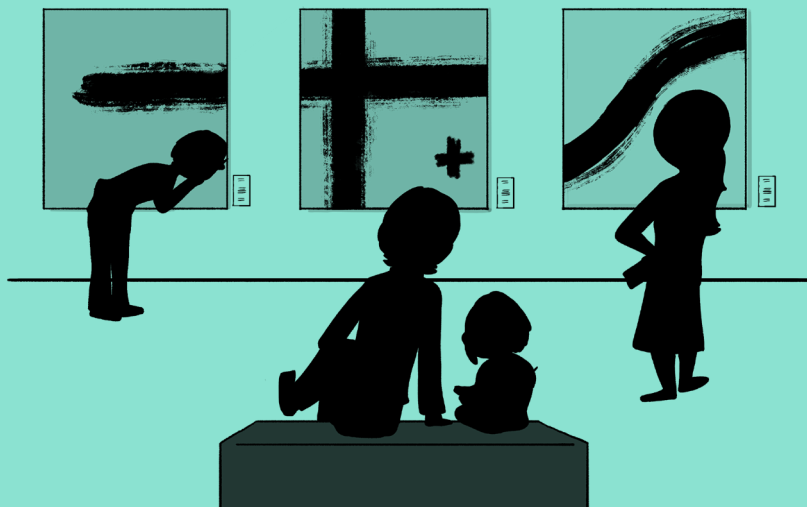


Cristo y las culturas

Desafíos de la teología pop

Carlos Maza



CRISTO Y LAS CULTURAS
DESAFÍOS DE LA TEOLOGÍA POP

Carlos Maza

Introducción	3
Una buena noticia: podemos interpretar	5
Universalidad de Cristo y universalidad de la Iglesia	13
El encuentro del cristianismo con las culturas	21
El discernimiento fundamental	25
Una palabra final sobre el cuerpo	28
Preguntas para la reflexión	31

Carlos Maza. Sacerdote jesuita. Licenciado en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad de la Italia Meridional (Nápoles). Trabaja en el Grupo Comunicación Loyola y en la pastoral universitaria de la Compañía de Jesús en Valladolid. Es miembro del área teológica de Cristianisme i Justícia y colaborador en el blog.

ESTA PUBLICACIÓN SE DISTRIBUYE GRATUITAMENTE.

Colabora con Cristianisme i Justícia: Bizum código 05291

www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38, e-mail: info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. Depósito Legal: B 797-2024
ISBN: 978-84-9730-548-8, ISSN: 0214-6509, ISSN (virtual): 2014-6574

Dibujo de la portada: Roger Torres. Edición: Santi Torres
Corrección del texto: Cristina Illamola. Maquetación: Pilar Rubio Tugas
Impreso en papel y cartulina ecológicos. Enero del 2024

INTRODUCCIÓN

En un diálogo en línea, con motivo de la publicación del cuaderno *Democracia cultural*, Xavi Casanovas le preguntaba a su autor, Jorge Picó, por los distintos efectos de la cultura en las personas. Casanovas había ido a ver *Una noche sin luna*, la obra de teatro de Juan Diego Botto sobre Lorca, y había salido con deseos de más justicia. ¿Por qué otros, al leer a Nietzsche y escuchar a Wagner, tenían ganas de invadir Polonia?

La cultura es ambigua, y nosotros, muy distintos. Por eso, es tan valioso contar con una herramienta como el Evangelio para interpretarla. Pero el encuentro es complejo: ni la cultura va a quedar igual después del encuentro con aquel ni el cristianismo permanece intacto al relacionarse con aquella. No solo se trata de reconocer cómo el Espíritu de Jesús está activo y presente en la cultura, ni de la función crítica que respecto de esta tiene siempre el Evangelio. El mismo misterio de Cristo hace del cristianismo una religión de diálogo, necesitada de la alteridad del otro, nunca completa del todo.

En el diálogo con un mundo culturalmente plural, el cristianismo muestra una enorme capacidad para asumir diferentes rostros, para estructurar su verdad de manera diversa. Al menos, esto es lo que me gustaría defender en este itinerario: que, en un mundo plural, la teología también puede serlo. Teniendo claro que el camino de Jesús sigue siendo el criterio y, con el misterio de la Pascua en el centro, podemos correr el riesgo de seguir interpretando a partir de las nuevas historias que nos ofrece la cultura. Las películas, las novelas, las canciones, los movimientos sociales... suponen una continua provocación para el discernimiento sobre lo que es fundamental y contingente en el cristianismo.

Estas páginas que siguen son el fruto del diálogo entre algunas preocupaciones e intereses personales y mis estudios de Teología en Nápoles. Me gusta pensar que hay algo del espíritu de esa ciudad en ellas. Allí tuve la oportunidad de profundizar en la contribución del teólogo dominico Claude Geffré al tema del Evangelio y las culturas, a partir de su propuesta de una teología hermenéutica y de diálogo interreligioso. Este cuaderno no hubiera sido posible sin conocer su obra y, sobre todo, su sensibilidad a la hora de hacer teología y de vivir la fe. Tampoco sin la ayuda ni la confianza de Sonia Herrera, editora del blog de Cris-

tianisme i Justícia, quien me invitó a redactarlo y me ha recordado la necesidad de escribir de manera que nuestras madres nos entiendan. Mi gratitud, pues, a ambos. Espero que ayude a continuar en camino.

UNA BUENA NOTICIA: PODEMOS INTERPRETAR

Ha llegado ese momento del día en que –por fin– podemos sentarnos tranquilamente a leer una novela o ver una película.

Nos arrellanamos en el sofá: relax. De repente, algo en el texto o en la pantalla capta nuestra atención y toca más fuerte nuestro corazón. A veces, incluso cogemos el lápiz y subrayamos unas líneas. O más feliz aún: apuntamos una idea.

Con esta imagen cotidiana me gustaría expresar un punto de partida para mí ineludible en la relación entre Cristo y la cultura. En realidad, no tiene por qué ser todavía de orden religioso. Pero sí es un interés que cita a la teología con la filosofía. Se trata de la cuestión de la verdad. Para reconocer al Espíritu de Jesucristo presente en la cultura, necesitamos que la verdad sea algo que siga aconteciendo. Que pue-

da suceder de nuevo, por ejemplo, en *La lista de Schindler*, o en *E.T.* Si la verdad es solo algo que quedó fijado en el pasado, tanto en su contenido como en su forma, que se transmite como un bloque granítico de generación en generación, entonces tampoco el Reino de Dios puede «asomar la pata» hoy en una manifestación cultural. La verdad expresada en el Evangelio no excluye la verdad presente en una película o en un libro escrito muchos siglos después. Al contrario, la ilumina. Y, en muchos casos, hasta la inspira, consciente o inconscientemente. Pero admitir esto significa que, para seguir existiendo, la verdad ha de someterse al riesgo de la interpretación

y de la historia. Ha de poder pasarse por el salón de casa y no tener miedo a aparecer en Netflix. Si la verdad –y el Reino de Dios– acepta el desafío, sería triste que la teología no fuese capaz de hacerlo por medio de la interpretación, abandonando un modo de proceder dogmático.

Un modo dogmático de hacer teología

El modo dogmático de hacer teología en relación con la cultura implica una forma muy concreta de relacionarse con los libros –o con la pantalla del cine o del televisor–. A grandes rasgos, procedería así: primero, se toma una *tesis* de fe cualquiera; si existe una gran motivación, incluso se le puede buscar una *explicación* volviendo sobre las decisiones oficiales del magisterio; finalmente, se presenta la *prueba*, citando la Escritura, a los Padres y a algunos teólogos; a modo de conclusión, se refuta todo lo opuesto. Este es el modo de hacer teología que predominó después del Concilio de Trento. Pues bien, haciendo teología de este modo va a ser muy difícil que encontremos algo cristiano en *Barbie*, por ejemplo. Y, sin embargo, en *Barbie* se habla de encarnación. No la de Jesucristo, obviamente, pero sí de algunos problemas y oportunidades que implica el «hacerse carne».

En el fondo, no estamos hablando solo de hacer teología, sino de un modo de vivir y de un rasgo muy presente en nuestro psiquismo: ¿cuántas veces recurrimos aún a la Escritura, a la Tradición o la teología simplemente como medio para defender una determinada

creencia? Las religiones no tienen, por lo demás, la exclusiva de esto. Lo vemos por doquier: fuentes convertidas en tótems que sirven exclusivamente para justificar lo que ya ha establecido previamente la autoridad jerárquica. La realidad debe ajustarse a lo que dicta aquella, y a ella queda ligada la producción de la verdad. En la Iglesia, proceder así significa que Escritura, Tradición y Teología renuncian a toda función crítica e inspiradora, para desempeñar solo un papel instrumental.

Si la relación entre cristianismo y cultura se limita a buscar en esta lo ya fijado por la autoridad eclesial, entonces quizá sea inútil acercarse a la cultura. En una sociedad como la nuestra, no podemos pedir a un producto cultural que sea el reflejo exacto de una definición dogmática. Desde luego, no hallamos definiciones dogmáticas en *Million dollar baby* o en *El caballero oscuro*. Aquellas no pueden ser el punto de partida. Vamos a tener que trabajar con grados de grises para reconocer *algo* del camino de Jesucristo en la boxeadora interpretada por Hilary Swank o en Batman. Es así como la verdad puede acontecer de nuevo, expresándose y configurándose de modo diverso a como lo había hecho en un momento anterior, y no como mera reproducción de un enunciado dogmático ya fijado. La teología ha de tomarse en serio que hay cine y series, que hay infinidad de libros y movimientos sociales. En definitiva, que la historia se sigue escribiendo. La verdad puede acontecer otra vez, dando lugar a nuevos modos de expresión de la fe cristiana.

