

4 APUNTES PARA UNA TEOLOGÍA EN CONSTRUCCIÓN*

DOI: 10.22199/S07198175.2011.0001.00004

Alberto TOUTIN SS.CC.

Recibido el 12 de mayo 2011, aceptado el 01 de Junio 2011

Resumen

Todo discurso teológico es provisorio por lo que somos los seres humanos y por lo que es Dios. Por eso, Aparecida, después de Vaticano II, habla de discípulos y de diálogo: la Iglesia se repiensa como servidora, acepta ser ayudada.

Además existe una diversidad religiosa en nuestro mundo actual, fruto de la globalización. La Iglesia debe aprender a convivir y, al mismo tiempo, presentar una imagen de Dios que responda a los criterios actuales. Esto significa también repensar el ser humano en su devenir y repensar a Cristo, hombre como nosotros. Tenemos que volver a pensar todo nuestro actuar (social, sexual, etc.).

No podemos olvidar que la teología parte no sólo de la fe, sino también de personas creyentes. Por eso, la teología genera cultura y una cultura con índole escatológica: siguiendo así al Jesús concreto y a los santos.

Palabras clave: antropología – Aparecida – globalización – Iglesia servidora – Iglesia-mundo – sentido pastoral.

NOTES FOR A THEOLOGY UNDER CONSTRUCTION

Abstract

All theological discourse is temporary because we are humans and due to the reality of God as God. Therefore, Aparecida, after Vatican II, speaks of disciples and dialogue: the Church is rethought as a servant, and agrees to be in need of help.

There is also a religious diversity in our world today, resulting from globalization. The Church must learn to coexist and at the same time, to present an image of God that meets current standards. This also means rethinking the human being and rethink Christ, man like us. We have to rethink all our actions (social, sexual, etc.).

We can not forget that theology not only begins on faith, but also in the life of concrete believers. Therefore, theology generates culture and a culture with eschatological direction: following the concrete Jesus and the saints.

Key words: anthropology – Aparecida – globalization – servant Church – Church-world – pastoral sense.

* Charla dictada para la Inauguración del año académico del Departamento de Teología. Universidad Católica del Norte. Sede Coquimbo, 29 de abril de 2011.

El inicio del año académico del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte, sede Coquimbo y la celebración de un año más de su existencia, me son ofrecidos como una ocasión para pensar con ustedes algunos campos posibles de investigación que pueden nutrir nuestro quehacer teológico. Estos campos no son “lugares teológicos” en el sentido de Melchor Cano, entendidos como lugares de autoridad ya instituidos, desde donde el teólogo elabora razonablemente su discurso sino más bien como “canteras de trabajo” que le proporcionan material, desafían su reflexión y lo obligan a una permanente revisión. Canteras que hablan además de la provisoriedad del discurso teológico como tal. Esta provisoriedad resulta del hecho que el discurso teológico lo hacemos hombres y mujeres, con un cuerpo histórico y hablante, siempre situado y parcial. Nuestros discursos son una toma de posición y una inscripción de una palabra en el tiempo histórico que es el nuestro. Y ese tiempo que nos atraviesa, se proyecta, como una sombra, sobre todo quehacer humano, incluidos nuestros discursos. También nuestra percepción de Dios se haya mediada por esta particularidad hermenéutica desde la que nos situamos y que nos construyen como son el cuerpo social y eclesial.

La provisoriedad de nuestros discursos dice y habla también del “quién” es que es objeto de todo teologizar, es decir del Dios que se dijo en Jesús de Nazaret, muerto y Resucitado y en cuyo rostro vemos sus rasgos más genuinos. Si bien la revelación pública de Dios ya ha acontecido en Jesús, de modo que en esta Palabra hecha carne y en su vulnerabilidad de Crucificado y ahora resucitado, Dios ha dicho todo lo que tenía que decir y tras ello, “ha quedado como mudo y no tiene más que hablar” - en una hermosa expresión de Juan de La Cruz (Subida al Monte Carmelo II, 22,4). Sin embargo, esa revelación, en su alcance existencial para cada hombre y mujer y universal para todos ellos y para el conjunto de la creación, permanece abierta: se está desplegando en el hoy de los creyentes y de todo hombre y mujer, la acción del Viviente y cuya presencia ha prometido hasta el final de los tiempos, hasta su venida definitiva como Señor en Gloria. Por lo tanto, la revelación ya acontecida en Jesús, muerto y Resucitado, permanece abierta en

sus implicaciones soteriológicas, cada vez que un hombre, una mujer, creyente o no en Jesús, que una cultura acoge en su vida el Evangelio, cada vez que, movidos por el Espíritu de Jesús, en su modo de actuar, hacen suyos los criterios de Jesús o incluso lo sirven en el pobre, en el hambriento, en el encarcelado... Y permanece abierta por ese "todavía no" al que apunta esa reserva escatológica, cuando el Señor venga en Gloria y Dios sea todo en todos.

