

16/30/04

PERFILES.

que más fácil estudiar teología en otros tiempos, cuando la Iglesia casi anclaba en las tranquilas aguas de la ortodoxia o neo-cristiandad. Pero una vez que los vientos de la modernidad y post-modernidad azotaron el pensamiento religioso, en su raíz o esparciendo sus semillas por todas partes, la teología, en el mismo tiempo, se vio relegada como producto superfluo de la cultura industrial burguesa y sumamente deseada por el movimiento religioso.

Exclusivo a los espacios de desdén, la teología necesita vestirse con ropas nuevas para convertirse en atractiva y relevante. Recordemos la parábola del payaso de Kierkegaard que, en un curso ardiente y dramático, en vez de hacer que las personas se avergüenzan a apagar el incendio amenazante, sólo conseguía que se reían porque su atuendo de payaso era por completo ajeno a la realidad de la situación. La teología puede a veces parecer vestida con ropas de siglos pasados religiosos antiguos y producir más risa que interés. Pero en el momento histórico sin traicionar su vocación de fiel guardiana de la tradición, sigue siendo desafiante.

El desafío de la teología es llamado desde el principio a la tarea urgente de continuar rehaciendo esquemas mentales y discursos obsoletos para hablar con más contemporaneidad tanto como a sus coetáneos; labor que ha de realizar en el mundo actual, pero que desbordará en nuevos temas y desafíos.

El desafío le viene de quienes están en otras coordenadas, pero también de los sedientos de teología. El despertar de la conciencia del laico en la Iglesia, la reacción a las pretensiones de las ciencias y de la tecnología, la sed provocada por la curiosidad del anonimato urbano atraen cada vez a más curiosos y seguidores de la teología.

ISBN: 970-652-090-2



9 789706 520906

j.b.libanio y alfonso murad



perfiles, enfoques, tareas

Introducción a la teología

# Introducción a la teología

perfiles, enfoques, tareas

j. b. libanio y alfonso murad

J. B. LIBANIO

ALFONSO MURAD

# INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA

PERFIL, ENFOQUES, TAREAS



EDICIONES DABAR  
MÉXICO, D.F.

1. El origen del término	58	V. La teología en cambio	133
2. Los diferentes usos del término en la historia	60	1. Siglo XIX: Tubinga y la Escuela Romana	134
3. La comprensión del término	63	2. Principios del siglo XX: el despertar de la teología católica	135
4. Teología: diálogo entre el hombre y Dios en la comunidad eclesial	67	3. La crisis modernista	136
5. La teología como actividad compleja	71	4. La teología entre las dos guerras (1918-1939)	137
III. Estructura teórica de la teología	72	5. En el umbral del Vaticano II	139
1. Sabiduría, saber y crítica	72	VI. Tendencias y características de la teología contemporánea	141
2. La teología como ciencia	75	1. La teología en diálogo con la modernidad	141
3. La naturaleza del lenguaje teológico	85	2. Teología plural	144
4. Momentos internos de la teología	88	3. Confrontación con la subjetividad y la historicidad	145
5. La teología como práctica teórica	93	4. Verdad, veracidad y práctica	146
6. Teología deductiva e inductiva	96	Anexo I	150
IV. Conclusión	100	Dinámica	153
Dinámica I	101	Bibliografía	153
Dinámica II: Investigación sobre el concepto de teología	103		
Bibliografía	104		
		4. LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN: ESTATUTO TEÓRICO	155
3. BREVE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA	105	I. Contexto histórico del nacimiento de la teología de la liberación	155
I. La teología originante “de las primeras comunidades cristianas”	106	1. Situación sociopolítica y económica	156
1. La fuente de toda teología	106	2. Situación cultural y teológica	162
2. Características de la “teología originante”	108	II. Estructura de la teología de la liberación	165
II. La teología simbólica de la patrística	109	1. Puntos de partida	165
1. Contexto y desafíos	110	2. Articulaciones con la práctica	167
2. Características de la teología patrística	111	3. Los tres momentos de la teología de la liberación	168
3. Fases predominantes	118	4. Teología de la liberación y praxis	177
4. Evaluación crítica	119	III. Balance crítico de la teología de la liberación	179
III. Teología escolástica medieval	120	IV. Perspectivas	184
1. Etapas de la escolástica	121	V. Conclusión	187
2. Características de la teología escolástica a partir de Santo Tomás	125	Dinámica	188
3. Evaluación crítica	127	Bibliografía	189
IV. La teología antimoderna y manualística	129		
1. Cambios en la sociedad, rigidez en la teología	129	5. LA ENSEÑANZA ACADÉMICA DE LA TEOLOGÍA	191
2. Características	130	I. Niveles de la teología	191
3. Evaluación crítica	132	1. Teología popular o cotidiana	193

2. Teología pastoral	196	4. Enfoque macroecuménico: teología de las / en las religiones	262
3. Teología profesional y académica	197	5. Enfoque pluricultural: teología inculturada	266
4. Articulación de los tres niveles	198	6. Enfoque geosociohistórico: teología continental	271
II. Teología y pastoral: perspectivas distintas	200	Conclusión	273
1. Colaboración recíproca	200	Dinámica	274
2. Tensión	201	Bibliografía	275
3. Teología y pastoral en el curso académico	202		
III. Áreas de estudios y disciplinas teológicas	206	7. GRANDES MATRICES O PARADIGMAS DE LA TEOLOGÍA	277
1. Teología fundamental	207	I. Lo sagrado	281
2. Teología bíblica	209	1. La fuerza unificadora de lo sagrado	282
3. Teología moral	214	2. La teología en la matriz de lo sagrado	284
4. Teología sistemática o dogmática	217	3. Lo sagrado y el tiempo-espacio	285
5. Derecho canónico	219	4. Lo profano en lo sagrado	287
6. Historia de la Iglesia	221	II. Gnosis sapiencial	290
7. Liturgia y espiritualidad	224	III. Ser-esencia	293
8. Otras disciplinas	227	1. El esquema dual	294
9. Resumen	228	2. De la dualidad al dualismo	296
IV. Proceso de enseñanza-aprendizaje	229	3. Dualismo, cuerpo y espiritualidad	298
1. Postura pedagógica	229	4. Natural vs sobrenatural	299
2. Metodología	230	IV. Subjetividad, intersubjetividad, existencia	302
V. Teología y espiritualidad	232	1. Subjetividad y hermenéutica	302
Dinámica	235	2. La intersubjetividad	304
Bibliografía	235	V. Historia, praxis	306
6. DE LA TEOLOGÍA A LAS TEOLOGÍAS	237	1. La matriz de la historia	306
I. Universalidad y particularidad de la teología	237	2. La matriz de la praxis	310
1. ¿Universalidad o uniformidad?	238	VI. La matriz del lenguaje	313
2. La pluralidad en cuestión	240	1. Lenguaje y verdad consensual	314
II. El camino de los enfoques teológicos	241	2. Comunicación y liberación	316
1. Teologías del genitivo y enfoques teológicos	241	VII. La narración	317
2. Cómo se elabora un nuevo enfoque teológico	242	VIII. La holística	319
3. Uso del enfoque teológico en la enseñanza académica	245	Conclusión	322
III. Enfoques teológicos recientes	246	Dinámica	322
1. Enfoque metasexista: la teología feminista	246	Bibliografía	322
2. Enfoques étnicos: el caso de la teología negra y amerindia	250	8. TAREAS DE LA TEOLOGÍA	323
3. Enfoque ecológico: ¿teología holística?	258	I. Tareas generales	324

2. Teología pastoral	196	4. Enfoque macroecuménico: teología de las / en las religiones	262
3. Teología profesional y académica	197	5. Enfoque pluricultural: teología inculturada	266
4. Articulación de los tres niveles	198	6. Enfoque geosociohistórico: teología continental	271
II. Teología y pastoral: perspectivas distintas	200	Conclusión	273
1. Colaboración recíproca	200	Dinámica	274
2. Tensión	201	Bibliografía	275
3. Teología y pastoral en el curso académico	202		
III. Áreas de estudios y disciplinas teológicas	206	7. GRANDES MATRICES O PARADIGMAS DE LA TEOLOGÍA	277
1. Teología fundamental	207	I. Lo sagrado	281
2. Teología bíblica	209	1. La fuerza unificadora de lo sagrado	282
3. Teología moral	214	2. La teología en la matriz de lo sagrado	284
4. Teología sistemática o dogmática	217	3. Lo sagrado y el tiempo-espacio	285
5. Derecho canónico	219	4. Lo profano en lo sagrado	287
6. Historia de la Iglesia	221	II. Gnosis sapiencial	290
7. Liturgia y espiritualidad	224	III. Ser-esencia	293
8. Otras disciplinas	227	1. El esquema dual	294
9. Resumen	228	2. De la dualidad al dualismo	296
IV. Proceso de enseñanza-aprendizaje	229	3. Dualismo, cuerpo y espiritualidad	298
1. Postura pedagógica	229	4. Natural vs sobrenatural	299
2. Metodología	230	IV. Subjetividad, intersubjetividad, existencia	302
V. Teología y espiritualidad	232	1. Subjetividad y hermenéutica	302
Dinámica	235	2. La intersubjetividad	304
Bibliografía	235	V. Historia, praxis	306
6. DE LA TEOLOGÍA A LAS TEOLOGÍAS	237	1. La matriz de la historia	306
I. Universalidad y particularidad de la teología	237	2. La matriz de la praxis	310
1. ¿Universalidad o uniformidad?	238	VI. La matriz del lenguaje	313
2. La pluralidad en cuestión	240	1. Lenguaje y verdad consensual	314
II. El camino de los enfoques teológicos	241	2. Comunicación y liberación	316
1. Teologías del genitivo y enfoques teológicos	241	VII. La narración	317
2. Cómo se elabora un nuevo enfoque teológico	242	VIII. La holística	319
3. Uso del enfoque teológico en la enseñanza académica	245	Conclusión	322
III. Enfoques teológicos recientes	246	Dinámica	322
1. Enfoque metasexista: la teología feminista	246	Bibliografía	322
2. Enfoques étnicos: el caso de la teología negra y amerindia	250	8. TAREAS DE LA TEOLOGÍA	323
3. Enfoque ecológico: ¿teología holística?	258	I. Tareas generales	324

1. Tarea hermenéutica	324
2. Tarea crítica constructiva	331
3. Tarea dialogal	338
II. Tareas específicas	342
1. Tarea de la praxis	342
2. Tarea de la unidad interna en la diversidad	344
3. Actualización del instrumental preteológico: relación con las ciencias	346
4. Algunas prioridades teológicas en el Tercer Mundo	348
5. Teología y ecología	350
6. Formación de laicos y sacerdotes	351
7. Producción de teología pastoral y comunicación	352
8. Articulación con la pastoral y la espiritualidad	353
Conclusión	355
Dinámica	355
Bibliografía	357
Conclusión	359

## INTRODUCCIÓN

Todo saber tiene su misterio y debe iniciarse en el misterio. El saber teológico está rodeado, más que ningún otro, por un velo misterioso, por tratarse, en último análisis, del conocimiento del misterio de los misterios: Dios. "Quítate las sandalias, porque el lugar en el que estás es santo" (Ex 3,5) suena en los oídos de quien piensa acercarse al estudio de la teología. Sólo en esta actitud de reverencia religiosa se logra penetrar en el mundo de la teología. En esto difiere enormemente de las demás ciencias. Un halo sagrado la envuelve, y, si se le destruye, termina haciéndose teología secularizada y, a la vez, acta de defunción de la misma teología.

Hoy el estudio de la teología navega por mares bravíos, pero fascinantes. Quizás fue más fácil estudiar teología en otros tiempos, cuando la nave de la Iglesia casi anclaba en las tranquilas aguas de la cristiandad o neocristiandad. Pero una vez que los vientos de la modernidad y postmodernidad azotaron el pensamiento religioso, hiriéndolo en su raíz o esparciendo sus semillas por todas partes, la teología, al mismo tiempo, se vio relegada como producto superfluo de la sociedad industrial burguesa y sumamente deseada por el nuevo mercado religioso.

Con respecto a los espacios de desdén, la teología necesita renovarse, vestirse con ropas nuevas para convertirse en atractiva y codiciada. Recordemos la parábola del payaso de Kierkegaard que, con su discurso ardiente y dramático, en vez de hacer que las personas fueran a apagar el incendio amenazante, sólo conseguía hilaridad, porque su atuendo de payaso era por completo ajeno a la seriedad de la situación. La teología

## BIBLIOGRAFÍA

- DUMÉRY, H. - GEFFRÉ, C. - POULAIN, J., "Théologie", en: *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. France, París, 1977, XV, pp. 1086-1093.
- FISICHELLA, R. - SECKLER, M., "Teología", en: LATOURELLE, R. - FISICHELLA, R., *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992 pp. 1411-1437.
- FRIES, H., "Teología", en: *Conceptos fundamentales de teología*, Herder, Barcelona, II, pp. 743-755.
- KERN, W. y otros, "Teología", en: EICHER, P. (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1990, II, pp. 483-592.
- LANE, G. y otros, "Teologías", en: LATOURELLE, R. - FISICHELLA, R., *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, pp. 1475-1503.
- MARGARITTI, A., "Teología y filosofía", en: *Diccionario teológico interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, IV, pp. 487-505.
- RAHNER, K., "Teología", en: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona, 1976, VI, pp. 530-564.
- VAGAGGINI, C., "Teología", en: BARBAGLIO, G. - DIANICH, C., *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid, pp. 1688-1806.
- VILANOVA, E., "Teología", en: FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J. J. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 1318-1327.
- ADNÈS, P., *La théologie catholique*, PUF, París, 1967, (col. Que sais-je? n. 1269): libro pequeño que trata de la naturaleza, método y divisiones de la teología.
- ALSZEGHY, Z - FLICK, M. *¿Cómo se hace la teología?* Paulinas, Madrid, 1976: más exigente, estudia la estructura de la práctica teológica.
- BEINERT, W., *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona, 1981: obra destinada a los alumnos de las facultades de teología en Alemania.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1970, pp. 172-270: libro didáctico, claro, más sucinto que el anterior.
- FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990: obra introductoria a la teología, en lenguaje poético atractivo.
- LATOURELLE, R., *Teología, ciencia de salvación*, Sígueme, Salamanca, 1968: manual clásico, fundamental, claro, didáctico, fácil de entender.
- VILANOVA, E. *Para comprender la teología*, Verbo Divino, Estella, 1992: libro más didáctico y realmente introductorio a las cuestiones fundamentales para comprender la naturaleza y la historia de la teología.
- VVAA, "Teología, ¿para qué?" en: *Revista Concilium* 256 (1994/VI): número temático que aborda la situación actual de la teología, cuestiones centrales de su programa y la discusión sobre el método teológico.

*Lecturas complementarias*

- GEFFRÉ, C., "Crisis del humanismo y futuro de la teología", en: *Concilium* 86 (1973/6) 309-316.
- ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 123-174.
- ASSMAN, H., "Situação geral da teologia hoje", en: *Texto e contexto*, 1 (1968) 16ss.
- BOFF, C. - BOFF, L., *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid, 1986.
- , *Libertad y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- BOFF, C., "Epistemología y método de la teología de la liberación", en: ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Trotta, Madrid, 1990, pp. 79-113.
- , *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- BOFF, L. "Prácticas teológicas e incidencias pastorales", en: Idem, *Iglesia, carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 29-43.
- , "Que é fazer teologia partindo de uma América Latina em cativoiro", en: *REB* 35 (1975) 853-879.
- CHENU, M.-D., *¿Es ciencia la teología?*, Casal i Vall, Andorra, 1959.
- COMBLIN, J., "A teologia católica a partir do pontificado de Pio XII", en: *REB* 28 (1968) 859-879.
- COMBLIN, J., *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969.
- CONGAR, Y. "Théologie", en: *Dic. Théol. Cath.* XV, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1946, pp. 341-502.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, Paulinas, México, 1990.
- DARLAP, A., "Introducción", en: FEINER, J. - LÖHRER, M., *Mysterium Salutis*, I/1. Teología fundamental, Cristiandad, Madrid, 1969, pp. 25-46.

- DUMONT, C., "La réflexion sur la méthode théologique", en: *Nouv RevTh* 83 (1961) 1.034-1.050.
- EYT, P., "La théologie et la mort de l'homme", en: *Nouv RevTh*, 96 (1974) 471-488.
- GEFFRÉ, C., "Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique", en: *Le point théologique. Recherches actuelles*, I, n. 1, Beauchesne, París, 1971, pp. 21-49.
- , *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, Paulinas, São Paulo, 1989.
- VORGRIMLER, H. - GUCHT, R.V., *La teología en el siglo XX*, BAC, Madrid, 1973, vv. I y II.
- INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, "Recherches actuelles III", in: *Le point théologique, Le déplacement de la théologie*, n. 21, Beauchesne, París, 1977.
- KASPER, W., *Renouveau de la méthode théologique*, París, 1969.
- LIBANIO, J. B., "Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", en: *Perspectiva teológica* 9 (1977) 27-79.
- , *Estudos teológicos*, Loyola, São Paulo, 1969.
- , *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989.
- MESTERS, C., *Por trás das palavras*, Vozes, Petrópolis, 1980, col. CID-Exegese.
- MOLTMANN, J., *¿Qué es teología hoy?*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- RAHNER, K., *Teologia e ciência*, Paulinas, São Paulo, 1971.
- RÉFOULÉ, F. - GEFFRÉ, C. y otros, *Avenir de la théologie*, Du Cerf, París, 1968.
- SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968.
- SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975.
- SOBRINO, J., "Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latinoamericana", en: *Perspectiva Teológica* 21 (1989) 285-303.
- TAVARD, G., "La théologie parmi les sciences humaines. De la méthode en théologie", en: *Le point théologique*, n. 15, Beauchesne, París, 1975.
- VAGAGGINI, C., "L'insegnamento teologico e la vita di fede, speranza e carità", en: *Seminarium* 8 (1968) 570-590.

## DINÁMICA INTRODUCTORIA

### 1º Momento

Cada alumno debe hacer un ejercicio de memoria, recordando alguna experiencia teológica. Para ello intente recordar:

- cuándo se hizo alguna pregunta sobre su fe;
- cuándo se dio cuenta de estar en búsqueda del sentido profundo, radical de la existencia;
- cuándo la fe lo iluminó claramente en una acción concreta;
- cuándo se dio cuenta de que otra persona estaba haciendo una reflexión sobre su fe, es decir teologizando;
- cuándo se identificó con un "sujeto social" letrado o popular en el momento en que hacía una pregunta que se convirtió en pregunta propia.

### 2º Momento

A partir de esta recuperación de la experiencia teológica en sus diversas formas, intente poner por escrito algunas preguntas básicas que le surjan.

### 3º Momento

A partir de las preguntas básicas, ¿cuáles son sus expectativas para este curso de teología? Formule las que le parezcan más importantes.

### 4º Momento

El profesor podrá recoger las hojas de los alumnos que quieran entregarlas, y abrirá en el salón un espacio para compartir el contenido de las mismas.



## EL CONTEXTO ACTUAL

*“Es la hora en que el despertar de la razón ha ahuyentado todos los monstruos que en su sueño había generado”*  
(Umberto Eco).

Todo saber está situado. Enseñarlo fuera del contexto aliena. El comienzo de todo estudio requiere un mínimo de contextualización. La teología se sitúa en la encrucijada de dos experiencias antagónicas. Una se manifiesta preñada de esperanza. Como nunca en nuestros pueblos, la teología es buscada por laicos, es enseñada y practicada desde las formas más simples en las comunidades eclesiales de base hasta las más sofisticadas en los institutos teológicos. La otra se reviste de sospechas. Se ve con recelo y hasta con desdén.

### I. Señales de esperanza para la teología

En el cielo de la teología brillan estrellas de esperanza. La noche oscura que cayó en un momento dado sobre el campo teológico, está sien-

## EL CONTEXTO ACTUAL

*“Es la hora en que el despertar de la razón ha ahuyentado todos los monstruos que en su sueño había generado”  
(Umberto Eco).*

Todo saber está situado. Enseñarlo fuera del contexto aliena. El comienzo de todo estudio requiere un mínimo de contextualización. La teología se sitúa en la encrucijada de dos experiencias antagónicas. Una se manifiesta preñada de esperanza. Como nunca en nuestros pueblos, la teología es buscada por laicos, es enseñada y practicada desde las formas más simples en las comunidades eclesiales de base hasta las más sofisticadas en los institutos teológicos. La otra se reviste de sospechas. Se ve con recelo y hasta con desdén.

### I. Señales de esperanza para la teología

En el cielo de la teología brillan estrellas de esperanza. La noche oscura que cayó en un momento dado sobre el campo teológico, está sien-

do disipada lentamente por rayos luminosos. No llega a ser una aurora boreal, pero sin duda despunta con discreta luminosidad, alimentada por nuevos hechos.

### 1. *En la era de la teología de y para laicos*

H. C. de Lima Vaz anunció proféticamente el viraje de nuestra Iglesia latinoamericana de la condición de Iglesia-reflejo a la de Iglesia-fuente. Este fenómeno asume las formas más diversas. El campo de la teología no ha sido ajeno a ellas. Toda Iglesia, en su momento de vigor, es rica en producciones teológicas. La teología establece una relación vital con los lectores. Éstos la exigen, la consumen, pero también la provocan, la critican, la condicionan. Y, a su vez, la teología se revitaliza, se enriquece.

La nueva ola teológica se manifiesta en un hecho estadístico y en un hecho cualitativo. El dato estadístico significativo es el aumento de laicos y laicas que estudian teología, bien sea en instituciones académicas con titulación oficial, bien en cursos de formación teológica de los niveles más diversos. Se multiplican los cursos de teología para laicos en las diócesis, regiones e incluso en las mismas parroquias, con mucha participación y asiduidad por parte de los asistentes. Las estadísticas revelan que este fenómeno está en crecimiento, de manera que puede preverse con realismo el crecimiento del número de laicos que estudien teología.

Bajo el aspecto cualitativo, el fenómeno acusa un significativo desfase en cuanto al interés por la teología. Se da con más fuerza y consistencia entre los laicos que entre quienes tienen que estudiarla para el sacerdocio. De este modo, la teología pasa de las manos del clero a las de los estudiosos laicos y laicas.

Este fenómeno puede revelar que el laico cristiano es, intelectualmente, mayor de edad. Hasta este momento dependiente de las explicaciones de los teólogos, en su casi totalidad procedentes del clero, comienza ahora a buscar una inteligibilidad más profunda para su fe. Los embates del mundo moderno con filosofías ajenas al pensamiento cristiano, con una valorización excesiva de la subjetividad individualista, con un afán praxístico, con una mentalidad histórica, con un pluralismo religioso y de valores, están exigiendo del cristiano una actitud más crítica y

reflexiva con respecto a su fe. Esta nueva coyuntura despierta en él el deseo de estudios teológicos más profundos que los catecismos aprendidos en la infancia y la adolescencia.

El cristiano se siente hoy, más que nunca, compañero de muchos hombres y mujeres que ya no comparten su fe. Se siente en la obligación de dar razón de su fe a sí mismo y a quienes lo interrogan acerca de su creencia cristiana. La vida se viste de aventura, se teje de crisis, dificultades y preguntas, que, en un determinado nivel, esperan de la teología una palabra clarificadora.

La complejidad y las dificultades de los problemas apuntan situaciones cada vez más problemáticas para la fe del cristiano medio. Sin avanzar en el estudio de su fe, éste se sentirá cada vez menos capaz de dar razón de este nuevo contexto cultural.

PINHEIRO, J. E., (ed.), *Formação dos cristãos leigos*, Paulinas, São Paulo, 1995.

—, (ed.), *O protagonismo dos leigos na evangelização atual*, Paulinas, São Paulo, 1994.

### 2. *En el reino del pluralismo*

La fe bíblica, desde el comienzo, se caracterizó por su dimensión histórica. Y la historia, por naturaleza, rompe con la uniformidad esencial de la matriz filosófica de la naturaleza. De este modo, la fe bíblica se manifestó de forma plural. Y la fe cristiana hereda de la fe bíblica veterotestamentaria la dimensión histórica pluralista. El acontecimiento —persona Jesucristo encuentra cuatro versiones muy diferentes en los evangelistas y en la interpretación original de Pablo. En la Patrística y en la Edad Media, las diferentes escuelas teológicas siguieron mostrando esa pluralidad de la única fe cristiana.

Sin embargo, el pluralismo de la modernidad, estimulado en la post-modernidad, adquiere una cualidad nueva y diferente. En la medida en que se independizaron del dominio de la cristiandad religiosa, las esferas culturales tomaron un nuevo aliento y se desarrollaron consistentemente incluso en forma de sistemas autónomos de verdad y de expresiones religiosas diferentes. En otros términos, subyacía al pluralismo tradicional cierta homogeneidad filosófica, que se construía sobre la base del

platonismo y el aristotelismo. En lo sucesivo, con la irrupción de diferentes matrices modernas de filosofía y de ciencias humanas, la teología se nutrió de esa diversidad, de manera que el pluralismo afecta a la propia estructura interna del reflexionar. No se logra reducir las filosofías y las ciencias humanas a un denominador común que permita una homogeneidad teológica.

Además de eso, se pasa de una sociedad tradicional a una sociedad liberal, marcada por la libertad subjetiva de las personas también en relación con el mundo de los valores y de las verdades últimas.

Hasta entonces la religión católica había cumplido la función de norma e integración social de todos los miembros de la cristiandad. Ofrecía carta de ciudadanía y referencia de valor y acción para todos.

Con la irrupción de la sociedad liberal, las diferentes esferas culturales rompen con la religión católica que las había cobijado bajo sus ramas. Se transfiere a la conciencia personal la decisión libre en el campo religioso. Hasta ese momento se daba en el interior de una tradición garantizada por la cultura y la autoridad religiosa dominante. Por lo tanto, surge el hecho de posibles decisiones personales religiosas, que configuran un nuevo pluralismo religioso.

No se produjo únicamente un pluralismo de las esferas culturales irénico e independiente respecto de la fe católica. La modernidad, en expresión de sus mayores representantes humanistas, asumió formas hostiles, fustigando a la religión católica, que fue durante siglos la dominante. Le quedó poco espacio para crecer con lozanía. Permaneció plantada únicamente en los jardines eclesiásticos como signo de defensa y rechazo de la modernidad. La reconciliación llegó prácticamente con el Concilio Vaticano II.

La postmodernidad ha sido más generosa con respecto a la religión. Le abrió de un modo especial un espacio más amplio. Curiosos de todo tipo la visitan con frecuencia. Con este estímulo, la teología ha dejado el huerto reservado a los seminarios para frecuentar alegre las plazas de la publicidad postmoderna.

Si, por un lado, se le ha facilitado la entrada a los ambientes hasta ese momento cerrados, por otro, se le exige entrar en plano de igualdad con teologías de otras religiones. Ya no se impone por privilegios históricos y

sociales. En términos teóricos, esa nueva situación implica saber dialogar no sólo con otros saberes, que no son propiamente convergentes, sino también con teologías y religiones que le disputan el mismo público. Desde hace décadas se viene hablando del diálogo ecuménico, pero hoy se extiende al ámbito interreligioso, más allá de la fe cristiana.

De este modo, el pluralismo es para la teología cristiana una oportunidad y un desafío. Oportunidad, por permitirle exponer sus productos en los mercados más diversos. Desafío, porque de ella se espera la capacidad de hablar con sentido a intereses, búsquedas y gustos tan extraños y diversos, sin traicionar su fidelidad fundamental a la revelación.

Las formas autoritarias de teología no son aceptadas totalmente en este mundo plural. Acostumbradas a basar la verdad en la autoridad extrínseca del poder, desconocen el diálogo interno de la verdad. A su vez, teólogos sensibles a esta irrupción pluralista se alegran de poder ofrecer la originalidad de sus pensamientos, la provisionalidad de sus reflexiones, la falta de pretensión de sus propuestas teológicas, esperando una respuesta del interlocutor, son espíritu de diálogo.

Una teología en una cultura pluralista necesariamente debe ser dialógica. Se abre desde dentro al diálogo, que se hace una y otra vez, tantas cuantas el diálogo le indique que debe volver a hacerse. Si este proceso antes resistía siglos, después décadas, hoy el teólogo considera que un año de literatura teológica es tiempo suficientemente largo para muchas revisiones. Esta agilidad productiva ofrece a la teología posibilidades inauditas de acompañar con producciones siempre nuevas y renovadas al pensamiento actual en sus vicisitudes. El envejecimiento rápido de los productos teológicos no permite la pereza hermenéutica de nadie. Al contrario, el riesgo de perder la conducción de la historia aumenta y la teología puede terminar ocupando pronto algún estante de museo, frecuentado por curiosos del pasado, pero no por necesitados de su fuerza evangelizadora presente.

El pluralismo ha avanzado más aún. Ya no se reduce a diferentes posiciones religiosas externas a la teología católica. Se ha alojado en su interior. En el seno de la Iglesia, de la misma teología católica, proliferan posiciones teóricas y pastorales muy diversas. El abanico se amplía desde posiciones extremadamente conservadoras hasta las más avanzadas del marco occidental en la forma liberal y de la liberación. A pesar de las

reacciones normales y naturales de las instancias burocráticas de la Iglesia, el pluralismo interno prosigue y se hace irreversible.

En el tejido del pluralismo o, más exactamente, como su factor, la teología asiste al surgimiento de innumerables teologías del sujeto —de la mujer, del negro, del indio— y también de teologías del objeto —del trabajo, de la materia, del desarrollo, del progreso, etc.—, al avance de la actitud moderna de interpretar todo, al crecimiento de la tendencia de descubrir en todo un sentido religioso, a la intrepidez teórica creadora de Iglesias particulares, a la libertad de pensar, abandonando los caminos tradicionales y enrumbándose por nuevos, al encuentro de otras creencias y religiones. Y en íntima relación con este encuentro están las cuestiones del ecumenismo, en el sentido amplio, y de la inculturación.

FRIES, H., "Pluralidad de la teología y unidad de la fe", en: *Selecciones de teología* (1974/50) 113ss.

GEFFRÉ, C., "Diversidad de teologías y unidad de fe", en: B. Lauret - F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*. Tomo I: Introducción, Cristiandad, Madrid, pp. 123-147.

THIEL, J. E., "Pluralismo en la verdad teológica", en: *Concilium* 256 (1994) 89-105.

### 3. En el reino del ecumenismo y del diálogo interreligioso

De hecho, últimamente el pluralismo se ha trasladado a otros marcos y tradiciones culturales ajenas a la versión occidental. Se rompe por primera vez en la historia de la teología la posibilidad de verdaderas teologías no occidentales consistentes, que respondan a otras tradiciones culturales y religiosas, tales como las teologías india, africana y afroamerindia, que navegan en las mismas aguas del pluralismo teológico. Desafío y esperanza para tantos cristianos y para el diálogo interreligioso.

Este nuevo pluralismo surge del reclamo no simplemente del ecumenismo en su forma tradicional intercristiana, sino también del macroecumenismo con religiones y tradiciones no cristianas. Visto desde otro ángulo, nos enfrentamos aquí a la exigencia de la inculturación de la fe y de la teología.

Este doble hecho —ecumenismo en el sentido amplio e inculturación— trae nuevo oxígeno a la teología y se ha transformado en las últimas

décadas en promisoro primavera teológica, sobre todo en el Tercer Mundo. El ecumenismo europeo entre las Iglesias cristianas enriqueció mucho a la teología y le dio posibilidades únicas. Pero hoy parece que ya ha comenzado a patinar.

El espacio de la esperanza teológica se trasladó al Tercer Mundo de la India, de África y de las Américas, en el diálogo con las grandes tradiciones religiosas orientales y con la tradición afro-indígena de nuestro continente. Surge una teología llena de esperanza. Nuevo contexto para que la creatividad teológica arranque y rompa el marasmo en que muchas teologías se encuentran. En estricta conexión con esta temática, crece la cuestión de la inculturación. Sin duda, ya se destacó en la Conferencia de Santo Domingo como tema central y está preñada de perspectivas futuras. Con ello se apunta a una de las nuevas y prometedoras tendencias teológicas.

AZEVEDO, M. DE C., *Modernidade e cristianismo. Desafio à inculturação*, Loyola, São Paulo, 1981.

FRANÇA MIRANDA, M. DE, "O pluralismo religioso como desafio e chance", en: *REB* 55 (1995) 323-337.

TEIXEIRA, F., (ed.), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo, 1993.

—, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo, 1995.

WILFRED, F., "Pluralismo religioso e inculturación cristiana", en: *Selecciones de teología* 29 (1990/114) 119-123.

### 4. Una pastoral más exigente

La complejidad del escenario religioso y las transformaciones sociales del capitalismo industrial avanzado bajo la forma neoliberal están provocando situaciones nuevas y desafiantes para la pastoral. De este modo, la búsqueda de la teología surge de la necesidad de lucidez en este contexto. Se exige del cristiano mayor preparación intelectual, ante todo con respecto a su propia fe.

Acertadamente, J. L. Segundo, al referirse a los primordios de la teología de la liberación, la explica como propuesta que busca liberar a la teología de las trabas conceptuales que impedían al cristiano tomar decisiones correctas en el campo de la práctica pastoral. Una teología cristalizada en

otro contexto social, en el que intereses de grupos dominantes consiguieron plasmar en ella conceptos inhibidores de acción liberadora, debe pasar por un proceso de purificación conceptual. Esta exigencia supone una reflexión teológica más profunda por parte de los agentes de pastoral.

El contexto de la percepción de las mayores demandas intelectuales ocurrió en nuestro continente en el momento en que se pasó de una sociedad tradicional, cerrada, agraria, a una sociedad industrial, urbana, moderna. Se dibujaban en el horizonte problemas nuevos, situaciones inéditas. Pero, a decir verdad, en el lenguaje de A. Toffler, aún se estaba en el paso de la primera a la segunda ola, es decir, de la revolución agraria a la industrial. Como de hecho la teología cristiana se tematizó en el horizonte agrario y se conservó durante siglos en el imaginario, costó mucho sufrimiento hermenéutico la transposición a un mundo industrial, aunque éste ya se venía construyendo desde hacía trescientos años.

Con mucho más gravedad se impone la situación actual de la tercera ola, que desde hace pocas décadas mina la civilización industrial, gestando una nueva civilización altamente tecnológica. Las relaciones y el método de poder, el modo de vida, el código de comportamiento, el papel del estado-nación, el tipo de economía, el mundo de la información, los medios de comunicación masiva e innumerables otros factores en la sociedad se modifican profundamente. En este contexto, la pastoral debe ser aún mucho más exigente para responder a la enorme presencia de los medios de comunicación, como espacio nuevo para pensar y realizar la evangelización, para la cual se hace teología.

Hay que añadir aún otras profundas transformaciones por las que la sociedad humana está pasando sobre todo después del colapso del socialismo. ¿Está ya despuntando otra nueva ola? El mismo autor de la tercera ola avanza sus ideas explicitando la cuestión del desplazamiento del poder, en el que la flexibilización se convierte en la cualidad decisiva, a la manera de los “móviles de Alexander Calder”, en los que las piezas son sustituidas, retiradas o añadidas a medida que la realidad lo pide, y por lo tanto se adaptan maravillosamente a ella.

Esta pastoral más exigente debe realizarse en un universo de cada vez más creciente rapidez en la información, saltando los escalones medios de la burocracia de modo que tanto el párroco como el obispo ya no sean solamente informados por sus círculos burocráticos más íntimos, sino

que puedan recibir en cada momento de cualquier fiel informaciones preciosas para la pastoral, posibilitadas por el uso inteligente de la informática. Además, debe desplazarse el peso que antes se atribuía a la rutina institucional de la pastoral al campo del permanente reciclaje de las personas mediante cursos y capacitaciones diversas. Y los sistemas de reciclaje pueden asumir las formas más variadas. El futuro de la pastoral y de la teología va depender de su capacidad de crear nuevas formas de interacción de la información y de los conocimientos. A modo de ejemplo, basta ver con qué rapidez millones de jóvenes manejan las computadoras sin que hayan seguido ninguna escolaridad formal. ¿Cómo aprendieron? De este modo se aprenderán muchos otros conocimientos en el futuro por las vías más diversas e informales. De este modo se abre un nuevo camino para la teología al margen los de los rituales institucionales.<sup>1</sup>

SEGUNDO, J. L., *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Búsqueda, Buenos Aires, 1972.

TOFFLER, A., *La tercera ola*, Edivisión, México, 1981.

—, *Guerra e antigüerra*, Record, Rio de Janeiro, 1994.

—, *Powershift —a mudança do poder. Um perfil de sociedade do século XXI pela análise das transformações na natureza do poder*, Record, Rio de Janeiro, 1993.

## 5. *Compartir la sed de espiritualidad*

Al lado de movimientos de laicos, cuyo interés casi exclusivo gira en torno a la espiritualidad emocional y poco teológica, hay numerosos grupos de vida cristiana, que están surgiendo y desean compartir su fe por el estudio “de la enseñanza de los apóstoles” según el espíritu de la comunidad de los hechos (He 2,42).

1 A partir de São Paulo, por medio de Francisco Whitaker, se ha creado en varios lugares la “Universidad Mutua”, que organiza encuentros gratuitos de intercambio de conocimientos entre personas dispuestas a enseñar y personas interesadas en aprender. Para mayores informes: Universidad Mútua – Rede de Pinheiros. Rua Simão Álvares, 135/63, Fax: 011/853. CEP: 05417, SÃO PAULO.

No todos los involucrados en asuntos espirituales están de acuerdo con una espiritualidad alienante y sin teología. Hay muchos que, por el contrario, buscan una seria fundamentación teológica para su espiritualidad.

La teología desempeña un papel fundamental en la autojustificación de la fe y ayuda a compartirla en pequeños grupos. La novedad prometedora de este movimiento espiritual se manifiesta especialmente en la creación de pequeñas comunidades de vida cristiana, donde las personas comparten con mayor profundidad su experiencia cristiana. La teología ayuda a profundizar y compartir esta vivencia religiosa.

Mayor posibilidad y desafío constituye el movimiento de la “nueva era”. Posibilidad porque manifiesta la sed inmensa de escritos espirituales, religiosos. Las librerías están plagadas de este tipo de literatura. Desafío porque la naturaleza de la espiritualidad vehiculada se aleja mucho de la visión cristiana y choca con nuestras teologías. Debe encontrarse un diálogo abierto y crítico con este movimiento religioso.

AMARAL, L. y otros, *Nova Era. Um desafio para os cristãos*, Paulinas, São Paul, 1994.

BOFF, L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Ática, São Paulo, 1993.

—, Frei Betto, *Mística e espiritualidade*, Rocco, Rio de Janeiro, 1994.

FELLER, V., “Nova era e fé cristã: mútua exclusão?”, en: *REB* 55 (1995) 338-364.

LIBANIO, J. B., *Ser cristão em tempos de Nova Era*, Paulus, São Paulo, 1989.

## 6. La postmodernidad: la era de la libertad y de la creatividad

En los balances que se hacen de la postmodernidad, se resalta, compensando la ruina de la “gran narrativa”, de los mega-relatos teológicos, filosóficos, ideológicos y sociológicos, el surgimiento de una serie de obras caracterizadas por la libertad y la creatividad de las personas.

En efecto, el “pensamiento fuerte” de los fundamentos últimos, de los sistemas bien establecidos, de los valores sólidos, de las ideologías consistentes, al desmoronarse, cede su lugar al “pensamiento débil”.

Se abre a la persona la oportunidad de crear sus propios fundamentos, sus valores, su teología. El debilitamiento de los sistemas definidos

queda compensado significativamente por la posibilidad de la creatividad de las personas. Si, por un lado, angustia la falta de seguridad y de puntos de referencia, por otro, aumentan los espacios limpios para nuevas construcciones. Con el debilitamiento de los poderes centrales, la responsabilidad creativa de cada teólogo crece en beneficio de una mayor riqueza teológica original.

A primera vista, el desmoronamiento de los andamios sólidos de teologías anteriores suena trágico. Sin embargo, se pide al teólogo que deje las jergas fáciles, los sistemas aprendidos de memoria, las tesis bien armadas, para ir construyendo su teología con la gigantesca abundancia de elementos accesibles, todavía en forma fragmentaria.

Ya Paulo Freire, al final de la década de los 60, señaló la fascinación de una educación como práctica de la libertad. La postmodernidad añade a esa libertad la dimensión de la creatividad. La libertad en la modernidad disponía de muchas estructuras de apoyo que hoy, con la irrupción de la postmodernidad, vacilan y se deshacen. Y la libertad se siente duramente abandonada a sí misma, con la desmedida tarea de crear su propio mundo sin los soportes anteriores. Las teologías escolástica y moderna fluían sobre rieles epistemológicos y metodológicos bien establecidos por la comunidad teológica. Hoy se desafía al teólogo a que forje sus propias vías y a que encuentre las nuevas traviesas en lugar de aprender las anteriores. Si el peligro de equivocarse crece, la fascinación de la aventura entusiasma.

CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. “A condição pós-moderna como desafio à Pastoral Popular”, en: *REB* 53 (1993) 99-113.

COLOMER, J., “Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa”, en: *Sal Terrae* 79 (1991) 413-420.

MARDONES, J. M., “El reto religioso de la postmodernidad”, en: *Iglesia Viva* 146 (1990) 189-204.

—, “Un debate sobre la sociedad actual: I. Modernidad y postmodernidad”, en: *Razón y Fe* 214 (1986/1056) 204-217: II. “postmodernidad y cristianismo”, en: *Ibidem*, n. 1057, pp. 325-334.

SÁNCHEZ MARISCAL, J. D. J., “Postmodernidad: el encanto desilusionado o la ilusión del desencanto?” en: *Religión y cultura* 38 (1992) 367-388.

### 7. La pluridiversidad de los lugares teológicos

La teología clásica conoció los famosos “*loci theologici*” –lugares teológicos–, elaborados sobre todo por el teólogo Melchor Cano, en la línea de pensamiento de Aristóteles. Funcionaban como puntos de vista y criterios más generales en la epistemología y metodología teológicas. En una comprensión de la teología sobre todo a partir de arriba, esos lugares se reducían a autoridades y fuentes principales de la teología: Escritura, Santos Padres, Dogma, concilios, teólogos (especialmente Santo Tomás).

El viraje de la modernidad enseñó a descubrir, en sentido diferente pero real, como “lugar teológico”, la experiencia humana, en cuanto “lugar del sentido”. Se privilegiaron las experiencias cargadas de densidad existencial: dolor, sufrimiento, muerte, angustia, vacío existencial, etc. La teología de la liberación, a su vez, reconoció en el pobre el lugar privilegiado para teologizar.

Con estos dos nuevos lugares, la teología puede enriquecerse enormemente. Con el avance de la postmodernidad, lo cotidiano toma el relevo. En efecto, con el derrumbe de las “grandes narrativas” históricas, filosóficas, ideológicas, sociológicas, teológicas, los pequeños relatos toman su lugar. Se convierten en lugares de descubrimiento de la acción de Dios y, por consiguiente, de la posibilidad de teologizar. Con ello, se abre un maravilloso espacio para una nueva teología de lo “pequeño”, de las “breves narraciones”. En fin, cualquier lugar, en el que se decide la historia, la vida, la aventura y el amor humanos, con su ambigüedad, se convierte en “lugar teológico” de la nueva y diversificada teología.

La revista *Concilium* ha sido extremadamente sensible a este nuevo modo de hacer teología y por eso nos ha brindado números creativamente interesantes y variados, entre otros: modernidad, la nueva Europa, mujer, Tercer Mundo, fracaso, medios de comunicación, deporte, música, paz, poder, maternidad, víctimas, sida, terrorismo, olimpiadas, democracia, pobreza, etc.

ALVES, R., *Teologia do cotidiano. Meditações sobre o momento e a eternidade*, Olho d'Água, São Paulo, 1994.

PIERIS, A., “El problema de la universalidad y la inculturación en relación con los modelos de pensamiento teológico”, en: *Concilium* 256 (1994) 107-119.

### 8. Una teología más allá de la racionalidad cartesiano-kantiana

El triunfo de la ideología del cientismo desprestigió el pensamiento de las ciencias humanas de tal modo que muchas prefirieron someterse a los cánones del lenguaje científico en lugar de aceptar el exilio. La teología y todo tipo de discurso teológico padecieron la incomodidad del imperio del cientismo.

La postmodernidad rompe cruelmente la máscara ideológica de ese discurso y echa en cara el engaño de sus pretensiones. Muestra en términos claros la pobreza de la racionalidad experimental, de la lógica positiva, de la razón instrumental, que ahogaron la dimensión simbólica y estética del ser humano.

La valorización del lenguaje simbólico y estético abre prometedoras posibilidades al discurso teológico y religioso hasta tal punto que el riesgo llega a establecerse en el polo opuesto. Al salir al encuentro de la sensibilidad simbólica y de la sed de un lenguaje que hable a la totalidad de la persona, la teología puede iniciar la aventura de los discursos fáciles y superficiales, dejando apresuradamente la racionalidad cartesiano-kantiana. Ocupar un espacio que se abre no implica necesariamente dejar el anterior. La teología persiste en la pretensión de un discurso que responda a la racionalidad moderna. Pero tiene posibilidades venturosas de trabajar el lenguaje simbólico y estético de modo que salga al paso de la modernidad agostada por el cientismo y por la funcionalidad inmediata de la tecnología.

FORTIN-MELKEVIK, A., “Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología”, en: *Concilium* 256 (1994) 147-159.

### 9. La teología como compañera del hombre moderno

La teología difiere de las otras ciencias en que quiere ser más compañera que objeto por conocer. Las ciencias ofrecen elementos para que se organice, se piense, se construya el mundo y se actúe en él. La teología prefiere estar dispuesta, de forma gratuita, a ser compañera de viaje de la soledad del hombre moderno.

La vida humana es como un corto lapso diurno, entre dos gigantescas noches. La noche de la no-existencia. Ayer no éramos. Ese ayer se re-



monta a millones de años hasta el big-bang. Y antes de éste aparece el silencio de la nada. Después viene la muerte, y se abre una nueva noche oscura sin término. Entre estas dos amenazas del caos inicial y final, el ser humano camina solitario, sin luz. La teología, haciéndose compañera, quiere contarnos las historias de Dios que nos permiten encontrar sentido a esta aventura tan breve entre los infinitos del ayer y del mañana.

La soledad de este viandante moderno, más allá de esa dimensión ontológico-existencial inexorable de originarse de la oscuridad de la noche del no existir y de caminar hacia ella, se ve acrecentada por el peso de las condiciones históricas de la modernidad y postmodernidad liberal y su reverso de exclusión. En el lado avanzado, de la modernidad liberal, la soledad se viste del insaciable individualismo consumista. Cuanto más el ciudadano de la modernidad se sumerge en el océano de sus intereses egoístas, en el afán inagotable de buscarse sólo a sí mismo, tanto más lo persigue la tristeza solitaria de su yo vacío. Y, en el Tercer Mundo de la pobreza, el dolor del hambre, la preocupación por el futuro inseguro, la muerte “antes de tiempo” acechan amenazadoras y tenebrosas, envolviendo a las personas en doloroso penar.

En este momento es cuando brotan las historias del consuelo. Algunas superficiales, mentirosas, engañosas, alienantes. En esto los medios de comunicación capitalista se han especializado. La teología siente la vocación de contar las más hermosas historias de aliento y consuelo, extraídas de la palabra de Dios. El “érase una vez” divino adquiere su pleno significado. La teología quiere acompañar al caminante moderno en esta peregrinación, contándole las historias de la cercanía de Dios al hombre y de las posibilidades de la cercanía del hombre a Dios.

El teólogo europeo hablará del “rostro del otro”, que remite al Otro, fundamento de toda alteridad, dotado de anterioridad y heteronomía fundadoras. Las historias de Dios narran y traducen en la analogía de los símbolos esa presencia y compañía de Dios en la trayectoria humana. Evocan, con su lenguaje narrativo y analógico, aquél que lo supera, y suscitan lo que vendrá sin predeterminarlo. En estas historias abiertas, memoria de un origen que no se deja capturar en la historia, Dios nos seduce. El teólogo se pone del lado de sus hermanos para ser su coetáneo, para escuchar sus dolores, sus dudas, sus sufrimientos y sólo después contarles las historias de Dios. En la poética expresión de B. Forte,

se elabora una apologética del éxodo del hombre y del advenimiento de la palabra condescendiente de Dios.

El futuro de la teología se decide en su arte de contar las historias del éxodo del hombre y del advenimiento de Dios en un maravilloso encuentro. En su caminar solitario, el hombre se topa con la palabra de Dios que le sale al encuentro y le ilumina las dos noches fundamentales. Antes de su existencia, existía la comunión de la Trinidad. Al final de su existencia, está esa misma comunión. Todo se ilumina desde allí.

“Esta forma de apologética será el pensamiento de la ‘condescendencia’ de Dios con respecto al hombre –según el espíritu de los Padres griegos–, pero también de la nostalgia del totalmente Otro, que existe en el corazón del hombre –según el dicho agustiniano ‘fecisti cor nostrum ad te’ (hiciste nuestro corazón para Ti)–, y de tantas otras historias de sufrimiento y finitud, que en su infinita dignidad están llenas de preguntas abiertas y tesoros escondidos. Sin esta apologética, la teología no formaría parte del mundo del lenguaje, se transformaría en mera palabra inútil y en silencio, debido no a un hablar más alto, sino sólo a un callarse desnudo y vacío.

Para intentar semejante apologética, es necesario proponerse, por tanto, la pregunta sobre el sentido que pueda tener la teología, y no sólo a partir del hombre, sino también a partir de Dios. El desafío del sentido es planteado de este modo tanto por el movimiento del éxodo, que es la existencia humana (existir es estar fuera), como por el movimiento del advenimiento, por el cual la palabra viene a llenar y perturbar el silencio. Este desafío concierne al mismo tiempo al sentido de Dios para el hombre, en su dimensión personal e histórico-social, como también al sentido del hombre para Dios, en cuanto le es dado percibirlo en la palabra de la revelación.

Pero concierne también y propiamente al sentido de nuestro hablar de Dios y del hombre, el sentido de aquel pensamiento del éxodo y del advenimiento y de su encontrarse en la cruz y resurrección del Crucificado, que es la teología cristiana” (B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 16s).

CODINA, V., “¿Teología desde un barrio obrero?” en: *Selecciones de teología* 16 (1977/61) 25ss.

FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 13-72.

## II. Persistencia de las sospechas respecto a la teología

A pesar de estas señales tan positivas de aprecio, estima y búsqueda de profundización teológica, persisten aún sospechas con respecto a la teología. La teología reinó tranquilamente durante siglos. No existía entonces ninguna duda acerca de su papel hegemónico. Se vivía en el mundo de la cristiandad. Y, además, una cristiandad bien introyectada y asumida. La crítica kantiana aún no había conmovido los fundamentos del pensamiento, y la crítica ideológica tampoco había levantado su bandera incómoda de suspicacias con respecto a los intereses ocultos de todo pensar dominante.

Con la modernidad, comenzaron a suscitarse sospechas respecto de la función, la naturaleza y el método de la teología. Éstas surgen desde fuera de la fe y de la Iglesia y desde dentro del propio reducto eclesial. Tal vez la virulencia de las críticas ya haya pasado, pero perduran ciertas resistencias pertinaces en varios sectores externos e internos de la Iglesia. Conocerlas desde el comienzo mismo de la teología permite una lucidez mayor para realizar un recorrido teórico más transparente y tranquilo.

### 1. A partir de una pastoral inmediateista "popular"

Las masas populares fueron, y aún lo son en gran medida, sometidas al imperio ideológico de los estamentos dominantes y dirigentes.

"El autoritarismo en la cultura política brasileña no es sólo el resultado de la actuación de las elites políticas; tiene también sus raíces en las formas en que las clases dominadas se someten y reproducen en sus propias prácticas cotidianas este autoritarismo".<sup>2</sup>

Sin duda, el saber, poseído y controlado por las elites, deja a las clases populares en situación de desventaja informativa. De este modo se genera más fácilmente la impresión de tratarse de dos tipos de personas, las que saben y las que ignoran. Las últimas dependen de las primeras.

2 Ilse Scherer-Warren, *Redes de movimientos sociais*. Loyola, São Paulo, 1993 (Col. Estudos Brasileiros, 1), p. 49.

En este juego ideológico de dominación, se establecen dos igualdades: saber equivale a conocimiento teórico, saber es poder. Las clases dominantes y dirigentes, al apoderarse del saber, retienen el poder. Y las clases populares, como no tienen acceso al saber, se sienten marginadas del poder. No les queda más remedio que actuar según los dictados del saber dominante.

Puesto que este fenómeno aún funciona en la sociedad, la Iglesia difícilmente logra escapar de su influencia. Está dentro de la sociedad. Aunque no reproduzca automáticamente las estructuras de la sociedad, es, sin embargo, notablemente influenciada por ellas. Y los fieles también proyectan sobre la clerecía teológica la imagen de la instancia del saber sobre la fe y la revelación. Su función es administrar los conocimientos teológicos, y la de los laicos, aprenderlos.

Si esta actitud es aplicable a los fieles en general, con mucho más razón a las clases populares. Éstas, más que ningún otro grupo social, se sienten indefensas y dependientes de los conocimientos religiosos del clero, portador casi único de la teología.

Al interior del movimiento de concientización<sup>3</sup> impulsado y alimentado por las ideas de Paulo Freire<sup>4</sup> y reforzado por toda una valoración del saber popular<sup>5</sup>, surgen sospechas con respecto al significado ideológico del corte entre teoría y práctica, conocimiento y acción, saber y acción, de modo que la teoría, el conocimiento, el saber pertenecen a las clases dominantes y dirigentes, y la práctica, la acción, a las clases populares. Y en el campo de la religión, el hecho de que el clero retenga para sí el saber, mientras que los fieles, sobre todo los populares, actúen en dependencia de ese saber, está siendo cuestionado.

3 H. C. de Lima Vaz, "Consciência histórica" I, II, en: *Ontologia e história*, Duas Cidades, São Paulo, 1968, pp. 201-266.

4 P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1971; idem, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1970; idem, *Educação e atualidade brasileira*. Tese de concurso para a cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes de Pernambuco, Recife, 1959; J. Barreiro, *Educación popular y proceso de concientización*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

5 A. A. Arantes, *O que é cultura popular?* (Col. Primeiros Passos, 36), Brasiliense, São Paulo, 1981; E. Valle-J. J. Queiroz, *Cultura do povo*, Cortez, São Paulo, 1979; C. R. Brandão, *Educação popular*, Brasiliense, São Paulo, 1985.

Pues bien, una teología construida en esta perspectiva cae de lleno bajo la sospecha ideológica de la dominación y manipulación, lanzada sobre todo por agentes de pastoral popular. Éstos, más sensibles al saber del pueblo e imbuidos de la nueva corriente pedagógico-política concientizadora, descalifican a la teología dominante y, en los momentos de mayor virulencia, toda la teología.

Esta sospecha lanzada contra la teología por la pastoral popular ha producido varios efectos. En la formación de los agentes de pastoral, clérigos o no, se cayó en el anti-intelectualismo pragmático con un soberano desdén de la teoría, de la teología, en nombre de la práctica correcta y coherente.

Muchos clérigos pretendían adquirir el mínimo teológico que les permitiese el acceso a las órdenes y rechazaban cualquier estudio fuera de la religión. En la práctica pastoral, las consideraciones teóricas eran diferidas para las calendas griegas. Hoy la coyuntura está cambiando. Las clases populares y sus respectivos agentes perciben la importancia de los conocimientos teóricos. Sin duda desempeñó un papel decisivo en el descubrimiento de la relevancia de la teoría el pensamiento de Antonio Gramsci, que fue muy estudiado en nuestro contexto. La figura del "intelectual orgánico" se aplicaba también al teólogo. Y la teología adquiría entonces el estatuto de teoría orgánica en el proceso de liberación. Por ello, parece que las baterías de la pastoral popular ya no están apuntadas en contra del estudio de la teología. Seguramente aún habrá algunos que están anclados en el pasado.

También en conexión con la perspectiva popular, aunque de sesgo conservador, no crítico-popular, existe una profunda sospecha con respecto a la teología moderna y de la liberación. Son sectores que quieren conservar al pueblo en su nivel y en su tipo de conocimiento. Confunden la fe con la conservación de la doctrina inmutable e incuestionable. Parten del dato verdadero de que la inmensa porción del capital religioso de la fe es aceptada por la comunidad por la vía de la transmisión y sólo una pequeña parte es asumida con libertad. Pero concluyen equivocadamente que de ese modo vale más dejar al pueblo intocado en su expresión religiosa tradicional que llevarlo a las nuevas formulaciones teológicas. Se teme incluso que la sencillez piadosa de los seminaristas sea perturbada por el estudio de la teología.

LIMA VAZ, H. C. DE, "A Igreja e o problema da 'Conscientização'", en: *VOZES* 62 (1968) 483-493.

## 2. *A partir de una perspectiva espiritualista*

El brote espiritualista abre perspectivas esperanzadoras a la teología, como hemos visto arriba. Sin embargo, en otros movimientos espiritualistas surgen actitudes opuestas de falta de consideración y desinterés por el pensar teológico. Esto no sucede porque haya una real contradicción entre teología y experiencia espiritual. Todo lo contrario, ambas se alimentan mutuamente. En cierto momento de la historia pasada de la teología, ocurrió una dolorosa ruptura entre teología escolástica y espiritualidad, de manera que muchas veces la reflexión teológica parecía poco espiritual, y la espiritualidad, poco teológica. H. von Balthasar atribuye a la entrada del aristotelismo en la teología la causa de ese desconocimiento mutuo.

Entre los movimientos preparatorios para el Concilio Vaticano II, y a la sombra de su autoridad, existió mayor armonía entre espiritualidad y teología con numerosos frutos en el sentido de gestar una teología mucho más existencial, alimento de la espiritualidad, y una espiritualidad más fundada en la teología.

No obstante, más recientemente está surgiendo una espiritualidad de cuño emocional alejada de la teología, que piensa que la teología está haciendo daño a la piedad con su vertiente crítica y secularizante. Y la reacción, en lugar de ser una confrontación crítica, se manifiesta en alejamiento y en una toma de distancia.

A título de ejemplo, H. Denis cuenta, ya en la década de los 60, que una joven señora durante la fiesta de ordenación preguntó al nuevo sacerdote qué había hecho durante los años de seminario. Él le contestó que había reflexionado sobre su fe para profundizar en ella. Y la señora añadió en seguida: "Yo prefiero no reflexionar sobre la fe, para no perderla". Es preferible permanecer en la posición cómoda de cierto fideísmo en lugar de asumir el riesgo inherente a toda teología.<sup>6</sup>

6 H. Denis, *Pour une prospective théologique*, Casterman, Paris, 1967, p. 11.

Los principales representantes de esta tensión han sido los movimientos de espiritualidad y apostolado de cuño internacional que se contraponen tanto a la vertiente crítica de la teología moderna europea como a la de cuño social del Tercer Mundo.

CNBB, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Documentos da CNBB, 53, Paulinas, São Paulo, 1994.

COMBLIN, J., "Os 'Movimentos' e a Pastoral Latinoamericana", en: *REB* 43 (1983) 227-262.

### 3. *A partir de un mayor control centralizador*

Tensión positiva y estimulante, libertad respetuosa o agresividad mutua, imposición unilateral de el propio punto de vista son experiencias históricas que tanto la teología como el magisterio doctrinal de la Iglesia han realizado.

Hay una eclesiología idealista en la que el magisterio y los teólogos realizan sus funciones en perfecta armonía. En un nivel teológico teórico, se puede llegar a una posición muy creativa en la relación entre estas dos instancias.

La historia concreta, sin embargo, está hecha de la arcilla frágil de los seres humanos. Los modelos pierden su belleza armónica y se visten de la realidad de sus pasiones, límites, errores. Y en este movimiento unas veces se acentúa más un polo, y otras veces, el otro.

Actualmente se acentúa en la Iglesia católica el polo centralizador del magisterio con respecto a la teología. En las últimas décadas, vivimos algunos casos dolorosos de conflicto entre las posiciones de determinados teólogos y el magisterio romano.<sup>7</sup> En un mundo en que las noticias se difunden fácilmente, tales casos se conocieron mundialmente.

7 Centro de Pastoral Vergueiro, *O caso Leonardo Boff*, São Paulo, 1986; J. B. Libanio, "A propósito dos casos Gutiérrez e Boff", en: *Perspectiva Teológica* 19 (1984) 345-352; Documentos sobre o processo Boff, en: *SEDOC* 18 (1985), n. 183, Col. 18-30; "Notificação romana: livro tem opções perigosas para a sã doutrina da fé", en: *REB*

La situación actual revela también cierta desconfianza mutua debido al reforzamiento del polo central del magisterio y a la conciencia de libertad académica de los teólogos.<sup>8</sup> Existe una tendencia mayor a la uniformidad y a la obediencia que a la diversidad y creatividad, con repercusiones en todos los campos de la vida eclesial, incluso en lo que se refiere a la teología.<sup>9</sup>

Esta cuestión de la relación entre magisterio y teología se inserta en un contexto mayor de la Iglesia. Se habla de un "invierno de la Iglesia".<sup>10</sup> Los maravillosos movimientos eclesiales que gestaron el Concilio Vaticano II, parecen perder aliento. En efecto, después de la guerra del 39-45, la Iglesia católica se vio agitada vigorosamente por hermosos movimientos como el litúrgico, bíblico, pastoral, teológico, social, patristico, misionero, ecuménico, de laicos, etc. Algunos de ellos ya habían comenzado hacía bastantes años, pero recibieron el impulso emancipador con el clima eufórico de victoria sobre el nazismo y el fascismo.

El breve pontificado de Juan XXIII, con la convocatoria y el comienzo del Concilio Vaticano II, les dio aún mayor aliento. Los años del Con-

45 (1985) 404-414; E. F. Alves, "Notificação sobre livro perigoso para sã doutrina", en: *Grande Sinal* 39 (1985) 297-310; *Id.*, "Silêncio obsequioso: teólogo deve calar-se por tempo conveniente", en: *Grande Sinal* 39 (1985) 455-465; J. Hortal, "Atualidade Teológica e religiosa: tentando compreender o 'caso Boff'", en: *Teocomunicação* 15 (1985) 491-494; D. Grings, "O 'caso Boff'", en: *Communio* 4 (1985) 41-50; C. Palacio, "Da polémica ao debate teológico". *A propósito do livro: Igreja: carisma e poder*, CRB, Rio de Janeiro, 1982; R. Franco, "Teología y magisterio: dos modelos de relación", en: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 3-25; *SelTeol* 25 (1986/97) 14-26.

8 J. I. González Faus, "El meollo de la involución eclesial", en: *Razón y fe* 220 (1989/1089-90) 67-84; "El neoconservadurismo. Un fenómeno social y religioso", en: *Concilium* 161 (1981) 1; F. Cartaxo Rolim, "Neoconservadurismo eclesiástico e uma estratégia política", en: *REB* 49 (1989) 259-281; P. Blanquart, "Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II", en: P. Ladrère-R. Luneau, dirs., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris, 1987, pp. 161-178.

9 K. Rahner, "L'hiver de l'Église", en: *ICI* 585 (15.IV.1983) 17s; N. Greinacher, "¿Invierno en la Iglesia?" en: *ST* 28 (1989/109) 3-10; E. Biser, "¿Qué futuro hay para la Iglesia?" en: *ST* 28 (1989/109) 11-18; *Idem*, "El futuro de la Iglesia", en: *ST* 28 (1989/111) 231-238.

10 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 27.

cilio y los inmediatamente siguientes reforzaron aún más esta “primavera eclesial”. La enseñanza de la teología participó en este movimiento de gran creatividad. Prácticamente todas las ramas de la teología se renovaron profundamente con una enorme productividad. En este momento un grupo de teólogos europeos planeó la magna obra del *Mysterium Salutis*, gigantesca reestructuración de toda la teología sistemática, aprovechando las contribuciones de la exégesis, la patrística y otras ramas de la teología.

La colección “Teología y Liberación” revela el último y tardío esfuerzo por producir una obra de gran envergadura ya en un momento de menor carisma eclesial y cuando los vientos invernales comenzaban a soplar. Expresa ya un nuevo momento. Después de años de preparación y de reuniones de teólogos de varios países de América Latina, se lanzaron los primeros volúmenes. Pronto surgieron las dificultades institucionales. Y ahora prosigue con un paso extremadamente lento, dejando serias dudas acerca de si llegará hasta 50 volúmenes previstos.

El clima de libertad de las décadas anteriores fue sustituido por cierto rigor vigilante y cierto control de expresión. La teología se resiente en esta situación. Sobre todo caen sospechas y restricciones sobre la teología neoliberal europea y la de la liberación latinoamericana. En este momento, también la teología de las religiones del mundo asiático llega con sus problemas.

“ ‘Sería absolutamente urgente’ —señalaba K. Rahner en 1982, al ser interrogado acerca de los rasgos que, a su juicio, mostraría la Iglesia del futuro— ‘una eficaz y legítima descentralización de la Iglesia con todas sus consecuencias.’ Y añadía, uniendo esta vez al deseo la seguridad de una convicción para la cual juzgaba que tenía fundamentos: ‘El actual centralismo romano ya no existirá. Ya no encontrará legitimidad para seguir existiendo.’ ”

Al menos en lo que se refiere al futuro inmediato, los hechos más bien parecen contradecir, y de manera cada vez más intensa, el pronóstico del ilustre teólogo. Lejos de observar criterios y praxis eclesiales que valoren las peculiaridades de las Iglesias locales, que tengan en cuenta la posible diversidad de la proclamación de la fe en distintas encarnaciones culturales, que recuerden a los obispos que en la dirección de sus Iglesias particulares ‘no deben considerarse vicarios del Romano Pontífice’,<sup>11</sup> sino actuar en función de su propia responsabilidad, en comunión

11 J.-Y. Clavez, “Quel avenir pour le marxisme”, en: *Études* 373 (nov. 1990).

con él, el observador interno y externo de la Iglesia constata muchas veces, no sin preocupación, la multiplicación de manifestaciones en sentido contrario.

El Vaticano aparece mucho más como un factor de uniformidad que como un agente de unidad. De la autoridad central emanan disposiciones, tomas de posición y medidas que repercuten tanto en el terreno doctrinal como en el de la vida de la Iglesia. El procedimiento para designar obispos; la vigilancia ejercida sobre los centros de formación teológica por medio de comisiones de visitantes; exigir a los teólogos una profesión de fe en la que se incluye un juramento de fidelidad a los representantes de la autoridad pontificia; la escasa fuerza práctica que se concede a las contribuciones de los obispos en los sínodos a la hora convertirlas en enseñanzas y prácticas para el conjunto de la Iglesia; el papel subsidiario asignado por el reciente documento de trabajo a las conferencias episcopales, son sólo algunos de los rasgos más patentes de una tendencia centralizadora en creciente consolidación” (José J. Alemany, “La Iglesia, en el centralismo y la colegialidad”, en: *Razón y Fe* 220 [julio-agosto de 1989] 96s).

“Veinte años después de haber concluido el Vaticano II, la tendencia de conjeturar, después de una fase de apertura y renovación, un periodo de “restauración” parece difundirse en la Iglesia. Desde la época que se clausuró el Concilio, ciertos círculos, ligados al tradicionalismo, se esforzaron por impedir el ‘aggiornamento’, que Juan XXIII había propuesto como finalidad primera de la cesiones conciliares. Pero este esfuerzo permaneció circunscrito a medios bastantes limitados. Hoy, por el contrario, la pretensión de bloquear dinamismos conciliares parece tocar a sectores mucho más bastos; pues encuentra eco en representantes importantes de la jerarquía y de la curia romana. Además, esta nostalgia de una Iglesia preconciliar se alimenta de un juicio histórico preciso: el Vaticano II debe leerse e interpretarse a la luz de este periodo que encontró sus momentos más significativos en las deliberaciones de los Concilios de Trento y del Vaticano I.

La operación reduccionista a la que está sometida la tradición cristiana milenaria se evidencia: una sola época—secular ciertamente, por tanto limitada— está siendo asumida como ideal y paradigma con el que la Iglesia contemporánea debe medirse. Pero —un hecho aún más notable—, esta concepción presenta al catolicismo que se desarrolla a partir del Concilio de Trento hasta la convocatoria del Vaticano II como un bloque unitario, una realidad homogénea y compacta, hasta el punto de servir de guía hermenéutica en las incertidumbres del presente. Este recurso a una pretendida uniformidad de la historia de la Iglesia en la edad moderna, suscita en realidad una cuestión: más que a las decisiones conciliares, ¿no es a un regreso a la Contra-Reforma lo que se concibe como vía de solución para los problemas eclesiales actuales?” (D. Menozzi, “Vers une nouvelle Contre-Réforme?”, en: P. Ladrière - R. Luneau, *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Centurion, Paris, 1987: 278/9).

COMBLIN, J., “O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latinoamericana”, en: *REB* 50 (1990) 44-73.

#### 4. *Dificultades de la enseñanza de la teología*

Las sospechas y las insatisfacciones con respecto a la teología no provienen únicamente de fuera, sino también de sus propias huestes. Los teólogos se mostraban insatisfechos con el tipo de teología predominante antes del Concilio Vaticano II, y todavía hoy se sienten perplejos.

##### a. *El lugar de la enseñanza de la teología*

La teología, en muchos de nuestros países latinos, provoca cierta insatisfacción respecto del lugar de su enseñanza. Antes del Concilio Vaticano II, la teología se enseñaba predominantemente en los seminarios. Si a partir del Concilio de Trento los seminarios significaron un importante avance en la formación del clero, después se transformaron en una relativa cárcel para la teología. Esta se fue reduciendo cada vez más a la función de preparar al ministro para el sistema eclesiástico. Los estudios se concentraban en la temática directamente relacionada con la vida y la actividad clerical, mientras que otros temas relevantes, no inmediatamente percibidos por el mundo clerical, caían en el más profundo olvido. En algunos casos, esos cursos recibían la cualificación académica eclesiástica, elevando sin duda el nivel de exigencias, pero modificando el énfasis de la enseñanza y la problemática central.

Por lo tanto, la teología enseñada fuera de los marcos de las universidades, dentro del recinto cerrado del seminario, en latín, garantizaba una unidad, uniformidad e inmutabilidad tales que el alumno se hacía la ilusión de que podría conservarla intangible durante toda su vida. Los problemas que surgían, que tal vez parecían nuevos, se llevaban al interior de ese universo tradicional y allí fácilmente se resolvían.

Las innovaciones introducidas por el Concilio Vaticano II afectaron directamente el lugar de la enseñanza. Muchos cursos dejaron los seminarios y se insertaron en la estructura de las universidades, en general, católicas. Se crearon también facultades o institutos teológicos independientes de los seminarios, abiertos a los laicos y laicas. Los destinatarios ya no eran exclusivamente los clérigos y, en algunos casos, estos ya no predominaban numéricamente. Con este proceso migratorio, la teología hubo de enfrentarse a una problemática más amplia. Pero aún así, los ambientes, que prácticamente frecuentaban los profesores y los alumnos

de teología, aún estaban controlados por el mundo eclesiástico o, al menos, por el católico. Esta reflexión se refiere a nuestro mundo latinoamericano, ya que en Europa existe una larga tradición de facultades de teología en las universidades del Estado.

Últimamente existe una tendencia a retornar a los cursos de teología en ambientes más aislados, bien sea regresando a los seminarios, o constituyendo institutos eclesiásticos autónomos. La presencia de los desafíos de la modernidad y postmodernidad, encarnada por profesores y estudiantes de las universidades civiles, permanece un tanto alejada de los reductos teológicos.