Dicho esto, nada impide que un producto cultural actual sea el reflejo

exacto de un dogma eclesial. No confundamos abandonar un modo dogmático de hacer teología con renunciar a aquellos o a la tradición. Interpretamos también desde ellos. Pero, si en *Barbie* reconozco *algo* de la lógica de la Encarnación, puedo intentar explicarla de un modo diverso, o incluso entenderla mejor. La interpretación ofrece la posibilidad a la tradición y a la dogmática de seguir vivas. Y a la Iglesia de tener, en su relación con la sociedad y la cultura, una actitud que no sea solo defensiva.

Teología e interpretación

El riesgo de hacer teología dogmáticamente radica en que una determinada forma histórica del cristianismo venga absolutizada (como si dijéramos, por ejemplo, que la representación de la Encarnación finaliza con Fra Angelico). El Evangelio podría quedarse sin capacidad para interactuar con la cultura, como sufriendo un cortocircuito, por no encontrar en ella el mismo modo en que la verdad se habría expresado ya.

¿Cómo interpretar, pues? Desde luego, partiendo de cero no. La Iglesia, a partir del evento Jesucristo y bajo el impulso del Espíritu, ha producido un conjunto de textos en los que da testimonio de su experiencia fundamental y de su experiencia histórica. Yo conozco que Jesús era misericordioso porque creo lo que dice la Biblia y lo que me dice la Iglesia sobre él, además de por mi experiencia en el Espíritu. No puedo prescindir de todo esto para hacer teología, por ejemplo, a partir de *El gran inquisidor* de Dostoyevs-

ki. Correlacionar críticamente esa experiencia fundamental, testimoniada por la tradición, con el libro que tengo delante, es la operación principal de la interpretación. Si queremos descubrir cómo el Espíritu de Jesús está presente en la cultura tenemos que poder establecer esta correlación.

Lo que acabamos de decir implica que, en este modo de hacer teología, la inteligencia de la fe es histórica. Esta es la gran grieta que amenaza cualquier actitud dogmática: ya no se trata de especular metafísicamente, sino de relacionar vidas (la nuestra, la de Jesús, la de la Iglesia, la que cuenta una novela). La interpretación hunde sus raíces en un evento fundante –la vida de Jesús, bajo la luz del Espíritu– y en la tradición recibida. Es, por tanto, recuerdo; pero también profecía, porque da lugar a nuevos textos que dan testimonio de cómo *algo* de ese evento fundante y esa tradición se actualiza y se hace presente hoy. La teología no se puede contentar con buscar y hallar en la cultura los dogmas inmutables de la fe católica –correría el riesgo de quedarse sin trabajo–, y de mostrar cómo concuerdan con la Escritura, los Padres y la Tradición. La teología ha de manifestar cómo la Escritura, los Padres o la Tradición se hacen actuales en *Gran Torino*.

A la hora de interpretar, cuanto más conozcamos la Escritura y la tradición, mejor. Estos siguen siendo los lugares privilegiados para hacer teología. Vamos y venimos de la primera a la segunda –y viceversa–, y en ese movimiento se va generando el terreno en que nos apoyamos y las gafas con las que miramos la realidad. Ahora bien, precisamente porque contamos con ese

bagaje y con la asistencia del Espíritu, la teología no debería tener miedo a que la cultura nos ofrezca nuevos modos de expresar la verdad, o que esta pueda incluso quedar configurada de otra manera. En el encuentro con la cultura, puede emerger una nueva figura histórica de cristianismo, como sucedió cuando este entró en contacto con la cultura griega.

Lo que acabamos de decir presupone una operación de discernimiento fundamental. Y discernir quiere decir hacer distinciones: ¿cuáles son los elementos sustanciales del mensaje cristiano?, ¿cuáles son, por el contrario, los elementos contingentes que el cristianismo ha adoptado en un momento concreto de su historia? A la luz de este discernimiento, la verdad ya no puede ser un «depósito petrificado». En este sentido, me resulta sugerente la definición que propone de aquella Claude Geffré, en su obra *Croire et interpréter*. La verdad, según el dominico francés, es un «evento permanente sujeto al riesgo de la historia y de la libertad interpretativa de la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu». Me gusta mucho, como digo, esta forma de entender la verdad. Parece algo que vaya a saltar en cualquier momento de las líneas de un libro o de una canción. Habrá que ver entonces cómo entra en relación con lo que consideramos sustancial o contingente en el cristianismo, y qué nos da que pensar. Recuerdo un párrafo de *Hamnet*, la excelente novela de Maggie O'Farrell, sobre el dolor terrible de una madre que ha perdido a su hijo. Son palabras que podríamos utilizar para hablar del duelo de María Magdalena tras la muerte de Jesús; sabiendo, por otro lado, que no son lo

mismo. Interpretar es jugar a las semejanzas y las diferencias. La Iglesia tiene una larguísima tradición en este sentido, no es que haya esperado al siglo xx para ponerse a hacerlo.

Alcance histórico y teológico de la crisis del modelo dogmático

La relación entre los textos que dan testimonio de la experiencia cristiana original y nuestra existencia actual puede dar lugar a nuevos textos cristianos —textos que no podrán nunca compararse a los evangelios, pero capaces de colarse en las grietas de la historia, como mondadientes—. Pero entonces debemos asumir que la ideología unitaria asociada al dogmatismo se fragmenta. Es decir, no va a ser posible una teología universal para toda la Iglesia. De hecho, se ha producido ya una explosión en los modos de decir la verdad, dependiendo de las historias con las que el Evangelio entra en contacto. Las redes sociales son un ejemplo muy evidente de esta explosión. Hoy, cada cristiano puede llegar a ser un autor cristiano. Por eso, el discernimiento es más necesario que nunca, porque, como decimos, no estamos hablando solo de formas de expresión. En cada «autor cristiano», el cristianismo se puede estructurar de modo diverso. Es vital, por tanto, seguir percibiendo que lo fundamental del Evangelio sigue estando presente en todas esas expresiones. Buscamos una cierta normatividad, aunque sea mínima, a sabiendas de que esta tensión entre unicidad y diversidad es, probablemente, de las más complejas y fecundas que vive hoy el cristianismo.

Ahora bien, la crisis del dogmatismo en teología es consecuencia de otra todavía mayor: hace tiempo que la verdad no es entendida como un juicio en el que uno dice lo que algo *es*. Nos guste o no la idea, estemos de acuerdo o no con ella, hay que hacerse cargo de esta crisis para entender lo que estamos diciendo sobre la relación del cristianismo con la cultura. Es necesario hacer una breve parada en la filosofía para tomar nota de dos o tres cuestiones decisivas.

¿Dónde se revela la verdad? Heidegger puso en duda que fuera el juicio (esa frase en la que uno dice lo que algo *es*). Esto tiene consecuencias inmediatas aplicado a la teología. Partiendo de las ideas de otro filósofo alemán, Dilthey, se mostró cómo nuestra existencia es el lugar de una interpretación que permite comprender. La verdad se manifiesta en la existencia —ese proyecto nunca terminado—, no en un juicio. Por eso, Gadamer, discípulo de Heidegger, reivindica la tradición como lugar de la interpretación. Aquella es continua relación entre nuestro pasado y nuestro presente. El lugar de revelación de la verdad cristiana es, pues, esta relación posible entre lo que he recibido y la película que me están contando hoy.

Una nota más, respecto de esta crisis de la idea de verdad como un juicio adecuado. Heidegger también señalaba que esta forma de entender la verdad se apoyaba en la creencia ilusoria de que en el origen había existido un contacto inmediato entre sujeto y objeto. Traduzco a la teología: que las primeras comunidades no tuvieron que hacer su interpretación sobre quién era Jesús. Es decir, el contacto en el origen ha-

bría sido tan fuerte, tan intenso, que hizo innecesaria cualquier interpretación. La metafísica tradicional diría lo siguiente: ese momento coincidió con una plenitud del ser; el historicismo eleva ese hecho histórico a absoluto. Sea como sea, la verdad se habría captado plenamente en ese momento inicial.

¿Qué consecuencias tiene lo que acabamos de decir para la teología? Si la verdad se captó ya por entero en un momento de la historia, aquella únicamente tendría la función de reproducirlo. Pero, si ese momento de contacto inmediato que clausuraría la verdad es una ilusión, entonces podemos reconocer que aquella sigue aconteciendo, y diciéndose, quizá, de otro modo. Habrá que repetir cosas, sin duda: lo esencial —y tendremos que ver qué es lo esencial—; pero otras son contingentes y están sujetas a cambio. Existen, finalmente, las que están todavía por venir. Esto parece también más conforme a la idea de «verdad bíblica», que nunca se desligó de lo escatológico. «Muchas cosas me quedan aún por decir», dice Jesús a sus discípulos en su discurso de despedida en el Evangelio de Juan.