Además este ejercicio lo hacemos en un contexto cultural que resulta inhóspito para el discurso teológico. Me refiero no sólo a la crisis de credibilidad que atraviesa la Iglesia como institución, a causa de los abusos cometidos por algunos de sus miembros consagrados y de la lenidad con la que, en algunos casos, los responsables eclesiales han actuado tanto de cara a las víctimas como en la aplicación de procedimientos disciplinarios y canónicos establecidos. Me refiero también y sobre todo a otros factores que pesan sobre la legitimidad del discurso teológico en el espacio público. Esto tiene que ver con la casi total ausencia de este discurso tanto en el espacio público como en la Iglesia, fuera de la academia¹. Aquí el discurso que más se ha hecho sentir ha sido el de nuestros pastores y obispos, en sus declaraciones oficiales o dadas a título personal, al punto que en el imaginario social e incluso religioso de gran parte de la población existe una suerte de fusión del discurso magisterial de los obispos con el discurso de los teólogos, siendo una sola cosa. No hay otro discurso en el espacio público, en el fondo, que el de los obispos. Y además a menudo éstos hablan en el espacio público como si se hablara en la Iglesia, desconociendo los códigos y los interlocutores tanto de la academia como de la plaza pública. En este contexto, todo otro discurso, como sería el teológico, que hacen los que se dedican profesionalmente a ello o simplemente todo creyente que reflexiona en primera persona sobre su fe, es leído ya sea como una expresión de hombres y mujeres del aparato eclesial, movidos por intereses institucionales inconfesos, reñidos con la libertad de pensamiento. O bien es leído en clave de disenso, incluso de oposición al parecer de los obispos. Todo ello hace que no se entre en los debates planteados por estas voces sino que más bien se alimente la querrela y el conflicto allí donde la agenda de los medios sospeche que los hay o, a falta de ello, los cree.

1 El teólogo David Tracy sostiene que el discurso teológico no sólo debe ser pensado en función de y para la academia sino que también debe ser pensado en función y para la Iglesia (las comunidades vivas, sus desafíos) y el espacio público (en los debates que la atraviesan o que la misma teología pueda suscitar). Todo auténtico discurso teológico debe tener una palabra adecuada a estos tres espacios que le son nutritivos para su quehacer e indispensables para su legitimidad. Cf. David TRACY, "Theology as public Discourse" in *The Christian Century* (1975), 280-284; "Defending the Public Character of Theology" en *Christian Century* (1981), 350-356.

Otro aspecto que hace que la coyuntura cultural sea poco hospitalaria al discurso teológico tiene que ver que éste se encuentra en déficit de auditorio. Se trata de un círculo vicioso que no cesa de autoalimentarse. En efecto, existe una creciente indiferencia a lo religioso institucionalizado que cae en ese espacio de lo “ya conocido” o simplemente de “lo que ya no me aporta ninguna novedad” o de lo que “ya no me interesa”. Con esto no estoy diciendo que lo religioso haya desaparecido del todo de la opinión pública o no concite su interés. Tan solo subrayo que lo religioso que viene en formato muy institucional, resulta menos interesante que el que viene envuelto de halos de culturas lejanas o sabidurías milenarias (orientales o autóctonas) y sobre todo que no tengan un marco institucional vinculante. A ello contribuye también una dificultad que existe más en los ambientes eclesiásticos que en los medios de comunicación, para llamar a las cosas por su nombre, para expresar la opinión personal de manera responsable, en un contexto de debate y de discusión sobre la amplitud de temas en los que se puede y es urgente debatir.

Enuncio a continuación algunas de las canteras de trabajo que me parecen importantes para la elaboración de un discurso teológico siempre en construcción y, esperemos, cada vez más, en diálogo con los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

La construcción de una Iglesia discipular y dialogante

Una Iglesia discipular y dialogante. La Vª conferencia general del Episcopado de América Latina y del Caribe reunida en Aparecida constituye un momento importante de autoconciencia de la Iglesia en el contexto actual de nuestro continente. Ella se define como discípula y misionera. Pero autoconciencia podría quedarse en un slogan si no la traducimos en modos concretos de ser Iglesia: en su liturgia, en su organización, en sus procesos de toma de decisión, en la circulación de la palabra, dentro de ella y en el espacio público. No basta con ser y reconocerse discípula respecto del Evangelio, del que solo ella detendría las auténticas claves de interpretación sino también discípula de competencias, saberes, experticias de nuestro mundo. Estas competencias no están únicamente ni capitalizadas en los responsables clericales sino que existen en laicos y laicas que, en sus dominios específicos y por la vinculación que establecen con su fe, son verdaderas autoridades. De este reconocimiento pende no sólo que la Iglesia actúe como servidora del mundo sino también se muestre necesitada de él, en virtud de su propia mundanidad constitutiva. Es lo que percibió hondamente el Vaticano II cuando, al mismo tiempo que se repiensa como servidora del mundo, se reconoce abierta a ser ayudada en su quehacer propio por los aportes del mundo y a ser enriquecida por este intercambio.

