

IGNACIO CERVERA CONTE, S.J. *

LA CONTEXTUALIZACIÓN EN EL QUEHACER TEOLÓGICO

Fecha de recepción: noviembre 2004.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2005.

RESUMEN: Desde los años sesenta se ha escrito mucho sobre la «contextualización» y la «teología contextual». Más que otra teología, la «teología contextual» debería describirse como el esfuerzo de toda teología por ser significativa en su propio contexto. Otros nombres empleados, como «indigenización», «inculturación» o «localización», participan del mismo propósito. Este trabajo explica la terminología empleada por los autores, y ofrece algunos criterios tanto para identificar los contextos como para evaluar los diferentes modelos de contextualización.

PALABRAS CLAVE: teología contextual, inculturación, encarnación, antropología.

Contextualization in theological endeavor

ABSTRACT: From the sixties onward, much literature has been produced on the topic of «contextualization» and «contextual theology». More than another theology, contextual theology should be described as the effort of theology to be of relevance in its own context. Several trends, such as «indigenization», «inculturation», «localization», share the same purpose. This paper tries to explain the terminology used by the authors, and to give some criteria both to identify contexts and to evaluate the different models of contextualization.

KEY WORDS: contextual theology, inculturation, incarnation, anthropology.

* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; icervera@teo.upcomillas.es

INTRODUCCIÓN: EL SURGIR DE LA TEOLOGÍA CONTEXTUAL

El uso del término «contextualización» en teología aparece en los comienzos de los años setenta con un primer título: D. J. Elwood y P. L. Magdamo, *Christ in Philippine Context* (Quezon City 1971). Este mismo término se generaliza a partir del congreso teológico de Dar es Salaam, de 1976, que desemboca en la fundación de la *Ecumenical Association of Third World Theologians*¹.

Sobre la teología contextual se empieza a hablar a partir de entonces, especialmente en el ámbito de habla inglesa. Aparece bajo muchas expresiones afines: «indigenización», «inculturación», «localización» y «contextualización». Son muchas las páginas que desde entonces se han escrito al respecto². Tras unos años en los que se ha insistido en la inculturación, el término que parece estar haciendo carrera hoy es el de la contextualización.

La *contextualización* del quehacer teológico nace de la reflexión que algunos teólogos misioneros católicos y protestantes de origen norteamericano realizan a partir de su experiencia misionera en continentes como el africano, el asiático y el latinoamericano. Por eso no es de extrañar que algunos como Gibellini denominen este quehacer teológico como «teología del Tercer Mundo»³.

¹ M. CHAPPIN, [Teologías] *En Contexto*, en: R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992; especialmente el apartado VI, *Teologías*, 1497.

² No podemos pasar por alto los siguientes libros: R. J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, New York 1985; R. J. SCHREITER, *The New Catholicity. Theology Between Global and Local*, New York 1999; S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York 1992; D. J. HALL, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis 1989; D. S. GILLILAND (ed.), *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*, Dallas 1989; D. J. HESSELGRAVE - EDWARD ROMMEN, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, Grand Rapids 1989; G. BAUM, *Theology and Society*, Mahwah NY 1987.

Con semejante intención se utilizó el término «inculturación» que apareció en los círculos católicos; entre ellos tenemos a P. SCHINELLER, S.J., *A Handbook on Inculturation*, New York 1990; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1992; y la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús (1975), por señalar algunas de las referencias más a mano. En este sentido, en el ámbito protestante es interesante L. SANNEH, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, New York 1989.

³ R. GIBELLINI, *La Teología del siglo XX*, Santander 1998, 477-517.

Podríamos decir que la teología contextual no es una nueva teología que se añade al elenco de otras teologías. Como señalan muy bien los teólogos que han escrito sobre esta materia, la teología contextual nace de muchas inquietudes. La primera de esas inquietudes es la falta de significatividad de las teologías aprendidas en un determinado contexto (contexto norteamericano y europeo) al ser expuestas en un contexto distinto (contextos asiáticos, africanos y latinoamericanos). Esta falta de significatividad obedecía a la falta de adecuación del mensaje teológico cristiano con las costumbres, los símbolos y los imaginarios presentes en un determinado contexto.

Esta primera inquietud viene acompañada de una segunda: la creciente relevancia de las identidades locales. La reafirmación de lo que es propio se ha hecho evidente a raíz de la caída del colonialismo en África y a la necesidad de ver reflejados sus elementos culturales en la reflexión teológica.

Otra inquietud ha venido acompañada de una actitud de sospecha hacia la teología desarrollada hasta entonces en las facultades de teología occidentales: las viejas aproximaciones de la teología encubrían posiciones de poder que tenían lugar en los contextos: ricos sobre pobres, unas razas sobre otras, lo masculino sobre lo femenino, etc. Estos encubrimientos han salido a la luz a través de aproximaciones teológicas tales como, por ejemplo, las liberacionistas y las feministas.

Para Douglas John Hall, la génesis de la teología contextual se encuentra en el descubrimiento moderno de la conciencia historicista, es decir: el sujeto es consciente de que su percepción de la realidad se encuentra condicionada por su radical historicidad⁴.

NUESTRA SITUACIÓN

No obstante las inquietudes enumeradas hasta aquí, la situación que estamos viviendo actualmente nos invita a profundizar en la contextualización de la teología.

Vivimos en un contexto de grandes avances científicos y tecnológicos. Vivimos un auténtico desarrollo de las comunicaciones. Vivimos en una

⁴ D. J. HALL, *On Contextuality in Christian Theology*: Toronto Journal of Theology 1 (1985) 5-8.

realidad que gracias a la globalización se nos ha hecho más cercana y más rica en su percepción. Asistimos a la emergencia de grupos y movimientos que promueven la toma de conciencia sobre los problemas más graves que azotan el mundo. No hay motivo para no ver en todas estas características un campo abonado para la vivencia, expresión y reflexión de la fe cristiana.

Existen también rasgos de nuestro contexto que suponen un auténtico desafío a la fe cristiana: *a)* un secularismo creciente que pretende borrar de la arena pública todo vestigio de expresión religiosa; *b)* un cierto clima de incertidumbre existencial ante el futuro que socava todo tipo de confianza; *c)* un consumismo que se muestra insolidario con la pobreza que una parte importante de la humanidad está sufriendo; *d)* una cultura de la imagen que en su lado negativo promociona lo banal y acaba «saqueando la interioridad» del sujeto; *e)* un individualismo de compromisos débiles y efímeros; *f)* un relativismo de principios que ve en las convicciones profundas un germen de intolerancia, y *g)* un inmanentismo que hace opaco toda visión trascendente de la vida; etc. Todo ello visto bajo el paraguas de la crisis religiosa que parece hacer realidad aquello del «eclipse de Dios».

No obstante todo esto, también se percibe un sustrato religioso-simbólico que por desgracia sólo emerge después de catástrofes y actos terroristas, como los improvisados «espacios sagrados» de la Estación de Atocha confeccionados con velas y oraciones escritas tras la masacre del 11 de marzo en Madrid. Todo ello debe ser tenido en cuenta a la hora de hacer teología.

En este artículo me propongo animar esta reflexión, aportando algunos criterios muy concretos. Sin embargo, no se puede hablar de teología contextual si antes no se habla de contextualización. En la literatura consultada, no son pocas las veces en que «teología contextual» y «contextualización» aparecen algo mezclados. Que ambos términos estén unidos e implicados no quiere decir que no se puedan distinguir. Empezaré definiendo la palabra «contexto», aventurando algunos criterios para su delimitación. Después hablaré de la contextualización, en cuanto proceso que une el contexto y el mensaje cristiano en la reflexión teológica. Más tarde procederé a definir la teología contextual. Una vez hecha la aclaración sobre esta teología, procederé a describir los modelos estudiados por Bevans. Por último, y como consecuencia de todo ello, ofreceré unos criterios mínimos que nos permitan evaluar los modelos de

teología contextual (aquellos descritos por Bevans y los que puedan aparecer en el futuro).

LA PALABRA «CONTEXTO»

No es fácil definir la palabra «contexto», porque a la hora de precisarla caemos en la cuenta de la diversidad de usos que la misma posee. La intención de este apartado es puramente práctica: queremos *identificar* contextos para *adentrarnos* en ellos con algún propósito. Dificilmente nos entenderemos a la hora de identificar estos contextos si no nos ponemos de acuerdo en el uso de este vocablo.

