

Teología de «ojos abiertos»

A raíz del primer Encuentro Iberoamericano de Teología

Gabino Uríbarri Bilbao, SJ

Profesor Ordinario. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid)
Email: guribarri@comillas.edu

Recibido: 12 de febrero de 2017
Aceptado: 12 de febrero de 2017

RESUMEN: Del 6 al 10 de febrero se ha celebrado en Massachusetts el «Primer Encuentro Iberoamericano de Teología», bajo los auspicios del Boston College y su *School for Theology and Ministry*, en torno a: *El presente y el futuro de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión*. Dado que en diversos medios se ha informado sobre su transcurso y una selección de las ponencias y comunicaciones aparecerá publicada por el Grupo de Comunicación Loyola (Sal Terrae), el autor, miembro de la Comisión Teológica Internacional, ofrece la reflexión personal que la asistencia al encuentro le ha suscitado, sin pretender resumir el contenido de las intervenciones y diálogos.

PALABRAS CLAVE: teología, cultura, religiosidad popular, papa Francisco, Concilio Vaticano II.

1. Una teología de «ojos abiertos»

Si hace unos años J. B. Metz lanzó como programa una «mística de ojos abiertos»¹, esta requiere, lógicamente, una «teología de ojos abiertos». Así entiendo personalmente el resultado principal del «Primer Encuentro Iberoamericana-

no de Teología» celebrado recientemente. Para Gustavo Gutiérrez, presente en el encuentro, lo nuclear de la Teología de la Liberación es una espiritualidad. La espiritualidad consiste en un modo de ser, un estilo de vida, una forma de situarse en la realidad. Por eso, en plena sintonía con lo que supuso la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) del concilio Vaticano II, hay un modo de hacer teología que entiende que la lectura teológica de la realidad, de los

¹ Cf. J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona 2013 (original 2011).

signos de los tiempos (GS 4), de las circunstancias sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas forma parte intrínseca del quehacer teológico (cf. la segunda parte de GS). La revelación y la fe cristiana se dirige a la persona humana concreta, en su situación concreta, sin hacer abstracción de dicha situación. Por eso, la labor teológica resulta incompleta si prescinde del análisis, propiamente teológico, de la situación en la que se encuentra su receptor. J. Ratzinger ha insistido, en su autorizado comentario postconciliar a la *Dei Verbum*, en el carácter dialógico de la revelación². Así, pues, podemos afirmar que la recepción de la revelación forma parte intrínseca de la misma, como momento constitutivo. Es decir, que la revelación no se puede abstraer de su recepción para la comprensión de lo que propiamente es la misma revelación en cuanto tal. De ahí la importancia de la inclusión del parágrafo 5 de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, dentro del capítulo primero, cuyo título es: *De ipsa revelatione* (acerca de la revelación en sí misma). El parágrafo 5 trata

acerca de la recepción de la revelación mediante la fe.

La lectura teológica y cristiana de la realidad pretende ser lúcida y cristiana. Lo primero, lúcida, implica el uso de las herramientas de análisis adecuadas, con todo rigor. Lo segundo, cristiana, que mira de modo particular, inspirada por la opción preferencial por los pobres propia de la fe cristiana, hacia los pobres y la pobreza o, en palabras del papa Francisco, a las «periferias existenciales». La lectura teológica cristiana parte del supuesto de que desde las periferias se conoce con mayor hondura y precisión la realidad social, política, económica, cultural, religiosa. Es decir, que el pobre y los lugares de pobreza poseen una capacidad heurística privilegiada, para detectar lo que está ocurriendo desde sus consecuencias más agudas sobre los que quedan orillados. Por lo tanto, una teología de ojos abiertos incorpora esta mirada y este análisis: ¿cómo se percibe la realidad y qué se descubre acerca de la misma mirándola desde el pobre, desde la periferia, desde los márgenes? No hacerlo así sería una falta de clarividencia, propiamente cristiana, pero también implicaría una ceguera intelectual. Es decir, supondría una doble carencia: no sería ni verdaderamente lúcida ni específicamente cristiana.