Esto no solo pensando en los recursos filosóficos y científicos disponibles en las distintas culturas para adaptar la comunicación del Evangelio, sino también en la evolución de las instituciones sociales que pueda ayudar a conocer mejor, adaptar y perfeccionar la propia constitución social y visible de la Iglesia (Cf. GS 44). Dentro de ese aprendizaje, pienso en la importancia de valorar adecuadamente dentro de la Iglesia, lo que se ha reconocido como conquistas de la sociabilidad humana contemporánea como son los procesos democráticos de participación y los procedimientos transparentes de toma de decisión y de fiscalización de los que ejercen alguna forma de poder. Pienso además en otros dos ámbitos específicos en que la Iglesia puede hacerse aprendiz y discípula: en el plano la comunicación de la fe de una generación a otra y en el de la presencia de la reflexión teológica en el espacio público. Esto implica que ella misma se reconoce deficitaria en competencias que le son indispensables para llevar adelante su servicio, con calidad: por un lado, mediante una mayor atención a las distintas etapas de la evolución psicológica moral y espiritual del ser humano y de las comunidades para situar adecuadamente la tarea de creer en el desafío que representan estas etapas. Y, por otro lado, a través del desarrollo de habilidades comunicacionales eficientes que tomen verdaderamente en serio no sólo las exigencias del mensaje que se desea transmitir (“Qué”) sino también sus interlocutores (“quiénes”), con sus imaginarios, y expectativas, sin infantilizarlos, considerándolos como capaces de acoger crítica y activamente este mensaje, y sus modos de comunicar su mensaje (“como”), de manera no impositiva sino dialogante y abierta. Todo ello en vistas de favorecer la confrontación y el intercambio, como modos de comunicación propios también en la Iglesia, poniéndose a nivel de rostro humano y disponible para acoger lo que tenga de verdad su interlocutor. Incluso más, para hacerse creíble, la Iglesia se aplica a sí misma, en primerísimo lugar lo que ella propone a los demás, haciéndose así, de alguna manera, la garante testimonial de lo que quisiera o anhela para los demás. En ello estriba no sólo que la Iglesia se haga cada vez más creíble en su condición de “experta en humanidad”, sino también de saber situarse adecuadamente en servidora del mundo: Albert Rouet, obispo de Potiers señalaba a propósito de este desafío de una Iglesia discípula y dialogante: « Nuestro mundo sólo escucha lo que se dice a la altura de rostro de hombre. Mientras no habremos comprendido esto, no seremos escuchados ni siquiera comprendidos. No tiene que ver esto con un error de comunicación sino con un error de punto de vista, de posicionamiento. La pregunta que debe plantearse es preguntarse cuál es nuestra verdadera posición para estar en capacidad de ser escuchado. Nos damos cuenta que sin compartir no hay postura verdadera. Hoy ya no se puede anunciar cosas transitorias por definitivas en una postura sin ninguna relación

con la situación tomada en su contexto humano concreto. Si no, esta desconexión produce rechazo y a fuerza de repetir este hecho, se cae en la desvalorización²»

Hablar de Dios en un contexto de diversidad religiosa

Creo que la facilidad de intercambios culturales para algunos, los vastos y a menudo forzados movimientos de migración sur-norte y sur-sur para muchos, la instantaneidad del tiempo y la simultaneidad del espacio, mediado a través de la RED, para todos nosotros, todo ello hace que nos hagamos cada vez más sensible de la diversidad del paisaje humano y cultural de nuestro mundo. Marcado por este signo de la diversidad se manifiesta también lo religioso, proteiforme y variado, según las distintas culturas. Ello conlleva el desafío para las ciencias de la religión, la cuestión de si es posible, dentro de tanta diversidad, establecer nociones que den cuenta efectivamente de elementos comunes e integradores de dichas manifestaciones religiosas. Es el estatuto mismo de las ciencias de la religión, por lo tanto su pretensión de trabajar sobre objetos universalizables, lo que se ve seriamente cuestionado dado la multiplicidad fenoménica de lo religioso. En el mejor de los casos, su estatuto sería el de una ciencia comparativa. Pero ello conlleva otro desafío que tiene que ver esta vez con la convivencia no sólo en el espacio público de diferentes proposiciones religiosas de sentido sino también dentro de la misma Iglesia Católica y del cristianismo. Respecto a dicha convivencia supone, por un lado, promover y alcanzar consensos éticos básicos sobre los cuales las distintas proposiciones religiosas pueden colaborar con el “vivir-juntos” en sociedad. Esto vale también para las distintas tendencias o grupos dentro de la Iglesia y del cristianismo, que se puedan reconocer en aspectos fundamentales de identidad que sean vinculante y generadores de comunión entre sí. Sin estos consensos, el espacio público compartido o incluso el espacio eclesial deviene un lugar amenazante que solo genera en los grupos actitudes de crispaciones o de intransigencia. Por otro lado, la convivencia de las distintas propuestas religiosas de sentido, supone un ejercicio renovado de instancias de control, ya sea de los mismos grupos religiosos cuando las hay, respecto a sus instancias normativas cuando las hay, ya sea del estado, para el conjunto de las agrupaciones religiosas que conviven en una nación. Esto supone la elaboración de un concepto básico de religión y una normativa-marco que permita la convivencia de los distintos grupos.