UN PUNTO DE PARTIDA: LA DEFINICIÓN DE LA RAE

Si vamos al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (21.^a ed.) nos encontramos con las siguientes acepciones de la palabra «contexto» (del latín *contextus*):

1. Entorno lingüístico del cual depende el sentido y el valor de una palabra, frase o fragmento considerados.
2. Entorno físico o de situación, ya sea político, histórico, cultural o de cualquier otra índole, en el cual se considera un hecho.
3. Orden de composición o tejido de un discurso, de una narración, etc.
4. Enredo, maraña o unión de cosas que se enlazan y entretajan.

A primera vista llama la atención varias cosas:

- 1.^a Las acepciones de esta palabra apuntan a dos dimensiones relacionadas entre sí: la dimensión externa (acepciones 1 y 2), cuando habla de lo que rodea, de lo que acompaña al texto (ya sea éste un texto escrito, ya sea un acontecimiento), y de aquí que podamos hablar del *contexto en el que* se escribió el texto o el contexto histórico de un determinado acontecimiento; y la dimensión interna (acepciones 3 y 4) en cuanto a la estructura interna del texto, por eso podemos hablar de la *contextura* de una narración. Esto nos debe llevar a pensar que a la hora de identificar un contexto hay que prestar atención a *lo de fuera* y a *lo de dentro* del texto.

- 2.^a Todas las acepciones nos hablan de una construcción social del texto. Incluso el autor que compone su texto no está aislado en cuanto hace uso de significados socialmente compartidos a la hora de componer su narración. Si los contextos son socialmente construidos, también son *socialmente identificados*.
- 3.^a El mismo juego de acepciones de esta palabra nos pone en contacto con la realidad del contexto: según en qué contexto estemos haremos uso de una u otra acepción de la palabra «contexto». Es decir, que hasta para hablar de la palabra «contexto» tenemos que saber, primero, en qué contexto *estamos* y, segundo, qué contexto *somos*. O lo que es lo mismo, siempre estamos implicados en uno u otro contexto. Luego tendremos que ser conscientes de nuestras *implicaciones personales* en un contexto a la hora de identificar otros contextos.

Visto todo esto, paso a describir las acepciones más comunes de la palabra «contexto».

1.^a Acepción

Cuando uno se fija en la etimología de la palabra «contexto» se encuentra con la unión de una partícula (con-) y un sustantivo (texto). Es decir, contexto sería lo que acompaña al texto, sin lo cual el texto sería imposible. O lo que es lo mismo, contexto sería el *conjunto de circunstancias* que acompañaron a la elaboración del texto y dejaron sus huellas en el mismo. Esto es importante, porque nos dice que un texto por sí mismo carece del sentido total. Un texto por sí solo se hace incomprendible si se desconoce el contexto en el que surgió. Incluso afirmando que en el texto está la clave para entender el mismo, necesitamos del contexto para iluminar su sentido y significado.

2.^a Acepción

Cuando hablamos de contexto frecuentemente nos vienen a la mente las circunstancias sociológicas, económicas, políticas, culturales y religiosas de un determinado lugar geográfico en un momento concreto de la historia. Así podemos hablar del contexto sociopolítico de la España republicana en el siglo xx. Aquí contexto hace referencia a las *notas* o características que configuran la vida social, económica, política, cultu-

ral y religiosa de un país o ciudad. El conocimiento de estas notas ayuda a la comprensión de un determinado acontecimiento.

Para el acceso a estas notas disponemos de los registros oficiales en materia social, económica, política, cultural y religiosa de un país o ciudad. Es obvio que no sólo disponemos de estos registros, sino que las inferencias que se hacen a partir de los mismos están siempre sometidas a una interpretación por parte de quien las hace.

Cuando atendemos a la relación texto-contexto vemos que el texto no es completamente independiente del contexto, ya que éste deja sus huellas en aquél. Por eso podemos hablar de la recomposición del contexto a través de las huellas dejadas en el texto. Pero las huellas dejadas en el texto pueden ser insuficientes para la recomposición del contexto, por eso hay que acudir a los registros sociales, políticos o religiosos testimoniados en otros textos de la época y del lugar en el que se escribió el texto en cuestión.

3.^a Aceptión

Contexto es la maraña de significaciones socialmente compartidas que componen el habla común, el discurso narrativo o el imaginario de un lugar concreto en un momento determinado. Entrar en ese contexto es entrar en la vida entrelazada por esa habla común, por los relatos y símbolos compartidos o por el imaginario formado con el tiempo.

Wright parece apuntar a esta acepción cuando desde su perspectiva anglicana dice que «Jesús y sus contemporáneos vivían dentro de un relato predominante, una gran narración bíblica a través de la cual podían discernir los signos de su tiempo»⁵. Ese relato es el del Éxodo, por eso, dice Wright, Jesús insertó su relato del Reino como un nuevo Éxodo. Hasta considerar que «el elemento clave era que el reino inminente que Jesús anunciaba creaba un nuevo mundo, un nuevo contexto y él mismo desafiaba a sus oyentes a convertirse en el nuevo pueblo que este nuevo contexto exigía»⁶.

Esta acepción tiene consecuencias muy importantes para las comunidades cristianas. Por lo pronto, hablamos de un contexto *transportable* a otro contexto. Es decir, la posibilidad de transferir un mundo de signi-

⁵ N. T. WRIGHT, *El desafío de Jesús*, Bilbao 2003, 63.

⁶ *Ib.*, 60.

ficaciones (como el generado en las comunidades cristianas) al mundo de significaciones de los contextos externos a los que se dirigen dichas comunidades, bien para aprovechar elementos en ellos, bien para criticarlos o bien para crearlos nuevos. Andrés Tornos dice que «“Rimar” lúcidamente los contextos de los centros⁷ con los contextos exteriores se vuelve muy importante. Cuando digo “rimar” no entiendo que ello signifique siempre adaptar o acomodar. Los contextos, como las acciones o los versos de los salmos, pueden rimar por paralelismo, o por contraste, o por mayor expresión. Lo importante es que eso se note».

CONTEXTO EN TEOLOGÍA

Dado el texto del evangelio (texto previamente contextualizado) y la tradición que lo acompaña, la contextualización tiene como finalidad hacer significativo o reconocer la significatividad de ese texto en un contexto diferente de aquel del cual surgió el texto.

Contexto sería tanto el entorno que rodea al texto (lo externo) como el mundo de significaciones (lo interno) socialmente compartidas que componen el habla, la narración y el imaginario de un lugar dentro del cual se pretende que el texto sea significativo (es decir, diga algo a alguien para que lo viva). Así podemos hablar de un contexto profesional, un contexto de inmigración, un contexto de exclusión social, un contexto de la tercera edad, etc., en el cual queremos hacer significativo o reconocer la significatividad del evangelio.

¿De qué criterios disponemos para la identificación de los contextos en teología contextual? Se me ocurren principalmente cuatro:

- 1.º Las *Características comunes* compartidas por un grupo humano tales como geografía, historia, lengua, etc., y que dan lugar a una

⁷ Se refiere a los Centros Fe-Cultura de la Compañía de Jesús en España a la hora de llevar su propia misión: «Como la mayoría trabajamos dentro de nuestras culturas, queremos, en servicio de la fe, entablar diálogo con nuestro propio mundo cultural, dar testimonio del Espíritu creativo y profético, y hacer así posible que el Evangelio enriquezca esas culturas y sea a su vez enriquecido por su presencia inculturada en diferentes contextos. Procuramos comprender la realidad de la experiencia de las personas, porque sólo entonces puede conectar con sus vidas la proclamación del Evangelio. Llevamos al Evangelio a un diálogo abierto con los elementos positivos y negativos que ofrecen esas culturas» (Compañía de Jesús, Congregación General 34, *Nuestra misión y la cultura*, n.13).

forma compartida de ver y vivir la vida. V.g., un contexto urbano o un contexto rural, contexto gallego o contexto andaluz. Ser gallego no es sólo haber nacido en Galicia, ni hablar gallego, sino pensar, mirar, sentir... como gallego.