Esta inserción de la enseñanza de la teología en el corazón de la cultura contemporánea sigue siendo un deseo en nuestro contexto. Iniciativas esporádicas e individuales permiten tal encuentro, pero no se logra de una manera consistente e institucional.

En el horizonte de los deseos, la inserción de la teología en el campus de las universidades traerá ciertamente ventajas mutuas, tanto para la universidad como para la teología.

El alumno de teología, al entrar en contacto con colegas y profesores de otros ramos del saber, puede frecuentar un ambiente cultural más rico y plural. Aunque esto sea un cuestionamiento para su fe, la confrontación con la diversidad ideológica y religiosa terminará por ayudarlo a madurar en su misma fe. Participa más de cerca en la vida de los demás estudiantes, de sus intereses, de su mundo.

La teología, enseñada en la universidad, adquiere ciudadanía en el mundo de la cultura. Los profesores sienten una mayor exigencia, al verse confrontados con las otras corrientes del pensamiento contemporáneo. La universidad representa el acceso natural al mundo cultural y a su problemática, porque en ella se entrecruzan las tendencias culturales existentes. Una sabia convivencia de la teología y las otras ciencias puede provocar un cuestionamiento mutuo, evitando, por parte de la teología, tomas de posición simplistas en cuestiones científicas, y, por parte de las ciencias, la superación de prejuicios antirreligiosos. La simple presencia de la teología puede ser un excelente apostolado intelectual.

La universidad también se enriquece. Recibe un clima espiritual que se torna fundamental para aquilatar los problemas fundamentales de

nuestro tiempo. La presencia de la teología en el debate cultural puede evitar unilateralismos en la comprensión de la realidad y en la búsqueda de las soluciones. Podrían haberse impedido ciertas monstruosidades científicas por medio del debate ético serio con la presencia de la visión cristiana. En otras palabras, la teología puede ser copartícipe de un diálogo cultural importante para las mismas ciencias.

No sería pretencioso decir que el empobrecimiento cultural de muchas universidades del Este europeo tiene como una de sus causas la ausencia de debate teológico. El monopolio cerrado del pensamiento marxista ateo empobreció la cultura. El hastío del imperio único y totalitario del partido en todos los campos, incluido el de la religión, está ciertamente en la raíz del movimiento libertario del Este europeo.<sup>12</sup>

#### b. *El alumno de teología hoy y sus dificultades*

Antes era el joven tradicional, candidato al sacerdocio. Venía al seminario para ser sacerdote. Estudiaba —o sufría— la teología según su capacidad, por ser una exigencia imprescindible para la ordenación.

Después apareció el joven crítico. Venía de compromisos pastorales y sociales. Cargaba en muchos casos el peso moderno de la subjetividad. Exigía una teología que le respondiera a la existencia. Creó muchos problemas en el seminario y en los institutos teológicos con sus cuestionamientos. Sobre este joven habla el texto de E. Schillebeeckx.

Hoy es plural. Unos portan las vestiduras religiosas tradicionales no sólo en el cuerpo, sino sobre todo en el espíritu. Quieren conservar la religiosidad tradicional más por inseguridad y miedo a la criticidad moderna. Se sienten mal, indefensos ante la amenaza de la subjetividad y de la problemática social. Se esconden detrás de los muros, considerados sólidos —pero profundamente minados— del tradicionalismo religioso y familiar. Seleccionan de la teología los elementos que los mantienen en esa posición de defensa. Otros conservan con toda pureza el corte religioso tradicional que quieren cultivar en el seminario y en la vida sacer-

dotal. La teología sirve en la medida en que les alimenta esta espiritualidad tradicional. Hay otros que, procedentes de los medios populares pobres, desean y pretenden salir definitivamente de esta situación y encontrar un *status* reconocido en la sociedad. La teología e incluso el ministerio sacerdotal como tal no significan demasiado. Vale más la función institucional que pueden adquirir por medio de ellos.

Otros quieren ser jóvenes como los jóvenes de hoy. Copian su forma de vestir, su lenguaje, sus gestos, su inestabilidad afectiva, su incertidumbre ante las decisiones definitivas, su ávida búsqueda de experiencias variadas con el fin de encontrar la que más les responda afectivamente. La teología forma parte del cuadro de oportunidades a elegir.

Existen también los que tienen horizontes amplios. Aprendieron de la modernidad la importancia de la razón, del estudio, de la seriedad científica. Sensibles a los problemas del momento actual, buscan en la teología respuestas para sí mismos y para sus coetáneos. El estudio de la teología forma parte integral de su pastoral presente y de su ministerio futuro.

Con menor preocupación intelectual, otros encaran la teología en la perspectiva social. Involucrados en la problemática social, esperan de la teología luz para su actuación pastoral. Sintonizan con la teología de la liberación. En la misma perspectiva personal, para algunos la problemática, de cuño vivencial, gira más en torno al sentido de la vida. La teología es esperada como una respuesta a sus angustias e interrogantes existenciales. Crece también entre los seminaristas, estudiantes de teología, aquel otro grupo de sesgo espiritualista. No simpatizan con ninguna teología crítica, ni la moderna europea, ni la teología de la liberación latinoamericana. Prefieren la que venga a confirmarles la línea espiritualista que asumieron, vinculada generalmente con algún movimiento internacional de espiritualidad.

A esta breve tipología del seminarista estudiante de teología se añade el nuevo tipo de estudiante laico y laica. Éstos traen otras expectativas y exigencias. Para ellos, la teología no forma parte de ninguna exigencia institucional. Se acercan a ella por motivación personal, por convicción, por exigencia interior. La actitud básica ante la teología se define por el tipo de motivación que lleva a estos laicos a estudiarla: profundización en la fe ante los cuestionamientos de la modernidad y la postmodernidad,

12 J.-Y. Calvez, "Quel avenir pour le marxisme", en: *Études* 373 (nov. 1990) 475-485.

renovación espiritual, mayores exigencias de la pastoral, conciencia necesitada de explicitar la responsabilidad de ser Iglesia.

En estos casos, la teología debe asumir un cuño profundamente pastoral y espiritual más amplio, sin ceñirse solamente a las necesidades estrictamente clericales. Esta presencia de laicos está exigiendo modificaciones en la reflexión y la docencia de la teología.

La topografía actual de muchos institutos teológicos combina estos dos tipos de estudiantes, seminaristas y laicos. Se requiere una teología que responda simultáneamente a dos exigencias diferentes y se sitúe ante una gama plural de alumnos. Dos características parecen cubrir la mayoría de los deseos, a saber, que sea espiritual y pastoral, respondiendo a los interrogantes del mundo sociocultural actual.

“Desde hace algunos años, podemos constatar en nuestros estudiantes, en todos los centros donde es más intensa la actividad teológica, una especie de insatisfacción, e incluso repugnancia, ante la teología especulativa. Esto puede deberse en parte al carácter científico de la teología. En efecto, ninguna ciencia escapa a las consecuencias de su punto de vista reflexivo, que le impone asumir una cierta distancia respecto de la vida, distancia indispensable para comprender la misma vida. Toda actividad científica debe contar con esta dificultad, y pienso que todos los que se dedican a una ciencia —a menos que hayan perdido todo contacto con la vida— han deseado en ciertos momentos mandar los libros al diablo (...).

La distancia entre la ciencia y la vida no constituye, sin embargo, la razón fundamental de la insatisfacción que actualmente provoca la teología. Las razones son más profundas. En efecto, mientras respeta la estructura propia de su objeto, la ciencia jamás provoca una ruptura total con la vida o con la reflexión sobre la vida. Por lo tanto, si entre la vida espiritual y la predicación por una parte, y la teología por otra, se abrió una brecha tal que es imposible lograr que vuelvan a unirse, pareciendo incluso que conciernen a sectores totalmente extraños, es porque se cometió algún error, en la teología o en la vida espiritual: una u otra se alejó de su verdadero objeto original (...). Una ruptura entre la vida y la reflexión constituye, indudablemente, una anomalía que no puede esencialmente explicarse ni por la vida religiosa ni por la teología como tales.

Evidentemente, este problema no podrá resolverse añadiendo una especie de “postre existencial y afectivo” al plato principal de la teología, que hubiere parecido demasiado poco nutritivo. Esto sólo haría aumentar la decepción, dado que un espíritu que reflexiona jamás se contentará con algunos corolarios piadosos. El plato principal es el que debe constituir, en este caso, un alimento sustancial para el espíritu que piensa y reflexiona” (E. Shillebeeckx, *Revelação e teologia*, Paulinas, São Paulo, 1968, pp. 329s).

### c. Falta de sistematización

Arruina a la teología, como a toda ciencia, la crisis de la pérdida de unidad, de sistematicidad, de visión de la totalidad. Las ciencias y la teología se especializan cada vez más en pequeños segmentos cada vez más pequeños. El nivel de información crece y el de síntesis disminuye. Hay crisis de unidad, de organicidad, de falta de síntesis, a causa de la enorme diversificación de las ciencias y de la teología.

Con el colapso del socialismo, última gigantesca visión unificadora de la realidad, este sentimiento de fragmentación aumenta. Llega a ser el rasgo dominante del movimiento cultural llamado “postmodernidad”. En el mundo cristiano, Teilhard de Chardin realizó el gigantesco intento de ofrecer un pensamiento globalizador. La seducción, que sus ideas ejercieron en la década del sesenta, dio paso a la frialdad estructuralista y al escepticismo postmoderno.

En este momento, en que un nihilismo de verdad, de bien, de valores y de sentido echa sus raíces por todas partes y afecta también a los que frecuentan la teología, ésta se enfrenta al reto de reconstruir su unidad perdida. Ya no en los moldes de la escolástica, sino a partir de los ejes fundamentales de la teología sistemática. De cualquier modo, se encuentra en plena crisis de unidad y sistematización.

La escolástica brillaba por su organicidad. Fue construida de manera armoniosa dentro de un sistema compacto, claro y bien estructurado. Con el desarrollo de muchos estudios positivos en los campos de la Escritura, la patrística y la historia de los dogmas, nuevos cuerpos se fueron insertando en el armazón doctrinal. Terminaron por romper su organicidad y unidad.

Además, si el principio de unidad y totalidad es hoy cuestionado como posibilidad y viabilidad en las ciencias, con mucha mayor razón en la teología. Las ciencias se especializan, de manera que cada vez se sabe más de cada vez menos cosas.

Sin embargo, hay un enorme esfuerzo por encontrar principios de unidad y de sistematización. Los esfuerzos intentados por la colección *Mysterium Salutis* y por la colección “Teología y Liberación” aún no han dado los frutos esperados en la línea de la organicidad teológica.



### 5. *Distancia entre teología y pastoral*

La enseñanza de la teología, a pesar de su innegable mejora y de su mayor articulación con la pastoral, aún padece la sospecha de que no sirve a la pastoral y se pierde en reflexiones abstractas, ajenas a las prácticas significativas del hombre y de la mujer de hoy.

En el fondo, la crítica es mutua. La teología critica una pastoral superficial y poco teológica; y la pastoral se queja de una teología que no prepara a los pastores ni les ofrece los apoyos pertinentes para la pastoral de hoy. La teología escolar tradicional era acusada de tener un lenguaje abstracto, lleno de finas distinciones, pero que no afectaba la realidad concreta de las personas. La pastoral, a su vez, se perdía en recetas, mientras la teología discurría sobre los misterios de Dios, desconectada de la vida del cristiano.

Este divorcio producía en los alumnos una peligrosa separación. Unos se orientaban por los caminos de la pastoral desde muy temprano, y se desinteresaban de la teología escolar; otros, que se dedicaban a la teología, eran destinados a estudios posteriores, sin tener una experiencia pastoral consistente. Los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II atenuaron mucho esta distancia. Sin embargo, aún de vez en cuando brotan cuestionamientos que proceden de la dificultad de encontrar una correcta articulación entre teología y pastoral.

JEANROND, W. G., "Entre la práctica y la teología: teología en la perplejidad", en: *Concilium* 244 (1992), 77-86.

LIBANIO, J. B., "Teología no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", en: *Perspectiva Teológica* 9 (1977) 27-79.

MEITTE, N., "El aprendizaje de la teología. El estudio de la teología desde una perspectiva didáctica", en: *Concilium* 256 (1994) 161-176.

### III. Conclusión

Comenzamos la teología precisamente en una encrucijada. El camino de la sospecha se cruza con el camino de la búsqueda. El estudiante, al mirar hacia un lado, observa los numerosos marcos de sospecha. Si mira

hacia el otro lado, también están las señales que apuntan hacia la búsqueda insistente de una teología que responda a los reclamos de la actualidad.

En síntesis, por las dos partes llegan estímulos. La sospecha es un acicate para la inteligencia. La búsqueda la acelera. Bajo este doble impacto, vale la pena correr el riesgo de introducirse en este mundo de la teología. ¡Buen viaje!

## DINÁMICA I

### 1º Momento

Que cada alumno elabore brevemente, durante unos 30 minutos, un pequeño esquema para hablar (no para ser leído) durante 3 minutos sobre uno de los temas indicados.

### 2º Momento

Los temas sugeridos son:

1. ¿Cuáles son el significado y las consecuencias, para la enseñanza de la teología, de la entrada de los laicos como destinatarios mayoritarios y sujetos productores de teología?
2. ¿Qué riquezas y desafíos trae el clima pluralista para la teología?
3. ¿Qué tipo de teología está exigiendo el diálogo ecuménico e interreligioso?
4. ¿Qué aspectos de la pastoral le parecen más exigentes con respecto al estudio y producción de la teología?
5. ¿Cómo pensar una teología que responda a la sed de espiritualidad sin que se convierta en espiritualista y alienada?
6. ¿Qué posibilidades abre la postmodernidad al estudio y producción de la teología?
7. ¿Cómo responder a la pluralidad de los lugares teológicos sin perderse en una teología fragmentada?
8. ¿Cómo pensar una teología que supere la razón iluminista sin renunciar a ella?
9. ¿Cómo responder teológicamente a la soledad y al desencanto del hombre postmoderno?
10. ¿En qué consiste fundamentalmente la sospecha que procede de la pastoral popular con respecto de la enseñanza de la teología?
11. ¿En qué consiste fundamentalmente la sospecha que procede de una visión espiritualista con respecto a la enseñanza de la teología?

12. ¿Cómo se vive actualmente la libertad académica en la enseñanza de la teología?
13. ¿Cuál le parece el lugar ideal para la enseñanza de la teología? ¿Por qué? Compárelo con el actual.
14. ¿Cómo se sitúa usted, como alumno, ante la teología?
15. ¿Cómo repercute en su vida intelectual la crisis generalizada de falta de sistematización?
16. ¿Cómo percibe la relación entre teología y pastoral?

En el plenario, cada alumno expondrá oralmente el punto que le corresponda.

## DINÁMICA II: LECTURA Y DISCUSIÓN DE TEXTO

### *La libertad del teólogo*

“En varias ocasiones el Magisterio ha llamado la atención acerca de los graves inconvenientes que ocasionan a la comunión de la Iglesia aquellos comportamientos de oposición sistemática, que llegan incluso a constituirse en grupos organizados. (...) Se trata aquí particularmente de aquel comportamiento público de oposición al Magisterio de la Iglesia, también llamado ‘disenso’, que debe distinguirse claramente de la situación de dificultad personal, mencionada anteriormente. El fenómeno del disenso puede tener diversas formas, y sus causas remotas o próximas son múltiples.

Entre los factores que pueden influir remota o indirectamente, debemos recordar la ideología del liberalismo filosófico, del que está también impregnada la mentalidad de nuestra época; de aquí procede la tendencia a considerar que un juicio tiene tanto más valor cuanto más claramente proceda del individuo que se apoya en sus propias fuerzas. Así se opone la libertad de pensamiento a la autoridad de la tradición, considerada causa de esclavitud. Una doctrina, transmitida y aceptada de manera general, es ‘*a priori*’ sospechosa y su veracidad impugnada. En último análisis, la libertad de criterio entendida de esta forma sería más importante que la propia verdad. Se trata, por lo tanto, de algo totalmente distinto de la exigencia legítima de la libertad, en el sentido de una ausencia de constricciones, como condición exigida para una leal investigación. En virtud de esta exigencia, la Iglesia siempre defendió que ‘a nadie se le puede obligar a abrazar la fe en contra de su voluntad’. (...)

El disenso puede revestirse de diversos aspectos. En su forma más radical, apunta a la transformación de la Iglesia según un modelo de impugnación ins-

pirado en lo que se hace en la sociedad pública. Con mayor frecuencia se sostiene que el teólogo estaría obligado a adherirse a la enseñanza infalible del Magisterio mientras que, por el contrario, adoptando la perspectiva de cierto positivismo teológico, las doctrinas propuestas sin que intervenga el carisma de la infalibilidad no tendrían carácter obligatorio alguno, dejando al individuo plena libertad de adherirse a ellas o no. De este modo, el teólogo estaría totalmente libre para poner en duda o rechazar la enseñanza no infalible del Magisterio, particularmente en materia de normas morales particulares. Más aún, con esta oposición crítica contribuiría al progreso de la doctrina. (...)

Las intervenciones del Magisterio sirven para garantizar la unidad de la Iglesia en la verdad del Señor. Ayudan a ‘permanecer en la verdad’ ante el carácter arbitrario de las opiniones mutables, y son la expresión de la obediencia a la Palabra de Dios. Aunque cuando pueda parecer que limitan la libertad de los teólogos, instauran, por medio de la fidelidad a la fe transmitida, una libertad más profunda, que no puede proceder más que de la unidad en la verdad.

La libertad del acto de fe no puede justificar el derecho al disenso. En realidad, ésta no significa, en modo alguno, la libertad con respecto a la verdad, sino la libre autodeterminación de la persona en conformidad con su deber moral de acoger la verdad” (Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 1990, nn. 32, 33, 35, 36).

## PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN Y LA DISCUSIÓN

1. En un primer momento, prescindiendo del carácter autoritario del texto, analízelo bajo el aspecto crítico:
  - ¿Cómo se entiende el término “disensión” en el documento y en el contexto democrático cultural de la modernidad y postmodernidad? Compare estos dos horizontes
  - ¿Cómo se sitúa el documento ante la mentalidad liberal moderna? ¿A qué raíz antropológica se remonta esta mentalidad?
  - ¿Qué tipos de disensión conoce el documento y cómo los evalúa críticamente?
  - ¿Cómo se ve el papel del magisterio en las cuestiones doctrinales?
2. ¿Cómo se sitúa un teólogo católico ante un documento de esta naturaleza del magisterio de la Iglesia?
  - ante el documento como un todo,
  - ante afirmaciones particulares del documento.

- FRANCO, R., "Teología y magisterio: dos modelos de relación", en *Estudios eclesíásticos* 59 (1984) 3-25; *SelTeol* 25 (1986) 14-26.
- McCORMICK, R., "Dissent in moral theology and its implications", en *Theological Studies* 48 (1987) 87-105; *Selecciones de Teología* 28 (1989/112) 245-255.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- CODINA, V., "Por uma teologia mais simbólica e popular", en: *Perspectiva teológica* 19 (1986) 149-173.
- GEFFRÉ, C., "La teología europea en el ocaso del eurocentrismo", en: *Selecciones de Teología* 28 (1993/128) 286-290.
- LEBEAU, P., "¿Hacia una teología postmoderna?", en: *Selecciones de Teología* 28 (1993/128) 279-285.
- LIBANIO, J. B., "Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", en: *Perspectiva teológica* 9 (1977) 27-79.
- RUH, U., "Teología en evolución", en: *Selecciones de Teología* 28 (1989/111) 222-224.

## CAPÍTULO

### 2

## CONCEPTO Y NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA

*"La primera clave de la sabiduría es el cuestionamiento asiduo y frecuente. . . Gracias a la duda se llega a la investigación, y por la investigación se llega a la verdad" (Pedro Abelardo).*

### I. Introducción

Todo curso de teología se propone alcanzar diversos objetivos, aunque no siempre en la misma proporción. Trata de enseñar teología a los alumnos que tienen el deseo de conocer más profundamente la fe de la Iglesia. Al hacer esto, va introduciendo poco a poco a los alumnos en el arte de aprender a hacer teología. Y un buen profesor tendrá la ocasión durante el curso de hacer él mismo teología o de crear pequeñas ocasiones para que el alumno se ejercite en la producción teológica. Pero el objetivo más importante consiste en que el aprendiz de teólogo pueda vivir la teología, celebrarla, convertirla en oración.

Por lo tanto, el curso de teología entrelaza estas cuatro funciones diferentes: aprender teología, aprender a hacer teología, hacer teología y vivir la teología en una actitud celebrativa y orante. La riqueza de un curso consiste en que el aprendizaje de la teología no se convierta en la casi única y tan dominante función, que las demás queden prácticamente eliminadas. Al contrario, el alumno debe ser estimulado desde el comienzo a entrar en el engranaje interno y profundo de la teología para aprender a hacerla, intentando algunos pequeños vuelos teológicos propios y, principalmente, viviéndola a partir de su fe y su oración.

La función de *aprender teología* parece como la más pasiva. El acento recae en el trabajo, por supuesto necesario, de apropiarse del contenido teológico ya elaborado anteriormente y simplemente comunicado en el aula por el profesor. En esta perspectiva, se considera a la teología como algo ya hecho, acabado, fijo, de lo que el alumno se apropia mediante el aprendizaje, sobre todo mediante la memorización. Esta función fue exageradamente valorada en la teología escolar y escolástica anterior al Concilio Vaticano II. También se conocía como la “teología del Denzinger”, es decir, la teología del libro de los documentos eclesíásticos, que el alumno manoseaba hasta la saciedad y donde aprendía a identificar los principales textos conciliares y pontificios. La teología iluminaba la inteligencia, la llenaba de conocimientos importantes para la vida del alumno.

*Hacer teología* pertenece a otro departamento. Se realiza en un doble nivel. En el nivel del discurso religioso y espontáneo, todo cristiano, al dar razón de su fe a sí mismo y a los otros, está haciendo teología. Mediante esta operación, quien cree reflexiona y discurre sobre su fe. Produce una teología espontánea, popular. Pero cuando el que cree elabora tal reflexión según las reglas internas del discurso teológico, establecidas y reconocidas, practica teología en el sentido técnico del término. La vida, en sus más diversas manifestaciones, ofrece el lugar de hacer teología. Se hace teología produciendo nuevas formas de expresión de la revelación, de la tradición viva de la Iglesia. Esto ocurre cuando la persona se siente provocada por las preguntas suscitadas por la realidad y la existencia. Proceso siempre vivo, interminable, sujeto a las novedades de la vida. La práctica pastoral se erige hoy como el lugar privilegiado en el que se presentan las nuevas preguntas y, por lo tanto, en el que se desencadena el proceso de hacer teología.

*Aprender a hacer teología* es otro registro. Significa, ante todo, entrar en la propia mecánica teológica. Se inicia con una larga y atenta visita al taller de teología, no para comprar el producto acabado, sino para, en contacto con los obreros, técnicos e ingenieros, aprender cómo se elabora el producto deseado. No basta estudiar teología, ni practicarla de una manera espontánea en la vida. Implica detenerse más tranquilamente en el estudio de las reglas internas de la teología, que van surgiendo cada vez más claras a medida que se le estudia. El hecho de aprender teología con la intención crítica de conocer sus entrañas prepara al alumno para hacer teología en el sentido técnico del término.

*Celebrar y hacer de la teología oración* implica situarla en su verdadero lugar. La teología nace de la fe de la comunidad y se orienta a la fe. En el centro de la teología está el misterio de Dios. Y la forma más profunda de acceder a él se realiza por el corazón, por la conversión, por la vida. Sin esta percepción pascaliana de la teología, el estudio puede quedar aprisionado en el departamento de la inteligencia, seco e, incluso, estéril. En el fondo, entra en juego la experiencia mística. El teólogo, más que un activo escrutador de Dios, es alguien que se siente cautivado por él. Se siente ante todo movido por un corazón que desea aproximarse al Absoluto, porque lo sedujo, lo atrajo. Dios se deja experimentar despertando el corazón del teólogo hacia él. Se habla de la teología orante, hecha de rodillas, ante el maravilloso misterio de Dios. Facilita mucho esta tarea de la teología el contacto, desde el comienzo, con las fuentes litúrgicas. De hecho, la liturgia es teología orada, celebrada. “*Lex orandi, lex credendi, lex theologandi*”: la ley de orar es la ley de creer y de hacer teología.

El resultado del estudio de la teología va depender de la motivación y de la intencionalidad que tengan el alumno y los profesores durante el curso. Por parte del alumno, puede existir el simple deseo de comprar el producto acabado, y, por parte del profesor, de venderlo lo más terminado posible. Se entra en el taller sencillamente para comprar el producto. Por más veces que se entre en él, nunca se entenderá ni aprenderá el proceso de producción. Pero si desde el primer momento se procura observar, estudiar cómo funciona el taller, deseoso de hacer alguna práctica, poco a poco se va dominando la técnica de producción.

Si en el mundo de la técnica fuera posible visitar desde el primer taller que inició la producción de aquel producto hasta el más avanzado y

sofisticado, el aprendiz adquiriría un conocimiento profundo del proceso de producción a través de toda su historia. Tal vez consiga hacerlo por medio de libros e ilustraciones. En realidad sólo es posible visitar el taller último y más moderno.

El alumno de teología, si fuera exclusivamente introducido en el último producto de la teología, como sería en América Latina la teología de la liberación, tal vez pudiera aprender tanto su contenido como su forma de producción. Pero desconocería cómo ese taller llegó a ese momento, a ese tipo de producto. Por eso, el estudiante de teología debe conocer cómo se produjo la teología a través de los siglos y entrar en contacto con sus productos: teología bíblica, patristica, monástica, oriental, escolástica, moderna europea, de la liberación, etc. Para que no termine confundido con productos tan diversos, es necesario, además de conocerlos, frecuentarlos por medio de sus lecturas, situarlos críticamente en el taller teológico de la época.

La teología tiene su especificidad. En esto la comparación claudica. El producto —la teología ya producida— se incorpora a los medios de producción en la medida en que se va produciendo. Opera siempre nuevas interpretaciones a partir de todo lo que durante siglos de producción teológica fue cristalizando. Evidentemente, no todo producto se deja igualmente incorporar a este proceso. Sólo los productos que fueron obra de teólogos de envergadura. Por eso, durante el tiempo de la teología, el alumno debe ir aprendiendo, de manera crítica, el producto teológico como elemento constitutivo de los medios de producción que utilizará para hacer él mismo teología. En esto consiste fundamentalmente el estudio crítico y no simplemente memorístico de la teología.

Para que semejante estudio de la teología pueda llevarse a cabo, se supone que durante el curso de teología el alumno y los profesores van trabajando los contenidos teológicos de manera crítica —aprender/enseñar teología—, al ubicarlos debidamente en su taller teológico —aprender a hacer teología— y también articulándolos con las nuevas cuestiones surgidas sobre todo de las experiencias pastorales de ambos —hacer teología. Además, alumno y profesor, tanto a escala personal como en la comunidad académica, tendrán sus momentos para celebrar y rezar la teología.

Cabe insistir desde el principio en la relevancia de las experiencias pastorales de los alumnos y profesores para el ejercicio de la enseñanza y

aprendizaje de la teología. Las preguntas que despierta la pastoral enriquecen el estudio y la enseñanza de la teología de varias formas. Sirven para obligar a ambos —profesores y alumnos— a repensar y probar la propia teología enseñada/aprendida, y de este modo se aprende a hacer teología. También obligan a reformular la teología, y así se hace teología. De este modo, se producen nuevos contenidos, con lo que se aprende teología. Y en los momentos del “sábado de la gratuidad” se celebra y se hace oración la teología. La teología vive la dialéctica de la creación, como nos la describen las primeras páginas del Génesis. En los seis primeros días se aprende teología, se aprende a hacer teología, se hace teología. El séptimo día, cuando Dios descansa, celebra y festeja su creación, el teólogo, profesional y aprendiz, se siente llamado a imitar a Dios, festejando y haciendo de su teología oración. El sábado no es simplemente un día de la semana, sino el espíritu de toda la semana.

La articulación entre pastoral y hacer teología puede practicarse de varias maneras concretas. Existe un modelo inspirado en las intuiciones teológicas de Juan Luis Segundo. Lo ideal es que no existiera un momento en el horario del curriculum teológico, sino que se tratara más bien de un proyecto envolvente de toda la enseñanza, con determinados momentos privilegiados para su realización más explícita y consciente.

Para el aprendiz de teólogo, al comienzo de este largo viaje de estudios de las Sagradas Escrituras, se impone el cuádruple desafío de aprender, aprender a hacer, hacer y celebrar la teología. De todos estos objetivos, el más importante es sumergirse en la teología como en un inmenso misterio que sana, purifica, santifica, eleva. En el nivel afectivo y vital, en el de la meditación y de la contemplación, en el del amor y la práctica caritativa, es donde se decide el sentido profundo de la teología. Un hecho de la vida de san Buenaventura ilustra esta aventura espiritual:

“En cierta ocasión, fray Egidio, hombre muy sencillo y piadoso, se dirigió al ministro general, fray Buenaventura (+ 1274), uno de los teólogos más grandes de la Iglesia, y le dijo:

—Padre mío, Dios lo ha bendecido con muchos dones. Yo, personalmente, no he recibido grandes talentos. ¿Qué debemos hacer nosotros, ignorantes y tontos, para salvarnos?

El santo doctor fray Buenaventura le contestó:

—Si Dios diera al hombre sólo la capacidad de amar, esto le bastaría para salvarse.  
—¿Esto quiere decir que un ignorante puede amar a Dios tanto como un sabio?  
—preguntó fray Egidio, tratando de entender.

—Incluso una ancianita muy ignorante— le dijo con ternura el gran teólogo— puede amar a Dios más que un profesor de teología.

Dando brincos de alegría, fray Egidio salió corriendo al balcón del convento y comenzó a gritar:

—Oh ancianita ignorante y tosca, tú que amas a Dios nuestro Señor, puedes amarlo más que el gran teólogo fray Buenaventura.

Y, conmovido, permaneció allí, inmóvil, durante tres horas.” (Neylor J. Tonin, *Eu amo Olga e outras histórias*, Vozes, Petrópolis, 1994, p. 31).

CODINA, V. “¿Teología desde un barrio obrero?” en: *Selecciones de Teología* 61 (1977) 25ss.

LIBANIO, J. B. “Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta”, en: *Perspectiva teológica* 19 (1987) 321-352.

## II. Concepto de teología

Elaborar un concepto, conocer la naturaleza de una ciencia, puede realizarse desde diferentes puntos de vista. Cada uno de ellos ofrece un panorama diferente. Después de haber recorrido todos ellos, puede obtenerse un mapa más completo de la región teórica.

### 1. El origen del término

Toda palabra paga tributo a su etimología. Es posible liberarse de ella, pero siempre permanecerá un rastro y la marca de su origen. Los genes del padre y de la madre persiguen al hijo, aun en el mismo momento en que éste grita su independencia.

El término teología se compone etimológicamente de dos términos, que definen en gran parte su naturaleza: *Theós* + *logía* = Dios + ciencia. En el centro está Dios, su objeto principal. Cualquier reflexión teológica

se refiere de alguna manera a Dios. Al determinar más exactamente el estatuto teórico, se verá cómo se produce tal referencia.

Teología tiene que ver con “*logia*”, con palabra, con saber, con ciencia. Se sitúa a Dios en el discurso humano. Etimológicamente, significa un “discurso, un saber, una palabra, una ciencia de o sobre Dios”.

Hay términos parecidos a “teología” que se refieren también fundamentalmente a Dios, pero a partir de otro punto de vista. Así, “teosofía”, a pesar de sus diversos significados, connota determinado tipo de conocimiento de Dios que se remonta a una especulación filosófica de raíz mística, se refiere al estudio especulativo de la sabiduría divina, y, en su acepción vulgar, a la forma de ocultismo relacionado con religiones del Extremo Oriente. De una manera diferente de la teología, propugna un saber sobre la divinidad, que deriva más de la intuición iluminadora provocada por un sentimiento religioso que por un discurso intelectual.<sup>1</sup> Por otra parte, “teodicea” significa, en la acepción de Leibniz, que creó la palabra, la justificación de la bondad divina como respuesta al problema de la existencia del mal. Después se hizo sinónimo de “teología natural”, que busca —a la luz de la simple razón humana, es decir, de la filosofía— responder a las dos cuestiones “*an sit Deus*” —¿existe Dios?— y “*quid sit Deus*” —cuál es la esencia de Dios.

La etimología nos proporciona la claridad suficiente como para delimitar el espacio de la teología. Sin embargo, deja numerosas cuestiones abiertas, que otras aproximaciones tendrán que aclarar.

CABRAL, R., “Teodicéia”, en: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, Verbo, Lisboa, 1975, XVII, p. 1329.

—, “Teologia”, en: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, op. cit., pp. 1347-1348.

DUMÉRY, H., “Théologie”, en: *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. France, Paris, 1977, XV, pp. 1086-1087.

HENRICI, P., “Teologia natural”, en: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, op. cit., pp. 1357-1360.

OLIVEIRA, A. DE, “Teosofia” en: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, op. cit., pp. 1368-1369.

1 A. de Oliveira, “Teosofia” en: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, Lisboa, Verbo, 1975, XVII, pp. 1368-1369.

## 2. Los diferentes usos del término en la historia

La semántica estudia el significado de las palabras. Examina las transformaciones que en su sentido ha sufrido un término a lo largo la historia. Como el término “teología” tiene una larga historia, podemos indagar las transformaciones de su acepción.

No se trata en este momento de hacer historia de la teología, sino simplemente de detenernos en algunos momentos históricos en los que el concepto de teología pasó por cambios semánticos.

Ya desde el principio, nos encontramos con una paradoja. La teología, que en Occidente se vinculó fundamentalmente con la tradición bíblico-cristiana, no encuentra en la Biblia su nacimiento semántico. Las Escrituras no conocen este término. En su lugar, tenemos la expresión “palabra de Dios”.

El Nuevo Testamento conoce a los inspirados de Dios –*theópneustos* (2 Tim 3,16)– y a los aprendices de Dios –*theodídaktoi* (1 Tes 4,9)–, pero no conoce a los teólogos. Además, el término “conocer” en la Escritura no tiene el sentido de “*logia*” del mundo griego. Significa, ante todo, tener una experiencia profunda, hasta el punto de expresar incluso las relaciones sexuales más íntimas (Gén 4,1.17.25; 19,8; 24,16; Lc 1,34).

Por otra parte, sin conocer el término, la Primera Epístola de Pedro exhorta al cristiano, sobre todo al que va a aparecer ante el tribunal, a dar razón de su fe (1 Pe 3,15). Esta tarea implica cierto nivel de reflexión teórica sobre la fe, propia de la teología. En los sinópticos, hay un momento en que Jesús pregunta a los discípulos: “¿Y ustedes quién dicen que soy yo?” (Mt 16,13). En el fondo, la comunidad se hace la pregunta teológica sobre Jesucristo. No se usa, sin embargo, el término teología, que en aquel momento no se adecuaba a una reflexión sobre Jesucristo.

El término echa sus raíces en el mundo griego pagano. En el teatro, había un lugar encima del palco donde los dioses aparecían: “*theologeion*”.<sup>2</sup> El verbo “*theologéō*” significaba discursar sobre los dioses o sobre

cosmología,<sup>3</sup> o referirse a una influencia divina.<sup>4</sup> El término “*theología*” expresaba la ciencia de las cosas divinas,<sup>5</sup> o la oración de alabanza de un dios,<sup>6</sup> o el encantamiento e invocación de un dios.<sup>7</sup> Y el “*theólogos*” era el que pronunciaba discursos sobre los dioses, o sobre poetas como Hesíodo u Orfeo,<sup>8</sup> o sobre cosmólogos como los órficos.<sup>9</sup> Se utilizaba para designar a los adivinos.<sup>10</sup> Estas informaciones lexicográficas nos ayudan a una primera comprensión del término.<sup>11</sup>

Platón usa el término “teología” para designar el discurso sobre Dios o sobre los dioses. El término se aplicaba a las narraciones mitológicas. Aristóteles delimita a la teología determinado campo del saber, además de que, a veces, lo usa también con el significado de fábulas mitológicas.<sup>12</sup> Se trata de la filosofía primera que estudia las causas necesarias, eternas e inmutables. Corresponde a lo que hoy entendemos por metafísica, ontología. Se sitúa en el plano de las ciencias teóricas (matemática, física). Sentido que el neoplatonismo conservará.

En la antigua teología latina cristiana, el término “teología” conservó el significado pagano de estudio de los dioses, ciencia de los dioses. Así, Agustín se refiere a Varrón y a las tres teologías en el sentido de mitología (fabulosa), el estudio de los dioses utilizado por los filósofos para explicar la naturaleza (*naturalis*) y el estudio de los dioses honrados en el culto de la ciudad (*civilis*).<sup>13</sup>

“*Tria genera theologiae sunt, id est, rationis quae de diis explicatur: eorumque unum mythicum, alter physicum, tertium civile.*”<sup>14</sup> (“Tres son los géneros de la

3 Aristóteles, *Metafísica*, 983b29.

4 Sch. Ptol. Tetr. 103.

5 Platón, *República*, II 37<sup>a</sup>5.

6 SIG 1109.115.

7 Pmag. Par. 1.1037.

8 Aristóteles, *Metafísica*, 1000<sup>a</sup>9.

9 Aristóteles, *Metafísica*, 1071b27.

10 Phld Piet 48.

11 H. G. Liddel - R. Scott, *A greek-english Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1968.

12 *Metafísica* b 4 1000 a.9; *Meteorol*; B I 353 a34.

13 *De Civitate Dei*, VI, 5.6.7.8.12.

14 *De Civitate Dei*, VI, 5.

2 Poll. 4, 130.

teología, es decir, de la razón que da explicaciones acerca de los dioses: el mítico, el físico (natural) y el civil.”).

También se usó el término como teodicea en la acepción del estudio de la divinidad basado en la razón.<sup>15</sup> Y finalmente, “teología” significaba también ciencia divina, es decir, conocimiento del misterio de Dios, de Cristo.<sup>16</sup> Estas y otras informaciones lexicográficas complementan las anteriores.<sup>17</sup>

Orígenes, aunque usó el término “*theólogos*” en el sentido pagano, asume también la acepción cristiana de discurso sobre Dios y Cristo. Eusebio contribuye a que se adopte entre los cristianos este término pagano, al referirse a la teología sobre Cristo. El uso frecuente de este término en el “*Corpus dionysiacum*” lo convierte en un término aceptado. Así, a partir del siglo IV, la patrística griega asume el término para el discurso sobre el Dios verdadero, sobre la Trinidad, para distinguirlo de la “*œconomía*”, que trataba del misterio de Cristo.

En el mundo latino, Abelardo lo usa en sentido teológico cristiano para referirse al tratado sobre Dios, mientras se empleaba el término “*beneficia*” para la teología sobre Cristo. A pesar de este uso de Abelardo, la escolástica prefirió otros nombres para la teología: “*doctrina christiana*”, “*doctrina divina*”, “*sacra doctrina*”, “*divina institutio*”, “*divinitas*”, “*Scriptura*”, “*Sacra Pagina*”. Santo Tomás usa constantemente los términos “*sacra doctrina*” o “*doctrina christiana*” y raramente el término “*theologia*”, y en un sentido distinto al actual. El término “*theologia*” todavía no se había afirmado en la alta escolástica.

En el periodo que transcurre entre santo Tomás y Escoto, el término “teología” asume el significado técnico que tenía la “*sacra doctrina*”. Ahora bien, dado que fue la teología especulativa la que provocó esta desviación semántica, se pagó el tributo de vincular la “teología” propiamente dicha con la teología especulativa, reduciendo de este modo el significado amplio que la “*sacra doctrina*” poseía. Para expresar otros aspectos de

la teología, surgió entonces al comienzo de la Edad Moderna una pléyade de teologías y distinciones: teología mística, teología ascética, teología moral, apologética, teología positiva y teología escolástica. De la ramificación de la antigua “teología”, resultó lo que hoy se llama “teología dogmática o sistemática”.

BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954, p. 816.

LIDDEL, H. G., - SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford, 1968, p. 790.

SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968, p. 91-96.

### 3. La comprensión del término

El concepto “teología” se sitúa en una secuencia de movimientos que terminan en Dios. Se trata, ante todo, de una operación intelectual humana. Configura un determinado tipo de saber, de conocimiento. Es un esfuerzo de comprensión que emprende la inteligencia humana.

El ser humano quiere comprender su fe. Por la fe, establece un puente que lo relaciona con Dios. No quiere realizar cualquier estudio sobre Dios. Intenta profundizar, justificar, clarificar su acto de fe en él. Por lo tanto, la teología se define como reflexión crítica, sistemática, sobre la comprensión de la fe. Y la fe termina en Dios, no en los enunciados sobre Dios, como muy bien lo expresa Santo Tomás: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*”<sup>18</sup> (“El acto del que cree no termina en el enunciado, sino en la realidad.”).

En este sentido, la teología trata sobre Dios, pero mediado por la fe, por la acogida de su palabra, que, a su vez, se nos comunica por la revelación transmitida por la Tradición de la Iglesia —escrita, vivida, predicada, celebrada, testimoniada.

Evidentemente, puede parecer muy sencillo decir que por la teología se busca la inteligencia de la fe “*fides quaerens intellectum*” (la fe que busca inteligencia), en la expresión de San Anselmo. Pero los dos términos —fe

15 *De Civitate Dei*, VI, 8.

16 Mario Vitornino africano, *Ephes. Prol.*

17 A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954, p. 816.

18 Santo Tomás, *Suma teológica*, II q. 1 a. 2, ad 2m.



e inteligencia— no son unívocos, no tienen un sentido único. La Escritura y la patrística entendieron el término “inteligencia” de manera diferente de como lo entendió la escolástica aristotélico-tomista.

En la patrística, la inteligencia, el conocimiento, estaban cargados del componente afectivo, intuitivo, que, en términos modernos, llamaríamos “existencial”. Se buscaba un saber con sabor. El objeto considerado era el misterio, y la manera de aproximarse a él tenía que ser por medio de una comprensión amorosa. El símbolo prevaecía sobre el concepto.

La escolástica, por su parte, destacaba la dimensión intelectual, nocional, del entender. La inteligencia sentía la necesidad de penetrar con agudeza en el universo de las verdades reveladas. El concepto prevaecía sobre el símbolo.

La modernidad, por su parte, introduce otras dimensiones del conocimiento. Con Kant se valora el conocimiento crítico de los presupuestos mismos del conocer. Conocer es criticar el propio pensamiento, los propios conceptos, su validez. Más aún, conocer es interpretar la realidad desde las dimensiones previas, anteriores, de cuño personal, social, ideológico. El conocimiento se orienta a la transformación de la realidad. Con todas estas diferentes comprensiones del conocimiento, se entiende a la teología en su función cognitiva de diversos modos.

Así pues, la teología, como inteligencia de la fe en el sentido bíblico patrístico, significa conocer por la penetración afectiva y experiencial de la fe. En el sentido escolástico, por la teología se busca comprender la fe en sus principios constitutivos, en su estructura ontológica, en sus elementos fundamentales. En el sentido de la filosofía moderna trascendental, busca alcanzar y tematizar sus propias condiciones de posibilidad de ser teología hasta el acto mismo de creer. Critica los mismos fundamentos. En el sentido de la filosofía hermenéutica, intenta una percepción más profunda de las condiciones anteriores que afectan al teólogo, de la pre-comprensión del acto mismo de creer. Se comprende como interpretación de la fe. Finalmente, la teología se hace inteligencia de la fe en el sentido prático, por el estudio de las condiciones sociales, políticas, económicas e ideológicas del acto de creer. En fin, todos los matices del sentido de “inteligencia” intervienen en la comprensión de la teología.

Sin embargo, si se quiere escapar de esta pluralidad de formas del acto de entender, se puede recurrir a un lenguaje menos técnico. La teología eleva el nivel de conocimiento, que se tiene de la fe, según las exigencias y demandas de la inteligencia, de la experiencia y de la vida. En el lenguaje de la Primera Epístola de san Pedro, se busca “dar razón” de la esperanza, de la confianza en Dios (1 Pe 3,15).

Por el lado de la fe, existe una complejidad semejante. ¿Hacer teología significa asomarse objetiva y fríamente al objeto de la fe e ir elaborando reflexiones sobre él? ¿Se aclararía, en este caso, por el esfuerzo penetrante de la inteligencia humana un objeto accesible a cualquier inteligencia? ¿O acaso la teología implica por parte de quien la practica un compromiso existencial con la realidad de fe sobre la que se discurre, se reflexiona? De este modo, ella brotaría más de la subjetividad del teólogo que de la objetividad del contenido. ¿No deberá, tal vez, articularse esta doble dimensión? ¿Si es así en qué medida?

En realidad, las teologías católicas sólo tienen derecho de ciudadanía eclesial, si conjugan, en la tarea reflexiva sobre la fe, la doble postura de un sujeto que se entrega a la fe que elabora y que sabe que no se lanza en un vacío objetivo y sin acoger la palabra de Dios dada anteriormente y transmitida en la tradición viva de la Iglesia.

En términos de la teología clásica, el teólogo trabaja con la doble dimensión de la fe: “*fides qua*” y “*fides quae*”. “*Fides qua*”, en cuanto acto por el que se entrega libremente a la palabra revelada de Dios y comunicada por la Iglesia en la predicación viva (“*kerigma*”). “*Fides quae*”, en cuanto reconoce que esta palabra tiene una densidad objetiva a la que debe adherirse y a la que su subjetividad se conforma.

Por lo tanto, la teología se hace desde esta doble actitud de fe. En sentido estricto, no haría teología quien dudase de la revelación, quien estuviese en búsqueda de una certeza en la fe que no tiene. La teología supone una posición de sintonía, en cierto sentido, serena y tranquila con la revelación cristiana. En términos de hermenéutica moderna, la tarea de hacer teología implica una pre-comprensión de la fe, un estar situado en el ámbito de la fe. Fuera de él, no hay teología cristiana posible. La fe constituye una base insustituible de la teología. No hay teología sin fe, así como no hay fe sin un mínimo de teología, de comprensión, de profundización.

La teología se apoya en la estructura paulina tripartita del creer (Rom 10,14-15.17). Se escucha con actitud de acogida una predicación de la palabra de Dios. Sobre tal acogida se reflexiona, se construye la teología. El último objeto, la palabra de Dios, Dios mismo, llega al teólogo por el *kerygma* de la Iglesia. Y ante el *kerygma* el teólogo se sitúa en actitud de escucha, de acogida. Y el acto de hacer teología consiste en reflexionar sobre esa fe. La teología añade a la aceptación de la fe el aspecto metódico y crítico. De tal modo que puede definirse, en cuanto acto del teólogo, como: "Reflexión metódica y crítica sobre lo que se expone en el kerigma de la Iglesia y es aceptado en el acto de fe, por el cual el hombre se somete a la palabra de Dios".<sup>19</sup>

En una palabra, la teología, como acto del teólogo, reflexiona sobre la fe. Vista desde el aspecto del objeto, la teología hace ciencia sobre Dios. Sin embargo, estos dos aspectos se funden en un único movimiento que puede entenderse de dos maneras: Dios es el objeto de la teología —aspecto objetivo— al que el teólogo tiene acceso por la fe transmitida en la predicación viva de la Iglesia —aspecto objetivo—, su reflexión crítica y metódica se hace sobre Dios en la mediación de la fe acogida en la Tradición viva de la Iglesia.

#### El espíritu y la Esposa

"Si la teología es el pensamiento acerca del encuentro entre el humano caminar y el divino vivir, el sujeto de aquella, en sentido propio y fontal, sólo puede ser Aquel que en este encuentro tiene la iniciativa absoluta: el Dios vivo y santo. Él es quien, al venir al hombre, suscita también la apertura de la criatura al misterio; él es el que, amando, nos hace capaces de amar y, conociendo, abre los ojos de la mente de quien por él es conocido. "iDeus semper prior!": Dios viene siempre en primer lugar. Él es la eterna pre-suposición de toda posible iniciativa del éxodo, de toda vía que, desde la muerte, se abre a la vida; él es el creador y redentor del hombre. Por pura gratuidad, sin ser coaccionada de ningún modo, su Palabra ha salido del eterno silencio del diálogo sin fin del Amor; "se hace carne" (Jn 1,14) con el fin de hacerse accesible y comunicable al hombre. Y todo lo que en ella nos ha sido dado de invisible, de inaudito y de impensable, el Espíritu lo hace presente

a nosotros: "Lo que los ojos no vieron, los oídos no escucharon y el corazón del hombre no percibió, eso es lo que Dios preparó para aquellos que lo aman. Sin embargo, a nosotros, Dios se nos reveló por el Espíritu. Pues el Espíritu sondea todas las cosas, hasta las mismas profundidades de Dios... En cuanto a nosotros, no recibimos el Espíritu del mundo, si no el Espíritu que viene de Dios, con el fin de que conozcamos los dones de la gracia de Dios." (1 Cor 2, 9s.12).

Todos (los cristianos) reciben el don de la verdad y de la vida y todos deben generosamente transmitirlo: es una tradición apostólica de la Iglesia, que compromete en la recepción, así como en la transmisión activa del adviento divino, todo el pueblo de los peregrinos de Dios...

El teólogo es el que, por el carisma recibido del Espíritu y por el reconocimiento y recepción de la comunidad, se esfuerza por expresar, en la palabra de manera orgánica y plenamente reflexiva, la vivencia personal y colectiva de la experiencia del adviento divino. El teólogo "pertenece a la masa y posee la palabra" (C.L. Milani): como tantos otros, es el creyente que ha experimentado el don del encuentro, que le ha cambiado la vida; con estos otros —pueblo de la palabra escuchada, proclamada y creída— se sabe ligado por vínculos de profundísima y concreta comunión, articulada en el tiempo y en el espacio; a su servicio pone su inteligencia y su corazón, enamorado de su ministerio y también consciente de los límites que le son propios. Como Santo Tomás, confiesa: "Pienso que la tarea principal de mi vida es la de expresar a Dios en toda palabra y en todo mi sentimiento." (Bruno Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 136,137).

BYRNE, J. "La teología y la fe cristiana", en: *Concilium* 256 (1994) 15-27.

#### 4. Teología: diálogo entre el hombre y Dios en la comunidad eclesial

El aspecto sistemático resaltó la relación entre teología y fe. Si se quiere recorrer el movimiento interno de la teología, se presentan dos caminos. Podemos partir del teólogo que va construyendo la teología hasta llegar a su objeto fundamental —Dios—, o de la fuente misma de la teología —Dios— hasta llegar al teólogo. Estos serían los esquemas:

Teólogo ⇒ fe transmitida en la Iglesia ⇒ Revelación de Dios  
Revelación de Dios ⇒ fe transmitida en la Iglesia ⇒ teólogo

Si observamos este doble camino, percibimos que en los dos casos la Iglesia media entre los dos polos fundamentales: Dios y el teólogo. En

<sup>19</sup> A. Darlap, "Introducción", en: J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, I/1. Teología fundamental, Cristiandad, Madrid, 1969, p.29.

una descripción de la teología como actividad humana, aparece en primer lugar el teólogo preocupado por profundizar en su fe. Provocado por la vida, por experiencias, por cuestionamientos, intenta darse a sí mismo la razón de su creencia. Aquella fe, que ha recibido en la familia y/o en la catequesis, alimentada en las predicaciones y en la vida eclesial, pide una mayor profundización. El primer surgimiento de la teología se realiza entre el teólogo y su fe vivida en una comunidad.

Sin embargo, esta fe no le aparece desde el principio como propiedad suya. La recibe de la Iglesia y la vive en la Iglesia. La Iglesia está en el origen y en el lugar de su reflexión. Fuera de ella no tiene sentido reflexionar sobre esa fe que tiene. Romper con la Iglesia sería lo mismo que romper con la fe. Justificar esta ruptura ya no sería teología católica sino contra-teología.

El aspecto eclesial de la teología se hace tanto más importante, cuanto más favorecen los tiempos modernos la extrema individualización de la fe. Cada quien se siente invitado a construir por sí mismo su propia religión, descuidando la comunidad. La teología cristiana no puede ser pensada fuera o al margen de la vivencia comunitaria, en el sentido del lugar de realización y de destino último. La teología se elabora en el interior de la comunidad y para la fe de la comunidad. El individuo se nutre de ella como miembro de la comunidad.

Todo teólogo elabora sus reflexiones como miembro de la Iglesia. Su teología asume las cuestiones, los problemas, las angustias, las dudas presentes en las comunidades. Las elabora con claridad y con preocupación didáctica para devolverlas a la comunidad como alimento de su fe. Es más, la comunidad se convierte en instancia crítica de su teología. Si ésta no responde a sus problemas, si no se deja entender por ella, si no la ayuda a crecer, el teólogo, con razón, debe sospechar de la validez de su teología. Y todo ese proceso de teologización debe ser hecho en sintonía con la vida de la comunidad.

En el fondo, la teología se resume en expresar la experiencia de la fe mediante el lenguaje, como acogida de la revelación. Por los dos lados se impone la dimensión comunitaria. La experiencia de la fe se realiza en una comunidad que recibió la revelación. Y todo lenguaje nace de la comunidad y se dirige a la comunidad. El lenguaje y la comunidad se relacionan mutuamente, de tal manera que la comunidad crea el lenguaje

y el lenguaje crea la comunidad. La teología participa en esta circularidad mutua. La comunidad, en la persona del teólogo, crea la teología, y la teología, a su vez, crea a la comunidad con su lenguaje.

La analogía entre el niño y el lenguaje puede servirnos para la relación entre teología y comunidad. Así como el niño se construye a sí mismo por el lenguaje, superando el aislamiento del sueño y de la locura, del mismo modo la comunidad se constituye así misma en el lenguaje de la fe, de la que la teología se hace expresión siempre actualizada. El niño vive acunado en la fe de la comunidad humana, al ir creyendo en el lenguaje de las cosas que recibe. Y repitiendo este lenguaje se comprende a sí mismo, se relaciona con las demás personas y con las cosas. La comunidad repite el lenguaje diciéndose su fe y comunicándola a los otros dentro y fuera de la comunidad. Heráclito ya había dicho que "la palabra es común". Sólo por medio del lenguaje de la fe la comunidad tiene acceso a la realidad misma que el lenguaje significa. La comunidad de fe —la Iglesia— se dice primero la fe para sí misma y después para los demás. Ella se construye a su vez en este y con este lenguaje. Y en ese proceso la teología, como ciencia del lenguaje de la fe, contribuye de una forma insustituible.

La comunidad eclesial en la historia participa de la fragilidad del pecado y del error, a pesar de haber recibido de Jesús la promesa de no fallar definitiva y radicalmente. "El conjunto de los fieles, ungidos por la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20,27), no puede engañarse en el acto de la fe. Manifiesta esta peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando, 'desde los obispos hasta los últimos fieles laicos', presenta un consenso universal sobre cuestiones de fe y costumbres."<sup>20</sup> La teología presta el servicio en esta situación intermedia de poder equivocarse, pero no radicalmente en lo que se refiere a cuestiones de fe y costumbres. La asistencia de Dios ofrecida al magisterio y al conjunto de los fieles incentiva al teólogo a cumplir su misión de ayudar a que todos permanezcan en la verdad, discerniendo en el conjunto de interpretaciones posibles la más adecuada tanto con la revelación como con el momento histórico.

20 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 12.

Evidentemente, esto no significa que su pensar se restrinja únicamente a los problemas internos de la Iglesia. La Iglesia existe en función del mundo. Y la teología, al situarse dentro de la Iglesia, asume esa vocación de servicio a todos los seres humanos, a fin de ofrecerles elementos de verdad para su liberación. La dimensión eclesial de la teología no es un impedimento, antes bien la alienta a lanzarse, de manera responsable y atrevida, a pensar la revelación en medio de las turbulencias de la historia humana.

En este proceso de reflexionar sobre su fe, el teólogo se enfrenta inmediatamente con la fuente misma de esta fe, la palabra de Dios. Esta palabra, comunicada en la revelación, automanifestación de Dios en la historia en acciones y palabras para nuestra salvación, está consignada por escrito en la Biblia. Y, a su vez, esta revelación se va desarrollando por la comprensión tanto de las cosas como de las palabras transmitidas, por la contemplación y estudio de los que creen, los que las meditan en su corazón (cf. Lc 2, 19-51), los que por la íntima comprensión que experimentan de las cosas espirituales, por la predicación de quienes por la sucesión en el episcopado de los obispos recibieron el carisma seguro de la verdad.<sup>21</sup>

En todo este proceso, la teología brota de la iniciativa del teólogo como obra humana, fruto de su inteligencia. Sin embargo, por tratarse precisamente de un asunto de fe, reconoce que su inteligencia sólo realiza obra teológica si es iluminada por la fe y rodeada por la gracia de Dios. Lo que podría parecer a primera vista obra del orgullo de la pretensión humana de penetrar los misterios insondables de Dios, se realiza como acto de obediencia a la fe y de docilidad a la gracia. La estructura de la revelación decide sobre la teología, ya que se hace teología de la revelación de Dios.

BURKHARD, J., "Sensus fidei: Theological Reflection since Vatican II": I: 1965-1984: *The Heythrop Journal* 34 (1993), pp. 41-59; II: 1985-1989: id., pp. 123-136.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, Paulinas, México, 1990.

HAIGHT, R., "La Iglesia como lugar propio de la teología", en: *Concilium* 256 (1994) 29-41.

KERN, W., - NIEMANN, F. J., *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona, 1986 (Col. Biblioteca de teología 5).

21 Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, n. 8.

## 5. La teología como actividad compleja

Una palabra significa, ni más ni menos, lo que quieren decir quienes la pronuncian. Por lo tanto, el principio de identificación del sentido del término "teología" procede de su uso lingüístico. En este sentido, H. Duméry, en la cita de Z. Alszeghy y M. Flick, puede afirmar: "la teología es lo que los teólogos cristianos, especialmente católicos, designan con este término"<sup>22</sup> A guisa de resumen, en el ámbito católico, se entiende la teología como la actividad de la fe, la ciencia de la fe y función eclesial.

Como actividad de la fe, supera el campo estricto del discurso sobre Dios, pues trata, en la perspectiva de Dios, de realidades como la liberación, el mundo, la historia, la predicación, etc. Sin embargo, no todo lo que se relaciona con Dios es teología, pues muchas ciencias se ocupan de ello sin ser teología: etnografía religiosa, historia de las religiones, antropología de la religión, etc. Por lo tanto, para que sea teología, se exige que el estudioso realice una "actividad de fe", es decir, actúe a partir de la fe que posee en la revelación cristiana. Por lo tanto, fuera del ámbito de la fe, no hay teología.

Es ciencia, porque esta actividad sigue las exigencias de la racionalidad de un discurso estructurado y según reglas bien definidas. Todos reconocen que se practica algo más que un simple discurso religioso, piadoso. Se realiza una reflexión disciplinada, seria, elaborada, articulada, para responder a cuestiones que suscitan la comprensión de la fe. Por lo tanto, sin determinado carácter científico, no se hace teología.

Tanto la actividad de fe como el ejercicio científico se hacen dentro la comunidad eclesial y para ella. No se trata de una aventura individual, arbitraria. Por lo tanto, sin eclesialidad, no se construye teología.

ALSZEGHY, Z. - FLICK, M., *Cómo se hace la teología*, Paulinas, Madrid, 1976, pp. 15-40.

22 H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1957, p. 259, cit. por: Z. Alszeghy - M. Flick, *op. cit.*, p. 16.

### III. Estructura teórica de la teología

El estudio del concepto permite ya entender algo de la naturaleza de la teología. Un análisis de su estructura teórica permitirá una mayor profundización. Esto es posible bajo diversos aspectos. En el fondo, se trata de profundizar la cuestión del método o de los métodos que la o las teologías utilizan. Ante todo, la teología se arroga el derecho de ser ciencia. Esta pretensión no está exenta de una serie de dificultades.

#### 1. Sabiduría, saber y crítica

##### a) La teología como sabiduría

En el centro de la teología está Dios, misterio insondable. La Escritura abre a los seres humanos el acceso a Dios, dado que Dios se reveló en ella. En la época patrística, los autores pusieron su interés sobre todo en la meditación de esos textos, como alimento espiritual para su piedad y perfección cristiana. El cultivo espiritual se realizaba a costa del alejamiento de las realidades temporales, del mundo. La teología cristalizaba como sabiduría espiritual, utilizando las categorías platónicas y neoplatónicas.

La meditación de los escritos teológicos de los Padres de la Iglesia inundan los corazones de fervor y vigor espiritual. Esta teología alimenta hasta nuestros días a la Iglesia en sus oraciones, formando parte de la oración litúrgica oficial de los ministros ordenados. La teología, como sabiduría, se refiere a la totalidad de la persona. Se expresa preferentemente en símbolos y alegorías. Se opone a un saber teológico más analítico y lógico de las realidades individuales en beneficio de un conocimiento que inserta cada cosa y todo en el todo de la realidad creada por Dios, originada en Dios y ordenada hacia Dios. Valora la dimensión de espíritu abierto al misterio, que envuelve la totalidad de la persona.

Esta dimensión de la teología supone que los hagiógrafos no consiguieron pasar todo lo que querían en el simple lenguaje literal. Subyace otro lenguaje cifrado. Contiene una sabiduría inaccesible al común de los mortales, y únicamente una interpretación alegórica puede descifrar el mensaje oculto bajo la apariencia de la mera afirmación. La antropología

platónica favorece esta lectura, pues considera al ser humano como cuerpo, alma y espíritu. De este modo, un texto de la Escritura tiene la carne del sentido literal, el alma del sentido moral y el espíritu del sentido más perfecto, que sólo se alcanza en la vida posterior, incluyendo el componente escatológico.

La Edad Media exploró los cuatro sentidos del texto: literal, alegórico, tropológico y anagógico. Este cuádruple sentido se formuló densamente en aquel dicho latino:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*  
(Agostinho de Dinamarca, †1285)\*

Así pues, el sentido literal se refiere a los acontecimientos; el sentido alegórico, a lo que se cree; el sentido moral, a lo que debe hacerse; y el sentido anagógico, hacia donde caminamos, a la vida eterna. De este modo, la teología va mucho más allá de la percepción literal, racional del texto, para alcanzar las alturas del sentido escatológico.

Esta dimensión sapiencial de la teología es siempre válida, pero sobresalió en la época de la patrística hasta la llegada de la metafísica de Aristóteles y la ruptura posterior entre teología y espiritualidad. En estos tiempos de postmodernidad, resurge con vigor esta dimensión de la teología. El cansancio de la razón instrumental, tan reductora de la dimensión humana, pide una teología más sapiencial, simbólica y estética que involucre a la totalidad de la persona en el misterio de Dios.

##### b) La teología como saber racional

La llegada del pensamiento aristotélico trajo un avance significativo para el pensamiento teológico. La gramática, la dialéctica y la metafísica ofrecieron a la teología un mayor rigor intelectual. Ésta se estructura como verdadero saber racional y brilla en el olimpo de las ciencias como la reina de las luces.

\* "La letra enseña los acontecimientos; la alegoría, lo que debes creer; la moral, lo que debes hacer; y la anagogía, a dónde debes tender".

La alta escolástica le añade esta dimensión racional, sin perder el sentido espiritual y sapiencial de la teología. Pero poco a poco, con su decadencia, la razón más fría destrona a la sabiduría y se entroniza como normativa de la verdadera teología.

Naturalmente, la teología se construye desde el principio con los servicios de la razón, que la acompañarán en todo su desarrollo, hasta la actualidad. La teología siempre tendrá, como momento interno, a la razón. Sin embargo, la Edad Media alimentó de manera especial esta función racional de la teología. A partir de entonces, este papel ocupó el proscenio del palco de la teología, ora con los instrumentos de la escolástica, ora con los de otras filosofías.

En esta dimensión racional de la teología, la realidad "razón" se impone al "intelecto". La razón opera fundamentalmente la relación entre medio y fin. El intelecto se ocupa de los valores y metas que sirven de guía. Frecuentemente se redujo el aspecto racional de la fe a la simple dimensión de la razón, olvidándose del papel del intelecto, sobre todo por la influencia del positivismo. La razón positivista se ve desorientada dado que se vuelca al fundamento último del saber, cuya verificación y comprobación se le escapan.

### c) *La teología como crítica*

Por otra parte, al entrar la filosofía moderna en el escenario teológico, el saber racional adquiere nueva especificidad. Asume valientemente el papel de la crítica. Ésta, a su vez, se instala en el corazón de la teología a partir de dos fuentes distintas.

Ante todo, la crítica nace de las sospechas teóricas filosóficas que se refieren a los propios presupuestos de la teología. Ésta se arma, entonces, de una apologética férrea para defenderse de los asaltos de la razón crítica.

Pasados los primeros embates, la función crítico-teórica se adoptó como tarea permanente de la teología. Los maestros clásicos de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud—, sin hablar de Kant y Feuerbach, desempeñaron un papel relevante en el despertar de esta función crítica.

Más recientemente, la sospecha crítica emerge de la práctica. K. Marx ya había suscitado la sospecha de que la religión desempeña el papel de

"opio del pueblo". En esta línea, las teologías política, de la esperanza, y sobre todo de la liberación exaltan la crítica en la perspectiva de la praxis. En términos teológicos, la teología, reflexión sobre la fe, se permite ser criticada por la caridad, por la actuación cristiana.

GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 14 ed., 1990, pp. 67-72.

KERN, W. - NIEMANN, F. J., *El conocimiento teológico*, Herder, Barcelona, 1986, (Col. Biblioteca de Teología 5).

## 2. *La teología como ciencia*

La teología y las ciencias son realidades históricas. Su relación depende fundamentalmente del concepto que se tenga de ciencia y de teología en los diferentes momentos de la historia. Por lo tanto, varía según se desenvuelva la conciencia humana y se modifiquen las condiciones sociales, cosmovisiones, ideologías, intereses, en que tal relación se sitúa.

### a) *Sumisión de la ciencia a la teología*

Teología y ciencia vivieron una larga luna de miel o, más exactamente, un matrimonio patriarcal de fidelidad. Las ciencias dependían de la teología, que desempeñaba el papel de reina. En este contexto, santo Tomás define con rigor la relación entre teología y ciencia, sirviéndose del concepto aristotélico de ciencia y readaptándolo de tal modo que la teología le señala las condiciones básicas.

En este sentido, se define la ciencia como el conocimiento cierto y siempre válido, resultado de la deducción lógica. Cierto, porque procede de evidencias primeras e indemostrables. Deductivo, porque articula las conclusiones con los principios universalmente válidos por medio de raciocinios necesarios. Perfecto, porque alcanza o afecta a las cosas en sus principios esenciales y necesarios. Por consiguiente, la ciencia pretende conocer, en cierta manera, las causas o razones del ser.

La teología se dice ciencia, no en el sentido de tener evidencia inmediata de sus principios, a saber de las verdades reveladas, sino en cuanto

ciencia subordinada a la ciencia de Dios. Los principios de la teología sólo se hacen evidentes en la ciencia misma de Dios, es decir, en la ciencia que Dios tiene de sí mismo. La teología recibe de la ciencia de Dios —ciencia subordinante— sus principios. Está en continuidad con la ciencia de Dios, en la que las verdades reveladas participan de la evidencia divina por la revelación y la fe. Es conocimiento cierto y deductivo, pero a su manera.<sup>23</sup>

La teología, como ciencia subalterna, se subordina a la ciencia superior de Dios y de los santos. Por lo tanto, adquiere más dignidad que las que se fundan en principios conocidos por la luz natural del intelecto y evidentes en sí mismas.

Derivando de la propia ciencia de Dios, que no puede equivocarse ni engañarnos, toda verdad teológica es normativa para las demás ciencias. En cualquier conflicto de comprensión, la teología tiene una ventaja innegable. Por eso tutelaba tranquilamente a todos los demás saberes humanos.

#### b) *El surgimiento de los conflictos*

Con el surgimiento de la ciencia moderna, gracias a Copérnico, Galileo Galilei y Newton, nacieron los primeros conflictos entre teología y ciencia. Aparece claro el choque entre las pretensiones de ambas.<sup>24</sup> La teología, acostumbrada al régimen de cristiandad, ofrecía un sistema de representación completo y global de la realidad, apoyado sobre la base de la fe, como principio integrador y totalizador. Las ciencias modernas invierten el método. Parten de la experiencia verificable, matematizable, e intentan estudiar los fenómenos, las causas segundas, en términos de leyes físicas, constantes, universalmente válidas, independientemente del aval de otra ciencia. Su verdad se apoya en la racionalidad de la experiencia que se deja repetir y verificar en determinadas condiciones. Y sus verdades son pensadas con relación a coordenadas que ellas mismas se

trazan. La certeza ya no se fundamenta ni en la autoridad de la Escritura ni en la de filósofos de la antigüedad (Aristóteles), sino en su verificación experimental.

Por consiguiente, el concepto moderno de ciencia es otro. Los conocimientos, que forman el cuerpo teórico de las ciencias, se adquieren por medio de métodos muy precisos de experimentación, en los cuales las afirmaciones se prueban inmediatamente, pueden verificarse y por lo tanto admitirse universalmente, con tal que se respeten las condiciones del experimento. Las ciencias pretenden tener un control de todas las afirmaciones por medio de la experimentación. Sus conocimientos son elaborados y controlados por procedimientos de demostración y verificación.

Evidentemente, con este concepto de ciencia, se vivió un primer momento de condena mutua. La teología no cumplía estas condiciones de ciencia, y por eso era rechazada como tal. A su vez, la teología adjudicaba al orgullo humano esta pretensión de absoluta autonomía. El proceso contra Galileo Galilei se convirtió en el marco simbólico de este conflicto. Hecho histórico bastante conocido, que finalmente encontró su conclusión en el actual pontificado de Juan Pablo II con el reconocimiento por parte de la Iglesia de su equívoco y por la plena rehabilitación del científico italiano.<sup>25</sup>

#### c. *Solución intermedia de la armonización apologética*

Rápidamente se buscó una armonización apologética. Manteniendo lo más posible las afirmaciones teológicas, bíblicas y otras, idénticas en su materialidad literal, por un lado, y las afirmaciones científicas que parecían contradecirlas, por otro, se forzaban los textos de tal forma que se encontraba una armonización. En esta línea, se hizo famoso el libro actualmente todavía reeditado: *Y la Biblia tenía razón*.<sup>26</sup> Tal solución precaria

23 Santo Tomás, *Suma teológica* I q. 1 a. 10.

24 M. Viganò, "Alcune considerazioni nel caso Galileo", en: *CivCatt* 136 (1985/IV) 338-352.

25 S. Pagani - A. Luciani, *Os documentos do processo de Galileu Galilei*, Vozes, Petrópolis, 1994.

26 Keller, W., *Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit*, Econverlag, Düsseldorf/Viena, 1955; nueva edición revisada y ampliada, Rowohlt, Reinbek b/Hamburg, 1989.

no resistió a la crisis provocada por la consideración epistemológica sobre los diferentes tipos de saber.

d) *El momento de la ruptura: el positivismo de la ciencia*

Se entró en una nueva fase de la relación. De la “bella unidad” tradicional, pasando por el conflicto, se llegó al divorcio con libertad total para cada cónyuge. Las ciencias, independientemente de la teología, van fijando su epistemología propia, y la teología se esfuerza por ser aún reconocida con cierta dignidad en el consorcio de las ciencias. Se invierte el escenario. Antes las otras ciencias mendigaban el beneplácito de la teología. La filosofía se decía “*ancilla theologiae*” —sierva de la teología. Ahora la teología lucha por ser considerada con seriedad y no relegada al mundo de las fábulas.