2 Albert ROUET, “*Revoir le positionnement de l’Église dans le monde*” Extractos de la emisión “*Parole à notre Evêque*” en radio Accord, 20 de Marzo del 2009.

Lo quiera o no, esta nueva coordenada de la pluralidad interreligiosa del espacio público ofrece a las religiones una oportunidad de dotarse de una nueva visibilidad: qué imagen de Dios promueven y sustentan su propuesta de sentido, en qué mediaciones y caminos de vida se traduce dicha imagen de Dios o de valor absoluto, cómo se lo reconoce y llega a constituirse en un principio de acción. En ese contexto, el propio cristianismo se ve confrontado a preguntarse por su Dios que se manifiesta en Jesús ¿Quién es ese Dios? Sobre su identidad ¿Cómo se lo reconoce?, es decir cuál es su racionalidad específica (fe y razón) y de qué manera se vincula con la tarea del ser humano hoy. Visto así, pareciera ser que el contexto actual favorece y espera una racionalidad religiosa de tipo sapiencial que integre adecuadamente la mediación del cuerpo, de las emociones, de la sensibilidad y cuyas instancias de verificación se traduzcan en formas de vida mejor, “una vida buena con y para los otros en instituciones justas³”. Los tiempos nos ofrecen también la posibilidad de repensar Dios, nuestro Dios, con nuevo brío. Es lo que señala recientemente Benedicto XVI, en su entrevista con Peter Seewald en la que respondiéndole a una pregunta sobre la tarea de interpretar los signos de los tiempos que le incumbe como pontífice, afirma: “Creo que la gran tarea ahora, después de que se han aclarado algunas cuestiones fundamentales, consiste, ante todo, en sacar nuevamente a la luz la prioridad de Dios. Hoy lo importante es que se vea de nuevo que Dios existe, que Dios nos incumbe y que Él nos responde. Y, que a la inversa, si Dios desaparece, por más ilustradas que sean todas las demás cosas, el hombre pierde su dignidad y su auténtica humanidad, con lo cual se derrumba lo esencial. Por eso, creo yo, hoy debemos colocar, como nuevo acento, la prioridad de la pregunta por Dios.⁴” Esta prioridad ya la había subrayado el mismo Benedicto al inicio de su pontificado, cuando en su primera encíclica programática, *Deus caritas est*, invitaba a repensar a Dios no tanto como un principio primero y último de todo lo existente o de un analogado supremo del ser al que se le adosan atributos metafísicos sino como un Alguien cuyo ser se define dinámicamente por ser Amor, por lo tanto relacional, histórico, volcado y abierto hacia el otro, pasible. En coherencia con ese gesto inicial, se inscriben los dos volúmenes sobre Jesús de Nazaret que él mismo ha publicado. Para conocer al Dios de los cristianos y profundizar en lo que significa su ser volcada a nosotros, el camino más seguro es volver la mirada a Jesús, a su ser-para-los otros, a su actuar y a su padecer-por-nosotros. Desde allí la teología está llamada a pensar en su mayor radicalidad el

3 Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Seuil, Paris 1990) Capítulo 7.

4 BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. Una conversación con Peter Seewald* (Herder, Barcelona, 2010), 78.

quién es el Dios de los cristianos, venciendo pudores anclados en preconceptos metafísicos de Dios que harían de este un ser absoluto (arelacional) e inmutable (sin devenir) e impasible (sin pasión alguna).

Repensar al ser humano

Una de las tareas constantes del quehacer teológico es ir pensando el ser humano en su devenir. Ello no tiene que ver con una mera estrategia comunicacional, en vistas a que la teología esté siempre atenta al ser humano en su condición histórica como interlocutor de su discurso sino más bien con una dimensión insoslayable del teologizar mismo. En primer lugar, porque el discurso teológico es hecho por hombres y mujeres, históricamente situados que por este mismo hecho, se encuentran “trabajados” (Durcharbeitung) por las tensiones que afectan a la comprensión del ser humano hoy. Y también porque el Dios revelado por Jesús es quien abraza el destino de la humanidad haciéndolo suyo, formando parte inseparable del ser mismo de Dios: Jesús no es sólo el Dios-con-nosotros sino también en él está nuestra humanidad, Crucificada y Resucitada. Y por último, la atención al ser humano se nos impone porque no tenemos otro lugar desde donde podamos hablar de Dios, del Dios de Jesús sino desde el hombre, desde la comprensión que vamos teniendo de éste. Cuando esta comprensión cambia, se modifica también nuestra percepción de la relación con Dios. Es en el diálogo y contraste de la complejidad de la experiencia humana con la humanidad de Dios manifestada en Jesús que se explicita la comprensión cristiana del hombre. Ya el Vaticano II apuntaba a este desafío con claridad: “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22) y con espíritu de búsqueda y de cooperación con otras propuestas de comprensión del hombre “El Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época” (GS 10). En ese mismo espíritu, a la teología le incumbe la tarea de explicitar el alcance antropológico y soteriológico de sus afirmaciones dogmáticas. Hoy en día, el discurso teológico ya no puede contentarse con desarrollar su pensamiento sobre Dios, la Iglesia, la creación y la escatología, los sacramentos sin impostarlo en las verdaderas cuestiones que atañen a la tarea del ser humano en su devenir histórico, en su condición de mendigo del ser (al origen), de incompletud peregrinante en el tiempo y de sus anhelos más o menos explícitos de una vida más allá de este vida hic et nunc.