- 2.º La *Problemática* que pregunta a la fe. La vida social no es siempre todo lo armoniosa o consensuada que muchos desearíamos, sino que conlleva situaciones nuevas no siempre bien integradas o contradictorias (v.g., contexto profesional) e incluso situaciones injustas (v.g., el contexto de las mujeres —me resisto a escribirlo en singular—, un contexto de marginación social, o un contexto de inmigración).
- 3.º La cuestión del *Sentido*. La vida, en todas sus etapas y en todas sus dimensiones busca el sentido. Como dice Octavio Paz, «El mundo del hombre es el mundo del sentido. Tolerancia la ambigüedad, la contradicción, la locura o el embrollo, no la carencia de sentido. El silencio mismo está poblado de signos». Esta búsqueda de sentido viene plasmado muchas veces en los proyectos que las personas se dan. Así nos encontramos, por ejemplo, el contexto de los jóvenes o el de la familia.
- 4.º La *Experiencia* compartida. En opinión de Schillebeeckx el «divorcio entre fe y experiencia es una de las principales causas de la crisis actual entre los cristianos fieles a la Iglesia»⁸. Con la palabra «experiencia» no queremos referirnos a su sentido más superficial, sentido avalado con expresiones tales como «esto no me dice nada», «esto no me satisface», «esto tiene sentido para mí», «esa es tu experiencia, pero no la mía». Con la palabra «experiencia» tampoco nos referimos directamente a todo aquello que lidia con la carga emocional ligada a las sensaciones, a los estados de ánimo, a los sentimientos y a los tipos de vivencia.

Continúa Schillebeeckx: «Experimentar quiere decir aprender a través del contacto “directo” con los hombres y las cosas»⁹. Por consiguiente, no es aprender de oídas, de lo que otro te cuenta. En la experiencia se produce una interacción entre lo que se va viviendo y nuestros conocimientos adquiridos previamente.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1982, 21.

⁹ *Ib.*, 23.

La experiencia posee una dimensión de expresión (lenguaje e interpretación), posee una dimensión social en cuanto experiencias compartidas precedidas por una *tradición* y entretejidas en un *contexto*:

«La fe religiosa es la vida misma en el mundo, pero experimentada como encuentro, y por tanto, como descubrimiento de Dios»¹⁰.

«Quien tiene una experiencia se convierte *eo ipso* en testigo: tiene un mensaje. Cuenta lo que ha ocurrido. Y este relato abre a los demás una nueva posibilidad de vida, pone algo en movimiento. La autoridad de la experiencia se vuelve operativa al ser narrada»¹¹.

Pero no todas las experiencias merecen nuestra atención, por eso han de ser discernidas. Este criterio de la *experiencia compartida* nos puede hacer reconocer contextos como por ejemplo los de las ONGs o el de los voluntariados. Además este criterio, al ser complementario de los demás criterios, puede poner en relación diversos contextos. Si la experiencia que queremos afrontar es la de la soledad injusta, en esta experiencia nos encontraremos con la tercera edad, los inmigrantes, los marginados, etc.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Es toda una pretensión agotar la definición de la palabra «contexto». Por eso, me he limitado a una sencilla aproximación que nos permita ponernos de acuerdo para saber de qué estamos hablando, y elucidar algunos criterios que nos permitan identificar un contexto en el que se hace necesario adentrarse para hacer significativo el evangelio o reconocer la significatividad del evangelio presente en ese contexto. Lo cual supone la tarea de aprovechar, criticar o recrear el contexto identificado y al que nos dirigimos.

LA CONTEXTUALIZACIÓN EN EL CENTRO DEL QUEHACER TEOLÓGICO

Para Marcel Chappin, «ningún texto teológico —ni siquiera el discurso más abstracto-especulativo sobre una verdad eterna— está aislado de

¹⁰ Ib., 24.

¹¹ Ib., 30.

la realidad de la situación del teólogo y del contexto concreto en que se desarrolla este discurso»¹². La contextualización en teología subraya el condicionamiento del contexto como *dimensión* del quehacer teológico¹³ apuntando a una consecuencia ineludible: el contexto *informa* la reflexión del teólogo¹⁴. Así podemos decir que la contextualización es «un esfuerzo intencional y reflejo de hacer teología en y para un determinado contexto»¹⁵.

Douglas John Hall señala que la contextualización presupone¹⁶: *a)* que en las transformaciones históricas habita un significado profundo si tenemos en cuenta que la historia es el escenario de la divina providencia; *b)* lo específico del contexto histórico constituye un elemento activo en el quehacer teológico en cuanto arroja preguntas que interpelan a la tradición.

Por consiguiente, la teología contextual subraya la importancia de la contextualización de la tarea evangelizadora. Muchos autores señalan la importancia de esta contextualización apelando al ineludible carácter misionero del evangelio. Para Peter Schineller, «tenemos la obligación de buscar continuamente caminos para que la buena noticia pueda ser más profundamente vivida, celebrada y compartida»¹⁷.

En un excelente artículo, Darrel L. Whiteman señala tres funciones de la contextualización¹⁸ que nos pueden ayudar más tarde a establecer los criterios de evaluación de modelos teológicos contextuales.

En primer lugar está la *función encarnatoria*. La contextualización intenta comunicar el evangelio en palabras y obras, y de esta forma se contribuye al desenvolvimiento de la Iglesia en las formas que tengan sentido para la gente dentro del contexto cultural local, evitando que la Iglesia sea un gueto ajeno a lo que ocurre a su alrededor. Para ello, se presenta el mensaje cristiano de la manera que conecte con las necesidades más profundas de las personas de ese contexto y penetre en su

¹² M. CHAPPIN, o.c. 1497.

¹³ D. J. HALL, *Thinking the Faith*, 75.

¹⁴ *Ib.*, 78.

¹⁵ M. CHAPPIN, o.c., 1498.

¹⁶ D. J. HALL, *On Contextuality in Christian Theology*: Toronto Journal of Theology 1 (1985) 4-5. No obstante, Hall a veces parece exponer la contextualización en unos términos extrínsecista, que luego pretende corregir (cfr. *On Contextuality*, 4, y *Thinking the Faith*, 85-86).

¹⁷ P. SCHINELLER, S.J., *A Handbook on Inculturation*, 3.

¹⁸ D. L. WHITEMAN, *Contextualization: The theory, the gap, the challenge*: International Bulletin of Missionary Research 21 (1997) 2.

visión del mundo, para que seguir a Cristo no suponga salirse de su contexto cultural.

Para Whiteman, la contextualización es una delicada acción llamada a equilibrar dos polos de una acción: el primero, la necesaria implicación en el contexto en el que se está viviendo y, el segundo, el mantenimiento de la perspectiva crítica sobre el contexto que proporciona el evangelio. Aunque Whiteman no lo denomina así, se puede decir que se trata de la *función encarnatoria* de la contextualización.

A la función encarnatoria le sigue la *función profética*. Dice Whiteman en el artículo mencionado que la buena contextualización ofende («Good contextualization offends»). No todos los elementos de un contexto aparecen en sintonía con el evangelio. La contextualización tiene el reto de sacar a la luz en las claves del propio contexto aquellos elementos que contradicen el mensaje del evangelio, exigiendo su transformación.

Una tercera función de la contextualización en la evangelización consiste en desarrollar expresiones contextualizadas del evangelio, para que el evangelio mismo sea entendido de una manera que la Iglesia universal ni ha experimentado ni ha entendido antes, expandiendo así nuestra comprensión del Reino de Dios. Como dice Whiteman, la contextualización opera como evangelización a la inversa, donde aprendemos de otros contextos cómo hacer nuestra vida más genuinamente cristiana en nuestro propio contexto. A esta función se le llama *función hermenéutica*, porque reinterpretemos nuestro propio mensaje a la luz de la experiencia que de ese mensaje se tiene en otros contextos¹⁹.

No obstante lo anterior, algunos autores como el mismo Hall advierten la existencia de riesgos de la contextualización en teología, entre ellos: *a)* el riesgo de incurrir en el relativismo a la hora de referirse a las afirmaciones de la fe, y *b)* el riesgo de caer en un «localismo miope» o provincialismo (*parochialism*), eliminando el carácter universal del mensaje cristiano. Sin embargo, siendo reales estos riesgos, Hall no ve en ellos un peligro insuperable²⁰. Quedaría para un estudio posterior el tratamiento de estos riesgos así como el tratamiento de otros procesos tales como el sincretismo y la religiosidad dual.