Cada mundo del saber explicita su verdad propia, intrasistémica, autónoma, irreductible a cualquier otra. Se convierte en instancia crítica de sí misma y no de las otras, y no se deja criticar por las otras. Reina una visión positivo-hermenéutica en el sentido de que cada interpretación científica delimita ella misma su mundo de verdad, sus parámetros, su objetividad. Las ciencias exactas reivindican la explicación de los fenómenos por razones inmanentes y verificables en condiciones establecidas. Las ciencias humanas se sitúan en el universo del sentido de las cosas. El modelo principal —el “*analogatum princeps*”, en el lenguaje de la escolástica—, correspondía a las ciencias positivas, exactas, experimentales. Las otras se moldeaban por ellas y eran tanto más ciencia cuanto más se aproximaban al modelo positivista y empirista, que reducía la ciencia a lo experimental, y la experiencia, al ámbito de lo sensible, relegando al mundo subjetivo y fabuloso todo lo que trascendiese tal esfera sensible y constatable. En este sentido, por ciencia se entendía aquel conjunto de tesis que se formaban únicamente con el auxilio de métodos muy precisos de experimentación. Las afirmaciones se prueban inmediatamente por su capacidad de suscitar aplicaciones concretas que efectivamente son admitidas por todos.

Esta visión positivista marcó mucho la comprensión vulgar de la ciencia, como si estuviese basada en la evidencia más sólida e irrefutable, y como si sus descubrimientos fuesen incuestionables con la pretensión de

desvelar todas las áreas de la experiencia humana. Todo era cuestión de tiempo. Gozaría de una neutralidad irrefutable, ya que el científico abordaría la realidad sin ningún presupuesto.

Evidentemente, en este cuadro la teología tenía un pobre papel. Teniendo a Dios por objeto, realidad trascendente e inexperimentable en el sentido positivista, era rechazada del mundo científico. El filósofo positivista A. Comte relegaba la religión —lo mismo vale para la teología— al mundo de la infancia de la humanidad y de las personas. La edad adulta de la razón la considera definitivamente superada, igual que toda posible fe en Dios. Afirmaciones contundentes de algunos científicos iluminan esta postura:

*“El cosmos —tal como lo conoce la ciencia— es todo lo que existe, lo que existió y lo que existirá” (Carl Sagan: Serie TV Cosmos).*

*“La vida es una enfermedad de la materia” (G. Feinberg).*

*“Cuanto más inteligible parece el mundo, menos sentido tiene. El esfuerzo por comprender el universo es una de las rarísimas cosas que saca la vida humana de la comedia para conferirle algo de la grandeza de la tragedia” (S. Weinberg, Premio Nobel de Física).*

*“El Antiguo Testamento se hizo pedazos. Por fin, el hombre sabe que está solo en la ciega inmensidad del universo que salió de la pura casualidad” (Jack Monod).*

*“Creemos que el mundo es conocible, que hay leyes simples que gobiernan el comportamiento de la materia y la evolución del universo (...) Es posible descubrir leyes naturales que sean universales, invariables, inviolables, neutras y verificables (...). No puedo probar ni justificar esta afirmación. Ésta es mi fe” (S. Glashow, Premio Nobel de Física).*

Sin embargo, mientras la teología pueda exhibir un conjunto de conocimientos ordenados, con objeto, método, unidad y sistematización propios, merece con derecho el título de ciencia.

e. *Momento hermenéutico*

La discusión va más lejos. La duda, la sospecha, la crítica golpearon a la puerta de la pretensión objetivista y empirista de la concepción positivista de la ciencia. La experiencia científica, máximo ejemplar del dato



objetivo, está rodeada por la sospecha hermenéutica e ideológica. Hermenéutica, porque se afirma que no hay datos puros. Todo dato es interpretado. La experiencia tiene el lado objetivo de la presencia del dato, pero también implica la percepción del sujeto que lo penetra y lo expresa en el lenguaje y, al hacer esto, lo interpreta. Sospecha ideológica, porque todo conocimiento refleja intereses. Se desmorona el universo frío y aséptico del concepto positivista de ciencia. Por revelarse como visión interesada y querer pasar por absoluta y apodíctica, se convierte en equivocada.

Se instituye la distinción heurística entre el éxito instrumental de la ciencia, que permite prever correctamente el funcionamiento del mundo natural, y las teorías científicas por las cuales los científicos describen tal funcionamiento de modo complejo y objetivo. Mientras hay unicidad y neutralidad de la ciencia en el control y previsión del comportamiento de nuestro mundo, hay diversidad de teorías explicativas, conflictivas entre sí y cargadas de valor. Si la ciencia instrumental se rige por la perfecta adecuación al mundo físico, las teorías, a su vez, se definen por la coherencia interna y por el hecho de obtener consenso entre los científicos. En efecto, la multiplicidad de posibles interpretaciones impide recorrer la correspondencia empírica por la vía de la verificación. Se cuestiona, por tanto, la objetividad absoluta e impersonal de las teorías científicas.

Se camina, de este modo, a un nuevo nivel o estadio de la relación. Toda experiencia, también la científica, al convertirse en teoría, refleja la interpretación del sujeto, traducida en un determinado lenguaje. Este sujeto puede ser la comunidad científica, que se relaciona con el objeto mediante modelos, categorías o paradigmas, construidos por ella misma para captar e interpretar el dato en el discurso científico. Ahora bien, bajo este aspecto, todas las ciencias, incluida la teología, pasan por este mismo procedimiento. Se someten a este mismo estatuto epistemológico. En otros términos, toda ciencia interpreta paradigmáticamente la realidad, sea explicándola, o bien dándole sentido, al comprenderla. Explica interpretando, interpreta explicando.

La visión positivista pretendía violar la subjetividad dejándola completamente a un lado. Sin embargo, entra en el centro de la concepción de ciencia. No se trata de un sujeto abstracto, ni de una razón pura, sino de la colectividad investigadora y generadora de ciencia. Hay una subjetividad colectiva inserta en la historia, articulada en un horizonte sociopolítico y movida por el interés.

Más aún, las teorías de W. Heisenberg y N. Bohr llevan más lejos la reflexión, sobre todo con respecto al mundo atómico. No se logra ninguna previsión del comportamiento global de nada en ese microcosmos. Las partículas no pueden ser conocidas en sí mismas, sino solamente en su relación con el observador. El ojo del observador define también el fenómeno, no solamente lo capta.

La comunidad científica trabaja con paradigmas que expresan el conjunto de presupuestos conceptuales y metodológicos de determinada tradición científica, a partir de los cuales los fenómenos son interpretados. Sin embargo, cuando un nuevo fenómeno relevante es descubierto, ya no cabe dentro de ese paradigma, se elabora otro diferente del vigente, bajo el influjo de la intuición genial de algún científico. Tiene lugar entonces una revolución científica, como ocurrió en los casos del paso del paradigma tolomaico al newtoniano, de éste al einsteniano.<sup>27</sup>

Los intereses de las ciencias exactas y de las ciencias humanas se manifiestan diversos. Pero son intereses. Las primeras buscan acumular informaciones con el objetivo de dominar con éxito la naturaleza y sus procesos. Y, al lado de ese interés general, se suman otros intereses de carácter más ideológico. Cuando la comunidad científica estadounidense invirtió inteligencia en el estudio de la química que terminó produciendo la bomba de napalm, ciertamente estuvo presente el interés general del dominio de las leyes químicas. Pero ¿por qué precisamente la bomba de napalm y no otra composición química? Esto ya no se explica ni por la pura objetividad de las leyes químicas, ni por el interés general del conocimiento y dominio de la naturaleza, sino que tiene conexiones económicas y políticas, vinculadas a la guerra de Vietnam.

Los intereses epistemológicos de las ciencias humanas aparecen más claramente vinculados con el objetivo de incrementar, ampliar la interacción y comunicación entre los hombres en un universo de sentido. Estas ciencias utilizan modelos y paradigmas que permiten al ser humano situarse en sus relaciones consigo mismo, con los demás y con el mundo, mediante el mejor conocimiento de sus mecanismos y de su sentido, con la finalidad de construir una vida más humana. Evidentemente, la liber-

27 Th. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, Perspectiva, São Paulo, 1978.

tad humana puede perfectamente invertir el interés fundamental que justifica el nombre de “ciencias-humanas”, orientando su estudio e investigación en el sentido de ampliar la dominación y explotación del hombre. El modelo psicológico skineriano está en la base del “admirable mundo nuevo” de A. Huxley, que de admirable sólo tiene su inhumanidad, su falta de utopía. La película “La naranja mecánica” representa a este mundo tejido con los hilos de la trama teórica psicológica del behaviorismo.

La teología utiliza también modelos y paradigmas para entender su objeto central, a saber, la autocomunicación de Dios en la historia en acciones y palabras. Tiene el mismo estatuto epistemológico en el sentido de que se acerca a la revelación de Dios con categorías, matrices, paradigmas interpretativos, tomados de la filosofía y de las experiencias humanas. Además, se mueve por el interés superior de interpretar la palabra de Dios al interior de la historia humana con el objetivo de su liberación. Desgraciadamente, también la libertad humana puede transgredir ese estatuto emancipatorio de la teología, como ciencia humana hermenéutica, y transformarla en una trama más del proceso de dominación. La claridad de la percepción, no sólo de esa posibilidad, sino de su concreción en determinadas categorías teológicas, llevó a Juan Luis Segundo al proyecto teológico de “la liberación de la teología.”<sup>28</sup>

La teología, fiel a su propósito último y fundamental de ser liberadora, puede dialogar con las demás ciencias exactas y humanas criticándose mutuamente y estimulándose para concretizar el proyecto emancipatorio, en el sentido último de toda ciencia realizada por el ser humano. En este movimiento de dominar el mundo, creando modelos interpretativos y transformadores, y de darle sentido, las ciencias pueden dialogar con la teología, cuyo único propósito es descubrir el sentido último y trascendente de la vida humana, pues ella se ocupa del misterio de Dios, realidad última y fundante de todo sentido y de toda ciencia. La ciencia más positiva y exacta remite, en última instancia, al misterio del ser, de lo real –Dios–, como un no-saber que sustenta todo saber. Y la teología vive de éste y para este misterio. En este nivel se restablece plenamente el diálogo entre teología y ciencia.

28 J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975.

K. Rahner hace avanzar la reflexión en el sentido de que la teología tiene conciencia de ser una concepción de la existencia humana, que en el plano de los principios, es anterior a la ciencia y a su concepción del mundo y del hombre. Por lo tanto, mantiene especificidad y dignidad propias ante las exigencias de las ciencias. Ella pretende producir enunciados sobre el todo de la realidad y de la existencia humana, ya que se trata de Dios y de todo el resto en tanto se relaciona con Dios. Ahora bien, Dios, el único principio de toda realidad, envuelve y fundamenta todas las cosas. La teología, al tratar de Dios, piensa siempre en el todo de la realidad en la medida en que la única y total realidad de la experiencia posible del hombre se fundamenta sobre este único principio. La teología, como pensamiento del hombre, se refiere al todo de la realidad como tal y a su principio único y unificador.<sup>29</sup>

#### f. Conclusión

Después de esta disquisición teórica, resulta claro que la teología cumple determinadas funciones de la ciencia, pero no responde a otras. Se entiende como una ciencia de manera original.

La ciencia, en cuanto orientada al mundo del fenómeno, de lo constatable, de lo verificable, y por tanto sujeta al proceso de verificación y comprobación de sus verdades mediante la experimentación, no corresponde a la naturaleza de la teología.

Una vez aceptada la pluralidad de los juegos lingüísticos, de los diversos saberes, de las diferentes formas de conducir el propio método, de pautar su rigor teórico y de formar parte de una comunidad científica como expresión moderna de ciencia, la teología lo hace con pleno derecho.

#### ¿Qué es la ciencia?

“La ciencia es el conocimiento general y sistemático de la realidad bajo determinado objeto formal.

Cuando los distintos conocimientos de una ciencia se adecuan a la realidad, decimos que son verdaderos; en caso contrario, son falsos.

29 K. Rahner, *Teologia e ciência*, Paulinas, São Paulo, 1971, pp. 59-61.

Esta definición conceptual permite establecer algunas condiciones importantes para las afirmaciones que pretenden ser científicas. Aunque no existe unanimidad sobre todas y cada una de estas condiciones, lo cierto es que se consideran básicamente ineludibles las siguientes:

1. En una ciencia sólo pueden darse preguntas, definiciones y afirmaciones (postulado proposicional). En las preguntas se expresa el interés peculiar del observador (por ejemplo: ¿qué es la ciencia?) Las definiciones son determinaciones conceptuales con las que se asegura que quien utiliza las mismas palabras habla de lo mismo. Por afirmaciones se entienden aserciones capaces de ser verdaderas (cuando el presidente de la república dice a alguien: "Te nombro ministro de Educación y Cultura", la frase no es verdadera ni falsa; puede ser correcta o incorrecta según el designado esté capacitado o no; pero naturalmente, no es una frase científica).
2. Todas las proposiciones científicas deben referirse a un objeto unitario (postulado de coherencia). Esto es una consecuencia de que la ciencia no pretende saber sin más todas y cada una de las cosas, sino que tiene un objeto formal.
3. La pretensión de verdad que ostentan las proposiciones científicas debe ser demostrable (postulado de controlabilidad). Debe haber medios y posibilidades para examinar las afirmaciones del observador a partir del punto de vista de su exactitud. De lo contrario, alguien podría afirmar impunemente cuanto se le antoje, hasta incluso cosas contradictorias, y nadie podría llegar a la realidad." (W. Beinert, *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona, 1981: 48).

- ALFARO, J., "Teología, filosofía y ciencias humanas", en: *Gregorianum* 55 (1974) 209-238.
- BOFF, L., *Ciência e técnicas modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema*, mimeo, Petrópolis, 1974.
- CHENU, M. - D., *¿Es ciencia la teología? Casal i Vall, Andorra*, 1959.
- DERR, S., "Ciencia y teología, nuevas perspectivas para el trabajo ecuménico", en: *Selecciones de Teología* 64 (1977) 308ss.
- GUITTON, J. - BOGDANOV, I., *Deus e a ciência. Em direção ao metarrealismo*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992.
- LADRIÈRE, J., *A articulação do sentido*, EDUSP, São Paulo, 1977.
- LATOURELLE, R., *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 63-73.
- MOONEY, C. F., "Teología y ciencia: Un nuevo cometido para el diálogo", en: *Selecciones de Teología* 32 (1993/128) 305-326; [original: en: *Theological Studies* 52 (1991) 289-329].
- RAHNER, K., *Teologia e ciência*, Paulinas, São Paulo, 1971.
- TABORDA, F., "Teología e ciências no diálogo interdisciplinar", en: *REB* 34 (1974) 824-839.
- TABORDA, F., *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, Loyola, São Paulo, 1984, (Col. Fé e Realidade, n. 16), pp. 173-201.

### 3. La naturaleza del lenguaje teológico

Vivimos entre dos mundos de lenguaje. El lenguaje común, corriente, diario, y el lenguaje científico, caracterizado por reglas decididas por la comunidad científica. El lenguaje de la teología no se adecua bien a ninguno de los dos. Va más allá del lenguaje común, pero no se deja amarrar en las mallas del lenguaje positivista, frío, neutro, de las ciencias.

Prefiere el lenguaje simbólico, ama el icono. Se siente bien en el universo de la liturgia. Habla a la inteligencia, pero pretende calentar las fibras del corazón, provocar la conversión, llevar a la acción bajo la luz de la fe y el imperativo del amor. Su lenguaje se orienta a promover el acto de fe, centrado en el diálogo existencial entre Dios y el teólogo en el interior de la comunidad de fe. Su lenguaje se pone al servicio de esa vida, de esa práctica y no de intereses de alguna institución o comunidad científica.

En el lenguaje común o científico, no se percibe la distancia que existe entre el objeto y las palabras. Pretende conseguir la adecuación entre ambos. Los dos lenguajes responden también a nuestras experiencias y se hacen fácilmente contemporáneos. El lenguaje teológico, sin embargo, se encuentra con dificultades en estos dos puntos. Responde a dos exigencias difíciles y desafiantes. La primera y fundamental se refiere a su objeto principal: Dios. Sufre el vértigo de Dios. El lenguaje humano dista infinitamente del misterio sobre el que quiere discurrir. Esta experiencia ha producido la oscilación entre la teología apofática, que se refugia en el silencio del misterio o se pierde en paradojas casi ininteligibles, y la teología catafática, que se atreve a verbalizar el misterio.

De este modo, los teólogos, sobre todo místicos, se acercan al misterio, conjugando palabras antitéticas, transgrediendo los códigos vigentes semánticos. Su lenguaje, que quiere expresar lo inexpresable, está lleno de paradojas.

"Los espirituales intentan expresar la experiencia de una realidad que se encuentra más allá de lo humanamente imaginable y de lo conceptualmente expresable. Espontáneamente, sin sacrificar un género literario fácil, recurren a locuciones hiperbólicas y a expresiones antitéticas. Son éstas dos modos de sugerir aquello que supera la expresión directa o propia. Dionisio multiplicó las hipéboles y la

yuxtaposición de términos contrarios para sugerir que aquello de que se trataba desbordaba las realidades o modalidades conocidas por todos. Por un lado, utiliza palabras como "supereminente", "superesencial"; por otro, expresiones como: "amargura llena de dulzura", "luz oscura", "la oscuridad muy luminosa de un silencio lleno de enseñanzas profundas". Y además los célebres términos: "*docta ignorantia*" –ignorancia sabia–, "*sobria ebrietas*" –ebriedad sobria." (V. Congar, *Situação e tarefas atuais da teologia*, Paulinas, São Paulo, 1969, Col. Revelação e Teologia, pp. 163-164).

La segunda exigencia consiste en que, al hablar del misterio, se consiga llegar a un lector que muchas veces se siente ajeno y hostil a este universo religioso. El horizonte sagrado de la premodernidad se acabó. Si en nuestros días existe un fuerte anhelo de lo sagrado, esto ocurre de otra manera y refleja otros problemas. Responder a este momento es precisamente el desafío de la teología.

Nos interesa profundizar en la naturaleza del lenguaje teológico a partir de su objeto: el misterio. En el fondo, está en juego un lenguaje que se hace necesario, pero imposible. Necesario, porque sin lenguaje no tenemos acceso a la realidad. Por más misterioso que sea, Dios es realidad. Imposible, porque nuestro lenguaje se forja a partir de nuestras experiencias humanas, en cuanto creaturas, históricas, y Dios es Dios más allá de toda creatura, de toda historia.

Por lo tanto, el lenguaje teológico no puede situarse en el orden de la objetividad expositiva. No expresa sin más el dato verificable, observable, descriptible. No expresa el simple pensamiento. Su presupuesto último es una actitud de fe ante la palabra reveladora de Dios en el interior de una comunidad.

El lenguaje simbólico responde mejor a su naturaleza. Se entra en otra lógica, propia de las imágenes y diferente de la de los conceptos. El concepto busca la exactitud, la univocidad. Sufre con la equivocidad y la analogía. El símbolo, por naturaleza, provoca la diversidad de sentidos. Sonríe para alguien: ¿ironía? ¿desprecio? ¿cariño? ¿acogida? ¿timidez? El símbolo prueba menos, pero sugiere más. No permite que se llegue a conclusiones "negro en lo blanco", sino aproximativas.

Hablar de Dios, de su misterio, requiere un lenguaje más sugerente que argumentativo, más abierto que cerrado, más cercano a la encrucijada que a la dirección única. El símbolo capta el misterio profundo de la

realidad, el lado escondido que el concepto deja escapar. El concepto trabaja en la superficie iluminada, mientras el símbolo va a las profundidades oscuras del océano. Donde hay tensiones, paradojas, conflictos, plurisemia, aspectos antitéticos, el símbolo es más útil que el concepto. Une en sí mismo los elementos duales, mientras el concepto los rechaza.

Es cierto que la dialéctica pretende resolver tales tensiones. Sin embargo, implica un caminar intelectual arduo y penoso, mientras que el símbolo la precede, se hace más accesible a las inteligencias sencillas.

Los encuentros de comunidades de base revelan esta experiencia. Las discusiones difíciles y complejas terminan frecuentemente con escenificaciones, cuadros, dibujos, con representación de elementos simbólicos. Lo que las relaciones eruditas de los asesores no logran condensar ni sintetizar, los grupos lo traducen en símbolos. El misterio de la vida del pueblo, de su relación con Dios –en el fondo, su teología– se expresa en el simbolismo.

El lenguaje simbólico se aproxima más que el conceptual a esta vida y por eso expresa mejor el misterio en cuestión. El lenguaje simbólico consigue una mejor percepción unitaria del misterio. Lo capta con mayor profundidad intuitiva por medio de la comunión interior. La unidad y la totalidad profundas se identifican. El lenguaje simbólico, por ser unitario, es también totalizante. Y en este momento de extrema fragmentación viene en auxilio de nuestras mentes confundidas. Además, el lenguaje simbólico goza de enorme fuerza evocativa. Despierta en el lector el misterio interior ya presente, pero dormido en el inconsciente. Permite también mayor movimiento, flexibilidad. Las resonancias de los mismos símbolos se diferencian según las épocas, las personas. Se logra alcanzar más tiempo y más espacio, sin tener que hacer un gigantesco esfuerzo hermenéutico. La hermenéutica simbólica parece, por lo tanto, responder más a la naturaleza del lenguaje teológico que pretende aproximarse al misterio por excelencia: la Santísima Trinidad.

El lenguaje simbólico toca más profundamente la naturaleza figurativa de nuestra inteligencia. Incluso las ideas más abstractas son captadas por nosotros bajo cierta connotación imaginativa, que responde a la estructura de nuestra inteligencia. En este sentido, el lenguaje simbólico está mucho más de acuerdo con nuestra cualidad y necesidad imaginativa. Por ello, al hablar de la Iglesia, el Concilio Vaticano II recurre a una

enorme serie de imágenes y figuras sacadas de la vida pastoril o de la agricultura, de la construcción o de la familia y del matrimonio, tales como: redil del que Cristo es la única puerta, o grey de la que Dios predijo ser el pastor, terreno o campo de Dios, construcción de Dios, Jerusalén celeste, nuestra madre, además de las clásicas imágenes de Cuerpo de Cristo, Reino de Dios, Pueblo de Dios.<sup>30</sup>

"Es imposible afirmar lo que es Dios positivamente. El conocimiento de Dios no es el no-conocimiento, sino un desconocimiento. En lo que se refiere a Dios, todo progreso de conocimiento es, paradójicamente, un progreso de desconocimiento; el camino va hacia las tinieblas, hacia la negación de todo lo que creemos saber o probar de Dios. Es el camino de los místicos, de todos los que experimentan a Dios como una quemadura en su existencia, la prueba de la noche y del desierto. Es el camino que nos libra de la ilusión, de lo imaginario, para acercarnos a la verdad que nos conduce hacia la profundidad de nosotros mismos. Aprender a conocer a Dios es, en primer lugar y en cada momento, dirigirnos hacia nosotros mismos, es aprender a conocernos, a aceptar lo que procede de nosotros y a saber criticarlo. A cada paso, conocer a Dios es librarnos de nuestros falsos dioses, prefabricados cada día, imágenes fantasiosas o sublimadas del propio yo. Todo esto no es Dios. De este modo, Dios no está aquí o allí, Dios está constantemente en otro lugar. En último término, Dios está ausente. Nos queda la nada, en el lenguaje de San Juan de la Cruz." (E. Vilanova, *Para comprender la teología*, Verbo Divino, Estella, 1992, p. 28).

CODINA, V., "Una teología más simbólica y popular", en: *Parábolas de la mina y el lago*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 117-148.

LANE, G. y otros, "Teologías", en: Latourelle, R. - Fisichella, R., *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, pp. 1475-1503.

#### 4. Momentos internos de la teología

La teología se constituye en un movimiento en espiral. Capta determinado dato inicial, reflexiona sobre él, ampliándolo, para, posteriormente, retomarlo y hacer avanza la reflexión. La tradición llamó al mo-

mento de escucha "*auditus fidei*" y al momento de reflexión "*intellectus fidei*". No se trata de dos tipos de teología, positiva una —"*auditus fidei*"— y especulativa otra —"*intellectus fidei*"—, como erróneamente a veces se entienden estos dos momentos internos de un único proceso teórico.

No es posible detenerse en un dato —"*auditus fidei*"—, sin interpretarlo —"*intellectus fidei*"—. Ni se hace una reflexión —"*intellectus fidei*"—, sin que ésta termine cristalizando en un dato —"*auditus fidei*". El ser humano piensa interpretando, acumula datos haciendo hermenéutica. La estructuración misma, en la que los datos se configuran, tiene su propio marco teórico.

Sin embargo, en el proceso del pensar teológico, se puede privilegiar en un momento dado uno de los polos. El polo del "*auditus fidei*" consiste en recoger el dato de la revelación, tal como aparece en la Escritura, en los Padres de la Iglesia, en los grandes teólogos, en la reflexión teológica más reciente. Su preocupación principal no es aún la sistematización, la interpretación más afinada del dato, sino su descubrimiento, su acumulación.

Esta tarea no se realiza sin un mínimo de inteligencia, de comprensión, de interpretación —"*intellectus fidei*". O, por el contrario, el teólogo puede entregarse a la tarea especulativa del "*intellectus fidei*", al ir avanzando en la penetración intelectual del dato. Tal empresa no se realiza sin que el propio dato "*auditus fidei*" se amplíe, se enriquezca, por un lado, y, por otro, sea presupuesto a la reflexión.

La mutua e interna relación entre estos dos momentos del pensar teológico no impide poder profundizar separadamente en cada uno de ellos, con tal que, en el trabajo de profundización de un polo, el lector tenga siempre presente el otro polo constitutivo de un único proceso.

##### a. "*Auditus fidei*"

Genéticamente hablando, el primer movimiento y momento de la teología consiste en captar el dato de la revelación sobre el tema o el asunto en cuestión. Así, si el teólogo quiere saber, por ejemplo, lo que dice la revelación sobre el trabajo, escudriña la Escritura, los Padres, los concilios, las liturgias, el magisterio, la experiencia de la Iglesia reflejada en la historia de la Iglesia y la reflexión de los teólogos, en busca de

30 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, nn. 5-6,9.

elementos ya elaborados sobre tal cuestión. Es el proceso del levantamiento del dato. Es escuchar la revelación, la tradición, la reflexión teológica anterior. Aunque los escritos sean reflexiones, especulaciones, lo que se busca no es avanzar en tales reflexiones, sino recogerlas como un dato ya constituido. Por eso se llama “*auditus fidei*”. Se escucha la fe.

La misma investigación del dato ya incrementa la inteligencia. Cuando estaba esparcido y perdido en el bosque de los textos antiguos, no decía mucho de sí. Ahora, recogido y ordenado en una taxonomía teológica, se deja entender mejor. De este modo, cada dato nuevo se convierte en un punto de luz en el cuadro general. Al final de este primer momento del “*auditus fidei*”, se tiene mayor “*intellectus fidei*”.

Este tipo de teología, que se propone fundamentalmente recoger el dato teológico, recibe el nombre de “teología positiva”. El término “positivo” denota el manejo de datos objetivos. Connota “empirismo”, ya que el teólogo se propone recoger lo más objetivamente posible todo dato sobre el tema en cuestión, anterior a una reflexión más profunda.

Se recurre, en general, a los métodos históricos, crítico-literarios, filosóficos, estructuralistas, lingüísticos, para esclarecer al máximo el propio dato en sí mismo. El polo de interés se sitúa en la objetividad del dato revelado, con la intención de corregir especulaciones apresuradas y sin base en la Escritura y la Tradición viva de la Iglesia. Esto se contrapone a un tipo de pensamiento que se había convertido en la escolástica tardía en extremadamente especulativo y abstracto.

El simple hecho de ir recopilando los datos positivos hace surgir nuevos problemas, nuevas cuestiones y nuevas intuiciones, corrige acentos anteriores, relativiza ciertas absolutizaciones demasiado dogmáticas y rígidas y permite ir solucionando problemas hasta entonces abiertos o abre cuestiones hasta entonces cerradas. De este modo, un coleccionador de conchas que tenía una teoría sobre la concha, por el simple hecho de ir coleccionando muchas otras, termina por tener dudas, preguntas, sospechas con respecto a su conocimiento anterior sobre las conchas.

Este trabajo del “*auditus fidei*” hace que la teología vuelva a sus fuentes. Se le llamó de “vuelta a las fuentes”, precisamente en el momento en que se quería romper con una teología especulativa fixista y rígida. Cumplió un papel relevante en la renovación de la teología que desembocó en

el Concilio Vaticano II, dando jaque mate a la teología escolar reinante. Es más, el mismo Concilio Vaticano II anima en el documento *Optatam totius*<sup>31</sup> al estudio de la evolución histórica del dogma, lo que, en el fondo, es escuchar la tradición de la fe—“*auditus fidei*”—, que debe terminar en la reflexión sobre ésta —“*intellectus fidei*”.

Este método fue descrito por el Concilio como un proceso en el que cierto tema teológico es estudiado primero en la Sagrada Escritura. Después se trabajan o se estudian las contribuciones que los padres de la Iglesia de Oriente y Occidente hicieron para la fiel transmisión y desarrollo de esta verdad de la revelación. Luego, se tiene también en consideración, la historia posterior del dogma, su relación con la historia general de la Iglesia, para al final concluir con la consideración sistemática global de naturaleza especulativa, teniendo como maestro a Santo Tomás.

Este método inspiró la gigantesca obra teológica *Mysterium Salutis*, que se ocupó de todos los grandes tratados de la teología católica. En general, casi todos los manuales de teología, elaborados en el espíritu del Concilio Vaticano II, lo siguen. En la primera parte, se emplea el método positivo del “*auditus fidei*”, para concluir en la segunda parte con la reflexión sistemática-especulativa correspondiente al “*intellectus fidei*”. Estos dos momentos están bien marcados en ese método; se usan, en el primero, las reglas de las indagaciones positivas, y en el segundo se trabaja con instrumental filosófico, inspirado en las filosofías modernas.

En los manuales, estas etapas del método—Sagrada Escritura, Patrística, concilios, teólogos, sobre todo medievales, y reflexión sistemática—o bien corresponden a grandes capítulos diferentes, o a pasos que se recorren en cada tesis.

El momento del “*auditus fidei*” cumple en la teología el papel de atestiguar la validez de las reflexiones especulativas, de analizar su coherencia.

El dato de la fe impone límites a este proceso. No se pueden asumir cualesquiera categorías filosóficas o de otras ciencias, pues existen algunas cuyos presupuestos básicos son incompatibles con la revelación cris-

31 Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, n. 16

tiana. Es como si alguien quisiera usar un martillo para ajustar algún aparato de precisión.

b. “*Intellectus fidei*”

Fundamentalmente consiste en el movimiento de reflexión especulativa sobre el dato recogido —“*auditus fidei*”— para una mayor comprensión. Intenta explicarlo, ordenarlo, percibiendo las relaciones entre los misterios y las verdades expresadas en él. Sirviéndose de herramientas teóricas tomadas de la filosofía o de otras ciencias, el teólogo somete el dato positivo al proceso de profundización y de inteligibilidad. De este modo se crean sistemas, visiones generales, síntesis. Se juzgan críticamente los datos. Se profundizan con nuevos elementos del pensar filosófico. Son reinterpretados en nuevos esquemas mentales, en nuevas matrices.

Por el “*intellectus fidei*” se busca sobretodo que la revelación, expresada en categorías tan diversas a lo largo de la historia, pueda ser entendida por el hombre situado en otras coordenadas de tiempo y espacio. No sólo se busca crear una nueva estructura mental, sino también un lenguaje comprensible y accesible a la inteligencia de hoy.

El método usado es sobre todo especulativo, por medio de raciocinios, deducciones, reflexiones teóricas, análisis estructurales, existenciales, fenomenológicos y lingüísticos, consideraciones históricas, etc. Lo fundamental es el empleo instrumental teórico sobre los datos recogidos.

La relevancia de este momento consiste en traducir el dato para el momento actual, confrontándose con la problemática de hoy. Además, se escrutan las potencialidades teóricas existentes. Se aprovechan las categorías filosóficas para enriquecer un dato expresado en otro universo teórico. De este modo se obtienen nuevas y ricas comprensiones del “*auditus fidei*”. Se sacan consecuencias de elementos implícitos. Una vez más, la cuestión del lenguaje es importante y fundamental. Con frecuencia, el dato de la revelación se configuró en un lenguaje simbólico, de parábola, de alegoría, y es traducido en un lenguaje técnico, riguroso, conceptual.

ALSZEGHY, Z. - FLICK, M., *El desarrollo del dogma católico*, Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 37-93.

LATOURELLE, R., *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 75-84.

## 5. *La teología como práctica teórica*

Cl. Boff distingue la teología como producto y como práctica teórica. En el primer caso, la teología son los conocimientos teológicos que el hecho de hacer teología produce. En el segundo, es considerada como actividad productiva. Al trabajar la estructura teórica de la teología desde la perspectiva de la práctica teórica, de la producción de sus propios conocimientos, Cl. Boff parte del concepto althusseriano de práctica teórica. Se trata de la transformación de un tipo de saber, de ideas (materia prima teórica), en otro nuevo tipo de saber, otras ideas (producto teórico) por medio de determinado modo de conocer (medios teóricos de producción). De este modo, la teología asume como materia prima una materia ya trabajada a lo largo de la historia en forma de ideas, conceptos, experiencias, prácticas inteligibles y hasta elementos ya elaborados teológicamente. En el segundo momento, ejerce sobre estas ideas una acción transformadora con los instrumentos teóricos de que dispone, a saber, el cuerpo de conceptos teológicos ya poseídos. A su luz, reinterpreta los datos anteriores, transformándolos en teología.

Cl. Boff distingue el discurso de la teología del discurso religioso. La teología es una operación teórica disciplinada, autoregulada, mientras que el discurso religioso realiza la misma operación de forma espontánea, no autocontrolada y regulada. La teología tiene un abordaje formal semejante a la práctica teórica de otras ciencias. Y, como ciencia, puede rendir cuentas de su abordaje, justificándolo, como práctica consciente, crítica y autoregulada. El discurso religioso expresa percepción asistemática de la fe, no sometida al tribunal crítico de la razón. La teología se convierte en una meditación comparativa, examinadora, crítica. Trata de ser reconsideración seria del objeto conocido en la experiencia de fe. Exige rigor, seriedad y lógica, inmanentes a la naturaleza de su objeto. Mientras que el discurso religioso no sistematiza, la teología es, por excelencia, sistemática, ordena y organiza sus conocimientos. Usa categorías y esquemas teóricos elaborados para expresar de ese modo su contenido.

Visto bajo otro ángulo, tenemos cuatro niveles:

- el nivel del orden concreto de la salvación de Dios: lo real salvífico;
- el nivel de la captación consciente de la salvación de Dios en y por una religión: la fe;

- un discurso espontáneo sobre tal realidad: discurso religioso;
- y un discurso técnico y autoregulado sobre la misma realidad: discurso teológico.

La salvación capta la realidad de Dios en y por la práctica del “ága-pe”, del amor. La fe asume consciente y libremente la realidad: considera la revelación como creíble. Y los discursos religioso y teológico abordan, de manera reflexiva, esta misma realidad salvífica; uno, de manera espontánea; y el otro, elaborándola conceptualmente. Ambos consideran la revelación como inteligible.

La teología se caracteriza, específicamente, no por la materia prima, sino por los medios teóricos de producción. Cl. Boff los denomina “mediación hermenéutica”. El término “mediación” explicita que el hecho de apoderarse de un dato no se realiza de manera inmediata, empirista, sino a través de un proceso mediado. Con el término “hermenéutica” se indica la naturaleza de esta mediación, a saber, la de interpretar. Por consiguiente, la expresión “mediación hermenéutica” se refiere a la actividad interpretativa que se ejerce sobre el dato estudiado, es decir, el texto, las ideas, los conceptos anteriores. Al tratarse de teología, la mediación hermenéutica es teológica. Así pues, con el conjunto de datos teológicos ya poseídos —Escritura, Tradición, teología elaborada anteriormente—, el teólogo se aproxima de nuevo al dato que debe trabajar teológicamente. El producto puede ser doble. El dato es reinterpretado a la luz del conjunto teológico anterior y asume nueva forma. Es un nuevo producto teológico que se incorpora a partir de ese momento al capital teológico anterior. Pero tal dato puede también producir un contraefecto en el capital teológico anterior, obligándolo a reformularse. De este modo, tenemos también otro nuevo producto teológico.

La práctica teórica teológica no es la simple transformación del dato preteológico en teológico, sino puede ser relecturas de datos teológicos en otra versión teológica, o porque fueron repensados, o debido al impacto que nuevos datos preteológicos ejercen sobre los datos teológicos.

Esta reflexión puede inducir al lector a una concepción extremadamente formal y abstracta de la teología. Emerge entonces la pregunta: ¿qué relación tiene la teología con la fe, con el orden de la salvación?

El presupuesto de la reflexión implica no sólo que la materia prima de la teología —es decir, la realidad, lo concreto, la vivencia de la fe, la

experiencia de Dios, los cuestionamientos de la existencia— pueda ser objeto de reflexión (el mundo de la teología) sino que también esta reflexión teológica pueda después ser de nuevo traducida en vida, en realidad. La intelección teórica de tal realidad depende de la filosofía que el teólogo tenga: abstracta, esencialista, existencialista, prágica, histórica, de lenguaje, etc.<sup>32</sup>

J. C. Scannone presenta una pequeña divergencia con respecto a la reflexión de Cl. Boff. Mientras Cl. Boff considera la materia pre-teológica procedente del trabajo teórico de las ciencias sociales, J. C. Scannone amplía este objeto.

“El objeto material completo tanto de una reflexión cristiana científicamente teológica como de la reflexión pastoral (también la del magisterio social) son la historia y la sociedad reales, no solamente el resultado teórico elaborado por las ciencias sociales, aunque éste haya sido debidamente tenido en cuenta y, eventualmente, asumido por dicha reflexión. Pues cada ciencia humana sólo tiene en cuenta un aspecto regional o parcial de algo humano global, como son la historia, la sociedad y la cultura. Cada una de estas, tomada en su globalidad, y su conjunto global son el objeto material de dicha reflexión de fe. Las ciencias humanas no proporcionan, por consiguiente, todo el objeto material que debe ser interpretado, juzgado y evaluado a luz de la revelación (objeto formal) sino que cada una de ellas colabora en la comprensión crítica y científica de un aspecto regional de ese objeto”.<sup>33</sup>

DARLAP, A., “Introducción”, en: FEINER J., - LÖHRER, M., *Mysterium Salutis. V/1. Teología fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1969, pp. 25-46.

BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 135-285.

SCANNONE, J. C., “Ciencias sociales, ética, política y doctrina social de la Iglesia”, en: *Teología y liberación: Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Vol. III/V, Eliondo... (et al.)- CEP/ Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 1991, pp. 263-293.

32 Ver capítulo 7.

33 J. C. Scannone, “Ciencias sociales, ética, política y doctrina social de la Iglesia”, en: *Teología y liberación: Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Vol. III/V, Eliondo... (et al.)- CEP/ Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1991, pp. 268s.



VILANOVA, E., *Para comprender la teología*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992, pp. 19-30, 53-57.

ALTHUSSER, L., "Marxismo, ciência e ideologia", en: *Marxismo segundo Althusser*, Sinal, São Paulo, 1967, pp. 10-56.

## 6. Teología deductiva e inductiva

Se puede entender mejor la estructura interna de la teología, si observamos el doble movimiento posible. En su reflexión, la teología puede partir de los principios universales de la fe y, por deducción, ir explicitándolos, aplicándolos a otras realidades, como una luz sobre regiones oscuras. Es la teología deductiva. O puede partir también de preguntas que emergen de la vida humana y responderlas a la luz de la revelación: es la teología inductiva. Explicitar este doble camino nos permite también entender el gran cambio que trajo el Concilio Vaticano II en lo que se refiere a la producción y la enseñanza de la teología.

### a. Teología deductiva

La teología deductiva dominó el escenario hasta comienzos del Concilio Vaticano II. Se caracteriza por ser una "teología desde arriba" —"*von oben*" o "*katábasis*" [partiendo desde arriba]—, al utilizar el método deductivo. Parte del dogma, de la misma fórmula de la revelación con el fin de adquirir una mayor comprensión por el camino de la analogía con las realidades humanas, observando las semejanzas y las diferencias. La escolástica trabajó este método de forma eximia. Su expresión más deslumbrante y genial la encontramos en santo Tomás de Aquino. La estructura fundamental de esta teología consiste en sistematizar, definir, exponer y explicar las verdades reveladas. Para ello, parte de esas mismas verdades y trata de relacionarlas entre sí, en una visión de globalidad, por medio de la "*analogia fidei*", es decir, procurando ver cómo todas las verdades de la fe se explican y se relacionan mutuamente.

Es deductiva porque trabaja de manera especial con el silogismo. Parte de afirmaciones universales, de los principios de la fe (mayor), establece una afirmación de naturaleza filosófica (menor) y concluye por deducción una afirmación teológica. Por ejemplo, Jesús es verdadero

hombre (mayor: afirmación de la fe de Calcedonia); ahora bien, un verdadero hombre, tiene una libertad y una conciencia humanas (menor: verdad filosófica), luego Jesús tiene una libertad y una conciencia humanas. La finalidad no es probar el principio de la fe, sino lo que de él se deriva: "De este modo esta teología (doctrina) no argumenta para probar sus principios, que son los artículos de la fe, sino que procede de ellos para mostrar algo diferente."<sup>34</sup>

Su finalidad es declarar, explicitar lo que está en la revelación, tratando de aportar una mayor inteligencia de la fe. Realiza de modo directo y explícito el programa establecido por san Anselmo: "*fides quaerens intellectum*" —la fe que busca inteligencia. Para facilitar tal intelección de la fe, procura formular de manera clara y lapidaria las afirmaciones de la fe en forma de tesis, que prueba con afirmaciones de la Escritura, de los Santos Padres, de los concilios, de los grandes teólogos y finalmente con una reflexión de naturaleza especulativa. Esta teología articula las "*auctoritates*" y la "*ratio*". Las "*auctoritates*" son los argumentos, los dichos sacados de la Escritura y de los teólogos más recientes para probar la tesis. Y la "*ratio*" es la reflexión especulativa que trata de resolver posibles incompatibilidades entre las "*auctoritates*" o de las verdades entre sí.

El esfuerzo de esta teología no sólo tenía por objeto mostrar lo que estaba incluido en el universo de la fe, sino también excluir las posiciones doctrinales opuestas a la fe, condenando los errores, resolviendo las dificultades, refutando las falacias de los adversarios.

Por eso se puso al servicio de la jerarquía en la defensa de la fe católica, en el examen de las doctrinas, en la solución de las dudas, en la ilustración y explicitación de la doctrina "oficial" de la Iglesia. Construyó un verdadero corpus doctrinal, un sistema complejo, bien articulado y estructurado, de las verdades dogmáticas, como expresión autoritativa de la doctrina. Perdió lentamente el impulso de la investigación, para afirmarse más en la defensa, salvaguardia y explicitación del "*depositum fidei*", "o el dato objetivo conservado de la fe."

Esta teología respondió ciertamente de manera excelente a los cuestionamientos de la Iglesia en un momento histórico peculiar, pero se

34 Santo Tomás, *Suma teológica* I q. 1 a. 8c.

fue haciendo cada vez más rígida y asumiendo un carácter abstracto, a-histórico, formal y autoritario. Se transformó en un poderoso instrumento de la autoridad, cohibiendo la libertad de investigación, perdiendo la sensibilidad ante los nuevos problemas y temas que surgían. Su proximidad al magisterio eclesiástico fue tal que asumió cierto aire de oficialidad, inmutabilidad, universalidad. Se llamó "*Theologia perennis*", y no se abrió ya a los cuestionamientos del mundo moderno que comenzaba a despuntar.

En una sociedad marcada por la fe religiosa, en la que las principales preguntas surgían del interior mismo de la fe y en la que se buscaba más una comprensión de esas verdades entre sí, respondía plenamente a las necesidades y expectativas de los fieles. La teología deductiva, en una palabra, nació, tuvo vigencia, y prosperó en una sociedad de cristiandad. En nuestros días aún es aceptable en sociedades cercanas al sistema de cristiandad o en grupos de cristianos que viven, en el campo de la fe, la problemática de la cristiandad.

Comenzó a mostrar sus limitaciones en el momento en que la modernidad se fue imponiendo con las preguntas surgidas de la ciencia, de la subjetividad, de la historia, de la razón crítica, etc. Tiene lugar entonces el momento de la ruptura y el nacimiento de otro tipo de teología.

#### b. *Teología inductiva*

La teología inductiva —también llamada "*von unten*" o "*anábasis*" [desde abajo]— está siendo trabajada en los movimientos de renovación teológica, que se iniciaron sobre todo en el siglo pasado y se hicieron hegemónicos a partir del Concilio Vaticano II. Se caracteriza por comenzar su reflexión a partir de cuestionamientos que nacen de la realidad humana. Los problemas surgen de la vida, de abajo, por la vía de la inducción. Va de la experiencia al dogma. El primer momento de esta teología es ver; ver los problemas que afectan a la vida de fe de los fieles. Su segundo momento es reflexionar sobre tales cuestiones a la luz de la revelación. En otras palabras, las preguntas que se hacen a la fe nacen, no de la propia fe, no de un interés por sistematizar y organizar las verdades de la fe ya aceptadas (teología deductiva), sino de la experiencia (inductiva). Esta experiencia puede ser muy diversa. En ese sentido, la teología inductiva se ramifica en una pluralidad enorme de teologías.

Desde el punto de vista didáctico, podemos distinguir dos grandes experiencias fundamentales que permiten una bifurcación de la teología. La pregunta sobre el sentido de la experiencia existencial y la pregunta sobre el sentido de la praxis. Ambas parten de la búsqueda de un sentido a la luz de la revelación. La teología europea quiere interpretar la revelación al interior de una experiencia existencial, mientras que la teología latinoamericana intenta entender a la luz de la misma revelación las prácticas sociales e históricas de los cristianos. Al tratar de la historia de la teología, retomaremos esta cuestión bajo el punto de vista de la evolución de las teologías. Aquí nos interesa de momento percibir la diferencia de naturaleza de esas dos teologías.

COMBLIN, J., *Historia da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, pp. 163-180.

#### La teología ante las culturas

"Después de veinte años de enseñanza en una facultad de teología española, me encuentro, desde hace cinco años, en Bolivia, encargado del departamento de evangelización en un centro de promoción popular, en la ciudad de Oruro, en el altiplano. Las dificultades no residen en el cambio del nivel del mar a una altitud de 3,700 metros, ni en los cambios en el nivel de vida, sino, sobre todo en el cambio cultural:

- del mundo cultural occidental europeo a la cultura andina, precolombina, aymara;
- del mundo secular a un mundo sumamente religioso;
- del mundo de la "galaxia de Guttenberg" al mundo de la tradición oral;
- del mundo de la lógica al mundo del símbolo;
- del mundo de la prisa (*"time is money"*) al mundo de las relaciones humanas sin prisa;
- del mundo de la eficacia empresarial al mundo de la fiesta;
- del mundo del individualismo del neocapitalismo liberal al mundo del comunitarismo participado;
- del mundo urbano al mundo preurbano, suburbano, campesino, cósmico;
- del mundo de la Primera Ilustración al de la Segunda Ilustración [praxis, liberación...] (...).

No poseo la sabiduría ancestral y popular acerca de la vida y la muerte, sobre la tierra y la salud, sobre el cuerpo y el amor, sobre el trabajo y la fiesta, sobre el misterio y el corazón, sobre las plantas y los animales (...).

Tal vez lo único que se pueda hacer en medio de esta cultura diferente sea llevarlo que se sabe y colaborar para que de los sectores populares vayan surgiendo cris-

tianos, líderes, teólogos que, a partir de su cultura propia, evangelicen a su pueblo y puedan ir creando algo nuevo, diferente de lo occidental y más en consonancia con sus tradiciones, purificadas por la pobreza y la dependencia. Sólo ellos mismos podrán hacer esta síntesis." (V. Codina, *Parábolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 103-105).

#### IV. Conclusión

Este capítulo dejó al lector al comienzo de la comprensión de la naturaleza de la teología. Para conocer de veras, en profundidad, la verdadera realidad de la teología se requiere toda una vida. Cada estudio teológico descubre un rasgo de su rostro. Cuando uno se imagina que el pensamiento teológico se agota, es cuando surgen nuevos brotes verdes de esperanza. Respecto de la teología puede decirse lo que Guimarães Rosa dice acerca del nacimiento de un niño:

*"Señora mía,  
un niño ha nacido  
y ha vuelto a comenzar el mundo..."*

En cada teología que nace, en cada año de estudio teológico que se emprende, en cada estudiante de teología que comienza sus estudios, la teología "vuelve a comenzar".

Al terminar su vida, el teólogo santo Tomás, mirando hacia atrás, contemplando aquella pila enorme de obras escritas y ante el misterio insondable de Dios en el que se había sumergido en los últimos años de vida mística, no duda en exclamar: "Todo lo que he escrito me parece paja en comparación con todo lo que me fue revelado."<sup>35</sup>

#### Dios es el sujeto de la teología

"Según su sentido propio, la teología nos lleva a conocer a Dios como causa suprema, es decir, no sólo según lo que de él podemos conocer a partir de las criaturas... sino también según lo que sólo él conoce de sí mismo y comunica a los demás mediante la revelación" (Santo Tomás, *Suma Teológica I q. I, a. 6*). (...)

35 J. Weisheipl, *Thomas von Aquin*, Graz, 1980, p. 294.

"Dios es el sujeto de esta ciencia. La revelación que hay entre una ciencia y su sujeto es la misma que hay entre una facultad o hábito y su objeto. El objeto propio de una facultad o hábito lo constituye el aspecto bajo el cual lo considera todo tal facultad o hábito. Así, el hombre y la piedra son considerados por la vista bajo el aspecto del color, de ahí que el color sea el objeto propio de la vista. Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punta de mira a Dios. Bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a Él como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia. Esto mismo queda patente por los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y que proviene de Dios. El sujeto de los principios es el mismo que de toda la ciencia, pues toda la ciencia virtualmente está contenida en los principios. Es verdad que ha habido quienes, considerando lo que se trata en esta ciencia y no el aspecto bajo el que se trata, le han asignado a la doctrina sagrada otro sujeto. Por ejemplo, los hechos y los signos, o la obra de la separación, o el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros. Ciertamente en esta ciencia se trata de todo esto, pero siempre en cuanto referido a Dios." (Santo Tomás, *Suma Teológica I q. I a. 7c*).

#### DINÁMICA I

Después de leer las siguientes definiciones de teología, trate de detectar:

- a) ¿Qué elemento aparece como fundamental y común a todas ellas?
- b) ¿Qué definición le parece más coincidente con su concepto de teología y por qué?
- c) ¿Qué definiciones parecen menos clarificadoras y por qué?
  - 1) La teología es la fe cristiana vivida en una reflexión humana (Schillebeeckx, 1968, pp. 102-103).
  - 2) La teología es una actividad de la fe, ciencia de la fe y función eclesial (Z. Alszeghy - M. Flick, 1976, pp. 15-40).
  - 3) Se hace teología cuando se vive una existencia auténticamente cristiana, incluso bajo el prisma intelectual, interpretando críticamente la realidad eclesial, según las exigencias de la palabra de Dios, en el contexto epistemológico del propio ambiente cultural (Z. Alszeghy - M. Flick, 1976, p. 261).
  - 4) La teología es la actividad compleja del espíritu por la que el hombre, que cree, intenta penetrar mejor en el sentido de lo que cree, para profundizarlo y comprenderlo mejor (Adnès, 1967, p. 9).
  - 5) La teología es una ciencia por la que la razón del cristiano, recibiendo de la fe la certeza y la luz, se esfuerza por la reflexión en comprender lo que cree,

es decir, los misterios revelados con sus consecuencias. Salvadas las distancias, se asemeja a la ciencia divina (Y. Congar, 1970, pp. 180-181).

- 6) La teología hace que la fe, mediante un movimiento de inclinación espiritual y de reflexión, busque un entendimiento de lo que cree, sin que por eso deje de ser fe (A. Darlap, 1971, p.13).
- 7) La teología trata de Dios, en tanto se abre al hombre en su palabra, y esta palabra es recibida en la fe (A. Darlap, 1969, p. 15).
- 8) La teología es la ciencia de Dios a partir de la revelación; es la ciencia del objeto de la fe; la ciencia de lo que es revelado por Dios y creído por el hombre (R. Latourelle, 1976, p. 25).
- 9) Las teologías son un esfuerzo de traducción para la razón (doctrina), para la práctica (ética) y para la celebración (liturgia) de esta experiencia fundante, a saber, un encuentro con Dios que envuelve la totalidad de la existencia, el sentimiento, el corazón, la inteligencia, la voluntad (L. Boff, 1993, p. 149).
- 10) La teología no es sino la propia fe vivida por un espíritu que piensa, y este pensamiento no se detiene nunca; la teología es la fe científica elaborada —“*fides in statu scientiae*” “la fe en estado de ciencia” (E. Schillebeeckx, 1968, pp. 374, 376).
- 11) La teología es la búsqueda de la inteligibilidad del dato revelado a la luz de la fe o, más simplemente, la ciencia de Dios en la revelación (P. Hitz, 1955, pp. 902s).
- 12) La teología es una reflexión metódica, sistemática sobre la fe cristiana.
- 13) La teología es un discurso coherente sobre la fe cristiana, una reflexión crítica sobre la experiencia cristiana de Dios, del hombre, del mundo, de sí mismo; una reflexión sobre el contenido vivo de la fe y sobre la finalidad salvífica del hombre.
- 14) Es un lenguaje coherente, científico, sobre el lenguaje de la revelación y de la fe. Reflexión sobre la interpelación de la palabra de Dios, acontecida de modo irreversible y absoluto en Jesucristo, y sobre la respuesta del hombre en la historia.
- 15) Es reflexión organizada sobre la palabra de Dios, manifestada en Jesucristo para la salvación del mundo. La ciencia de esa palabra de Dios. La reflexión sistematizada de los cristianos sobre su fe en Jesucristo y su experiencia cristiana en un tiempo y cultura determinados.
- 16) La teología no es una ciencia que describe a Dios, sino que se refiere a él (C. Mooney).
- 17) La teología como historia es pensamiento del éxodo en cuanto determinado por el advenimiento, y también pensamiento del advenimiento en cuanto mediado en las palabras y en los acontecimientos del éxodo humano: pensamiento reflexivo y crítico de la existencia creyente, marcada por el misterio,

autoconciencia reflexiva de la fe de la comunidad cristiana, emergente de la revelación, que se hace respuesta personal, en motivada decisión de disponerse al “seguimiento de Cristo” (B. Forte, 1990, p. 137).

- 18) La teología es la expresión lingüística de la autoconciencia crítica de la experiencia eclesial: es decir el advenimiento (de Dios) con las palabras del éxodo (caminar humano histórico); es cargar el camino del éxodo con la trascendencia del advenimiento (B. Forte, 1990, p. 137).

## DINÁMICA II: INVESTIGACIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE TEOLOGÍA

### Primer paso: lectura del texto

Santo Tomás: *Suma teológica*: I q. 1 aa. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

### Segundo paso: responder a las siguientes preguntas

- 1) ¿Por qué fue necesaria la doctrina revelada para nuestra salvación?
- 2) ¿Por qué la revelación se hizo necesaria para conocer las verdades sobre Dios que la razón no puede alcanzar?
- 3) ¿Cuáles son las dificultades para que la teología sea ciencia?
- 4) ¿Cuáles son los dos tipos de ciencia que existen?
- 5) ¿Qué tipo de ciencia es la teología?
- 6) ¿Cómo trata la teología de Dios y de las criaturas?
- 7) ¿Por qué la teología es más especulativa que práctica?
- 8) ¿Por qué razones las otras ciencias parecen más dignas que la teología y por qué razones la teología es más digna?
- 9) ¿Por qué la teología es sabiduría?
- 10) ¿De dónde recibe la teología sus principios?
- 11) ¿En qué se distingue la teología de las otras ciencias?
- 12) ¿Qué significa que todo en la teología se trata “*sub ratione Dei*” —con referencia a Dios?
- 13) ¿Cómo son consideradas por la teología las otras materias que no sean Dios?
- 14) ¿En qué punto la teología no utiliza argumentos?
- 15) ¿Para qué utiliza la teología sus argumentos?
- 16) ¿Por qué es conveniente que la Escritura utilice metáforas?
- 17) ¿Cuáles son los sentidos de la Escritura y en qué consisten?

## BIBLIOGRAFÍA

- ADNÈS, P., *La théologie catholique*, Puf, Paris, 1967, (Col. Que Sais-Je? n. 1.269), pp. 31-90.
- BOFF, L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Ática, São Paulo, 1993 [série: Religião e Cidadania].
- COMBLIN, J., *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1970, pp. 239-253.
- DARLAP, A., Introducción, en: J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, V 1, Cristiandad, Madrid, 1969, pp. 49-61.
- FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía. Sígueme, Salamanca, 1990.*
- HITZ, P., "Théologie et catéchèse", en: *Nouv RevTh* 77 (1955) 897-923.
- LATOURELLE, R., *Teología, ciencia de la salvación*, Paulinas, Madrid, 1968.
- RAHNER, K., *Teología e ciência*, Paulinas, São Paulo, 1971.
- SCHILLEBEECHX, E., *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968.
- VILONOVA, E., *Para comprender la teología*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.

## CAPÍTULO

## 3

## BREVE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

*"Como años a espaldas de gigantes, gracias a ellos podemos ver más lejos que ellos: al recorrer de nuevo el camino realizado por quienes nos precedieron en la historia de la fe y de su pensamiento reflexivo, son posibles motivos y señales, capaces de impulsar la vida hacia delante. Lejos de ser la casa de la nostalgia, la memoria, habitada por el presente y morando en él con sus provocaciones y tesoros, es el terreno de la profecía, el camino del futuro" (B. Forte).*

Con el correr de los tiempos, la teología cristiana experimentó varios caminos y múltiples expresiones. Su historia está íntimamente ligada a la historia de la Iglesia y de las sociedades. Por un lado, esforzándose en responder a algunas de sus necesidades, la teología sufrió los condicionamientos de la práctica eclesial. Por otro lado, se comprometió especialmente en la tarea de inculturar la Buena Nueva. Influyó decididamente en la Iglesia, contribuyendo a renovarla o a endurecerla. La teología, reflexión crítica y sistemática sobre la fe cristiana, vivida en la comunidad eclesial, no deja de ser tributaria del contexto en el que nació, así como del modelo de Iglesia hegemónico del momento. En ello residen tanto su mérito como su debilidad.

Al recorrer rápidamente las grandes etapas de la historia de la teología, importa tener en cuenta especialmente qué configuración predominante asumió en cada periodo, sus protagonistas, sus principales interlocutores y las características generales. Los datos que aquí presentamos deberán ser integrados en las “grandes matrices” (capítulo séptimo) y enriquecidas con los datos sobre los métodos inductivo y deductivo en la teología (capítulo segundo). Por tratarse de una síntesis, se sirve de generalizaciones que no permiten matizar las riquezas de las subdivisiones, ni mostrar particularidades seguramente significativas.

## I. La teología originante “de las primeras comunidades cristianas”

La primera generación cristiana, que comprende el siglo primero de nuestra era, realizó una verdadera teología. Trató de reflexionar sobre su fe, interpretando el acontecimiento fundante de la vida-muerte-resurrección de Jesús, así como la constitución e implementación de la Iglesia. Los escritos que atestiguan este enorme esfuerzo de intelección para responder a las preguntas, quién es Jesús para nosotros y quiénes somos nosotros a partir de Jesús, han sido agrupados en lo que hoy llamamos el “Nuevo Testamento”.

### 1. La fuente de toda teología

Según algunos autores, el Nuevo Testamento no es propiamente hablando un compendio de escritos teológicos. Si la Sagrada Escritura es la fuente de la teología, ¿cómo puede ser el Nuevo Testamento, parte integrante de la Biblia y caracterizadora de su identidad cristiana, también teología? Sería extraño que fuese ella el manantial de sí misma. El error de esta pregunta radica en el anacronismo de aplicar rígidamente a la reflexión de fe realizada por la comunidad primitiva el concepto de teología desarrollado en el transcurso de dos milenios. El Nuevo Testamento es teología fontal, paradigmática y estimuladora de toda futura teología, al mismo tiempo que su base irrenunciable. Simultáneamente es “teología del principio.” (K. Rahner) y el principio de la teología.

*“En el Nuevo Testamento existe una teología suscitada por el mismo revelarse divino y caracterizada por las diversas situaciones de vida en las que el mensaje fue acogido y transmitido, una historia de la verdad revelada originaria... El Evangelio originario y fontal, cumplimiento de las promesas divinas y promesa inquietante de un nuevo y posterior cumplimiento, entra en esta historia real para expresarse en palabras de los hombres y hacerse así accesible a cada uno (...) Todo el proceso formativo de las teologías neotestamentarias se podría resumir en el esfuerzo por pasar de la teología de la Palabra a las palabras que fielmente la transmiten, con el fin de que de estas palabras se pueda pasar siempre de nuevo, bajo la acción del espíritu, a la experiencia vivificadora del encuentro con la Palabra del advenimiento divino”.*<sup>1</sup>

La teología de las primeras comunidades cristianas toca, por primera vez y de manera incomparable, a la fuente de donde surge la misma fe: el encuentro de hombres y mujeres con Jesucristo vivo y resucitado. Palabra de fe convoca a la fe. La comunidad tiene la conciencia de que en Jesús la revelación de Dios alcanzó su cumbre. El Hijo, Palabra encarnada de Dios, está en el centro tanto del proceso de reinterpretación de las Escrituras y de las tradiciones judías como en la adhesión de los que proceden de entre los gentiles. Esa experiencia fontal fue reflexionada y transformada en anuncio.

“Aquí tienen lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos y palpado con nuestras manos —me refiero a la Palabra que es vida.

Porque la vida se dio a conocer, hemos visto la Vida eterna, hablamos de ella y se la anunciamos, aquella que estaba con el Padre y se nos dio a conocer—.

Lo que hemos visto y oído se lo anunciamos también a ustedes para que estén en comunión con nosotros, pues nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo.

Y les escribimos esto para que sea mayor nuestra alegría” (1Jn 1,1-4).

<sup>1</sup> B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 82.

## 2. Características de la "teología originante"

El sujeto de la teología (evangelista o autor de epístolas), protagonista de la reflexión de fe, se dirige a una comunidad cristiana concreta o a un grupo de comunidades. Como anuncio, los escritos del Nuevo Testamento también se destinan a los que están fuera de la comunidad, una vez dispuestos a adherirse al grupo de seguidores de Jesús. Lejos de ser reflexión académica y especulativa, expresan los resultados de la experiencia cristiana fundante, pretenden suscitar y alimentar la fe.

Conocemos los diferentes estilos de esta reflexión: teología narrativa de los evangelios y Hechos, literatura epistolaria y apocalíptica. En su núcleo se conjugan hecho e interpretación, comprensión y anuncio, bajo un notorio influjo del judaísmo. Lentamente, la comunidad de fe se despega de la religión de Israel, pero ésta permanece como punto de referencia básica, incluso para los grupos procedentes del mundo pagano.

Sintéticamente, la teología fontal del Nuevo Testamento puede caracterizarse de la manera siguiente:

- *pneumática*, embebida por el Espíritu que suscita la continuidad de los seguidores de Jesús;
- *eclesial*, nacida en el seno vivo de una comunidad en camino y referida a ella;
- *misionera*, destinada a transmitir y recrear la fe cristiana;
- *vivencial*, llena de sentimientos, connotaciones afectivas y fuerza convocatoria, procedente de la experiencia del seguimiento del Resucitado;
- *contextualizada* en la historia de la comunidad en la que fue elaborada. No refleja un deseo explícito de hacer reflexión única y universal, válida igualmente para todos. Como "anámnesis de la Palabra", hace presente el dato revelado en diversas situaciones. Crea unidad en forma de solidaridad entre los diferentes;<sup>2</sup>
- *abierta al futuro*, estimulando de este modo interpretaciones enriquecedoras, nuevas relecturas situadas.

2 Cf. E. Käsemann, "Diversidad y unidad en el Nuevo Testamento" en: *Concilium* 191 (1984) 98.

### La comunidad cristiana originante y la lectura del Antiguo Testamento

"Los autores del Nuevo Testamento tenían una gran libertad respecto del Antiguo, que se convirtió en su libro, en su palabra. Parecían no estar tan preocupados por descubrir el sentido histórico literal del texto antiguo, sino en cómo podían ellos expresar la fe nueva en Jesucristo. Los primeros cristianos se servían del Antiguo Testamento para interpretar y expresar su propia convicción y concepción de la vida cristiana. Los textos antiguos recibían de este modo sentidos nuevos que de ninguna manera cabían dentro del sentido histórico literal. El Nuevo Testamento parece un muro de piedras, en el que cada pieza tiene su lugar no según la estructura de la piedra en sí, sino según la creatividad artística del artesano. Por otro lado, el Antiguo Testamento influía en las decisiones anteriormente tomadas en el foro de la conciencia cristiana, ante Dios y ante la realidad. Se trata de una actitud aparentemente contradictoria: sumisión a la Biblia y libertad que desorienta. El autor de esta novedad es el Espíritu del Señor, que confiere esa libertad interior.

El marco de referencia del cristiano, al leer el Antiguo Testamento, ya no es sólo el libro antiguo en sí, sino sobre todo la vida nueva en Cristo, que ilumina el libro antiguo. Quien se convierte a Cristo percibe la intencionalidad de los hechos y de la historia, de la vida y de la letra. La comunidad de fe ofrecía la garantía de la exactitud de la interpretación. Allí lo antiguo y lo nuevo estaban unidos en la unidad de la memoria de la conciencia del pueblo de Dios." (C. Mesters, *Por tras das palavras*, pp. 136-138, 141s, 155s).

FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 80-91.

KASEMANN, E., "Diversidad y unidad en el Nuevo Testamento", en: *Concilium* 191 (1984) 97-108.

MESTERS, C., *Por tras das palavras*, Vozes, Petrópolis, 1980, pp. 134-154.

## II. La teología simbólica de la patrística

La teología patrística abarca el periodo de seis siglos, desde la generación inmediatamente posterior a los apóstoles hasta la de los que prepararon la teología medieval.

## 1. Contexto y desafíos

Al principio, el cristianismo tuvo que enfrentarse con el inmenso desafío de exponer en la cultura helénica su Buena Noticia. Necesitó también justificarse ante aquellos que, utilizando la filosofía griega, consideraban el cristianismo y la fe cristiana como algo secundario o de poco valor. Después del periodo intermitente de las persecuciones políticas, es reconocido por el Imperio Romano y crece enormemente. Desarrolla de este modo un proceso de iniciación (catequesis), que postula reflexión con cierto grado de sistematicidad. “Después de la paz constantiniana, la Iglesia corre dos grandes peligros: helenizar su doctrina, realizando una unión demasiado fácil entre la fe y el pensamiento helénico, y secularizarse, entrando en las estructuras del imperio por el camino de las honras, de los privilegios, del frecuente apoyo de los poderes públicos.”<sup>3</sup> Los padres responden a este desafío manteniendo el fermento evangélico en los aspectos existencial, práxico e intelectual.

La nostalgia griega del Uno, como fundamento y sentido de la inquietante fiesta de lo múltiple, se traducía, en el plano de la mentalidad, en la fascinación ejercida por el modelo de la gnosis sapiencial. Había una sed de unidad y totalidad, reflexionada también con la expansión del Imperio Romano. La reflexión de la fe trae consigo esta característica, pues anunciaba que en Cristo se encuentra recapitulado todo, lo que de verdadero, bueno y bello se encuentra en el universo. Orienta el pensar teológico a esta pregunta: “¿Cómo puede existir verdadera sabiduría fuera del Cristo total, y, si existiera, cómo se podría conciliar con la plenitud cristiana?” La cultura helénica penetra en el pensamiento de la fe con sus valores e instrumentos, planteando la cuestión de la relación más general entre lo humano y lo divino en la vida cristiana.

A medida que se incultura, adoptando expresiones de fe y utilizando categorías de los esquemas mentales de sus interlocutores, la reflexión de fe se enfrenta a imprecisiones y dudas. Surgen grupos radicales que tienden a diluir la identidad cristiana, como los donatistas, los docetas, los gnósticos, etc. El enfrentamiento con las herejías estimula y hace que la

teología avance, porque le exige precisión de términos y fidelidad creativa a la Escritura. La multiplicidad de concilios ecuménicos (Nicea, Éfeso, Calcedonia, Constantinopla) y regionales (Elvira, Orange) atestiguan el vigor y el clima apasionante de la teología patristica, en relación con la vida de la Iglesia.

## 2. Características de la teología patristica

En gran parte de la reflexión patristica subyace la matriz de la gnosis sapiencial. Ideal propagado en toda la antigüedad y expresado en grupos muy diversos, la gnosis,<sup>4</sup> conocimiento superior, no consiste en puro conocimiento conceptual, sino en una postura complexiva, en la que interviene el afecto, la voluntad, el concepto, el raciocinio, la intuición y actitudes de vida. “Se trata de un saber-posición, de un saber-actitud religioso superior o totalizante que da al ser humano la percepción correcta, el juzgar y el regularse en todas las cosas y con ello le concede la perfección y la beatitud, en cuanto aquí es posible.”<sup>5</sup> Ante todo, la gnosis se ocupa de la cuestión humana global y concreta de la felicidad del ser humano, de su perfección total y unitaria (salvación), a partir de sus condiciones existenciales. Aunque tenga como componente esencial el aspecto conceptual, inquisitivo y argumentativo, la gnosis valora de manera especial el aspecto intuitivo, experimental, vital y “místico”.

La gnosis sapiencial cristiana conjuga tres estratos: el cultural, común a los pueblos de la antigüedad, el hebreo y el específicamente centrado en la persona de Jesucristo. Presenta como objeto específico el misterio

4 Se entiende por gnosis una forma peculiar de conocimiento, patrimonio de un grupo de elegidos, que tiene por objeto los misterios divinos. De esta forma, la gnosis aparece en diversas corrientes filosóficas y religiosas. Se distingue claramente del gnosticismo, movimiento religioso mucho más radical, surgido en el siglo primero. Según el gnosticismo, el conocimiento (o gnosis), dado a conocer por un revelador-salvador y garantizado por tradición esotérica, es capaz, por sí mismo, de salvar a quien lo posee (G. Filoramo, “Gnosis, Gnosticismo” en: A. Di Berardino, *Diccionario Patristico*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 952s).

5 C. Vagaggini, “Teología”, en: *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid, 1982 p. 1689.

3 Y. Congar, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981, 3ª ed, p. 285.



cristiano, comprendiendo implicaciones y consecuencias a todos los niveles: hermenéutico, histórico, ontológico, humano y cosmológico, ético, místico, operativo, individual y social, actual y escatológico.<sup>6</sup>

El principio patrístico, “creer para entender, entender para creer”<sup>7</sup>, ilumina este momento teológico. No acepta separar inteligencia y fe, reflexión y caridad vivida, conocimiento profano del mundo y conocimiento esperanzado a la luz de la revelación. Comprender y creer se condicionan mutuamente. Los Padres ven la teología como “anagogia”, subida hacia el misterio divino.