En efecto, la urgencia de repensar el ser humano nos viene dada hoy por distintos lados: Ya desde el origen de la vida, por los procedimientos técnicos cada vez más adelantados no sólo para detectar las condiciones intrauterinas en que se va gestando el ser humano sino para definir los rasgos del mismo que se desea tener- a través de las investigaciones en el mapa genético. Luego en el mismo transcurso de la vida, por un consumo desenfrenado alimentado por estrategias publicitarias cada vez más eficaces de creación de nuevas necesidades y, en contraste, las condiciones de marginalidad y de invisibilidad social en la que viven vastos sectores de la población mundial, muy por debajo del umbral de la pobreza. Junto con ello, el uso no reglamentado de los recursos no renovables de la tierra, cuya explotación va generando contaminación y agotamiento de sus recursos y desechos con los no siempre sabe qué hacer. Y por el lado del término de la vida la cuestión no es menos acuciante. Los avances médicos y la democratización de dichos avances han aumentado la llamada esperanza de vida de la población, pero dicho avance no ha ido a la par de una reflexión sobre las condiciones de una vida buena para todos y hasta el final. Son este tipo de preguntas las que se hacía una persona, de 44 años, que sufrió un accidente cerebro-vascular y que le produjo el síndrome de enclaustramiento, que la mantuvo recluida en sí misma, durante sus últimos años de vida. Desde allí la vida humana, la de un hombre exitoso, la de un padre de familia, sus amistades, todo se ve desde una óptica nueva, más fundamental: "Tanto como respirar, yo necesito emocionarme, amar y admirar. La carta de un amigo, un cuadro de Balthus en una carta postal, una página de Saint-Simon dan un sentido a las horas que pasan. Pero para permanecer alerta y no sucumbir a una resignación tibia, conservo una dosis de furor, de rabia, ni mucha ni poca, como la olla a presión tiene su válvula de presión para no explotar"⁵. Incluso sus amistades pasan por el cedazo de esta nueva situación existencial, que le da otros criterios para sopesar el valer de cada persona: "¿Estaba ciego y sordo o bien era necesario la luz de una desgracia para dar a conocer a un ser humano en su aspecto más verdadero?"⁶.

Entre otras cuestiones específicas de antropología que necesitan ser repensadas están las que tienen que ver con la sexualidad. No voy a entrar en todos los meandros de esta cuestión pero señalo algunos aspectos que requieren ser integrados más decididamente en la reflexión cristiana sobre la condición humana. En primer lugar, la articulación entre el dato biológico-cultural sobre la sexualidad

5 Jean Dominique BAUBY, *Le scaphandre et le papillon* (Robert Laffont, Paris 1997), 60-61.

6 Jean Dominique BAUBY, *Le scaphandre et le papillon* (Robert Laffont, Paris 1997),89

heredada y genéticamente orientada y la elaboración cultural de los referentes de la sexualidad. Es la vieja tensión que existe en este punto entre lo dado (heredado) y lo decidido por las personas, sabiendo que ambos polos de esta tensión han sido recibidos y elaborados culturalmente, pues no hay un dato puro que no vendría ya mediado y construido culturalmente. Se trata entonces de pensar lo que significa el ser humano, su ontología misma, modulada por esta tensión, desde la condición en permanente redefinición tanto del varón como de la mujer. En este orden de cosa, se inscribe también la reflexión sobre la condición homosexual. Ya es sintomático de la percepción de esta realidad el que haya desaparecido de la OMS como una enfermedad y hoy aparezca como una opción sexual culturalmente legitimada. Los paradigmas del ser varón y del ser mujer, la nueva conciencia que se va teniendo de la condición homosexual, requieren ser reflexionados críticamente e integrados en los discursos de antropología cristiana. Otro aspecto, vinculado a la sexualidad, tiene que ver con el rol que el placer desempeña en las relaciones humanas, entendiéndolo como lugar corpóreo-emocional, cultural y espiritual de reconocimiento del otro en su alteridad de deseo. Es un modo de estar con el otro. La insistencia del discurso cristiano sobre la fidelidad en la relación de pareja, de una sexualidad como expresión de la donación total al otro y de apertura a la vida, de reservar la unión sexual al estado matrimonial, aparece en abierto desfase con las prácticas de la sexualidad y el sentido que éstas reciben por nuestros contemporáneos. Una expresión muy elocuente de estas formas de vivir la sexualidad la encuentro en la novela del escritor francés Michel Houellebecq, *La posibilidad de una isla*: "Para Esther, como para todas las chicas de su generación, la sexualidad no era más que un divertimento placentero, guiado por la seducción y el erotismo, que no conllevaba ninguna implicación sentimental especial; seguramente el amor, igual que la piedad según Nietzsche, nunca había sido otra cosa que una ficción inventada por los débiles para culpabilizar a los fuertes, para imponer límites a su libertad y su ferocidad naturales. Las mujeres habían sido débiles, en especial a la hora de parir, en sus comienzos necesitaban vivir bajo la tutela de un protector poderoso, y a tal efecto habían inventado el amor, pero en la actualidad se habían vuelto fuertes, eran independientes y libres, habían renunciado tanto a inspirar como a experimentar un sentimiento que ya no tenía ninguna justificación concreta. El proyecto milenarista masculino, perfectamente expresado en nuestra época por las películas pornográficas, consiste en despojar la sexualidad de toda connotación afectiva para devolverla al campo de la pura diversión, había conseguido realizarse por fin en esta generación. Lo que yo sentía, esos jóvenes no podían sentirlo ni comprenderlo exactamente, y si hubieran podido habrían experimentado una suerte de incomodidad, como ante algo