Crear que hubo un origen en que se habría captado toda la verdad lleva casi aparejada la violencia del discurso. Este trata de aherrar presente y pasado, tendiendo a lo totalitario. Recuerdo el vídeo de un pastor evangélico golpeando con la Biblia una casa de *Barbie*, unas semanas después de que la película se estrenara. Creo que no hay frase que pueda describir mejor que esas imágenes lo que algún autor ha llamado *patología de la verdad*. Antoine Vergote decía que, si Dios tie-

ne sentido, lo tiene como «superpotencia de dar sentido». Su Espíritu suscita nuevas expresiones y significados de la fe, en medio de nuestras circunstancias históricas. Dios no debería ser usado para quemar libros ni la Biblia para destrozarse la casa de una muñeca.

La verdad de la teología como lenguaje interpretativo

La crítica al dogmatismo no supone renunciar a toda verdad. Al contrario, se trata de que el lenguaje de la revelación ya constituido siga vivo, haciéndose más inteligible y significativo para los hombres y las mujeres de hoy.

Las culturas, en cada momento histórico concreto, nos ofrecen nuevos modos de decir las cosas, trascendiendo las formas primeras o anteriores. Hablamos tanto de fondo como de forma. Pero esto fue así también en el origen: no es posible entender del todo los Evangelios sin conocer los códigos del relato oriental. Por eso, uno de los criterios que podemos usar en teología para verificar nuestro trabajo es confrontar los nuevos testimonios que producimos con el lenguaje inicial de la revelación. Este está siempre referido a los eventos fundantes, así como a los diversos lenguajes interpretativos de la tradición. Dicho de otro modo: una teología en diálogo con la cultura trata de descubrir en qué forma se relaciona esta con el evento Jesucristo y con lo que la tradición ha dicho de él. En esta relación, la verdad acontece de nuevo. Señalemos tres rasgos fundamentales de aquella, para terminar este primer capítulo.

La verdad de la teología es testimonio

¿Cuál es el objeto del conocimiento teológico? Para esta propuesta de teología interpretativa, no es tanto un conjunto de verdades conceptuales como el misterio de que Dios se ha automanifestado y tiene en Jesucristo un testigo insuperable. Los testigos de Jesús, a su vez, han ido traduciendo este evento en múltiples expresiones de fe —textos, pinturas, música...—. La teología trabaja con esto. A lo largo de los siglos, la verdad cristiana se va dando en ese expresarse incesante, que solo encontrará su plenitud al final de los tiempos. Es decir, nadie agota el misterio de Dios escribiendo sobre la relación entre el sacrificio de Walt Kowalski (Clint Eastwood) en *Gran Torino* y el de Jesucristo. No se pretende tanto. Pero cuando la teología habla de cosas más elevadas tampoco deja de convivir con una parte de misterio que solo se revelará al final.

Lo que acabamos de decir no implica que la teología no pueda dedicarse a especular y a hablar sobre el ser de las cosas, pero debemos ser conscientes de que, incluso cuando hablamos del ser, estamos siempre autoimplicados en lo que decimos. Cuánto más cuando nos referimos a la relación entre Cristo y nuestra cultura. Son relaciones que atraviesan nuestros cuerpos, habitados por el Espíritu de Dios. Por eso, al descubrirlo presente en una manifestación cultural, lo celebramos y lo confesamos, porque produce consuelo.

Si la teología es este trabajo entre diferentes testimonios, entonces se tiene que reconocer obligada por una verdad que la precede, que ha escuchado

y de la que no puede disponer. Hay una *pasividad primera* en la teología, por ser celebración de una verdad que nos ha llegado en Jesucristo; pero también es testigo de una verdad que no cesa de llegar al mundo y de generar nuevas formas históricas. Por eso tiene, además, un alcance práctico. Es la teoría de un *hacer*, de algo que Dios realiza en el mundo, lo cual le otorga también una función de juicio sobre las prácticas de aquel.

La verdad de la teología es radicalmente histórica

La perspectiva a través de la cual llegamos a una verdad de fe es siempre histórica. De la misma manera que los dogmas tienen su contexto, las relaciones que descubrimos entre Cristo y la cultura tienen su ambiente propio, nacen en medio de una serie de preocupaciones y preguntas existenciales. Si los dogmas están influidos por el sistema de representación que los vio nacer, ¿qué no sucederá en este tipo de teología, enfrentada a nuevas realidades e imaginarios? En el siglo v, por ejemplo, ningún cristiano hubiera podido plantear una reflexión teológica sobre viajar en avión. Hoy, podemos volver a hablar de sufrimiento injusto viendo al capitán Sully salvar la vida a los pasajeros del suyo.

En este sentido, no creo que el contenido de la fe pueda permanecer totalmente ajeno a un contexto cultural variable, como si hubiera significados que pudieran subsistir más allá de todas las contingencias culturales. Dicho de otro modo: *algo* en la fe cambia por el hecho de poder viajar en avión. Por eso, en esta tarea de interpretación, lo

que existe es una «relación de relaciones»: el mundo habitado por aviones da lugar a una nueva relación entre el mensaje cristiano y todas las novedades de significado que puede traer subirse a uno. Los cristianos vivimos en esta continuidad discontinua entre tradición e historia, generadora de nuevas figuras de cristianismo.

La verdad de la teología es la expresión del consenso eclesial

Hablar de una «verdad plural» puede suscitar interrogantes. Parece casi una contradicción en los términos. Sin embargo, hemos de reconocer que, mientras haya mundo, será imposible clausurar la interpretación. Pero también es cierto que no hay una posibilidad infinita de interpretaciones, porque estamos dentro del marco interpretativo que ofrece la comunidad eclesial, y no toda afirmación procede del Espíritu Santo. Tenemos que ponernos de acuerdo y debemos hacerlo sin factores de violencia ni de poder que puedan perturbar la comunicación, como explicaba Habermas en su teoría del consenso.

La Iglesia es, pues, el sujeto adecuado para discernir la fe. Por eso no hablamos de una fe pluralista, sino plural, de una «*unidad multiforme de la fe* en el tiempo y en el espacio». El «olfato» que ayuda a los creyentes a reconocer una verdad de fe –*sensus fidelium*– nos asiste también para rastrear la acción del Espíritu en la cultura. Es una sensibilidad cuya raíz está en la experiencia fundamental de la primera comunidad cristiana y en las experiencias históricas que la Iglesia ha hecho después. Que la verdad se halle fragmentada y dispersa no significa

despreocuparse de encontrar una cierta unidad. «Quien no recoge conmigo, desparrama», dice el Señor en el Evangelio. Para no acabar desparramando en nuestra relación con la cultura, se nos ha dado el Espíritu de la verdad (Jn 14,26). Los enunciados de fe nos ayudan, pero también la identidad de nuestra experiencia creyente expresada en la liturgia de la Iglesia y en el servicio del Evangelio.

Es cierto que esta referencia a la Iglesia como lugar de interpretación puede ser muy genérica, pero quedémonos con lo fundamental: si queremos hacer una teología pop, tendremos que hallar una correlación entre la experiencia fundamental del Nuevo Testamento y la experiencia colectiva de la Iglesia, atravesada por la sensibilidad de esa cultura pop. Y lo mismo para cualquier otra sensibilidad.

UNIVERSALIDAD DE CRISTO Y UNIVERSALIDAD DE LA IGLESIA

Mucho de lo que hemos aprendido sobre la relación de Cristo y el cristianismo con la cultura procede del diálogo interreligioso. Aunque en Occidente la secularización haga que a veces lo olvidemos, encontrar una tradición religiosa significa siempre encontrar una cultura. ¿Cómo podríamos separar la identidad india del hinduismo, por ejemplo, o la japonesa del zen y del sintoísmo? Tampoco la cultura europea se podría entender sin referencia al cristianismo, por mucho que aquella se haya emancipado de este. ¿Qué nos enseña, respecto a la relación con la cultura, el diálogo interreligioso?

A partir del Vaticano II, la Iglesia ha reconocido que las otras tradiciones religiosas podrían desempeñar un rol de mediación para la salvación, en cuanto portadoras de la presencia misteriosa de Cristo. El punto es precisamente este: por un lado, como cristianos, creemos que Jesucristo es un mediador único; por otro, tampoco puede quedar comprometida la universalidad de la salvación. Si decimos que «fuera de la Iglesia no hay salvación», como hace el exclusivismo, no hay mucho de que hablar con la cultura, pero tampoco podemos convertir en implícito cristiano

todo lo que hay de bueno y de santo en otras tradiciones religiosas y en las culturas, al modo de un cierto inclusivismo. Es como si nos dedicáramos a fichar para la Iglesia a todos los héroes que se sacrifican por los demás en cómics y películas.

Así pues, el desafío radica en mantener como criterio el misterio de Cristo y, a la vez, hacerse cargo de la situación de pluralismo religioso y cultural en la que vivimos. ¿Es necesario dejar de afirmar que Jesús es Hijo de Dios para que el cristianismo respete la diversidad cultural? Lo que vamos

a intentar mostrar en este capítulo es que no. Sucede todo lo contrario: profundizar en lo propio de su identidad convierte al cristianismo en una religión de diálogo. Pero, para esto, es necesario distinguir la universalidad de Cristo de la universalidad del cristianismo como religión histórica. El cristianismo, como fenómeno histórico, no puede aspirar a ser una religión absoluta que acabe absorbiendo todo lo que hay de bueno en otras religiones y culturas. Es imposible, por tanto, evitar una cierta forma de pluralismo. Podemos seguir hablando de plenitud final de todo en Cristo –es lo que creemos–, pero partiendo siempre de nuestra experiencia actual de pluralismo religioso y cultural.