¹⁹ Algunos como Jacques Dupuis, siguiendo a Claude Geffré, identifican contextualización y hermenéutica, en *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 33-35.

²⁰ D. J. HALL, *On Contextuality in Christian Theology*, 12-14; Cfr. *Thinking the Faith*, 110-126.

LA TEOLOGÍA CONTEXTUAL Y SUS MODELOS

La contextualización significa, por tanto, un esfuerzo por parte del teólogo para asumir en su reflexión la interacción entre el mensaje cristiano (Escrituras y Tradición) y los elementos que configuran ese tejido de significaciones que llamamos contexto en el cual se encuentra el teólogo.

Para Bevans, la teología contextual —el intento por comprender la fe cristiana en los términos de un contexto particular— es realmente un imperativo teológico²¹. Para Douglas John Hall es una «tautología» porque toda teología es contextual²². La teología contextual es una llamada a todo quehacer teológico para que considere en su reflexión «el espíritu y el mensaje del evangelio; la tradición del pueblo cristiano; la cultura en la cual uno está haciendo teología; y el cambio social en esa cultura, bien traído por el proceso tecnológico occidental, bien por la lucha del pueblo por la justicia, la igualdad y la liberación»²³. Junto a estos elementos a considerar, Bevans añade en la nueva edición de su libro «el entorno social» y «la experiencia humana»²⁴.

Como se puede ver, la teología contextual pretende llamar la atención para que la reflexión teológica no se haga al margen de los contextos. La teología contextual es un acopio de toda la investigación y de los resultados que arroja todo intento de contextualización del evangelio. Por eso, podemos decir que la teología contextual asume una triple tarea: *a*) la tarea de *recordar* en el campo teológico la necesidad de ese esfuerzo por parte de teólogo o la teóloga a la hora de contextualizar el mensaje cristiano; *b*) la tarea de *señalar* ese esfuerzo allá donde se esté realizando (o la ausencia de ese proceso cuando proceda), y *c*) la tarea de *analizar* el modo de llevar a cabo ese esfuerzo y su conveniencia.

Un modo de exponer los resultados de la teología contextual es acudiendo a la metodología de los modelos. Esta metodología resulta conveniente por su sencillez y por sus posibilidades a la hora de arrojar claridad acerca de esta dimensión de la teología. El método de los modelos

²¹ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 1-10.

²² D. J. HALL, *Thinking the Faith*, 69.

²³ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York³1996 (primera edición de 1992), 1.

²⁴ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York⁴2002.

surge del reconocimiento de que cualquier modelo de explicación es insuficiente para abordar la complejidad de un fenómeno²⁵. Lo que un modelo no acierta a explicar, lo consigue otro. Bevans ha expuesto la teología contextual desarrollada hasta el momento en varios modelos que describimos brevemente.

EL MODELO DE TRADUCCIÓN DEL MENSAJE (*THE TRANSLATION MODEL*)²⁶

El modelo de *traducción* busca traducir el mensaje (permanente) del evangelio a las categorías culturales, símbolos, lenguajes e imaginarios sociales de los contextos (cambiantes) en las que se tienen que insertar. Advierte Bevans que lo que hace especialmente particular al modelo de *traducción* es su insistencia en el mensaje del evangelio como un mensaje que no cambia.

En este modelo, la tradición es concebida como una manera de ser fiel al contenido esencial del mensaje evangélico. Los valores culturales y las formas de pensamiento así como las estructuras de cambio social en un determinado contexto son entendidas no como buenas en sí mismas sino como vehículos convenientes para la *esencia* del evangelio (*gospel core*).

El modelo de *traducción* insiste en que hay siempre algo de *fuera* que debe ser encajado *dentro*; hay siempre algo «dado» que debe ser «recibido»²⁷. Este modelo no disimula un cierto extrisencismo del mensaje evangélico. Lamin Sanneh expresa muy bien lo que este modelo supone cuando dice que los traductores en la tradición cristiana «asumieron que la verdad universal de Dios era la razonable garantía y salvaguardia del pluralismo responsable. (...) Se asumió que Jesucristo era universalmente accesible a través del medio que suponen las particulares culturas vernáculas, de esta forma la universalidad propagaría el espíritu de unidad sin exigir la conformidad cultural para su eficacia real»²⁸.

²⁵ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York 1996, 24-26. Cfr J. H. KROEGER, *Revisiting Models in Theology. An Exploration into Theological Method: Asia* Journal of Theology 15 (2001) 366.

²⁶ *Ib.*, 30-46.

²⁷ *Ib.*, 33.

²⁸ L. SANNEH, *Translating the Message*, p.205.

Por consiguiente, los contextos son ropajes del mensaje del evangelio. Este modelo parece haber sido el más clásico y más utilizado en los últimos siglos. Según Bevans, este modelo es idóneo para contextos de evangelización primaria.

EL MODELO ANTROPOLÓGICO (*THE ANTHROPOLOGICAL MODEL*)²⁹

El modelo *antropológico*, en lugar de comenzar por el mensaje cristiano, como ocurre con el modelo de *traducción*, se centra inicialmente en los elementos que configuran la identidad cultural. Lo que importa en este modelo es entender que el cristianismo tiene que ver ante todo con el ser humano; y el ser humano no se entiende a sí mismo fuera de su identidad cultural.

Bevans dice que este modelo es antropológico en un doble sentido. Este modelo es antropológico, en primer lugar, porque se centra en el valor y la bondad de la persona humana. La experiencia humana que tiene lugar en un determinado contexto es considerada como el criterio básico para juzgar si una expresión particular contextual es auténtica o no. Es dentro de cada persona, de cada sociedad y de cada cultura donde Dios manifiesta su divina presencia. La teología aquí no trata de establecer una correspondencia entre un mensaje externo con una situación contextual. Más bien, la teología presta atención a una situación en la que la presencia escondida de Dios pueda ser manifestada en estructuras ordinarias de ese contexto.

Este modelo es antropológico, en segundo lugar, porque se centra en el entramado de las relaciones humanas y los significados que forman un contexto, en la cual Dios está presente dando vida y sentido. Para este modelo, estar estudiando la cultura de un pueblo y mostrar una relación de sintonía con su identidad es lo que hace que uno encuentre símbolos y conceptos con los cuales construir una adecuada articulación de la fe cristiana relevante para ese pueblo.

En este modelo, la reflexión teológica busca descubrir el mensaje cristiano operando dentro del entramado humano que forma el contexto. Suele ser utilizado en contextos que por diversos motivos necesitan ser reafirmados por encontrarse amenazados o en peligro de desaparición.

²⁹ S. B. BEVANS, o.c., 47-62.

EL MODELO DE LA *PRAXIS* (*THE PRAXIS MODEL*)³⁰

Este modelo es propio de los contextos dentro de los cuales se está dando o se hace necesaria una profunda transformación social en busca de unas relaciones sociales más justas. El modelo de la *praxis* hace énfasis en la dimensión histórica de los cambios que se producen en un contexto. La historia, como devenir de las relaciones humanas, se convierte en una magnitud que puede ser modelada por la *praxis* en función de criterios de justicia. *Praxis* no es exactamente acción, sino un círculo en el que se da una reflexión sobre la acción y una acción de acuerdo con la reflexión. Es esta *praxis* la que busca transformar las relaciones sociales que se dan en un contexto determinado.

En este modelo, la teología llega a ser mucho más que una inteligencia de la fe o una fe que deviene en pensamiento. La teología se convierte aquí en una disciplina que busca articular la fe cristiana que arranca de los propios compromisos sociales y establece las líneas generales para un plan de acción más meditado y más comprometido con el futuro de ese contexto.

Este modelo es denominado muchas veces como modelo de la *liberación*, ya que es utilizado por los teólogos de la liberación en Latinoamérica. Sin embargo, Bevans —en mi opinión, acertadamente— prefiere utilizar la denominación de *praxis* y no la de *liberación* por dos razones: primera, porque esta manera de aproximarse a la contextualización de la teología no necesariamente tiene que asumir temas que han sido centrales en la teología de la liberación. Bien podría hacerse teología propia del modelo de la *praxis* en un determinado contexto donde la injusticia estructural no tiene las dimensiones que adquirieron en diversos países latinoamericanos de las décadas de los sesenta y setenta. Bevans argumenta, como segunda razón, que el término *praxis* revela, más claramente que el término *liberación*, que lo específico del modelo no es el tema, sino el método.