ridículo y un tanto vergonzoso, como ante un estigma de tiempo más antiguos. Tras décadas de condicionamiento y de esfuerzos, por fin habían conseguido extirpar de su corazón uno de los sentimientos humanos más antiguos, y ya estaba hecho, lo que se había destruido no se podría reconstruir, igual que los añicos de una taza rota no podrían reensamblarse por sí solos; habían alcanzado su objetivo: no conocerían el amor en ningún momento de su vida. Eran libres”⁷.

Las cuestiones que plantea esta vivencia de la sexualidad no son menores: sexualidad y vínculo humano, sexualidad y ejercicio de la libertad. Un tema que se encuentra además sugerido en toda esta novela de qué manera la vivencia del placer tiene su densidad y legitimidad propia como una dimensión inherente a la sexualidad. Creo que la cultura actual en su expresión post o ultramoderna, caracterizada por el advenimiento psicológico del individuo, con el consiguiente primado que tiene la realización de sí y la contractualización de las relaciones⁸, ofrece oportunidades que deben ser discernidas críticamente para anclar el discurso cristiano sobre la sexualidad. No se trata de plegar el discurso de la antropología cristiana sobre la sexualidad a las exigencias de otros discursos hoy circulantes en la sociedad, sino que se trata al menos de dejarse interpelar por este cambio en la concepción y en la práctica de la sexualidad, de explicitar sus presupuestos como también los de la misma antropología cristiana y que de ello surja un nuevo discurso que asuma críticamente este cambio y haga una propuesta humanizante. Una pista interesante para ser profundizada es lo que señala el documento conclusivo de Aparecida hablando de la vida en Cristo y del lugar que en ella ocupan la alegría, el placer de estar juntos en distintas expresiones humanas: “La vida en Cristo incluye la alegría de comer juntos, el entusiasmo por progresar, el gusto de trabajar y de aprender, el gozo de servir a quien nos necesite, el contacto con la naturaleza, el entusiasmo de los proyectos comunitarios, el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio, y todas las cosas que el Padre nos regala como signos de su amor sincero”⁹.

Hecho esto, tendremos menos pudor para pensar el lugar que ocupa el placer en la relación que Dios establece con su pueblo y con la humanidad entera. Dios

7 Michel HOULLEBECQ, *La posibilidad de una isla*. Traducido por E. Castejón (Alfaguara, Buenos Aires 2006), 306-307.

8 Danièle HERVIEU-LEGER, “*Rites politiques et religieux des sociétés modernes*», en Erwan Dian-teil, Danièle HERVIEU-LEGER, Isabelle SAINT-MARTIN (eds.) *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes* (L’Harmattan, Paris, 2004), 18.

9 Documento conclusivo Vª Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe, Aparecida, 356.

se alegra y se complace con su pueblo y quiere que su bien querer, su gozo, su voluntad sea asumida por los que lo buscan y lo aman. Es lo que muestra con hondura y audacia Mike van Treek, en su tesis de doctorado en teología bíblica, recientemente publicada y que lleva por título precisamente *“Expresión literaria del placer en la Biblia hebrea”*¹⁰.