¿Cuál es el valor salvífico de las otras tradiciones religiosas? ¿Podríamos hablar, por analogía, de la cultura como cauce de salvación? Esto es lo primero que intentaremos responder en este capítulo. Después, profundizaremos en el misterio de Cristo –universal nacido en una cultura concreta– para caracterizar el cristianismo como religión de diálogo. Desde ahí, intentaremos describir cuál puede ser la misión de la Iglesia en nuestro contexto de pluralismo.

El valor salvífico de las religiones no cristianas... ¿y de la cultura?

El número 2 de la declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II comenzaba así: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero». Se refería, claro está, a las religiones no cristianas. Por su parte, *Lumen Gentium* (n.º 17)

extendía el discurso a las culturas, hablando de «todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos».

Si no se entendiera que religiones y culturas son expresiones de la voluntad universal de salvación por parte de Dios, sería difícil que el Concilio hubiese utilizado estos términos. Por lo demás, no se habría tenido que esperar al siglo xx para ver surgir esta conciencia en la Iglesia. Son los Padres los que hablaron de «semillas del Verbo», a partir de su experiencia de diálogo con la filosofía griega. Inicialmente, esta era, pues, una doctrina vinculada a la cultura. Solo mucho más tarde se aplicará al diálogo interreligioso. Y lo que manifiesta es sencillamente esto: que el Verbo encarnado en Jesús de Nazaret y el Espíritu de Cristo resucitado están presentes universalmente. La salvación de Cristo está activa, de acuerdo con el designio misterioso de Dios, en las grandes religiones del mundo. Así, los hombres y mujeres pertenecientes a aquellas no se salvarían *a pesar de* esa pertenencia, sino *en ella y a través de ella*. Para describir esta *forma* de la salvación, se habla de «mediación derivada»: las tradiciones religiosas, en su misteriosa vinculación a Cristo, pueden ser cauce de salvación.

Entiendo que la palabra *mediación* es una palabra fuerte. Como decíamos antes, para los cristianos Jesucristo tiene una vinculación con Dios única, pero acabamos de ver cómo los Padres encontraban presente su misterio en la filosofía griega, y el Concilio Vaticano II no duda en aplicar su doctrina al diálogo interreligioso. Por otro lado, hemos dicho que no hay tradición reli-

giosa sin cultura. El mismo Evangelio se presenta siempre inculturado. ¿Podríamos hablar, entonces, de salvación a través de la cultura? Quizá al tratar de responder a la pregunta nos venga a la memoria aquello que nos ha ayudado a ser lo que somos, lo que nos ha devuelto al camino cuando nos habíamos perdido, o qué libros y películas nos proporcionan alegría y paz. Cada uno de nosotros sabe cómo la cultura le acerca y le vincula al misterio de Cristo.

Aunque resulte polémico, lo que decimos acerca de las semillas del Verbo implica que, desde nuestro punto de vista, hay una parte del exclusivismo que sigue siendo cierta. A saber: que, en la salvación de los no cristianos, persiste una vinculación con la Iglesia como cuerpo de Cristo. Vinculación misteriosa, eso sí, por caminos que solo Dios conoce. Como dijimos, no se trata de decir que Spiderman y Batman son cristianos; pero ¿acaso no hay rasgos de Batman y Spiderman que nos resultan muy familiares? Por eso señalábamos al inicio de este capítulo la necesidad de distinguir bien entre la universalidad de la salvación en Cristo y la universalidad de la Iglesia y del cristianismo. Con todo, no podemos separar lo que el Espíritu del Resucitado realiza en la Iglesia de su acción en el corazón de las personas, de las otras religiones, de la cultura. Por eso lo reconocemos activo incluso en los superhéroes nacidos de nuestra imaginación.

Esta mediación, fruto de la acción del Espíritu de Jesús resucitado más allá de las fronteras visibles de la Iglesia, hace que podamos encontrar en la cultura valores que favorecen el en-

cuentro con Cristo –valores *crísticos*, podríamos decir–. Hablar de estos nos permite discernir la cultura, pues no todo en ella favorece aquel encuentro. No podemos decir nunca que una cultura, por sí sola, salva. Aquella, como cualquier tradición religiosa, es siempre un fenómeno ambiguo, atravesado a veces por injusticias flagrantes. De hecho, también el cristianismo como fenómeno histórico y la actuación de la Iglesia están sujetos al juicio del Evangelio. Por eso, hablamos de valores relacionados con Cristo y no de valores implícitamente cristianos.

A pesar de todo, no es difícil encontrar en la cultura dichos valores. Incluso podemos probar a establecer algunas categorías. En primer lugar, los hay en el ámbito del conocimiento. Por ejemplo, filosofías que son verdaderas preparaciones evangélicas. ¿A quién no se le ha iluminado su camino cristiano leyendo a Lévinas o a Josep Maria Esquirol? Por no hablar de lo que supuso el descubrimiento de Aristóteles en el Medioevo. Incluso el poco cristiano Nietzsche ha ayudado a purificar algunas actitudes en el seguimiento del Señor. Si entrásemos en el mundo del arte, la lista de ejemplos no tendría fin.

También encontramos valores en el mundo del culto: ciertos ritos, iniciaciones y prácticas de ascetismo, en los que las culturas son ricas. Pero quizá el terreno más evidente es el de la ética: en todas las religiones y culturas se hallan presentes valores de olvido de sí, de justicia, de compasión, de hospitalidad, de fraternidad, que pueden ser como anticipación de los valores del Reino de Dios. ¡De cuántas películas salimos con ganas renovadas de hacer justicia! Algunas las seguiremos uti-

lizando siempre para hablar de vocación. En realidad, cualquier expresión cultural que invite a descentrarse en algo más grande que uno mismo tiene una misteriosa vinculación con la Pascua. En la relación del Evangelio con la cultura, somos invitados a estar atentos a lo que nos recuerde a aquella. Por eso es tan importante la premisa del primer capítulo: es necesario que la verdad acontezca de nuevo y que una interpretación guiada por el Espíritu nos permita descubrir mediaciones y valores que remitan a Cristo en nuestro contexto cultural.

Cristo: universal desde una cultura

En nuestros días, que el cristianismo siga teniendo una pretensión universal puede generar rechazo. La misma idea de universalidad es polémica: ¿cómo defenderla sin resultar totalitario?, ¿desde dónde construir algo universal? Muchas de las críticas a la globalización capitalista se apoyan en esto, en que a menudo da lugar a una homogeneidad que arrasa, como una apisonadora, con la diversidad y la riqueza propias de las culturas. ¿Cómo conciliar ese deseo de universalidad respetando lo particular? Para entender mejor su universalidad, la Iglesia y el cristianismo histórico tienen que profundizar en la universalidad de Jesucristo. No es necesario dejar de afirmar que este es un mediador único, como hacen algunas propuestas pluralistas, para dialogar con religiones y culturas. Al contrario, excavar en su misterio hace del cristianismo una religión esencialmente de diálogo.

Existen formas de pluralismo —la representada por Pannikar, por ejemplo— que aceptan que todas las religiones giren en torno a Cristo. Sin embargo, lo hacen a condición de que este sea el que estaba junto al Padre creándolo todo, el «Cristo cósmico preexistente». Es decir, desvinculándolo de Jesús de Nazaret. Así se acabarían los obstáculos para el diálogo y se purificaría el cristianismo de toda tentación imperialista. Jesús ya no sería el Verbo de Dios encarnado; problema solucionado. Pero, entonces, ¿qué tipo de relación tendría Dios con la cultura? ¿Esta nos conduciría del mismo modo hacia Aquel? ¿Tengo que pasar por alto que el Hijo de Dios fue judío en su vida terrena? Para afrontar estas preguntas, el teólogo medieval Nicolás de Cusa nos ayudó a entender que Cristo es universal, pero un universal nacido en lo concreto.

La paradoja de la encarnación es que el amor absoluto de Dios se ha manifestado en la humanidad contingente de un hombre particular. De alguna manera, el amor divino ha necesitado de lo no divino para expresarse. De este modo, ningún particular se puede convertir en absoluto. Como dice san Pablo (Col 2, 9), en Jesús reside «la plenitud de la divinidad». Sin embargo, esta plenitud no se identifica con el elemento histórico y contingente del Nazaret. Por decirlo muy gráficamente: lo divino en Jesús no era estar circuncidado o hablar arameo. Pero el Verbo de Dios solo puede hacerse universal en la medida en que está unido a esa humanidad del maestro judío del siglo I. De lo contrario, tendríamos un universal abstracto, sin pie en la tierra. Con Pannikar, podemos admitir que

en el Verbo que estaba junto a Dios creando el mundo hay un *plus* respecto al Jesús de los caminos de Galilea. También en el Resucitado hay un *plus*; pero nunca podemos separar al uno del otro: Jesucristo es una sola persona.