EL MODELO DE *SÍNTESIS* (*THE SYNTHETIC MODEL*)³¹

Este modelo pretende equilibrar las cualidades de los tres anteriores. Se esfuerza en mantener la integridad del mensaje evangélico y de la tradición cristiana mientras que reconoce la importancia de tomar en serio

³⁰ S. B. BEVANS, o.c., 63-80.

³¹ S. B. BEVANS, o.c., 81-96.

del contexto elementos como la cultura y la transformación social. Es decir, busca la síntesis entre la perspectiva localista y la perspectiva universal, entre los puntos de vista propios y los puntos de vista de los otros, entre la singularidad de un contexto y la complementariedad con los otros contextos. Pero lejos de ser una yuxtaposición de puntos de vista, se da una relación dialéctica entre ellos.

El presupuesto clave para llegar a este modelo es que los contextos no son realidades estancas y estáticas que nada tengan que ver unas con otras, sino que se dan lugares comunes o intersecciones entre ellos. Dentro de cada contexto existen elementos que le son propios y elementos que han sido adquiridos por las influencias externas que ha recibido ese contexto a lo largo de la historia. Gracias a estos elementos adquiridos es posible mantener una relación de un contexto determinado con otros circundantes.

Pero no necesariamente los elementos que configuran un determinado contexto tienen que ser todos incuestionables. Este modelo considera que existen elementos dentro un contexto que pueden ser positivos (y por consiguiente, expresiones del evangelio) y elementos que pueden ser negativos (en el sentido de aparecer antievangélicos). Lo mismo vale para los influjos externos sobre dicho contexto: algunos serán positivos y otros no lo serán tanto.

El diálogo va a ser el instrumento que permita dilucidar la bondad o no de los elementos que constituyen un contexto. Si los defensores del modelo *antropológico* son partidarios de la escucha del contexto, los defensores del modelo *sintético* no sólo apuestan por la escucha sino también por una palabra dicha sobre aquellos elementos del contexto que están siendo escuchados.

Es en esta metodología dialógica y dialéctica donde los teólogos afines a este modelo encuentran un filón teológico. Este modelo puede ser utilizado en contextos altamente interrelacionados o en contextos que albergan en su interior una gran pluralidad de puntos de vistas.

EL MODELO *TRASCENDENTAL* (*THE TRASCENDENTAL MODEL*)³²

Este modelo parte de la intuición de que algunas cosas, para ser entendidas, demandan un cambio radical de perspectiva, cambio que debe

³² Ib., 97-110.

darse en el interior de la persona. Cuando se da este cambio de perspectiva en el interior de la persona se dice que la persona se *auto-transcien- de*. Por consiguiente, este modelo demanda una atención a los procesos que se dan en el interior del sujeto cognoscente. Bevans describe bien este proceso:

«El método trascendental propone un viraje en el proceso de conocimiento de la realidad. En vez de comenzar con la convicción de que la realidad está “ahí fuera”, existiendo de alguna manera independientemente del conocimiento humano, sugiere que el sujeto cognoscente está íntimamente implicado en la determinación de la forma básica de la realidad. Uno necesita comenzar la propia pregunta por saber lo que “es”, prestando atención a la dinámica de la propia conciencia y del deseo irreprimible de conocer. El viraje consiste en comenzar con el mundo del sujeto —el mundo interior de la persona— en vez de comenzar con un mundo de objetos. “La genuina objetividad es fruto de la auténtica subjetividad” (Lonergan). El conocimiento objetivo, el conocimiento real solamente puede ser conseguido alcanzando la auténtica subjetividad. Uno realiza una auténtica teología contextual cuando presta atención a la propia subjetividad trascendental en cuanto que ésta se dirige de forma natural a la verdad»³³.

Este modelo invita a descubrir la contextualidad en el propio sujeto que conoce, para que desde aquí pueda acceder a la experiencia de otros que comparten ese mismo contexto. Los teólogos de este modelo defienden que la condición de posibilidad para que se dé una Revelación de Dios en la experiencia humana es la apertura radical que se da en el ser humano hacia esa manifestación. Si el sujeto descubre la Revelación de Dios en su propia experiencia vital, la atención a esa experiencia le permitirá acceder trascendentalmente a experiencias de personas que comparten su mismo contexto y su misma fe.

Aunque nuestras maneras de conocer están contextualizados, es también convicción de los defensores de este modelo el que la mente humana es transcultural y transcontextual. ¿Cómo se da el diálogo con personas de otros contextos? Según Bevans, para los defensores de este modelo

«lo único importante cuando una persona de un contexto se encuentra con una persona de otro contexto es que nunca renuncie a su propia autenticidad como sujeto histórico y cultural. Estos encuentros pueden ser extremadamente fructíferos para el pensamiento teológico

³³ Ib., 98.

de uno; pero nunca provee respuestas ya hechas. Cuando uno intenta hacer suyas las ideas de otro, cuando uno pone en marcha esas ideas a través del filtro de su propio contexto, uno puede ser puesto a prueba o estimulado para una mayor autenticidad y unos horizontes más amplios»³⁴.

Las preguntas que el teólogo contextual se hace en este modelo no van, como en el modelo de traducción, en la línea de cómo puedo expresar algún término cristiano en un determinado contexto o, como sucede en los modelos *antropológico* y de *síntesis*, de cómo el rasgo concreto de un contexto determinado refleja los valores cristianos. En este modelo, el teólogo se pregunta por la autenticidad de la experiencia religiosa que se da en un contexto; y porque es un miembro de ese contexto comienza a preguntarse por la autenticidad de su propia experiencia.

La idoneidad de este modelo ya no depende tan sólo del contexto, sino de la relación del sujeto que hace teología con el contexto analizado. Mientras más connatural sea el teólogo con ese contexto más pertinente parecerá trabajar con este modelo.

EL MODELO CONTRACULTURAL (*THE COUNTERCULTURAL MODEL*)³⁵

Este modelo se basa en una doble convicción: mientras que la fe sólo puede ser expresada y pensada bajo los condicionamientos culturales de quien hace la reflexión teológica («no puede haber nunca un evangelio despojado de cultura» dice Lesslie Newbigin), una mirada de sospecha hacia el contexto ayuda a descubrir elementos no evangelizados. Es decir, dentro del propio contexto, el teólogo o la teóloga se vuelve contra esos elementos anti-evangélicos predominantes en el ambiente cultural de ese contexto. En este sentido, se hace teología a contracorriente de los elementos dominantes negativos de esa cultura y así se vuelve contracultural.

Ahora bien, como bien advierte Bevans, *contracultural* no significa *anticultural*. Lo defensores de este modelo reconocen que la fe debe ser expresada en los símbolos e imaginarios culturales de ese contexto si lo

³⁴ *Ib.*, 100.

³⁵ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York 2002, 117-137.

que se busca es que el mensaje sea significativo dentro del mismo. Lo contrario sería querer prescindir de los elementos contextuales para ser substituidos por una religiosidad pretendidamente pura, algo que es propio de los fundamentalismos e integristas. Por consiguiente, los teólogos afines a este modelo basan en la bondad de la cultura su exquisito respeto a los elementos culturales que le salen al paso. Pero la cultura como producto humano, «lleva las marcas de la propensión humana a resistir y socavar la ley del creador del mundo»³⁶. En este modelo se afrontan estas marcas *proféticamente*.

Para ello, los que defienden este modelo, proponen que, a través de un análisis del contexto y mediante el respeto por él, se otorgue al evangelio una función crítica y exigente para que el contexto sea configurado por la realidad del evangelio y no al revés. Al contexto hay que darle, dice Lamin Sanneh, un «estatus penúltimo».

Quizás este modelo es propio para teólogos que tengan la experiencia de estar viviendo en un contexto hostil a la fe cristiana o donde el cristianismo ha sido marginado a una opción privada. Los defensores de este modelo opinan que el cristianismo es una verdad pública y tiene que ser públicamente expresada.

