada»²². Por cambio de paradigma entiende «aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado completamente, o en parte, por otro nuevo e incompatible»²³.

Küng estructura el itinerario del cristianismo en torno a cinco grandes paradigmas o constelaciones globales: el judeo-apocalíptico del protocristianismo, el ecuménico-helenista de la Antigüedad cristiana, el católico-romano medieval, el evangélico-protestante de la Reforma y el racionalista-progresista de la Modernidad. El primero se sitúa entre la tradición judía y la novedad del Evangelio de Jesús y se caracteriza por la expectación escatológica centrada en el retorno de Jesús y en la inminente llegada del reino de Dios. El segundo, preparado por los judeocristianos helenistas que habían huido a Antioquía tras el martirio de Esteban, supone el paso del particularismo judío al cristianismo de los gentiles a través de la mediación de la cultura helenista, bajo el impulso y la inspiración de Pablo de Tarso, que fue su iniciador. Si el primer paradigma se

21. H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 2001. Se trata de una obra «magna» tanto por su volumen, 1950 páginas!, como por su contenido global y su rigor metodológico. Me parece comparable a *La esencia del cristianismo*, de A. Harnack (de principios del siglo XX). Las dos son obras maestras que abren nuevos horizontes, cada una en su tiempo, y tienen vocación de permanencia. El libro de Küng está llamado a ser referencia bibliográfica obligada en el estudio interdisciplinar de la esencia e historia del cristianismo.

22. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México-Madrid, 1980, p. 13.

23. *Ibid.*, p. 149.

ubicaba en un entorno rural, el ecuménico-helenista era un movimiento preferentemente urbano. El tercer paradigma, el católico-romano medieval, cuyo padre teológico y eclesiológico fue san Agustín, se caracteriza por la integración de la iglesia en el sistema imperial, donde se considera realizado el reino de Dios, y por su configuración jerárquico-patriarcal a imagen y semejanza del poder político.

El paradigma evangélico-protestante, cuyo iniciador fue el joven teólogo alemán Martín Lutero, viene preparado por importantes movimientos de reforma (Hus, Wiclif), que la institución eclesiástica sofoca, y por los concilios para la reforma en los miembros y en la cabeza de la iglesia, como los de Constanza, Basilea, Ferrara-Florenza y Letrán, que demostraron una total ineficacia. El nuevo paradigma, que provoca una radical cesura en la cristiandad medieval, se caracteriza por la recuperación de la dimensión subjetiva de la fe en sintonía con el descubrimiento moderno de la subjetividad, la centralidad y la vuelta a la Biblia interpretada en clave personal-existencial, la justificación por la fe, el sentido comunitario-congregacional, la refundación de los sacramentos, la reforma de la iglesia a partir del Evangelio y la cruz como principio teológico.

El paradigma racionalista y progresista de la modernidad intenta reformular y vivir el cristianismo en el nuevo clima sociocultural y religioso caracterizado por la autonomía de la razón, el final del sistema absolutista, la división de poderes, la secularización del Estado, la cultura de los derechos humanos, la desaparición de los estamentos, la libertad de creencias, la revolución científico-técnica («saber es poder») y el pluralismo de cosmovisiones. El nuevo paradigma valora positivamente el fenómeno de la secularización y lo considera el ámbito más adecuado para vivir la fe cristiana de manera adulta en plena época de Ilustración, que Kant define como «la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad». Quien formuló con mayor rigor teológico y coherencia vital el paradigma de la secularización y el lugar del cristianismo en él fue Dietrich Bonhoeffer en sus cartas desde la prisión²⁴.

Ante la crisis de la modernidad, Küng llama la atención sobre la aparición de un nuevo paradigma, que él llama de la «transmodernidad» y que debe tener en cuenta cuatro dimensiones de la realidad no atendidas debidamente en los paradigmas anteriores: la cósmico-ecológica (relación ser humano-naturaleza), la antropoló-

24. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969.

gica de género (igualdad-diferencia hombre-mujer), la socio-económica (justicia-injusticia) y la religiosa (relación ser humano-divinidad). Se olvida, sin embargo, del paradigma de la liberación, que se desarrolla desde hace cuatro décadas en el Tercer Mundo con creatividad y tiene una notable influencia en importantes sectores cristianos del Primer Mundo comprometidos en la lucha contra la exclusión y solidarios con los pobres de la Tierra. En ese paradigma el cristianismo deja de ser opio del pueblo y se convierte en fuerza de liberación a través de la praxis del seguimiento de Jesús.

Tras este recorrido cabe concluir que es necesario pasar de un cristianismo *culturalmente monocéntrico*, que pretende imponer sus usos, costumbres y tradiciones al mundo entero, a un cristianismo universal *culturalmente policéntrico*, que se encarna en las diferentes culturas. Metz llega a afirmar a este respecto que «hoy debe partirse del supuesto de que la iglesia no es que «tenga» fuera de Europa una iglesia del Tercer Mundo, sino que «es» una iglesia del Tercer Mundo con una proto-historia europeo-occidental»²⁵. Los datos le dan la razón.

25. J. B. Metz, «La teología en el ocaso de la modernidad»: *Concilium* 191 (1984), p. 37.