Lo que acabamos de decir puede resultar demasiado abstracto y teórico, pero tiene repercusiones concretas y decisivas para el tema que nos ocupa. Primera: el Dios encarnado ha tenido una cultura, lo que le concede a esta una dignidad eminente. Segunda: si Dios se ha manifestado a través de lo diferente a él, entonces no es en absoluto necesario que algo sea idéntico a Jesucristo para inspirar una reflexión teológica. La reflexión teológica sobre la cultura debe ser capaz de acoger esa diferencia para hallar lo que en aquella acerca a Dios. Quizá desde ahí podamos ir construyendo algo universal. Pero deviene necesario profundizar en ese universal concreto que es Cristo. Lo haremos a través de tres elementos: la paradoja de la encarnación, la *kénosis* y un cumplimiento no totalitario.

La paradoja de la encarnación

Como acabamos de decir, aunque en Jesús habite la plenitud de la divinidad, esto no significa que podamos identificar su elemento histórico y contingente con su elemento divino. No es necesario hablar en arameo, estar circuncidado y ser carpintero para manifestar a Dios. Por lo tanto, la paradoja misma de la encarnación —que el Absoluto incondicionado de Dios se haya manifestado en formas relativas— nos permite entender lo siguiente: que Jesús sea un mediador único no excluye otras manifestaciones de Dios en la historia. La

doctrina de las semillas del Verbo de los Padres va en esa dirección. El cristianismo, por tanto, halla en sí mismo un principio de autolimitación: creer en un Dios encarnado nos impide ser imperialistas. Dios se ha abajado hasta lo relativo y se ha sometido a nuestro conocimiento siempre imperfecto.

Lo hemos dicho antes: ningún particular puede convertirse en absoluto, pero la lógica misma de la encarnación nos lleva a creer también que las formas relativas e imperfectas presentes en la cultura nos pueden conducir hacia Dios. Una teología en diálogo con aquella tiene que asumir estos claroscuros, la penumbra.

La kénosis de Cristo

La paradoja de la encarnación alcanza todo su sentido en la cruz. Si la encarnación impone una autolimitación al cristianismo, la cruz tendría que hacer de este una religión de la alteridad.

¿Qué valor universal tiene la cruz de Cristo? En la cruz, lo universal queda vinculado al sacrificio de algo particular: Jesús muere judío para renacer —al tercer día— como una figura universal nacida de lo concreto. De ese modo, ningún grupo étnico o religioso particular se puede apropiarse de Jesús, y el cristianismo tampoco podrá ser nunca una totalidad cerrada. Al contrario: a la luz de la cruz de Cristo, aquel será siempre una religión de relación, de diálogo. Más aún: es como si el cristianismo histórico diera testimonio de una cierta carencia; como si, para poder saber quién es, necesitase siempre de otro. Esto es así desde el momento en que el Señor muere en la cruz. Por eso es tan importante la relación

con la cultura: podríamos encontrar algo decisivo para nuestro camino en una canción de Lady Gaga. Hasta ese punto está abierto el cristianismo a ser iluminado y a iluminar lo que encuentra en su contexto cultural. La verdad, como dijimos en el primer capítulo, sigue aconteciendo. Nuestra identidad está siempre en construcción, pertenece al orden del porvenir y necesita de la acogida del otro en su diferencia.

Pero el cristianismo no ha venido a apropiarse ni a absorber las normas éticas, los valores culturales y las demás prácticas significativas de las personas. Lo que hace es darles un «sentido inédito», radicalmente nuevo. Si el cristianismo, en su devenir histórico, no da testimonio de una cierta carencia, ¿cómo podrá respetar la alteridad de las culturas o de las otras religiones? Así muestra su vocación universal. La identidad cristiana no es una perfección ya adquirida, por eso la Iglesia sale a los caminos a plantear preguntas, mostrando un cierto carácter incompleto. Salida evangelizadora, sí; pero también buscando constantemente su identidad. En un momento dado, lo que necesito en mi vida cristiana podría ser una canción popular de mi tierra. La *kénosis* de Cristo invita a la Iglesia y al cristianismo histórico a llevar esta *existencia pascual*, en tránsito.

Un cumplimiento no totalitario

Hablando de diálogo interreligioso hemos visto que el desafío era mantener el misterio de Cristo como norma, pero sin dejar de tener en cuenta la situación actual de pluralismo. En ese sentido, el diálogo con el judaísmo nos ofrece una

noción que ayuda a purificar el cristianismo de cualquier tentación totalitaria, y que también nos puede servir para pensar la relación con la cultura. Es la idea de un *irreductible* presente en Israel: en el mundo hay algo de Dios que no ha reconocido a Jesucristo y que no se deja absorber por la Iglesia ni integrar en el cristianismo histórico. Un misterio y una tensión que no se resolverán hasta el final de los tiempos. Esto vendría a ahondar en lo que hemos dicho antes sobre el cristianismo como religión que respeta la alteridad del otro. Lo decía Von Balthasar: hay un misterio de «no catolicidad» en la Iglesia como fenómeno histórico. El mundo nunca será totalmente Iglesia.

Esto que acabamos de decir es la posición mayoritaria de los teólogos católicos, en línea con el Vaticano II: Israel ha sufrido la reprobación divina, pero continúa siendo depositario de la elección y de las promesas de Dios. Esta es también la tesis de san Pablo en el célebre pasaje del capítulo 9 de la Carta a los Romanos. ¿Podemos pensar la relación del cristianismo con la cultura a partir del ejemplo que supone la relación con el judaísmo? Es decir, entrar en diálogo con la cultura desde la radical autonomía de esta sin renunciar a hablar de Jesucristo como un mediador único. Decía Juan Pablo II, comentando *Gaudium et spes*, que «por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas 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».

Hablamos, pues, de un pluralismo fructuoso, que no tiene por qué

conducir al relativismo. De la misma manera que Israel fue una «preparación evangélica» en relación con su cumplimiento en Cristo, los diferentes relatos culturales (películas, series, canciones...) pueden ayudarnos a entender mejor un aspecto concreto del Evangelio, aun admitiendo dentro de ellos imperfecciones y lógicas perversas –seguimos en medio de toda la ambigüedad humana–. Pero para eso es necesario diferenciar, una vez más, entre la universalidad de Cristo y la de la Iglesia: si algo del Reino de Dios queda iluminado por una canción de Queen, no corro a decir que Queen es un grupo cristiano, integrándolo en mi religión sin respeto de su alteridad. Quien es universal como para alcanzarlo todo y llevarlo a la plenitud es Cristo. Él hace al cristianismo capaz de entrar en diálogo con una canción de Queen –hasta el punto de que esta pueda iluminar algo de nuestra identidad–, sin necesidad de que Freddie Mercury fuera a misa los domingos.

La noción de irreducible nunca queda desvinculada del Espíritu de Dios. De nuevo fue Balthasar quien sostuvo que la Palabra revelada en Jesús no excluía otras «palabras» formalmente diversas. Es lo que él llamaba «revelación diferenciada de Dios». Según esto, podríamos decir que las culturas están «actualmente implicadas» en la Palabra de Dios y en el misterio de su voluntad salvífica. Habrá que discernir, sin duda, pero nuestra historia, la de las culturas y las religiones, es ya en sí misma «relato de Dios», sacramento de su presencia en el mundo. La verdad cristiana –en sí misma relación– ilumina, sin absorber ni sustituir, la parte de verdad de que es portadora la cultura.

¿Qué misión para la Iglesia universal?

Con todo lo expuesto en este segundo capítulo, nos podría aflorar la siguiente duda: ¿todavía es necesario el anuncio del Evangelio? Si una película de John Ford puede, en cierta manera, salvar, reconectándonos con el bien; si en la cultura podemos encontrar valores que remiten a Cristo; si el mismo cristianismo histórico se sabe carente, en este mundo, de un cumplimiento definitivo, de una forma cerrada..., ¿qué sentido tiene todavía la misión?

La Iglesia congregada en el Concilio Vaticano II ha tomado conciencia de que, ya antes de ser bautizada por el cristianismo, la humanidad es un proyecto colectivo con su legitimidad. Podríamos decir que este ha sido, básicamente, el camino de la modernidad occidental. Vivimos en una parte del mundo que ha entendido llegar a su edad adulta precisamente a través de esa reivindicación de la propia autonomía frente a la religión. Aunque los cristianos no lo reconociéramos, o no entendamos del mismo modo esta autonomía, esto continuaría siendo así. El mundo, hoy, es más que el cuadro de la construcción del Reino de Dios.

La buena noticia es que, en medio de esta pluralidad religiosa y cultural, y de una sociedad que no se entiende a sí misma en relación con el Reino, la Iglesia no tiene por qué renunciar a su identidad. Y esto porque se da cuenta de que es gracias a ella que puede vincularse al otro a pesar de la diferencia. Es más, tiene necesidad de la verdad del otro para profundizar en su particularidad. Así, podemos entender mejor qué es un olfato transfigurado gracias

al poema *Los cuidados*, de Luis García Montero, poeta no cristiano. La Iglesia da testimonio de la verdad cuando aprende de las diferencias y reconoce, gracias a la acción del Espíritu de Jesús, las múltiples vías de acceso a Dios.