“A partir de la naturaleza, a partir de la historia o de la Escritura o de la liturgia, de lo que sea, la razón tendía, en el mismo impulso, hacia la inteligencia espiritual, siempre a la luz del Verbo y bajo la moción del Espíritu (...) La inteligencia es asumida plenamente en el dinamismo de la fe, como inteligencia creyente, para la cual Dios no es solamente objeto de conocimiento, sino fuente y término del amor, que abarca toda la vida (...). Se trata de teología espiritual y ascendente, alimentada por la experiencia intensa del misterio proclamado, celebrado y vivido, ejercitada en la lectura del texto sagrado y de las realidades mundanas en perspectivas unitarias y totalizantes.”<sup>8</sup>

Los protagonistas de la teología patrística, obispos, sacerdotes y laicos, elaboran una reflexión de fe de cuño predominantemente pastoral. Gran parte de los “Padres” son pastores en constante y fecundo contacto con la experiencia litúrgica y espiritual de la comunidad eclesial. El material hoy disponible procede de diversas fuentes: homilías, textos litúrgicos, comentarios sobre textos de la Escritura, textos de catequesis, obras de carácter polémico, etc. Aunque la mayoría de los escritos va dirigida a la comunidad cristiana, algunos se dirigen a la “intelectualidad” de la época. A principios del siglo III, se formaron “escuelas teológicas”. Las más conocidas fueron las de Antioquía y Alejandría, rivales entre sí. Mientras la primera tendía a la exégesis literal de la Escritura, en la segunda predominaba el sentido espiritual.

La reflexión de fe de los Padres es notablemente bíblica, litúrgica, crítico-eclesial, inculturada y plural.

#### a. Bíblica

Considerar la Escritura como palabra de Dios escrita, con poder para cambiar la vida de sus receptores, es el primer y fundamental presupuesto de la lectura teológica patrística. El origen divino determina su contenido y fundamenta autoritativamente su importancia. El conjunto de escritos vétero y neotestamentarios, recibido y transmitido por varios grupos eclesiales, constituye hacia finales del siglo II el más estimado tesoro de la Iglesia, su corazón y su alma. La Biblia (o parte de ella), verdadera matriz para la elaboración del lenguaje eclesial, circulaba en todas las circunstancias de la vida de la comunidad.

Dada la influencia de la cultura helenística, especialmente por medio de tendencias neoplatónicas, de la gnosis y de la perspectiva anagógica<sup>9</sup> que orientan su lectura, predomina en la patrística la interpretación simbólica de la Escritura. “La percepción de las inclusiones recíprocas de la realidad, el descubrimiento en todo dato de signo y de llamada, invita, estimula y espera.”<sup>10</sup> El simbolismo, con tal grado de desarrollo, se convierte muchas veces en hermenéutica *alegórica*. La interpretación alegórica de las imágenes del texto bíblico extiende mucho el campo significativo plasmado originalmente en el texto. Así, Orígenes, por ejemplo, se sirve del relato veterotestamentario de la caída de Jericó para hacer una catequesis sobre la Iglesia. En el texto bíblico, se relata que Raab y su familia, colocando un paño rojo en la ventana, fueron protegidos de la destrucción (Jue 2,17-19; 6,24s). La interpretación alegórica patrística ve en el paño rojo la imagen de la redención realizada por Cristo, y, en la

6 Idem, *Ibidem*, p. 1693.

7 “*Intellige ut credas, crede ut intelligas*” (“entiende para que creas, cree para que entiendas”), Agustín, en: *Sermón*, 43, 7, 9: PL 38, 258.

8 B. Forte, *op. cit.*, pp. 98, 100, 101.

9 Originalmente, el término anagogía, proveniente del griego “*an-ago*” (conducir hacia arriba), significa la elevación del espíritu a las realidades celestiales, escatológicas. Los Padres de la Iglesia denominan anagógico “el sentido espiritual o místico de las Escrituras (en contraposición al literal), en cuanto que eleva el ánimo a las cosas sublimes” (G. Canobbio, “Anagogia”, en: *Pequeño diccionario de teología*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 21)

10 B. Forte, *op. cit.*, p. 100.

familia de Raab, a la Iglesia.<sup>11</sup> Véase enseguida como Agustín, en su conocido comentario a la Primera Epístola de San Juan, utiliza con abundancia imágenes de manera alegórica.

“El río de las cosas temporales arrastra, pero junto al río se levanta un árbol —Nuestro Señor Jesucristo. Él tomó nuestra carne, murió, resucitó, subió al cielo. Quiso en cierto modo ser plantado al lado del río de las cosas temporales. ¿Estás siendo arrastrado? Asegúrate en Cristo. Por causa tuya, se hizo temporal, para que te hicieras eterno (...).

El Señor derramó su sangre por nosotros, nos redimió, cambió nuestro destino en esperanza. Llevamos aún la mortalidad en nuestra carne, pero esperamos con confianza la inmortalidad futura. Nos sentimos aún sacudidos por el mar, pero ya lanzamos en la tierra el ancla de la esperanza” (II, 10).

“¿Qué es crecer? Es progresar. ¿Y qué es dejar de crecer? Es retroceder. Todo el que sabe que ha nacido debe haber escuchado decir que fue niño, bebe. Como tal, pues, pon ávidamente la boca en el seno de tu madre, si quieres crecer rápidamente. La Iglesia es la madre, cuyos senos son los dos testamentos de las Sagradas Escrituras. Allí es donde debes mamar la leche de todos los misterios realizados en el tiempo para nuestra salvación. Allí encontrarás el alimento y la fuerza necesarios hasta llegar al alimento sólido (...) Nuestra leche es el Cristo humilde, nuestro alimento sólido es el mismo Cristo igual al Padre. Él te alimenta con la leche para que te sacies después con el pan” (III, 1).

“Cuando la caridad comienza a habitar el corazón, expulsa el temor que le preparó el lugar. Cuanto más crece la caridad, más disminuye el temor. Y cuanto más se interioriza la caridad, más se expulsa el temor. A mayor caridad, menor temor; a menor caridad, mayor temor. Pero si no existiera temor alguno, la caridad no conseguiría entrar. Lo mismo ocurre con la aguja. Introduce el hilo cuando tratamos de coser algo. Primero entra la aguja, pero es necesario que salga, para que detrás de ella siga el hilo. Del mismo modo, el temor ocupa en primer lugar el alma, pero no permanece allí, porque no entró sino para introducir la caridad.” (IX, 4). (San Agustín, *Comentario a la Primera Epístola de san Juan*).

## b. Litúrgica

El término “teología”, sobre todo en los Padres griegos, articula el discurso sobre Dios, la reflexión sobre el dato de la revelación, con el ha-

11 Cf. Orígenes, *Librum Jesu Nave*, hom. III, n. 5, PG XII 841s.

blar a Dios, especialmente en las manifestaciones culturales. “La liturgia cristiana es esencial y existencialmente teología, porque es siempre palabra de Dios conocida en la realidad que ahora se adquiere en el rito simbólico. Eso explica suficientemente por qué en la época patrística la liturgia era pensada y vivida como momento particularmente feliz de verdadera y auténtica teología.”<sup>12</sup> El rito, teología en acción, refigura y representa simbólicamente la palabra de Dios. En Oriente, se considera la liturgia como “primera teología”.

La teología de los Padres nació y llegó hasta nosotros como explicación del contenido de la fe expresado y vivido en la liturgia. La liturgia se presenta ya como expresión completa de la fe, cuando la reflexión teológica comienza a desarrollarse. De esta forma, la tradición litúrgica se convierte en la primera y más universal evaluación de la ortodoxia de la fe.<sup>13</sup>

Por lo tanto, en la patrística hay una doble vinculación entre teología y liturgia. En la celebración litúrgica nace la homilía, y de la homilía la exégesis de los textos bíblicos. La liturgia, como “*locus theologicus*” es teología primera, discurso dirigido a Dios, que alimenta, expresa y se hace norma de la fe y de su comprensión. La teología, a su vez, desemboca en la expresión de alabanza y adhesión a Dios, especialmente en la liturgia.

## c. Crítica y eclesial

En su visión teológica, los Padres contemplan el cosmos, en su totalidad, centrado en Jesucristo. Los seres humanos fueron creados y recreados a imagen del Verbo Encarnado. Con Cristo, forman la Iglesia, realidad misteriosa. La persona de Jesucristo, en su relación viva con la Iglesia, constituye la clave privilegiada de lectura de los datos de la fe.

En el periodo patrístico, sería extraño pensar en la reflexión de fe a partir de la Escritura como un estudio científico, limitado a un grupo de peritos. Gran parte de su producción teológica emerge de la vida de la comunidad y se destina a ella, como lo atestigua el inmenso patrimonio

12 S. Marsili, “Teología litúrgica”, en: *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987, pp. 1953.

13 Idem, *Ibidem*, p. 1178.

de homilías, cartas y otros ensayos. Orientada hacia la Iglesia, la reflexión tiene una enorme incidencia pública e impregna la trama social.

Sólo se alcanza el sentido de la Escritura mediante la interpretación en la Iglesia y por ella. La lucha por la definición del canon de las Escrituras tiene sentido en la perspectiva de la identidad cristiana. La comunidad eclesial se reconoce a sí misma en estos libros y se siente responsable de su conservación y correcta transmisión, pues en ellos reside el elemento nuclear de la fe que la mueve.<sup>14</sup> La Sagrada Escritura tiene sentido, en términos cristianos, porque pertenece a la comunidad eclesial y la constituye.

#### d. Creativa, inculturada y plural

La patrística marca la ingente tarea de la inculturación de la fe cristiana en el helenismo. La Iglesia vive un periodo de creatividad y expansión. Se abre espacio en un mundo altamente civilizado y dotado de gran cultura intelectual. Numéricamente minoritaria, ejerce poder de comunicación y atracción. “El diálogo con las más ricas culturas, totalmente ajenas en sus orígenes al cristianismo, obliga a la Iglesia a enfrentar diariamente cuestionamientos que poseen el realismo de todo aquello que está enraizado en una gran tradición cultural.”<sup>15</sup>

La apropiación de categorías y esquemas filosóficos, especialmente neoplatónicos y estoicos, está dirigida por la matriz de la gnosis sapiencial y por la primacía de la experiencia de la fe. Muchas veces se reduce a marcos generales de pensamiento,<sup>16</sup> a marcos de representación, de traducción o de expresión. Presenta de este modo poca novedad en el contenido conceptual. En la patrística oriental, la cristianización del helenismo, utilizando la tradición neoplatónica en un sentido ortodoxo, fue obra

de los grandes capadocios. No se sabe si debido al platonismo o al espíritu monástico, tienden a concebir el progreso espiritual como pérdida de lo humano y de lo sensible en Dios. Los Padres griegos están de acuerdo en mostrar los límites de nuestro conocimiento de Dios (teología apofática). En la patrística occidental latina, impresionan la coherencia y la unidad que Agustín establece entre la interpretación de la Escritura, la síntesis cristiana y las grandes categorías neoplatónicas.

La atrevida actitud de los padres de releer y profundizar los datos de la fe cristiana, formulados originalmente con categorías hebreas, en la pauta de la cultura helenista, lejos de constituir una desviación de la identidad cristiana, caracteriza la exitosa experiencia de inculturación de la teología y del mismo cristianismo. Como busca responder a las cuestiones de la comunidad eclesial inserta en distintos contextos, la teología patrística se caracteriza además por un relevante pluralismo, ilustrado por las diferencias entre los Padres griegos y latinos y las escuelas teológicas.

La necesidad de dar respuestas nuevas e inusitadas a la fe cristiana, utilizando categorías filosóficas e instrumentos sobre los que no se tiene pleno dominio, hace al discurso teológico susceptible de error. Se crea un rico proceso pedagógico de intentos, correcciones y aciertos en la elaboración de los datos de la fe. Las controversias teológicas convierten la era patrística en la época tal vez más interesante de toda la historia de la Iglesia. En ella nacen y se desarrollan vivamente problemas que, de forma explícita o tácita, perduran hasta nuestros días.<sup>17</sup>

Las distintas características confluyen hacia la unidad, al comenzar la propia vivencia de los autores patrísticos. No raras veces se concentran en la misma persona las diferentes funciones de obispo, evangelizador, místico y teólogo. Partiendo de la Biblia, los padres realizan la tarea integradora de alimentar la mística, realizar la predicación y desarrollar la comprensión de la revelación. La figura de Jesucristo unifica los diversos aspectos de la reflexión teológica, nacida en el interior de la Iglesia inculturada y destinada a fortalecer su presencia y su actuación en la sociedad.

14 “La Biblia no se encontraba tanto en la Iglesia primitiva, sino sobre todo permitía a la Iglesia existir y hacer conciencia de su verdadera naturaleza (...) La Biblia jamás existió fuera de la Iglesia” (C. Kannengiesser, “La lectura de la Biblia en la primitiva Iglesia. La exégesis patrística y sus presupuestos”, en: *Concilium* 233 (1991) p. 60.

15 J. L. Segundo, *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 231.

16 Para lo que sigue, cf. Y. Congar, *op. cit.*, pp. 283, 387, 391

17 Cf. A. Olivar, “Patrística” en: C. Floristán - J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, p. 962.

KANNENGIESSER, C., "La lectura de la Biblia en la Iglesia primitiva. La exégesis patristica y sus presupuestos", en: *Concilium* 233 (1991) 55-64.

PELLEGRINO, M., "Liturgia y literatura patristica", en: *Diccionario patristico II*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 1280-1282.

SEGUNDO, J. L., *El Dogma que libera. Fe, revelación magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander, pp. 215-243.

VAGAGGINI, C., "Teología (El modelo gnóstico-sapiencial de la tradición bíblica-patristica)", en: *Nuevo diccionario de teología*, vol. II, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 1699-1713.

1. **Fases predominantes**

La teología patristica vivió fases distintas, que podrían caracterizarse brevemente en el siguiente cuadro esquemático:

SIGLO	TENDENCIA HEGEMÓNICA/FASE	NOMBRES PRINCIPALES
I-II	Padres apostólicos	Clemente, Ignacio, Policarpo, Didaché.
II	Apologistas	Justino, Taciano, Teófilo, Carta a Diogneto.
II-II	Reflexión sistemática	Tertuliano, Orígenes, Ireneo, Hipólito.
III-IV	Escuelas teológicas	Alejandro: Atanasio, Cirilo Capadocia: Basilio, Gregorio Nscianceno, Gregorio de Nissa Antioquía: Teodoro, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo.
IV-V	Fase de esplendor	Agustino, Jerónimo, Ambrosio, León Magno, Efrén.
VI-VII	Final	Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla, Boecio, Juan Damasceno.

4. **Evaluación crítica**

La patristica tiene un valor inmenso para la teología actual, tanto por los contenidos que elaboró, como por la forma misma de comprender la reflexión sobre la fe al servicio de la Iglesia en el mundo.

La exégesis patristica marcó inmensamente el imaginario cristiano y su formulación. Cualesquiera que sean los dogmas cristológicos y trinitarios, las prácticas sacramentales y muchas actitudes y creencias referentes a la vida, la muerte y después de la muerte, fueron moldeados por ella o descansan en sus cimientos. El estudio de las fuentes patristicas está en la raíz del movimiento de renovación y revitalización de la Iglesia de este siglo. Influyó enormemente en varios textos de los documentos conciliares del Vaticano II, pues proporcionó y proporciona criterios para la restauración del edificio teológico y espiritual de la fe cristiana.

Hoy, cuando la inculturación aparece como un tema candente y decisivo, el ejemplo de la patristica es iluminador. Las escuelas teológicas atestiguan un sano pluralismo, que contribuyó a la profundización de la verdad revelada. La teología simbólica, generada en la patristica, inspira la superación de cierta "frialidad" pretendida por cierto objetivismo científico que hasta hace cierto tiempo dominaba la teología. La liturgia, cuna de la teología patristica, modela la relación original y fecunda entre pensar y celebrar la fe, abrirse gratuitamente al misterio inefable y atreverse a hablar sobre él.

La patristica presenta algunos límites. Debido a su identificación con el orden, presta menor atención al concreto histórico y al valor profético del pensamiento de la fe. Debido al compromiso creciente con el poder imperial, el fuerte sentido de las cosas futuras y nuevas tiende a diluirse. Se da una progresiva "desescatologización" y "deshistorización" de la teología.

En el ámbito de la elaboración ontológico-metafísica del dato revelado, los padres se muestran eclécticos, sin conseguir una filosofía homogénea que se armonice también con la lógica del pensamiento cristiano. Es deficiente el instrumental filosófico utilizado en la construcción de la gnosis sapiencial. Además, no siempre es posible superar los límites de la filosofía griega, como el dualismo neoplatónico o el rigorismo ético de otras corrientes. El texto de Clemente de Alejandro, que mencionamos a

continuación, asume exageradamente el valor de la ataraxia (ausencia de inquietud, tranquilidad de ánimo o imperturbabilidad) común a los epicúreos, estoicos y escépticos.

#### La apatía de la gnosis cristiana

“Pertenece a la naturaleza del gnóstico no obedecer más que a los impulsos necesarios para el sustento corporal, tales como el hambre, la sed y otros del mismo tipo. Sin embargo, sería ridículo afirmar que el cuerpo del Señor, en cuanto tal, necesitase servicios para su sustento. Pues Él no se alimentaba a causa de su cuerpo, que se conservaba gracias a una fuerza sagrada, sino con el único fin de evitar que sus familiares se formaran una idea errónea sobre Él, como de hecho, más tarde, algunos pensaron que su revelación no fue más que una apariencia. Pero no estaba sujeto a ninguna pasión, y era inaccesible a cualquier movimiento pasional de placer o de dolor.

Aunque los impulsos de rabia, celo, alegría y jovialidad sean considerados buenos en la medida en que vayan acompañados de la razón, sin embargo, no se les puede admitir en el hombre perfecto. Pues no tiene motivo para tener rabia, tampoco para exponerse a peligros, porque nada de lo que en la vida se le presenta le parece peligroso y porque, independientemente de la rabia, nada consigue separarlo del amor de Dios. Tampoco necesita la alegría, pues nunca cede a la tristeza, convencido de que todo le redundará en bien; tampoco se irrita, porque nada provoca la ira a quien no cesa de amar a Dios y de entregarse completa y exclusivamente a Él. Por la misma razón, no alimenta odio contra ninguna criatura de Dios. Lees extraño también todo celo apasionado, pues de nada carece para conformarse al bien y a lo bello; y con razón no ama a persona alguna con este amor común; al contrario, ama al Creador por medio de las creaturas.” (Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6,9; 71, 1s).

CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981, 3ª ed., pp. 276-295.

FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 93-102.

OLIVAR, A., “Patrística”, en: FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J. J., (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 956-971.

### III. Teología escolástica medieval

La teología escolástica medieval se desarrolló a lo largo de ocho siglos, y mantuvo su presencia incluso en la edad moderna. Se pueden

identificar tres grandes fases: la de transición y gestación de la dialéctica, la gran escolástica y la escolástica tardía. Aunque la teología medieval, siguiendo a Agustín, se mueva inicialmente en el horizonte filosófico neoplatónico, cede lugar a Aristóteles, elaborando una nueva síntesis. Las “tres entradas” de Aristóteles en la teología funcionan como parteaguas. En el siglo VI, se hace presente como maestro de la gramática, influyendo en las reglas del discurso, gracias a la traducción de sus obras lógicas realizadas por Boécio. En los siglos XI y XII, con la dialéctica y el método del “*sic et non*” (sí y no), condiciona el raciocinio. Por fin, entra en la teología en el siglo XIII por medio de la metafísica, con sus categorías globalizantes para comprender el ser humano y el mundo.

#### 1. Etapas de la escolástica

##### a. La gestación

La fase de gestación comprende los siglos del VII al X. La Iglesia y la sociedad de Occidente viven inmersas en un cierto estancamiento. La cultura grecorromana sucumbe ante las invasiones bárbaras en Occidente y la ascensión del islamismo en Oriente.

En el ambiente rural feudal, estático y conservador, la teología se transmite en las escuelas de las abadías y obispados por medio de obras, en su mayor parte, de compilación y reproducción. Las “*auctoritates*”, textos que se invocan como lugares fieles e inviolables de la transmisión de la palabra de Dios, alimentan la reflexión. La teología se limita a la lectura y al comentario de la Escritura, influenciados por textos patrísticos, cuyos escritos fueron recogidos y seleccionados en “*florilegia*” (florilegios) o “*catenae*” (cadenas). Las citas recortadas, retiradas de su contexto, se empobrecieron enormemente.

##### b. Los comienzos

Entre los siglos X y XII, se producen cambios significativos, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Surgen comunas, corporaciones, órdenes religiosas unificadas, movimientos de las órdenes mendicantes. Nacen

también las universidades. Todos estos acontecimientos impulsan a la teología.

Entre 1120 y 1160, se descubren los escritos aristotélicos que proporcionan una teoría crítica del saber y de la demostración: *Analíticos I y II, Tópicos y rariocinios sofistas*. Estos moldean la nueva mentalidad: “El pensamiento por la confrontación, resultante de la aproximación dialéctica de negación y afirmación, maduró en esta sociedad en cambio, caracterizada por la multiplicación de intercambios.”<sup>18</sup> La dialéctica, al utilizar la tensión del “*sic et non*”, nos muestra espíritus problemáticos e inquietos, sedientos de análisis y distinciones esclarecedoras. Mucho de lo que se daba por cierto y seguro comienza a ser cuestionado.

Con la entrada de la dialéctica, se crea un conflicto entre “tradicional” e “innovador”. La teología monástica representa la tendencia “conservadora”. San Bernardo de Claraval, por ejemplo, combate la pretensión orgullosa de penetrar el misterio divino con los medios de la dialéctica. Se encuentra con la oposición de Abelardo, quien codifica el “*sic et non*”. La dialéctica queda consagrada con el *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo. Este vade-mécum teológico de toda la Edad Media reúne textos de la Biblia y de la patrística, clasificados en grandes temas: Trinidad, creación y caída, redención en Cristo, sacramentos y escatología. “Su método consiste en elaborar el argumento de autoridad, recogiendo textos de los Padres aparentemente contradictorios, especialmente de san Agustín y san Juan Crisóstomo, en utilizar la dialéctica para discutirlos, llegar a una conciliación, si era posible, a base de distinciones, y finalmente extraer las conclusiones racionales deducibles.”<sup>19</sup> Procura capacitar a los maestros y armonizar las tradicionales autoridades del pensamiento teológico con la dialéctica.

Ya Anselmo une la teología monástica agustiniana, favorable a la absoluta suficiencia de la fe, con el pensamiento especulativo dialéctico. Trabaja para transformar la verdad creída en verdad sabida, pensada y expresada. La fe en busca de inteligencia (“*Fides quaerens intellectum*”):

18 B. Forte, *op. cit.*, p. 100.

19 J. Ibáñez - F. Mendonza, *Introducción a la teología*, Palabra, Madrid, 1982, p. 88.

“Señor, no pretendo penetrar tu profundidad, porque en forma alguna mi razón puede compararse con ella; deseo entender en cierto modo tu verdad, que mi corazón cree y ama. En efecto, no busco entender para creer, sino que creo para entender.”<sup>20</sup>

El cisma de Miguel Cerulario (1054) sella la separación entre Occidente y Oriente. La teología oriental no asimila la dialéctica. Conserva el rasgo contemplativo y simbólico, privilegia la dimensión apofática, misteriosa, del silencio de la teología, sosteniendo que ninguna definición humana consigue abarcar la trascendencia divina. El extrañamiento mutuo de las teologías occidental y oriental empobrecerá a ambas.

A partir del siglo XI, se distinguen seis elementos en la enseñanza de la escolástica:

- *Lectio*: explicación del maestro. Los estudiantes deben retener informaciones en su memoria.
- *Commentarium*: exégesis de las grandes obras de los maestros del pasado.
- *Quaestio*: desarrollo dialéctico, sometiendo determinada afirmación a la elaboración crítica.
- *Disputatio*: estudiantes y maestros discurren juntos sobre temas y pensamientos de determinado autor u obra.
- *Quodlibet*: extensión de la *disputatio*. Discusión libre sobre cualquier tipo de asunto.
- *Sententiae*: afirmaciones retomadas de las sumas teológicas.

En los comienzos de la escolástica, la teología se enseñaba en las escuelas de las catedrales y monasterios. Roberto Sorbon, en *De Conscientia*, propone seis disposiciones para el alumno: empleo organizado del tiempo, concentración de la atención, cultivo de la memoria, tomar notas, discutir con los colegas y orar.

### c. *El esplendor de la escolástica*

Se practica la teología en las “escuelas”, de tipo universitario, vinculada a la incipiente vida urbana. Lentamente, las universidades se con-

20 San Anselmo, *Proslogion*, Prooem: 158, 227.

continuación, asume exageradamente el valor de la ataraxia (ausencia de inquietud, tranquilidad de ánimo o imperturbabilidad) común a los epicúreos, estoicos y escépticos.

#### La apatía de la gnosis cristiana

“Pertenece a la naturaleza del gnóstico no obedecer más que a los impulsos necesarios para el sustento corporal, tales como el hambre, la sed y otros del mismo tipo. Sin embargo, sería ridículo afirmar que el cuerpo del Señor, en cuanto tal, necesitase servicios para su sustento. Pues Él no se alimentaba a causa de su cuerpo, que se conservaba gracias a una fuerza sagrada, sino con el único fin de evitar que sus familiares se formaran una idea errónea sobre Él, como de hecho, más tarde, algunos pensaron que su revelación no fue más que una apariencia. Pero no estaba sujeto a ninguna pasión, y era inaccesible a cualquier movimiento pasional de placer o de dolor.

Aunque los impulsos de rabia, celo, alegría y jovialidad sean considerados buenos en la medida en que vayan acompañados de la razón, sin embargo, no se les puede admitir en el hombre perfecto. Pues no tiene motivo para tener rabia, tampoco para exponerse a peligros, porque nada de lo que en la vida se le presenta le parece peligroso y porque, independientemente de la rabia, nada consigue separarlo del amor de Dios. Tampoco necesita la alegría, pues nunca cede a la tristeza, convencido de que todo le redundará en bien; tampoco se irrita, porque nada provoca la ira a quien no cesa de amar a Dios y de entregarse completa y exclusivamente a Él. Por la misma razón, no alimenta odio contra ninguna criatura de Dios. Lees extraño también todo celo apasionado, pues de nada carece para conformarse al bien y a lo bello; y con razón no ama a persona alguna con este amor común; al contrario, ama al Creador por medio de las creaturas.” (Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6,9; 71,1s).

CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981, 3ª ed., pp. 276-295.

FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 93-102.

OLIVAR, A., “Patrística”, en: FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J. J., (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 956-971.

### III. Teología escolástica medieval

La teología escolástica medieval se desarrolló a lo largo de ocho siglos, y mantuvo su presencia incluso en la edad moderna. Se pueden

identificar tres grandes fases: la de transición y gestación de la dialéctica, la gran escolástica y la escolástica tardía. Aunque la teología medieval, siguiendo a Agustín, se mueva inicialmente en el horizonte filosófico neoplatónico, cede lugar a Aristóteles, elaborando una nueva síntesis. Las “tres entradas” de Aristóteles en la teología funcionan como parteaguas. En el siglo VI, se hace presente como maestro de la gramática, influyendo en las reglas del discurso, gracias a la traducción de sus obras lógicas realizadas por Boécio. En los siglos XI y XII, con la dialéctica y el método del “*sic et non*” (sí y no), condiciona el raciocinio. Por fin, entra en la teología en el siglo XIII por medio de la metafísica, con sus categorías globalizantes para comprender el ser humano y el mundo.

#### 1. Etapas de la escolástica

##### a. La gestación

La fase de gestación comprende los siglos del VII al X. La Iglesia y la sociedad de Occidente viven inmersas en un cierto estancamiento. La cultura grecorromana sucumbe ante las invasiones bárbaras en Occidente y la ascensión del islamismo en Oriente.

En el ambiente rural feudal, estático y conservador, la teología se transmite en las escuelas de las abadías y obispados por medio de obras, en su mayor parte, de compilación y reproducción. Las “*auctoritates*”, textos que se invocan como lugares fieles e inviolables de la transmisión de la palabra de Dios, alimentan la reflexión. La teología se limita a la lectura y al comentario de la Escritura, influenciados por textos patrísticos, cuyos escritos fueron recogidos y seleccionados en “*florilegia*” (florilegios) o “*catenae*” (cadenas). Las citas recortadas, retiradas de su contexto, se empobrecieron enormemente.

##### b. Los comienzos

Entre los siglos X y XII, se producen cambios significativos, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Surgen comunas, corporaciones, órdenes religiosos unificadas, movimientos de las órdenes mendicantes. Nacen

vierten en centros de intensa vida intelectual. Se enseña “*sacra doctrina*” (doctrina sagrada), en el horizonte de otras ciencias o artes. Los teólogos, como profesores, ejercitan el análisis metódico y crítico y el raciocinio dialéctico. Se difunden y se utilizan otras obras de Aristóteles: *Metafísica*, *Política* y *Tratado del alma*, además de escritos cosmológicos. Sin embargo, las reacciones se hacen sentir. En Francia, se prohíbe la lectura de sus obras en la cátedra de las universidades, en 1212 y 1220. Pero aun así, el pensamiento aristotélico avanza decididamente.

Lentamente se impone cierta autonomía de lo profano, tanto “bajo el plano del pensamiento y el ejercicio de la filosofía y de las ciencias humanas, como bajo el plano de la praxis histórica con las tensiones entre el poder mundano y la autoridad eclesiástica”. En el plano del pensamiento, se establece la distinción entre “creer” y “comprender”. Se valora y se legitima el conocer por el conocer, algo más que el puro memorizar.

“Si el maestro determina la cuestión por argumentos sólo de autoridad, el oyente estará seguro de que así es, pero no adquirirá nada en el plano del conocimiento o de la inteligencia y se irá vacío.”<sup>21</sup>

Tomás de Aquino, la figura máxima e insuperable de la escolástica, combina rigor teórico, creatividad y osadía. Desarrolla una teología obediente a la revelación, que responde a las exigencias de la epistemología aristotélica hasta el punto de, como consecuencia, llamarse ciencia. Tomás de Aquino deja entre tantas obras la incomparable *Suma Teológica*, que ejerce determinante influencia en la teología católica. La *Suma Teológica* será, durante siglos, el texto base de la elaboración teológica.

Existirán otras formas de teología en esta época, como la monástico-agustiniana. San Buenaventura y la Escuela Franciscana, por ejemplo, rechazan tratar a la teología como ciencia.

El cuadro siguiente presenta un resumen de los grandes momentos de la escolástica y sus figuras más importantes.

SIGLO	ETAPA	C
VIII-X	Gestación	—
XI-XII	Inicios	Anselmo de Cantorbery, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo
XIII	Alta Escolástica	Escuela Dominicana: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Eckart
XIV-XV	Escolástica tardía	Escuela franciscana: Buenaventura, Duns Escoto Guillermo de Ockham Gabriel Biel

## 2. Características de la teología escolástica a partir de Santo Tomás

Tomás de Aquino reconstruye la relación entre “*credere*” (creer) e “*intelligere*” (entender). Distingue para unir. El principio patrístico “creer para comprender” es sustituido por “creer y comprender”. El momento elaborativo y sistematizante del pensamiento creyente se realiza por la vía de la relación, afirmación y negación. “El movimiento total del pensamiento de Santo Tomás describe una elipse y no un círculo. Es una teología generada por la conjugación de un doble foco: la ciencia de Dios comunicada por la revelación (teología) y la ciencia del hombre alcanzada por la reflexión autónoma (filosofía). El doble foco genera un único movimiento o curva (...) La originalidad de Santo Tomás consistió en descubrir que el punto de vista de Dios y el punto de vista del hombre pueden realmente conjugarse para dar origen a una visión del mundo coherente y armoniosa.”<sup>22</sup>

21 Tomás de Aquino, *Quodl.* IV, a. 18.

22 H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofía I*, Loyola, São Paulo, 1986, p. 32.



Obedeciendo a la dinámica de su experiencia interior, simultáneamente espiritual e intelectual, Tomás de Aquino emprende dos operaciones de inmenso alcance: la *asimilación* de Aristóteles y la *recreación* de los elementos tradicionales de la fe y de la cultura cristiana, a partir de la herencia bíblica, patrística y filosófica (especialmente neoplatónica y aristotélica) que llegaron hasta él. Mantiene como principio el contacto con la Escritura y la espiritualidad. El alto grado de especulación intelectual no lo aleja de la experiencia mística y de la práctica de la caridad.<sup>23</sup> La escolástica tardía, desgraciadamente, favoreció este distanciamiento.

El contacto con la filosofía aristotélica amplía el horizonte teológico. Algunas categorías de Aristóteles proporcionan claves paradigmáticas para comprender mejor, organizar y profundizar los datos de la fe: potencia y acto, materia y forma, las cinco causas (material, formal, eficiente, final, ejemplar), substancia y accidente, etc. La teología se comprende como ciencia en el sentido aristotélico: conocimiento conceptual, cierto, evidente, mediado por sus principios y causas por los cuales una cosa es lo que es.

La escolástica elabora la teología en el interior del círculo cultural particular y homogéneo, típico de la cristiandad. La conciliación entre la fe y la razón se refleja en el hecho de que los intelectuales son religiosos, personas de fe. De este modo, la filosofía no sirve para buscar la verdad, sino para demostrarla. A pesar de las distintas escuelas teológicas, cuyas figuras principales pertenecían a las ordenes franciscana y dominica, reina una gran unidad.

Los productores y consumidores de la teología escolástica eran el clero, religioso y secular. “La cultura medieval se caracteriza fundamentalmente por una actitud según la cual no estaba permitido enseñar al individuo, sino solamente a la Iglesia por medio de su clero. De este

23 “Según santo Tomás, la teología no es pura ciencia, sino también sabiduría, y proviene del don de sabiduría: procede, consecuentemente, de la caridad. El acto de conocer es un acto de adhesión intelectual a Dios que procede del amor (...) El teólogo debe vivir de la fe y de la caridad para hacer teología. En caso contrario, sería muerta; inerte repetición de fórmulas y no una ascensión intelectual hacia Dios” (J. Çomblin, *Historia da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, p. 153. Cf. también *Suma Teológica* I, II, q. 9 a. 2 ad 1).

modo, la ciencia clerical fue la transmisión cooperativa de una sabiduría tradicional. El clérigo era un maestro elegido para mostrar al pueblo el camino de la redención ...”<sup>24</sup>

### 3. Evaluación crítica

La teología escolástica medieval contribuyó singularmente al proceso de interpretación de la fe. Al pasar de los símbolos y analogías al concepto, imprime rigor teórico al acto de pensar la fe. Al utilizar una lógica estricta, sirviéndose del método deductivo y articulando categorías abarcadoras, gana ciudadanía en el ámbito del pensamiento articulado por la razón.

La escolástica es tributaria del ideal de saber y de ciencia proveniente de la filosofía aristotélica. Comparte sus límites: “Fuerte conceptualismo, racionalismo, esencialismo, metafisicismo, abstractismo, tendencia al deductivismo, a-historicismo.”<sup>25</sup> Por considerar objeto de la ciencia solamente las cosas necesarias y universales, excluye las necesarias y contingentes, ignorando así el lado concreto, histórico, experimental, personal y relativo del ser. La matriz “ser-esencia”,<sup>26</sup> que subyace en el aristotelismo y en la escolástica, se articula en un esquema que da origen a nefastos dualismos en la vida de fe y sus expresiones.

A partir de datos revelados tenidos como “seguros”, la elaboración teológica se reduce a una “ciencia de conclusiones”, que deja de escrutar con energía y pasión. Falta una consideración suficiente sobre el componente intuitivo y metaconceptual en el campo del conocimiento espiritual, que estaba presente en la patrística. Predomina el conceptualismo, a veces árido y abstracto. Se pierde el sentido histórico-salvífico de la fe cristiana y de su pensamiento reflexivo. El énfasis en el momento científico-racional de la fe favorece la separación creciente entre la teología y la

24 C. Lohr, “Teologías medievales”, en: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1990, p. 538.

25 C. Vagaggini, “Teología”, en: *Nuevo diccionario de teología*, p. 1718.

26 Cf. capítulo séptimo.

espiritualidad, liturgia,<sup>27</sup> Escritura y vida de la Iglesia. La distinción conduce a la separación.

#### Comportamiento de la razón humana ante la verdad de la fe

“Para quien reflexiona, es claro que las realidades sensibles en sí mismas, que proporcionan a la razón humana la fuente del conocimiento, conservan en ellas un cierto vestigio de semejanza con Dios, aunque se trate de un vestigio tan imperfecto, que es incapaz de expresar la substancia de Dios.

Todo efecto posee, a su modo, una cierta semejanza con su causa, aunque el efecto no siempre alcance la semejanza perfecta con la causa agente. En lo que concierne al conocimiento de la verdad de fe —verdad que sólo conocen a la perfección los que ven la substancia divina—, la razón humana se comporta de tal manera, que es capaz de recoger a su favor ciertas verosimilitudes. Indudablemente, éstas no son suficientes para hacernos aprender esta verdad de manera por así decir demostrativa, o como por sí misma. No obstante, es útil que el espíritu humano se ejercite en tales razones, por más débiles que sean, mientras no imaginemos que las podamos comprender o demostrar. En efecto, en el área de las realidades más elevadas, ya constituye una alegría muy grande el hecho de poder aprender algo, aunque con humildad y debilidad.

Lo que acabamos de exponer es confirmado por la autoridad de San Hilario, que en su libro sobre la Trinidad, al hablar de la verdad se expresa así: “En tu fe, emprende, progresa, esfuérzate. Sin duda jamás llegarás al final, lo sé, pero te felicito por tu progreso. Quien persigue con fervor lo infinito, avanza siempre, aunque no llegue al fin. Sin embargo, ten precaución ante la pretensión de penetrar el misterio, ante el riesgo de sumergirte en el secreto de una naturaleza que pueda parecerte sin límites, imaginando que estás comprendiéndolo todo. Procura entender que esta verdad supera toda y cualquier comprensión” (Santo Tomás, *Suma contra los gentiles* I, VIII).

27 “Desgraciadamente, después de la época de los Padres, el rito fue perdiendo gran parte de su transparencia e, imponiéndose más por la gran intensidad ceremonial que había asumido, llegó a presentarse como realidad sagrada en sí misma y sacralizante, con valor salvífico objetivamente activo: como algo que contiene la gracia, que se hallaba simplemente a la espera de ser administrada, distribuida y aplicada (...) La teología ya no es el momento ni la razón para la teología y vuelve a ser (...) lo que trae inscrito en su nombre: operación sagrada” (S. Marsili, “Teología litúrgica”, en: *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987, p. 1954).

- FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 103-113.
- FRANGIOTTI, R., *Historia da teologia*, Paulinas, 1992, t. II: Período Medieval: 7-22, 115-119.
- LIMA VAZ, H. C. DE, *Escritos de filosofia I (Fisionomia do século XIII)*, Loyola, São Paulo, 1986, pp. 11-33.
- LOHR, C., “Teologías medievales” en: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 538-550.
- MONDIN, B., “Teología”, en: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San tommaso D’Aquino*, ESD, Boloniha, 1991, pp. 598-607.
- VAGAGGINI, C., “Teología (el modelo escolástico)”, en: *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 1713-1720.

#### IV. La teología antimoderna y manualística

Podemos localizar, a grandes rasgos, una corriente hegemónica de teología que estuvo en práctica desde el principio de la Edad Moderna hasta la víspera del Concilio Vaticano II. Son cinco siglos de vigencia, comprendiendo el periodo en que la humanidad realizó cambios cualitativos con una rapidez cada vez mayor.

##### 1. Cambios en la sociedad, rigidez en la teología

Los siglos XIV y XV vieron el lento desmoronamiento de la idea clave del pensamiento medieval, a saber, el “orden universal” determinado por Dios, en el que todas las cosas tienen su lugar. La edad moderna trae increíbles novedades, tales como el capitalismo con su espíritu aventurero y conquistador, el contacto comercial y cultural con el Oriente, el movimiento filosófico que afirma la supremacía de la razón y del individuo racional, las manifestaciones artísticas y el humanismo renacentista. Una avalancha de tendencias disgregadoras se precipita sobre la cristiandad —subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo, secularización,— que tienden a diluir las grandes síntesis alcanzadas en el plano político-religioso (el imperio y el papado) y en el pensamiento (dialéctica y sistematización escolásticas).

La teología escolástica no asimila el “giro cartesiano” de la razón, ni el individualismo emergente. La Reforma protestante, iniciada por Lutero y sus compañeros en el siglo XVI, golpea duramente la unidad católica de Europa. La Contra-Reforma trae, sin duda, un reavivamiento en las huestes católicas. Grandes figuras espirituales, sobre todo españolas, como san Ignacio de Loyola, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, marcan este periodo. En la teología se destaca la Escuela de Salamanca y los teólogos jesuitas, como Francisco Suárez, Gabriel Vásquez y Luis Molina. La “teología polémica” contra los reformadores marca los siglos XVI y XVII. Con este espíritu, Roberto Belarmino († 1621), figura notable, elabora el *Catecismo Romano*.

Los siglos XVIII y XIX asisten a transformaciones aún más incisivas: la consolidación del capitalismo, la Revolución Francesa y otras revoluciones burguesas, los cambios radicales en el modo de producción del campo y la ciudad (revolución industrial y agrícola), el advenimiento de la mentalidad urbana, el crecimiento de la filosofía moderna con Kant, Hegel y Marx, y la irrupción del movimiento socialista. La teología asume una posición defensiva: reafirma que el sistema aristotélico-tomista constituye la única “filosofía perene”. La reflexión teológica no se deja contaminar por las pretensiosas filosofías de la modernidad. Se busca restaurar la antigua teología medieval mediante la “neoescolástica”, que alcanza su punto culminante en el Concilio Vaticano I, al proclamar el dogma del primado y de la infalibilidad papal. Por tanto, la teología siguiendo la tendencia dominante en la Iglesia, se niega a dialogar con el mundo moderno. Al contrario, trata de combatirlo, evocando la nostalgia del mundo de la cristiandad, aún sobreviviente.

## 2. Características

La teología hegemónica en este periodo se caracteriza, ante todo, por su sumisión al magisterio. Éste gana cada vez más poder en la Iglesia, mientras que es fuertemente cuestionado fuera de ella. La teología se constituye como la gran arma del magisterio para combatir las herejías y eliminar el disenso al interior de la Iglesia. Se especializa en las tareas de exponer, definir, defender, probar y confirmar la fe ortodoxa, examinar y condenar los errores. Abandona su función de investigación para con-

vertirse en exposición autoritaria de la doctrina. “Los teólogos llegan a constituir un poder de hecho en la institución de la Iglesia católica. Gracias a ellos, el catolicismo moderno queda marcado por la preocupación por la homogeneidad, la ortodoxia, la claridad. Se sienten menos responsables de la intelección cristiana que de la definición doctrinal y el rigor de la ortodoxia.”<sup>28</sup>

La hipertrofia de la sumisión al magisterio, en detrimento de la reflexión, alcanza su punto culminante entre los pontificados de León XIII y Pío XII. El *Denzinger*, que reúne las citas de los concilios y de los documentos papales, se convierte en el nuevo “libro de las sentencias”, pues dirige la búsqueda de las fuentes y delimita cada vez más el horizonte teológico.

El primer destinatario de la teología llega a ser casi exclusivamente el clérigo, religioso o diocesano. Con la reglamentación de los seminarios, después del Concilio de Trento, la teología se convierte en curso obligado para la formación sacerdotal, de modo que los teólogos, prácticamente todos del clero, elaboran un saber destinado a la formación de futuros sacerdotes. Sufre de este modo una vulgarización irremediable.

La teología se desarrolla sobre todo en tres grandes áreas: fundamental, dogmática y moral. En la fundamental, prevalece la apologética, cuyos argumentos no se orientan a suscitar la fe, sino a mostrar la credibilidad del testimonio de la revelación realizada por Jesucristo y dado por su Iglesia. Contra los incrédulos, funda racionalmente la necesidad de una religión y la divinidad del cristianismo católico. La moral se estructura sobre todo a partir de la ley (divina, natural y positiva) y de los diez mandamientos.<sup>29</sup> Los manuales de teología dogmática, a su vez, siguen el *método regresivo*. Parten de una tesis, que relacionan con la enseñanza actual del magisterio eclesial. Tratan de probarla mostrando cómo esta enseñanza aparece originalmente en la Escritura y se encuentra, en perfecta continuidad, en las expresiones de la fe católica patristica y medieval. Se añaden como complementación argumentos racionales sacados de la “filosofía perene” de Santo Tomás, para mostrar la racionalidad de la doctrina católica y su

28 J. Comblin, *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, p. 25.

29 Sobre los manuales neoescolásticos de teología moral, ver: A. Moser - B. Leers, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Paulinas, Madrid, 1987, pp. 32-39.

coherencia con las verdades de orden natural y sobrenatural.<sup>30</sup> Es el momento especulativo propiamente dicho de la teología.

### 3. Evaluación crítica

Para enfrentar el racionalismo moderno, la teología asume cada vez más cierto rigor científico siguiendo de la concepción aristotélico-tomista de la ciencia. La claridad conceptual se asocia a cierto “objetivismo” en las verdades de fe. Crece así el abismo entre teología y espiritualidad. El discurso teológico trabaja solamente la dimensión cognoscitiva de la fe y relega a segundo plano su aspecto existencial y celebrativo. La teología, enseñada especialmente en los seminarios, se aísla de las cuestiones cotidianas del mundo secular. Inmune al contagio, privada de sus preguntas fertilizadoras, no consigue descubrir los signos de Dios fuera de los muros de la Iglesia. Prevalece una actitud básica de desconfianza y rechazo de aquello que escapa al horizonte eclesial. Las manifestaciones de modernidad son condenadas en bloque como perniciosas.

La uniformidad de la teología, favorecida por las instancias centralizadoras, crea la ilusión de que existe una “teología universal”, elaborada en los fríos y precisos laboratorios romanos, custodiada por el magisterio y a su servicio. Junto a la “filosofía perenne”, se engendra una “teología perenne”. La distancia respecto de la pastoral es inmensa. La misma pastoral no se deja cuestionar por los factores emergentes. Basta recordar, por ejemplo, el proceso evangelizador en el continente americano y africano. Ciertamente el pastor siente el malestar provocado por la falta de aterrizaje de la teología y de los respectivos modelos pastorales en la situación existencial, social y cultural de los nuevos pueblos que han de ser

<sup>30</sup> “Este método, que dominó por mucho tiempo la exposición manualística, fue sancionado de modo oficial por el Papa Pío XII en la encíclica *Humani Generis* (1950). Ésta afirmaba que el magisterio debe ser la norma próxima y universal de la verdad del teólogo y que la función de la teología es mostrar de qué manera las enseñanzas del magisterio se encuentran de modo explícito o implícito en la Escritura y en la tradición apostólica.” (J. Wicks, “Teología manualística” en: R. Latourelle - R. Fisichella (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, p. 1473.

evangelizados. Por lo tanto, falta instrumental teórico que le permita rehacer conceptos y prácticas.

“(Los escolásticos tardíos) ya no consideran la deducción como medio para alcanzar la realidad que se esconde, sino como un fin: lo que la teología busca son las proposiciones-conclusiones, es decir, lo ‘virtual revelado’, o bien la propia exposición sistemática en forma de silogismos. Llegan a definir que la teología es ciencia porque expone sus proposiciones mediante un conjunto ordenado de silogismos. En esta concepción, la ciencia ya no es el dinamismo de la razón crítica, sino un sistema estable, un conjunto de proposiciones vinculadas entre sí.

La escolástica clásica (vigente hasta el Vaticano II) tomó elementos formales del aristotelismo y abandonó su alma. Se interesó en las esencias. Pero, en la ciencia, la búsqueda de la esencia es instrumento para el conocimiento de la realidad. Su objeto de estudio no es la realidad, sino la esencia, un sistema conceptual destinado a sustituir la realidad. Pues bien, Dios no es una esencia y no se deja captar en una definición de tipo esencial. Santo Tomás tenía el sentido vivo de la distancia entre la realidad, objeto de la teología, y las definiciones conceptuales; esta distancia estimulaba el dinamismo de la razón, a la que estaba prohibido detenerse en definiciones definitivas y en su sistema cerrado. Después de Santo Tomás, pierden el sentido de esta tensión y prestan más atención a la definición de fórmulas que al conocimiento del Dios escondido.

La debilidad de la escolástica, del siglo XIV a la fecha, se manifestó ante la intervención de tres factores o críticas fundamentales: la crítica histórica, la ciencia experimental y la vida mística” (J. Comblin, *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, pp. 80-82).

COMBLIN, J., *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, pp. 5-45, 147-158.

SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander, pp. 285-317.

VAGAGGINI, C., “Teología (el modelo positivo escolástico)”, en: *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 1713-1720.

WICKS, J., “Teología manualística”, en R. Latourelle - R. Fisichella (eds): *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, p. 1473.

## V. La teología en cambio

El lector, ante un panorama tan gris como el trazado en el apartado anterior, ciertamente se preguntará cómo fue posible el cambio de la

teología, cuyo marco inequívoco fue el Concilio Vaticano II. Es necesario conocer algunas corrientes católicas y evangélicas que en los siglos XIX y XX rompen el círculo hermético de la teología, y lo abren al diálogo con la modernidad.

### 1. Siglo XIX: Tubinga y la Escuela Romana

La escuela de Tubinga, en Alemania, surge en 1817, cuando el Rey Guillermo I transfiere hacia allá academia teológica de Württemberg y la incorpora a la Universidad como Facultad de Teología Católica. La escuela intenta un diálogo con el romanticismo y el idealismo alemán. Busca una fusión del método especulativo, único empleado hasta entonces, con el histórico positivo. Con la ayuda del concepto de historia e historicidad del romanticismo, relee algunos datos de la revelación y de la comprensión del cristianismo. Posee una concepción más inmanentista de la relación Dios-mundo: el Señor actúa continuamente en su interior. La Iglesia es comprendida como el lugar de continuidad de la manifestación divina. La escuela de Tubinga inicia un movimiento de retorno a las fuentes, especialmente a la tradición patristica y a la gran escolástica. Entre sus exponentes se destacan: J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Moehler y J. E. Kuhn.

En Roma, la teología vive una situación lamentable. Esta es la afirmación de alguien que vivía ahí: "Aquí los estudios están muertos (...) Excepto J. B. de Rossi, no hay nadie en la Comisión Arqueológica Pontificia que sepa algo" (Fliche-Martin, XXI, 185). En este panorama árido y reseco, el Colegio Romano destaca como un oasis. Una serie de profesores, como Passaglia, Schrader y Franzelin, se entrega al estudio serio de los Padres, utilizando las lenguas antiguas. Se sirven de la crítica textual de los monumentos, aprovechando los descubrimientos de la arqueología. Entran en contacto con la escuela histórica alemana.

Las Escuelas Romanas y de Tubinga emergen como ejemplos significativos de esfuerzos renovadores emprendidos por varias instancias teológicas. Presentan algunos puntos en común: realizan estudios positivos, críticos e históricos. Aprovechan los descubrimientos arqueológicos. Intentan salir al encuentro del pensamiento moderno. La crítica bíblica, las ciencias de la religiones y la historia de los dogmas cuestionan principios de la teología reinante. La nueva postura, fundada sobre la historia comparada, considera el desarrollo del pensamiento y pone en jaque la

concepción fixista de la Escritura y la visión monolítica del dogma con sus verdades absolutas. En suma, la concepción histórica entra lentamente en la teología y amenaza con desestabilizar el sistema especulativo vigente.

### 2. Principios del siglo XX: el despertar de la teología católica

El siglo XX comienza con el despertar de la teología católica, especialmente en el campo positivo, con estudios de exégesis, patrología, historia de las religiones, historia de los dogmas e historia de la Iglesia. En Francia, este esfuerzo se hace sentir con el surgimiento de diccionarios de gran envergadura y de nuevas revistas.

El movimiento neotomista, desencadenado oficialmente por León XIII, gana terreno. En su ambigüedad, significa al mismo tiempo apertura a algunos problemas modernos y muerte de gérmenes de nuevo tipo de pensar dentro de la Iglesia. Destacan: J. Maréchal, J. Maritain, M. D. Chenu y E. Gilson.

La apologética clásica fracasa ante la mentalidad moderna, debido al extrinsecismo en la concepción de lo sobrenatural como separado del espíritu humano, y a su intelectualismo. M. Blondel (1861-1949) desarrolla la *Apologética de la inmanencia*. Busca en el ser humano concreto e histórico puntos de apertura para la revelación cristiana. Luego muestra como esta revelación viene a darles una respuesta. Trabaja los motivos internos de credibilidad de la revelación. Blondel propone en cierto modo una respuesta constructiva al modernismo. La apologética de la inmanencia se fundamenta en la tesis según la cual el ser humano posee una tendencia innata a la trascendencia. La dialéctica interna de la acción humana revela este dinamismo ineluctable hacia la meta trascendente. Analizando el determinismo de la acción, la fuente común de la que brota el intelecto y la voluntad, Blondel demuestra "cómo la idea misma de una revelación entra en el desarrollo interior de la conciencia humana, de manera tal que, aun procediendo del exterior, no puede actuar en el interior si no es por fuerza de una conveniencia previa."<sup>31</sup> El método

31 C. Ruggieri, "Apologia Cattolica in epoca moderna", en: *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Marietti, Genova, 1987, t. I, p. 322.

de la inmanencia de Blondel favorece la percepción de la utilidad y necesidad de la revelación.

“Nunca soñé en señalar una continuidad real entre el mundo de la razón y el de la fe ni en hacer entrar en el determinismo de la acción el orden sobrenatural. Traté simplemente de mostrar que el determinismo de nuestra propia voluntad nos obliga a la confesión de su insuficiencia, nos conduce a la necesidad sentida de algo más que no puede venir de nosotros, nos otorga la actitud no de reproducirlo ni de definirlo, sino de reconocerlo y recibirlo.”<sup>32</sup>

### 3. La crisis modernista

El movimiento “modernista”, así llamado por la pretensión de sus protagonistas de adaptar el catolicismo al pensamiento moderno, aunque a costa de cierta discontinuidad respecto de la enseñanza tradicional de la Iglesia y de sus formas institucionales, florece en la primera década de nuestro siglo. Es un eco de la teología protestante liberal de finales del siglo pasado, como aparece, por ejemplo, en Schleiermacher y Sabatier. Sufre la influencia del agnosticismo de los neokantianos, del panteísmo y evolucionismo de los neo-hegelianos y el vitalismo de los pragmáticos. Su principal corifeo es A. Loisy (1857-1940), profesor del Instituto Católico de París.

La mayoría de los modernistas, exégetas e historiadores del dogma, proponen la reformulación del concepto de revelación y del dogma, introduciendo aspectos evolucionistas, inmanentistas y subjetivistas. Reaccionando contra la rigidez dogmática, introducen el pensar histórico, sujeto al progreso. La Iglesia oficial desencadena contra él un violento proceso de persecución. Pío X lo llama “suma de todas las herejías” (Dz 2105, 2114), y lo condena por medio de dos documentos: “*Lamentabili*” (Dz 2001-2065) y “*Pascendi*” (Dz 2071-2109), en 1907. El primero, decreto pontificio, simplemente enumera 65 afirmaciones de los modernistas, que rechaza y proscribire en bloque. El segundo, carta encíclica, hace un análisis detallado y un juicio agrio del movimiento. La

condenación elimina no sólo las exageraciones, sino también el espíritu renovador que el movimiento trae consigo. Favorece de este modo la reacción integrista, frena el desarrollo de las ciencias bíblicas y de otras áreas de la teología, refuerza la fijación de la teología manualística.

#### Contra el modernismo

“Como es táctica muy astuta de los modernistas (con este nombre se les llama vulgarmente, y con razón) no proponer con un orden metódico sus doctrinas como un todo, sino como esparcidas y separadas entre sí, para que ellos sean considerados como vacilantes e indecisos, cuando al contrario son muy firmes y constantes, es preferible, venerables hermanos, presentar en un solo cuadro estas doctrinas, indicar las causas de sus errores y prescribir los remedios para apartar esa peste (...)

Pero para proceder ordenadamente en materia tan abstrusa, hay que advertir ante todo que cualquier modernista representa (...) y mezcla en sí mismo varias personas: el filósofo, el creyente, el teólogo, el historiador, el crítico, el apologeta, el reformador. El que quiera conocer debidamente su sistema y ver a fondo sus principios y la consecuencia de sus doctrinas debe distinguir una por una (...)

Contemplando ahora de un solo vistazo el sistema completo, nadie se admirará si lo definimos como un conjunto de todas las herejías. En realidad, si alguien se hubiera propuesto juntar (...) todos los errores sobre la fe que ya existían, jamás podría hacerlo mejor de lo que lo han hecho los modernistas. Han llegado tan lejos que, como ya lo insinuamos, no sólo han destruido la religión católica, sino toda religión (Pío X, encíclica *Pascendi*, Dz 2071, 2105).

### 4. La teología entre las dos guerras (1918-1939)

La censura drástica de Pío X cierra algunas puertas. Sin embargo, otras se abren. En este periodo de veinte años, entre la primera y la segunda guerra mundiales, se debilita la investigación en el campo de la exégesis y de la crítica histórica. Sin embargo, la obra de J. M. Lagrange ofrece buenas contribuciones para el estudio de la Escritura. Se escriben vidas de Jesucristo con mayor sentido crítico. Además de Lagrange, tenemos las obras cristológicas de L. Grandmaison, Lebreton y K. Adam. Son evidentes los esfuerzos para acercar la teología a la espiritualidad. Los dominicos franceses fundan la revista *La vie spirituelle*, los jesuitas inaugu-

<sup>32</sup> M. Blondel, *Pages religieuses. Extraits reliés par un commentaire et précédés d'une introduction d'Y. de Montcheuil*, Aubier, Paris, 1942, p. 36.

ran la *Revue d'ascétique et mystique*. Iniciativas semejantes surgen entre los carmelitas y los benedictinos.

La problemática humana comienza a ser tema de la teología. Se elaboran escritos sobre la moral familiar y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el progreso, las relaciones sociales. El humanismo cristiano, sobre todo con J. Maritain, da un nuevo aliento a la espinosa cuestión de lo natural-sobrenatural, que subyace en la teología de la gracia. En la ecle-siología, se destacan las dimensiones espiritual, sobrenatural y comunitaria de la Iglesia, en contraposición al juridicismo y al individualismo.

El principal movimiento teológico en este lapso de tiempo es el *kerigmático*, protagonizado por un grupo de teólogos de Innsbruck (Austria): J. A. Jungman, H. Rahner, J. B. Lotz. Parte de la constatación de la ignorancia y mediocridad de la vida cristiana de los fieles, atribuida a la deficiencia de la predicación de los pastores, formados en una teología abstracta, seca y teórica. La enseñanza inadecuada de la teología genera pastores incapaces de predicar, de manera viva y accesible, la palabra de Dios. Ante esta laguna, el movimiento kerigmático propone crear y desarrollar dos teologías diferentes. La primera, *teología erudita*, se dirige a formar profesores de alto nivel. Reflexión sistemática, en lenguaje técnico, con rigor científico, volcada a la investigación, estudia a Dios en sí mismo. La *teología kerigmática*, a su vez, se ordena a la predicación. De carácter más contextual, pone énfasis en el plano salvífico de Dios en la historia. Valora los recursos pedagógicos en la presentación del mensaje cristiano. Como teología más del corazón que del intelecto, utiliza preferentemente imágenes y estilos sencillos, distanciándose enormemente de los manuales de teología en uso.

La teología kerigmática diagnostica correctamente la enfermedad en el cuerpo de la teología, pero prescribe una medicación errónea. Acentúa demasiado la separación en dos teologías. Toda teología debe ser simultáneamente kerigmática, al servicio de la evangelización, y científica, atenta a la sistematicidad y coherencia de su discurso. Ciertamente el tipo de interlocutor exige acentos diversos. Pero la teología en la época sólo conocía un tipo de científicidad, heredada del tomismo. Y en este momento no implicaba apertura a la pastoral. No obstante, la teología kerigmática produce frutos benéficos: genera renovación en la enseñanza, y busca una teología con incidencia existencial, utilizable en la predicación. Atenta a la dimensión pastoral de la teología, promueve también el retorno a las fuentes: a la Escritura y a los Santos Padres.

## 5. En el umbral del Vaticano II

Una gran creatividad teológica se da en los veinte años anteriores al Vaticano II. A pesar de restricciones y censuras, la investigación y la producción avanzan enormemente. La semilla está plantada, la planta cultivada, y se recogen muchos frutos para la Iglesia. Después de una dura persecución, algunos teólogos fueron invitados más tarde a trabajar como peritos del Concilio.

Varios movimientos teológicos brotan o se consolidan en este periodo. En 1942, se inicia la voluminosa colección "Sources Chrésiennes", dirigida por H. De Lubac y J. Daniélou, que contribuye sobremanera al "retorno a las fuentes". Se publican importantes escritos de la patrística en francés, con presentación crítica, situando su contexto. El movimiento litúrgico, impulsado oficialmente por la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII, presenta una doble vertiente, teórica y práctica. La liturgia empieza a ser más valorada como fuente de reflexión teológica ("*locus theologicus*"), y enriquece la teología con nuevos temas (Iglesia comunidad, Iglesia sacramento de salvación). Pío XII estimula también la exégesis bíblica, sobre todo al aceptar oficialmente los géneros literarios de la Escritura, en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943).

En los años de la guerra y de la inmediata postguerra, surge en Francia la "*nouvelle théologie*" ("nueva teología"), con dos centros: la facultad de los jesuitas en Lyon y la casa de los estudios dominicos en Saulchoir. Entre sus protagonistas se destacan J. Daniélou, H. de Lubac, M. D. Chenu, Y. Congar y L. Bouillard. Propugna "el retorno a las fuentes" y la aplicación de los métodos históricos-críticos. Defiende la evolución del dogma. Retoma y profundiza, de manera equilibrada y dentro del campo aceptable de la fe católica, la problemática suscitada de forma ingenua y extremada por el modernismo. La "nueva teología" busca contacto con la vida, intenta participar en ella y explicarla. Integra teología y espiritualidad, para que ambas iluminen a los cristianos en su acción temporal. Quiere acompañar la evolución del pensamiento.<sup>33</sup> Esto es lo que dice uno de sus representantes:

33 Artículo programático de la "*Nouvelle Théologie*" es éste de Daniélou, "Les orientations présentes de la pensée religieuse", *Études* 1946, pp. 5-21. Críticas a las

“Cuando el espíritu evoluciona, una verdad inmutable no se sostiene sino es gracias a una evolución simultánea y correlativa de todas las nociones, manteniendo entre ellas una misma relación.”<sup>34</sup>

El movimiento de la “nueva teología” recibe un fuerte golpe con la condena de Pío XII, por medio de la encíclica *Humani generis* en 1950 (cf. Dz 2305-2330). Muchos profesores son destituidos de sus cátedras, se prohíben sus libros y se estimulan movimientos reaccionarios.

### El programa de la “nouvelle théologie”

“La teología de hoy tiene ante sí una triple exigencia:

- debe tratar a Dios como Dios, no como objeto, sino como el sujeto por excelencia, que se manifiesta cuando y como quiere, y, en consecuencia, estar penetrada en primer lugar por el espíritu religioso;
- debe responder a las experiencias del alma moderna y tener en cuenta las nuevas dimensiones que la ciencia y la historia han dado al espacio y al tiempo, que la literatura y la filosofía han dado al alma y a la sociedad;
- en fin, debe ser una actitud concreta ante la existencia, una respuesta que decida el hombre entero, a la luz de una acción en que la vida se compromete totalmente.

La teología no será viva si no responde a estas aspiraciones.” (J. Daniélou, “Les orientations présentes de la pensée religieuse”, en: *Études*, 249, [1946] 7).

La época pre-conciliar también es testigo de otras iniciativas y movimientos renovadores. Se publican algunos manuales de teología con rasgos y perspectivas inéditas, como el de M. Schmaus. Teilhard de Chardin impresiona a muchos con su visión cristiana de la evolución, combinando ciencia, teología y mística. Yves Congar intenta una teología del laicado

obras “Sources chrétiennes” y “Théologie” se encuentran en *Revue Thomiste* 46 (1946) 353-371; 47 (1947) 5-19; *Angelicum* 23 (1946) 126-145; 24 (1947) 124-139, 217-230; 25 (1948) 285-298; *La ciencia tomista* 76 (1949) 53-85; *Sapientia* 1 (1948) 329-339; *Sal Terrae* 38 (1950) 143-151. La respuesta a las críticas se encuentra en: *RechScRel* 33 (1946) 385-401; 35 (1948) 251-271; *Études* 1946/abril; *Bulletin de littérature Ecclésiastique* 48 (1947) 65-84.

34 H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1949, pp.

(*Jalons pour une théologie du laicat*, 1953). Un grupo de teólogos del que forman parte Marc Oraison, Bernard Häring, J. Leclercq y J. Fuchs, promueve la renovación de la teología moral y espiritual, incorporando contribuciones de las ciencias humanas, especialmente de la psicología. Karl Rahner ya anuncia la nueva generación de teólogos con interés antropológico; Edward Schillebeeckx participa también en esta fase de transición.

AUBERT, R., “La teología durante la primera mitad del siglo XX”, en: VORGRIMLER, H. – GUCHT, R.V. (eds.), *La teología en el siglo XX*, t. II, BAC, Madrid, pp. 3-58.

COMBLIN, J., “A teología católica a partir do pontificado de Pio XII”, en: *REB* 28 (1968) 859-879.

CHENU, M. - D., “Le Saulchoir: un método teológico precursor”, en: *SelTeo* 31 (1992/121) 42-44.

EICHER, P., “Teologías modernas”, en: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 550-581.

HENRICI, P., “Teología preconciliar y maduración del Concilio”, en: *SelTeo* 31 (1992/121) 7-12.

KOMONCHAK, J. A., “Teología y cultura a mediados de siglo: el ejemplo de Henri de Lubac”, en: *SelTeo* 31 (1992/121) 13-23.

## VI. Tendencias y características de la teología contemporánea

La teología contemporánea presenta un abanico muy amplio de características y tendencias, difíciles de detectar de un solo golpe de vista. Sin embargo, algunos aspectos merecen mayor atención en nuestro estudio.

### 1. La teología en diálogo con la modernidad

La teología escolar de los manuales en su concepción, formulación, enfoque y horizonte de reflexión se mantuvo distante de los movimientos culturales y filosóficos, y de los factores sociopolíticos y económicos que vinieron a transformar la realidad social y cultural. Se ve inundada de



repente por tales corrientes filosófico-culturales de la modernidad y sacudida por el embate de la situación concreta.

El hombre moderno se sitúa ante el conocimiento de modo diferente. Antes se situaba como receptor de la tradición que los antiguos crearon y acumularon y en la que ahora participa, acogiéndola. El tomismo reflexionó mucho esta actitud epistemológica fundamental. Hoy las personas se preocupan más de su experiencia. Este movimiento provoca una transformación profunda en el interior de la teología.

"El hombre de hoy está convencido de que su conocimiento más valioso no deriva de lo antiguo, de lo que le fue transmitido, sino de la experiencia inmediata de la realidad, de su realidad, experiencia que es nueva y no está incluida ni expresada en categorías antiguas. Y se han señalado tres puntos:

1. el tomismo trata al hombre como espíritu que conoce y cuya perfección consiste en el conocimiento (la contemplación). Nuestra época ve al hombre entregado a un proceso de desarrollo en la historia y como hacedor de sí mismo o realizando su perfección en este y por este proceso;
2. la escolástica trataba de formar juicios, pues es una filosofía de las naturalezas (de las esencias?). Nuestra época descubrió la persona y su propio orden, que es la responsabilidad, el amor a la libertad;
3. la escolástica busca solamente la adecuación del espíritu a la realidad objetiva. La filosofía moderna quiere abarcar la totalidad de lo real y lo real como un todo: el sujeto está implicado en este abarcar y no puede separarse de él, pues sus preocupaciones están implicadas en todas sus concepciones objetivas" (P. W. J. Burghardt, cit. por: Y. Congar, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 100).

En la evolución interna de la teología aparece *el desplazamiento de la trascendencia a la encarnación*, de la infinitud a la finitud, de la vida interna de Dios al actuar de Dios en la historia. Hasta entonces, la teología, haciendo justicia a su propio nombre, se restringía básicamente a la esfera de la trascendencia que, desde la altura, enviaba su luz sobre las realidades terrestres. El movimiento venía de arriba. Se descubre con enorme vigor el misterio de la encarnación, con énfasis en la humanidad del Verbo hecho carne. Por lo tanto, el proceso se invierte. En la teología se produce el famoso viraje antropocéntrico. Sin dejar de ser teología, ya entiende que no puede hablar de Dios si no a partir de la humanidad de Jesús, que implica, al mismo tiempo, la experiencia humana. Más aún. Al

tratar en profundidad los problemas que agobian a la humanidad, llega, movido por la fe, a un discurso sobre Dios. El ser humano, a su vez, es entendido no en su esencia, sino como persona, como libertad, como conciencia, como nudo de relaciones abierto a todas las realidades. Se elabora una teología antropocéntrica, personalista, encarnada.

"Desde que el hombre es comprendido como el ser de la trascendencia absoluta delante de Dios, el 'antropocentrismo' y el 'teocentrismo' ya no son contrarios, sino estrictamente la misma cosa (enunciada bajo dos aspectos diferentes). Ninguno de los dos aspectos puede ser comprendido sin el otro... Tal orientación antropológica de la teología ya no está en oposición ni en competencia con una orientación cristológica.

La antropología y la cristología se condicionan recíprocamente en una dogmática cristiana, si ambas son entendidas correctamente. La antropología cristiana no alcanza su sentido propio si no se comprende al hombre como una '*potentia oboedientialis*' con respecto a la unión hipostática. Y la cristología puede profundizarse solamente a partir de una antropología trascendental" (K. Rahner, "Théologie et anthropologie", en: *Écrits théologiques*, v. 11, DDB/Mame, Paris, 1970, pp. 191s).

Otra expresión del viraje hacia la inmanencia y al antropocentrismo es la *teología de la secularización*. Puede parecer un pleonasma decir que la teología es por excelencia sagrada, pues toda teología sólo puede ser sagrada. Sin embargo, hacia finales de la década de los 60 y comienzos de los 70 se cultiva una teología secular. Los teólogos radicales ingleses y americanos elaboran una teología con significado secular. De tal movimiento, permanece una herencia definitiva. Sin entrar en la oposición sagrado/religioso, la teología sufre un cambio interno en el sentido de que las realidades seculares merecen su atención. Con ello, quiere negar a la secularidad su carácter exclusivamente secularista. Las realidades seculares también pueden ser objeto de reflexión teológica sin perder su consistencia, al ser incluidas en el proyecto salvífico de Dios, que todo lo abarca. Y con ello la teología tampoco pierde su carácter de teología, pues considera la secularidad de las realidades a la luz teológica de la revelación.

En el *descubrimiento* de las *realidades terrenas*, la teología evoluciona de una posición negativa ante el mundo a una posición positiva e incluso eufórica ante los valores terrenos. Desde la realidad de América Latina se juzga que la teología europea pasó muy rápida e ingenuamente de una

teología que rechazaba la modernidad en su totalidad, identificándola con el "mundo" en el sentido negativo, a una reconciliación con este mismo mundo, sin distinguirlo de la forma político-económica capitalista, en la que se expresa. La euforia de la teología del mundo deja en la penumbra el lado triste de la realidad social del Tercer Mundo.