La pastoralidad de la teología

Los desafíos antes señalados se inscriben dentro de un paradigma que entiende el quehacer teológico no solo en la óptica anselmiana del *fides quarens intellectum* sino también como una actividad encarnada en personas concretas que se dedican a ella, las que a su vez, se inscriben en una época histórica determinada. La teología parte de la fe como una fuente específica de conocimiento, dotada de una racionalidad propia, cuyo dinamismo requiere de todos los recursos del espíritu humano. Este requerimiento le es inherente tanto por ser una actividad específica que involucra a toda la persona como por el objeto/sujeto al que se aboca, Dios en su relación y actuar a favor de la humanidad hoy. La teología se vuelve así generadora de cultura en el espacio que ella comparte con otras fuentes de reflexión sobre la condición humana en su devenir. La síntesis de esta dinámica de la fe en personas situadas e implicadas en situaciones históricas concretas la expresa Yves Congar cuando caracteriza la teología como “la cultura de la fe por el uso honesto de los medios de cultura disponibles en un momento dado”¹¹. Una expresión de esta forma de entender la teología es la que ha promovido el Vaticano II invitando a todos los fieles y en ellos a los teólogos a “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio.” (GS 4). De ello depende la contribución de la Iglesia a la vocación única del género humano - la fraternidad universal- y la realización de su misión y del conocimiento pastoral de la misma: “continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no ser servido.” [*Spiritus Paracliti ductu, opus ipsius continuare Christi*] (GS 3). Lo interesante de este planteamiento es que pone en el centro del ser y quehacer de la Iglesia la acción o la práctica de Jesús, actualizada y universalizada por su Espíritu. La teología en su seno y la teología práctica tienen pues como núcleo articulador de reflexión la acción de Jesús mediada por su Espíritu hoy. Como dicha

10 Mike van TREEK, *Expresión literaria del placer en la Biblia Hebrea* (Asociación bíblica española 51; Navarra 2010) 440p.

11 Y.M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint.III* (Cerf, Paris 1981), 11.

acción está mediada por el Espíritu, ella se da tanto en la Iglesia, a través de los sacramentos, de la liturgia, de la vida institucional, de la reflexión, de la dimensión diaconal - y también fuera de la Iglesia – bajo la forma, por ejemplo, de signos de los tiempos o de la diaconía al necesitado (Mt 25)

Esta acción tiene como “norma normans” la acción de Jesús tal como se encuentra recogida en los Evangelios y en las Escrituras, leídas desde el hoy de la comunidad eclesial convocada por la Palabra.

El horizonte de esa acción es de índole escatológica, ello no sólo por la índole fenoménica de la acción como tal, que introduce en la realidad posibilidades de sentido, abierta a ulteriores lecturas y relecturas que la van desplegando en sus potencialidades. En este sentido, toda acción humana puede ser leída y ejecutada en sus posibilidades de sentido como un texto. “Como el texto, la acción se abre a quien quiera que sepa leer, pudiendo recibir interpretaciones distintas, inclusive de sus actores. En este sentido, la acción abre o cierra un mundo de posibilidades. Así, la teología, y en particular la teología práctica, se coloca delante de esas posibilidades de ser y de actuar abiertas por la práctica de Jesús e intenta reactualizarla de nuevo en los diferentes contextos y épocas¹².” La acción de Jesús es, de suyo, de índole escatológica por cuanto anticipa el advenimiento del Reinado de Dios, aquí y ahora y a la vez, abre el presente a una consumación definitiva que será dada en la venida de Jesús en gloria, cuando en la realidad, desde su inmanencia, se haga transparente la presencia de Dios, todo en todo. Se trata de estar atento a la indicación de Jesús, cuando hace la promesa a su Iglesia de la venida del otro Paráclito y que la guiará a la verdad completa (Jn 14,16; 16,17)

Ello supone que en la reflexión teológica asumimos que toda acción cristiana es también y ante todo una acción humana. No existe una acción que sería “puramente” eclesial- por ejemplo, incluso la Eucaristía, o leer la Palabra- pues todo lo que hacemos es “mundo” y “humano”. La acción y las prácticas cristianas asumen desde dentro la acción humana y la enriquecen con sus posibilidades de ser y de sentido propias. Si volvemos al ejemplo de la Eucaristía, la simbólica del comer y del compartir el pan y el vino se ve enriquecida por el contexto de la pascua de Jesús y de entrega-por-amor-por-la-humanidad. En estricta lógica de la encarnación, la inteligencia de la acción de Jesús en las acciones y prácticas humanas se devela a la luz del principio según el cual “lo más espiritual tiene lugar en lo más

12 Geraldo de MORI, “*El carácter práctico de la teología*” en *Teología y Vida* 21 (2010), 512

corporal”¹³. Por lo mismo, la lectura teológica de las prácticas eclesiales no puede dispensarse del esfuerzo de inteligencia que estas prácticas requieren en cuanto acciones humanas. De donde se entiende como un requerimiento interno del teologizar a partir de las prácticas eclesiales, la mediación analítica y el concurso de las categorías que nos ofrecen las ciencias humanas dedicadas a desentrañar el sentido de estas acciones y prácticas, desde la autonomía de sus métodos y epistemologías.