En este mundo plural, entonces, ¿de qué manera puede hacerse universal la Iglesia? ¿Cómo caracterizar su misión? De acuerdo con lo que venimos diciendo, la misión no puede entenderse simplemente como un instrumento para sumar miembros a la comunidad. La misión no es un instrumento, sino la misma esencia de la Iglesia. Es lo que la convierte en signo del Reino de Dios. Esto es lo que está detrás de la definición que *Lumen gentium* (n.º 17) da de la Iglesia: «sacramento universal de salvación». Aquella se hace universal dando testimonio de un Reino de Dios que está cerca. También en diálogo con la cultura. Ese diálogo puede ser diálogo de salvación, ocasión de

conversión para los interlocutores. En él me puedo dar cuenta de que no practico la verdad que quiero testimoniar, o celebrar con otro una verdad más alta, más allá de cualquier divergencia doctrinal, o recordar o aprender algo que el cristianismo actual está olvidando o desconoce.

Pero la misión respecto de la cultura no puede reducirse al diálogo. El anuncio del Evangelio sigue emergiendo del corazón mismo de la Iglesia. No porque se busque la conversión del otro a toda costa, sino como manifestación del amor de Dios. La Iglesia no llegaría a expresar del todo su amor por la humanidad si no anunciara a Jesucristo, y la teología perdería su criterio de interpretación de la realidad. Todos continuamos sujetos a su atracción, y al trabajo secreto de la gracia. Se trata de descubrir cómo la cultura puede contribuir, aun sin saberlo y en el grado que sea, a la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

EL ENCUENTRO DEL CRISTIANISMO CON LAS CULTURAS

Hablar de la presencia de algo *irreductible* en religiones y culturas o, simplemente, de respeto de la alteridad del otro –incluso de necesitarla para construir la propia identidad–, implica una posibilidad paradójica: inculturar el Evangelio significa tener una doble pertenencia.

La experiencia y la reflexión sobre la doble pertenencia surge en el ámbito del diálogo interreligioso. Imaginemos que un misionero europeo llega a la India y comienza a vivir en un ambiente hinduista. Esto acaba tocando lo más profundo de su existencia: ¿cómo vivir esa relación sin inculturarse en la identidad del país? Ya se dijo anteriormente: encontrar una religión es encontrar una cultura. Pero podríamos situar esta pregunta dentro de nuestros esquemas occidentales: ¿Es posible, por ejemplo, ser cristiano y moderno?

Creo que es necesario aclarar que *doble pertenencia* no es lo mismo que *multipertenencia*. En Occidente, muchos hombres y mujeres viven un sincretismo muy espontáneo, acumulando creencias de diferentes tradiciones

religiosas y culturas sin apenas conflicto, aunadas en torno a una idea fundamental: selecciono lo que me conviene en el mercado de las creencias para mi bienestar personal. A veces se trata de la sacralización del yo, es cierto; pero también puede ser síntoma de la búsqueda de un Dios mayor, fruto de la insuficiencia de las instituciones religiosas y de los paradigmas culturales a la hora de ofrecer una vida más plena.

Por tanto, la idea que está detrás de esta parte de nuestro itinerario, es que son posibles formas inéditas –y buenas– de sincretismo. Cruces de caminos que podemos celebrar. Obviamente, lo que defendemos es habitar esas encrucijadas sin abandonar el cristianismo ni dejar de confesar a Jesucristo como Salvador, así como la función

crítica que siempre tiene el Evangelio; pero también desde la fe en que debería ser posible la inculturación de aquel en cualquier momento de la historia.

¿Una esencia cristiana?

Hablamos, pues, de la posibilidad de usar bien el sincretismo en el ámbito de la inculturación del cristianismo. De costuras posibles entre aquel y, por ejemplo, la cultura pop. Pero ¿qué es lo que se incultura?

Es difícil hablar de una esencia cristiana en abstracto. Nuestra fe está inseparablemente ligada a esquemas de pensamiento y vocabulario semíticos y griegos. El Evangelio se presenta inculturado desde su origen, y esa enorme síntesis no se puede desechar. Sin embargo, también sabemos que el futuro del cristianismo ya no se juega solo en Occidente. Es más: en nuestras sociedades, ese futuro se juega en un ambiente que podríamos llamar *post-cristiano*. ¿Es capaz el cristianismo de un encuentro fecundo con culturas no europeas? ¿Y con una cultura europea que se vive a menudo emancipada de la religión? Para responder estas preguntas es necesario volver a pensar cuáles son los elementos sustanciales y contingentes de nuestra fe. La inculturación no significa trasplantar una esencia cristiana en abstracto a una cultura no cristiana –una fórmula, por lo demás, que ha tenido poco éxito en una parte importante del mundo–. La inculturación pide discernimiento, sin que eso signifique abandonar los dogmas y su desarrollo a lo largo de los siglos.

Otra cuestión que no podemos olvidar es que el encuentro del cristianis-

mo con una cultura pagana –occidental o no– es también el encuentro con una tradición religiosa, más o menos explícita. En Occidente, hablar de cultura secularizada no significa que esta carezca de ideas propias de salvación, o que no persistan muchos restos de religiosidad y cultura cristianas. ¿No tiene el capitalismo su oferta de salvación? ¿Acaso no acudimos a veces al arte con una actitud religiosa, casi pidiéndole que nos salve? La cultura no es ajena a lo religioso, y las relaciones entre los dos pueden ser muy fecundas. El Evangelio apunta a la plenitud de lo que en la cultura ya es auténticamente humano, mientras que los ejemplos de humanidad auténtica pueden iluminar ciertos aspectos del Evangelio, contribuyendo a evangelizar un cristianismo que, como fenómeno histórico, está siempre necesitado de conversión.

Si no hay una esencia cristiana en abstracto, y la cultura no puede separarse del todo del fenómeno religioso, entonces sigue siendo posible una doble pertenencia religioso-cultural: el cristianismo en cada cultura. Un cristianismo plural. Pero ¿cómo?, ¿desde dónde?

El doble movimiento de la inculturación

Cuando el Evangelio aterriza en una cultura, se produce un movimiento complejo de ruptura y continuidad. No hay inculturación sin transmutación cultural. Sin embargo, el cristianismo, como religión esencialmente dialogal, queda abierto a posibles novedades en su pensamiento y en su imaginario. La inculturación cambia el rostro históri-

co del cristianismo. Cuando entra en contacto con una nueva sensibilidad, deviene necesaria una reinterpretación de su mensaje y de su práctica. Esto sucedió en el encuentro con el mundo griego, y pasa también hoy.

Como ya se ha apuntado, en esta necesaria reinterpretación no partimos de cero. Küng decía que el cristianismo debe ser capaz de asumir los valores positivos presentes en la cultura y servirse de ellos para explicar mejor la fe cristiana. Esto es lo que nos permiten los libros, las películas, el arte en general, como manifestaciones significativas de la cultura. Gracias a la interacción con ellos, el cristianismo puede hacerse verdaderamente católico, universal. Pero no se trata de una simple adaptación de lenguaje. La experiencia cristiana fundamental, que testimonia el Nuevo Testamento, se reactualiza en un nuevo contexto cultural, hecho que da lugar a la nueva figura del cristianismo. Fieles a la experiencia esencial que nos transmitieron los apóstoles, podríamos encontrar una nueva configuración de las proposiciones de fe, de los símbolos, de las instituciones o de algunas normas éticas. La Comisión Teológica Internacional lo expresaba de forma muy equilibrada en su texto *La única Iglesia de Cristo*: «Por un lado, el Evangelio revela a cada cultura y libera en ella el valor último de los valores de los que es portadora. Por otro, toda cultura expresa el Evangelio de manera original y manifiesta nuevos aspectos de él».

Por todo ello, podemos describir la doble pertenencia como una experiencia interior de continuidad, continuidad entre mi experiencia cristiana y la tradición cultural en la que vivo. Por

ejemplo: la compasión y la esperanza que reconozco en *Las malas*, novela de la escritora transgénero Camila Sosa Villada, continúan en la compasión y la esperanza inspiradas por el Espíritu Santo. Esta experiencia interior no deja intacta mi vida de fe. Incluso puede cambiar el modo en que se estructura el cristianismo dentro de mí. Obviamente, voy a tener que contrastar mi experiencia con la fe de la Iglesia, pero este encuentro ya ha empezado a provocar un discernimiento sobre lo que puede estar inspirando el Espíritu.

En realidad, esta experiencia de continuidad entre cristianismo y, por ejemplo, literatura solo es posible si admitimos que los valores positivos presentes en aquella pueden haber sido suscitados por el Espíritu de Dios, y que la historia espiritual de la humanidad, aun no confesando a Jesucristo ni integrándose en la Iglesia, sigue bajo el movimiento del Verbo de Dios y de su Espíritu, que es el Espíritu del Resucitado. La verdad cristiana ayuda a reconocer la verdad presente en cada cultura, sin sustituirla ni fagocitarla.

La singularidad del cristianismo como religión

La experiencia interior que vive el cristiano en relación con la cultura está hecha de continuidad, sí; pero también de ruptura. El cristianismo no se identifica, sin más, con una novela, por bella y buena que pueda ser. Hay también momentos de separación, de distancia, de crítica. ¿Dónde situar ese elemento de ruptura? ¿Cuál es la diferencia cristiana? Sin negar valor a los ritos, a determinados valores y creencias, creo

que todos estamos de acuerdo en que la novedad cristiana hay que buscarla en el evento que supone Jesucristo. Este coincide, en la fe de los discípulos, con la irrupción del Reino de Dios y la llegada de un espíritu nuevo. Tras su muerte y resurrección, este espíritu nuevo es el Espíritu de Cristo resucitado.