## 2. *Teología plural*

La evolución interna de la teología refleja los profundos cambios de ambiente, de universo cultural, de problemática, de realidad social, en el que se situaba la teología tradicional y con los que hoy tienen que enfrentarse las teologías actuales. El universo simbólico rural, pastoril gestó imágenes y modos de pensar que se incrustaron en la teología. A medida que ésta se urbaniza y se inserta en el mundo de la industria y de la técnica, su esquema mental se transforma. Una teología objetivante está siendo sustituida por otra que valora más la dimensión de la subjetividad. Con ello, la teología pierde aquel carácter compacto y monolítico y asume una gran pluralidad. Hoy día se habla de teologías. Ya no se trata del mismo pluralismo que existía en la escolástica con las corrientes franciscanas, tomista y suareziana. Estas giraban en torno a un núcleo escolástico común. El pluralismo actual refleja matrices y corrientes filosóficas muy diferentes, sin hablar del uso de otros instrumentos teóricos de naturaleza sociológica que interfieren en la propia naturaleza de la teología.

Una teología pluralista es también, por definición, más inquieta, en movimiento, en oposición a la teología tradicional que se caracteriza por la seguridad, por la tranquilidad del dominio de los problemas y sus soluciones. El teólogo es hoy más cauteloso por saber que sus posiciones no tienen la firmeza y la seguridad que antes se imaginaba poseer. Se encuentra ante una teología que dejó de ser tranquila, pacífica, incuestionable, para someterse a la crítica moderna. Se pasa de una teología del orden a una del cambio.

La teología pluralista manifiesta una *Iglesia en diáspora* con sus presencias plurales, pequeñas y dispersas, en lugar de una Iglesia de cristiandad, compacta, omnipresente y autoritaria. La teología pierde por lo tanto su carácter imperativo, autoritario, mediadora de la autoridad instituidora y regidora de la sociedad, para asumir la perspectiva del diálogo, de la con-

vicción. La teología clásica se puso al servicio de la autoridad jerárquica, con cierto aire oficial, atribuyéndose la cualidad de católica en el sentido de ser única, universal y obligatoria para todos. El cambio actual la lleva a pensarse como *ecuménica, dialogante, diacrónica*, al servicio no tanto de la autoridad como de todo el pueblo de Dios. Del polo de la enseñanza, del poder, de la autoridad, de la Contrareforma, se desplaza al polo del diálogo, del servicio, de la persuasión, del ecumenismo. En términos políticos, puede hablarse de una teología culturalmente democrática en lugar de aristocrática o monárquica. No se alimenta de la única filosofía escolástica, sino de la pluralidad de las filosofías que ha generado la modernidad y de las que aún puede generar.

## 3. *Confrontación con la subjetividad y la historicidad*

La mentalidad histórica genera una teología plural. Queda atrás la teología a-histórica, esencialista, para asumir el riesgo de ir confrontándose con los embates de cada momento de cada cultura humana.

La teología sufre el impacto de la evolución de la concepción y conciencia del individuo. Occidente parece condenado a permanecer encadenado al individualismo en sus más diversas formas. La teología tradicional cultivaba un individuo obediente, sumiso a la tradición, a la autoridad, al que se le dictaban los cánones de la creencia y del actuar. La teología moderna tiene que vérselas, una vez más, con el individuo. Pero esta vez un individuo atado a su subjetividad, a sus experiencias, como criterio de verdad y de acción. Es el giro antropocéntrico del que se hablaba anteriormente. En el momento actual, emerge otra experiencia de subjetividad aún más exacerbada. Se reacciona contra una modernidad sistémica, cuya expresión más alta es el socialismo y la máquina productiva capitalista.

En el intervalo entre el individualismo moderno y esa nueva emergencia de la subjetividad surgió la apertura a lo social, a lo colectivo. La teología intentó en sus formas de *teología de la esperanza, política y de la liberación*, responder a esa exigencia.

Sin embargo, actualmente nos enfrentamos una vez más con el individualismo en su expresión "electrónica". El individuo encuentra en los

aparatos electrónicos su mejor compañero de conversación, de placer, de relación. La teología apenas está comenzando a abrirse a este nuevo giro antropocéntrico.

#### 4. Verdad, veracidad y práctica

Existe una crisis en la concepción de la verdad, que afecta a la teología. El concepto clásico de verdad —“conformación de la mente con la realidad”—, y la misma concepción hegeliana —“todo lo racional es real y todo lo real es racional”— están siendo cuestionadas en todos los frentes teóricos. A. Einstein, N. Bohr, W. Heisenberg con sus leyes y principios de la relatividad, de la complementariedad, de la indeterminabilidad cuestionan el concepto estático y objetivo de verdad. El acto del observador es fundamental para la constitución del fenómeno, de lo real, de la verdad. “La transición de lo posible a lo real tiene lugar durante el acto de observación” (W. Heisenberg). En términos filosóficos, estamos viviendo un giro de la hermeneútica clásica “especular” —del espejo—, en el sentido de reflejo o copia objetiva de lo real, a la “hermeneútica moderna”, en la que el sujeto interfiere en la constitución misma de la verdad. Y la teología ha tenido que insertarse en esta hermeneútica moderna, sufriendo una profunda crisis y transformación.

“Según la física cuántica y la teoría de la relatividad, la materia y la energía son inmutables y equipolentes. En rigor, la física atómica no conoce ya el concepto de materia. El átomo lleva en su interior un enorme espacio vacío. Y las partículas elementales no son más que energía en altísimo grado de concentración y estabilidad. La materia sólo existe tendencialmente. La fórmula de Einstein significa fundamentalmente que materia y energía son dos aspectos de una misma realidad...”

Werner Heisenberg formuló el principio de indeterminabilidad según el cual las partículas atómicas no obedecen a la lógica causal, sino que se organizan dentro del principio de la indeterminación de las probabilidades. Las probabilidades dejan de serlo y se transforman en realidades mediante la presencia del observador, que lo mismo puede ser un humano como cualquier otro elemento de la naturaleza que establezca una relación. Porque son probabilidades, abiertas a concretizarse o no, no pueden ser descritas. “El acto de observación por sí mismo cambia la función de probabilidad en forma discontinua; selecciona, entre todos los eventos posibles, el evento que realmente ocurrió. Por lo tanto, la transición

entre lo posible y lo real ocurrió durante el acto de observación”, afirma Heisenberg.

Esto significa reconocer que el sujeto que observa influye en el fenómeno observado. Más aún. El observador, según la física cuántica, es imprescindible tanto para la constitución como para la observación de las características de un fenómeno atómico. El sujeto pertenece a lo real. Al describir lo real, nos estamos autodescribiendo. El ser humano forma parte constituyente del todo, y su conciencia define constantemente el campo real que observamos (L. Boff, *Ecología, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Ática, São Paulo, 1993, [Série: Religião e Cidadania], p. 42).

Otro aspecto de la crisis de la verdad se experimenta actualmente en todos los campos del saber y de la vida humana como desplazamiento de su carácter objetivo a la dimensión existencial de autenticidad. La juventud, más que ningún otro segmento de la sociedad, se hace cada vez más sensible, no a la verdad objetiva que alguien enseña o predica, sino a la coherencia de vida, a la veracidad.

“También el siglo XX está lleno de toda clase de falta de veracidad, de falta de sinceridad, de mentira, de hipocresía. Sí, gracias a los espantosos recursos técnicos, ¿no estará nuestro siglo capacitado para mentir mejor que todos los anteriores? Lo comprueban las gigantescas máquinas de propaganda de los sistemas totalitarios. Las visiones de George Orwell en su novela del futuro, 1984, sobre un ministerio de la verdad, cuya tarea consiste en falsificar la historia, en el fondo no son sino una extrapolación de un pasado que todos conocemos. Pero también en nuestras democracias conseguimos una perfección bastante elevada en la “manipulación de la verdad” en la política, en las noticias, en la propaganda, etc.

Y, a pesar de eso, en la enumeración de las características del siglo XX seguramente no se podrá omitir un elemento: la nueva pasión, la obsesión por la veracidad. El siglo XX ha sido marcado por un sentido nuevo para la sinceridad, para la originalidad, para la autenticidad, para la veracidad en el sentido más amplio del término, rasgo que era extraño en el siglo XIX, que concluyó con la primera guerra mundial (...).

Pensemos en la arquitectura moderna y en el estilo de la “nueva objetividad” que en este siglo siguió a las inautenticidades del historicismo, del neoclasicismo, neogótico y del neoromántico (...). Pensemos en la plástica moderna que, desde Maillol, regresó a los elementos fundamentales (...). Pensemos en la pintura moderna y en la ansiedad, por ejemplo, de un Henri Matisse o del fauvismo, por los colores puros y auténticos, por las gradaciones no mezcladas y por los contrastes fuertes (...). Pensemos en las novelas y en la lírica del siglo XX con su sinceridad cáustica a veces, que revela las desnudeces del alma y de la sociedad (...).

Sin embargo, pensemos también en la psicología moderna, que se esmera en abarcar al hombre en su verdadera realidad, bajando, por el análisis de los sueños, hasta los límites del subconsciente, con el fin de ayudarlo a reconocer los lados oscuros de su ser y a alcanzar la veracidad para consigo mismo y para con el mundo que lo rodea, para que —como lo expresa C. G. Jung— no lleve la “persona” como máscara ante su verdadero yo. Finalmente, pensemos en la filosofía que, como la marxista, por ejemplo, busca enérgicamente liberar al hombre de su alienación en la sociedad, o en la filosofía de Heidegger y de Sartre que quisiera ayudar al hombre a salir de la ruina, de la mentira, de la falta de autenticidad, de la hipocresía, de la “*mauvaise foi*” (...).

El sentido del hombre hodierno por la veracidad es algo grandioso, liberador, maravilloso, algo que a muchos ancianos de hoy arranca esta confesión: la juventud de hoy es mejor, no porque comete menos errores, sino porque es más sincera (...).

De modo diferente a como la escolástica interpretaba la verdad, verdad y veracidad están estrechamente ligadas no sólo en el sentido bíblico de entender la verdad, sino también como es entendida la verdad modernamente”.

(H, Küng, *Sinceridad y veracidad*. Herder, Barcelona, 1970, pp. 25,28).

K. Marx expresa de otro modo esta crisis de verdad en la tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos se contentaron con interpretar el mundo de diversos modos, pero lo que importa ahora es transformarlo”. No vivimos en la época de las elaboraciones teóricas abstractas, sino en la de su verificación por la praxis. El hombre es y vale por su praxis y no por sus ideas.

En la misma línea de K. Marx, J. B. Metz muestra cómo dentro del espacio de la Iglesia católica hay tres proyectos de teología en acción: el paradigma neoescolástico, el trascendental-idealista y el post-idealista. Este tercer modelo, cuya expresión primera fue la *teología política* y cuya producción mayor es la teología de la liberación, procede del encuentro con los desafíos suscitados por el marxismo, sin someterse a él. Hasta entonces la teología católica no había tomado en serio este desafío hecho al propio “*logos*” de la teología, en el campo de la verdad. Esta confrontación llevó a la teología a perder su “inocencia cognitiva”, percibiendo la relación entre conocimiento e interés. La teología y la Iglesia nunca son “inocentes” políticamente. El saber teológico tiene que tener en cuenta sus implicaciones políticas y mantener vigilancia epistemológica ante la sospecha ideológica.

Otro elemento en esta crisis de la verdad es suscitado por la relación entre el problema de la verdad y de la justicia. Ambas están mutuamente relacionadas. El interés por la justicia estrictamente universal pertenece a las premisas de la búsqueda de la verdad. El conocimiento de la verdad tiene fundamento práxico.<sup>35</sup> Con mucha claridad, J. B. Metz afirma también:

*“Vemos en acción una nueva relación entre la teoría y la práctica, el saber y la moral, la reflexión y la revolución, que debe determinar igualmente la conciencia teológica, si ésta no quiere volver hacia atrás a un estadio precrítico de la conciencia. La razón práctica y política (en el sentido más amplio del término) debe poder representar en el futuro un papel en todas las reflexiones críticas de la teología.”*<sup>36</sup>

Cl. Geffré llama la atención sobre el cambio de una verdad para ser contemplada al de una verdad para ser realizada:

*“El mundo griego occidental estuvo marcado por esta idea de que la verdad es un espectáculo, que basta con que sea descifrado por nuestro entendimiento. Y, como cristiano, nuestra sensibilidad intelectual tiene siempre afinidad con esta idea de la verdad-espectáculo. Ahora bien, hoy, la dimensión de la libertad del hombre y de su creatividad es mucho mayor en la concepción que se tiene de la verdad: es él el que realiza la verdad. No existe una verdad ya hecha que bastaría con que fuera descifrada.”*<sup>37</sup>

Cl. Boff formuló muy bien el problema de la praxis como criterio de verdad, descubriendo los equívocos y explicitando el doble movimiento de la teología hacia la praxis y de la praxis hacia la teología. En el primer movimiento, una teología necesita la credibilidad de la praxis del teólogo. Y, en el segundo, la praxis necesita de la luz de la teología.<sup>38</sup> Esta

35 J. B. Metz, *These zum theologischen Ort der befreiungstheologie, Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, München, 1985, mimeo, pp. 7s.*

36 J. B. Metz, “Les rapports entre l’Eglise et le monde à la lumière d’une théologie politique”, en: *La théologie du renouveau*, II, Fides/Cerf, Montreal/Paris, 1968, pp. 33-47, aquí, p. 37.

37 Cl. Geffré, “Les courants actuels de la recherche en théologie”, en: F. Refoulé, C. - J. Geffré et alii, *Avenir de la théologie*, Cerf, Paris, 1969, p. 58.

38 Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 353-372.

relación sigue siendo todavía conflictiva, pero mientras tanto es extremadamente productiva para el crecimiento de la teología.

ANGELINI, G., "El desarrollo de la teología católica en el siglo XX. Breve reseña crítica", en: *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. IV, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 747-820.

CHENU, M. - D., "El itinerario de un teólogo", en: *SelTeo* 31 (1992-121) 40-42.

MOLTMANN, J., *¿Qué es teología hoy?* Sígueme, Salamanca, 1992, p. 139.

PHILIPS, G., "Dos tendencias en la teología contemporánea", en: *SelTeo* 31 (1992/121) 51-56.

VILANOVA, E., "Teologías y teólogos del siglo XX", en: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 1373-1385.

## ANEXO I:

### *Breve historia de la cuestión metodológica*

*El método es al camino que la teología debe recorrer para cumplir con exactitud y rigor la tarea de reflexionar sobre la fe. Este camino tiene dos momentos. Normalmente, el primer momento es la misma práctica de las personas que reflexionan sobre su fe, y de ese modo producen material teológico. Esta es la teología como práctica teórica de producción. En un segundo momento, el pensador se detiene para elaborar las reglas, los medios, los instrumentos teóricos que se utilizaron para producir la teología. En este momento, se define el método. Por lo tanto, el método viene en un segundo momento, una vez que ya fue utilizado y se produjo teología. Naturalmente, una vez establecido, otras personas podrán seguirlo y de ese modo ayudar a elaborar teología.*

*El método sitúa en el nivel teórico, en forma de reglas, una manera de hacer teología, que se practica o se practicó. Por lo tanto, el método se refiere siempre a teologías concretas. Toda diferencia entre las teologías refleja una diferencia metodológica. La clasificación de los diferentes métodos teológicos es tarea difícil y complicada, porque depende del criterio de distinción entre las teologías. Donde alguien ve un mismo tipo de teología, otro habla de varias teologías. En el primer caso, estamos ante un único método teológico; en el otro, ante varios.*

*En otras palabras, la distinción entre los métodos depende de la división que se realice. Y ésta, a su vez, depende del eje elegido. Así pues, tantos ejes elegidos, en*

*torno a los cuales se distinguen los métodos, tantas divisiones entre las diversas teologías.*

*Las primeras actividades teológicas propiamente dichas intentan superar el modo judío de las glosas sobre los textos bíblicos para introducir el verdadero método especulativo por influencia de la cultura greco-latina, sobre todo del platonismo y el estoicismo. Realizan este trabajo los apologetas del siglo II. En Alejandría, a finales del siglo II y principios del III, se utiliza tanto el método crítico-filológico alegórico de lectura de los textos bíblicos, como el especulativo platónico para desarrollar y explicar el conocimiento de la fe. En Antioquía, el método de lectura de la Escritura asume el carácter histórico y gramatical, mientras que en la especulación se sigue a Aristóteles.*

*La metodología se enriquece más en el tiempo áureo de la patrística. En el fondo, existe una búsqueda de la inteligencia de la fe recurriendo a la cultura profana de los maestros paganos. Las filosofías neoplatónica y estoica ofrecen instrumental teórico para las especulaciones, pero dentro de la perspectiva de la plena suficiencia de la Escritura. Por eso predomina en la patrística la tradición exegética. Los Padres practicaron una teología muy cercana a la vida espiritual y a la pastoral. Trabajaron con mucha riqueza los símbolos.*

*La Edad Media introduce el método dialéctico con el nacimiento de la escolástica. La lógica aristotélica forma los espíritus en el uso más o menos sistemático y desarrollado de la "quaestio" —cuestión. Se elabora el conocimiento por el camino de las oposiciones; método que encontrará su perfección en la Suma Teológica de Santo Tomás. Con él, la teología recibe, como ciencia, un estatuto teórico bien elaborado. (S. Th. q. 1). Se desplaza el predominio del uso de símbolos hacia la elaboración de conceptos.*

*Inspirados por la escolástica, los manuales de teología consagran un método teológico que fue utilizado hasta los comienzos del Concilio Vaticano II. K. Rahner lo llama "teología escolar". Las verdades dogmáticas se formulan en forma de tesis, que deben ser probadas con textos tomados de la Escritura, la patrística, los concilios, los teólogos; se añaden, además, argumentos especulativos.*

*En fecha más reciente, por influencia de las ciencias históricas, literarias, arqueológicas, que investigan las fuentes de la revelación, se introduce el método de la historia del dogma en una perspectiva de la historia de la salvación. Este método, propuesto por el decreto *Optatum totius* del Concilio Vaticano II (n. 16), da origen a nuevas metodologías. Los símbolos y los conceptos dejan más espacio a las experiencias y a las prácticas.*

Siguiendo al Vaticano II, la teología latinoamericana recurre a diferentes métodos o acentos metodológicos. En la línea de la teología de la liberación, F. Taborda identifica cinco modelos metodológicos predominantes en la actualidad: liberación de la teología, teología de lo político, teología como hermenéutica de la fe en categorías del ámbito social, reflexión sistemático-crítica sobre la teología popular y teología narrativa.<sup>39</sup> Ya A. Antoniazzi, considerando las distintas tendencias teológico-pastorales en nuestro continente, enumera once modelos metodológicos a partir de distintos intereses: polémico, apologetico, pastoral, sociopolítico, liberación histórica, antropológico cultural, teórico, didáctico, crítica de la teología y espiritual.<sup>40</sup> Cada uno de ellos privilegia determinada mediación antropológica y reflexión hermenéutica, e implica una orientación pastoral concreta.

Estos ejemplos son suficientes para darse cuenta de la complejidad y pluralidad de los métodos teológicos en el transcurso de los tiempos. De todos ellos pueden extraerse algunos elementos comunes que permiten conocer mejor la estructura epistemológica de la teología, como se hace en el capítulo segundo. Los métodos, a su vez, dependen de las grandes matrices que inspiran a la teología, como se mostrará en el capítulo séptimo.

#### La teología dogmática según el Vaticano II

“Abórdese la teología dogmática de tal modo que se propongan en primer lugar los temas bíblicos. Ofrézcanse luego al conocimiento de los estudiantes las contribuciones que los Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente hicieron, para la fiel transmisión y desarrollo de cada verdad de la revelación así como para la ulterior historia del dogma, teniendo en cuenta además su relación con la historia general de la Iglesia.

Luego, para ilustrar lo más posible los misterios de la salvación, aprendan los estudiantes a penetrarlos con más profundidad y a percibir en ellos el nexo mediante la especulación, teniendo a Santo Tomás como maestro. Aprendan a reco-

nocerlos siempre presentes y operantes en los actos litúrgicos y en toda la vida de la Iglesia; a buscar las soluciones de los problemas humanos bajo la luz de la revelación; a aplicar sus verdades eternas a la mutable condición de las realidades humanas y a comunicarlas de manera adaptada a los hombres de hoy” (Concilio Vaticano II. Decreto *Optatam totius*, 16).

## DINÁMICA

### Preguntas para la reflexión

- 1) Caracterice los rasgos típicos de la reflexión teológica de las primeras comunidades cristianas.
- 2) Muestre cómo la teología patristica respondió a los desafíos socioculturales que se le presentaron.
- 3) Tome el cuadro de las fases de la patristica, seleccione una tendencia predominante o algo especial que le llame la atención. Con la ayuda de un diccionario de teología, haga una síntesis para presentarla ante los compañeros.
- 4) Caracterice brevemente la contribución y los límites de la teología escolástica.
- 5) Muestre la contribución de la Escuela de Tubinga y de la Escuela Romana al crecimiento de la teología durante el siglo pasado.
- 6) ¿En qué consistió la crisis modernista?
- 7) Explique cuál era la propuesta de la “nouvelle théologie”.
- 8) ¿En qué consiste el “antropocentrismo” de la teología contemporánea?
- 9) ¿Cómo la “crisis de la verdad” plantea nuevas preguntas a la teología?
- 10) Al recorrer rápidamente la historia de la teología puede observarse que se adoptaron métodos distintos, ¿qué nos enseña esto hoy?

## BIBLIOGRAFÍA

- ANGELINI, G., “El desarrollo de la teología católica en el siglo XX. Breve reseña crítica”, en: *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. IV, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 747-820.
- BEINERT, W., *Introducción a la teología*, Herder, Barcelona, 1981, pp. 196-203.

39 Cf. F. Taborda, “Métodos teológicos na América Latina” en: *Perspectiva teológica* 19 (1987) 293-319.

40 A. Antoniazzi, “Enfoques teológicos e pastorais no Brasil de hoje”, en: J. B. Libanio e A. Antoniazzi, *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1994, pp. 97-140.

- COMBLIN, J., *História da teologia católica*, Herder, São Paulo 1969.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona, 1981, 3ª ed, pp. 271-350
- EICHER, P., "Teologías modernas", en: *DicConteo*, Herder, II, pp. 550-581.
- FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 75-123.
- FRANGIOTTI, R., *História da Igreja*, Paulinas, São Paulo, 1992, T. I: Período patrístico; t. II: Período medieval.
- IBÁÑEZ, J. - MENDOZA, F., *Introducción a la teología*, Palabra, Madrid, 1982, pp. 76-105.
- SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 177-339.
- VILANOVA, E., *Para comprender la teología*, EVD, Estella, 1992, pp. 37-49.

CAPÍTULO

4

**LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA**  
**DE LA LIBERACIÓN:**  
**ESTATUTO TEÓRICO**

*"Nuestro desafío como teólogos es unir ese proceso de liberación con la gran buena noticia de la revelación de Dios en Jesucristo"*  
(Frei Betto).

**I. Contexto histórico del nacimiento de la teología de la liberación**

Toda teología paga tributo a dos factores. Nace en determinado contexto social e histórico, marcado sobre todo por las condiciones económicas y políticas.<sup>1</sup> Surge también dentro de un movimiento de ideas, de elemen-

---

1 Cl. Boff, "Teologia da libertação: o que é isso?", en: *Teologia e missão* 37 (1985) 7ss.

tos culturales. Los autores de corte idealista prefieren valorar la influencia ideológica. Las ideas generan ideas, la teología engendra teología. De este modo, la teología de la liberación se explicaría por el influjo de otras teologías. Sin embargo, otros autores, más prácticos, con sensibilidad pastoral, con una mayor percepción de los factores económicos y políticos, tratan de relacionar las ideas, la teología, con el contexto político-económico.

Siguiendo la segunda corriente, presentamos aquí, al principio, el contexto sociopolítico y económico en que surgió la teología de la liberación, con la convicción de que dicho contexto desempeñó un papel especialmente relevante en su gestación y eclosión. Posteriormente, ubicaremos la teología de la liberación en la trayectoria de las teologías que la precedieron.

## 1. Situación sociopolítica y económica

### a. Situación de dominación y opresión

Después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el capitalismo avanzó velozmente. En Europa, bajo la forma de neocapitalismo y, en algunos países, bajo la orientación de líderes cristianos, asumió un rostro más humano. De hecho, las luchas obreras, las intervenciones del Estado en la regulación y promoción del desarrollo social consiguieron mitigar las escandalosas situaciones creadas por el capitalismo clásico. Los pueblos de Europa adquirieron condiciones de seguridad social, de higiene, de salario decente para todos. Se creó el Estado del bienestar social. Se logró reducir bastante las desigualdades sociales, se generalizó un buen nivel de consumo, se creó un sistema de pleno empleo, y una amplia clase media dio a la sociedad una cohesión mayor.

Este rostro más humano del neocapitalismo, sobre todo donde la economía social de mercado se impuso, hizo que no se percibiera tan claramente lo que ocurría en los países periféricos, que vivían una forma verdaderamente salvaje del capitalismo tardío y dependiente. Por eso, el desempeño sorprendente de los países desarrollados y centrales —Europa y América del Norte— hizo que se distanciaran cada vez más de los países

de la periferia. Éstos a su vez, se insertaron en el sistema global, pero en calidad de dependientes, secundarios, periféricos, tardíos.<sup>2</sup>

El capitalismo de nuestros países no se entiende, por lo tanto, como una etapa previa al desarrollo, sino como situación creada de una progresiva dependencia. Viendo, pues, esas crecientes masas de marginados revolotear en torno al pequeño grupo de ricos, por un lado, y, por otro, a ese conjunto de países pobres, también ellos circulando en la órbita de los países desarrollados y ricos, dos sociólogos latinoamericanos, Fernando H. Cardoso y E. Faletto, elaboraron la teoría de la dependencia y de la liberación, opuesta a la entonces vigente teoría del desarrollo.<sup>3</sup> Surgió, así, en el escenario el término “liberación”, con un restringido sentido político-económico.

La teología de la liberación pretende responder teológicamente a la pregunta de la liberación de los pueblos dependientes respecto de los países centrales, de las masas dependientes respecto de los estrechos sectores de las sociedades ricas y desarrolladas.

El término “liberación” nació al interior de la teoría de la dependencia y la liberación, elaborada en la década de los 60s por los sociólogos arriba mencionados. Por lo tanto, esta teoría constituyó el primer componente de la teología de la liberación.

“El término liberación expresa, en primer, lugar las aspiraciones de las clases sociales y de los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictivo del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y a los pueblos opulentos. Ante esto, el término desarrollo y sobre todo la política llamada desarrollista parecen algo inocuos y por tanto falsificadores de una realidad trágica y conflictiva. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva más global, profunda y radical, de la liberación; sólo en este marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y tiene posibilidades de plasmación.

- 2 G. Arroyo, “Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa”, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial*, Sigüeme, Salamanca, 1973, pp. 305-321.
- 3 F. H. Cardoso - E. Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*, Zahar, Rio de Janeiro, 1970.



Más profundamente, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, es colocarse en contexto dinámico y alargar el horizonte de los cambios sociales deseados. En esta perspectiva, la liberación aparece como exigencia del desdoblamiento de todas las dimensiones del hombre. De un hombre que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una permanente revolución cultural, a la construcción de un hombre nuevo, a una sociedad cualitativamente diferente. Esta visión permite, pues, una mejor comprensión de lo que de hecho está en juego en nuestra época.

Finalmente, el término desarrollo limita y opaca un poco la problemática teológica que está presente en el proceso así designado. Por el contrario, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos lleva a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y la actuación del hombre en la historia. En la Biblia, Cristo nos es presentado como portador de la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, haciéndolo auténticamente libre, es decir, libre para vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana" (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 91-92).

GARCÍA RUBIO, A., *Teologia da libertação: política e profetismo*, Col. Fé e Realidade, n. 3, São Paulo, Loyola, 1977, pp. 15-33.

GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 14ª ed., 1990, pp. 78-92

#### b. Movimientos de liberación

Con sólo dependencia y opresión, nunca hubiera surgido la teología de la liberación. Podría nacer, sí, una teología de la resignación, de la cruz, del sufrimiento. El término sociológico "liberación" nació, creció, porque atravesaba el continente latinoamericano una ola de liberación.

Dos corrientes la alimentaban: una popular, otra vanguardista. Crecía la organización popular en el campo —ligas campesinas, sindicatos rurales, movimientos de educación de base, escuelas radiofónicas, etc.— y en las ciudades —sindicatos, centros de cultura popular, asociaciones diversas—. De este modo, las clases populares presionaban al interior de la sociedad.<sup>4</sup>

4 L. E. Wanderley, "Movimentos sociais populares, aspectos econômicos, sociais e políticos", en: *Encontros com a civilização brasileira*, 25 (1980), 107-130.

Al mismo tiempo, surgieron movimientos revolucionarios de carácter vanguardista en muchos países de América Latina. En ellos, la presión se hizo más fuerte aún. A pesar de que numéricamente no eran muy significativos, daban mucho que hablar.

Se instauró un amplio debate en el continente sobre el proceso de transformación en una perspectiva socialista, que entonces se juzgaba como posibilidad histórica. En el pueblo, crecía también la politización, gracias al uso del método pedagógico de conscientización elaborado y experimentado por Paulo Freire.<sup>5</sup>

"Ningún otro término alcanzó, en los últimos años, una difusión tan grande en el lenguaje de los medios reformistas y revolucionarios de Brasil, como el término "conscientización". Llegó incluso a ser un término internacionalmente conocido como característico de un lenguaje y de una problemática que definían la situación brasileña como situación prerrevolucionaria (...).

Es indiscutible que el problema de la "conscientización" se situó, inicialmente, en el terreno pedagógico, y apareció íntimamente ligado con el concepto de "educación de base". En el momento en que se propone llevar a una comunidad de hombres cierta suma de conocimientos y suscitar en sus miembros ciertas formas de comportamiento que les permitan romper el círculo de una situación considerada como infrahumana o marginada, está claro que se comienza a introducir una modificación más o menos profunda en la conciencia que esta comunidad tiene de sí misma. Dicha conciencia se hará dinámica, su nivel de aspiraciones se elevará, asumirá una actitud crítica con respecto a situaciones que, hasta entonces, le parecía fruto de una fatalidad de la naturaleza. En este sentido se dice -y he aquí la acepción original del término- que la comunidad se "conscientiza" (...).

En resumen, podemos decir que la "conscientización" esta ligada originalmente a una nueva visión de la educación, en cuanto ésta es concebida como fase o momento de un proceso global de transformación revolucionaria de la sociedad. He aquí la razón por la cual el problema de la "conscientización" surge espontáneamente cuando la situación latinoamericana comienza a definirse como una situación prerrevolucionaria, y la exigencia de "educación de base" aparece como uno de los elementos de esa situación" (H. C. L. de Lima Vaz, "A Igreja e o problema da "conscientização", en: *Voices* 62 (1968/6), 483-5).

5 P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1971; P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1971; P. Freire, *Educação e atualidade brasileira*. Tese de concurso para a cadeira de História e filosofia da Educação na Escola de Belas Artes de Pernambuco, Recife, 1959; J. Barreiro, *Educación popular y proceso de conscientización*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

BUARQUE DE HOLANDA, H. - GONÇALVES, M. A., *Cultura e participação nos anos*, 60, Brasiliense, São Paulo, 1981, Col. Tudo É História, 41.

LIBANIO, J. B., "Movimentos populares e discernimento cristão", en: *Perspectiva teológica* 16 (1984), 65-82.

MENDES Jr., A., *Movimento estudantil no Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 1981, Col. Tudo É História, 23.

SINGER P. - BRANT, V. C., *São Paulo: o povo em movimento*, Vozes, Petrópolis, 1981.

VENTURA, Z., 1968: *o amo que não terminou*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1988.

### c. Presencia de la Iglesia

En la historia humana ha habido momentos de dominación y liberación, momentos de opresión y surgimientos revolucionarios. Y, sin embargo, no surgió ninguna teología de la liberación. Faltaba en el seno de tales movimientos la presencia de sujetos que hicieran surgir la problemática de la fe. Si esto ocurrió en América Latina, fue debido a la presencia de la Iglesia en el seno de los movimientos de liberación. Del interior de estos movimientos nacieron las preguntas básicas que la teología de la liberación quiso responder.

Varias razones posibilitaron esa presencia de la Iglesia. Había una apertura social creada sobre todo por las encíclicas de Juan XXIII —*Mater ed Magistra* y *Pacem in terris*—. El Concilio Vaticano II instauró en el interior de la Iglesia un clima de apertura, de posibilidad de nuevas experiencias, de preocupación por las realidades terrenas, humanas e históricas, sobre todo por medio de la constitución pastoral *Gaudium et spes*.<sup>6</sup>

Una fracción del episcopado brasileño, pequeña pero significativa, demostró sensibilidad social y captó el momento brasileño en sus tensiones fundamentales, permitiendo así el surgimiento de una teología.

En el medio joven, la presencia de una Acción Católica —JEC, JUC y JOC especialmente— comprometida con la transformación del medio,

6 V. Codina, "El Vaticano II: ¿Qué fue? ¿Qué significó? Claves de interpretación", en: *Sal Terrae* 71 (1983/4).

con la política estudiantil y finalmente con la política nacional suscitó preguntas importantes para la fe.<sup>7</sup> ¿Cómo ser cristiano en un mundo en transformación social profunda, revolucionaria?

En los medios rurales y en las periferias de las grandes ciudades, comenzaron a brotar las comunidades eclesiales de base.<sup>8</sup> Éstas constituyeron, sin duda, la fuente inagotable de nuevas preguntas que la teología de la liberación trató de responder.

Por lo tanto, la confluencia de estos tres vectores —situación de dominación, movimientos de liberación y presencia de la Iglesia— permitió que surgieran nuevas preguntas. Y a nuevas preguntas correspondió una nueva teología. Recibió el nombre de teología de la liberación, porque abordaba la temática de la liberación. Mereció el nombre de teología porque trataba sobre la fe cristiana. Surgió en América Latina, porque allí se encontró una Iglesia inserta y en reflexión en el interior de la situación opresora trabajada por los surgimientos libertarios.

"La teología de la liberación representa la reflexión de aquellos sectores de las Iglesias que, asumiendo las luchas populares, intentaban transformaciones sociales que posibilitaran la satisfacción de las necesidades básicas y, con ello, la realización de los derechos humanos fundamentales. Nació y nace continuamente de la confrontación entre miseria y Evangelio, entre la situación colectiva de pobreza y la sed de justicia, a partir de una práctica de liberación real que tenía como sujeto de las transformaciones a los mismos pobres (...).

La teología de la liberación vive de su intuición original, la de haber descubierto la íntima conexión que existe entre el Dios de la vida, el pobre y la liberación. De eso hizo una espiritualidad, una práctica pastoral y una teología. Y es bueno para los pobres y para todas las Iglesias (...).

La teología de la liberación nació de una doble experiencia, una política y otra teológica. Políticamente, percibió que los pobres fundan un lugar social y epistemológico, es decir, su causá, sus intereses objetivos, su lucha de resistencia y liberación, y sus sueños permiten una lectura singular y propia de la historia y de la sociedad. Esta lectura es inicialmente denunciatoria. Denuncia que la historia actual está siendo escrita por manos blancas y cuenta las glorias de los vencedo-

7 L. A. Gómez de Souza, *A JUC: Os estudantes católicos e a política*, CID/História, n. 11, Vozes, Petrópolis, 1984.

8 F. Teixeira, *A gênese das CEBs no Brasil. Elementos explicativos*, Paulinas, São Paulo, 1988.

res. Insiste en la memoria interpeladora de los vencidos. No tiene conciencia de las víctimas y por eso es cruel e inmisericorde.

Pero también es visionaria. Sueña con transformaciones posibles y con relaciones humanas en las cuales el ser humano es amigo del otro ser humano, y no su verdugo. La práctica social puede transformar el sueño en realidad histórica (...).

La segunda experiencia, la teológica, nació profundizando esta primera. Las comunidades cristianas de base aprendieron que la mejor manera de interpretar la página de la Escritura es confrontándola con la página de la vida. En esta confrontación aparece una verdad que atraviesa las Escrituras cristianas de punta a punta: la íntima conexión que existe entre Dios-los pobres-liberación. Se da testimonio de Dios como el Dios vivo y dador de toda vida. No es como los ídolos, que están muertos y exigen sacrificios. Este Dios, por su propia naturaleza vital, se siente atraído por aquellos que gritan porque se les está quitando la vida con la opresión. Este Dios hace la lucha de resistencia y liberación de los oprimidos" (L. Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Ática, São Paulo, 1993, [Série: Religião e Cidadania], pp. 124, 120, 98, 99).

COMBLIN, J., "La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II", en: *Contacto* 1 (1978) n. 15, p. 9ss.

DELLA CAVA, R., "Igreja e Estado no Brasil do século XX", en: *Estudos Cebrap*, 12 (1975) 45.

MOREIRA ALVES, M., *A Igreja e a política no Brasil*, Brasiliense, São Paulo, 1979.

PALACIO, C., "Igreja e Sociedade no Brasil: 1960-1982", en: I. Lesbaupin, ed., *Igreja, movimentos populares, política no Brasil. Seminários especiais do centro João XXIII*, Loyola, São Paulo, 1983, pp. 9-25.

SALEM, H., (coord.), *A Igreja dos oprimidos*, Brasil Debates, São Paulo, 1981.

SOUZA LIMA, L. G. DE, *Evolução política dos católicos e da Igreja do Brasil*, Petrópolis.

## 2. Situación cultural y teológica

Toda teología se sitúa en la línea de las anteriores. Además se interrelaciona enormemente con el mundo de las ideas y valores que la circundan. La teología latinoamericana se inserta en el horizonte cultural de la modernidad en actitud crítica del contexto cultural medieval.

La modernidad teológica se caracteriza fundamentalmente por la interpretación de la tradición teológica anterior a partir de las experiencias

del mundo moderno. Éstas provocan una reinterpretación de las verdades de la fe con la finalidad de encontrar un sentido nuevo que corresponda a las experiencias de las personas inmersas en el nuevo tiempo cultural.

La teología escolástica anterior establecía los principios de la fe y de ellos deducía verdades que debían ser aceptadas por todos. La teología moderna sale al encuentro de la experiencia del hombre y de la mujer modernos y percibe, de manera inductiva, las preguntas principales, las dificultades y el horizonte nuevo de comprensión que les hacen ininteligibles las verdades dogmáticas. Éstas se ven sometidas pues a un proceso de relectura, de reinterpretación.

El horizonte de la modernidad parte del sujeto que cree y no de la doctrina en la que se cree. Al contrario de lo que ocurre con el método deductivo, que parte de la doctrina ya poseída y establecida y busca luego ampliar su comprensión, la teología de la liberación trabaja con el método inductivo. Éste comienza su recorrido suscitando las aporías, los callejones sin salida del pensamiento moderno, de la experiencia humana, para, con una nueva comprensión de la revelación, poder responderlas.

En cuanto a esta manera de interpretar la tradición teológica, la teología de la liberación comulga con la teología moderna europea y se contrapone a la escolástica. La teología escolástica cultivaba una tradición, garantizada por la autoridad. La teología moderna valora las preguntas de la libertad del individuo y/o de la comunidad, que quieren decidirse por una fe que les sea inteligible. En este punto, la teología moderna no acentúa su estructura lógica previa, inmanente e interna, sino su universo de experiencia.

La teología de la liberación se diferencia de la teología europea en cuanto a la raíz del cuestionamiento del sin sentido de las formulaciones de la fe. Si la teología liberal europea procura rescatar el sentido de la revelación para el hombre moderno amenazado por la falta de sentido de su existencia, la teología de la liberación intenta también recuperar ese sentido, pero en relación con la falta de sentido provocada por el contexto de opresión, pidiendo la acción liberadora.<sup>9</sup> Esta teología, que nació

9 J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en: *Encuentro latinoamericano, liberación y cautiverio*, México, 1976, pp. 177-207.

en tierra latinoamericana con el nombre de teología de la liberación, hoy se practica en otros continentes y países del Tercer Mundo.<sup>10</sup> Minorías negras de los Estados Unidos producen una teología en esta misma perspectiva bajo el nombre de teología negra.<sup>11</sup> Y también es trabajada por las mujeres en la teología con perspectiva feminista.<sup>12</sup>

En el comienzo de la teología de la liberación esta la praxis como pregunta. La praxis pastoral, cultural, política, social, libertadora, suscita directamente preguntas a las formulaciones, interpretaciones, comprensiones hasta entonces dadas por la revelación cristiana. Esta práctica liberadora se entiende únicamente por la confluencia de tres factores: una situación de opresión, prácticas sociales liberadoras y la presencia de la Iglesia en el corazón de esta doble realidad.\*

El término "praxis" en la teología ocupa un lugar fundamental. En su contexto, solamente merece el nombre de praxis aquella acción reflexionada que transforma la realidad en una perspectiva de futuro para el otro, sobre todo el pobre. Se sitúa entre la realidad de opresión y dominación existente y la nueva situación de liberación que debe ser creada por ella. Para eso debe ser teóricamente lúcida y prácticamente eficaz. La lucidez teórica le esclarece el verdadero sentido que la acción concreta tiene. La eficacia práctica hace realidad la lucidez teórica, no como dos cosas separadas y separables, sino como dos caras de una misma realidad: la praxis.

"El lenguaje comunica sentido solamente cuando articula una experiencia compartida por la comunidad. El análisis más reciente del lenguaje está de acuerdo, con este respecto, con la concepción anterior de Merlo-Ponty: los símbolos del lenguaje (o el lenguaje) poseen significado en virtud de su referencia a las experiencias vividas.

Responder a la pregunta de si un enunciado tiene sentido y es inteligible significa, pues, en primer lugar, responder a la pregunta sobre a qué ámbito de experiencia

10 D. William Ferm, *Profiles in liberation. 36 portraits of Third World theologians*, Twenty-third Publications, Mystic/Connecticut, 1988; A. Pieries, *An asian theology of liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988.

11 J. H. Cone, *Teología negra de la liberación*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.

12 J. G. Biehl, *De igual para igual: um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista*, Vozes, Petrópolis, 1987.

compartida por todos o por muchos este enunciado se refiere con su lenguaje (...). La crisis de uso del lenguaje eclesial en los símbolos de la fe, en la liturgia, en la catequesis y en la teología llama la atención sobre el hecho de que, para los fieles, este lenguaje perdió su referencia en el uso cotidiano la realidad (...).

El presupuesto fundamental de toda interpretación actualizadora de la fe, ortodoxa y de acuerdo con el Evangelio, consiste, por lo tanto, en que esta interpretación tenga sentido: lo que significa que reproduzca experiencias realmente humanas. El lenguaje teológico tendrá sentido únicamente en el caso en el que, de una u otra forma, tematice la experiencia, iluminándola, aclarándola (incluso cuando esta experiencia no coincida con dicha tematización); y, viceversa, la experiencia de nuestro existir en el mundo debe dar sentido y realidad a nuestro hablar teológico. Si este presupuesto no se cumple, o, dicho de otro modo, si en nuestro lenguaje teológico de la fe no se da expresión a la experiencia, este lenguaje carecerá de sentido, y la cuestión ulterior de una interpretación nueva sea "ortodoxa" o "herética" será ya *a priori* una cuestión superflua" (E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca, 1973 [Col. Verdad e Imagen; 35]: pp. 16-17.19).

LIMA VAZ, H. C. DE, "Ética e razão", en: id., *Escritos de Filosofia. II. Ética e Cultura*, Loyola, São Paulo, 1988, Col. Filosofia, n. 8, pp. 80-134.

TABORDA, F., "Fé cristã e praxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de praxis e seu emprego em teologia", en: id., *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, Loyola, São Paulo, 1984, Col. Fé e Realidade, n. 16, pp. 57-87.

## II. Estructura de la teología de la liberación

La teología de la liberación se diferencia de otras teologías, no porque no se refiera a la revelación —en eso todas las teologías se igualan—, sino porque esa referencia se hace a partir de una situación nueva, diferente, la de nuestro continente cristiano, bajo la tensión de la dominación y la liberación.

### 1. Puntos de partida

Toda nueva teología nace de nuevas preguntas, en un contexto sociocultural nuevo. Pero ante todo nace de una experiencia de Dios que la alimenta en toda su trayectoria teórica.

La teología no se reduce a una simple actividad intelectual individual. Se requiere la presencia del sujeto eclesial —la comunidad eclesial de la que el teólogo es expresión— que, del humus de sus experiencias de fe, estimulado por las preguntas suscitadas por el ambiente, discurre sistemáticamente sobre la temática de la fe.

La teología de la liberación echa sus raíces en el suelo experiencial y eclesial de la percepción teológica de la presencia de Dios en el pobre, en el explotado y en su lucha por la liberación. Dios no guarda totalmente silencio en el rostro aplastado del pobre; se manifiesta operante en la acción fraterna de la liberación.<sup>13</sup>

Por eso la teología de la liberación arranca sobre todo de la vivencia del pueblo oprimido, dominado, empobrecido, que hace conciencia de su situación de miseria y se organiza para realizar el proyecto de Dios para la humanidad: vivir en fraternidad, en justicia, en dignidad. La teología de la liberación descubre el sentido teológico, trascendente, de todo ese proceso.

Más aún. El mismo pobre, totalmente desarticulado, entregado a su miseria e incapaz de superar la situación, inspira a la teología de la liberación. Tal vez en un primer momento, influenciada por los análisis socioestructurales, haya privilegiado al pobre organizado, sujeto activo en la sociedad y en la Iglesia, a las clases populares. En un segundo momento, valorando más la experiencia de Dios en el pobre, como fuente primigenia de su inspiración, la teología de la liberación se aproximó a todo pobre, por el simple hecho de ser pobre. No se le atribuye ningún carisma especial. Pero se ve en él a un amado de Dios precisamente porque es pobre. Esta misteriosa predilección de Dios por el pobre alimenta la fuerza espiritual de la teología de la liberación.

"Si la situación histórica de dependencia y dominación de las dos terceras partes de la humanidad, con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, incluso en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y

concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales... Por ello es necesario salvar la teología de su cinismo. Porque, realmente, ante los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a puro cinismo" (H. Assmann, tomado de: J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1991, p. 140).

- ANAYA, V., "Experiencia de Dios. Su lugar en la teología desde el reverso de la historia", en: BONNIN, E., *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, Costa Rica, 1982, pp. 105-114.
- ESPEJA, J., "Liberación y espiritualidad en América Latina", en: Páginas (julio 1984), Separata n. 61, pp. 1-16.
- LIBANIO, J. B., "A vida religiosa no pós-concílio: um modelo concreto na América Latina", en: *Convergência* 22 (1987) 40-54.
- SOBRINO, J., "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", en: Id., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 143-176.

## 2. Articulaciones con la práctica

El olvido de esa experiencia —fuente de la teología de la liberación— puede llevar o a confundirla con determinada práctica liberadora —reducción política—, o a desligarla de esa experiencia concreta y transformarla en bandera ideológica de alguna causa. La teología de la liberación se renueva y purifica continuamente, volviendo constantemente a la experiencia-base de la presencia de Dios en el pobre y en su lucha. Dicho de manera más técnica, la teología de la liberación debe articularse correctamente con la práctica de la liberación: Dios presente en el pobre y en su lucha. Si se desliga de ella, asume el papel de pura ideología; si no se identifica con determinada práctica concreta, se convierte en puro empirismo, activismo, pragmatismo.

La teología de la liberación es el rostro teórico crítico de la práctica de la caridad liberadora. Sin ella, la práctica pierde lucidez. Sin la práctica de la caridad, se vacía. Suena como palabra hueca, sin fuerza, sin consistencia.

BOFF, C. *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 353-372.

13 J. B. Libanio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 103-116.

### 3. *Los tres momentos de la teología de la liberación*

La teología de la liberación se constituye en tres momentos: momento preteológico, momento propiamente teológico y momento de dimensión pastoral.

#### a. *Momento preteológico*

A partir de una situación en la que se experimenta a Dios en el pobre y en su lucha, el teólogo se siente atraído por la necesidad de conocer mejor esa situación. Se encuentra ante dos caminos: el camino de la experiencia común, del sentido común, de la observación "inmediata" o el camino del análisis científico de la realidad.

El primer camino está lleno de trampas. Nuestro sentido común, nuestra observación "inmediata" son influenciados fuertemente por las informaciones y por las ideas que circulan, por los eslóganes imperantes. A su vez, todo este conjunto ideológico es producido y divulgado por los órganos de comunicación social, actualmente al servicio de los intereses capitalistas. De este modo, sin darnos cuenta, pensamos y juzgamos la realidad bajo la óptica de las clases dominantes burguesas. Y todo este material de nuestra reflexión puede, de este modo, viciar también a la teología. Por eso podemos concluir que está de acuerdo con el proyecto de Dios lo que, debido al tipo de información que recibimos, tal vez no lo esté.

Se abre entonces el camino de utilizar "mediaciones socioanalíticas" (MSA) para captar la realidad. Las mediaciones significan la manera según la cual la teología se apropia de datos de otras ciencias. En este caso, la teología de la liberación se apropia de elementos ofrecidos por las ciencias sociales. El simple uso de instrumental científico social no se califica todavía como tarea teológica. Cumple la función de momento pre-teológico, indispensable para muchas de nuestras reflexiones. La función teológica propiamente dicha se inicia cuando se confronta tal dato, científicamente interpretado, con la revelación de Dios.

El teólogo no se acerca "inocentemente" a las ciencias sociales, a los instrumentos de análisis. Dispone de criterios "teológicos" dados por la fe, que piden aquella mediación sociopolítica que mejor revele las estructuras de injusticia, de dominación de la realidad social.

La teología de la liberación ha optado fundamentalmente por los pobres. Por lo tanto, adoptará aquella mediación socioanalítica que más favorezca la causa de los pobres, es decir, que manifieste mejor los mecanismos de dominación del sistema vigente. Sin entrar directamente en la cuestión del análisis marxista, puede decirse que la teología de la liberación privilegia la lectura dialéctica de la realidad en oposición a la lectura funcionalista. La primera tiene en cuenta en su análisis el conflicto de las clases, mientras que la segunda valora la armonía del sistema.

Se pueden asumir aquellos elementos del análisis marxista que permiten captar la lógica opresora del sistema capitalista. Pero hay un problema teórico que consiste en saber si todavía se puede llamar análisis marxista al uso de algunas de sus categorías fuera del conjunto estructurado y orgánico en el que se presentan. Ciertamente, como este conjunto incluye la visión atea y prometico-voluntarista de la realidad histórica, reduce al hombre a su única dimensión de "praxis" y transforma la "lucha de clases" en motor exclusivo y único determinante de toda la historia humana, el análisis marxista en su globalidad choca con datos fundamentales de la fe cristiana, que, por eso, lo rechaza. Sin embargo, pueden seleccionarse elementos de este análisis que no impliquen necesariamente esas dimensiones opuestas a la fe cristiana.

Los elementos del análisis de la realidad no son constitutivamente teológicos, sino preteológicos, aunque elegidos con criterios teológicos. Tienen una enorme relevancia para el trabajo teológico. Sin determinar la teología, la condicionan, influyen en ella y en la reinterpretación de los datos revelados.

En este primer momento, existen dificultades que asedian al teólogo. Dos términos pueden resumirlas: el cientismo y el dogmatismo. El cientismo consiste en atribuir total autonomía a la científicidad de los elementos del análisis de la realidad, como si éstos no pudieran de ninguna manera caer bajo la crítica de la fe. Son aceptados en nombre de la ciencia. Por lo tanto, se supone que la ciencia se comporta de manera totalmente neutra, aética, aideológica, sin ninguna referencia a los valores. Estamos ante una ilusión ideológica. Hay intereses y valores subyacentes en los "saberes", que necesitan ser descubiertos y pueden ser juzgados también por la instancia de la fe. Por lo tanto, hay un discernimiento de los elementos socioanalíticos y estructurales de la realidad, en el que los

criterios de la fe inciden, antes incluso del trabajo específicamente teológico del momento siguiente.

El dogmatismo incurre en el equívoco opuesto. Se defiende la absoluta autonomía de la fe, de la revelación, de la teología en su constitución y expresión. Las formulaciones dogmáticas son entendidas como ahistóricas, eternas, inmutables en sus expresiones verbales y en las categorías en las que fueron concebidas. La influencia de una situación en la reinterpretación de categorías teológicas quedaría, por lo tanto, excluida *a priori*. En el fondo, el dogmatismo, al excluir todas las categorías socioanalíticas, termina por recurrir, incluso sin decirlo, al análisis precientífico de la realidad, a la percepción espontánea, al sentido común, sin darse cuenta de que tales lecturas de la realidad están impregnadas de elementos de la ideología dominante. El dogmatismo peca fácilmente de ingenuidad "teórica", de empirismo craso, presuponiendo que tenemos acceso libre, puro, directo, objetivo a la realidad, sin necesitar mediaciones teóricas. Y cuando no utilizamos categorías comprobadas, científicamente controladas, terminamos por emplear otras fuera del control teórico y, por lo tanto, probablemente impregnadas de la visión dominante de la realidad que traduce la visión de las clases dominantes. Conscientes de ello, los teólogos de la liberación reaccionan a tal inmediatismo teórico, recurriendo a categorías que interpreten la realidad de manera crítica.

Tanto el cientismo como el dogmatismo terminan pecando de la misma ingenuidad por razones opuestas. El dogmatismo por desconocer las categorías socioanalíticas, el cientismo por creer de tal modo en determinadas categorías que olvida su carácter precario, ideológicamente "contaminado".

Para el cientismo, la fe aliena. Para el dogmatismo, la ciencia amenaza a la fe por el ateísmo. Ambos se engañan precisamente por ver un solo lado de la realidad, absolutizándolo.

Por lo tanto, en este momento preteológico se requiere una correcta articulación entre cierto grado de autonomía de las categorías socioanalíticas y su relación de dependencia con valores de carácter ético y religioso. La autonomía de las categorías obliga al teólogo a tenerlas en cuenta debidamente. Su carácter de dependencia de valores permite al teólogo, en nombre de la criteriología de la fe, criticarlas. Por lo tanto, la elección del instrumental teórico tiene que obedecer al doble criterio de

la cientificidad y de la eticidad de sus intereses. De esa conjugación surge la opción del mejor instrumental en un momento histórico dado, pues ambos criterios sufren el impacto de los cambios históricos. En rigor, no existe la posibilidad de determinar de una vez para siempre el mejor instrumental teórico de análisis de la realidad. Eso supondría el inmovilismo científico y la parálisis ética del ser humano.

En conclusión, la fe influye en la elección del instrumental, pero no en su constitución. Critica los intereses y los valores éticos.

"Nuestra posición acerca de la relación de la teología de lo político con la praxis a través de la mediación socioanalítica suscita una serie de cuestiones que ponen en juego la posibilidad misma de una teología de lo político a título de discurso articulado. En efecto, la tesis que vincula la teología con la praxis puede conducir bien sea al empirismo de una teología sacada inmediatamente de la praxis y tratando directamente de la praxis, o bien al pragmatismo de una teología orientada directamente a la praxis o dirigida inmediatamente en favor de la praxis. En este debate teología-praxis, la teología puede ser de tal forma concebida que no parezca tener otras determinaciones que las de la praxis como tal. Las reglas de su práctica le serían dictadas por la misma praxis. Ella no sería, por tanto, sino un simple "reflejo" de intereses exteriores.

En el extremo opuesto, ocurre que se considere a la teología como absolutamente desligada de todo contexto histórico. Sería una instancia que trascendería a la historia y a la praxis, como si no tuviera ninguna relación con ellas. Estamos, en nuestra opinión, ante una concepción idealista y especulativa de la teología (...).

Para echar un poco de luz sobre este claro-oscuro, sostendremos una tesis, cuya comprensión exacta es capital para todo nuestro estudio ulterior. (...) Sin embargo, es necesario exponer desde ahora los principios de la problemática referida, pues nos parecen esenciales para la definición correcta del estatuto teórico de la teología, por un lado, y de su posición social y política, por otro.

Afirmamos, por lo tanto, que en relación a la praxis, la teología es al mismo tiempo: autónoma y dependiente." (Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 55-57).

- BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 35-142.
- LEPARGNEUR, H., "Metodología teológica e categorías sociológicas", en: *REB* 45 (1985) 310-316.
- LIBANIO, J. B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 173-206.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 71-97.

b. *Momento teológico*

El momento específicamente teológico consiste en trabajar la pregunta suscitada por la situación, analizada con mediaciones sociales, a la luz de la revelación divina. La teología elabora un dato de la realidad interpretado ya debidamente por los instrumentos de análisis social.

Toda confrontación termina por producir una modificación entre los confrontantes. De hecho, la relación que se establece entre la problemática suscitada por una situación socioanalíticamente percibida y la Tradición —la Palabra de Dios, leída, vivida, pensada, hecha oración a lo largo de la historia en el seno de la Iglesia—, por un lado, desemboca en una percepción nueva de esa problemática, y, por otro, la misma Tradición se enriquece con el cuestionamiento nuevo de la situación. Esta “novedad” es precisamente la teología que surge. Y, en nuestro caso, cuando la situación en cuestión es la de América Latina, contemplada teóricamente por una lectura crítica, y la Tradición conservada viva en la Iglesia, el fruto es la teología de la liberación.

Por lo tanto, el momento teológico tiene como resultado una comprensión iluminada por la fe de la problemática de América Latina y una interpretación nueva de la palabra de Dios, también influenciada por esa problemática. Con respecto a la palabra de Dios, puede incurrirse en un doble equívoco: el determinismo sociológico o el dogmatismo trascendentalista.

El determinismo sociológico consiste en pensar que la revelación, en su constitución y última comprensión depende de la situación sociopolítica del lector. Se olvida el aspecto trascendente de la revelación y se desconoce la iniciativa gratuita de Dios que se revela y revela su plan salvífico. Se deja a un lado el dato primigenio de la revelación, que no es creación humana sino don de Dios. Se padece la incompreensión “arriana” ante el hecho de que el “*logos*” puede sufrir, que la palabra de Dios puede ser histórica, que lo trascendente puede ser repensado, sin dejar de ser “*logos*”, ni palabra de Dios, ni trascendente.

El dogmatismo intenta una solución colocándose en el extremo opuesto. También se equivoca. No respeta que el “*logos*” se hace carne, que la trascendencia se hace historia. Se refugia en el monofisismo fixista, concibiendo una palabra de Dios sin influjo de lo temporal, de lo histó-

rico, de lo social. Solamente en la ilusión y en el desconocimiento. Porque esa misma palabra, que él juzga exenta, ahistórica, atemporal, por encima de todos los intereses, se hace histórica, temporal, interesada.

El determinismo sociológico termina en un “relativismo” invertebrado. “*Tot capita tot sententiae*” (“Tantas cabezas, tantas sentencias”). Cada momento tiene su verdad, cada clase tiene su dogma, cada grupo su religión. Cada generación crea su propio Jesús.

El dogmatismo monofisita se apoya en un literalismo que llega hasta el extremo del psitacismo. Se aferra al fetichismo de las palabras. Prolonga el “*opus operatum*” hasta la magia de los términos. Rechaza la inteligencia interpretante e histórica del ser humano.

Por lo tanto, solamente una articulación dialéctica entre la situación y la palabra, entre lo histórico y lo trascendente, entre los momentos y la revelación, permite el nacimiento de la teología con su tarea eminentemente hermenéutica de una revelación dada por Dios.

El momento teológico responde al triángulo hermenéutico: texto, contexto y pretexto. Desde el interior de un pretexto social, que se vive en un contexto eclesial, se trata de penetrar el sentido del texto de la revelación. Para ello, se utilizan todos los recursos de la comprensión del pretexto, del contexto y del texto. Cuanto más luz se lanza sobre uno de los miembros, mejor se construye la teología. Cuanto más se descuida uno de los ángulos, el triángulo final sale deforme. En el momento preteológico, ya se observó cómo se realiza la comprensión del pretexto —contexto sociopolítico actual. El contexto eclesial es iluminado por dos focos —análisis social y teológico. Y finalmente el texto puede someterse a muchos tipos de análisis. Y del entrecrusamiento de todas estas prácticas nace el sentido teológico. Su construcción pertenece a la tarea específica de la teología. En el fondo, responde a esta pregunta básica: ¿qué dice Dios de tal realidad? Dios sólo puede ser sujeto de la frase, porque se reveló y ya dijo lo fundamental en los dos testamentos y asistió a los escritores cristianos, a las comunidades cristianas en sus reflexiones a lo largo de la historia.



### La lectura de la Biblia durante el Encuentro Intereclesial de las CEBs

“En la interpretación de la Biblia hay que tener en cuenta tres factores, mezclados entre sí: el pre-texto de la realidad, el con-texto de la comunidad y el texto de la Biblia. Estimulado por los problemas de la realidad (pre-texto), el pueblo busca una luz en la Biblia (texto), que es leída y profundizada dentro de la comunidad (con-texto). El pre-texto y el con-texto determinan el ‘lugar’ en el que se lee e interpreta el texto.

La realidad (pre-texto): el Encuentro comenzó con reuniones por grupos, donde cada uno contaba a los demás la realidad de la vida de su comunidad y narraba, con pormenores, el sufrimiento de su pueblo... Del norte al sur, del este al oeste, lo que más llamaba la atención era la explotación que unía a todos en el mismo sufrimiento. Explotación de los pequeños por los grandes: en el campo, en las fábricas, en el comercio, en la política. Un verdadero ‘cautiverio’ mantenido por los grandes que no quieren perder la fuente de su riqueza, que es la fuerza de trabajo de los pequeños.

Luego, cada uno contaba lo que estaba haciendo para liberarse de ese ‘cautiverio’... En todos estos casos, la motivación para la lucha no viene de arriba, no viene de una religión impuesta, no viene de los sacerdotes ni de los obispos, sino de abajo, de la propia situación insostenible en la que vive el pueblo... Todos luchan como personas, queriendo ser tratados como personas.

La vivencia de la fe en la comunidad (con-texto): pero el hecho de que ellos sean cristianos no los aleja de los otros, todo lo contrario. Los compromete aún más en esta misma lucha por la liberación del pueblo. En cierto sentido, el hecho de ser cristiano hace que el indio sea más indio, que el agricultor sea más solidario con los agricultores, y que el obrero se sienta más comprometido con su clase.

Durante las discusiones del encuentro, poco se habló de la Biblia, pero en varias ocasiones la palabra de Dios aparecía como el motor escondido de todo, y se hacía evidente cómo la fe en Cristo profundizaba su compromiso con el pueblo oprimido, y cómo fe y vida estaban mezcladas en una unidad, estando siempre la fe al servicio de la vida (...).

Todo esto que acabamos de decir sobre el ‘pre-texto’ y el ‘con-texto’ es el ‘lugar’ en el que el pueblo, presente en el Encuentro, leía e interpretaba la Biblia (texto). Este ‘lugar’ tiene las siguientes características: 1. situación de ‘cautiverio’; 2. camino y lucha de liberación; 3. vida y fe mezcladas en una sola unidad; 4. fe al servicio de la vida que se libera; 5. la Biblia leída para alimentar esta fe que es servicio. Ahora bien, cuando el pueblo que vive en este lugar comienza a interpretar la Biblia (texto), la explica con una nueva visión, que procede del cautiverio en el que vive y de la lucha que sostiene. En su interpretación, la Biblia cambió de lugar y quedó del lado de los oprimidos” (C. Mesters, “Flor sin defensa”, en: *SEDOC. Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca, 1979, pp. 383-387).

BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 149-285.

LIBANIO, J. B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 207-228.

TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 98-114.

### c. Momento práxico

La teología de la liberación quiere ser una teología profundamente vinculada con la práctica. Tal vínculo aparece en sus afirmaciones programáticas. Toda teología es sabiduría, saber racional y reflexión crítica de la praxis. Este triple aspecto ha venido precisándose a lo largo de la historia; así, la teología patristica acentuaba la dimensión sapiencial; la escolástica, la dimensión del saber; y la teología de la liberación quiere atender más a la dimensión práxica. Evidentemente, ninguna de esas tareas puede estar totalmente ausente. De lo contrario, la teología sufre detrimento. Pero pueden existir acentuaciones diversas.

La teología de la liberación quiere ser una reflexión crítica de la misma práctica teológica, de las prácticas pastorales de las comunidades cristianas y de las prácticas político-sociales del cristiano y del ser humano como tal. Por lo tanto, tenemos tres niveles de praxis: práctica intrateológica, intraeclesial y sociopolítica. La teología no puede restringirse solamente a una de ellas.

Existe una enorme tarea crítica intrateológica con respecto a las propias categorías teológicas. Éstas pueden estar cargadas de elementos cristalizados a lo largo del tiempo, que reflejan visiones de dominación y, a su vez, las perpetúan. Así, por ejemplo, el término teológico “gracia” puede aparecer demasiado ligado al universo fisicista de la “*forma animae*” (forma del alma) o extenderse al campo interpersonal de “amistad con Dios y fraternidad”, y, finalmente, recibir un toque de la teología de la liberación que, liberándolo, lo lance al campo del compromiso histórico con los pobres. Entonces surge el concepto de “gracia liberadora”, que quiere ser una reelaboración intrateológica de un concepto básico de la teología. J. L. Segundo afirma que esa fue una de las primeras y principales tareas de la teología de la liberación en sus comienzos. Y tal vez haya que lamentar que esa tarea no se haya proseguido con denuedo.

La práctica intraeclesial ha ofrecido mucho material a la teología de la liberación para construir una “eclesiología militante”. Precisamente la elaboración teológica crítica de prácticas eclesiales ha producido conflictos. El libro de L. Boff, *Iglesia, carisma y poder*, sirve de modelo a este tipo de relación. Los temas del poder y de los ministerios en la Iglesia han ocupado mucho la atención, además de largos y numerosos estudios sobre las prácticas internas de las comunidades eclesiales de base. Se ha reconocido en ellas “un nuevo modo de ser Iglesia” precisamente a causa de sus nuevos ministerios, estructuras, celebraciones, círculos bíblicos, etc.

En tercer lugar, la teología de la liberación se relaciona críticamente con la práctica social en una doble manera. La primera relación de cuño teórico se expresa como interpretación de la fe a partir de las cuestiones suscitadas por la praxis. La teología toma las preguntas de la praxis de los cristianos comprometidos en movimientos sociales, en pastorales comprometidas, en comunidades eclesiales de base, en grupos de defensa de los derechos humanos, etc. Estas prácticas cuestionan la fe y su formulación ofrecida hasta entonces. En nuestro continente, el campo de cuestionamientos procedente de la praxis se amplía cada vez más debido a que cada vez más cristianos u otras personas van desarrollando nuevas prácticas. A su vez, éstas obligan a repensar los diversos campos de la teología: Trinidad, cristología, eclesiología, sacramentología, etc.

La colección “Teología y Liberación” viene precisamente a responder a este reclamo de nuestra pastoral, reelaborando la tradición teológica en una perspectiva liberadora. Se consigue una nueva interpretación teológica amplia que viene a enriquecer la ya larga tradición eclesial. La contribución de nuestro continente a toda la Iglesia universal es la originalidad de su teología.

La otra relación de la fe con la praxis se realiza de manera práctica. La reflexión teológica ya elaborada a partir de la praxis, provocada por los cuestionamientos procedentes de la práctica, es devuelta a aquellos que viven en la praxis. Debe servirles de ayuda. Debe iluminarles el compromiso. Además, esta teología no se hace sin un cierto compromiso del teólogo con la praxis. Por lo tanto, la praxis se convierte en verdadera instancia crítica. Concretamente, esta tarea ocurre en la constante confrontación que el teólogo realiza de su reflexión teológica con agentes de

pastoral, con cristianos comprometidos en la práctica. Estos verifican si tal teología responde o no a sus preguntas, si los ilumina o no.

#### 4. *Teología de la liberación y praxis*

Resumiendo de forma didáctica, la teología de la liberación es una:

- teología de la praxis,
- teología para la praxis,
- teología en la praxis,
- teología por la praxis.

a. *Teología de la praxis*: pues esta teología toma su material de reflexión de la práctica intrateológica, o intraeclesial o sociopolítica. La práctica ofrece la materia prima de la teología de la liberación.

b. *Teología para la praxis*: el producto teológico, el fruto de la elaboración teológica —confrontación del material asumido de la práctica con la revelación— se orienta a iluminar la práctica teológica intraeclesial o sociopolítica. Se devuelve a la práctica del fiel o del ciudadano el material asumido de la práctica después de haber sido trabajado bajo en ángulo específicamente teológico, es decir, a la luz de la revelación.

c. *Teología en la praxis*: el teólogo que hace la reflexión debe, en cierto modo, estar articulado con la práctica que reflexiona y para la que reflexiona. Se supone en él una opción de compromiso con la práctica liberadora de los pobres. Opción que debe ir más allá simplemente del interior del corazón para concretizarse en un mínimo de práctica concreta de liberación con los pobres. Un mínimo de alternancia entre la pura práctica teórica teológica y la práctica pastoral con las masas populares se hace necesaria para elaborar verdadera teología de la liberación.

d. *Teología por la praxis*: una vez concluida la tarea teológica de haber interpretado a la luz de la revelación las prácticas pastorales y sociales y de haber devuelto el producto teológico a los interesados, éstos los someten a su crítica. Su práctica juzga, no como único, sino como verdadero criterio, si la tarea teológica fue bien realizada o no. Si la teología ayuda al proceso de liberación de los pobres en su verdadero sentido concreto y a la conservación de los valores teológicos en ese proceso, es teología bue-

na. Se asume el célebre criterio de la “ortopraxis”, solamente que ésta no debe ser entendida únicamente como eficiencia práctica, sino también, y de modo especial, como conservación de la fe en esa práctica.

Aunque la teología de la liberación se caracterice por esa privilegiada relación cuádruple con la praxis, no puede, sin embargo, ser reducida únicamente a ella. Como se dijo antes, debe ser, como toda teología, sabiduría y saber, oración y doctrina, contemplación y conocimiento, además de esa significativa relación con la praxis.

“En la práctica de la justicia se caracteriza el lugar de acceso al misterio de Dios y a Dios precisamente como misterio. Formalmente, podemos decir que Dios es siempre mayor, precisamente por ser misterio (...). En la práctica de la justicia aparece de otra forma y de manera más radical el carácter de la trascendencia de Dios. El misterio de un Dios mayor aparece mediado por el “más” en la exigencia de humanizar al hombre, de recrearlo (...). Sentirse dominados por este ‘más’ de humanización y no manipular de ninguna manera la exigencia de humanizar siempre más es la experiencia más fundamental del ser mayor de Dios.

La práctica de la justicia presenta el lugar de captación del misterio de Dios en forma de alternativa y así, de manera al menos indirecta, pero eficaz, de verificar si realmente en la fe se hace una experiencia de Dios (...). La práctica de la justicia, por su propia finalidad de dar vida a las mayorías y por el propio contexto histórico que hace ineludible una simultánea lucha contra la injusticia, es lugar apto para que la captación del misterio de Dios acontezca a través del dar la vida y contra el dar muerte (...).

La experiencia del misterio de Dios no consiste solamente en saberse redimidos por él, sino en saberse exigidos por él (...). La práctica de la justicia, de nuevo, concretiza, radicaliza y hace evidente la exigencia de Dios y la urgencia de realizar esta exigencia” (J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984, pp. 71-72).

BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 295-398.

LIBANIO, J. B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 161-165.

SEGUNDO, J. L., “Entrevistas sobre a teologia da libertação”, en: *Sedoc* 14/157 (1982) 541-550.

### III. Balance crítico de la teología de la liberación

La teología de la liberación, aunque reciente, ya tiene una historia suficiente como para poder hacer un balance crítico, tanto a partir de las objeciones de sus adversarios, como de sus propios defensores. A guisa de síntesis, señalamos las principales líneas críticas.

Contra el primer momento metodológico de la teología de la liberación —el “ver” por medio de instrumentos analíticos de la realidad—, las críticas son contundentes. Ante todo, se acusa a la teología de la liberación de trabajar con una base empírica frágil y con un cimiento filosófico deficiente. Hoy más que nunca se evidencian las lagunas, incorrecciones del análisis marxista y los efectos deletéreos de la perspectiva utópica del socialismo real.

Aunque sea una simplificación inaceptable establecer un nexo necesario entre el colapso del socialismo real y determinadas dificultades prácticas y teóricas de la teología de la liberación, los acontecimientos del Este europeo afectaron a ciertos aspectos del discurso de la teología de la liberación. Obligaron a los teólogos a revisarlos y eventualmente a profundizarlos.

El desenlace de la crisis del socialismo y la victoria, aunque pírrica, del capitalismo neoliberal señalan, sin duda, la insuficiencia teórica de los análisis marxistas. El actual capitalismo se complicó enormemente y adquirió un carácter globalizante por obra y gracia de gigantescos complejos transnacionales, últimamente agilizado por los acelerados progresos de la microelectrónica, la telemática, la robótica, la ciencia de la información, etc. Las categorías marxistas se han vuelto pequeñas para dar cuenta de las profundas transformaciones del capitalismo en las últimas décadas. Su expresión neoliberal suscita nuevos problemas que requieren nuevos instrumentos de análisis y de crítica. La teología de la liberación, en la medida que ha estado, incluso últimamente, ligada a la teoría de la dependencia y a rígidas categorías marxistas, ha elaborado un discurso discordante con el momento político-económico presente.

Por eso, pensar la relación con el mercado se convierte en algo fundamental para ella. No tiene sentido trabajar con el presupuesto de la incompatibilidad entre justicia social y mercado. Por otro lado, el mercado por sí mismo no crea una sociedad justa. La articulación entre el libre

mercado e intervención planificadora ocupa el meollo de la cuestión y obliga a una revisión sobre las antiguas teorías contra el libre mercado, tributarias de una tradición socialista rígida. Los ideales de la teología de la liberación permanecen válidos: justicia social, libertad, fraternidad, etc. Hay que pensarlos en términos de nueva relación entre el mercado libre y los armazones jurídicos que lo disciplinen, como ya Juan Pablo II lo enseña lúcidamente en la encíclica *Centesimus annus* (n. 42).

En este punto y en otros, el mutuo desconocimiento entre la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia parece exagerado y prejuiciado. La válida crítica a la teología de la liberación por desconocer e incluso menospreciar la doctrina social de la Iglesia comienza a ser superada por medio de encuentros y obras conjuntas de peso.<sup>14</sup>

Con respecto a la opción por los pobres, tan central y fundamental en la teología de la liberación, las críticas llevaron, por un lado, a revelar aún más claramente su validez, y, por otro, mostraron sus límites. Bajo la nueva forma de excluidos, siguen siendo legión, países, continentes. Y crecen en el Primer Mundo. Son pobres-excluidos. En esta nueva situación, perdieron el aura de sujetos de la historia y de la Iglesia, como tanto repetía la teología de la liberación. Desgraciadamente son marginados en ambas. El idealismo e incluso hasta cierto romanticismo de la “fuerza histórica de los pobres”<sup>15</sup> en el escenario de las transformaciones sociales y eclesiales no se ha realizado, pero persiste la verdad fundamental de que ellos siguen siendo los predilectos de Dios y los grandes críticos de los equívocos y mentiras del sistema.

La centralidad del tema de los pobres, visto de modo especial en la perspectiva socioestructural, llevó a la teología de la liberación a descuidar cuestiones fundamentales ligadas a la etnia y al mundo de las relaciones hombre-mujer. Ya al comienzo de la década de los 80, con motivo del Congreso Internacional Ecuménico de Teología en São Paulo, el teó-

14 F. Ivern-Maria Cl. - L. Bingemer, *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*, Loyola, São Paulo, 1994; P. Hünermann - J.C. Scannone - M. Eckholt, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia*, vols. I, II, III, IV/A, IV/B y V, Paulinas, Buenos Aires, 1992-1993.

15 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1982.

logo negro americano J. Cone criticó a la teología de la liberación por su descuido de la cuestión racial. Es cierto que últimamente se ha ocupado mucho más de esta cuestión, especialmente después de la campaña de la fraternidad sobre el negro en 1988.<sup>16</sup> La teología feminista también ha sido cultivada recientemente en la teología de la liberación.<sup>17</sup> Son respuestas concretas a las críticas y a los nuevos desafíos.

Evidentemente, este nuevo brote tanto de la teología negra como de la feminista no invalida totalmente las críticas anteriores, pues no se trata simplemente de desarrollar una corriente paralela, sino de impregnar toda la teología con la preocupación étnica y la relación igualitaria hombre-mujer.

En términos estrictamente filosóficos, la teología de la liberación no acompañó a las reflexiones de la filosofía sobre la praxis, que buscaban volver a las fuentes griegas. Se ha mostrado cómo, en su concepción primordial, el término “praxis” se refiere al acto del sujeto de realizarse en la acción y por la acción y a la perfección o excelencia que el acto tiene en sí y no primariamente a un producto en el caso del hacer (poiética).<sup>18</sup> Tales estudios tienen consecuencias importantes para corregir desviaciones de cierto énfasis sobre el aspecto transformador de la praxis, descuidando la gratuidad, la realización humana de la praxis, el bien y el valor inherentes a ella.

Incluso en el campo de los presupuestos teóricos, en la teología de la liberación se concibió la relación entre individuos y sociedad a partir de la urgencia de la satisfacción de las necesidades humanas elementales

16 F. Rehbein, *Candomblé e salvação*, Loyola, São Paulo, 1985, Col. Fé e Realidade, n. 18; V. C. da Costa, *Umbanda — os seres superiores e os orixás/santos*, I e II, Loyola, São Paulo, 1983, Col. Fé e Realidade, nn. 12-13; *A religião e o negro no Brasil*, Loyola, São Paulo, 1989.

17 M. Cl. L. Bingemer, ... “E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs”, en: *Perspectiva teológica* 18 (1986) 371-381; A. M. Tepedino, “A mulher: aquela que começa a ‘desconhecer seu lugar’”. Comunicado do Encontro sobre a Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs, en: *Perspectiva teológica* 17 (1985) 375-379; “Teologia feminista na América Latina”, en: *REB* 46 (1986) 181.

18 H. Cl. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia*. II. *Ética e cultura*, Loyola, São Paulo, 1988, pp. 85s.

—alimentación, salud, habitación, higiene, etc.—, descuidando el gigantesco universo de los deseos. Se difundió la imagen de un militante y agente de pastoral de la liberación rígido, insoportable a veces hasta los límites del fanatismo, muy distante del sentido lúdico y festivo de nuestro pueblo, mientras que el capitalismo vende por todas partes un mundo de sueños, de ilusión, en terrible contraste con la aridez liberadora. Las críticas han producido numerosas revisiones en los teólogos y agentes de pastoral, como ha sido la valoración de la fiesta en la reflexión teológica<sup>19</sup> y en la actividad pastoral.

Con respecto a la actividad propiamente teológica, la cuestión fundamental se suscita en relación con la forma de interpretar la palabra de Dios y la fe de la Iglesia. Se tiene el recelo de que la intencionalidad práctica termine por subordinar la trascendencia de la revelación divina a la praxis, adulterando su sentido profundo. Esta crítica parece que responde más a un temor que a la realidad, a no ser en el nivel de la divulgación teológica. Ningún teólogo que se precie de tal sucumbe fácilmente al tosco error de reducir la fe a una dimensión puramente inmanente, histórica, y a someterla totalmente al criterio de la praxis política. En general, son más bien los reductos conservadores los que pecan por alienación y falta de encarnación y ven desviaciones donde hay simple acentuación de un aspecto.

Es válida, sin embargo, la crítica a la teología de la liberación católica por el descuido que ha tenido del ecumenismo en el plano de la reflexión. Si se ha logrado avanzar en el campo ecuménico en las preparaciones y vivencias de los encuentros intereclesiales de las comunidades de base y en las prácticas comunes entre católicos y evangélicos en las luchas populares,<sup>20</sup> esto no ha ocurrido en el plano de la reflexión teológica. Y menos aún se ha trabajado teológicamente, a no ser muy recientemente,<sup>21</sup> en el diálogo interreligioso con las religiones indígenas y afroamericanas.

19 F. Taborda, *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latinoamericana dos sacramentos*, Vozes, Petrópolis, 1987, (Col. Teologia e Libertação, IV/5).

20 Cláudio de Oliveira Ribeiro, "Um encontro de ecumenismo, solidariedade e esperança: 7º Intereclesial das CEBs", en: *REB* 49 (1989) 578-585.

21 M. de França Miranda, "Ser cristão numa sociedade pluralista", en: *Perspectiva teológica* 21 (1989) 333-349; M. de França Miranda, "A salvação cristã na

Las principales tendencias de la teología de la liberación, a pesar de haber usado en el momento preteológico elementos de los análisis socioestructurales, no han desarrollado ninguna reflexión coherente y consistente entre teología y economía. El grupo del DEI de Costa Rica y algunos teólogos en Brasil se han preocupado por elaborar esta veta teológica,<sup>22</sup> que ha permanecido muy olvidada para la mayoría de los teólogos.

Y finalmente, recaen sobre la teología acusaciones hechas a partir de sus consecuencias pastorales: incitación a la violencia o, al menos, a la agudización del conflicto, politización de la fe de los agentes de pastoral, falta de respeto a la religiosidad piadosa del pueblo sencillo, actitud extremadamente crítica respecto de la institución eclesiástica, etc.

ASSMANN, H., *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*, Paulus, São Paulo, 1994, pp. 5-36.

LIBANIO, J. B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 265-275.

LIBANIO, J. B. - ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1994, pp. 92-95.

LIMA VAZ, H. C. DE, *Escritos de filosofia. I. Problemas de fronteira*, Loyola, São Paulo, 1986, pp. 282-285, 291-302.

—, *Escritos de filosofia. II. Ética e cultura*, Loyola, São Paulo, 1988, pp. 80-134.

modernidade", en: *Perspectiva teológica* 23 (1991) 13-32; M. de França Miranda, "A configuração do cristianismo numa cultura plural", en: *Perspectiva teológica* 26 (1994) 373-387; M. de França Miranda, "O pluralismo religioso como desafio e chance", en: *REB* 55 (1995) 323-337; Faustino L. Couto Teixeira, "O diálogo como linguagem evangelizadora", en: *Atividade* 1 (1992,1) 4-12 [Departamento de Teologia, PUC-Rio]; F. Teixeira, (ed.), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo, 1993; F. Teixeira, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo, 1995.

22 J. Mo Sung, *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, DEI, San José, 1991; H. Assmann, *Trilateral: a nova fase do capitalismo mundial*, Vozes, Petrópolis, 1982; J. Mo Sung, *Teologia e economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*, Vozes, Petrópolis, 1994.

#### IV. Perspectivas

En el Encuentro Internacional de El Escorial (1992), se intentó, al final de un balance de la teología de la liberación en las últimas décadas, trazar las perspectivas futuras. Tal vez la mayor parte de la teología de la liberación no se ha escrito aún, ya que el corto período de su existencia no ha dado lugar a movimientos históricos y corrientes teológicas. El futuro de la teología de la liberación se interrelaciona profundamente con el destino de la vida de los pobres en el proceso histórico vigente. En otras palabras, la teología de la liberación sólo tiene futuro, si, en el tiempo nuevo que se abre, la perspectiva a partir del reverso de la historia y la fuerza histórica de los pobres aún tienen sentido y son pensables.

La victoria aparente del capitalismo neoliberal está reforzando las líneas liberales del sistema. De hecho, ha producido el crecimiento del mundo de los excluidos. Ya no se trata de pobres, candidatos potenciales a un trabajo y a una mejoría de vida, sino de excluidos del mercado y de la economía, sin esperanza de trabajo. Evidentemente, los pobres siguen siendo los más excluidos de todos, aunque se les añadan algunos compañeros de exilio, procedentes de una anterior situación mejor. Éstos sienten más violentamente la injusticia y sufren más dolorosamente la humillación de no poder trabajar, habiendo sido antes capacitados para el trabajo. Ahora, en los fuegos de artificio de la famosa modernización, sobran para los márgenes de la exclusión.

En este mundo de la exclusión, la teología de la liberación sigue siendo la única voz teológica que grita, y la extensión del universo de los excluidos le da aún más credibilidad, de modo que se hará tardía y tristemente actual en países antes tenidos como ricos y desarrollados. La teología de la liberación trabajó fundamentalmente con el binomio opresión-liberación de los pobres. La opresión describía la realidad, la liberación señalaba la utopía, el horizonte hacia donde se caminaba. Con el neoliberalismo, se modifica, no para mejorar, sino para empeorar, la situación social. Entra en escena el binomio exclusión-solidaridad, con la diferencia de que la exclusión es mucho más amplia que la opresión. Por eso, se requiere también una solidaridad que vaya más allá de los países pobres y encuentre, entre los pobres de los países ricos y entre todas las personas sensibles a este fenómeno, adhesión firme. Solamente una cadena mundial de solidaridad tiene la posibilidad de imponer modifica-

ciones radicales a los rumbos que el sistema capitalista neoliberal está tomando.

Las posibilidades y tareas de la teología de la liberación se resumen tal vez en algunas tendencias cuyo punto de partida indica el marco en el que principalmente se encuentra la teología de la liberación y el punto de llegada u horizonte de posibilidades y de desafíos:

1. De una cristología del Jesús histórico en la perspectiva del seguimiento y de la identificación con el pobre a una mayor valoración del Cristo-Pneuma, con repercusiones en una eclesiología más creativa, participativa y crítica, que supere la tendencia neoconservadora y centralizadora institucional.

2. De una eclesiología incipiente de experiencias comunitarias de base hacia una verdadera eclesiogénesis que reinterprete radicalmente el poder y el ministerio en la Iglesia, y hacia una Iglesia hecha de red de comunidades que comparten la fe, el sacramento y la vida en los diversos niveles sociales, como respuesta a los anhelos espirituales actuales.

3. De la salvación como liberación y justicia a una comprensión más amplia del plan salvífico de Dios, que abarque todos los aspectos de la vida humana y de la naturaleza, como respuesta crítica y positiva a la mística cósmica de la Nueva Era.

4. De una concepción transformadora de la acción del hombre hasta la creación de la nueva tierra y los nuevos cielos, con una perspectiva ecológica social, que responda al desafío del imperio de la razón instrumental y del grave problema de la tierra en nuestro país.

5. De una teología preocupada por la transformación de las estructuras sociales a una teología abierta a las culturas (etnias) y encaminada a una inculturación real y a una inserción en la doble dimensión de práctica y fiesta del pueblo latinoamericano, que responda así al despertar de la conciencia negra y a los reclamos de los pueblos indígenas.

6. De un Dios revelador y liberador a la persona de Jesús identificado con los pobres hasta el don de su vida (martirio), que responda positivamente a la creciente falta de compromiso de la postmodernidad.

7. De una posición crítica y militante de la religiosidad popular a una mayor valoración de su importancia, como respuesta a la tendencia folclorizante de esa religiosidad por parte de la cultura de masas.

8. De una concentración en la teología de la praxis a la búsqueda de una espiritualidad que la fundamente, en diálogo y como respuesta al surgimiento místico actual de la Nueva Era.

9. De la incorporación discreta de elementos feministas, sobre todo en lo que se refiere a mariología, a una afirmación clara, explícita y amplia de la presencia de la mujer en todos los campos de la teología y de la pastoral, como sujeto y como perspectiva, para responder al movimiento feminista.

10. De un creciente interés por los temas de la teología de la liberación al estudio más maduro, en forma de tesis y disertaciones, y con mayor presencia en los currícula normales de estudio de nuestros institutos y facultades, como respuesta a las exigencias académicas de la modernidad.

11. De una preocupación incipiente por los problemas de la subjetividad y la sexualidad a una profundización valiente de esa temática en la perspectiva liberadora, como respuesta al despertar de la subjetividad de la modernidad y a la mística transpersonal de la Nueva Era.

12. De las experiencias litúrgicas populares y creativas a la elaboración más amplia de una teología de la liturgia, que afecte a toda la vida de la Iglesia, como respuesta a la dimensión esteticista de la postmodernidad.

13. Del esfuerzo incipiente de una catequesis popular liberadora a una comprensión más abarcadora de todo el proceso catequético en el nivel teológico y práctico, como respuesta a las tendencias conservadoras de la catequesis.

Muchas posibilidades y muchas tareas. La nueva generación de teólogos de América Latina tiene la responsabilidad de continuar con la antorcha olímpica de la teología de la liberación, encendida para iluminar la noche de los pobres con la esperanza de Dios.

COMBLIN, J., *A força da Palavra, Vozes*, Petrópolis, 1986, pp. 375-405 (la tarea de los teólogos latinoamericanos en la actualidad)

LIBANIO, J. B. - ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil, Vozes*, Petrópolis, 1994, pp. 39-75.

TRIGO, P., "El futuro de la teología de la liberación", en: J. Comblin y otros, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 297-317.

## V. Conclusión

Hemos tratado el tema de la teología de la liberación. Pequeño capítulo del gran libro de la liberación. La liberación es un horizonte mucho más amplio que la teología de la liberación. La liberación abarca el campo político, se refleja en determinada visión antropológica, propicia una comprensión propia de la historia, y finalmente, permite leer el proyecto de Dios sobre la creación y redención humanas.

La liberación necesita proyectos políticos, estrategias definidas y tácticas escogidas. De todo esto debe decir algo la política. La liberación permite interpretar la existencia humana a lo largo de la historia, como una dialéctica de opresión y liberación, de dominación y emancipación. Que hable la filosofía y que complete esta lectura la historia. La liberación es el plan salvífico de Dios. Que hable entonces la teología. La teología de la liberación se restringe, pues, al espacio de la liberación con respecto al proyecto de Dios. Asume de otros campos culturales los insumos necesarios para su trabajo propio.

La práctica pastoral liberadora es el campo de verificación y de comprobación de la teología de la liberación. Ésta quiere ser el momento teórico de la práctica pastoral liberadora. Como momento teórico, tiene sus límites. Es una función importante, pero muy definida y limitada. No es la práctica pastoral liberadora, sino su reflexión crítica, su momento de pausa teórica. Es teoría que siempre connota práctica. Pero teoría que tiene sus exigencias propias y nunca se confunde con la práctica.

La teología de la liberación de América Latina está recorriendo diversos caminos. Uno de ellos es más intrateológico. Trata, como ya dijimos, de liberar a la propia teología, purificándola semánticamente de los conceptos procedentes de la jerga impura, fuente de dominación. Otro se concentra en la liberación de las estructuras eclesiales, intentando elaborar una eclesiología de la "nueva forma de ser Iglesia". Otro prefiere trabajar las prácticas sociopolíticas. Últimamente, conscientes de la opresión cultural, hay teólogos que están elaborando una teología de la cultura de cuño liberador. Y, finalmente, existe una teología de la liberación rodeada del velo del anonimato, que no supera las fronteras de las comunidades eclesiales de base pobres. Son las reflexiones de fe que los simples cristianos van haciendo en su camino hacia la liberación, bien sea

oralmente, bien sea escritas en notas, hojas mimeografiadas, boletines, etc. Este conjunto considerable, elaborado a lo largo de todo el continente en las bases eclesiales, constituye la teología de la liberación de los pobres. Es la teología de la pequeña imprenta. Nace del pueblo para el pueblo. Los otros teólogos producen, en general, para los sectores letrados y epistemológicamente exigentes. En la teología de la liberación popular, la exigencia es la de la vida. La confrontación con la vida se convierte en la gran piedra de toque. Allí se realiza el binomio fe y vida, palabra y existencia pobre. Hay centros de documentación que ya ostentan abundante literatura popular de la teología. No llegan a los grandes foros de los institutos y facultades, pero alimentan la fe sencilla del pueblo y van tejiendo la conciencia eclesial de las comunidades eclesiales de base.

El ideal de la teología de la liberación es servir a la propia liberación que va teniendo lugar en la historia. Cuando ésta llegue a su plenitud, la teología de la liberación podrá cantar con alegría su "nunc dimittis", la oración del anciano Simeón. Mientras tanto, es necesaria la liberación.

## DINÁMICA

*Revisión personal y discusión por grupos.*

1. ¿En qué consiste fundamentalmente el horizonte de la hermenéutica moderna?
2. ¿En qué sentido la teología de la liberación y la teología europea convergen y en qué sentido se alejan?
3. ¿Cuáles son las tres situaciones históricas que propiciaron el nacimiento de la teología de la liberación en el continente latinoamericano?
4. ¿Cuál fue la cuna semántica de la teología de la liberación?
5. ¿Qué tipo de experiencia de Dios está en el origen de la teología de la liberación?
6. ¿En qué consiste el reduccionismo político e ideológico de una teología?
7. ¿Cuáles son los dos accesos que tenemos a la realidad y cómo se articulan dentro de la teología?
8. ¿Dónde interfieren los criterios teológicos en la elección del instrumental de análisis de la realidad?
9. ¿Cómo distorsionan el cientismo y el dogmatismo la práctica teológica?

10. ¿Cómo es autónoma y dependiente la teología respecto de las categorías socioanalíticas de la realidad?
11. ¿En qué consiste formalmente el momento teológico de la teología de la liberación?
12. ¿Cuáles son las formas de articulación entre la teología de la liberación y la praxis?

## BIBLIOGRAFÍA

- BOFF, C., "Epistemología y método de la teología de la liberación", en: I. Ellacuría-J. Sobrino, ed., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Trotta, Madrid, 1990, pp. 79-113.
- , "Retrato de 15 anos da teologia da libertação", en: *REB* 46 (1986) 263-271.
- , *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- BOFF, C. - BOFF, L., *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid, 1998.
- BOFF, L., *Teología desde el cautiverio*, Indo-American Press Service, Bogotá 1975.
- COMBLIN, J., *Teologia da libertação. Teologia neoconservadora e teologia liberal*, Vozes, Petrópolis, 1985.
- GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 14ª ed., 1990.
- LIBANIO, J. B. - ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1994.
- LIBANIO, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 51-65.
- OLIVEROS, R., "Historia de la teología de la liberación", en: I. Ellacuría-J. Sobrino, ed., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Trotta, Madrid, 1990, pp. 17-50.
- SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975.
- TABORDA, F., "Métodos de teologia da libertação na América Latina", en: *Perspectiva teológica* 19 (1987) 293-319.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella, 1991; otra bibliografía: teología negra pp. 18-21; teología feminista pp. 17-18.



## LA ENSEÑANZA ACADÉMICA DE LA TEOLOGÍA

*“Los teólogos deberíamos recuperar la dimensión espiritual del carisma teológico y preguntar cuál es la experiencia espiritual constitutiva y fundante de nuestra reflexión teológica, para que edifiquemos no sobre arena sino sobre roca” (V. Codina).*

Después de haber abordado en el capítulo primero algunas dificultades y búsquedas que hoy tienen que ver con la teología, conviene ahora situarse en el universo de la teología. Se hace necesario comprender los diferentes niveles de teología, tener una visión panorámica de los bloques de disciplinas que constituyen su curso académico, reflexionar sobre la articulación entre teología y pastoral, caracterizar los vínculos entre teología y espiritualidad, y proporcionar algunos datos sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje de la teología.

### I. Niveles de la teología

Tal vez América Latina, con sus limitaciones, haya sido o sea el continente en el que la teología, debido a la práctica liberadora de la Iglesia y a

la teología de la liberación, elaboró y articuló mejor los distintos niveles de su discurso. Cl. Boff la denomina teología popular, pastoral y profesional.

*“Efectivamente, la teología de la liberación puede ser comparada con un árbol. Quien ve en ella solamente teólogos profesionales percibe solamente las ramas del árbol. No ve ni el tronco, que es la reflexión de los pastores y demás agentes de pastoral, y menos aún ve todas las raíces que están bajo tierra y sostienen todo el árbol: el tronco y las ramas. Pues bien, así es la reflexión vital y concreta, aunque subterránea y anónima, de decenas de miles de comunidades cristianas, que viven su fe y piensan en clave liberadora (...). ¿Qué unifica a estos tres planos de reflexión teológico-liberadora? Una misma inspiración de fondo: una fe transformadora de la historia, o, en otras palabras, la historia concreta pensada a partir del fermento de la fe. La misma savia que corre por las ramas del árbol es también la que pasa por el tronco y sube desde las raíces secretas de la vida”.*<sup>1</sup>

La clasificación de Cl. Boff no sirve solamente para la teología de la liberación. Sirve también para toda teología que pretenda servir a la Iglesia en su misión en el mundo. Al beber de la savia de la vida de la comunidad eclesial, la teología le hace compañía. Por otro lado, la fe vivida, mediatizada en las pastorales, en los movimientos y en cualquier otro espacio eclesial, desarrolla y profundiza su aspecto intelectual, con la imprescindible ayuda de la teología.

Según la percepción de J. L. Segundo, el Evangelio, como buena noticia, hace referencia al intelecto. Lejos de ser un privilegio de la persona ilustrada, versada en la cultura escolar y universitaria, la inteligencia es utilizada por todos en el acto de “comprender, interpretando, las cosas que nosotros mismos realizamos, para estructurar mentalmente la propia vida”. En el ámbito religioso, esto significa preguntar sobre el impacto de las verdades de fe en la existencia real, con las correspondientes tareas históricas y sociales.<sup>2</sup> La fe lleva consigo una necesidad inherente de comprensión, de pensar activamente la verdad revelada,<sup>3</sup> de dar razón de aquello en lo que se cree.

El contenido de la revelación cristiana no se reduce a un simple mensaje religioso. Es *metamensaje*, verdad última sobre Dios y sobre la persona humana. De ahí que la función intelectual de la fe no consiste en acoger con la mente fórmulas acabadas, registradas mágicamente por el magisterio, sino en interpretar tanto las formulaciones de fe como la historia siempre en cambio. En suma, esta función intelectual exige una reelaboración que responda también a las grandes y profundas cuestiones presentadas por la humanidad. Pretendiendo ser fiel a la revelación, el teólogo está siempre en diálogo con hombres y mujeres. Renunciar a la tarea intelectual significa establecer una dicotomía entre eficacia histórica y salvación, lo que lleva a la fuga del compromiso histórico.

¿En qué se diferencian los tres niveles de la teología (popular, pastoral y profesional), si ellos igualmente piensan la fe, explicitan y desarrollan su necesaria dimensión de comprensión de la realidad humana a la luz de la revelación? “La distinción (...) está en la lógica, y más concretamente, en el lenguaje. En efecto, la teología puede estar articulada en mayor o menor grado. Es evidente que la teología popular se hace en términos del lenguaje corriente, con su espontaneidad y su colorido, mientras que la teología profesional adopta un lenguaje más convencional, con rigor y severidad peculiares”.<sup>4</sup> Veamos en detalle los rasgos de cada una.

BOFF, C., “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en: *Mysterium liberationis*, t. I, pp. 91-98.

### 1. Teología popular o cotidiana

Se entiende por teología popular toda reflexión de fe, realizada por cristianas (os) en el ámbito personal o comunitario. Difusa y capilar, marcada por la espontaneidad, se confunde con la pregunta: “¿Qué me está diciendo Dios (a mí o a mi comunidad) en este acontecimiento o momento de la existencia?” Presenta la lógica de lo cotidiano, expresándose oralmente, con gestos o símbolos. El método, también muy simple, consiste en confrontar las experiencias vitales con la palabra de Dios. El

1 Cl. Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en: I. Ellacuría - J. Sobrino, *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, t. I, pp. 91s.

2 Cf. A. Murad, *Este cristianismo inquieto*, Loyola, São Paulo, 1994, p.61.

3 Cf. J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1980.

4 Cf. Boff, *op. cit.*, p. 92.

lugar de producción se identifica con los espacios eclesiales: el círculo bíblico, el grupo de jóvenes, el grupo de confirmación, la reunión de catequistas, el núcleo de militantes cristianos, el grupo de espiritualidad o el grupo donde se comparte la reflexión personal de la palabra de Dios.

La teología popular o cotidiana necesita un momento específico, propio, en el que se ejercita explícitamente el pensar la fe, creando la mínima distancia exigida para salir del discurso narrativo habitual. Esto ocurre en cursos de entrenamiento, encuentros mensuales de catequistas, reuniones de preparación de los animadores de grupos de reflexión. Los productores de esta reflexión teológica elemental, también llamada “discurso religioso”, se identifican muchas veces con sus consumidores. En lenguaje pedagógico, se diría que todos enseñan y aprenden, según las diferentes capacidades individuales. El producto de la reflexión, predominantemente oral, se expresa en comentarios, exposiciones, celebraciones y dramatizaciones. También se produce material escrito, numéricamente abundante, como guías de reflexión para grupos, folletos, boletines, cartillas, cuadernos.

Ya Gramsci, al analizar los mecanismos de difusión de una ideología y la hegemonía de determinados “bloques históricos”, elogiaba la actuación de la Iglesia Católica.<sup>5</sup> Esta sabe elaborar un conocimiento extremadamente complejo —la teología académica, los dogmas—, pero, al mismo tiempo, llega a las masas, utilizando los recursos sencillos del “sentido común.”<sup>6</sup> La Iglesia de Brasil y de América Latina va más allá: innova la pastoral al asumir, en muchas instancias, la tarea concientizadora. Las verdades de fe no se repiten y transmiten por el mero proceso de simplificación, sino reelaboradas por los sujetos eclesiales populares. Los “círculos bíblicos”, punta de lanza de tal proyecto, proponen, desde su origen, una metodología que favorece la visión crítica de la existencia. Este procedimiento, que utiliza hechos de vida, comparaciones, dibujos, o simples preguntas, suscita la participación de experiencias y hace pensar. Se rompe el círculo hermenéutico vicioso y se aumenta la precomprensión para captar, con una nueva forma de ver, las interpelaciones de la palabra de Dios. El pueblo pobre se hace sujeto de la teología, no solamente porque es un tema de la reflexión académica, sino también porque él mismo se hace agente de esta reflexión, en el nivel que le es propio.

“En el pasado, yo no aceptaba la expresión ‘teología popular’. Pensaba que era posible salvar esta expresión solamente en el sentido de una teología realizada a partir de la óptica del pueblo. Yo, teólogo, era el que tenía que pensar, reflexionar en su favor. Ahora me doy cuenta de que era víctima de un prejuicio academicista, según el cual sólo puede realizar un discurso crítico quien pasó por la universidad. Confundía criticidad con academicismo. La teología popular es la que el pueblo hace a partir de sí mismo, de sus reflexiones en las comunidades de base, en sus grupos, en su lucha.

Un buen teólogo profesional es solamente un servidor del verdadero teólogo, —que es la comunidad. El que cree, ese puede y sabe pensar en la fe. El teólogo profesional está ahí solamente para animar, para ayudar, para estimular, para garantizar. Es como el instructor de una autoescuela. Se pone al lado del que está aprendiendo a manejar, pero no maneja en su lugar. Sólo da las indicaciones para que el chofer maneje después por sí mismo. La cuestión, por lo tanto, no es enseñar teología, sino enseñar a teologizar, para que el pueblo reflexione y profundice en su propia fe. Hoy, en América Latina, el pueblo se está apropiando no sólo de los libros de teología, sino también de los modos, de las formas de hacer teología” (C. Boff, “Pode o povo fazer teologia?” en Iter (ed.), *Pode o povo fazer teologia? A teologia a serviço da pastoral no Nordeste*, Paulinas, São Paulo, 1984, pp.48s).

BOFF, C., “Pode o povo fazer teologia?” en: Iter (ed.), *Pode o povo fazer teologia? A teologia a serviço da pastoral no Nordeste*, Paulinas, São Paulo, 1984, pp. 43-50.

CECHIN, A., *Educação da fé ao interior de uma prática libertadora*, Cadernos do Cebi 19, Belo Horizonte, 1989, pp. 24.

MESTERS, C., Flor sin defensa, en: SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca, 1979, pp. 239-431.

5 Cf. H. Portelli, *Gramsci e o bloco histórico*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977, pp. 24-30.

6 “La fuerza de las religiones, y sobre todo de la Iglesia, ha consistido en que sienten enérgicamente la necesidad de la unidad doctrinal de toda la masa religiosa y luchan con el fin de que las capas intelectualmente superiores no se separen de las inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en impedir que se formen oficialmente dos religiones, la de los intelectuales y la de las almas sencillas” (A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia de B. Croce*, 7, citado en: H. Portelli, *op. cit.*, p. 28).

## 2. Teología pastoral

La teología pastoral se sitúa a medio camino entre la reflexión existencial concreta y la teología académica. Esta denominación imprecisa abarca un campo inmenso de posibilidades, que va desde la reflexión sobre la acción en la comunidad eclesial concreta, pasando por los cursos de cultura religiosa y de teología para laicos, hasta la disciplina específica en el curso académico de teología.

Aquí entendemos por “teología pastoral” el pensar acerca de la fe, de manera relativamente orgánica y elaborada, guardando relación próxima con las preguntas suscitadas por la práctica pastoral. La teología pastoral presenta “la lógica de la acción reflexionada”, al mismo tiempo concreta, profética e impulsora de la evangelización. Ha ganado sistematicidad y lógica al adoptar, muchas veces, los pasos metodológicos de la acción católica: ver, juzgar, actuar. Además, ha añadido dos nuevos pasos: celebrar y evaluar. No se entiende este método de forma rígida; sus momentos internos se interpenetran. El hecho de distinguir lo preteológico (ver la realidad) de lo explícitamente teológico (juzgar a la luz de la palabra de Dios, interpretada en la tradición viva) tiene la ventaja de sistematizar el pensamiento y los momentos de reflexión. Se purifica la fe al mostrar que muchos problemas de comprensión no se relacionan directamente con la revelación divina, sino con concepciones y visiones absorbidas acríticamente por la cultura dominante.

Se produce teología pastoral en institutos de pastoral, centros de formación, grupos de profundización bíblica y, más recientemente, en centros de cultura religiosa y teología para laicos. En el ámbito institucional, la conferencia de obispos, por medio del Instituto Nacional de Pastoral (INP) y de otras instancias, elabora material de teología pastoral, como los textos base de la Campaña de la Fraternidad. En algunos momentos privilegiados, como las asambleas diocesanas o reuniones plenarias de alguna pastoral específica, la teología pastoral asume una especial densidad. El teólogo asesor desempeña una función sin igual, ayudando al grupo a leer los desafíos que se presentan a la evangelización, en clave de comprensión teológico-pastoral.

Elaboran teología pastoral pastores y agentes pastorales laicos y religiosos, apropiándose creativamente elementos de la teología sistemati-

zada. Forman parte, como coproductores del saber, todos los que participan en la reflexión, escuchando, escribiendo, investigando, preguntando, discutiendo y reelaborando los datos. Es un trabajo bastante estimulante que desemboca en un producto final predominantemente oral. Se destacan además textos sencillos y breves, como documentos pastorales y algunos folletos de formación.

Constituir y mantener centros de difusión y creación de teología pastoral se presenta como un gran desafío a la evangelización de hoy. La Iglesia necesita urgentemente multiplicadores, agentes pastorales con una dosis razonable de conocimiento teológico, capaces de adaptar y reelaborar el saber teológico, utilizándolo creativamente en el campo pastoral en el que están comprometidos. La prometedora difusión de los cursos de cultura religiosa y teología para laicos ha de subordinarse a este criterio. De lo contrario, se da cauce a una simple vulgarización —generalmente mal elaborada desde el punto de vista pedagógico—, de los contenidos enseñados en los institutos de teología académica.

FLORISTÁN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 150-171.

MESTERS, C., Pereira, N. C., *A leitura popular da Bíblia: á procura da moeda perdida*, Cadernos do Cebi 73, Belo Horizonte, 1994.

## 3. Teología profesional y académica

La teología del tercer nivel, denominada “profesional”, denota las exigencias de cualquier pensar elaborado en la compleja sociedad moderna. Su lógica, metódica y sistemática, no deja de ser dinámica. Solamente de este modo puede articular los dos momentos internos de su proceso teórico: recoger los datos sobre el tema en cuestión (“*auditus fidei*”) y realizar una reflexión especulativa (“*intellectus fidei*”), según ya se estudió en el capítulo segundo. Como práctica teórica, exige la mediación hermenéutica teológica; es decir, el conocimiento y la correcta utilización de los datos provenientes de la Escritura y de la Tradición viva, incluyendo las manifestaciones vitales de la comunidad eclesial, la historia de los dogmas y las definiciones del magisterio.

Esta teología académica se practica en el espacio formal de la enseñanza: institutos teológicos, seminarios y facultades de teología. Comprende los grados académicos de los cursos del seminario, el bachillerato, la maestría y el doctorado. El alumno habrá aprendido teología si, al final del primer grado de teología (bachillerato), está capacitado para realizar una síntesis de los elementos centrales del edificio teológico, y si, al escuchar cualquier nueva reflexión, sabe ubicarla en un marco de referencia mayor. Debe hacer teología pastoral, al menos en un nivel elemental. La maestría y el doctorado se dedican a ampliar el conjunto de conocimientos y llevan al alumno a penetrar en el interior de las reglas del discurso teológico, en la “máquina” de elaboración de su práctica teórica. De este modo se forman investigadores en el área de la teología, profesores universitarios y asesores especializados para la pastoral. Al final del curso, el alumno deberá ser capaz de enseñar y hacer teología a nivel académico. Si lo cotidiano del trabajo académico se realiza en la rutina del aula y de la biblioteca, momentos privilegiados de expresión se condensan en congresos de teología o semanas teológicas, donde los participantes concentran su atención en temas de actualidad, candentes y estimulantes para profesores y alumnos.

Aunque los profesores sean primordialmente los productores de la teología académica, a medida que el alumno penetra en el universo teológico y se familiariza con su lenguaje, reglas internas y contenidos, se convierte también en coproductor. Tarea ardua, lenta, para la cual se necesita tiempo, paciencia y una seria dedicación personal. La producción académica se expresa tanto en las aulas y conferencias como en la asesoría especializada de actividades pastorales que requieren una reflexión más profunda. No basta la elaboración oral de reflexiones; se requiere la elaboración de esquemas, notas, artículos y libros.

ALSZEGHY, Z., - FLICK, M., *Cómo se hace teología*. Paulinas, Madrid, 1976, pp. 15-72.

#### 4. Articulación de los tres niveles

La correcta articulación de los tres niveles de teología no es una tarea fácil. El error más frecuente consiste en no reconocer la especificidad de cada nivel. Algunos problemas proceden de la imposición de la teología

académica sobre la pastoral. Abundan los casos de falta de adecuación del conocimiento y la carencia de sensibilidad. Por ejemplo: el profesor de teología, o el sacerdote recién ordenado, que se aventura a hacer un comentario exegético sobre el evangelio del domingo durante la homilía, realiza un discurso teológicamente correcto, pero pastoralmente inútil, si no está atento a la vivencia de la fe y al lenguaje comprensible para los fieles. Algo semejante sucede también cuando un estudiante de teología, en un curso elemental de formación de catequistas preparadores para la primera comunión, aprovecha y aplica directamente sus notas de clase, discurriendo presuntuosamente sobre las tradiciones javista, eloísta, deuteronomista y sacerdotal. De esta manera, deja perplejos y confusos a los catequistas, sin darles las claves para entrar en el mundo de la Biblia.

La raíz de este equívoco consiste en querer hacer una “adaptación” y dilución de los contenidos en vez de reelaborar el conocimiento teológico. La teología pastoral no es la teología académica simplificada o facilitada, sino un estado específico de la teología, con su lenguaje, método y contenido propios. En el paso de la teología académica a la pastoral, se utiliza la misma materia prima, pero el producto final es diferente, debido a la mediación hermenéutico-didáctica. Para utilizar una imagen fácil: tanto el piloncillo como el aguardiente son productos de la caña, pero sometidos a diferente proceso de elaboración. Unos pedazos de piloncillo jamás se transformarán en aguardiente por simple proceso de maceración. El jugo de la caña pasa por la fermentación y la destilación con el fin de obtener el aguardiente. Los datos de la fe necesitan ser fermentados y destilados en el crisol de la pastoral para que se transformen en “teología pastoral”.

La pastoral tiene también sus celadas. El inmediatismo de muchos agentes pastorales tiene consecuencias desastrosas para la teología. Se parte del principio de que solamente la aplicación inmediata a la evangelización confiere validez y veracidad al conocimiento teológico. La miopía de tal postulado es considerable. En primer lugar, todo saber académico, especialmente en las ciencias humanas, tiende ante todo a ampliar el horizonte de conocimientos del alumno, sin limitarse a responder a cuestiones concretas. Además, hoy la pastoral se hace en contextos culturales diversificados y complejos. Salvo raras excepciones, se hace casi imposible realizar una teología que responda sólo exclusivamente a un tipo de demanda pastoral, procedente de la juventud, o de la población

rural, o de menores abandonados o de matrimonios. Pocos sacerdotes y agentes pastorales pasan toda la vida en el mismo campo de acción.

En fin, los cambios de coyuntura se suceden aceleradamente. Temas relevantes pasan a ocupar el panorama intelectual del momento, mientras otros decrecen o se reincorporan de forma nueva. El alumno debe adquirir un bagaje de conocimientos y una agilidad de mente y corazón tales que pueda continuar la reflexión acerca de nuevas problemáticas sobre la base segura anteriormente establecida. No se elabora teología académica al calor de las “novedades del momento”. Estas pasan rápido, y el agente pastoral corre el peligro de no saber leer los nuevos signos de los tiempos con la teología “bajo medidas” que aprendió en la facultad.

Desafío apremiante, la articulación entre los distintos niveles de la teología requiere personas y grupos flexibles, que ejerzan la reversibilidad en la reelaboración de los conocimientos. Sensibilidad pastoral y humana, además de horizonte intelectual y dominio de categorías teológicas constituyen los prerrequisitos fundamentales de esta ingente tarea.

## II. Teología y pastoral: perspectivas distintas

Teología y pastoral, aunque diferentes, están al servicio de la misma causa: el proceso evangelizador. Con todo, en el curso de teología ambas instancias están en continua tensión. Cada una de ellas tiene naturaleza propia y disputa con la otra el tiempo, el empeño y la energía del estudiante.

### 1. Colaboración recíproca

Ambas se interpenetran y se prestan ayuda recíproca. La teología ilumina la pastoral, proporcionándole conceptos y categorías que ayudan a purificar la fe de concepciones superadas, insuficientes o demasiado marcadas por ideologías que la condicionan negativamente. Proporciona instrumental teórico que auxilia la comprensión y reinterpretación siempre actuales de los datos de la fe. Al mismo tiempo, ofrece a la práctica pastoral claves de intelección que proporcionan las condiciones para leer,

a la luz de la fe, cualquier realidad humana: el trabajo, el placer, la sexualidad, la ecología, etc.

La pastoral ilumina la teología en cuanto que suscita preguntas que le hacen posible profundizar la comprensión del dato revelado. Por ejemplo: el compromiso y solidaridad con los pobres y oprimidos genera la pregunta sobre la repercusión social de la automanifestación de Dios y la respectiva respuesta humana. Las cuestiones culturales, suscitadas por los afroamericanos, interrogan a la liturgia, a la teología de las religiones, al contenido de otros tratados teológicos y hasta a la forma de hablar sobre Dios. Efecto semejante tiene el creciente protagonismo de las mujeres o el compromiso de cristianos en el movimiento ecológico. La realidad, filtrada en las pastorales y movimientos, estimula la búsqueda de nuevos instrumentos preteológicos. Los modelos de Iglesia, más adecuados a los nuevos desafíos de determinado contexto sociocultural, crean condiciones para la emergencia de nuevas “matrices teológicas”, con sus paradigmas correspondientes (cf. capítulo séptimo). En fin, la práctica pastoral, extendida a la actuación sociopolítica que rebasa el ámbito eclesial, constituye un criterio de verificación de la atingencia de determinada reflexión teológica.

### 2. Tensión

La tensión entre teología y pastoral se da debido a que ambas instancias presentan exigencias y leyes propias, a veces en el interior de la misma persona o grupo. Bajo distintos puntos de vista, la pastoral significa más que la teología y la teología representa más que la pastoral. La pastoral supera a la teología por exigir de la gente mucho más que reflexionar la fe, presentar o reelaborar conceptos teológicos. La acción pastoral consecuente requiere, desde el punto de vista del sujeto, una serie de cualidades y aptitudes: pasión por la causa del Reino, presencia fraterna junto a las personas, sensibilidad para comulgar con ellas en su sufrimiento y en sus alegrías, metodología eficaz y participativa, etc.

La teología supera a la pastoral, pues no se agota en las respuestas inmediatas a grupos y a cuestiones concretas. Al “ver a distancia”, exige el costoso proceso de “subir la montaña”, pensar fríamente y con mayor profundidad los datos de la realidad y de la misma teología. La teología,

como cualquier saber elaborado, no “comienza desde cero”. Necesita intuición y sensibilidad, pero no se hace solamente con ellas. Requiere tiempo, habilidad, entrenamiento y paciencia para “pulir” las reflexiones brutas, darles consistencia, y llegar así a una mejor precisión en los conceptos. El estudiante o el profesor debe conocer un mínimo de bibliografía sobre cada tema central: única forma de apropiarse la reflexión ya realizada por otros.

La relación entre teología y pastoral se ve amenazada por el intelectualismo y por la superficialidad. En el primer caso, tanto el alumno como el profesor transmiten contenidos completamente abstractos, sin preocuparse de su incidencia en el proceso evangelizador. En el segundo caso, se cede a las urgencias de las demandas pastorales. Sin tiempo para estudiar y pensar, se busca simplificar todo al máximo. De ello resultan la caída del potencial de reflexión y la incapacidad de comprender en profundidad tanto la fe como los desafíos que la interpelan hoy.

No se puede pretender que el discurso teológico académico se forje con lenguaje popular, ni tampoco que la visión pastoral de la teología se comunique con un lenguaje sofisticado y científicamente riguroso. El discurso académico y el discurso pastoral tienen cada uno, su propia gramática. Respetar el límite y el alcance de cada uno favorece una tensión productiva, enriquecedora para ambos.

### 3. *Teología y pastoral en el curso académico*

Esta cuestión espinosa y compleja difícilmente puede resolverse a satisfacción. Los reclamos de los alumnos repiten la misma cantilena: “El curso de teología es abstracto”, “la teología está alejada de la vida”, “es un conocimiento inútil”, etc. Parte de este “lamento” se fundamenta en hechos. Por ser difícil, exigente y arriesgado identificar, profundizar, “redestilar” e insertar cuestiones centrales suscitadas por la práctica pastoral en la teología, los profesores tienden a ignorar o subestimar la problemática. Además, tanto a los alumnos como a los profesores, se exige el complejo ejercicio de cambiar el “registro” del ámbito del fenómeno a la reflexión, de lo particular a lo general, del “creo que” a una hipótesis sustentable.

*“El trabajo pastoral que los estudiantes hacen puede ser tanto en detrimento de los estudios teóricos, como una ventaja que estimula el interés y lleva a la búsqueda de la verdad. En muchas ocasiones, el primer servicio del profesor es ampliar el horizonte del caso particular que el estudiante encontró, ubicándolo en un contexto cultural más amplio. Más aún: ayuda a no decretar la respuesta cierta, ortodoxa, sino a llevar a los otros a buscar juntos la orientación en la literatura y en la discusión. Por la exploración táctica y crítica de las experiencias realizadas, los conocimientos nuevos se convierten más fácilmente en convicciones que estructuran la propia conciencia y desarrollan el discernimiento en beneficio propio. Si la enseñanza no educa las conciencias y no desarrolla actitudes firmes, funcionará sólo como un sombrero de paja que se quita en el momento en que se quiere”*<sup>7</sup>.

A veces los alumnos traen al aula problemas de naturaleza no claramente teológica, sino metodológicos, relacionales e institucionales. La teología tiene poco que decir sobre ellos. El cuadro se hace más preocupante cuando se encuentran en el curso alumnos que no muestran interés por la pastoral ni por la teología.

La pastoral presenta implicaciones concretas para la teología, y viceversa. Durante el periodo de formación teológica del estudiante es necesaria, ante todo, una instancia concreta de acompañamiento pastoral, bajo la responsabilidad de la comunidad formadora de los estudiantes (seminario, casa religiosa, movimientos y grupos de laicos). Los animadores de este proceso ayudan al estudiante-agente a crecer en el aspecto de la eficacia de la acción pastoral. A partir de la práctica, se elabora la metodología más eficaz. La instancia “acompañamiento pastoral” detecta y revisa aspectos concernientes a la personalidad, afectividad y carácter del alumno. Se crea además un espacio comunitario donde se comparte la vida pastoral y se ora. El acompañamiento pastoral, que escapa del ámbito de la facultad de teología, aparece como el gran secreto de la eficacia apostólica y de la unificación interna entre teología y pastoral. Algunos destinatarios de la acción pastoral, especialmente laicos comprometidos, contribuyen enormemente a la vida del estudiante-agente,

7 B. Leers, “Memórias de um professor de teologia moral no Brasil” en: *Novas fronteiras da moral no Brasil*, Santuário, São Paulo, 1992, pp. 29s.

por medio del testimonio de vida, de sus crisis y conquistas existenciales, del compromiso efectivo en la transformación social. No raras veces señalan las fallas y limitaciones del agente pastoral.

Es necesario hacer de la pastoral una dimensión que informe la teología por dentro. Evitando el simplismo de transformar las clases en "recetarios pastorales", el profesor mantiene en su horizonte teológico las grandes preguntas de la pastoral. Se requiere que el maestro desarrolle su sensibilidad respecto de las grandes cuestiones del mundo contemporáneo y especialmente de América Latina. Una práctica pastoral mínima contribuye enormemente a suscitar preguntas teológicas y a verificar parcialmente la atingencia de su teología.

El alumno puede ejercitar el "teologizar la pastoral" en cuatro pasos.<sup>8</sup> En primer lugar, recoge los datos que el pueblo o determinado grupo eclesial presenta. En ese momento, anota todo lo que puede de sus expresiones y concepciones religiosas, prácticas devocionales cotidianas y manifestaciones teológicas. Se anotan palabras, gestos y señales sobre determinado tema religioso previamente elegido. El resultado final de esta fase de la investigación es la materia prima preteológica, de naturaleza eminentemente pastoral. En el segundo paso, el alumno procura sistematizar, organizar conceptualmente los elementos captados, con el instrumental teológico que adquiere en el curso académico.

El tercer paso marca la instauración del círculo hermenéutico entre teología académica y cotidiana. La lectura desde una óptica doble intenta reflexionar, a la luz de la teología, sobre los elementos positivos que tal práctica pastoral o existencial presenta. Señala además los límites y deficiencias. El otro lado del movimiento consiste en dejar fecundar la teología por los elementos procedentes de la vida de las personas y grupos.

*"De este modo creamos realmente nuevos conceptos teológicos, nuevas interpretaciones de la Escritura, que, por un lado, corresponden a nuestros estudios teológicos; por otro, son provocados por el contacto pastoral. Lo positivo de la concepción popular nos obliga a ampliar nuestra visión teológica. Nuestra visión*

*teológica, a su vez, ayuda a ampliar, a corregir equívocos teológicos del pueblo. Ese doble movimiento es lo específico de esa tarea teologizante a partir de la pastoral. Esto no sólo vale de los conceptos estrictamente teológicos sistemáticos, sino también de la interpretación de la Escritura, la revalorización de los ritos litúrgicos, la recompreensión de problemas morales..."*<sup>9</sup>

El cuarto y último paso se dedica a verificar, con el grupo eclesial en cuestión, el trabajo teológico realizado. Se devuelve a las personas la comprensión de la fe enriquecida con la reflexión teológica elaborada.

Los centros de teología ensayan respuestas provisionales a la cuestión de la articulación entre teología y pastoral. Algunos establecen la disciplina "teología pastoral", aún muy indefinida.<sup>10</sup> Otros centros, con una clientela más homogénea, crean acompañamiento pastoral para los alumnos de teología, de manera que integren en la práctica las dos instancias. Importa observar sobre todo el resultado final: si los alumnos de teología durante y después del curso son capaces de interpretar con visión teológica la pastoral, contribuyendo así a mejorar su calidad, y a presentar preguntas significativas para la teología, a partir de la pastoral.

#### Teología y pastoral, funciones distintas y compenetradas

"La acción pastoral es función creadora, mientras que la teología es función crítica. Mediante la acción pastoral la Iglesia se edifica, mediante la reflexión teológica se origina un sistema de pensamientos, transmisibles en forma de enseñanza, que regulan la actividad apostólica. En el acto creador de la acción pastoral, el creyente se adentra en lo que hace. En la función teológica, el cristiano adquiere conciencia de lo que hace y quiere hacer. Difícilmente pueden darse (igualmente) ambas funciones al mismo tiempo. La distinción está en el acento que se ponga: en lo "reflejo" o en lo "vital."

Ambas funciones tienen exigencias mutuas. Por parte de la pastoral, debe salvaguardarse lo específico del acto pastoral, que es creador. Pero no es canonizable por ser acto. Debe revisarse con criterios teológicos, ya que todo acto tiene un significado. Por parte de la teología, se debe salvaguardar lo específico de la función teológica, que es su carácter reflexivo y crítico. Ni la teología debe ser exce-

8 Cf. J. B. Libanio, "Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta", en: *Perspectiva teológica* 19 (1987) 330-333.

9 J. B. Libanio, *op.cit.*, p. 332.

10 Un intento muy exitoso de sistematizar la teología pastoral es el de C. Floristán, *Teología práctica, teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991.



sivamente abstracta, debido a las exigencias evangelizadoras de la Iglesia, ni debe ser excesivamente práctica, debido al pragmatismo peligroso que nos rodea. El teólogo presta un servicio insustituible a la pastoral. La teología —afirma H. Denis— es la función que realiza en la Iglesia la maduración de la labor pastoral” (C. Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 149s).

FLORISTÁN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 139-150.

LIBANIO, J. B., “Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta”, en: *Perspectiva teológica* 19 (1987) 321-352.

SOBRINO, J., “Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latinoamericana”, en: *Perspectiva teológica* 21 (1989) 285-303.

### III. Áreas de estudios y disciplinas teológicas

Al comenzar el curso de teología, el alumno se siente a veces como un ciudadano que desconoce el mundo rural y se dispone a incursionar en un bosque. Se siente perplejo ante lo extraño de ese mundo. Se siente desorientado y teme perderse entre las veredas. Le sería muy útil un guía o un mapa del bosque. Además, alguien, alejado del mundo académico de la teología, se pregunta si habrá tema suficiente para dedicarle cuatro años de estudio. Ni siquiera puede imaginarse la cantidad y diversidad de disciplinas y áreas de estudio desarrolladas por la teología.

Siguiendo las orientaciones de diversas instancias como la Sagrada Congregación para la Educación Católica, la Conferencia Nacional de los Obispos y la diócesis, y asimilando intuiciones de carismas congregacionales, cada instituto de teología configura, a su modo, el cuadro de las disciplinas teológicas. Existe también diversidad en las horas e interés dedicado a las disciplinas o áreas de estudio. Algunos centros acentúan nítidamente la teología dogmática. Otros, la bíblica. Otros más, la teología sacramental o el derecho canónico. Se funden o se separan disciplinas, dependiendo de la opción del centro académico y —¿por qué no decirlo?— de los profesores disponibles. Existe una gran diversidad de “arreglos”. A veces, la liturgia o la mariología ocupan espacios propios; otras veces se imparten en los tratados de sacramentos o de eclesiología,

respectivamente. La patrística a veces se diluye en la historia de la Iglesia, y otras, en la teología dogmática, o bien se contempla como disciplina separada. En algunos casos, se funden gracia y escatología en una sola disciplina. Los evangelios se pueden estudiar individualmente, o se agrupan los sinópticos en un solo curso. Además, algunas disciplinas se trabajan intensivamente en seminarios y cursos extraordinarios al comienzo del año académico. Los ejemplos se multiplican hasta el infinito.

Teniendo en cuenta esta sana diversidad, presentamos a continuación los grandes núcleos básicos o áreas de estudio de la teología académica, con las correspondientes disciplinas.

#### 1. Teología fundamental

La teología fundamental, como su nombre lo indica, pone las bases del conocimiento teológico y reflexiona sobre el hecho constituyente de la realidad cristiana: Dios se automanifestó, y la plenitud de su proyecto salvífico se cumplió en Cristo. A la propuesta divina corresponde la respuesta humana por medio de la fe. La teología fundamental no explicita todos los contenidos decisivos del acto de creer, función que corresponde a la dogmática. Explicita el acto de creer en sus diversas dimensiones: de racionalidad y misterio, de libertad y necesidad, de conocimiento y compromiso, etc.

Como sector de la teología más cercano al diálogo con las ciencias y otras formas del saber humano, la teología fundamental se empeña en comprender los elementos que forjan la mentalidad contemporánea, las grandes cuestiones que se le plantean a la fe, para establecer un puente de diálogo, mostrando, al mismo tiempo, lo específico cristiano. Valora especialmente la experiencia existencial y religiosa, tratando de identificar en ella los puntos de inserción de la fe.

El “gran cambio” realizado por la teología fundamental en los últimos decenios consiste en la superación de la antigua apologética. Ésta intentaba “desenmascarar y refutar las opiniones falsas y mostrar al mismo tiempo la razón de la verdad cristiana”. Por medio del rígido silogismo y la lógica compleja, quería demostrar la credibilidad y excelencia de la fe cristiana vivida y profesada en la Iglesia católica. Se autodefinía por

su doble función de defensa y justificación. Se erigía en “ciencia objetiva”. Aunque suponía la creencia, invocaba solamente argumentos de la razón para llevar al interlocutor por medio de ella, al umbral de la fe. Los manuales de apologética del siglo XVIII, por ejemplo, escritos contra los racionalistas y cristianos de la reforma protestante, seguían el esquema tripartito: la existencia de Dios y de la religión, la existencia de la verdadera religión cristiana, la existencia de la verdadera Iglesia.

La teología fundamental comprende dos grandes bloques, agrupados en una o varias disciplinas. El primero, “introducción a la teología”, objeto de este libro, muestra básicamente en qué consiste el conocimiento teológico, caracteriza su estatuto epistemológico y método, recuerda los grandes pasos de su historia y señala sus tareas cotidianas. El segundo bloque se ocupa del círculo hermenéutico de la existencia cristiana. Parte de la “revelación”, que encuentra en la carne y en el lenguaje de Jesús su plenitud. Muestra a continuación los elementos constitutivos de la fe y sus grados de explicitación. Reflexiona sobre las condiciones básicas que hacen posible la experiencia de la fe en determinado contexto sociohistórico y cultural. Pertenece también a la teología fundamental aclarar cómo se realiza el proceso de interpretación del acontecimiento cristiano, en la relación viva entre revelación, fe, Escritura, Tradición y signos de los tiempos.

### Función imprescindible de la teología fundamental

“La teología fundamental, como hoy más comúnmente se entiende, es la reflexión sobre la primera realidad cristiana, la revelación de Dios, atestiguada plenamente por Jesucristo. Reflexión, por lo tanto, sobre los fundamentos de la dogmática, realizada de manera crítica, pero guiada por la fe, que descubre los motivos de la credibilidad. Realiza en la teología el papel que la ontología desempeña en el sistema filosófico, al considerar sus fundamentos, principios, iluminando su sentido. Reflexiona sobre la revelación como forma y condición de toda fe, de toda teología, de todo dogma. Por lo tanto, se define más por su finalidad y objeto que por el método. El objeto es la revelación de Dios, que es a su vez, acontecimiento y misterio. La finalidad consiste en permitir al ser humano, inteligente y libre realizar una opción de fe ante esta intervención de Dios, compatible con su naturaleza espiritual. Por consiguiente debe tener en cuenta las condiciones humanas subjetivas concretas de credibilidad y no sólo el hecho de la revelación.

En la perspectiva antropocéntrica actual, tiene la función crítica y hermenéutica de toda la teología. Función crítica, en el sentido de analizar cuál es la condición de posibilidad histórica y la condición trascendental de la fe: el acontecimiento de

la revelación y la existencia humana como condición *a priori* de fe. Función hermenéutica en el sentido de descubrir el significado permanente de los enunciados de fe de acuerdo con la inteligencia que el hombre tiene de sí y de su relación con el mundo” (J. B. Libanio, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Loyola, São Paulo, 1994, pp. 65s).

- GEFFRÉ, C., “Historia reciente de la teología fundamental. Intento de interpretación”, en: *Concilium* 46 (1969) 337-358.
- LATOURELLE, R., “Nueva imagen de la fundamental”, en: —y O’Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 64-94.
- , “El teólogo y la teología fundamental”, en: R. Latourelle - R. Fisichella (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, pp. 1503-1507.
- LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Loyola, São Paulo, 1994, pp. 65-75.

## 2. Teología bíblica

La constitución dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II pide que el estudio de las Escrituras sea el alma de la teología (DV 24). Se han dado pasos enormes en este sentido, que salen al encuentro de los anhelos de los estudiantes. La teología bíblica ejerce una gran fascinación en el alumno. Rasgo distintivo de varias pastorales y movimientos emergentes en la Iglesia, la constante lectura personal y comunitaria de la Biblia se hace cada vez más familiar en el medio eclesial. Pero no por eso la Biblia lleva al consenso. Se advierte un nítido “conflicto de interpretaciones”, sobre todo entre los grupos comprometidos en la lucha social y los grupos espiritualistas. Fuera del ámbito eclesial, el crecimiento vertiginoso de Iglesias pentecostales que utilizan la Biblia en la perspectiva fundamentalista, así como el advenimiento de otras religiones que se sirven de otros libros revelados, incrementa el interés por el estudio de la Biblia.

La Biblia constituye hoy la base de la evangelización en muchos ambientes. En esta área la teología pastoral avanza enormemente, con la elaboración de folletos y otros textos de introducción a los libros de la Escritura. El mes de la Biblia, iniciado en la Región Este II de la CNBB hace más de veinte años, propone cada año el estudio y el contacto con al menos un libro de la Biblia. Se multiplican los cursos de Biblia por todas partes. Las disciplinas bíblicas interesan sobremanera a los alumnos por

su valor pastoral. Además, los estudiantes de teología tienen hoy a su disposición traducciones de estudios exegéticos de calidad, que les facilitan el acceso a las publicaciones científicas.<sup>11</sup>

En el curso académico de graduación, la teología bíblica presenta tres grandes bloques: introducción general, estudio de los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. La introducción general trata de comprender, en una visión panorámica, la historia del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, el proceso del paso de las tradiciones orales a la tradición escrita y los distintos géneros literarios. Reflexiona temas generales, como la interrelación hecho-interpretación en los textos y familiariza al alumno con términos técnicos de la ciencia bíblica. Algunos elementos conceptuales, como inspiración e inerrancia de la Escritura, tratados en la teología fundamental, son también aquí necesarios.

El segundo bloque, el del Antiguo Testamento, se divide en diversas disciplinas. Normalmente se hace la distinción: Pentateuco, Libros Históricos, Profetas, Salmos y Sapienciales. Se proporciona al alumno el acceso a una introducción a los principales libros, para que él mismo pueda leer los textos, saboreando su mensaje. En el tercer bloque, el del Nuevo Testamento, se estudian los Evangelios, los escritos paulinos, los Hechos de los Apóstoles, las cartas católicas y el Apocalipsis, agrupados al menos en cuatro disciplinas.

También forma parte de los estudios bíblicos el conocimiento de las lenguas bíblicas, especialmente del griego y el hebreo. Consideradas como “ciencias instrumentales” para la teología bíblica, no se ofrecen en muchos cursos académicos por falta de profesores capacitados o para no sobrecargar a los alumnos con tantas disciplinas. Considerando el nivel intelectual de los alumnos, tiempo disponible y aptitud para las lenguas, el centro académico opta a veces por suprimir las lenguas bíblicas, por considerar la ganancia real muy pequeña, en comparación con la inversión realizada. Aunque no se enmarque en el mismo ámbito, el estudio del latín aparece en muchos cursos, con el fin de capacitar a los alumnos para la lectura de las fuentes de la tradición teológica.

La teología bíblica presupone el uso de la exégesis, considerada una disciplina preteológica. El término griego “*exégesis*” significa “sacar hacia fuera”, deducir. Dicho de manera sencilla, la exégesis intenta, utilizando instrumental científico, captar el significado de la letra de la Escritura. Puesto que se estudia un texto literario, se requiere el conocimiento de las lenguas originales (hebreo, arameo y griego) y de las traducciones antiguas. Se sirve también de las investigaciones arqueológicas y de otros recursos que permiten aproximarse a los acontecimientos y a sus posibles marcos interpretativos. Entre estos, se presta especial atención a la literatura de los pueblos limítrofes o vecinos de Israel, cuyos textos han sido recientemente descifrados y traducidos, y a la literatura extrabíblica, en el ámbito de Israel, tanto la literatura intertestamentaria como la rabínica, fundamentales para la interpretación del texto bíblico.

La exégesis sigue normalmente este itinerario: crítica textual, análisis literario (por medio de las tradiciones, la historia de las formas y la historia de la redacción) y la crítica histórica. El alumno del primer ciclo de teología (bachillerato) normalmente no necesita pasar por todo este espinoso camino. Recurre a los estudios que presentan el resultado final del trabajo, incorporado ya a una reflexión de carácter propiamente teológico. La exégesis no es propiamente teología, pues no trata directamente del sentido de la fe. La teología bíblica, a su vez, rescata no solamente el ambiente cultural que rodea a la Biblia, por medio de la filología, la historia de las mentalidades y de los mitos, sino también el ambiente vital de la comunidad creyente, los rasgos de la experiencia de Dios y el significado de la palabra de Dios para el fiel.<sup>12</sup>

Diferentes perspectivas orientan la teología bíblica a partir del método exegético adoptado. Algunas se complementan, otras se enfrentan. Al procurar integrarlas, cada profesor privilegia un enfoque. Entre las muchas existentes, se destacan:

12 Existe diferencia entre los métodos de exégesis, como análisis sociológico, estructural, retórico, de las fuentes, de la tradición, etc., y los métodos de la teología bíblica, como estudio de temas centrales o temáticos. En la situación ideal, los primeros desembocan en los otros. Cuando esto no ocurre se produce o una exégesis desprovista del elemento propiamente teológico o una teología bíblica que carece de cientificidad.

11 En castellano tenemos las colecciones “Cuadernos Bíblicos” de la editorial Verbo Divino en España y “Estudios Bíblicos” de Ediciones Dabar en México.

- La lectura dogmática de los textos. Este procedimiento, felizmente en desuso, selecciona los textos bíblicos que concuerdan con las afirmaciones dogmáticas, tomadas de forma inmutable. De este modo hace una anacrónica lectura regresiva. No se deja hablar al texto. Se habla por él. Se llaman “*dicta probantia*”, es decir, los textos bíblicos sirven solamente para probar las afirmaciones de la teología.
- Lectura sociológica. Comprende el texto a partir del contexto sociopolítico y económico. Esta lectura privilegia la clave de intersección de las estructuras sociales, destacando las ideologías en conflicto, tanto en la sociedad como en el texto bíblico. La interpretación sociológica, muy en voga en el periodo de auge de la teología de la liberación, ayuda a liberar la teología bíblica de interpretaciones idealistas y espiritualistas. Sin embargo, corre el riesgo de no penetrar hasta el nivel propiamente teológico, es decir, lo que Dios dice de sí mismo. A veces subestima el valor de la religión y del imaginario social, donde se moldea la imagen de lo sagrado.
- Lectura bajo la óptica de la “historia de las mentalidades”. Se sirve de la tendencia creciente en la historiografía, acentuando el influjo de la cultura, de la comprensión de los hechos, especialmente en la vida cotidiana, sobre los textos. Aún se ha desarrollado poco en los estudios bíblicos.
- Análisis de estructura: parte del texto, tal como está, procurando percibir su estructura superficial y profunda. Método propicio para el estudio orientado, se realiza en grupos o personalmente. Al contrario del corte sincrónico de la historia de la redacción, que busca, a veces en vano, distinguir minuciosamente grupos de textos, éste adopta el procedimiento sincrónico. Considera el texto como unidad, conjunto estructurado en orden a transmitir un mensaje. Cuando es tomado en forma absoluta, por medio del análisis estructural, prescinde de la historia del texto y de su génesis. Algunos que se sirven de este método limitan la interpretación del texto a la tarea de identificar la estructura literaria del mismo y su lógica de oposición.
- El estudio de los temas centrales: se seleccionan los principales temas y asuntos de los libros en cuestión, enfocándolos bajo esta clave. El estudio temático intenta comprender el texto con algunas categorías globalizantes y unificadoras.

- Análisis sectorizado: consiste en el procedimiento de analizar un tema o un relato del libro bíblico en cuestión sirviéndose de la exégesis y de otros instrumentos de las ciencias bíblicas. Tiene la ventaja de mostrar la originalidad de una perícopa o capítulo, y la desventaja de hacerse fastidioso para los alumnos del bachillerato. Profundiza un aspecto a costa de la pérdida de la visión general.

La exégesis bíblica, en el ámbito internacional, parece ser el sector en el que más se investiga con libertad de opinión. Sin embargo, los resultados de las investigaciones son muchas veces vistos con sospecha. No falta quien acuse a los biblistas de ser los responsables del desmoronamiento de la fe del pueblo, debido a una lectura crítica y desmitologizante de los textos. En América Latina, con excepciones, se realiza poco en el área de la investigación bíblica de naturaleza académica. Tal carencia se justifica, en gran parte, por la deficiente situación de la investigación científica. Falta de bibliografía especializada, urgencias de la pastoral, carencia de profesores, etc. dificultan el trabajo científico. Sin embargo, en contrapartida, se ha avanzado mucho en la divulgación de la teología bíblica; se han creado y se han rescatado significativos paradigmas, en consonancia con la experiencia del pueblo de Dios, especialmente de los marginados. Se ha engendrado un movimiento de lectura de la Biblia en la óptica de los pobres, ramificado por todo el continente. Carlos Mesters explicitó una postura metodológico-hermenéutica que, de manera sencilla, integra los recursos ofrecidos por la ciencia bíblica actual con la apremiante necesidad de una lectura pastoral de la Escritura. Considera que el texto bíblico recupera su sentido a partir del *contexto* de la vivencia de la fe de la comunidad eclesial, inserta en el *pretexto* de las preguntas suscitadas por la realidad social.

La teología bíblica, de manera especial, está llamada a vincularse a la espiritualidad. Manteniendo el necesario rigor teórico, el estudio de la Escritura sirve para alimentar la vida de fe del estudiante. La Biblia, dentro de las áreas de estudio, puede ser punta de lanza de la recuperación de la función anagógica y mistagógica (entrada en el misterio divino) de la teología. Se estimula al alumno a releer y meditar el texto bíblico estudiado, con otra visión, la místico-contemplativa.