² LThK²: *Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, II (1967), 506-507 (ahora en J. RATZINGER, *Obras completas. VII/2 Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2016, 686-687).

2. Cultura y evangelio

Durante el encuentro, las referencias al análisis de la realidad han ido poniendo de relieve la importancia sustantiva de la cultura, más allá de lo monetario y económico, sin despreciarlo en absoluto. Si la Constitución pastoral *Gaudium et spes* se abrió decididamente a una lectura, un discernimiento, de los signos de los tiempos, la exhortación postsinodal de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975) entendió la evangelización como evangelización de la cultura. He aquí dos de sus expresiones más significativas:

«para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación» (EN 19).

«La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una gene-

rosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada» (EN 20).

En continuidad con la *Evangelii nuntiandi*, otra exhortación apostólica, en este caso del papa Francisco, *Evangelii gaudium* (2013), entiende también la evangelización desde la cultura (cf. esp. EG 112-118 y 122-126). Frente al axioma clásico, «la gracia supone la naturaleza», forjado por la escolástica, en EG 115 se dice: «La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe»³.

Si en las entretelas del Concilio Vaticano se debatió si había de primar una visión encarnacionista de la gracia, “se hace presente aquí y ahora”, u otra escatologista, “la salvación consumada no se da dentro de la historia”, no cabe duda de que en *Gaudium et spes* se recoge el saldo de las discusiones

³ Cabe atisbar la influencia de la llamada «teología del pueblo», que privilegió el análisis cultural sobre el marxista y el economicista. Para una introducción, entre las muchas que empiezan a circular, cf. R. LUCIANI, *El papa Francisco y la teología del pueblo*, PPC, Madrid 2016, esp. 21-58.

previas en torno a la articulación de lo que entonces se llamaba lo natural y lo sobrenatural. Algunos de los teólogos más prominentes del siglo XX (ej.: H. de Lubac, K. Rahner, H.U. von Balthasar, J. Alfaro) se esforzaron en pensar lo humano en cuanto tal, en su modo real de darse en la historia concreta. El ser humano concreto no se da sin independencia de la gracia (sobrenatural). Esto no implica, era un asunto peliagudo, que la gracia pertenezca a la naturaleza de modo obligatorio. Si así fuera, se habría eliminado la gratuidad de la gracia, que es un don indebido y no necesario. Como resultado de este profundo debate, la teología sostiene que el concepto «naturaleza (humana) pura» ayuda a pensar la gratuidad de la gracia, sin que tenga un referente real en la historia. Así se conjuga que la gracia es gratuita, pero no superflua. Toda persona humana ya está tocada por la gracia. Es lo que K. Rahner formuló con el «existencial sobrenatural». Según Gustavo Gutiérrez, bajo esta perspectiva, no se puede disociar la historia humana de la gracia divina, la historia del mundo es el lugar de la historia de la salvación, resaltando, pues, la *unidad* de la única historia: del mundo y de la salvación. He aquí uno de los pilares sobre los que se construye la Teología de la Liberación.

Volviendo a la cultura, si nosotros hoy desde la antropología nos entendemos más como cultura que como naturaleza; si pensamos que nuestro ser racional, seres de logos y del Logos, se puede entender, mejor que como seres «rationales», como personas «culturales», esto es, sociales, de significados compartidos, de lenguaje; entonces, el par naturaleza-sobrenaturaleza se ha desplazado al de cultura-evangelio o cultura-gracia. Por eso, se indaga la presencia de la gracia, de las semillas del Logos, en las culturas en cuanto tales: las de los pueblos originarios americanos, las de los grandes continentes de África, Oceanía, Asia⁴. La evangelización se entiende como evangelización de la cultura o inculturación del evangelio⁵. En este panorama se imponen entonces, al menos, dos tareas para una teología de ojos abiertos.