Michel de Certeau, para hablar del efecto del cristianismo sobre la cultura, hablaba de una ruptura que instaura algo nuevo. Esto podemos observarlo, de nuevo, en la relación entre aquel y el judaísmo. Jesucristo y su Espíritu suponen, obviamente, una discontinuidad; tan significativa que da lugar a una nueva religión. Pero la Iglesia no sustituye ni absorbe a Israel. Iglesia e Israel seguirán sus caminos hasta el final de los tiempos, y esto da mucho que pensar. Utilizando la analogía, podríamos decir que tampoco la cultura será nunca totalmente sustituida por la Iglesia.

¿Cuál es, entonces, la diferencia cristiana? Es difícil definirla *a priori*, porque Jesús no funda una nueva religión en el sentido clásico. Lo que hace es introducir en el mundo un Espíritu que genera hombres y mujeres nuevos, tanto en su vida individual como colectiva. En ese sentido, existe vida cristiana cuando percibimos en una práctica cultural «olor» a Evangelio. El cristianismo se define con relación a esta Buena Noticia de liberación, no solo respecto de la Ley judía, sino de todo código cultural o religioso que quiera ocupar el lugar de Dios y que contenga aún «elementos del mundo», como decía san Pablo. En definitiva, el Evangelio también es juicio respecto de todo aquello que, en una cultura o

en una religión, deshumaniza. Por eso el cristianismo tiene vocación universal, porque quiere alcanzar a todo ser humano que aspire a esa liberación. Pero solo puede ejercer esa función crítica si él mismo se somete al juicio del Evangelio.

Si la relación entre cristianismo y cultura está hecha de rupturas y continuidades; si decimos que hay existencia cristiana allí donde el Espíritu da lugar a prácticas que hablan de Evangelio, entonces vamos a tener que estar atentos a los *gestos* que dan testimonio de aquel, y a los lugares fronterizos —a los umbrales y claroscuros— para hablar de esa doble pertenencia, hecha de identidad cultural y cristiana. Esta pertenece al orden del devenir, siempre en camino y en construcción. Si es así para aquellos que pertenecemos a la Iglesia, y son posibles una multitud de realizaciones parciales del ser cristiano adulto, habrá que reconocer que es posible también ese estar *en camino* fuera de la Iglesia y de la confesión explícita de Jesucristo. Allí donde se da el *gesto* del Evangelio, hay existencia cristiana (*ubi Christus, ibi Ecclesia*, dice el adagio atribuido a san Ignacio de Antioquía). Nosotros, cristianos siempre en proceso, no podemos cerrar la idea de camino a quien no pertenece a la Iglesia. Aunque Camila Sosa no pertenezca visiblemente a ella, ni confiese el Credo, ni comulgue en la eucaristía, ¿no puede haber una pertenencia invisible al Reino de Dios cuando reconocemos en sus páginas, gracias al Espíritu, algún rasgo de aquel? Es necesario, pues, seguir hablando de discernimiento. Este señala el fin de nuestro itinerario, aunque el camino de reconocimiento de Cristo en la cultura continúe.

EL DISCERNIMIENTO FUNDAMENTAL

Si la identidad cristiana es una identidad siempre en construcción, difícilmente definible *a priori*; necesitamos pistas, orientaciones para el discernimiento. Todo lo que dijimos sobre la interpretación en el primer punto del cuaderno nos es útil aquí. No hay verdad sin interpretación, y esto supone relacionar críticamente la tradición que he recibido y mi experiencia de hoy. Pero tendremos que buscar una cierta normatividad, un criterio que nos ayude a discernir. ¿Hay, en este sentido, una experiencia cristiana fundamental?

Lo decíamos al inicio: no acudimos a la interpretación sin unas «gafas» propias. En realidad, estas gafas son una persona. El inicio, fuente y norma de la experiencia de los primeros cristianos es el «Jesús vivo de la historia». Frente a una realidad cultural cualquiera, siempre podríamos partir de algunas características esenciales de ese Jesús. Por ejemplo, el anuncio de un Dios que trae la salvación para todos, no solo a un pueblo; o su relación especialísima con el Padre; o una muerte y resurrección que muestran que la salvación no la puede traer un sistema del mundo, pero que tampoco invitan a huir de este, sino a anticipar los efectos liberadores de esa vida resucitada.

A partir de estos elementos esenciales, con una lectura crítica de la Escritura y tomando en cuenta nuestra experiencia actual, podríamos, por ejemplo, reinterpretar los dogmas. También escribir un nuevo texto cristiano comentando *El Señor de los anillos*. Sin embargo, vamos a tomar otra dirección: no estableceremos unas características esenciales de la experiencia fundamental cristiana, sino que hablaremos del cristianismo como camino, como «conducta correcta». Creo que esto nos ayudará a centrar en la vida de Cristo la relación entre nuestra religión y cada cultura, y a verla dentro de un proceso.

Caracterizar el cristianismo como «conducta correcta» no significa redu-

cirlo a una conducta moral. Esto sería empobrecer significativamente el camino cristiano. Claude Geffré recordaba que también la palabra *tao* significa ‘camino’, y que este se refiere tanto al del cielo como al de los santos. Es camino que habla al mismo tiempo de mística, de sabiduría, de ascesis... Nosotros quizá lo llamaríamos *Reino de Dios*. Lo importante, de cara a nuestro discernimiento, es no entender la relación del cristianismo con la cultura simplemente en clave moral. Aquel propone a la cultura un camino nuevo: un movimiento de éxodo, de imitación de Cristo y de «conducta correcta», pero es conveniente aclarar qué entendemos con estas expresiones, porque de esta interacción dinámica con la cultura van a surgir diversos rostros del cristianismo.

Al igual que la imagen del camino, tampoco la idea de éxodo es nueva, ni exclusiva del cristianismo. Como sabemos, la experiencia del éxodo es central en la vivencia de Israel. Moltmann llamaba al judaísmo «la religión de la promesa», vinculándola a este gran movimiento del pueblo. Lo específico del cristianismo es que esta promesa es inseparable del camino de Jesús. *Éxodo* ya no significa solo ‘partir en busca de una patria’; ahora es la búsqueda de alguien, del rostro mismo del Señor. De alguna manera, el camino del cielo y el de los santos confluyen en él.

Pero recordemos que no se trata solo de llegar a la tierra prometida. Una vez en ella, Israel debe seguir recorriendo «los caminos del Señor». En este sentido, Jesús representa de nuevo una ruptura: la imitación de Dios, antes confiada a la Ley, ahora se convierte en imitación de Cristo. Jesús es el nuevo Moisés, y llama a seguirlo en

una peregrinación que nace del Padre y vuelve al Padre, y que tiene en el misterio pascual su momento central. Si andamos buscando una cierta normatividad que nos oriente en el encuentro con las culturas, solo la podemos encontrar aquí, en este camino de Jesús. La Iglesia invita a la cultura a sumarse a este movimiento, pero, al mismo tiempo, es invitada a descubrir cómo aquella puede estar ya recorriendo o facilitando ese camino.

¿Qué significa, entonces, imitar a Cristo? Ya hemos dicho que la norma del comportamiento moral pasa de tener su centro en la Ley a hallarlo en el comportamiento del Señor. Pero esto no quiere decir que tengamos que ser copias de Jesús de Nazaret (por eso no nos valía solo con hallar unas características esenciales en él). Imitar a Cristo significa que cada uno tiene que «inventar» su camino, discerniendo la voluntad de Dios en situaciones siempre nuevas. No podemos tomar a Cristo simplemente como un modelo externo y aplicar un silogismo. Imitarlo es, en realidad, consecuencia de ser hijos de Dios en Él. Más que de una imitación moral, se trata de una comunión íntima que va realizando en nosotros lo que amamos en él. Hacer memoria de Cristo, en este sentido, no es nostalgia del Señor anterior a la Pascua, o reproducción exacta de lo que sucedió a Jesús, sino creación nueva del Espíritu del Resucitado.

Lo que acabamos de decir es muy importante de cara a la relación entre el cristianismo y la cultura. Desde el principio hemos visto que esta relación está habitada por una tensión entre lo que es único y lo que es diverso, entre lo fundamental y lo contingente. Pues

bien, en la imitación de Cristo hay lugar para la diferencia: Jesús es alguien distinto de nosotros, desde el mismo momento en que puede hablarnos. Respetar su alteridad implica también la creatividad en el camino cristiano. Si en nosotros mismos observamos semejanzas y diferencias con Jesús, ¿por qué no aceptar que en *Million dollar baby* o *Gran Torino* pueden convivir elementos cristianos y no cristianos, e intentar situar esos elementos dentro de un camino cuyo horizonte es Cristo? Se trata de percibir cómo toda la realidad se encuentra en ese camino de semejanza y diferencia respecto de él.

En cualquier caso, hablar de *creatividad* significa también mantener la tensión que supone tener un criterio, una cierta normatividad. El Espíritu de Cristo reproduce en nuestra vida el camino de Jesús hacia el Padre, y este tiene en el misterio pascual su momento central. ¿Hay algo que «huela» a Pascua en la cultura? Esta es nuestra pequeña norma, aquello que da unidad profunda dentro de un mundo plural.