- La lectura dogmática de los textos. Este procedimiento, felizmente en desuso, selecciona los textos bíblicos que concuerdan con las afirmaciones dogmáticas, tomadas de forma inmutable. De este modo hace una anacrónica lectura regresiva. No se deja hablar al texto. Se habla por él. Se llaman "*dicta probantia*", es decir, los textos bíblicos sirven solamente para probar las afirmaciones de la teología.
- Lectura sociológica. Comprende el texto a partir del contexto sociopolítico y económico. Esta lectura privilegia la clave de interpretación de las estructuras sociales, destacando las ideologías en conflicto, tanto en la sociedad como en el texto bíblico. La interpretación sociológica, muy en voga en el periodo de auge de la teología de la liberación, ayuda a liberar la teología bíblica de interpretaciones idealistas y espiritualistas. Sin embargo, corre el riesgo de no penetrar hasta el nivel propiamente teológico, es decir, lo que Dios dice de sí mismo. A veces subestima el valor de la religión y del imaginario social, donde se moldea la imagen de lo sagrado.
- Lectura bajo la óptica de la "historia de las mentalidades". Se sirve de la tendencia creciente en la historiografía, acentuando el influjo de la cultura, de la comprensión de los hechos, especialmente en la vida cotidiana, sobre los textos. Aún se ha desarrollado poco en los estudios bíblicos.
- Análisis de estructura: parte del texto, tal como está, procurando percibir su estructura superficial y profunda. Método propicio para el estudio orientado, se realiza en grupos o personalmente. Al contrario del corte sincrónico de la historia de la redacción, que busca, a veces en vano, distinguir minuciosamente grupos de textos, éste adopta el procedimiento sincrónico. Considera el texto como unidad, conjunto estructurado en orden a transmitir un mensaje. Cuando es tomado en forma absoluta, por medio del análisis estructural, prescinde de la historia del texto y de su génesis. Algunos que se sirven de este método limitan la interpretación del texto a la tarea de identificar la estructura literaria del mismo y su lógica de oposición.
- El estudio de los temas centrales: se seleccionan los principales temas y asuntos de los libros en cuestión, enfocándolos bajo esta clave. El estudio temático intenta comprender el texto con algunas categorías globalizantes y unificadoras.

- Análisis sectorizado: consiste en el procedimiento de analizar un tema o un relato del libro bíblico en cuestión sirviéndose de la exégesis y de otros instrumentos de las ciencias bíblicas. Tiene la ventaja de mostrar la originalidad de una perícopa o capítulo, y la desventaja de hacerse fastidioso para los alumnos del bachillerato. Profundiza un aspecto a costa de la pérdida de la visión general.

La exégesis bíblica, en el ámbito internacional, parece ser el sector en el que más se investiga con libertad de opinión. Sin embargo, los resultados de las investigaciones son muchas veces vistos con sospecha. No falta quien acuse a los biblistas de ser los responsables del desmoronamiento de la fe del pueblo, debido a una lectura crítica y desmitologizante de los textos. En América Latina, con excepciones, se realiza poco en el área de la investigación bíblica de naturaleza académica. Tal carencia se justifica, en gran parte, por la deficiente situación de la investigación científica. Falta de bibliografía especializada, urgencias de la pastoral, carencia de profesores, etc. dificultan el trabajo científico. Sin embargo, en contrapartida, se ha avanzado mucho en la divulgación de la teología bíblica; se han creado y se han rescatado significativos paradigmas, en consonancia con la experiencia del pueblo de Dios, especialmente de los marginados. Se ha engendrado un movimiento de lectura de la Biblia en la óptica de los pobres, ramificado por todo el continente. Carlos Mesters explicitó una postura metodológico-hermenéutica que, de manera sencilla, integra los recursos ofrecidos por la ciencia bíblica actual con la apremiante necesidad de una lectura pastoral de la Escritura. Considera que el texto bíblico recupera su sentido a partir del *contexto* de la vivencia de la fe de la comunidad eclesial, inserta en el *pretexto* de las preguntas suscitadas por la realidad social.

La teología bíblica, de manera especial, está llamada a vincularse a la espiritualidad. Manteniendo el necesario rigor teórico, el estudio de la Escritura sirve para alimentar la vida de fe del estudiante. La Biblia, dentro de las áreas de estudio, puede ser punta de lanza de la recuperación de la función anagógica y mistagógica (entrada en el misterio divino) de la teología. Se estimula al alumno a releer y meditar el texto bíblico estudiado, con otra visión, la místico-contemplativa.

### El método histórico-crítico y el teológico en la teología bíblica

“El problema de fondo es el de la relación entre reconstrucción e interpretación. En la reconstrucción, se respeta la historia, se sirve predominantemente del método histórico-crítico, mientras que en la interpretación debe servirse de los dos métodos simultáneamente. La reconstrucción somete también la estructura a una teología bíblica, presentada históricamente. Sin embargo, se debe advertir que la estructura que acompaña a la reconstrucción histórica, es aún un elemento formal no cualificante. En el hecho de cualificar la estructura y sus partes interviene la interpretación. Lo más importante es la interpretación, el principio hermenéutico unitario que anima su estructura. A partir de ella es como se puede juzgar si se trata de una comprensión crítica de la fe bíblica o de una interpretación que se cierra en la historia sin llegar a la fe” (G. Segalla, en: *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, p. 1841).

MAGGIONI, B., “Exégesis bíblica”, en: *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 620-632.

MESTERS, C., *Por tras das Palavras*, Petrópolis, Vozes, 1974, pp. 223-238.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Parroquial de Clavería, México, 1993.

SEGALLA, G., “Teología bíblica” en: *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 1819-1841.

### 3. Teología moral

La moral era considerada como la parte “práctica” de la teología, respecto del cuerpo teórico, que era la dogmática. Actualmente, esta distinción rígida se ha atenuado, con la valoración de la dimensión praxica de toda teología. Al contrario de lo que se oye decir, la moral necesita de un consistente soporte teórico por ser un área compleja del pensamiento teológico. Al mismo tiempo, tiene que ver en muchos aspectos prácticos y significativos no solamente de la pastoral sino también de la vida personal de alumno, y ejerce un influjo existencial indiscutible.

La enseñanza-aprendizaje de la teología moral tiene por objeto reflexionar sobre la respuesta concreta que el cristiano da a Dios en los diversos ámbitos de su existencia: personal, interpersonal, comunitaria, social y político. Se configura como un auténtico saber crítico y específi-

co sobre el compromiso ético de los cristianos, vivido e interpretado a la luz de la fe. Se erige como legítimo saber ético, que lleva consigo exigencias de criticidad teórica y garantías de racionalidad sociocultural. Al mismo tiempo, busca y sustenta “la identidad cristiana de su objeto y la genuina razón teológica de su discurso” (M. Vidal).

La teología moral se divide en dos grandes bloques, y comprende varias disciplinas. El primer bloque, denominado “teología moral fundamental”, ofrece una reflexión global sobre las bases y los criterios del actuar del cristiano. Considera la comprensión de la realidad humana como procesual y condicionada, marcada por la finitud, por la gracia y por el pecado. Establece también los vínculos de la teología moral con las ciencias humanas. Como ciencia práctica que es, cuya materia prima es el actuar humano, la moral necesita, más que cualquier otra área de la teología, eficaces mediaciones hermenéuticas preteológicas, procedentes del ámbito de la filosofía, la medicina, la psicología, la antropología cultural, la ecología, etc. Sin este soporte críticoauxiliar, puede caerse en un discurso autoritario e ingenuo, en el que abundan explicaciones simplistas y descontextualizadas de textos bíblicos, patrísticos o del magisterio reciente, produciendo efectos nefastos para la vida cristiana. Al mismo tiempo, la moral fundamental extrae de la Escritura y de la Tradición sus principios teológicos básicos, que le permiten gozar de un distanciamiento sano y una metacrítica cuidadosa de los otros saberes humanos, dando al cristiano criterios amplios y parámetros para su acción.

El segundo bloque comprende la reflexión ética específica sobre los diversos sectores de la existencia humana. Cada instituto de teología organiza sus contenidos de manera propia. En general, los cursos se dividen en: moral de la persona, en el que se destaca la sexualidad; moral social y política, y nuevas cuestiones morales, que incluyen la bioética, y la ética ecológica.

La teología moral, elaborada en instituciones académicas católicas, constituye la puerta abierta para el diálogo con la sociedad y la comunidad científica, además de ayudar al alumno a romper parte de la distancia entre reflexión académica y vida personal, teología y pastoral. La cuestión ética está emergiendo en varios sectores de la vida social. “La ética teológica se encuentra ante un desafío de gran significación histórica: afrontar la crisis de la civilización y proponer un horizonte axiológico que

devuelva la esperanza a la desmoralizada existencia humana. Se impone la necesidad de una reorientación en la reflexión teológico-moral.<sup>13</sup>

La ética vivida y reflexionada a la luz de la fe es imprescindible en la existencia del cristiano y en la acción pastoral de la comunidad eclesial. Pero hacer teología moral viva, entusiasta y estimulante tiene varios escollos. Por parte de las instituciones católicas, existen dificultades disciplinarias. La reflexión ética de los teólogos está sometida a un fuerte control, con un margen de vuelo muy reducido. Tanto los alumnos como los profesores sienten la creciente distancia entre lo que se sostiene como visión oficial de la Iglesia, la práctica de los fieles y una propuesta ética cristiana adecuada a nuestro tiempo. Por parte de la sociedad actual, el subjetivismo exacerbado, la fragmentación de la ética, la cantidad inmensa de investigaciones, la falta de consenso de la comunidad científica en graves cuestiones específicas, la pluralidad axiológica dificultan el diálogo de la teología moral con instancias extraeclesiales. Sin embargo, la tarea permanece. La posibilidad, a pesar de los obstáculos, es un hecho.

#### La docencia de la teología moral

"El profesor de teología moral es una especie de teólogo ambulante, que siempre lleva consigo dos pesada maletas: la de los libros y la de la experiencia pastoral. Sobre todo sin esta última, difícilmente dejará de ser considerado como "persona de gabinete". Muy bien afirma Fray Bernardino Leers que, además de la curiosidad de un niño, el 'sincero amor convivencial con el pueblo' es un requisito imprescindible para el moralista de hoy.

También el contexto eclesial y político ha cambiado profundamente y sigue agitado. Sobre todo los problemas de orden social se presentan continuamente a las puertas de la Iglesia y de la teología, interpeándolas siempre con nuevos hechos y nuevos interrogantes. Las distintas ciencias adquieren cada vez mayor credibilidad y, por lo tanto, sus cuestionamientos no pueden ser ignorados. Nunca fue tan fascinante dar clases de moral como en el Brasil de hoy: estamos ante un campo abierto, con amplios horizontes, provocadores, con grandes expectativas.

Tratándose de enfoque, es necesario estar atento sobre todo al prisma de la teología de cuño latinoamericano. Nunca se insiste lo suficiente sobre el hecho de que la novedad de la teología de la liberación no está tanto en la temática como en el enfoque que esta temática recibe. Un tema como el de la ecología, por

ejemplo, se encuentra en todos los tratados más recientes. Sin embargo, el prisma de la moral renovada es más funcionalista, mientras que el de la liberación es más impugnador del tipo de progreso que caracteriza al Primer Mundo. Con razón se insiste en que se trata más de una metodología diferente que de cualquier otra cosa". (A. Moser, "É difícil ensinar teologia moral hoje?" en: VVAA, *Novas fronteiras da moral no Brasil*, Santuário, São Paulo, 1992, pp. 177, 178, 182).

LEERS, B., "Memórias de um professor de teologia moral no Brasil", en: VVAA, *Novas fronteiras da moral no Brasil*, Santuário, São Paulo, 1992, pp. 17-31.

MOSER, A., "É difícil ensinar teologia moral hoje?" en: VVAA, *Novas fronteiras da moral no Brasil*, Santuário, São Paulo, 1992, pp. 176-187.

VIDAL, M., "Ética teológica", en: *Diccionario de ética teológica*, EVD, Estella, 1991, pp. 242-245.

VIRT, G., "Teología moral", en: H. Rotter - G. Virt, *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona, 1993, pp. 567-576.

#### 4. Teología sistemática o dogmática

La dogmática comprende una serie de disciplinas, resultantes de la elaboración teórica de la Iglesia durante los casi dos mil años de su existencia. La materia prima de la dogmática es el dato revelado, profundizado, reinterpretado y enriquecido por la Tradición viva y regulada por el magisterio, en el transcurso de la historia. Normalmente, los institutos privilegian en sus horarios las disciplinas centrales: cristología, eclesiología, sacramentos (en general y, específicamente, los siete sacramentos), Trinidad, antropología teológica, (creación, pecado, gracia y salvación). La dogmática abarca además pequeños tratados como la escatología y la mariología.

En cuanto a la terminología, algunos autores identifican dogmática con sistemática, y prefieren el segundo término. Éste tendría la ventaja de evitar el riesgo de fijación en las fórmulas dogmáticas, y dirigiría su interés hacia el proceso orgánico de auto-comprensión de la fe. Otros, a su vez, consideran la sistemática como la suma de la teología dogmática, la fundamental y la moral.

La teología sistemática, como inteligencia actualizada de los datos de la fe, no se ocupa meramente de repetir los dogmas, sino de hacer com-

13 M. Vidal, "Ética teológica", en: *Diccionario de ética teológica*, EVD, Estella, 1991, p. 244.

pensable y significativo el inmenso patrimonio de la vida y reflexión de los cristianos. Renuncia al objetivismo estéril, que intenta contemplar una verdad en sí misma, lejos de la problemática humana. Tiene en cuenta en su trabajo la sensibilidad y la forma de comprender la verdad de nuestros contemporáneos. Integra en su discurso la experiencia subjetiva y reelabora conceptos (como revelación, gracia, sacramentos) en consonancia con las experiencias personales y grupales. Reconoce la historicidad y provisionalidad de sus afirmaciones, sin caer con ello en un relativismo disolvente. Ejerce su carácter modelador, impulsando a la conversión, a la práctica eficaz del amor solidario, pues reconoce que la verdad cristiana es operativa, transformadora, práctica. Se empeña en recrear el lenguaje que, fiel al pasado, abre la comprensión de la fe a las personas con esquemas mentales actuales; reconstruye algunos elementos de su aparato conceptual.

Con la dogmática sistemática, se entra en la principal área diferenciadora de la teología católica, con respecto a los evangélicos y ortodoxos. Los grupos cristianos no católicos ven con cierta desconfianza el excesivo peso que la teología católica da a la dogmática. Los evangélicos acentúan más la teología bíblica, aceptando la dogmática elaborada por los primeros concilios ecuménicos. Sin embargo, en la actualidad, algunos teólogos protestantes, como K. Barth, P. Tillich, W. Pannenberg y Moltmann entre otros, han elaborado excelentes, profundos y amplios tratados de sistemática, ofreciendo una valiosa contribución a sus Iglesias y a los compañeros católicos. Los ortodoxos van un poco más lejos que los evangélicos, al aceptar las afirmaciones dogmáticas incluso de la patrística tardía, así como algunos pronunciamientos del magisterio católico. Sin embargo, se mueven en otra esfera de reflexión, más tradicional y mística y menos especulativa, tal como se entiende desde el punto de vista occidental.

La teología dogmática sufre una alteración sustancial con el Concilio Vaticano II. Se abandona el esquema deductivo, centrado en tesis, y se sustituye por el procedimiento propuesto en el decreto *Optatum totius*, (n. 16). El estudio de cada tema de la dogmática debe, según el documento, partir de la Escritura. Luego viene la reflexión realizada por la patrística y por la historia del dogma. Por fin, viene la reflexión especulativa y se actualiza. La teoría así elaborada tiene una finalidad práctica: ser reconocida en la liturgia y en la vida de la Iglesia y contribuir a la evangelización en nuevos contextos.

#### Dogmática y proceso

"Toda definición dogmática representa, al mismo tiempo, un punto de partida y un punto de llegada en el proceso vivo de la fe eclesial para la comprensión de lo que en ella se contiene. La aceptación del dogma por parte de la fe eclesial será siempre un acontecimiento histórico, cuya configuración concreta escapa a la precisión humana. La fe, en su tendencia intrínseca de buscar su propia autocomprensión dentro del actual contexto cultural, no puede dejar de interpretarse y de expresarse de nuevo. No solamente las definiciones del magisterio, sino también la misma palabra de Dios, se estructuran en proposiciones humanas, permaneciendo así continuamente sometidas a su interpretación en la fe.

Forma parte de la función propia de la teología la comprensión-interpretación crítica, metódica y sistemática (en este sentido, científica) de los dogmas (...) Dentro de esta función, realizada en comunión con la fe eclesial y a su servicio, podemos determinar tres momentos (no sucesión temporal): retrospectivo, introspectivo y prospectivo" (Juan Alfaro, "La teología frente al magisterio", en: R. Latourelle - G. O'Collins, *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 496).

GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, Paulinas, São Paulo, 1989, pp. 17-125.

NEUFELD, K., "La teología sistemática en nuestro tiempo", en: — (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 11-22.

OSCULATI, R., "Método sistemático y pensamiento teológico" en: K. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 25-47.

#### 5. Derecho canónico

La Iglesia se institucionaliza al servicio de la evangelización. Como estructura organizada, elabora una serie de leyes y reglamentos de diferente tenor. El conjunto nuclear de las normas y prescripciones jurídicas más importantes se condensan y cristalizan en el *Código de Derecho Canónico* (CDC).

El primer intento de hacer una colección jurídica de las normas y reglamentaciones hasta entonces existentes en la Iglesia desemboca en las "*Constituciones Apostólicas*", compiladas en Siria hacia el año 380. Otro intento posterior recoge las resoluciones de los cánones de los grandes concilios del siglo IV. Hasta finales del siglo XI, prevalece una "organiza-



ción sinodal de la Iglesia, pues los sínodos o concilios de cada Iglesia determinaban en amplia escala lo que debía servir como organización eclesial. Para la Iglesia entera, los concilios generales gozaban de gran prestigio. Los decretos papales tenían amplio reconocimiento, pero su influencia permaneció limitada”<sup>14</sup>

El siglo XII marca el comienzo del cambio de rumbo hacia un derecho eclesiástico centralizado. Siguiendo el modelo del derecho romano, la Iglesia católica de rito latino elabora y reúne sus reglamentaciones de forma más o menos articulada, sin asumir la elaboración de un cuerpo orgánico de leyes definitivo. El primer código sistematizado de derecho canónico se remonta a 1917, y lleva consigo el modelo eclesiológico preconiliar. Después del Vaticano II, urge una nueva configuración jurídica. Se promulga el actual código en 1983, estructurado de la siguiente forma: normas generales, derecho constitucional (“*De populo Dei*”) magisterio, ministerio de santificación (en especial, derecho sacramental), derecho sobre los bienes, derecho penal y derecho procesal.

La teología estudia el derecho canónico con la doble finalidad de comprender su valor y conocer su contenido, para su aplicación práctica.<sup>15</sup> La materia prima de esta área teológica se diferencia sobremanera de las demás: las leyes eclesiásticas contenidas en el CDC. Se requiere como instrumental preteológico el conocimiento del lenguaje y de la lógica del sistema jurídico.

El estudio del derecho canónico comprende dos bloques de disciplinas. El primero, denominado “derecho canónico fundamental”, proporciona al alumno informaciones sobre la historia del documento, justifica

14 K. Walf, “Direito da Igreja”, en: P. Eicher (ed.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, São Paulo, p. 181.

15 “En el derecho canónico, instituciones y carismas, ministerios y funciones encuentran su justa e intrínseca conexión, por lo que se fortalecen mutuamente, se evita la dispersión y el aislamiento y los pone de relieve y delimita como valores dentro de la organicidad de la Iglesia sacramento de salvación (...) Por Jesucristo todos los elementos visibles, connaturales e inmanentes de la Iglesia son como asumidos por el principio trascendente, por el Espíritu Santo (...) Lo jurídico, realidad humana fundamental, queda impregnado por el Espíritu Santo si la persona permanece unida al Cristo-Iglesia” (L. Vela Sanches, “Teologia do Direito”, en: *Dicionário de Direito Canônico*, Loyola, São Paulo, 1993, pp. 720-721).

su existencia y finalidad, y le proporciona el instrumental para comprender su lenguaje y su lógica. El segundo bloque contiene temas específicos, correspondientes a las partes del documento: derecho canónico sacramental, matrimonial, de la vida religiosa, etc.

#### Historicidad del derecho canónico

“No fueron incondicionalmente los esfuerzos de los teólogos o más tarde de los juristas de la Iglesia los que ejercieron el papel más importante (en el cambio del derecho); sino fue la evolución social general la responsable de ello. El derecho de la Iglesia se nutre de las indispensables fuentes de la revelación, pero además se orienta también por los eventuales datos históricos y sociales.

Para la Iglesia de cualquier cultura y época se propone de manera nueva la pregunta sobre hasta qué punto su derecho sirve para la salvación de las almas de sus miembros (“*salus animarum suprema lex*”). Es comprensible que la organización jurídica real eclesiástica, en cuanto al contenido, forma y sistematización, se haya orientado siempre por modelos seculares. Solamente así puede la Iglesia cumplir sus tareas en el eventual contexto histórico y en el marco de la estructura de racionalidad eventualmente vigente.

Se trata pues de un proceso hermenéutico que, según la fe de la Iglesia, es acompañado por el Espíritu de Dios (Pneuma). La aceptación de este conocimiento libera y preserva a la Iglesia de derecho y estructuras que se hicieron obsoletos e inútiles y, en consecuencia, perjudiciales e ineficientes” (K. Walf, “Direito da Igreja”, en: P. Eicher (ed.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, São Paulo, 1993, p. 182).

CORECCO, E., “Teología del derecho canónico”, en: *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 1828-1870.

VELA SANCHES, L., “Teologia do direito”, en: C. C. Salvador (ed.), *Dicionário de direito canônico*, Loyola, São Paulo, 1993, pp. 719-721.

WALF, K., “Derecho de la Iglesia”, en: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 179-183.

#### 6. Historia de la Iglesia

La Iglesia, institución humana tocada por la gracia divina, se dirige a través de la historia hacia la plenitud escatológica. La teología se va gene-

rando en el corazón de la Iglesia, en su lento caminar por las sendas de la historia. Es extremadamente útil para la teología comprender cómo y por qué la Iglesia realiza opciones pastorales y asume distintas configuraciones en el correr de los tiempos, así como conocer el contexto vital en que elabora y reinterpreta sus dogmas. El área de estudio "historia de la Iglesia" proporciona un eje, visión panorámica de las grandes fases de la historia universal, e inserta en él las distintas formas que la comunidad eclesial asume en los correspondientes contextos socioculturales y las formulaciones dogmáticas que elabora. La relación Iglesia-Mundo sólo puede comprenderse correctamente con la ayuda de las informaciones provenientes de la historia, entendida no como simple secuencia de hechos y acontecimientos, sino como estudio sistemático (historiografía). Además, la historia de la Iglesia sitúa al estudiante en los conflictos de las mentalidades, ideas y movimientos sociales que han estado presentes en el espacio eclesial hasta nuestros días.

La historia de la Iglesia trabaja sobre la materia prima de los acontecimientos e ideas del pasado que repercuten en la Iglesia de hoy. Exige al profesor, al menos pleno dominio de la mediación preteológica de la historiografía. El instrumental crítico adoptado, como la historia de los personajes, el materialismo histórico, el culturalismo, la historia de las mentalidades, permite descubrimientos distintos o acentúa algunos aspectos con detrimento de otros. La perspectiva también altera sustancialmente los resultados de las investigaciones, como lo ha demostrado el intento de hacer historia de la Iglesia latinoamericana a partir de los pobres.

Pensar diacrónicamente las conformaciones eclesiales, a la luz de la fe con el instrumental de la historiografía, no lleva a la visión acabada y perfecta de la esencia teológica de la Iglesia. Lo que la historia de la Iglesia ve respecto de la comunidad eclesial se modifica con el paso del tiempo, pues su visión está condicionada por la ciencia histórica, fundamentalmente una ciencia interpretativa. "Cada historiador reconoce que, en último análisis, es tarea suya situar el resultado de la investigación de sus fuentes en una coyuntura interpretativa; y aquí (...) deberá tener el valor de presentar (...) su comprensión de la historia, su interpretación, como una coyuntura razonable, producto de su creatividad".<sup>16</sup> Otro

condicionante decisivo, el modelo eclesiológico, ejerce un importante efecto sobre la constitución de los paradigmas que organizan y seleccionan los datos históricos, y hacen posibles conclusiones inusitadas o refuerzan los elementos ya existentes.

La historia de la Iglesia abarca un amplísimo periodo de tiempo y contiene un inmenso caudal de informaciones, que son seleccionadas y condensadas en un exiguo lapso de tiempo. En la práctica, los institutos reservan para la historia de la Iglesia dos cursos de no más de 60 horas cada uno. Si, por un lado, comprende disciplinas fáciles ("light"), en las que se requiere poca capacidad de especulación, en comparación con la dogmática, por otro lado, es difícil de conseguir síntesis bien articuladas y útiles para la teología, debido a la inmensa cantidad de informaciones. Para efectos didácticos, se puede, con la ayuda de la clásica caracterización de la historiografía, dividir la historia de la Iglesia en las siguientes disciplinas: historia de la Iglesia antigua, historia de la Iglesia medieval, Iglesia y llegada de la modernidad europea, historia de la Iglesia contemporánea. Hay que añadir también, en nuestro contexto, la historia de la Iglesia en América Latina y en México.

#### Historia de la Iglesia, teología y praxis

"A medida que se practica en el marco de las facultades teológicas, la historia de la Iglesia goza de una enorme importancia para la autocomprensión eclesial. Detecta evoluciones en el contexto de los cambios sociales y culturales del pasado y diluye un fixismo institucional dogmático que proyecta hacia el pasado las situaciones de hecho de la Iglesia de hoy. De esta manera, la historia de la Iglesia proporciona un marco general de referencia para el pensamiento teológico y constituye una clave imprescindible para la comprensión no sólo de las decisiones del magisterio eclesial, sino también del pensamiento teológico y de la vida de la Iglesia en general.

Cuando la historia de la Iglesia descubre, mediante el estudio de las fuentes, el origen de los conflictos y divisiones de hoy, ofrece una contribución terapéutica para la reforma de la Iglesia (...) Para llegar a una nueva práctica, no basta retroceder algunos siglos; es necesario el diálogo con otras disciplinas teológicas y con las ciencias humanas, para tratar de recuperar estructuras y posibilidades de decisión perdidas.

El criterio último del historiador de la Iglesia no son las normas de una antropología ilustrada, sino la predicación de Jesucristo. Ésta constituye el criterio último e irrenunciable de la formación del juicio de la historia de la Iglesia" (Victor Conzemius, "Historia de la Iglesia", en: P. Eicher [ed.], *Diccionario de conceptos teológicos*, I, Herder, Barcelona, 1990, pp. 347s).

16 A. Weiler, "La historia de la Iglesia y la nueva orientación de la ciencia histórica", en: *Concilium* 57 (1970), p. 28.

AUBERT, R., "Introducción general", en: DANIÉLOU, J. - MARROU, H.-I., (eds.), *Nueva historia de la Iglesia*, pp. 20-37.

CONZEMIUS, V., "Historia de la Iglesia", en: P. Eicher (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, I, Herder, Barcelona, 1990, pp. 347-351.

VVAA, *Concilium* 57 (1970), número temático: "Nuevas posturas en la historia de la Iglesia".

## 7. Liturgia y espiritualidad

La liturgia y la espiritualidad, lo mismo que la pastoral, no son solamente áreas de estudio o disciplinas teológicas, sino dimensiones de la vida cristiana. Cuando el cristiano baja al nivel de las motivaciones de su fe, toca a la espiritualidad; cuando expresa por medio de la alabanza, la súplica y la acción de gracias su adhesión al proyecto de Jesús y del Reino, como miembro pleno de la comunidad eclesial, toma parte de la liturgia. Cuando reflexiona orgánica y críticamente sobre ellas, hace teología.

Ambas disciplinas reaparecen recientemente en los cursos académicos. La cátedra de "espiritualidad" fue creada apenas en 1917 por los dominicos de Roma, aunque ya existían, desde el siglo XVII, reflexiones diversas sobre la temática. La reivindicación para insertar la liturgia entre las disciplinas teológicas parte del jesuita portugués E. Azevedo, en 1748. El primer libro de teología litúrgica surge más tarde con el benedictino L. Baeudin, en 1912. Pero la liturgia sólo asume la categoría de disciplina teológica a finales de la década de los treinta, con las contribuciones de las Semanas Litúrgicas de Lovaina (1937) y de los escritos de R. Guardini, O. Casel y J. Jungmann, entre otros.

La espiritualidad como vivencia, caracteriza el seguimiento de Jesús propio del cristiano, como entrega del corazón a Dios ("*fides qua*"), que comprende la dimensión místico celebrativa de la fe. Por estar rodeada de este clima de apertura al misterio, en el que la razón se calla y se inclina humildemente ante la grandeza de Dios, la teología espiritual exige otra forma de articular el discurso, que privilegia las imágenes, la analogía, la belleza, el mundo afectivo. ¿Cómo conciliarlos con las exigencias de la reflexión sistematizada? Al tratar del "seguimiento de Jesús", elemento cualificativo de la existencia cristiana, la espiritualidad contribuye en los estudios teológicos con su carácter "motivacional" concreto y dinámico.

Por su naturaleza misma, la teología espiritual se diferencia de los otros sectores de la teología. La dogmática se ocupa de la comprensión e interpretación de los contenidos de la fe. La moral revela los fundamentos y criterios normativos del actuar cristiano. La pastoral se refiere a la organización y animación de la vida de la comunidad. La espiritualidad, a su vez, reflexiona sobre el proceso de la fe, describiendo su estructura y las leyes de su desarrollo. Estudia la resonancia de la relación con Dios en la conciencia, libertad y sentimientos de la persona. Se define como "la ciencia teológica que estudia el desarrollo progresivo de la vida cristiana, es decir, de la vida de la gracia animada por el impulso dinámico hasta alcanzar la santidad perfecta, bajo la acción vivificadora del Espíritu Santo".<sup>17</sup>

Se puede trabajar la espiritualidad cristiana, en cuanto discurso sometido a reglas, por temas, siguiendo su desarrollo histórico. En el primer caso, se reflexiona sobre el seguimiento de Jesús, la ascética, la contemplación, las virtudes teologales (fe, esperanza, caridad), la conversión, la cruz, los ejercicios de piedad, la libertad cristiana y otros asuntos básicos seleccionados por el maestro. La vía histórica considera las principales espiritualidades y delinea los rasgos de las corrientes más importantes: franciscana, ignaciana, dominica, carmelita, agustiniana, benedictina, etc., además de caracterizar algunos grupos contemporáneos.

Con el "retorno de lo sagrado" en la sociedad moderna y con el deseo ardiente de experiencias místicas, a veces contaminadas de un espiritualismo etéreo, desprovistas de compromiso real y efectivo con el proyecto de Dios, esta disciplina asume gran importancia. Especialmente en América Latina se requiere una teología espiritual que asuma la práctica de solidaridad con los pobres y excluidos, y muestre al mismo tiempo los rasgos de la experiencia de Dios presentes en ella. Se exige la integración del universo interior de la persona con la elevación mística al misterio inefable y el empeño teologal por una sociedad justa y fraterna.

La liturgia, como área de estudio teológico, ofrece una materia prima más palpable, aunque igualmente amplia: la práctica litúrgica de la Iglesia. Normalmente reducida a una disciplina, la teología litúrgica encierra

17 B. della Trinità, "Teología espiritual", en: E. Ancilli (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona, 1987, t. III, p. 464.

elementos espirituales y místicos, históricos, prácticos y disciplinares. Por la vía histórica, se muestra cómo el pueblo de Dios en la Biblia celebra su vida y se identifican las formas de comprender y organizar la liturgia en las diversas fases del caminar de la Iglesia a través del tiempo. Por la vía práctica, se analizan las liturgias actuales en la comunidad eclesial y se estimula su inculturación. Por la vía teológica especulativa, se reflexiona sobre el sentido de la liturgia en la vida de la Iglesia. La vía disciplinar explicita los elementos constitutivos de la liturgia, como expresión regulada y sometida a leyes eclesiásticas. En muchas ocasiones, el profesor opta por una de las vías, en detrimento de las otras. Sería mejor integrar las diversas vías con una visión más abarcadora, atendiendo además a los desafíos de la inculturación, que incide de manera peculiar en la liturgia.<sup>18</sup>

#### Para un estatuto de la teología litúrgica

1. La liturgia exige una comprensión en el nivel teológico porque es esencialmente portadora del todo el dato de la fe comunicado por la revelación.
2. La liturgia es llamada a prestar su contribución a la teología, no solamente como "*locus theologicus*". La liturgia es un modo de ser revelación (...)
3. Es lícito llamar teología litúrgica a la reflexión que proviene de la praxis celebrativa y que, con ella, aclara el contenido teológico de la liturgia.
4. Existe una 'teología litúrgica', que así se llama, porque sitúa en el quehacer teológico su discurso sobre Dios según las categorías litúrgicas: sacramentalidad de la revelación, totalidad de la revelación en Cristo-sacramento, economía (salvífica), presencia del misterio de Cristo y palabra de Dios actuante.
5. La teología litúrgica, restablecida en su condición de 'primera teología', no sólo admite, sino exige, solicita, requiere una 'teología segunda', cuya tarea será investigar ante todo el modo según el cual, en el plano histórico-cultural, el misterio de Cristo se va realizando en el mundo, y, en segundo lugar, la de transferir a un lenguaje cultural adecuado a los tiempos lo que la liturgia expresa en su lenguaje simbólico" (S. Marsili, "Teología litúrgica", en: D. Sartore - A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987, pp. 1964s).

DELLA TRINTÀ, B., "Teología espiritual", en: ANCILLI, E., (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona, 1987, t. III, pp. 464-471.

MARSILI, S., "Teología litúrgica", en: D. Sartore - A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid, 1987, pp. 1948-1967.

MOIOLI, G., "Teología espiritual", en: S. de Fiore - T. Goffi, (eds.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid, 1991, pp. 1838-1850.

SECONDIN, B. - GOFFI, T., *Curso de espiritualidade*, Paulinas, São Paulo, 1994, pp. 9-23.

#### 8. Otras disciplinas

El conjunto intelectual que se organiza para articular un curso de seminario o de bachillerato en cuatro años, no siempre contempla algunas disciplinas, ciertamente importantes para la inteligencia de la fe y para la vida actual de la Iglesia. Entre ellas se destacan: patrología, teología pastoral, teología de las religiones, ecumenismo, homilética, religiosidad popular, práctica parroquial, dirección espiritual y misionología. Aunque diversos documentos oficiales llamen la atención sobre su importancia y necesidad, la carencia de profesores, la falta de claridad sobre su contenido y necesidad, el curriculum ya definido, así como otros factores, hacen que estas disciplinas sean postergadas, ignoradas o consideradas como prescindibles.

El hecho indiscutible es que, al menos, fenómenos de incidencia relevante en la evangelización deberían repercutir más en el estudio de la teología, tanto en el enfoque de las materias ya existentes como en la constitución de nuevas disciplinas. Dentro de estas cuestiones emergentes, se destacan el crecimiento vertiginoso de las Iglesias pentecostales, sectas y religiones de los más diversos orígenes, además de multiformes manifestaciones no institucionalizadas de misticismo y la conciencia creciente sobre la inculturación, el imprescindible diálogo con las culturas afroamericanas y con la modernidad. En todos los casos se exigen disciplinas teológicas de cuño fenomenológico, que claramente analicen y caractericen elementos vitales del tema en cuestión, y de naturaleza especulativa, que emitan juicios de valor a partir de la fe de la Iglesia, seguidos de algunas pistas pastorales.

18 El caso más común (y deplorable) consiste en reducir la liturgia a una "filial" del derecho canónico. El profesor se dedica a convencer a los alumnos, especialmente a los futuros sacerdotes, de la necesidad de la observancia estricta de las rúbricas y otras determinaciones disciplinares.

Misionología

“Una de las líneas prioritarias de las conclusiones de *Santo Domingo* es la evangelización ‘inculturada’. En las disciplinas teológicas clásicas de la teología ésta no encuentra hoy su debido lugar. Muchos pastores intentan resolver esta laguna con talleres, encuentros o semanas teológicas. Todas las cuestiones de la inculturación encuentran hoy su lugar privilegiado en la misionología. También los tratados de la Iglesia ‘misterio, comunión y misión’ (*Chrl* 12 y *PDV* 12), del pluralismo religioso (cf. *Estudios CNBB* 62), del diálogo interreligioso (cf. *Estudo S/CNBB* 52), de la espiritualidad y pastoral misionera, de la causa indígena y afroamericana y, naturalmente, la misión ‘*ad gentes*’ tendrían su lugar en esta misionología. Ella exigiría un total de unas 120 horas (...).

La misionología, originalmente considerada como una disciplina específica para misioneros que parten hacia otros continentes en una misión ‘*ad gentes*’, tiene hoy un perfil más amplio. Todas las cuestiones anteriormente mencionadas surgen también en las situaciones misioneras en el interior de este vasto Brasil (...) Crece la convicción de que la misión es condición esencial y permanente de la Iglesia, en todo tiempo y lugar” (P. Suess, “A missiologia e as directrizes básicas da formação dos presbíteros”, en: *REB* 53, fasc. 212, dez. 1993, p. 934).

BROX, N., “Patrología”, en: P. Eicher (ed.), *Diccionario de conceptos teológicos*, II, Herder, Barcelona, pp. 177-184.

FLORISTÁN, C., *Teología práctica, teoría y praxis da la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 359-561.

QUASTEN, J., “Patrología”, en: *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona, 1974, t. 5, pp. 313-319.

9. *Resumen*

Las áreas del estudio de la teología, con las posibles divisiones en bloques y disciplinas, en el curso de bachillerato, pueden presentarse en el esquema siguiente:

- Fundamental { Introducción a la teología  
Revelación, fe, tradición
- Bíblica { Lenguas bíblicas  
Introducción general  
Libros del AT (varias disciplinas)  
Libros del NT (varias disciplinas)

- Moral { Fundamental  
Específica: de la persona, social, ecológica...
- Dogmática { Trinidad, cristología, eclesiología, antropología  
teológica  
Escatología, mariología, etc.
- Derecho canónico { Fundamental  
Específico { sacramental, matrimonial, vida religiosa...
- Liturgia/Espiritualidad:
- Historia de la Iglesia { Antigua, medieval, moderna, contemporánea,  
en América Latina.
- “Práctica” { Pastoral, religiosidad popular,  
dirección, espiritual...
- Otras disciplinas { patristica, ecumenismo,  
misionología

IV. Proceso de enseñanza-aprendizaje

Es impropio concebir el curso académico de teología como el gran supermercado del saber religioso cristiano, donde los más diversos productos se ponen a disposición del consumidor, o como un espacio de bombardeo de informaciones sobre la tábula rasa de la mente del alumno. Como todo curso académico, la teología exige competencia y metodología, tanto del profesor como del alumno. Enseñanza y aprendizaje, las dos caras de una misma moneda, carretera de doble sentido, exigen una serie de procedimientos, recursos y actitudes.

1. *Postura pedagógica*

El proceso de enseñanza-aprendizaje requiere la articulación de una doble perspectiva pedagógica: *socialización del conocimiento y construcción del*

*conocimiento.* El profesor de teología ha realizado un largo camino de acumulación y reelaboración del saber teológico, que le ha costado tiempo y dedicación personal. Ahora ejerce la función de ofrecer claves de comprensión, explicaciones, síntesis, contenidos centrales, que exigirían al alumno mucho tiempo si pretendiera aprenderlas él solo, y difícilmente lo lograría por sí mismo. El profesor distribuye y propone el contenido elaborado, en el sector de teología que le corresponde. Como hacen los pájaros con sus polluelos, selecciona y distribuye, una vez triturado, el alimento para sus alumnos.

La segunda perspectiva completa la primera: el alumno construye el conocimiento, tal como lo afirma correctamente Piaget. Cualquier saber humano es asimilado y engendrado a partir de las estructuras cognitivas de la persona que desea aprenderlo. El alumno toma parte activa en el aprendizaje recibiendo y reelaborando los datos, confrontándolos con las experiencias de su vida personal y pastoral, y enriqueciéndolos con otras lecturas.

Son posturas pedagógicas extremas y contraproductivas el monólogo del profesor y el aprendizaje activo, realizado solamente por el alumno. En el primer caso, el maestro se convierte en el único protagonista del proceso, reduciendo a sus alumnos a meros repetidores. En el segundo, se promueven demasiadas actividades para los alumnos, como trabajos de grupos y lecturas de textos, sin la contribución cualificada del maestro. Como faltan criterios iluminadores, la clase se reduce a un festival de “yo creo que”, “me parece que”, práctica estéril, como el cachorro que da vueltas tras la cola, sin lograr adquirir nuevos conocimientos. En ambos casos, se compromete el proceso de aprendizaje.

## 2. Metodología

Como el nombre mismo lo indica, método es el camino (en griego: “*hodós*”) por el que se pretende realizar la enseñanza-aprendizaje. Cada disciplina o área de estudio posee su método adecuado. Entran en cuestión, en proporciones distintas, los siguientes componentes: explicación del profesor, trabajo de asimilación del alumno (personal y/o en grupo), enriquecimiento por medio de otras lecturas, síntesis y extrapolación.

Algunas disciplinas, por exigir mayor capacidad de especulación o utilizar un instrumental teórico complejo y desconocido por los alumnos, necesitan mayor intervención del profesor. Por ejemplo: la problemática de lo “sobrenatural” en la teología de la gracia o las nociones jurídicas básicas para el derecho canónico. Otras disciplinas requieren más tiempo de lectura y enriquecimiento por parte de los alumnos, como historia de la Iglesia. Y otras, por fin, pueden ser más productivas si hay una orientación para el estudio personal o en grupo, como los evangelios y otros libros bíblicos. Importa al profesor, en este caso, recoger el trabajo realizado por los alumnos, y añadir lo que él juzgue necesario. Otras disciplinas, sobre todo las más prácticas como la moral, se enriquecen más si el alumno tiene una perspectiva y una práctica pastoral, de la que surgen contribuciones para la discusión en el aula.

### Participación del alumno

“En vez de monopolizar la palabra, el juego es estudiar en común e intercambiar los puntos de vista diversos y divergentes que existen en el grupo. El autoritarismo y el monopolio de la verdad llevan a la deformación de las conciencias, a la sumisión (...). El fin de la enseñanza incluye una capacidad autónoma de evaluar, decidir, actuar y hacer en el cambio constante de personas y situaciones, y no la esclavitud del esquema: pregunte, que yo ya sé la respuesta.

En la práctica, la cooperación dialogal entre estudiantes y profesor resulta ser más complicada de lo que el idealista sueña. En comparación con los laicos que quieren estudiar teología, los seminaristas quieren ser padres, y por ello han de pasar por cuatro años de teología. Muchas veces, sus intereses están divididos entre el estudio superficial del tratado o libro y el trabajo pastoral de encuentro con las personas vivas, mucho más agradables que las letras muertas. La inestabilidad vocacional crea más complicaciones aún. La cultura actual se torna una cultura televisiva o de escuchar música y, sobre todo, conversar. Nada mejor que la prosa del círculo de amigos. Si este rasgo cultural existe, quedará claro el riesgo del trabajo en grupo: mucha plática, poca producción; mucha prosa, poca profundización del tema. Cuanto mayor es el número de estudiantes, tanto mayor es la falta de profesores que acompañen a los estudiantes y verifiquen el progreso de sus estudios”. (B. Leers, “Memórias de um professor de teologia moral no Brasil”, en: VVAA, *Novas fronteiras da moral no Brasil*, Santuário, São Paulo, 1992, p. 28).

El alumno que pretende recorrer el camino del aprendizaje debe, ante todo, organizarse personalmente. Es necesario estructurar un hora-

rio de estudio y tomarlo en serio. Gran parte de los estudiantes de teología, seminaristas y religiosos, corre el peligro de no aprovechar el tiempo del que dispone. Comparados con muchos laicos de su edad, que estudian, trabajan y se comprometen en la pastoral, disponen de mejores condiciones y una envidiable infraestructura.

Dada la situación deplorable de la escuela pública en Brasil, a pesar de haber estudiado tres años de filosofía, muchos alumnos presentan dificultades para leer, escribir, pensar y expresarse oralmente. Sobre una base poco consistente, la carga enorme de informaciones se pierde como agua de tempestad sobre suelo arcilloso y compactado. Penetra poco. En el curso de filosofía se deberían desarrollar las cualidades del aprendizaje y la expresión a partir del nivel real de los alumnos, para ampliarles el horizonte estrecho de sus conocimientos y capacidades lingüísticas.

Otros factores contribuyen al éxito de la enseñanza-aprendizaje. Por parte de los profesores, se requiere, en primer lugar, la dosificación del contenido según el nivel de la clase, esfuerzo de integración entre las disciplinas y evaluación periódica. Por parte del alumno, se requiere una postura personal de curiosidad e interés por el estudio, mayor sensibilidad y la ampliación de la capacidad de reflexión tanto sobre la práctica como sobre los contenidos especulativos.

ALSZEGHY, Z. - FLICK, M., *Cómo se hace la teología*, Paulinas, Madrid, 1976, pp. 209-261.

METTE, N., "El aprendizaje de la teología. El estudio de la teología desde una perspectiva didáctica", en: *Concilium* 256 (1994), 161-176.

## V. Teología y espiritualidad

Articulándose con la espiritualidad, la teología recrea, como la patrística, las condiciones para ser "mistagogia", introducción al misterio divino. Se constata con tristeza que los alumnos de tercero o cuarto de teología, después de estudiar tanto tiempo la "doctrina sagrada", hayan avanzado muy poco en la vida de fe, en el seguimiento de Jesús. Podría argumentarse que el curso de teología no se orienta primordialmente a esta finalidad. Se alimenta la espiritualidad en el espacio eclesial,

no en el académico: seminario, casa de formación o grupo/pastoral de laicos, según el caso. Pero la pregunta irrenunciable permanece: ¿cómo puede ayudar la comprensión de las verdades de la fe a su vivencia? ¿De qué modo la comprensión impulsa al corazón a entregarse de manera más madura a Dios, y a las manos a abrirse a la causa de la evangelización?

Según la feliz expresión de J. Sobrino, la espiritualidad, al incidir en la teología, le cambia el rostro, le da sabor, le confiere características sin igual: teologal, popular y dialogal (criatural).

La teología *teologal*, a pesar de la tautología, expresa una reflexión preñada de la experiencia de Dios, disponiendo al teólogo y a su interlocutor a la apertura a la palabra de Dios en la Escritura y a sus interpretaciones en los "signos de los tiempos". También pretende, sin temor, comunicar el contenido del misterio divino, reconoce la inmensidad de Dios, siempre mayor que la mente humana. Contribuye, además, a una "teología de la historia" que ayuda a discernir las formas de la presencia-ausencia de Dios en las realidades humanas socioeconómicas y culturales, dando así una respuesta vital a los actuales tiempos de crisis.

La teología '*popular*', en sentido amplio, se realiza en el interior del pueblo de Dios y se orienta a él. Como en América Latina los pobres constituyen la mayoría de la comunidad eclesial, lo '*popular*' adquiere también una connotación distintiva. No renuncia a la tarea intelectual de pensar rigurosa y sistemáticamente los datos revelados, en favor de una teología sencilla, al alcance directo de las masas populares. Igualmente necesarias, ambas teologías son impregnadas por el amor al pueblo pobre, actitud de escucha del Espíritu que anima su vida. Se hace reflexión en sintonía con la espiritualidad del pueblo de Dios, especialmente los pobres, tanto en el nivel académico como en el nivel popular.

Y por fin, la teología *dialogal* se compromete, con humildad, en el doble movimiento, teórico y práctico, de interlocución de la Iglesia con el mundo, especialmente los hombres y mujeres de otras concepciones religiosas. Atenta a lo nuevo que surge, se solidariza con él, practicando la actitud espiritual del discernimiento. Pasa a ser teología testimonial, buena nueva que invita y promete.

La llegada de la praxis liberadora, gran novedad de la teología de la liberación, incomoda y hace avanzar la práctica académica. Sin abando-

nar este marco, la espiritualidad desempeña hoy semejante papel desinstalador. Al dar pasos decisivos en este campo, la reflexión latinoamericana puede responder tanto a la religiosidad popular de los pobres, como al creciente misticismo postmoderno y su irracionalidad latente.

### Una teología "espiritual"

"¿Qué significa una teología toda ella espiritual? No debe sólo presuponer una experiencia espiritual ni tratar sólo temas convencionalmente espirituales, supone que se haga con espíritu y se comunique espíritu en todas sus dimensiones y contenidos, y en su totalidad ilumine, unifique y anime la constitución del hombre y del pueblo espiritual.

1. A nivel formal, la teología como *logos* debe ser esclarecedora de la verdad, debe utilizar un *logos* histórico, hermenéutico y especulativo, y debe usar el instrumental filosófico, histórico, etc. Pero este *logos* es verdaderamente espiritual cuando en verdad ilumina; pues tratar de las cosas sólo científica y doctrinalmente no es lo mismo que iluminarlas realmente; hablar sobre muchas cosas no es lo mismo que dejarlas hablar. Cuando ocurre esto último, entonces la teología como *logos* se realiza con un espíritu adecuado y comunica luz; sus contenidos no son solamente registrados en el conocimiento de sus destinatarios sino integrados por él en su espíritu. Una teología espiritual no significa, por tanto, ignorar las exigencias de su propio afán ni proporcionarles voluntariamente un lenguaje espiritualista o emocional.

2. Una teología toda ella espiritual debe propiciar ánimos para la vida cristiana, dar vida —como se atribuye al Espíritu— y unificar todas sus dimensiones y contenidos. Para ello, debe remitirse a una experiencia espiritual originante, mantenerla y abrirla siempre hacia la historia. Esta experiencia exige que toda la teología sea —en la elaboración de todos sus contenidos y en su propio afán— una teología teologal, popular y criatural". (J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Santander, 1985, pp. 88-89).

Antoncich, R., "Espiritualidade libertadora", en: *Cadernos de espiritualidade inaciana*, n. 2, Itaiç, dez. 89: 23-37.

Sobrino, J., *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Santander, 1985, pp. 59-97 (cap. 3: Espiritualidad y teología).

### DINÁMICA

1. Realice un cuadro comparativo entre la teología cotidiana, la teología pastoral y la académica. Anote las principales diferencias. Muestre lo que las unifica.
2. A partir de su experiencia, exponga cómo se relacionan teología y pastoral y cuáles son sus tensiones.
3. ¿En qué consiste el área de estudio de la "teología fundamental"? ¿Qué disciplinas comprende?
4. La teología bíblica experimenta en Brasil un interesante proceso de popularización. Narre las experiencias que haya usted realizado en este sector, como agente de pastoral. Anote las preguntas teológicas que esta práctica haya suscitado en usted.
5. ¿Cuál es el objetivo de la teología moral? ¿Por qué es hoy tan importante?
6. Caracterice los elementos específicos de la teología dogmática, así como su objeto material.
7. ¿En qué se diferencia la liturgia y la espiritualidad de la teología dogmática?
8. Enumere al menos cuatro condiciones, por parte del alumno y del profesor, para un eficaz proceso de enseñanza-aprendizaje en la teología.
9. ¿Cómo percibe usted la relación entre teología y espiritualidad?

### BIBLIOGRAFÍA

- ALSZEGHY, Z. - FLICK, M., *Cómo se hace la teología*, Paulinas, Madrid, 1976, pp.169-261.
- BOFF, C., "Epistemología y método de la teología de la liberación", en: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, t. I, pp. 79-113.
- CODINA, V., "El teólogo y la Iglesia", en: *Seguir a Jesús hoy*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 32-45.
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 123-278, 359-561.
- LATOURELLE, R., *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 139-210.
- MESTERS, C., *Por tras das palavras*, Petrópolis, Vozes, 1974.
- RAHNER, K., "Libertad de la teología y ortodoxia eclesial", en: *Concilium* 66 (1971) 410-427.



CAPÍTULO

6

## DE LA TEOLOGÍA A LAS TEOLOGÍAS

*“La manera según la cual cada teología particular procura encarnar el lenguaje de la fe en Cristo posee un alcance profético para toda la Iglesia. Solamente en la escucha recíproca de estas voces múltiples suscitadas por el espíritu del Señor, la Iglesia realizará su vocación propiamente católica”*  
(C. Geffré y G. Gutiérrez).

### I. Universalidad y particularidad de la teología

Toda buena reflexión teológica presenta simultáneamente rasgos de universalidad y particularidad. La universalidad reside en el hecho de basarse en la única revelación divina, destinada a toda la humanidad, y de insertarse en la tradición cristiana, memoria colectivo-selectiva de la comunidad eclesial. La particularidad proviene del necesario carácter situado de todo pensar humano. La teología, en cuanto acto de hombres y mujeres concretos, sufre los condicionamientos de los diversos contextos socioculturales en los que se gesta. Participa de la condición de finitud

de toda actividad que utiliza el lenguaje y trabaja sobre esquemas mentales superables. En cuanto acto iluminado por el Espíritu de Jesús, reactualiza el misterio de la encarnación, con su necesaria particularización en un contexto. En suma, la teología es hermenéutica situada (particular) de la única y misma fe (universal).

### 1. ¿Universalidad o uniformidad?

Varía el grado de universalidad de determinada teología, expresada en un libro, un autor, un grupo de autores o una corriente teológica. Existe una *universalización cuantitativa*, que se refiere a la extensión geográfica que la obra teológica comprende, con la correspondiente cantidad de personas a las que llega. La *universalización cualitativa*, a su vez, se refiere al alto grado de elaboración teórica, a la coherencia y genialidad en recoger, integrar y articular los datos provenientes de la Escritura, de la Tradición y de la vida actual de la Iglesia. Una elaboración teológica alcanza también un alto grado de universalidad cualitativa gracias a su incidencia, su potencial alimentador de la vida de fe, en los más diversos aspectos: cognitivo-intelectual, místico-celebrativo y práctico. Las universalidades cualitativa y cuantitativa tienden a combinarse. Ambas presuponen reconocimiento y aceptación por parte de la jerarquía y del laicado.

La teología de algunas grandes figuras de la patrística, como Agustín, tiene un alto grado de universalidad, tanto cuantitativa como cualitativa. La reflexión de Santo Tomás, en la Edad Media, constituye el punto culminante, de este proceso de doble universalidad. Sus contribuciones entran en la hermenéutica espiral de la fe, haciendo posibles, repetidas y ricas reelaboraciones. Parte del buen desempeño se debe a la genialidad, santidad y sistematicidad de los autores. Existe también un dato cultural irrepetible. Según K. Rahner, todos comparten un espacio limitado geográfico y culturalmente y un horizonte común de inteligencia, en gran parte herencia de la antigua cultura helénico-romana.<sup>1</sup> Además, la misma

ciencia teológica menos desarrollada permite más fácilmente síntesis y facilita a una persona dominar todos sus ámbitos.

El equívoco se crea en los últimos siglos. La teología, con pocas excepciones, cristaliza enormemente. Aferrándose a categorías y conceptos ya consagrados, cercena la investigación y se cierra al enriquecimiento. Convirtiéndose en arma del magisterio, asume predominantemente la función "bélica" de defenderse simultáneamente de los ataques de los protestantes y de las embestidas de la modernidad, y de atacar a los enemigos de la ortodoxia, tanto dentro como fuera de la Iglesia. En esta guerra, queda muy poco espacio para el diálogo. La verdad es dada por la Iglesia, y con el error no se dialoga. La teología centroeuropea se erige, de este modo, en "la teología", universal y única legítima. A finales del siglo pasado, después de más de trescientos años de proceso evangelizador en el continente americano, en África y Asia, la teología no produce reflexión que aporte muchos elementos nuevos de esos inmensos y diversificados panoramas socioculturales.

#### Universalidad y particularidad de la teología latinoamericana

"La teología tiene por objeto la revelación dirigida por Dios a todos los hombres. Por su objeto no acepta ninguna determinación geográfica. No puede haber una teología cuyo objeto convenga sólo a los países latinoamericanos, ni sólo a los europeos, occidentales u orientales. Sin embargo, la teología es una actividad de hombres individuales. Es universal por su objeto, particular por las personas que la constituyen y la viven. La teología no se reduce a una doctrina objetivada en los libros; es un "habitus", un conocimiento, una actividad y el resultado de una actividad intelectual de determinadas personas. Existe una teología pensada por hombres situados en este continente, determinados por su situación geográfica y en su actividad concreta. América Latina constituye no sólo una entidad geográfica, sino también y principalmente histórica.

Al mismo tiempo, la teología latinoamericana tiene como destino la participación en el trabajo común de toda la Iglesia. El despertar de la vida católica significa siempre una universalización de sus perspectivas. El hecho de que la Iglesia latinoamericana renueve sus obras quiere decir que entra en el concierto de la Iglesia universal como miembro más activo y dispuesto a mayor intercambio. De este modo, tampoco la teología tiene por vocación la separación de todas las teologías actualmente activas en el mundo, sino más bien, el intercambio con todas. Vivir en la Iglesia significa asimilar todo lo que vive e irradiar toda su vida" (J. Comblin, *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, pp. 1, 3).

<sup>1</sup> Cf. K. Rahner, "Teología", en: *Sacramentum Mundi*, t.6, p.557.

COMBLIN, J., *História da teologia católica*, Herder, São Paulo, 1969, pp. 1-25.  
 METZ, J. B., "La teología en el ocaso de la modernidad", en: *Concilium* 191 (1984) 31-39.

## 2. La pluralidad en cuestión

La historia de la teología, desde el comienzo del siglo hasta nuestros días, nos brinda ejemplos estimulantes de creatividad teológica. El panorama actual, sin embargo, se muestra un poco confuso y aparentemente contradictorio. Por un lado, se percibe la presión de la tendencia fragmentaria de la cultura moderna (y postmoderna) con su fuerza "destructora". Por otro lado, se imponen crecientes posturas centralizadoras y uniformizadoras en la Iglesia católica. La teología parece presionada: debe anular las diferencias, para cantar en un solo tono con el magisterio centralizado, o correr el peligro de entonar muchas melodías diversas, buscando a duras penas nueva armonía con las realidades locales y el magisterio mismo.

La Iglesia católica presenta hoy una pluralidad teológica envidiable, con corrientes de pensamiento y enfoques teológicos múltiples: la teología de la liberación latinoamericana, la teología macroecuménica de Asia, la teología negra de la liberación estadounidense, la teología de la inculturación en África, la teología feminista, etc. Para unos, despunta un nuevo Pentecostés. Cada teología, inspirada por la sabiduría del Espíritu, intenta hablar el lenguaje que determinado grupo humano comprende y acoge como significativo. Para otros, se construye una verdadera "Torre de Babel". Ya nadie se entiende, debido a la diversidad de lenguajes y perspectivas parciales, con su tendencia centrífuga. En la realidad, se han de sumar muchos enfoques, asimilando contribuciones recíprocas.

### Teología y universalidad concreta de la existencia

"El concepto de relatividad no es un sustituto, sino una evaluación crítica del universalismo. Si pretende ser un substituto, el resultado es la hipocresía en el nivel teórico y el desprecio en la práctica (...) Pues, mientras que la tarea de la teología puede definirse como el intento de situar el misterio de Dios y del hombre en la historia de la cultura y de extraer su sentido en términos de validez

última, la universalidad concreta de la existencia personal y cultural es la que juzga tanto los criterios de la teoría como los de la praxis.

En otras palabras, mientras que la teología es impulsada por su energía teórica a articular un juicio acerca del hombre y de la cultura, la existencia cultural de los seres personales es la que decide sobre la adecuación de este juicio. Una vez que esta existencia ha encontrado sus expresiones en un sinnúmero de constelaciones culturales, el estudio de estas constelaciones es no sólo una cuestión de orientación teórica, sino también de verificación interna sin la cual también la teología está condenada a quedar sin sentido" (Wilhelm Dupré, "Etnocentrismo y realidad cultural", en: *Concilium* 155 (1980) 180s.).

EICHER, P., "Dignidad de la teología y pluralismo teológico", en: *Concilium* 191 (1984) 13-30.  
 ELIZONDO, V., "Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural", en: *Concilium* 191 (1984) 41-51.

## II. El camino de los enfoques teológicos

### 1. Teologías del genitivo y enfoques teológicos

Los enfoques teológicos se diferencian de las "teologías del genitivo". En el caso de una teología del genitivo, se escoge como objeto de estudio teológico un tema o aspecto de la realidad, utilizando una mediación hermenéutica teológica corriente. Surgen así las teologías del trabajo, del placer, de la política, de la ecología, de la educación, etc. Las teologías del genitivo no tienen, al menos inicialmente, la pretensión de ser una clave de lectura para comprender y reelaborar toda la teología o gran parte de ella. Simplemente pretenden descifrar a la luz de la fe un sector o aspecto relevante de la existencia humana. No raras veces ocurre que, al lanzarse a esta empresa, los teólogos se dan cuenta de la insuficiencia de los instrumentos utilizados para realizar tal lectura. La máquina se muestra inadecuada para transformar la materia prima. Debe introducirse en su estructura interna. Se produce entonces un nuevo enfoque teológico.

## 2. Como se elabora un nuevo enfoque teológico

Llamamos “enfoque teológico” a la perspectiva, al punto de vista global, a la óptica dominante que orienta el trabajo del teólogo. Por ser enfoque, altera la propia mediación hermenéutica de la teología, enriqueciendo la interpretación de la Biblia y de la Tradición. Aunque nazca en un contexto muy limitado, presenta cierta pretensión de universalidad, cualitativa y/o cuantitativa.

Se gesta un nuevo enfoque cuando el teólogo capta cierto “malestar” en grupos de la comunidad eclesial, normalmente minoritarios, expresión de la sensación de desasosiego por la falta de adecuación entre el discurso y la experiencia de fe. Además, las confrontaciones teóricas con las ciencias, las filosofías y cosmovisiones revelan al teólogo la insuficiencia de su discurso para responder a las nuevas cuestiones teóricas, prácticas, existenciales, de cuño social o incluso místico-celebrativo.

Se da el *segundo paso* cuando, con nueva percepción aunque incipiente, el teólogo experimenta una relectura de la revelación y de la Tradición. Desencadena este proceso la “sospecha”, que, con su acción destructiva, desmonta o ratifica lo que estaba edificado. Se critica lo “viejo”, pero no se sabe bien lo que vendrá en su lugar. Se sospecha que la interpretación de la Biblia, de la moral, de las prácticas eclesiales y hasta de las formulaciones del dogma están “contaminadas” y necesitan purificación. El contexto, con sus fuerzas de pecado, ha condicionado de tal forma la configuración de los datos bíblicos, teológicos y pastorales, que se ha formado entre ellos una amalgama tal, que necesita ser deshecha. Así, la teología feminista denuncia la dominación de la cultura patriarcal, la teología de la liberación señala los influjos de la ideología de las clases dominantes, la teología negra revela esquemas racistas. Todos estos factores influyen en la formulación y la comprensión de la fe.

La crítica, en este nivel, desestabiliza y repercute de forma diversa en los distintos sujetos eclesiales. La jerarquía tiende a la desconfianza y al temor. Algo diferente ocurre cuando miembros del episcopado comulgan, teórica y prácticamente con el movimiento. Al percibir en él un positivo efecto innovador, la jerarquía acelera el proceso de reconocimiento. Entre los teólogos protagonistas hay entusiasmo y euforia. En

algunos casos se cargan las tintas de la crítica, reactivando de este modo las fuerzas iconoclastas y vanguardistas.

La recepción del enfoque emergente por la comunidad teológica internacional depende en gran parte de la calidad de su producción, coherencia interna y fundamento. En los medios laicales del cuerpo eclesial, surgen también reacciones distintas. Los grupos pequeños, que vivían el “malestar”, se sienten reconfortados, acogen con euforia la nueva reflexión y contribuyen a su crecimiento. Los otros grupos o masas no articuladas pueden reaccionar frente al movimiento con desconfianza o temor. Después de todo, se está cuestionando su expresión de fe; no existe aún ninguna otra, más segura y comprobada, para sustituirla.

El *tercer paso*, mucho más costoso, consiste en elaborar un intento de reconstrucción de los grandes temas teológicos a partir de la nueva óptica. Trabajo inmenso, complejo, que abarca los diversos ramos y disciplinas teológicas y exige un lenguaje y una lógica adecuadas y coherentes, así como una nueva práctica eclesial y una nueva espiritualidad que le den sustento. Se emprende un esfuerzo gigantesco de articulación del “*auditus fidei*” y del “*intellectus fidei*” bajo una nueva perspectiva. Todos los grandes enfoques teológicos del momento viven esta fase, que se extenderá todavía por un largo periodo de tiempo.

El ritmo de la fermentación de las reflexiones y prácticas no siempre sigue lo previsto. El deseado equilibrio necesita no raras veces pasar por la “ley del péndulo”, es decir, por la ley de las exageraciones y las comprensiones insuficientes. Teólogos y obispos de otras corrientes desconfían de las nuevas categorías teológicas adoptadas y se preguntan por la legitimidad de su uso en el horizonte cristiano. Mientras señale los límites, incoherencias y riesgos del nuevo enfoque, la contracritica es saludable. Si el enfoque naciente es apresuradamente tachado de “herejía”, no distinguiendo matices ni valorando sus elementos positivos, se empobrece el futuro de la Iglesia y de la teología.

Los protagonistas de un enfoque teológico enfrentan dificultades serias, pues tienen que roturar caminos aún no recorridos y pueden entrar por senderos peligrosos. Siempre existe el peligro de crear rutas inaccesibles, intransitables, que tarde o temprano llevan a la pérdida de elementos centrales de la fe o incluso al abandono de la identidad cristiana.

Problemática semejante enfrentan los grupos que se adhieren a prácticas concordes con el enfoque teológico. Tienen tareas exigentes que realizar: recrear la espiritualidad, crear nuevas formas de expresión en la oración y en la liturgia, dar paso a un nuevo lenguaje y concentración de temas en el proceso evangelizador, expresar una ética correspondiente, y, a veces, intentar alteraciones en la organización de la comunidad eclesial. Si el nuevo movimiento no logra realizar de forma visible estos cambios, creando una base numérica razonable de apoyo, corre el peligro de ser confinado al pequeño espacio eclesial de elite, bien delimitado y definido. Incluso, se reduce a una corriente de pensamiento, cuyo ámbito de actuación no supera los muros de la facultad de teología.

El *cuarto paso* se caracteriza por la madurez del enfoque teológico. Con el paso del tiempo, si logra salir ileso de las pruebas de toda especie, comienza a ser aceptado y a vertebrarse. Elementos centrales o difusos de su elaboración teórica son asumidos por toda la Iglesia, a costa de cierta “dilución” de la intuición original.<sup>2</sup> Términos, expresiones, categorías y acentos son utilizados por otras corrientes y enfoques teológicos y lentamente son integrados en los nuevos tratados de teología. Al mismo tiempo, si el enfoque no se actualiza en el nuevo contexto, si no profundiza sus intuiciones, acompañando a los rápidos cambios en la cultura, tiende a perder su vigencia.<sup>3</sup>

Los cuatro pasos que hemos presentado no aparecen necesariamente en forma de secuencia. En la práctica, conviven en el mismo momento histórico. Sin embargo, se puede observar la fase predominante de unos sobre otros.

2 Por ejemplo, la opción preferencial por los pobres, punto vital en la teología de la liberación, fue acogida en las últimas asambleas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y posteriormente respaldada por Juan Pablo II. La nueva versión de la liturgia en portugués asimiló parte de las reivindicaciones de la teología feminista, al asumir expresiones del lenguaje inclusivo, como “hombres y mujeres” para referirse al ser humano.

3 La teología de la liberación elaboró parte de su lenguaje en el clima de emergencia de movimientos populares, sindicales y políticos, hoy modificado. Actualmente, el “furioso” lenguaje de la teología feminista de la década de los setenta suena anacrónico en muchos puntos.

### 3. *Uso del enfoque teológico en la enseñanza académica*

En un curso académico, podemos encontrarnos con cuatro diferentes posturas en los profesores de teología respecto del valor y utilidad de los recientes enfoques teológicos.

La primera postura, la más común, consiste en rechazar los nuevos enfoques. Se argumenta que los alumnos necesitan una base sólida y no pueden someterse, sin criterios objetivos, al último “suspiro teológico” del momento. Esta postura, aduciendo prudencia, quiere garantizar los datos teológicos tenidos como ciertos, respaldados por las grandes figuras de la Tradición y aprobados por el magisterio. En eso tienen toda la razón. Pero, a veces, se esconde inseguridad, miedo o incluso falta de voluntad del profesor para investigar nuevas fuentes, que lo impulsen a modificar sus ya agotados esquemas de clase. Se corre el riesgo de no preparar al alumno para el futuro.

La segunda postura se va al extremo opuesto. Hay profesores, especialmente jóvenes, que subestiman las tradiciones y corrientes teológicas consensuadas y presentan a los alumnos casi exclusivamente las novedades teológicas de uno o varios enfoques. Cuando se realiza bien, se logra una gran provocación pastoral y se tiene éxito. El proceso de enseñanza-aprendizaje prepara a los alumnos para el presente, en un contexto bien delimitado, pero no les proporciona instrumental crítico para reconsiderar en el futuro sus puntos de vista. No salen provistos de elementos suficientes de la Tradición de la Iglesia, que les proporcionen fundamento y apoyo. Imagínese la crisis de alguien, educado exclusivamente en la línea de la “teología de la secularización”, vigente en la década de los sesenta en algunos ambientes del Primer Mundo, ante el actual “retorno a lo sagrado”. Los alumnos que hayan leído solamente los escritos de “punta” de la teología de la liberación de las décadas setenta y ochenta sienten serias dificultades para comprender las nuevas temáticas de la subjetividad, de la ecología y de la inculturación.

La tercer postura pretende ser una suma de las otras dos por superposición. Mezcla textos, conceptos y categorías de la teología aceptada en el momento —contenida, sobre todo, en algunos manuales—, con las novedades; pero no ayuda al alumno a realizar una comparación crítica entre ellas. Se pueden crear en los alumnos, imprecisiones, e incluso una

cierta "esquizofrenia teórica", por no saber articular conceptos provenientes de matrices o paradigmas diferentes.

En la cuarta postura, se pretende realizar, con la máxima coherencia posible, el puente entre el pasado, el presente y el futuro de la teología. El profesor ayuda al alumno a percibir cómo el dato teológico se fue interpretando en el transcurso de los tiempos. Presenta, en el interior del contenido de las disciplinas, los puntos consensuales y las contribuciones de los enfoques emergentes. Se ejercita con el alumno en la crítica de las concepciones presentes, señalando sus aspectos positivos y sus límites. Lo educa de este modo para la pluralidad integradora. Se espera, por lo tanto, que en el futuro pueda él enriquecer su punto de vista y reelaborar esquemas con las nuevas contribuciones teológicas que vayan surgiendo.

BYRNE, J. M., "La teología y la fe cristiana", en: *Concilium* 256 (1994) 15-27.

SEGUNDO, J. L., *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, pp. 11-108.