- 1) La teología ha de entender lo que significa la cultura, como referente fundamental para su discurso. Sin asimilar lo que significa la cultura no se com-

⁴ Habría que formular una suerte de «existencial sobrenatural» no referido a las personas individuales, sino a las culturas. Cf. el tanteo de JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 28-29.

⁵ Cf. A. TORNOS, *Inculturación. Teología y método*, Desclée – U. P. Comillas, Bilbao – Madrid 2001.

prenderá ni el proceso de la adhesión a la fe, ni en qué consiste realmente creer, ni cómo se configura la identidad creyente, más aún en sociedades plurales y complejas, como las posmodernas, ni el ser de la Iglesia como realidad y patria también esencialmente cultural.

- 2) El análisis teológico de la realidad ha de incluir decididamente el análisis cultural. Si, en los albores del cristianismo, los llamados padres apostólicos hicieron una primera reflexión teológica desde la confrontación con la Escritura; si, posteriormente, a partir de los apologetas griegos del siglo II, la teología se ha concebido a sí misma en diálogo crítico con la filosofía del momento, como exponente señero donde se barajaban y formulaban a nivel racional las cuestiones últimas; hoy en día, sin dejar de lado las fuentes propias, Escritura y Tradición en particular, ni el diálogo con la filosofía contemporánea, la teología de ojos abiertos ha de incorporar la reflexión sobre la cultura y los análisis culturales, análisis sociales incluidos. Sin esta herramienta no se entiende bien ni el tipo de sociedad que somos ni sus búsquedas, anhelos y deseos, ni el puesto de la fe y la religión en

el mundo posmoderno, ni los entronques posibles a niveles profundos con la fe cristiana.

3. La religiosidad popular

Dentro del análisis cultural, la teología iberoamericana encuentra un referente privilegiado en la religiosidad popular (cf. esp. *EG* 122-126). En la piedad popular, muy mentada durante el encuentro tanto por los teólogos latinoamericanos como los hispano-latinos de Estados Unidos, se entrecruzan lo propio del pueblo, normalmente pobre, y de su fe. En la religiosidad popular se ha dado ya, de un modo bastante logrado, una síntesis de cultura y fe, cultura y evangelio: una inculturación de la fe. Sorprende su resistencia frente a una sociedad, una cosmovisión y una cultura con frecuencia adversa, la tecnocrático consumista e individualista. Además, dota de identidad, de referentes, y ayuda a encontrar a Dios en momentos fuertes y en la vida cotidiana, especialmente la devoción mariana.

Indudablemente, la teología iberoamericana del futuro habrá de seguir prestando atención a esta realidad, tan propia suya, o incluso incrementarla. No pocas veces a lo largo del encuentro se habló de la piedad y la espiritualidad popular

como de un lugar teológico pertinente, sin el cual no se entienden ni los pueblos iberoamericanos ni sus culturas ni su modo propio de creer: de encarnar el cristianismo en un contexto cultural determinado.

Aterrizando en España, llama la atención que sea lo que mejor resiste la ola secularizadora; que siga siendo capaz, allí donde pervive, de incorporar a la siguiente generación con entusiasmo y de modo bastante masivo; que no dé pudor hablar de sus prácticas y lo que suscita en los medios de comunicación de masas o en público (en contraste con la privatización de la religión); que los mismos medios de comunicación públicos den un cubrimiento am-

plio y respetuoso por ejemplo de la Semana Santa, equivalente a las grandes celebraciones de los pontífices. Algo que disuena enormemente en el panorama tan secularizado o indiferente de la sociedad española. En esta religiosidad, el canal de mediación hacia la transcendencia, hacia Dios, Jesucristo, la Virgen y los santos, no se hace privilegiando la vía intelectual o racional, como sería comentar un texto, sino la corporal y sensorial: cargar, tocar, caminar, peregrinar, etc. Por otra parte, como el papa Francisco recalca, en este ámbito no se da clericalismo: los clérigos, teniendo un papel, no ejercen el protagonismo ni la dirección. He aquí, pues, una luz de la que ha de beber la teología iberoamericana de ojos abiertos. ■