El cristianismo como «práctica correcta»

Hablar de cristianismo como camino es presentarlo, sobre todo, como un obrar correcto, y no tanto como men-

saje doctrinal o contenido dogmático. Al fin y al cabo, el cristianismo triunfó en el mundo religioso grecorromano porque se percibió que la verdad era el amor mostrado por Dios en Jesucristo. En cualquier caso, hay que entender bien lo que se quiere decir con «práctica correcta» para no reducir, como ya se ha dicho, el camino cristiano a una moral.

El evangelista Juan utiliza la expresión «obrar la verdad». Esto nos ilumina, porque con esta conducta Juan no se refiere a una acción ética consecuencia de la fe, sino al creer mismo. Obrar la verdad es, pues, caminar progresivamente hacia la fe. ¿Reconozco algo en la cultura que me ayude en ese camino? Si es así, significa que hay personas –y personajes– que, sin saberlo, son discípulos de Jesús, pues podemos reconocer en ellos los *gestos* del Evangelio, como si hubiera un instinto para la verdad anterior a la fe explícita. La práctica del Evangelio, eso que nos conduce a una mayor fe, esperanza y amor, no es monopolio exclusivo de quien pertenece a la Iglesia y confiesa explícitamente a Jesucristo. Así es, a menudo, en muchas manifestaciones de la cultura. Estas, aun de modo inconsciente, nos llevan a experimentar que la verdad ha vuelto a acontecer, en esa relación, semejante y diversa, con el misterio de Cristo.

UNA PALABRA FINAL SOBRE EL CUERPO

En los últimos párrafos hemos hablado de obrar, de la identidad cristiana como práctica evangélica, de gestos. Si reconocemos la acción del Espíritu en la cultura es porque aquella tiene una traducción corporal. El último paso en estas pistas para el discernimiento cristiano de la cultura lo dedicamos, pues, al cuerpo.

El cristianismo no fue original al hablar de un cuerpo de Dios. Zeus, Afrodita o Hermes también tenían uno. La novedad cristiana estuvo en afirmar que la divinidad misma se hace cuerpo. El motor inmóvil de Aristóteles ni sentía ni padecía. La encarnación, en cambio, hace al Dios cristiano infinitamente vulnerable, llegando incluso a morir; pero también otorga al cuerpo humano una dignidad absoluta. Claude Geffré hablaba del cuerpo como un icono de la pasión de Dios y del hombre. En el doble sentido de la palabra *pasión*: amor que transfigura el rostro y el cuerpo entero, pero también el padecer infinito de un cuerpo entregado al sufrimiento en la enfermedad o la

violencia. Veamos cómo se manifiesta esta pasión divina y humana en el cuerpo.

La encarnación estrecha al máximo la relación entre Dios y el ser humano. Aquel ya no es el ser perfecto e impassible, extraño a las imperfecciones de la condición carnal. De hecho, si afirmamos –como hacemos en el Credo– que Jesús es «de la misma naturaleza que el Padre», esto significa también que Dios ha compartido naturaleza –sustancia– con todos nosotros. Sigue siendo trascendencia, pero una trascendencia en el amor, que abraza y suscita lo diferente a Él. Lo mismo que la Trinidad es una, pero incluye diferencias. Sin dejar de ser lo que es, Dios

sale de sí al máximo y se comunica hasta hacerse uno de nosotros. *Gesto* del Evangelio es aquel que reproduce, en la diversidad de nuestros cuerpos, historias y culturas, esa pasión de Dios por el hombre y la mujer. Frente al prejuicio típicamente moderno que afirma que entre Dios y lo verdaderamente humano hay una contradicción, la encarnación habla de un Dios capaz de una comunicación extrema, que alcanza todo lo diferente a Él, trayendo un aumento de ser para uno mismo y para la relación con los demás. Es portador de vida, sin anular las diferencias.

Si Dios se encarna, es porque somos capaces de Dios. Pero lo contrario también es cierto: Dios es *capaz* del hombre. En la divinidad hay humanidad, desde el momento en que el Hijo –inseparable de Jesús de Nazaret– forma parte de ella. La posibilidad de que en una cultura se puedan ejecutar los *gestos* del Evangelio se funda en que las personas compartimos naturaleza con Dios en su Hijo. Por eso podemos hacer teología a partir de distintos productos culturales salidos de nuestras manos.

Lo que estamos diciendo implica que el cuerpo humano goza de una dignidad sin parangón. Nuestra carne se abre al otro a través de aquel y de la palabra. Ya no acaba en sí misma; puede sobrevivirse. En la fe, su destino es eterno. Podemos reconocer el *gesto* del Evangelio por ser aquel que hace posible esta apertura de la carne, esa fe. Puede suceder en una palabra o en un abrazo. También con una canción en la radio del coche o en una procesión de Semana Santa. Distintas formas culturales, diversos modos de estructurarse el cristianismo, la misma

Pascua de Dios. Si el movimiento de este es donación de vida, el cuerpo es el lugar en que nos manifestamos y nos damos a los demás. Es rostro, algo más que carne. Pero nunca dejamos de ser carne y espíritu. Nuestra historia es un pasar constantemente de la una al otro y del otro a la una, de la necesidad de la carne al deseo del espíritu, del placer a la alegría, de la satisfacción a la felicidad, del encierro en mí mismo al ser para los demás. Y viceversa.

El paso de un cuerpo cosificado al cuerpo como huella de la intimidad con Dios alcanza su momento más alto en la cruz. El arte cristiano oriental ha sabido captar muy bien la ambivalencia de este momento. Lutero –siempre un punto más pesimista– decía que la gloria de Dios ya solo podía manifestarse a través de lo que parece su contrario. Es su teología de la cruz. La idea hebrea de *kabod*, por otra parte, habla del esplendor deslumbrante del amor de Dios, tan intenso que no se puede mirar a la cara. Para los cristianos, todo esto se concentra en el Viernes Santo. La verdadera trascendencia es este exceso del amor de Dios. Después, en la mañana de Pascua, Aquel vuelve a llenar de vida al Hijo. Cuando algo en la cultura nos habla de esta pascua, de este paso del cuerpo cosificado y sufriente de la víctima al cuerpo como huella de la gloria de Dios, ahí se está dando el *gesto* del Evangelio. Son los momentos cumbre en el cine, en la literatura, en la música, en la vida social.

Desde el comienzo de este cuaderno hemos hablado de *interpretación*, buscando un cierto criterio para orientarnos, una cierta normatividad, aunque sea mínima. Ahora vemos que la única respuesta al exceso de mal en el

mundo es el exceso de amor que llega hasta el don de la vida. Este resucita los cuerpos, permitiéndoles ser huella de un misterio de Amor absoluto. En medio de la pluralidad de culturas, el Espíritu de Dios genera ejemplos universales en aquellos que han dado su vida por muchos. Estos siguen siendo criterio eminente para interpretar la relación entre Cristo y la cultura. El suyo es el gesto supremo del Evangelio; pero no todos estamos llamados al don de la sangre. Una infinita gama de colores manifiesta en la vida de las

personas este «ser para los demás» que dignifica los cuerpos.

La cultura es el lugar de emergencia de esta transfiguración de la realidad, de esas pequeñas victorias contra las fuerzas que intentan convertir a las personas y al mundo en medios, en mercancía. Un nuevo texto cristiano será testigo de esta transfiguración. En ella se revela una humanidad cierta, auténtica, expresada en modos diversos. El Espíritu de Cristo nos capacita para reconocerlo y seguir hablando de ello.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿En qué se diferencia un modo dogmático de hacer teología de un modo interpretativo? ¿Qué verdad dibuja cada uno de los modos de hacer teología?
2. ¿Por qué según el autor la relación con la cultura es necesaria para que la tradición y la dogmática sigan vivas?
3. ¿Cuáles son los límites de una teología interpretativa?
4. ¿De que manera «la paradoja de la encarnación» ayuda a entender la vinculación entre lo universal y lo concreto?
5. ¿La cultura salva? ¿En qué sentido?
6. ¿Por qué la inculturación pide discernimiento?
7. ¿Qué supone para la vida cristiana reconocer la doble pertenencia religioso-cultural?
8. «La encarnación –dice el autor al final del cuaderno– otorga al cuerpo humano una dignidad sin parangón». ¿Cómo contrasta esto con lo que está pasando en el Mediterráneo, en Melilla, en Gaza en Ucrania y en tantos otros lugares del mundo?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Agrupa un equipo de voluntariado intelectual que tiene por objetivo promover la reflexión social y teológica para contribuir a la transformación de las estructuras sociales y eclesiales. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús.

Cuadernos CJ

Últimos títulos

229. *El reconocimiento de las personas LGTBQ+ en la Iglesia.*

M. Escribano y E. Vilà

230. *Para qué sirve llorar.* J. Laguna

231. *Sobre la tecnología.* O. Quintana

232. *Los CIE: instrumentos de sufrimiento inútil.* L. Zanón

233. *Democracia cultural.* J. Picó

234. *Ricos y pobres en el Nuevo Testamento.* J. I. González Faus

235. *El Espíritu sopla desde abajo.* V. Codina

236. *Cristo y las culturas.* C. Maza

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ.

Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona

93 317 23 38 • info@fespinal.com

www.cristianismeijusticia.net

También puede descargarlos en:

www.cristianismeijusticia.net/es/cuadernos