¿EL MODELO SEMIÓTICO?

Hasta aquí se han expuesto los modelos explicados por Stephen Bevans. Sin embargo, en algunos círculos académicos se ha mencionado el modelo *semiótico*. Nos movemos en un mundo donde interactúan multitud de mensajes. Para la comprensión de estos mensajes se hace necesario el estudio de los signos y símbolos que lo componen. La semiótica es el estudio de los signos a través de las reglas que gobiernan su producción, transmisión e interpretación. La semiótica se pregunta de qué manera las cosas se convierten en portadores de significado.

Un signo puede tener un solo significado o tener varios al mismo tiempo. Además, un signo puede jugar varios papeles al mismo tiempo; así, una imagen puede representar algo, expresar algo, referirse a su propio carácter material, aludir a algo, ser una metáfora de algo, etc.

³⁶ G. R. HUNSBERGER, *Bearing the Witness of the Spirit: Lesslie Newbiggin's Theology of Cultural Plurality*, Grand Rapids 1998, 154. Citado en S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York 2002, 119.

Conocer todas estas reglas y códigos es esencial para comprender los signos como portadores de significados. Desde aquí es fácil colegir que el análisis de la cultura en un determinado contexto vendrá de la mano de la semiótica. Y el concepto de cultura al que se acude es el aportado por Clifford Geertz cuando dice que:

«El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen 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»³⁷.

Lo que queda más claramente entendido más adelante, cuando dice que:

«... denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida»³⁸.

Esto que se dice de las culturas se puede decir de los contextos si atendemos a la tercera acepción de la definición de «contexto» que propugnamos más arriba. En otras palabras los teólogos que sigan este modelo se concentrarán en la red o trama de *signos y símbolos* con que un determinado contexto da significados a los fenómenos o eventos de la vida cotidiana, para, descubrir en ellos o insertar en ellos el mensaje del evangelio.

Con todo, opino que lo que se propugna como modelo *semiótico* no pasa de ser una herramienta. Una herramienta³⁹ que puede ser utilizada por los teólogos que hagan su reflexión según los modelos *antropológico, sintético y contracultural*, modelos dentro de los cuales tiene cabida este método de análisis contextual.

³⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 2000, 20.

³⁸ *Ib.*, 88.

³⁹ Aparece descrito en términos generales en R. J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, 49-73.

CRITERIOS PARA EVALUAR MODELOS DE TEOLOGÍA CONTEXTUAL

Cuando Bevans describe los seis modelos de teología contextual, dedica a cada uno de ellos un apartado de crítica. En mi opinión es una crítica muy acertada. Pero se echa de menos la elaboración de una serie de criterios para evaluarlos. Viendo las críticas que realiza a cada modelo se pueden extraer una serie de criterios. Estos criterios responden a los componentes presentes en toda evangelización.

En este apartado propondré una serie de ellos. Pero antes, una advertencia: es obvio que ningún modelo cumplirá todos los criterios expuestos. Serán débiles en unos y fuertes en otros. Existen dos razones que explican que esto sea así: la primera de ellas es que, según los contextos, se demandará más un componente de la evangelización que otro.

La segunda razón, muy parecida a la primera, viene de la mano de la aplicación de la metodología de los modelos que ya hemos enunciado: una simple descripción o definición normalmente es inadecuada para captar toda la complejidad de una experiencia o un cuerpo de conocimientos⁴⁰. En términos de teología contextual, un solo modelo no recoge toda la complejidad de la contextualización del mensaje evangélico.

CRITERIO DE LA ENCARNACIÓN

Tanto amó Dios al mundo que quiso compartir su ser con todos los hombres y mujeres. Y lo hizo asumiendo la naturaleza humana completa «y no simplemente una forma corporal externa»⁴¹. Nuestra fe cristiana es una fe encarnada en la historia humana y es en ella donde tiene que ser vivida, expuesta y concretada.

Esto tiene una primera consecuencia en el campo de la evangelización: Aunque los cristianos no pertenezcan esencialmente al mundo (pertenecen a Cristo, cfr. Jn 17; Rom 6,3-4), los cristianos no vivimos fuera del mundo ni en un mundo aparte. Los cristianos se encarnan en el mundo

⁴⁰ J. H. KROEGER, *Revisiting Models in Theology. An Exploration into Theological Method*: Asia Journal of Theology 15 (2001) 364-374.

⁴¹ G. O'COLLINS, *La Encarnación*, Santander 2002, 15.

y tratan de iluminar por dentro y de dar vida a todas las actividades humanas. La tarea evangelizadora de un contexto sería imposible si los cristianos no hacen suyos los problemas que acucian a ese contexto.

El criterio de la encarnación nos ofrece además una intuición sobre la revelación que ha de ser tenido en cuenta: Dios se revela en la forma en que el ser humano pueda reconocerlo. Luego para reconocer el mensaje cristiano no hay que salirse del mundo o del contexto: hay que adentrarse en el mundo para encontrarse ahí con el evangelio.

Jesús nos manda ser la «sal de la tierra» (Mt 5,13): la sal no añade nada al alimento, sino que resalta su sabor. Desde la fe, los cristianos estamos llamados a resaltar aquellos aspectos de los contextos que sean una auténtica expresión del evangelio, reconocible por todos.

En teoría, todos los modelos que arrancan desde los contextos parecen ser los que mejor responden a este criterio. Pero en algunos de ellos en seguida se ven algunos problemas. En el modelo *trascendental* el teólogo respeta el contexto. Me pregunto si este respeto, esta escucha al contexto, se da con la misma intensidad y atención cuando el teólogo procede de un contexto distinto (y, por consiguiente, con categorías y experiencias distintas) del contexto en el cual o sobre el cual quiere reflexionar. No todos los contextos son fácilmente intercambiables en sus tramas de significaciones. Entre muchos de esos contextos existen lo que algunos han llamado la «distancia cultural» (*cultural gap*)⁴². Me pregunto cómo resuelve un teólogo o teóloga de este modelo esta distancia cultural si parte del presupuesto de que la mente humana es transcultural.

El modelo de la *praxis* tiene la virtud de adentrarse en los problemas sociales más acuciantes del contexto, movido por un fuerte compromiso de parte del teólogo o teóloga. Pero una de las críticas que se le han hecho a este modelo es que en sus comienzos, centrado en las transformaciones sociales, pasó por alto los símbolos e imaginarios religiosos que configuran el sentir general de quienes pertenecen a este contexto. Un ejemplo de esto es la crítica vertida a los teólogos de la liberación ante la indiferencia mostrada en sus comienzos hacia la religiosidad popular latinoamericana. Robert Schreiter ve que este problema ha sido «gradualmente resuelto»⁴³. Un ejemplo de la superación de este problema nos viene de la mano del teólogo de la liberación africano Jean Marc Elá, que ofrece un modelo libe-

⁴² L. SANNEH, o.c., 193.

⁴³ R. J. SCHREITER, o.c., 15.

racionista para el contexto camerunés arraigado en los símbolos que constituyen la identidad de quienes forman parte de ese contexto⁴⁴.

El modelo *sintético* parece salvar estos escollos al introducir como elemento necesario en su incursión contextual el diálogo con quienes forman parte de ese contexto

Parece que el modelo que más problemas tiene para ajustarse a este criterio es el modelo de la *traducción*. A pesar de tener una concepción positiva del contexto, incurre en una visión positivista del mismo. Considerar el contexto como un envoltorio del mensaje del evangelio no parece asumir la encarnación con todas sus consecuencias. La encarnación nos lleva a considerar al contexto de evangelización y a los elementos que los integran como una trama —y no como un envoltorio— en el que se encuentra tejido el mensaje cristiano. Si deshaces la trama, deshaces también el mensaje entretejido en la misma.

CRITERIO DE LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRENALES

Es un criterio inspirado en el Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et Spes*, n° 36, donde se dice que «si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía». A renglón seguido justifica esta exigencia desde la teología de la creación. Una teología que supone un mundo dotado de entidad, actividad y medios propios.

Este criterio pretende evitar subordinaciones de los contextos a la religión que son impropias de nuestra fe cristiana y que los acaba privando de su autonomía y leyes propias. Son subordinaciones propias de corrientes fundamentalistas e integristas. Por eso, el Concilio advierte de este peligro cuando recuerda «que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos, actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe». Lo que se dice del contexto científico se podría decir de muchos otros contextos.