Dado el carácter sintético e histórico de la acción, ésta no puede ser aprehendida por una “teología de tratados”, como ha sido la que surgió con la creación de los seminarios en el Concilio de Trento. Esta teología fue efectivamente pensada para el clero que tiene que transmitir el contenido de la fe el cual se puede dividir en tratados, compartimentados y sin conexión ni interna entre sí ni con conexión vital con el teólogo y su situación. Dentro de esta perspectiva, el perfil del teólogo que se buscaba formar apuntaba a hacer de él un guardián celoso del contenido de dicho depósito, en la imagen de un atleta en una carrera de posta que entrega el “testimonio” al que le sigue. En cambio, cuando se trata de una teología práctica centrada en la acción de Jesús mediada por el Espíritu hoy, se trata de atender a un proceso que está en devenir, siempre inédito e irreplicable, tan cambiante como es el hoy y la situación de los actores implicados en esa acción: la acción de Jesús en el Espíritu en sinergia con el actuar humano. En esta óptica el perfil del teólogo práctico apunta, ante todo, al de todo un testigo- junto con el pueblo de Dios – de esa acción, para reconocerla y secundarla. Dicho de otra manera, “el” teólogo es el Espíritu- experto escanciador de Jesús en el presente- y los teólogos de profesión han de cultivar una actitud hospitalaria de disposición y de docilidad a esa acción del Espíritu. En definitiva, se trata de una teología que se comprende menos segura de sus contenidos, fijo e inamovibles, de una vez para siempre y más dispuesta a enriquecerse y a desplegarse en la acción que ese mismo Espíritu va suscitando en su Iglesia y fuera de ella. Este perfil lo vemos en los Padres teólogos o en testigos reflexivos de su fe, para quienes ésta última no se explica ni se desmenuza en tratados separados sino que se vive en hombres y mujeres que reflexionan desde ella y buscan estar atentos a la acción de Jesús para el hoy. A menudo dicha teología se vio sellada con su propia sangre, como en Ignacio de Antioquía, en Dietrich Bonhoeffer, en Oscar Arnulfo Romero y en tantos otros. Muestra de esta teología es la que vivió y pensó Cristián de Chergé, abad del monasterio cisterciense de Tibhirine (Argelia), activo promotor del diálogo interre-

13 Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements Parole de Dieu au risque du corps* (Ed. de l’Atelier, Paris 1997), 4.

ligioso entre musulmanes y católicos que fue ejecutado, junto con otros seis monjes, la noche del 26 al 27 de marzo del 1996. Él escribió una suerte de testamento dos años antes de su martirio que recoge su pensamiento:

Mi muerte, evidentemente, parecerá dar la razón a los que me han tratado, a la ligera, de ingenuo o de idealista: "¡qué diga ahora lo que piensa de esto!" Pero estos tienen que saber que por fin será liberada mi más punzante curiosidad.

Entonces podré, si Dios así lo quiere, hundir mi mirada en la del Padre para contemplar con El a Sus hijos del Islam tal como El los ve, enteramente iluminados por la gloria de Cristo, frutos de Su Pasión, inundados por el Don del Espíritu, cuyo gozo secreto será siempre, el de establecer la comunión y restablecer la semejanza, jugando con las diferencias.

Por esta vida perdida, totalmente mía y totalmente de ellos, doy gracias a Dios que parece haberla querido enteramente para este GOZO, contra y a pesar de todo. En este GRACIAS en el que está todo dicho, de ahora en más, sobre mi vida, yo os incluyo, por supuesto, amigos de ayer y de hoy, y a vosotros, amigos de aquí, junto a mi madre y mi padre, mis hermanas y hermanos y los suyos, ¡el céntuplo concedido, como fue prometido!

Y a ti también, amigo del último instante, que no habrás sabido lo que hacías.

Sí, para ti también quiero este GRACIAS, y este "A-DIOS" en cuyo rostro te contemplo. Y que nos sea concedido reencontrarnos como ladrones felices en el paraíso, si así lo quiere Dios, Padre nuestro, tuyo y mío.

¡AMEN! ¡IM JALLAH!

Argel, 1 de diciembre de 1993

Tibhirine, 1 de enero de 1994

Las reflexiones que he propuesto son transitorias. Sólo buscan reflejar y estimular entre nosotros el carácter provisorio y no por eso menos exigente del discurso teológico, sobre todo cuando los que lo elaboran han de dejar hablar al Dios que se dice razonablemente en su Verbo y se actualiza por su Espíritu. Este elogio de la provisoriedad busca además hacer justicia a la condición viandante del ser humano en las rutas del tiempo, a la verdad sobre Jesús y, en él, sobre Dios y cuyo Espíritu nos conduce "como tomados de la mano" a su manifestación plena, por-venir. Desconfiemos por tanto, de todo discurso teológico que, a fuerza de pretender ser definitivo y normativo de una vez para siempre, se olvide ilusoria-

mente de su propia provisoriedad. No sea que recaiga sobre nosotros el reproche que Jorge Luis Borges, hacía a las versiones homéricas “edición definitiva”, cuya definitividad, creía él, era un concepto que no corresponde sino a la teología o al cansancio¹⁴. Que el Espíritu fecunde la particularidad de nuestros esfuerzos con la posibilidad de atisbar y pregonar aquí y ahora, en la provisoriedad de nuestro pasar, de lo que tiene sabor a “para siempre”.

Alberto TOUTIN
Teólogo
Universidad Católica de Chile – Santiago.

14 Carlos ÁLVAREZ GARRIGA, “Prólogo” en Julio Cortázar, *Papeles inesperados* (Alfaguara, Santiago, 2009), 23.