Por consiguiente, a la hora de valorar los modelos contextuales, estos tendrán que ser sensibles y respetuosos con el hecho de que «todas las cosas

⁴⁴ J. M. ELÁ, *My Faith as an African*, New York 1990 (primera edición de 1988).

están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte». Esto se hará notar con los medios que cada modelo utilice para analizar los contextos.

Los modelos que parecen ajustarse más a este criterio son el *antropológico*, el de la *praxis* y el *sintético*, por acudir a las mediaciones de las ciencias sociales. El modelo *antropológico* acudirá a las ciencias antropológicas para su análisis del contexto. El modelo de la *praxis* hará lo mismo mediante el recurso a las mediaciones socio-analíticas. El modelo de la *síntesis* procederá al análisis del contexto acudiendo a medios como la semiótica.

Quizá el modelo más débil en este sentido es el modelo de la *traducción*, cuyo análisis contextual corre el peligro de ser limitado por el contenido concreto del mensaje cristiano que quiera proclamar.

CRITERIO DE LA TRASCENDENCIA

Sin tener en cuenta este principio se incurriría en una visión superficial e inmanentista de la realidad. Llama la atención la declaración que un ex-dirigente de UGT, no creyente, hacía en una entrevista a una publicación cristiana: «Celebro el compromiso de la Iglesia con los pobres, con los trabajadores y con el pueblo en general, pero me parecería una pérdida irreparable que la Iglesia fuera sólo eso. Lo que incorpora a ese compromiso la Iglesia es también el sentido de trascendencia del hombre, porque, si no, sería convertir la Iglesia en un mero sindicato, y, en definitiva, rebajar su papel»⁴⁵. La evangelización de un contexto no debe perder de vista esta trascendencia.

Por trascendencia entendemos una religación de la vida a Dios como su origen y fundamentos y una proyección de esta misma vida hacia el horizonte escatológico del Reino de Dios. Por eso los creyentes entendemos que la legítima autonomía de las realidades terrenales no significa ser independientes de Dios⁴⁶. Es una autonomía que remite y converge en Dios.

⁴⁵ Las palabras son de Apolinar Rodríguez, recogidas por Carlos García de Andoin, *El anuncio explícito de Jesucristo*: en Iglesia Viva 203 (2000) 52.

⁴⁶ «Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras» (GS 36).

La trascendencia no debe ser entendida míticamente como un Dios situado en la lejanía de un lugar primordial, o como un Dios situado en una lejanía allende los límites del universo, o como un Dios distanciado y desentendido de su creación: «Dios no tiene que venir al mundo, porque ya está siempre en su raíz más honda y originaria; no tiene que intervenir, porque su acción es lo que está sustentando y promoviendo todo; no acude e interviene cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando nuestra colaboración»⁴⁷.

Como bien recuerda Zubiri, esta religión no es una función más del ser humano en su habérselas con la realidad, sino que es su dimensión radical⁴⁸. Dios no es trascendente «a» las cosas sino «en» las cosas por cuanto estas encuentran su fundamento en Dios. Pero la trascendencia de Dios no es lejanía del mundo, sino que por su carácter de fundamento está en el mundo. La trascendencia de Dios tampoco es identidad con el mundo porque «es otro que el mundo en que está»⁴⁹.

Hemos dicho que la trascendencia también es entendida como una proyección de la vida hacia Dios como su meta, es decir, como proyección de la vida en el horizonte escatológico de su Reino. Para los cristianos, la fe otorga un modo de entender el mundo, y desde este modo busca contestar a la siguiente pregunta: El trabajo, la cultura, el progreso científico, la tecnología, las transformaciones sociales y el resto de las estructuras del mundo ¿tienen algo que ver con el Reino, mantienen alguna continuidad con la realidad del Reino? Es decir, ¿existe en nosotros una dinámica que tendría que proyectar los contextos sobre el horizonte trascendente del Reino?

Al tratarse de un horizonte escatológico, esta proyección tiene una consecuencia: si lo cristiano es buscar el Reino de Dios y su justicia, cualquier acción humana por el reino podrá ser, más o menos, una expresión de este reino, pero nunca será una realización completa del mismo, ya que esta realización completa es un don escatológico. De esta forma podemos decir que, del mismo modo que la trascendencia no queda apresada en la creación, tampoco queda apresada en la historia.

Los más sensibles a este criterio son los modelos de *traducción* y *contracultural*. Partiendo del evangelio y la tradición cristiana, el modelo de

⁴⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000, 26-27.

⁴⁸ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 115.

⁴⁹ *Ib.*, 176-177.

traducción ve en Dios el fundamento último de la realidad, mientras que otorga al contexto un estatus de «penúltimo». En una línea similar, los defensores del modelo contracultural, al otorgar el evangelio una función crítica, busca que el contexto sea configurado por la realidad del evangelio y no al revés.

Los modelos que pueden ser problemáticos con este criterio son el *antropológico* y el de la *praxis*. El modelo *antropológico* puede incurrir en una absolutización de la cultura que elimine su carácter penúltimo. El modelo de la *praxis* corre los riesgos: *a)* de reducir la reflexión a una lectura puramente sociológica y política de la realidad, y *b)* de aprisionar la Palabra de Dios (con la cual quiere iluminar esa realidad) en esquemas funcionales e ideológicos⁵⁰, asfixiando así la novedad de la gracia que conlleva la Palabra⁵¹.

CRITERIO PROFÉTICO

Jesús nos recuerda (Jn 17,14) que «no somos de este mundo» (somos de Él). Para el evangelista san Juan la palabra «mundo» es ambivalente, pero, en este caso, «mundo» es lo que contradice la realidad del Reino de Dios. Esto se hace patente cuando en los contextos aparecen elementos negativos. El evangelio tiene una indudable dimensión profética. Denunciar desde el evangelio los elementos deshumanizantes e injustos de los contextos en los que vivimos nos convertirá en contraculturales en no pocas ocasiones. Esta dimensión profética es irrenunciable.

Hasta ahora hemos visto que el criterio de la encarnación nos permite tomar en serio este mundo, y nos recuerda al mismo tiempo que la encarnación tiene lugar en un mundo marcado por las divisiones de una humanidad rota. El criterio de la legítima autonomía de las realidades terrenales formulado por el último concilio, y que conduce al creyente a tomar en serio su actividad en el mundo, también nos recuerda que la

⁵⁰ B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Salamanca 1990, 37. En esta misma obra, Bruno Forte recoge la autocrítica de algunos teólogos de la liberación: «olvido de las raíces místicas, inflación del aspecto político, subordinación del discurso de la fe al discurso de la sociedad, absolutizaciones indebidas, acentuación de las rupturas, cerrazón al diálogo de la comunión...» (C. y L. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986, 94ss).

⁵¹ A. GONZÁLEZ, *Tras la teología de la liberación: Mensaje 506* (enero-febrero 2002). Edición digital en <http://www.mensaje.cl> con último acceso el 18 de junio de 2004.

actividad humana se encuentra bajo la tentación del pecado (GS 37). El criterio de la trascendencia, que nos recuerda la religación del ser humano a Dios como su fundamento, también nos habla del olvido de esta religación por parte del ser humano. Y este mismo criterio, que nos ofrece el horizonte escatológico del Reino de Dios sobre el cual proyectar la misión de los cristianos, también nos recuerda que la injusticia presente actualmente en el mundo contradice la justicia del Reino.

Los profetas denunciaban las falsas esperanzas y los pecados en los que incurría el Pueblo de Dios. Pero, al mismo tiempo, con sus palabras anunciaban un futuro insospechado lleno de novedad; un futuro cuya novedad no era deducible de unos cálculos humanos, sino de las promesas realizadas por Dios. Y este anuncio profético generaba en el pueblo un deseo de cambio y de orientación de su vida en la línea de la esperanza despertada por las promesas divinas. Como bien dice Bruno Forte,

«la profecía se hace cargo de los desafíos de los contextos socio-culturales, así como de los interrogantes de la existencia humana y de la experiencia creyente, para llevar significativamente en ellos el mensaje de la Palabra, señalando su comprensibilidad, su eficacia práctica, su importancia histórico-crítica, su capacidad de ofrecer un horizonte global con un sentido creíble»⁵².

Desde esta perspectiva, podemos decir que el criterio profético pretende valorar los modelos según el tratamiento que otorgan a los elementos que, configurando un contexto, contradicen la buena noticia del Reino anunciada por Jesucristo.

El modelo que mejor cumple este criterio es el *contracultural*, que otorga al evangelio una función crítica y exigente con el contexto, y busca una transformación del contexto por la realidad de la Buena Noticia. Otro modelo sensible a este criterio es el de la *praxis*, que ofrece un análisis crítico de un contexto, denunciando la injusticia se encuentra presente y buscando su transformación social.

También el modelo de *traducción* se ajusta a este modelo al reconocer la ambivalencia de la cultura y del cambio social. El seguidor de este modelo caerá en la cuenta de que no todo lo que aparece en un contexto es bueno, y se sentirá comprometido con el poder transformante y exigente del evangelio.

⁵² B. FORTE, o.c., 187.

El modelo más débil para este criterio es el *antropológico*, porque con él, los teólogos pueden ser fácilmente presa de un «romanticismo cultural». El romanticismo cultural no solo incurre en una fijación en una imagen idílica del contexto, sino que, por ello mismo, vuelve ciego a los defectos de un determinado contexto cultural⁵³. También el modelo *sintético* puede incurrir en esta debilidad si, como advierte Bevans, no introduce en su análisis dosis adecuadas de sospechas⁵⁴.

CRITERIO KERIGMÁTICO

En las críticas que Bevans realiza a cada modelo de teología contextual, se echa especialmente de menos aquellas críticas que hacen referencia al anuncio explícito del evangelio según cada modelo.

En la antigüedad clásica, *kerigma* era el anuncio oficial que el heraldo realizaba cuando acaecía un hecho importante o anticipaba la noticia de la llegada de alguien importante. En sus respectivos anuncios tanto el apóstol Pedro como Pablo centran el evangelio en la muerte y resurrección de Jesucristo, misterio pascual orientado a su venida definitiva.

En el tema que nos ocupa, evangelizar no es dejar las cosas como están, sino poner en marcha a todos los hombres y mujeres, y al mundo entero hacia el futuro de Dios. Para ello, un componente irrenunciable de la evangelización es el anuncio. Dice Xavier León-Dufour que el evangelio «es la nueva economía, en cuanto que ésta se propaga y se desarrolla por la predicación apostólica y por la energía divina que le es interior, “es una fuerza de Dios para la salvación” (Rom 1,16)»⁵⁵. Es precisamente esa fuerza de Dios que asiste a su proclamación lo que otorga al evangelio una novedad que escapa a todo cálculo humano.

Por ello, la respuesta al evangelio sería insuficiente si no va incorporada en la misma su anuncio a los demás. Jesús dice a sus discípulos que sean «la luz del mundo» (Mt 5,14): la luz no es para guardarla, sino para que brille. Además, Jesús resucitado manda a sus discípulos: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación» (Mc 16,15), «es preciso que antes sea proclamada la Buena Nueva a todas las nacio-

⁵³ R. J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, New York 1985, 14.29.

⁵⁴ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York 1996, 88.

⁵⁵ X. LEÓN-DUFOUR, «Evangelio», en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1973, 314-315.

nes» (Mc 13,10). San Pablo despierta la importancia del anuncio de evangelio diciendo:

«Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien! Pero no todos obedecieron a la Buena Nueva. Porque Isaías dice: ¡Señor!, ¿quién ha creído a nuestra predicación? Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo» (Rom 10,14-17).

Este mensaje está llamado a dar sentido a la vida en los contextos en los que se anuncia. Pero Pablo VI, tras hablar del testimonio de vida, advierte en la *Evangelii Nuntiandi*:

«Y, sin embargo, esto sigue siendo insuficiente, pues el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado —lo que Pedro llamaba dar «razón de vuestra esperanza» (1Pe 3,15)—, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida. No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios» (EN, 22).

La fe cristiana llega a todos en un mensaje que anuncia explícitamente la salvación que Dios ha realizado por Cristo en favor de la humanidad.

El evangelio debe ser por tanto explícitamente expuesto y propuesto abiertamente en los contextos. Una fe no se contextualiza nunca privatizándola, encerrándola en el círculo individualista de la intimidad de uno. Hay que salir de los propios círculos vitales para anunciar el evangelio.

Cuando el apóstol Pedro anuncia el evangelio tras el acontecimiento de Pentecostés (Hch 2), lo hace a un auditorio cuya religiosidad es de raíz bíblica, y por eso entienden la unión que Pedro hace del anuncio del misterio pascual con el cumplimiento de las promesas anunciadas por los profetas, especialmente la anunciada por el profeta Joel (Jl 3,1-3), por la cual el Espíritu de Dios descenderá sobre toda carne.

Cuando en el Areópago de Atenas (Hch 17,18) el apóstol Pablo anuncia a Jesús y su resurrección, en el imaginario religioso de los atenienses aparecen dos nuevas divinidades. San Pablo intenta aclarar su mensaje para deshacer este efecto primario no deseado de su predicación, y trata de hacer inteligible el mensaje cristiano a los oídos paganos de los ate-

nienses mostrando cómo Jesucristo es el término del despliegue histórico que tiene su punto de partida en la creación y en la búsqueda humana del Absoluto (Hch 17,22-31).

Por consiguiente, el anuncio del evangelio no ahorra el trabajo de su inteligibilidad. Pero la inteligibilidad no puede hacerse a costa de eliminar la novedad del mensaje, diluyéndolo en discursos de bienpensantes. La inteligibilidad del anuncio encontrará su prueba más difícil en lo que concierne a la cruz. La predicación no puede reducir a nada la cruz de Cristo (1Cor 1,17), «escándalo para los judíos, necedad para los griegos».

De los modelos citados por Bevans, aquellos que mejor sintonizan con este criterio son los modelos *contracultural* y de *traducción*, porque en ambos aparecen el deseo de hacer explícito el anuncio del evangelio. El modelo de traducción ciertamente trabaja por la inteligibilidad del evangelio a la hora de ser anunciado. Frente al contexto, su punto de partida en la misión será siempre el evangelio y la tradición cristiana. El defensor de este modelo se siente comprometido con el poder transformante y exigente del evangelio.

El modelo *contracultural* añade al modelo de *traducción* un mayor énfasis en la función crítica del mensaje evangélico. En otras palabras, el modelo *contracultural* no disimula la cruz que se haya en el centro del misterio pascual de Cristo, y que supone el choque frontal con aquellos elementos del contexto que contradicen el mensaje evangélico.

Los modelos *antropológico* y *transcendental* pueden correr el riesgo de «diluir» el mensaje evangélico cuando al utilizar las categorías culturales y antropológicas del contexto que analizan, eludan los elementos de este que contradicen el evangelio. El modelo de la *praxis* corre el riesgo de enmudecer el mensaje cristiano, reduciendo el anuncio de este al lenguaje de las obras y eliminando el lenguaje explícito de las palabras.

CONCLUSIÓN

He querido presentar la teología contextual no como una teología más que se añade a otras teologías, sino como aquella dimensión del quehacer teológico que recuerda a los teólogos el esfuerzo para contextualizar sus reflexiones.

Para animar este esfuerzo he querido, primero, poner algo de orden en el mapa terminológico (contexto, contextualización, teología contex-

tual, modelos, etc.) que aparece en quienes han escrito sobre este tema; y, segundo, aportar unos criterios, tanto de delimitación de contextos como de valoración de modelos, que hagan más aceptable el esfuerzo del teólogo por hacer más significativo y relevante el mensaje cristiano en el contexto en el que vive, reflexiona y escribe.

Soy consciente de que al presentar estos elementos de teología contextual se quedan en el tintero muchos temas que deberían ser profundizados. Por citar algunos: el sincretismo, la religiosidad dual, la hermenéutica, el rol de elementos como los relatos, los símbolos, el lenguaje y la imaginación, así como las concepciones de la revelación cristiana que emergen en la tarea de contextualizar la teología. Temas todos ellos que podrían ser tratados en futuros estudios.