### III. Enfoques teológicos recientes

Dado el amplio abanico de enfoques teológicos existentes, no es posible citar todos, sino elegir los más significativos. La caracterización siguiente, simple y superficial introducción, procura captar la óptica predominante de cada enfoque y su contribución específica a la teología pastoral y académica. Los enfoques deben verse en interrelación, ya que su contemporaneidad favorece influencias recíprocas. Así, por ejemplo, la teología feminista asume elementos de la teología de la liberación, y ésta incorpora en su óptica la pregunta por la mujer empobrecida.<sup>4</sup>

#### 1. Enfoque metasexista: la teología feminista

Como la teología de la liberación, la teología feminista se articula profundamente con el contexto en que surge. Responde a los signos de

<sup>4</sup> La teología de la liberación, ya contemplada en un capítulo aparte, no será considerada en este capítulo.

los tiempos; anima la praxis transformadora de las relaciones humanas; reflexiona sobre el lugar que la mujer va asumiendo en la familia y en la sociedad y sobre la importancia creciente de los movimientos femeninos de liberación. De manera semejante a la teología de la liberación latinoamericana, propugna el advenimiento de nuevos sujetos eclesiales y sociales, así como la articulación entre reflexión y práctica. Así la define Catarina Halkes:

*"Las mujeres se convierten por primera vez, concretamente, en sujeto de la vivencia de su propia experiencia de fe, así como de la formulación de la misma y de la reflexión sobre ella, y, por lo tanto, de la teologización (. . .) La teología feminista es una teología crítica de la liberación, que no se basa en el carácter particular de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, en su opresión psíquica y sexual, en su infantilización y su invisibilización estructural como consecuencia del sexismo en las Iglesias y en la sociedad (. . .) Abarca en su reflexión sobre la fe a todos los que no tienen libertad y son considerados objetos, pero son conscientes de que son las mujeres las que, prácticamente siempre y en todas partes, están entre los oprimidos de los oprimidos".<sup>5</sup>*

La teología feminista realiza un análisis crítico, una exploración constructiva y una transformación conceptual, colaborando así al florecimiento de la Tradición viva de la Iglesia.<sup>6</sup> Su acción se fija en la denuncia y superación del *sexismo* (actitudes, posturas, acciones discriminatorias contra el sexo femenino), principal expresión de la visión *androcéntrica* (centrada en el hombre varón) que está vigente en gran parte de las actuales sociedades del planeta. Fenómeno no superficial, la discriminación de la mujer echa sus raíces en una antropología deficiente, *patriarcal*, que asocia el ser humano ideal al varón, ente del sexo masculino.

La acción creadora, que incluye una exploración constructiva y una transformación conceptual, consiste en releer los datos de la Escritura y de la Tradición bajo una nueva óptica, para redescubrir y rescatar lo femenino silenciado. Propone una lógica y un lenguaje que integren más y mejor conceptos e imágenes, dimensión intelectual y afectiva. Interpreta

<sup>5</sup> C. Halkes, "Teología feminista. Balance provisional", en: *Concilium* 154 (1980) 124s.

<sup>6</sup> Cf. Elizabeth S. Fiorenza, Editorial de: *Concilium* 202 (1985) 5.

la fe cristiana mediante la *óptica de la reciprocidad*, que comprende al ser humano como unidad y diversidad hombre-mujer. Como teología holística (en griego, *hólos* significa todo, entero), colabora en la eliminación de todas las separaciones funestas entre cuerpo y espíritu, tierra y cielo, hombre y mundo, naturaleza e historia, sin nivelar las polaridades y tensiones de lo que debe constituir una unidad creativa y fecunda.

Es falso entender la teología feminista como una reflexión dirigida solamente a las mujeres, que toma parcialmente su punto de vista y sus reivindicaciones. El discurso de la teología feminista se dirige a todos, hombres y mujeres. Asume cierta parcialidad, con la convicción de su temporalidad. Tiene en cuenta precisamente la superación de la parcial y empobrecedora visión, transmitida y promovida por la sociedad patriarcal androcéntrica. La teología feminista se empeña en la superación de la "teología incompleta", con el fin de lograr la auténtica "teología de la integralidad" (R. Gibellini). En la expresión de Elizabeth S. Fiorenza, la teología feminista va más allá de la simple preocupación de las mujeres, para abarcar a todos los que se preocupan por la sobrevivencia y por el bienestar de nuestro planeta y del género humano.

Los frutos de la teología feminista se hacen sentir ya en las convicciones y descubrimientos básicos aceptados por la comunidad teológica internacional y son lentamente asimilados en los textos de la teología académica. Así, se descubren en la Biblia figuras de mujeres; en la dogmática, se purifica la imagen de Dios de sus connotaciones masculinas y patriarcales y se rescatan sus características maternas (Dios Padre materno, o Dios Padre-madre) y comunitario-familiares (la Trinidad); en la teología moral, se incorpora la perspectiva de la mujer, especialmente en el ámbito de la sexualidad; en la liturgia, se resalta el valor de las expresiones simbólicas.

La teología feminista, como la teología de la liberación, desemboca en prácticas transformadoras. Propone la redefinición de la relación antropológico-ética entre varón y mujer, sustituyendo el modelo de subordinación por el de equivalencia, el modelo de complementariedad por el de androgenia, es decir, plenamente inclusivo de hombre y mujer. Se realiza la reciprocidad en la diferencia, pues cada uno(a) posee plena y equivalente naturaleza y personalidad humana. La relación de reciprocidad, contraria al poderío patriarcal sin límites, incide en los otros ámbi-

tos de la existencia humana, como la política y la economía. Genera una nueva postura ecológica, que supera la relación jerárquico dominadora con la naturaleza.<sup>7</sup>

#### Mujer y teología: el nuevo perfume

"La entrada de la mujer en el campo de la teología trae consigo una nueva manera, un nuevo método para pensar y expresarse. Entrando en el campo de la reflexión teológica con su corporeidad propia y diferente, abierta siempre a nuevas e innovadoras inscripciones, espacio disponible a la invasión y a la fecundación creadora, destinada a ser anfitriona y protectora de la vida, la mujer revoluciona el rigor y sistematicidad del método teológico. Su actual irrupción en el sesudo y racional mundo teológico masculino del pasado es tan desconcertante y nueva como la de la mujer del evangelio de Juan 12,1-8, que invade la comida que se efectuaba dentro de las más estrictas normas sociales y rituales judías con su presencia y su perfume. Siguiendo el impulso del deseo que se le derramaba en el corazón, la mujer llena el espacio con un nuevo perfume, que nadie puede dejar de sentir y respirar.

Aunque la primera impresión que surge sea la de cuerpo extraño y la de no integración de un elemento nuevo mal asimilado en el conjunto, el modo femenino de hacer teología va encontrando su lugar y haciendo su camino. El valor de derramar el perfume en la fiesta ajena sucede en el momento en que el mismo perfume derramado lucha y choca con los seculares olores que forman tradicionalmente el medio ambiente. El presente está hecho de esta pluralidad de olores, algunas veces aparentemente incompatibles, muchas veces conflictivos. Será necesario que el perfume raro y de alto valor de la sensibilidad y del sentido de la gratuidad femeninos vaya siendo lentamente asimilado y difundido para que toda la teolo-

7 "Una teología ecológico-feminista de la naturaleza debe repensar toda la tradición teológica occidental de la cadena jerárquica del ser y de la cadena de mandatos. Esta teología necesita cuestionar la jerarquía de la naturaleza humana sobre la no humana como relación del valor ontológico y moral. Debe impugnar el derecho del ser humano a tratar lo no humano como propiedad privada y como riqueza material que explotar. Debe desenmascarar las estructuras de dominación social, del hombre sobre la mujer, del propietario sobre el trabajador, que median esa dominación de la naturaleza no humana. Por fin, debe cuestionar el modelo de jerarquía que comienza con el espíritu no material (Dios) como fuente de la cadena del ser y continúa bajando hasta la "materia" no espiritual como parte más baja de la cadena del ser y como punto inferior, sin valor y dominado por la cadena del mando" (Rosemary Ruether, *Sexismo e religião*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, pp.77s).

gía respire un aire nuevo y purificado, y recupere sus raíces vitales y colmadas de deseos, su sabor de gratuidad, de placer, de buena nueva, sus misteriosas y pacientes dimensiones de partera que transforman dolor en vida nueva, sepulcro en resurrección" (M. C. Bingemer, *O segredo feminino do mistério*, Vozes, Petrópolis, 1991, pp. 56s).

FIORENZA, E. S., "Romper el silencio. Lograr un rostro visible", en: *Concilium* 202 (1985) 301-320.

GIBELLINI, R., "Feminismo e teologia", en: *RivTeoMor* 14 (1984) 473-505.

HALKES, C., "Teología feminista. Balance provisional", en: *Concilium* 154 (1980) 122-137.

HUNT, M., "Un reto feminista: transformar la teología moral", en: *Concilium* 202 (1985) 399-470.

TEPEDINO A. M. - BRANDÃO, M. L., "Teología de la mujer en la teología de la liberación", en: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1991, t. I, pp. 287-298.

## 2. Enfoques étnicos: el caso de la teología negra y amerindia

Un segundo enfoque, hoy en bastante auge, parte del dato práctico y teórico del etnocentrismo<sup>8</sup> (popularmente denominado "racismo"), responsable de la discriminación de multitudes y pueblos enteros de gran

8 El término "etnocentrismo", utilizado aquí en lugar de "racismo", se fundamenta en la percepción de que la raza humana es una, pero realizada en diferentes etnias. El etnocentrismo consiste en considerar el punto de vista de determinada etnia como la perspectiva humana modelo. "Es una visión del mundo donde nuestro propio grupo es tomado como centro de todo, y todos los demás son pensados y sentidos a través de nuestros valores, nuestros modelos, nuestras definiciones sobre la existencia. En el plano intelectual, puede verse como la dificultad de pensar la diferencia; en el plano afectivo, como sentimiento de extrañeza, miedo, hostilidad" (E. Rocha, *O que é etnocentrismo*, Brasiliense, São Paulo, 1984, p. 7). Algunos autores no le dan esta connotación negativa al término etnocentrismo, considerándolo, al contrario, como la condición particular específica de cualquier grupo étnico-cultural, que considera la realidad humana a partir de su experiencia y cosmovisión (cf. W. Dupré, "Etnocentrismo y realidad cultural", en: *Concilium* 155 [1980] 169-182).

parte del planeta. Aunque pueda surgir a partir de experiencias múltiples, el ejemplo más claro y conocido procede de la teología negra elaborada en los continentes americano y africano.

Articulando la reflexión teológica alternativa y las aspiraciones del movimiento de la negritud, surge la teología de la inculturación o teología cristiana africana. Desarrollada a partir de mediados de la década del sesenta sobre todo en Zaire, busca interpretar el mensaje cristiano en términos de conceptos africanos bantúes. En África del Sur, la conciencia negra, despertada por el movimiento de la negritud, hace que nazca en los años 70 la teología negra, en el escenario del *apartheid*. Desde el comienzo trata de "mostrar que Dios aceptó la existencia negra como forma legítima de existencia humana".<sup>9</sup>

En Estados Unidos, la teología negra pasa por un largo proceso de gestación, iniciado con las luchas de liberación de los esclavos. Fenómeno de expresión más reciente en Brasil, se desarrolla con rapidez. En Estados Unidos, la reflexión teológica negra, cuyo principal representante es James Cone, se articula a partir de la negritud y solamente en un segundo momento integra la perspectiva de liberación social. En Brasil, el movimiento sigue la dirección inversa: la teología negra nace en el interior de la teología y de la Iglesia de la liberación.

Como "teología liberadora", la teología negra parte de la historia de la experiencia concreta de opresión-liberación del pueblo negro: deportación de la madre África, reducción a la condición subhumana de esclavo (objeto de compra y venta, dependiente del "señor" blanco)<sup>10</sup>, inten-

9 A. a. Silva, "Inculturação, negritude e teologia", en: *Espaços* 1/2 (1993) 126.

10 Obsérvese la ideologización de la esclavitud en la comparación que el padre Viera establece entre la vida de los negros y la pasión de Cristo: "No hay trabajo ni género de vida en el mundo más parecido a la cruz y pasión de Cristo que el de ustedes en uno de estos ingenios. Bienaventurados ustedes, si supieran conocer la fortuna de su estado, y conforme a la imitación de tan alta y divina semejanza aprovechar y santificar el trabajo. En un ingenio son imitadores de Cristo crucificado, porque padecen de un modo muy semejante lo que el mismo Señor padeció en su cruz y en toda su pasión" (Sermões, XI, 309, citado em E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro*, Vozes, Petrópolis, 1974, p. 86).



tos de liberación y creación de espacios alternativos (*quilombos*), prácticas de resistencia, racismo efectivo que crea y alimenta mecanismos discriminatorios y luchas por las conquistas sociales de los negros y reconocimiento de su identidad. La lucha de los negros incluye elementos políticos, económicos, culturales, sociales y religiosos. El racismo deja penetrar sus raíces perversas en el cuerpo social y adquiere formas diversas y complementarias de manifestación, a las que es necesario oponerse con firmeza para crear una humanidad feliz y relacionable. Cuando la "cuestión negra" es asumida en el nivel de la fe, suscita la pregunta: ¿cómo ser total y plenamente negro y cristiano? ¿Cómo recrear un cristianismo negro, que supere los estereotipos del cristianismo blanco, engendrado en el contexto cultural centro-europeo y de matiz colonialista?

El movimiento negro eclesial presenta una vertiente práctica y otra teórica. La primera, práctica cristiana liberadora, se desarrolla mucho más que la reflexión sistemática de naturaleza académica, la teología negra. El movimiento, aún reciente, nacido de una situación éticamente escandalosa, se concentra sobre todo en la creación de espacios de reconocimiento y tiene cierta desconfianza del discurso y de la lógica construidos por los blancos. Teniendo en cuenta esta indiferenciación e interpenetración entre teoría y práctica, veamos sus aspectos purificadores y constructivos, tanto para la vida de la Iglesia como para la teología propiamente dicha.

Como postura crítico-purificadora, la teología negra cuestiona el etnocentrismo que contaminó al cristianismo occidental. La concepción proveniente de una etnia —la blanca—, con sus expresiones culturales correspondientes, se erige como la única correcta. Todas las demás son consideradas como inferiores e incluso erróneas. El pretendido objetivismo y cientificismo modernos, hijos de la cultura blanca centro-europea, enmascaran un racismo cruel, un etnocentrismo condenable. Las otras formas de ser y de explicar la realidad, transmitidas por otras etnias y por sus culturas correspondientes, son consideradas al menos como "irracionales" y "primitivas", indignas de ser consideradas.

La teología negra nacida en las Iglesias evangélicas norteamericanas pone de relieve la fuerza ideologizadora de la palabra de Dios. Según James Cone, "fueron las Escrituras las que capacitaron a los esclavos para afirmar una visión de Dios que difería radicalmente de la de sus señores.

La intención de los señores era presentar a un Jesús esclavo obediente y dócil. Jesús era, así, utilizado para hacer de los negros mejores esclavos, es decir, siervos fieles de los señores blancos. Pero muchos negros rechazaron esta imagen de Jesús, no solamente porque contradecía su herencia africana, sino también porque contradecía el propio testimonio de las Escrituras".<sup>11</sup>

La teología negra de matiz católico acentúa otros elementos. El momento crítico purificador revela varios límites de la versión occidental blanca del cristianismo. El etnocentrismo blanco dejó claras marcas en la teología católica: se privilegia la comprensión de los datos de la fe (catecismo y doctrina), con detrimento del sentimiento religioso de entrega a Dios. La liturgia, tributaria del legalismo, con ritos exageradamente regulados, tiende a sofocar la vida. Se ignora toda la historia religiosa de los negros anterior o simultánea al cristianismo. En el ámbito práctico, la discriminación se muestra incluso en la restricción, vigente durante mucho tiempo, del acceso de los negros a la jerarquía de la Iglesia.

Como postura creativa y constructiva, la teología negra propone elementos vitales para curar la "anemia blanca" que asola el cristianismo católico. La liturgia es interpretada y vivida como el paradigma de la fiesta y encuentro explosivo con lo divino. La comunidad cristiana se comprende, no a partir de las estructuras eclesiales, sino de la experiencia de la familia-clan. Se enriquece la experiencia religiosa con su aspecto cósmico de comunión con la naturaleza. Se redescubre la alegría cristiana. La misma teología es entendida más como narración de la experiencia de Dios que como ciencia descriptiva. El eje bíblico exilio-libertad se acerca, simbólica y efectivamente al contexto existencial y sociocultural de los negros.

La teología negra no trata la cuestión de la negritud solamente en una perspectiva étnica, sino también cultural y religiosa. Aunque se le abran caminos amplios y promisorios, realiza una tarea ardua, conflictiva y arriesgada. No tardan en surgir problemas con algunas instancias oficia-

11 James Cone, *The dialectic of theology and life*, citado en: J. G. Biehl, *De igual pra igual*, Vozes, Petrópolis, 1987, p. 46.

les de la Iglesia, que la acusan de introducir y alimentar el sincretismo. Algunos teólogos responden a esta embestida haciendo una analogía con la relación judaísmo-cristianismo, al comienzo de su historia. Igual que los judíos convertidos llevaron al cristianismo una buena parte de su concepción de la vida, forma de celebrar y tradición pasada, leída a la luz de la vida, muerte y resurrección del Señor, los cristianos afro-brasileños reinterpretan cristianamente sus expresiones culturales y religiosas. Sin embargo, persisten algunas preguntas: ¿qué relativizar, qué mantener? ¿Cómo hacer compatible, por ejemplo, la fe cristiana con el culto de los orixás y la comunicación con los antepasados muertos?<sup>12</sup>

La teología negra, reflexión pertinente e incidente, no puede evitar escollos y dificultades internas, que forman parte de su caminar y de su maduración. Se advierte, por ejemplo, en algunos círculos, una visión ingenua sobre el pasado del África negra. Al absolutizar la cultura, se ignoran sus límites, como el androcentrismo (cultura centrada en el hombre macho) y la rivalidad tribal. Irónicamente, la experiencia de la opresión y la lucha por la liberación hace que los negros del continente americano relativicen esos dos factores, muy presentes hoy en día en muchas culturas negras de África.

El movimiento de afirmación de determinada etnia corre el riesgo de engendrar comprensiones restringidas. A veces se recrea el mito del paraíso primitivo, como si la solución de la cuestión de la identidad de determinada etnia consistiera fundamentalmente en conservar, casi de manera congelada, las expresiones, valores y formas de comunicación de

12 Así se pronuncia el Sínodo Africano de 1994: "En muchas comunidades africanas, los antepasados tienen un lugar de honor. Ellos forman parte de la comunidad junto con los vivos. En muchas culturas, hay claridad de ideas en lo que se refiere a quién merece ser llamado antepasado. Sin duda, muchos de ellos buscaban a Dios con corazón sincero. El culto de los antepasados es una práctica que no implica de ninguna manera su adoración. Por ello, recomendamos que el culto a los antepasados, teniendo en cuenta las debidas precauciones para no disminuir la verdadera adoración a Dios o relativizar el papel de los santos, sea permitido en ceremonias adecuadas, autorizadas y propuestas por las competentes autoridades de la Iglesia" (*Elenchus finalis propositionum* 36, citado en M. Menin, "Sínodo africano, um sinal de esperança", en: *Espaços* 2/2 (1994) 112, São Paulo, Itesp).

su cultura originaria. Tal empresa se muestra vana e imposible. Como cuerpo vivo, las etnias y sus culturas correspondientes, fuertemente enraizadas en la tradición, presentan nuevas configuraciones ante los cambios de los procesos civilizadores y el contacto con otras culturas.

La cultura negra, en nuestro caso, sufrió y sufre un proceso de mestizaje con indios y blancos, alterando algunos referenciales y haciendo complejas combinaciones. Por eso, algunos sostienen que, tan importante como la teología negra, se hace necesario engendrar una teología mestiza, que articule datos antropológicos de diferentes matrices culturales relacionados entre sí.

De manera semejante a como ocurre con la teología negra, a partir de la práctica de solidaridad con las poblaciones indígenas, se está elaborando una teología amerindia. La obra colectiva *El rostro indio de Dios*<sup>13</sup> dio un paso importante orientado a la realización de tal programa. Según la concepción de los protagonistas de la teología amerindia, los pueblos indígenas, principal experiencia de alteridad de América Latina, constituyen potencialmente un objeto y sujeto de esta nueva reflexión. Consideran, ante todo, el desafío de reevangelizar a los "cristianos sincréticos", construidos sobre base indígena, respetando su idiosincrasia y transformándola en elemento configurador para la síntesis cristiana del continente.

Entre las contribuciones del cristianismo indígena a esta síntesis cristiana, Manuel M. Marzal cita "la dimensión sacral del ecologismo; la unidad de toda la persona; el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa, las imágenes de los santos como hierofanía, ciertas formas de animismo que nos horrorizan al confrontarnos con nuestro concepto de Dios, pero que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano; la lógica de lo corpóreo y de lo sensorial, menos dominada por generalizaciones conceptuales de dogmas intocables y más respetuosa de la variedad y unicidad de cada realidad; las formas de aproximación más variadas a la divinidad, etc."<sup>14</sup>

13 M. Marzal et alii, *O rosto índio de Deus*, Vozes, Petrópolis, 1989.

14 M. Marzal, *op. cit.*, p. 33.

En varias partes de América Latina, sobre todo en Bolivia, Guatemala, Perú y México, diversos grupos indígenas ensayan su propia teología, que les permite de este modo "dar razón de su fe y de su esperanza" (*Santo Domingo*, 248). La teología india "es una vertiente de la lucha de los pueblos indígenas por la descolonización ideológica, por la conquista de la palabra política y por la participación en el discurso eclesial. La teología es para las manifestaciones religiosas como la gramática para el discurso. Quien domina la gramática y el diccionario, con el significado de las palabras, domina también el discurso y su significado. La teología india puede convertirse en instrumento importante en manos de los propios pueblos indígenas, para fortalecer su identidad y defender su causa".<sup>15</sup>

Dada la inmensa mayoría negra y mestiza que constituye el pueblo brasileño —Brasil tiene el segundo contingente negro del mundo, después de Nigeria—, en contrapartida con el reducido grupo de indios que lograron sobrevivir a la colonización y al exterminio, la teología negra tiene potencialmente en este país mucha mayor incidencia que la amerindia. Situación inversa se da en Paraguay y en algunos países andinos. De cualquier forma, la reflexión teológica latinoamericana debe dejarse tocar por la interpelación de estos dos grandes grupos étnico-culturales.

La teología negra, según sus protagonistas, presenta hoy algunas exigencias: rescate de la memoria para la reconstrucción de la historia negada, participación afectiva y efectiva en la causa del pueblo negro, fe en el Dios liberador y opción preferencial por los empobrecidos, considerar a los negros y a las negras como objeto y sujeto de la teología y estímulo para la producción colectiva.<sup>16</sup>

Aunque tratadas aquí como un enfoque teológico distinto, la teología negra y amerindia se insertan inequívocamente en la teología de las culturas. Tratadas aparte para distinguir el determinante étnico, constituyen en realidad importantes figuras históricas de teologías inculturadas, como se verá más adelante.

15 P. Suess, "O paradigma da inculturação. Em defesa dos povos indígenas", en: M. F. dos Anjos (ed.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes, Soter, Petrópolis, 1994, pp. 83s.

16 Cf. Grupos de teología Negra, *Amadurece uma esperança*, Rio de Janeiro, 1993, pp. 21s.

## Negritud y teología

"Después de soportar por largo tiempo situaciones de inferioridad notoriamente reconocidas, la comunidad negra reacciona asumiendo su identidad propia y su historia. Surgió así la negritud, como expresión de los anhelos y aglutinaciones de los ideales de la población negra. Expresión fuerte contra toda forma de colonización y sus secuelas, la negritud es al mismo tiempo movimiento histórico, emancipativo, social, artístico, cultural y religioso. Su gran intento es la recuperación de la identidad negra.

El negro se da cuenta de que su salvación no está en la búsqueda de la asimilación de lo blanco, sino en la reconsideración de sí mismo, es decir, en su afirmación cultural, moral, física e intelectual, en la creencia de que él es sujeto de una historia y de una civilización que le fueron sustraídas y debe recuperar. Trabajando la metodología de la autoestima, el movimiento de la negritud forjó la conciencia negra en el sentido de que "ser negro no es una cuestión de pigmentación, sino el reflejo de una actitud mental y práctica". Dentro de este contexto de negritud deben apreciarse los esfuerzos de elaboración de las teologías negras en Zaire, en África del Sur, en otras regiones africanas, incluso la teología feminista africana, así como en los Estados Unidos y los intentos orientados a hacer una teología afro-latinoamericana" (A. A. Silva, "Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira", en M. Fabri dos Anjos (ed.), *Inculturação, desafios de hoje*, Vozes, Petrópolis, 1994, pp. 112s).

BIEHL, J. G., *De Igual pra igual*, Vozes-Sinodal, 1987, pp. 31-57 (teología negra da libertação) e 127-139 (conclusão).

MARZAL, M., (ed.), *El rostro indio de Dios*, CRT-Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 4-22 (introducción) y 250-299 (la experiencia religiosa guaraní).

PIRES, J. M., "Presencia de la cultura negra en América Latina" en: *Testimonio* 144 (1994) 68-72.

SILVA, A. A. DA, "Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira", en: FABRI DOS ANJOS, M. (ed.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, Petrópolis, pp. 95-119.

—, "Inculturação, negritude e teologia", en: *Espaços* 1 / 2 (1993) 113-130, Itesp.

SUESS, P., "O paradigma da inculturação. Em defesa dos povos indígenas", en: M. F. dos Anjos (ed.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, Petrópolis, 1994, pp. 79-93.

VVAA, *Cadernos de teologia negra*, tt. 1 e 2, Rio de Janeiro, 1993-94.

### 3. Enfoque ecológico: ¿teología holística?

El mundo da muchas vueltas, y a veces ciertas convicciones que parecían estar superadas vuelven con nueva fuerza, sorprendiendo a muchos. La cultura de la modernidad, cuyas manifestaciones primeras se remontan a los siglos XIV y XV, proclamó con todo orgullo la sumisión de la naturaleza al ser humano. La filosofía moderna sigue el mismo camino, sosteniendo la centralidad del hombre, con la autonomía de la razón científica, filosófica y subjetiva. La sociedad urbano-industrial parece un sueño sin fin. El antropocentrismo se muestra, desde hace treinta años, como tendencia irreversible que se consolida en todas las culturas. La teología, todavía atrasada con la matriz "ser-esencia" (ver capítulo séptimo) va contra reloj y realiza, también ella, el "viraje antropológico" adoptando la matriz de la subjetividad-existencia y de la historia-praxis.

La contaminación creciente del planeta, la crisis de la ciencia, la caída del socialismo real, la creciente conciencia del desarraigo del ser humano con respecto al cosmos, todo esto y otros factores complejos gestan un vigoroso movimiento ecológico en todo el mundo.

Inicialmente, el término "ecología" evoca la "parte de la biología que estudia las relaciones entre los seres vivos y el medio ambiente en el que viven, así como sus recíprocas influencias".<sup>17</sup> Después se utiliza la palabra para expresar la creciente conciencia ética acerca de la relación existente entre todos los seres vivos, para mantener el equilibrio del ecosistema y hacer posible un "desarrollo sustentable". El concepto científico se amplía aún más para significar el estudio de la "estructura y desarrollo de las comunidades humanas en sus relaciones con el medio ambiente y su consecuente adaptación a él, así como los nuevos aspectos que los procesos tecnológicos o los sistemas de organización social pueden proporcionar a las condiciones de vida del hombre".

El cambio no se da solamente en el nivel del concepto. Existe toda una mentalidad en proceso de desarrollo. Hoy, en la vida diaria, se reava-

loriza lo que es "natural": alimentación, ritmo de vida, condiciones de parto, útiles y material doméstico, aunque el hombre/mujer sigue siendo "artificial" por definición. Se configura un "viraje ecológico": el ser humano vuelve a sentirse parte de la naturaleza y en comunión con ella. Esta postura, que aparece en muchos movimientos religiosos y sectas en voga, llega incluso a cuestionar la razón moderna. Relativiza la pretensión de totalidad de la ciencia y del lenguaje científico, proponiendo una nueva forma de verse a sí mismo y al mundo. Edifica una nueva pretensión, en cuanto que pretende recuperar la perspectiva "holística", integradora, que la humanidad ha perdido.

La ecología radical u holística se define por cuatro principios paradigmáticos:

- 1) "La conciencia ordinaria comprende sólo una parte pequeña de la actividad total del espíritu humano;
- 2) la mente humana se extiende en el tiempo y en el espacio, existiendo en unidad con el mundo que la observa;
- 3) el potencial de creatividad e intuición son más vastos de lo que ordinariamente se presume;
- 4) la trascendencia es valiosa e importante en la experiencia humana y debe ser tenida en cuenta por la comunidad, orientada por el conocimiento".<sup>18</sup>

La holística no añade conocimientos, sino modifica el abordaje al conocer, en una estructura de interacción dinámica entre el todo y las partes. Apunta a una hermenéutica de la ciencia integrada, como metafísica del conocimiento, genética del desarrollo y metodología de la síntesis.

La mentalidad ecológica, que apenas se perfila, revela limitaciones y riesgos. Rebelándose contra el racionalismo moderno y su sed ilimitada de explicar todo y cuadrificarlo, puede caer en posturas irracionales. Ejemplos palpables se encuentran en las cuestionables interpretaciones de algunos grupos esotéricos acerca del sentido del dolor, del mal, de la injusticia social, del destino. Contrariamente al orgullo antropocéntrico,

17 "Ecología", en: *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, s.d.

18 R. Crema, *Introdução à visão holística*, Summus, São Paulo, s.f., pp. 71s.

que todo sometía al ser humano, proliferan las creencias en una infinidad de condicionamientos cósmicos del destino individual, desde los astros, pasando por duendes, hasta ángeles cabalísticos. Ante la grandeza y el misterio del cosmos, al ser humano le queda resignarse con sabiduría y conocer, si es posible, parte de sus secretos. De ahí brota el interés por los “mapas astrales”, la quiromancia, el horóscopo chino, el tarot, etc. La categoría “energía”, sacada de la física cuántica, pasa a ser un patrón que todo lo justifica, sin la pretensión de explicarlo.

La holística puede servir para la construcción de un cristianismo actual coherente y lleno de vida, buena nueva para hombres y mujeres desesperanzados en la (post)modernidad, que buscan un hilo conductor, sedientos de nuevas formas de enfocar la posición del ser humano respecto del cosmos. El hecho de que el cristiano se adhiera a una nueva mentalidad, compartida por grupos no cristianos o postcristianos, como la “Nueva Era”, no quiere decir que automáticamente esta mentalidad sea rechazada por la comunidad eclesial. En la holística existen “signos de los tiempos”, semillas del Verbo que piden reconocimiento y valoración. Hay que evitar, sin embargo, un pretendido neouniversalismo que todo diluye y relativiza, vaciando el contenido de la propuesta de Jesucristo, la novedad radical del Evangelio. El cristianismo denuncia sobre todo las nuevas pretensiones de “autoredención” y el optimismo ingenuo, presentes en la “espiritualidad ecológica” moderna.

El “viraje antropológico” estimula la adopción de nuevas matrices para la teología. No se sabe si ocurrirá lo mismo con el “viraje ecológico”, que propugna el “biocentrismo”.<sup>19</sup> El hecho indiscutible es que la ecología, como postura ética, espiritualidad, y búsqueda de acceso holístico a lo real, postula cambios en la teología. Afecta a tratados como el de la antropología teológica (creación, pecado, gracia, salvación), la moral, e incluso el de la teología bíblica. Cuestiona el lenguaje adoptado por la

19 Cf. N. M. Unger, *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 70-91. El biocentrismo sería un megaparadigma, comprensión global del mundo y del ser humano, que pone la vida (vegetal, animal y humana) en armonía como centro de comprensión y acción.

teología, al revalorizar la poesía y privilegiar las expresiones “icónicas” con detrimento de las “digitales”.<sup>20</sup>

Hay que distinguir, por lo tanto, dos modos de entender el término “teología ecológica”. El primero, más restringido, consiste en reenfocar temas y perspectivas de la teología teniendo en cuenta la participación del universo biológico-físico en el proyecto de salvación-redención y la preminencia del compromiso ético cristiano con la “salvaguarda de la creación”. El segundo, más amplio, postula la adopción del nuevo paradigma, llamado holístico, que influiría en la epistemología teológica, propugnando una mayor unidad entre el conocimiento intelectual y experiencial-místico.

La teología ecológica se encuentra en una situación semejante a la vivida hace algunos años por la teología de la liberación, por adoptar conceptos radicalmente nuevos, cuestionando la legitimidad y el límite de este uso. La diferencia reside en el acento: ya no en una praxis liberadora, de cuño predominantemente social, sino en la postura ética y en la mística que animan la existencia.

#### Pensamiento ecológico y antropovisión

“Lo más rico del pensamiento ecológico es esta posibilidad de juntar la dimensión de la *polis*, es decir, el espacio que es propio de la comunidad de los hombres, el espacio de la convivencia humana, con la dimensión del cosmos, la dimensión de nuestra relación con el universo. De crear un eslabón entre el interés por la transformación en el plano social y una espiritualidad tanto del hombre como de la naturaleza, sin polarizar estas dimensiones como excluyentes. Una de las características del momento actual es que estas dimensiones de lo social y de lo espiritual se están aproximando, juntando. Existe una corriente creciente, dentro del movimiento ecológico, que se llama ecología profunda, ecología radical o espiri-

20 El lenguaje digital pretende ser lo más objetivo y objetivante posible. Apropiado para el raciocinio lógico y matemático, la técnica y el mundo de las cosas, intenta abstraer del sujeto, con sus necesarias inferencias afectivas. Cierra en cuanto puede el sentido. El lenguaje icónico, al contrario, presenta instrumentos de significación interdependientes. El sujeto se sitúa en su decir; se privilegia la apertura de los sentidos (cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, t. I: Fe e ideología, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 179-213).

tual. Ésta trae la necesidad de hacer un análisis de los fundamentos del ambientalismo superficial, cuestionando la visión del mundo utilitarista y antropocéntrica que informa la actual relación hombre/naturaleza.

La afirmación del Génesis —incumbe al hombre el dominio de la naturaleza— que está en la base de nuestro recorrido civilizador, puede rescatarse al revelar otro sentido: el hombre que es señor de la naturaleza no somos tú ni yo, tal como somos hoy, sino el ser humano en la plena realización de sus potencialidades; el hombre microcosmos, en el sentido de que realiza la armonización de todas las fuerzas cósmicas que en él actúan (...) Este ser humano, que constituye un punto de llegada, una plataforma mucho más alta de conciencia, tiene efectivamente una naturaleza que dominar: los impulsos destructivos y autodestructivos de su propia naturaleza humana. Este dominio debe darse no tanto por la represión, sino por el trabajo de reorientar estos impulsos en la alquimia de transformarlos". (Nancy M. Unger, *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, Loyola, São Paulo, 1994, pp. 60s).

BOFF, L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo, 1993, pp. 17-91.

—, *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Dabar, México, 1996, 413 pp.

BRADLEY, I., *Dios es verde. Cristianismo y medio ambiente*, Sal Terrae, Santander, 163 pp.

MOLTMANN, J., *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 33-65.

UNGER, N. M., *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, Loyola, São Paulo, 1992, 94 pp.

VVAA, "Ecología y teología", *Revista de teología bíblica* 16 (1990)145, Madrid.

#### 4. Enfoque macroecuménico: teología de las / en las religiones

La "teología de las religiones" se incluye como disciplina teológica en algunas facultades de teología, debido al desafío suscitado por distintas manifestaciones religiosas actuales. Poco a poco se percibe que la problemática afecta a la comprensión de la naturaleza y función del cristianismo. Así, la teología de las religiones viene a ser un interés, un foco que arroja nueva luz sobre varias áreas del saber a partir de la fe. El enfoque macroecuménico suscita en la reflexión teológica la espinosa cuestión acerca del valor revelador y salvífico de las religiones no cristiana: hasta qué punto y con qué intensidad manifiestan la presencia del Dios vivo y verdadero, y en qué medida ofrecen los medios para acoger la gracia divina, que libera y conduce a la comunión plena con Dios.

Una respuesta equilibrada se encuentra a mitad de camino entre las posiciones *exclusivistas* y *pluralistas-relativistas*. En el primer caso, se considera que el cristianismo es la única religión verdadera. Las otras sólo contienen mentira y error, sirven a la idolatría. En el segundo caso, se aceptan todas las religiones como igualmente verdaderas, portadoras de gracia. El cristianismo sería sólo una manifestación privilegiada del fenómeno religioso y de la revelación del Dios único, destinada sobre todo al Occidente. Las religiones, como caminos paralelos, se encontrarán en el horizonte común del infinito, al final del peregrinar humano. Buscando una "teología universal de las religiones", se termina en una abstracción simplista.

La posición inclusivista intenta evitar los dos extremos. Sostiene que todas las religiones participan, en grados diferentes, de la verdad de la única religión. El Evangelio es el criterio decisivo de juicio al que está sometida la misma religión cristiana. K. Rahner, uno de sus principales protagonistas, defiende que las grandes religiones son una preparación para el cristianismo y constituyen una verdadera mediación de salvación, a pesar de sus limitaciones, hasta que el cristianismo se encarna como mensaje significativo en sus culturas de origen.

H. Küng utiliza un *criterio humanista supra religioso*: "Una religión es verdadera y buena en la medida en que sirve a toda la humanidad, en la medida en que, en sus doctrinas de fe y costumbres, en sus ritos e instituciones, fomenta la identidad, la sensibilidad y los valores humanos, permitiendo de ese modo al hombre alcanzar una existencia rica y plena".<sup>21</sup> Aunque esta posición tenga un valor ético-práctico, se aleja de la cuestión teológica propiamente dicha, subordinando la teología de las religiones a la antropología dominante en cada contexto.

Otra interpretación, tematizada por Torres Queiruga,<sup>22</sup> considera como verdaderas todas las religiones, pues en ellas se capta de hecho, aunque no siempre adecuadamente, la presencia de Dios. El trascendente, a partir de sí mismo, llega al ser humano y se abre a él. Por su parte, la persona lo acoge como don. La captación de esta presencia de Dios, sin

21 H. Küng, *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1989, p. 194.

22 A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 29-31, 387-389, 467-470.

embargo, puede aparecer oscurecida y deformada. Dios está provisionalmente en las religiones, en medio de las deficiencias de sus realizaciones históricas. Aquellas, absolutamente relativas, viven en interacción con el cristianismo, religión relativamente absoluta. Por experimentar también precariedad histórica, el cristianismo tiene que aprender mucho en el contacto respetuoso y cordial con las otras religiones. No renuncia, sin embargo, a su autosuficiencia sobre el "en sí" absoluto de la comunicación de Dios en Cristo.

Existe consenso en que hay un progreso en el conocimiento y en la comprensión de la revelación, orientado a la consumación escatológica. Aunque en Jesucristo nos haya sido concedida la plenitud de la verdad de Dios, aún no disponemos de ella totalmente, debido a la limitación y pecaminosidad humanas. La verdad cristiana se densifica en la persona de Jesucristo, por quien debemos dejarnos poseer, en un proceso sin fin. En este proceso, los cristianos aprenden y reciben de otras tradiciones religiosas valores positivos y luces para su caminar. El diálogo interreligioso se transforma entonces en deber y necesidad. La teología, como desarrollo de la fe, interpretación y explicitación de los datos revelados, debe incorporar la alteridad religiosa en el método y en el contenido.

El enfoque macroecuménico atraviesa los grandes tratados de la teología académica, rescatando los valores implícitos y explícitos de las religiones que ayudan al cristianismo a recuperar y enriquecer algunas de sus verdades. Así, la teología fundamental enfrenta sin temor la cuestión de la pretensión del cristianismo ante las otras religiones; la dogmática incluye en sus cursos la visión de las grandes religiones sobre la imagen de Dios, la muerte y la vida después de la muerte, el concepto de salvación, de gracia y de pecado, y la función de la comunidad religiosa particular, al mismo tiempo que interpreta con nuevos parámetros la "universalidad de la salvación en Cristo". La moral amplía su conjunto de interlocutores, al considerar la posición ética de otras religiones y confrontarlas con el cristianismo. Procedimiento semejante se adopta en la espiritualidad y la liturgia. Se reelaboran datos que ayudan a los cristianos a comprender su fe en una sociedad pluri-religiosa y a establecer un diálogo macroecuménico vivo, eficaz y enriquecedor.

La teología de las religiones, como enfoque macroecuménico, no afecta, por lo tanto, solamente a los contenidos de la fe, sino también al modo de articularlos.

### Diálogo macroecuménico e identidad religiosa

"Como el cristianismo debe encarnarse en mentalidades en las cuales los elementos culturales y religiosos se mezclan indisolublemente, no basta hablar de dos pertenencias, cristiana y cultural. ¿Podemos llegar al extremo de hablar de dos pertenencias religiosas? Quiero decir que la cuestión no consiste solamente en saber si alguien puede ser íntegramente chino y cristiano, árabe y cristiano. La cuestión sería: ¿es posible ser budista y cristiano, musulmán y cristiano? Esta cuestión no es absurda. En todo caso, nos remite a esta otra cuestión más radical. ¿qué es lo más importante en el cristianismo? ¿Un conjunto de ritos, de representaciones, de prácticas, que son los elementos estructuralmente comunes a todas las religiones, o el poder imprevisible del Evangelio?"

No es porque históricamente las relaciones entre cristianismo y las otras religiones hayan sido vividas excluyéndose mutuamente, por lo que esta situación ha de ser normativa para finales del segundo milenio. En Asia ya somos testigos de casos de "budismo cristiano" y de "hinduismo cristiano", que son cosas diferentes de sincretismos prejuiciosos. Se trata de creaciones originales del espíritu de Jesús (...). Sin duda, el cristianismo siempre ejercerá discernimiento crítico y purificador respecto de las otras religiones. Pero, como ya se dijo, debemos cuidarnos de la ilusión de creer que es posible establecer una distinción muy nítida entre valores culturales que podrían conservarse y elementos religiosos, que deberían rechazarse. La Iglesia será fiel a su vocación universal no por la destrucción de las otras religiones, sino por una presencia cristiana que sea el germen y la promesa de realizaciones históricas nuevas como un cristianismo árabe, indio o chino.

El cristianismo es infiel a su condición exodal cuando absolutiza una realización histórica, es decir, una producción institucional y doctrinal como estado definitivo de la Iglesia de Cristo. El Evangelio ejerce una función crítica no sólo con respecto a las otras religiones, sino también con respecto a la propia religión cristiana. Concretamente esto significa que ante el desafío de las otras culturas y religiones, la Iglesia sólo puede ser fiel a su catolicidad aceptando una conversión, es decir, aceptando poner en cuestión su modo de expresión occidental" (Claude Geffré, *Como fazer teologia hoje*, Paulinas, São Paulo, 1989, pp. 221 s).

FRANÇA MIRANDA, M. DE, "O encontro das religiões", en: *Perspectiva Teológica* 26 (1994) 9-26.

KÜNG, H., *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 169-202 (Hacia una teología de las grandes religiones).

LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Loyola, São Paulo, 1992, pp. 266-281 (A revelação nas religiões).

TEIXEIRA, F., (ed.), *Diálogo de pássaros*, Paulinas, São Paulo, 1993, 174 pp.

—, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo, 1995.

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae/Fe y secularidad, Santander/Madrid, 1992.

—, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1987, 29-31, 387-389, 467-470.

### 5. Enfoque pluricultural: teología inculturada

Cuestiones suscitadas por la teología negra, amerindia, feminista y de las religiones, conservando sus respectivas originalidades, coinciden en el tema de la cultura y de la inculturación. Este asunto candente ya está presente en importantes documentos pontificios, la declaración de Santo Domingo y escritos de teólogos contemporáneos. El enfoque pluricultural exige diversas teologías inculturadas. Como clave de comprensión abarca diversos enfoques, que les confieren legitimidad y les facilitan una mayor articulación. La especificidad del género, de las etnias, de las manifestaciones religiosas, así como la postura del ser humano en relación con el cosmos, remontan a las culturas como sistemas cognitivos, simbólicos y significativos.

La cultura envuelve la globalidad de la vida de cada grupo humano, en tres diferentes niveles. El nivel imaginario comprende sueños, mitos, esperanzas; el simbólico se refiere a la representación material, social o cognitiva; y el nivel real, a la producción y utilización de objetos materiales. Tanto los tres subsistemas culturales —el material, el social y el interpretativo— como los tres “registros” (imaginario, simbólico, real) interactúan constantemente.<sup>23</sup> En lo que interesa a la pastoral y a la teología, la cultura se define como “el conjunto de sentidos y significaciones, de valores y patrones, incorporados y subyacentes a los fenómenos perceptibles de la vida de un grupo humano o sociedad concreta. Este conjunto, consciente o inconsciente, es vivido y asumido por el grupo como expresión propia de su realidad humana y pasa de generación en generación, conservando así como fue recibido o transformado efectiva o pretendidamente por el propio grupo”.<sup>24</sup>

23 P. Suess, “Cultura e religião”, en: —(ed.), *Cultura e evangelização*, Loyola, São Paulo, 1991, pp. 46s.

24 M. Azevedo, *Entroncamentos e entrechoques. Vivendo a fé em um mundo plural*, Loyola, São Paulo, 1991, pp. 56s.

La inculturación, a su vez, comprende “el proceso de evangelización por el cual la vida y el mensaje cristianos son asimilados por una cultura, de modo que no solamente se expresen con los elementos propios de la cultura en cuestión, sino se constituyan en un principio de inspiración, a la vez norma y fuerza de unificación, que transforma y recrea esa cultura”.<sup>25</sup> De manera plástica, la inculturación se hace como un camino de doble sentido. Por un lado, los evangelizadores y su mensaje pasan por una “kénosis” y purificación, acogiendo, valorando y asumiendo elementos de una cultura, hasta el punto de transformar elementos importantes de su discurso e identidad. Por otro lado, la buena nueva cristiana ilumina y transforma la cultura.

La teología, como hermenéutica situada de la fe, desempeña un papel sin igual en el proceso de inculturación del Evangelio. Aunque no sea el “carro guía”, actúa en la configuración del cristianismo vivido, explicando, justificando, elaborando conceptos y categorías, ejercitando la inteligencia de la fe.

El cristianismo católico centro-europeo, con sus formulaciones teológicas correspondientes, acumuló un patrimonio inmenso de datos, admirable en su contenido y sistematicidad. Constituye gran parte de lo que hoy se reconoce como “tradición”, memoria colectiva-selectiva de la Iglesia. Contribuye inegablemente a la creación de cualquier otra teología legítimamente cristiana, en cualquier rincón de la tierra. Como ya ha enfrentado muchas situaciones en el transcurso de su larga historia, ha acumulado sabiduría. Así se expresa K. Rahner:

*“Las jóvenes teologías que se desarrollan en áreas culturales no cristianas presentan determinados riesgos. Precisamente porque tienen la tarea de aculturar el mensaje cristiano en estos contextos no occidentales, se exponen también al peligro de que la mentalidad de esas culturas no cristianas ejerza ciertas influencias negativas en estas teologías, de que impida la comprensión de algunos de los contenidos del anuncio cristiano, de que rechace o margine ciertas doctrinas o actitudes con la disculpa de que son expresiones de una cultura europea, que, sin embargo, pertenecen al cristianismo más genuino. Ante estos riesgos, la teología europea podrá servir también de ayuda a otras teologías. En efecto, puede glo-*

25 M. Azevedo, *op. cit.*, p. 226.



*riarse de una larga historia a lo largo de la cual se pusieron a prueba innumerables tendencias teológicas y se impulsieron los más diversos modelos”.*<sup>26</sup>

La teología europea, compañera y “hermana mayor” de toda teología católica, presenta además otra contribución irrenunciable: elabora su reflexión con el sustrato de la cultura occidental, hasta hoy hegemónica en gran parte del planeta, con inmensa capacidad de penetración y fascinación. No se supera la teología europea sin pasar por ella, aprendiendo lo mucho que tiene que ofrecer. Esto no significa que sea la teología por definición. Como toda reflexión sobre la fe, contextualizada culturalmente, la llamada “teología occidental” no está obligada a responder a todos los desafíos y preguntas centrales suscitados por otras culturas. Ni puede tener tal presunción.

Los enfoques pluriculturales, atentos a esta situación, incentivan la elaboración de teologías para contextos que determinados elementos culturales, incluso con una gama enorme de variaciones, muestran cierta configuración distintiva. Así pues, puede intentarse una teología amerindia, por ejemplo, que abarque distintos pueblos y naciones indígenas. En culturas tradicionales, se identifican más claramente los elementos definidores, pues no se distinguen fácilmente cultura, etnia y religión.

Además de las cuestiones suscitadas por la distinción de género (lo femenino) y etnias (negro e indígena), interpelan a la reflexión teológica la cultura popular y el advenimiento de la modernidad y postmodernidad. En el primer caso, la teología está llamada a comprender, descubrir y reinterpretar los valores cristianos presentes en las manifestaciones tradicionales de la religión, sobre todo en los sectores populares. Este mundo, con profundas raíces en el pasado, aún no ha sido suficientemente descubierto. Culturalmente, la “religión del pueblo” se identifica con el paradigma cultural “no moderno”, caracterizado por la integración del todo sociocultural, cuya fuente de inteligibilidad y legitimación radica en la religión. Prevalecen la conciencia y la acción del grupo, con la consecuente dependencia y sumisión del individuo. Existen continuidad y homogeneidad de significaciones y sentidos, de valores y símbolos, de prác-

ticas sociales de acción y comunicación, que tienden a ser estables y presentan resistencias al cambio.

La cultura moderna rompe con este cuadro. Se caracteriza por la importancia del individuo y la subjetividad, la separación de los diversos elementos del cuerpo sociocultural. Por el ejercicio de la razón analítica, fragmenta la comprensión de la sociedad con énfasis en la independencia de los distintos dominios. Al desaparecer la hegemonía legitimadora de la religión, va creciendo una gran pluralidad de sentidos y significaciones, valores y criterios, modelos y patrones, lenguajes y discursos, símbolos y signos. La realidad social se hace compleja y diversificada. Como ya no es posible el orden orgánico y armonioso fundado en la tradición y la autoridad, debe buscarse en el consenso. El ser humano se comprende como constructor de la historia, se siente movido por utopías.

La crisis de la modernidad generó otro cuadro, denominado por algunos “postmoderno”. Antes que ruptura, expresa más bien el agotamiento de ciertas tendencias, la reacción crítica a lo moderno, a la razón ilustrada y a la hegemonía de la racionalidad instrumental. Se caracteriza por el desencanto de la razón, la aceptación de la pérdida del fundamento, el rechazo de los grandes relatos de comprensión globalizantes, el fin de la creencia positiva en la “historia” como autoconstrucción humana y la estetización general de la vida como política. Lo religioso, que parece retornar triunfante, cumple aquí un papel radicalmente distinto del que desempeñaba en la sociedad premoderna. Ya no configura el todo social. Sirve para consolar las angustias del individuo desesperanzado y amenazado por la pérdida de sentido total. Con la falta de “referencialización” de lo real, importan poco la doctrina y la realidad “objetiva” de determinada religión. Cuenta ante todo su capacidad de mover sentimientos, de “tocar” la subjetividad y de resolver problemas y necesidades sectoriales.

Tomar en cuenta estos distintos paradigmas culturales que sustentan concepciones de vida y mentalidades exige un esfuerzo gigantesco del teólogo y de la teología. Es inaceptable mantenerse como compiladores y refundidores de textos de la tradición, del magisterio y de los otros teólogos. Instados a reelaborar el discurso sobre la fe en marcos culturales tan distintos, deben estar atentos a las grandes preguntas de sus interlocutores, adoptando las matrices teológicas más adecuadas (ver capítulo séptimo).

26 K. Rahner, “Europa como partner teológico”, en: K. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 380.

Los cursos de teología académica son relevantes para la vida de la Iglesia, porque forman a los futuros ministros y agentes pastorales cualificados. Forma parte de la misión de la teología hoy, en cualquier lugar donde estuviere, alertar a los estudiantes acerca de la complejidad de la cultura, así como ensayar algunos pasos de interpretación de lo revelado, para los nuevos contextos culturales. De esta forma, colabora en la necesaria evangelización inculturada.

#### Unidad de la fe y diversidad cultural

“¿Cómo anunciar que la encarnación es un presupuesto de la salvación, que el Verbo se encarnó *“propter nostram salutem”*: (para nuestra salvación), si los pastores en la práctica conducen las ovejas al redil de la salvación sin pasar por los pastos de la encarnación? ¿Si el Emmanuel es presentado en realidad como un “Dios de los otros” confinado en el universo mental de una nación o de la cultura de una región? Jesús encarnado mostró junto a un pueblo lo que la Iglesia tiene que vivir junto a muchos pueblos: el amor tiene su lógica cultural que se desdobra en la lógica espacial (la tierra prometida) y en la lógica temporal (*kairós*) de cada pueblo.

Los pasos de la inculturación preceden y acompañan la marcha de la liberación, como la encarnación precede y acompaña a la “economía de la salvación”. La Iglesia tiene que transponer señales de salvación/liberación de unos patrones culturales a otros en un contexto diferente. La igualdad del signo o símbolo, como ‘exigencia’ de una Iglesia universal, no garantiza la igualdad del sentido. La mera transferencia del cristianismo no sólo puede hacer del Evangelio algo extraño, sino también algo empíricamente (no ontológicamente) falso.

Los espacios geográficos y culturales, donde un signo tiene exactamente el mismo sentido –donde coinciden significante y significado– son bastante pequeños. ¿Cómo comunicarse en una Iglesia universal, si la competencia comunicativa de sus símbolos y signos es tan restringida? La solución apunta a un bilingüismo, en el que una “lengua general” garantiza la comunicación intereclesial, y una “lengua específica” la comunicación dentro de una Iglesia local. Cada grupo cultural podría formar parte de dos (o varios) ritos autorizados, según la realidad sociocultural y la oportunidad eclesial” (Paulo Suess, “Inculturación”, en: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1991, t. II, pp. 407-409).

AZEVEDO, M. C. DE, *Entroncamentos e entechoques. Vivendo a fé em um mundo plural*, Loyola, São Paulo, 1991, pp. 49-79.

—, “Não-moderno, moderno e pós-moderno”, en: *Revista de educação AEC* 89 (outubro/dezembro 1993) 19-34.

FABRI DOS ANJOS, M., (ed.), *Inculturação, desafios de hoje*, Vozes, Petrópolis, 1994.

MARDONES, J. M., *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1998.

SUESS, P., (ed.), *Cultura e evangelização*, Loyola, São Paulo, 1991.

#### 6. Enfoque geosociohistórico: teología continental

Los diferentes enfoques convergen misteriosamente. Las “teologías”, preocupadas por ser reflexión de la fe contextualizada y por responder a situaciones particulares, amplían su perspectiva al articularse unas con otras. Así ocurre con las teologías de la liberación, feminista, étnica y macroecuménica. El proceso de fermentación entre ellas lleva a percibir otras cuestiones más complejas, que no anulan la pertinencia del punto que dio origen a cada teología, antes bien amplían su horizonte. Surge entonces una teología plural. No se anulan las contribuciones significativas de los demás enfoques. Todos asumen la limitación de su punto de vista, al mismo tiempo que procuran mostrar el carácter imprescindible de esa opción para la teología y para la vida de la Iglesia.

Cuando diversos enfoques inciden sobre una misma realidad geográfica, configurada por determinados factores socio-históricos, causan un efecto contrario al de un prisma: crean un haz de luz definidor. De este modo, puede hablarse, a grandes rasgos, de teología latinoamericana, teología asiática, teología norteamericana, teología africana. Un contexto geográfico amplio, diversificado, pero con elementos comunes que permiten una caracterización, sirve como punto de referencia.

Algunas conferencias episcopales, a nivel continental o semicontinental, han demostrado la existencia de cuestiones pastorales semejantes, merecedoras de un abordaje conjunto. Además de la de América Latina, que se organiza en torno al CELAM y promueve importantes asambleas como las de Medellín, Puebla y Santo Domingo, existe el ejemplo de la FCBA (Federación de las Conferencias de los Obispos de Asia) y, más recientemente, la articulación de los obispos centro-europeos y africanos. Al acompañar, sostener e impulsar este movimiento histórico, la teología va asumiendo el rostro de los continentes donde es elaborada, impulsada y difundida.

El enfoque geo-socio-histórico de determinada teología continental o subcontinental presenta la enorme ventaja de tender a la unificación, respetando la diversidad, de buscar consenso en el seno de la teología y de la práctica eclesial de una Iglesia particular o de un conjunto de Iglesias. Ayuda a superar e integrar tendencias centrífugas y particularizantes de otros enfoques, y a la vez relativiza la fuerza centrípeta y uniformizadora de la teología centro-europea.

### Jesucristo en Asia

"Para lograr los objetivos pastorales y las orientaciones que pretenden (los obispos) es extremadamente necesaria una reinterpretación asiática de Jesucristo. Esto aún no se ha hecho. Podríamos esperar un mayor uso de los recursos asiáticos. De hecho, existe una rica tradición que intenta reinterpretar a Jesucristo en Asia: en el sur, como gurú, avatar, satyagrahi (alguien firmemente plantado en la verdad), jivanmukta (lo realizado), etc. Una reinterpretación cristológica proporcionará una base sólida para la práctica de la inculturación.

Fieles a la tradición espiritual de Asia, los obispos dieron una gran importancia a la oración, la contemplación, etc. Toda una Asamblea Plenaria (Calcuta, 1978) se dedicó al tema de la oración. A su vez, los pensadores cristianos de Asia han encontrado que el Evangelio de san Juan está más cercano al espíritu asiático y se han sentido fascinados con la imagen de Jesús que en él se presenta. El rico simbolismo, la interioridad y la dimensión mística con que se presenta la imagen joánica de Jesús podrían beneficiar a los obispos en una relevante práctica pastoral en el continente asiático.

Recuerdo la historia de un sacerdote muy celoso y activo en el movimiento carismático. Colocó un enorme cartel en la pared de la iglesia parroquial, donde figuraba la frase "Jesús es la respuesta". En la mañana siguiente, lo encontró rayado por algún muchacho malicioso (¿o ingenioso?) con lo siguiente: "¿Pero cuál es la pregunta?" (...) Dejemos que Asia descubra y redescubra la imagen de Jesús que mejor responda a los desafíos del continente y a sus interrogantes" (Felix Wilfred, "Imágenes de Jesús en el contexto pastoral asiático" en: *Concilium* 246 [1993] 89).

FRANÇA MIRANDA, M. DE, "Um catolicismo plural?", en: *Perspectiva teológica* 65 (1993) 31-44.

GIBELLINI, R., (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia, 1994.

PIERIS, A., *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1991.

VV.AA., "La tarea de la teología dogmática en las diversas regiones del mundo" (varios artículos), en: K. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 263-489.

## Conclusión

La breve presentación de algunos enfoques teológicos de la actualidad confirma la observación, hecha al principio de este capítulo, de que debe buscarse la "universalidad" de la teología en la convergencia y en el diálogo entre las diferentes teologías y no en el dominio tiránico de unas sobre otras. A este respecto pueden ensayarse algunas conclusiones en forma lapidaria:

1. Enfoques teológicos distintos se relacionan con prácticas eclesiales y sociales correspondientes, en el esfuerzo común de encarnar la Buena Noticia. De este modo, se explicitan y se estrechan los lazos entre teología y pastoral, elaboración teórica y tarea evangelizadora. Si hoy se habla con propiedad de "catolicismo plural",<sup>27</sup> se hace necesario admitir la "teología plural".

2. La pluralidad de la teología no se fundamenta en el pluralismo del mundo moderno, aunque sea estimulado por él. Aunque con muchos elementos positivos, el pluralismo de la sociedad se muestra fragmentario, centrífugo, fruto de la crisis de valores consensuales y de la lucha de intereses de grupos, espacio privilegiado de afirmación del individualismo. La pluralidad de la teología, a su vez, se basa en la encarnación del Verbo, en el misterio de Dios, no completamente abarcable por ninguna formulación humana, y en la dimensión escatológica de la verdad de la revelación. La pluralidad de enfoques no produce solamente y en primer lugar un efecto desestructurador, como muchas corrientes de pensamiento y movimientos postmodernos. Al contrario, como hijos de la Iglesia, intentan enriquecer constructivamente el patrimonio vivo de la tradición, ayudar a la comunidad eclesial a encarnar la buena noticia del Evangelio de Jesucristo. La teología no se define como discurso del *fragmento*, sino del *mosaico*: articula y da sentido, con conciencia de su provisionalidad, los elementos que se le presentan.

3. En su intento por establecer un diálogo eficaz con el mundo, una teología coherente evita la "tendencia del camaleón", que asume ingenuamente cualquier nuevo discurso o forma de pensar, procurando re-

27 M. de França Miranda, "Um catolicismo plural?", en: *Perspectiva teológica* 65 (1993) 31-44.

vestirlos de barniz cristiano. La identidad cristiana, siempre situada, se aleja de imitar ingenuamente la realidad, amoldándose acríticamente a cualquier ética, movimiento social o corriente de pensamiento. Esta forma traicionaría la cualidad interpeladora del Evangelio. Por lo tanto, un nuevo enfoque lleva consigo una verdadera tarea recreadora, manteniendo íntegramente la identidad cristiana en el esfuerzo de reconfigurarla en distintos contextos.

4. Los enfoques teológicos, con sus prácticas correlativas, intentan recrear la experiencia de la fe cristiana con nuevos rostros. Tal empresa no se realiza sin riesgo. Al desbrozar veredas, se abren caminos intransitables, inaccesibles. Hay personas y grupos que ciertamente se equivocan, en el esfuerzo de actualizar e inculturar el Evangelio. El error no siempre es malo, forma parte del proceso en que se intenta la búsqueda de la verdad. En los protagonistas de nuevos enfoques, son necesarias la osadía para arriesgar y la humildad para reconocer sus límites y posibles errores, acogiendo la palabra del magisterio. Como bien ha señalado T. Kuhn, todo paradigma pone a la sombra o ignora los elementos que no consigue explicar. La jerarquía y otras fuerzas de la comunidad eclesial contribuyen al crecimiento de los enfoques con acompañamiento, respeto y confianza en la acción del Espíritu. Muchas veces, condenas apresuradas frenaron y frenan el proceso de evangelización y la reflexión teológica. Por ambos lados se exige un esfuerzo conjunto de discernimiento.

5. En la enseñanza académica de la teología, los enfoques impulsan, critican y purifican. Pero el contenido de los cursos no se reduce a las "novedades teológicas". El alumno necesita un "amarre" en el que se incorporen los datos de la Escritura, de la Tradición y del magisterio. Cuando un enfoque adquiere cierta consistencia, puede ejercer el efecto aglutinador, ser clave privilegiada, pero nunca exclusiva, para la lectura y organización de los datos. Así, la teología se hace verdaderamente reflexión sistemática, crítica y creadora sobre la fe cristiana.

## DINÁMICA

1. Explique: "Toda buena teología católica es simultáneamente universal y particular".
2. Diferencie "teología del genitivo" y "enfoque teológico".

3. Muestre los pasos de la elaboración de un enfoque teológico.
4. Haga un cuadro esquemático sobre la teología feminista y la teología negra. Por medio de este cuadro, muestre cuál es la contribución crítico-reconstructiva y creativo-conceptual de cada una de ellas, así como el estímulo que proporcionan para la vida eclesial.
5. Defina la "teología ecológica" y delinee sus principales preocupaciones.
6. ¿Cómo incide el enfoque de la "teología de las religiones" en la teología académica y pastoral? ¿Qué elementos nuevos aporta?
7. Explique: "Cualquier teología inculturada guarda relación de continuidad y ruptura con la teología centro-europea".
8. Retome la conclusión de este capítulo. Procure presentarla de manera sintética.

## BIBLIOGRAFÍA

- BIEHL, J. B., *De igual para igual*, Vozes-Sinodal, Petrópolis-São Leopoldo, 1987.
- BINGEMER, M. C. L., *O segredo feminino do mistério. Ensaio de teologia na ótica da mulher*, Vozes, Petrópolis, 1991.
- FABRI DOS ANJOS, M., (ed.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, Petrópolis, 1994.
- GIBELLINI, R., (ed.), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia, 1994.
- KÜNG, H., *Teología para la postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1989.
- RUETHER, R. R., *Sexismo e religião*, Sinodal, São Leopoldo, 1993.
- TEIXEIRA, F., (ed.), *Diálogo de pássaros*, Paulinas, São Paulo, 1993.
- VVAA, "La fe cristiana en las diversas culturas", *Concilium* 251 (1994).
- VVAA, "Verdadera y falsa universalidad del cristianismo", *Concilium* 155 (1980).
- VVAA, *El rostro femenino de la teología*, DEI, San José, 1986.
- VVAA, "Diversas teologías, responsabilidad común", *Concilium* 191 (1984).
- VVAA, "Teologías del Tercer Mundo", *Concilium* 219 (1988).
- VVAA, *REB* 46 (1986). Sobre a teologia feminista no Brasil.

## GRANDES MATRICES O PARADIGMAS DE LA TEOLOGÍA

*“Los paradigmas (son) realizaciones pasadas, dotadas de naturaleza ejemplar. Son constelación de creencias, valores, técnicas, etc., compartidas por los miembros de una comunidad determinada (...), las soluciones concretas a rompecabezas, que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden sustituir reglas explícitas como base para la solución de los restantes rompecabezas de la ciencia normal” (TH. Kuhn).*

La teología sistemática se vertebra partiendo de grandes matrices filosóficas. Aunque en la edad media la filosofía era considerada como la *“ancilla theologiae”* (sierva de la teología), en otro sentido, coordinaba el ritmo estructurante de la teología. Los teólogos, para pensar la teología de manera sistematizada, solicitaban el auxilio de las filosofías en la búsqueda de categorías que les hiciesen posible semejante tarea.

En uno de los capítulos anteriores, vimos rápidamente la historia de la teología. No se trata de repetir su trayectoria, sino de captar en este periplo qué categorías filosóficas centrales regularon la sinfonía teológica.

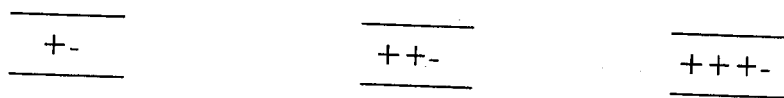
La relevancia del conocimiento de tales ejes centrales procede de que facilitarán al estudiante de teología la percepción tanto de la fuerza estructurante de esas categorías fundamentales, como el movimiento del pensamiento que llevó a pasar de una categoría a otra en el transcurso de la historia.

El hecho de que determinada matriz predomine en una teología explica cómo ésta organiza en torno suyo los múltiples elementos teológicos. Además, se pueden entender mejor las diferentes teologías, tanto en sí mismas como en su proceso histórico.

La organización de las matrices está regulada por determinada concepción dialéctica de acuerdo con la cual se enumeran de tal forma que cada matriz signifique tanto una conservación de la riqueza de la anterior como un intento de superar positivamente sus límites. Con el término "dialéctica" se quiere expresar cierta ley del desarrollo del pensamiento humano que, si no siempre es tan lineal y coherente, lo es al menos a grandes rasgos. De acuerdo con esta ley, se parte de verdades más simples —determinada matriz— y se camina hacia verdades más complejas que pretenden incorporar las matrices anteriores e ir más allá de ellas por la negación de sus elementos negativos. Y, en pura matemática, la negación de la negación es positiva:  $-x = +$ .

Evidentemente, el elemento positivo de la matriz anterior, al unirse con otros elementos de la matriz siguiente, no permanece en su mismidad, identidad fija, sino que adquiere una configuración más rica a causa del acompañamiento de los nuevos elementos. Utilizando una comparación química, el hidrógeno que estaba presente en el agua ( $H_2O$ ) es el mismo que aparece en la fórmula del ácido sulfúrico ( $H_2SO_4$ ), pero ciertamente con efectos muy diversos. En el agua hay mata la sed, en el ácido quema.

Un pequeño esquema gráfico puede iluminar este caminar dialéctico en el que cada cuadro significa una matriz:



Cada cuadro contiene la positividad de su momento (+) y la negatividad (-). El cuadro siguiente conserva la positividad (+) anterior,

niega la negatividad ( $-x = +$ ) y genera una nueva negatividad de su propio momento y así sucesivamente.

De esta forma, cuando una teología se construye, no prescinde ni desconoce totalmente las anteriores, sino las incorpora en un momento más pleno, más enriquecido. Y tanto mejor se construye una teología en la matriz siguiente, cuanto más consigue retener la riqueza de la anterior y superar sus límites.

Sin embargo, no siempre ha habido, en el proceso concreto de las elaboraciones teológicas, una dialéctica tan clara y positiva. Ha habido negaciones de positivities ya adquiridas. Ha habido dudas acerca de la forma de superar las negatividades. Ha habido conservación de negatividades dentro del movimiento ulterior, que logró solamente superar algunos elementos anteriores. Pero, aun así, esta enumeración didáctica de las matrices puede permitir una mejor comprensión de las teologías y entenderlas en el interior de un movimiento, aunque no siempre realizado históricamente con el mismo orden y claridad. Teniendo en cuenta al lector de hoy, puede entenderse de este modo.

La progresividad de cada momento tiene un *a priori* evolucionista optimista, que, naturalmente, puede ser cuestionado. En efecto, pensar cada momento como superación del anterior implica concebir el ser humano como alguien que está siempre en proceso progresivo y positivo. El aspecto "progresivo" revela una comprensión evolucionista, mientras que el "positivo" indica el lado optimista de nuestra lectura del caminar de la teología.

Esta reflexión es didáctica. Intenta organizar las matrices de manera clara y progresiva, como ejes de "teologías ideales" en el sentido del "tipo ideal" de Max Weber.<sup>1</sup> Las teologías concretas son más confusas. No

<sup>1</sup> M. Weber elaboró un concepto de "tipo ideal": "Es el que construye libremente la capacidad idealizadora del investigador. No es una hipótesis, pero pretende indicar la orientación para la elaboración de la hipótesis. Se obtiene mediante la acentuación unilateral de uno o de varios puntos de vista, y mediante la conexión de una cantidad de fenómenos particulares correspondientes a aquellos puntos de vista unilateralmente destacados, en un marco conceptual unitario. Nunca puede encontrarse empíricamente en la realidad, pues es una utopía". F. Demarchi, "Tipología", en: F. Demarchi-A. Ellena, *Dizionario di Sociologia*, Paoline, Milano, 1976, p. 1340.

siempre tienen claridad acerca de la presencia estructurante de la matriz central. Ni consiguen hacer gravitar todos sus elementos en torno suyo. Pero ciertamente el eje principal ayuda a comprender sus características más importantes.

*“En la dialéctica hegeliana, la mediación se expresa en una imagen circular, mientras que en la dialéctica de Marx la imagen de la mediación es lineal. ¿En qué sentido se puede decir que la imagen de la dialéctica en Hegel es circular y en Marx lineal? La respuesta se debe buscar en la noción de mediación, que se construye como intermediario dinámico entre dos conceptos opuestos y permite al mismo tiempo suprimir la oposición y conservar en una síntesis superior la inteligibilidad generada en la de los dos términos opuestos” (Lima Vaz, 1982, p. 10).*

*“Bajo el signo de Hegel, la dialéctica vuelve a ocupar un lugar privilegiado en la filosofía contemporánea. En la concepción hegeliana, una vez admitida la identidad de lo “real” y de lo “racional”, la dialéctica es el movimiento por el cual tal identidad camina de la inmediatez vacía del ser abstracto a la plenitud mediatizada y concreta de la idea absoluta. La dialéctica realiza el paso del entendimiento abstracto al concepto especulativo (Begriff), eminentemente positivo y concreto. Este paso se desarrolla mediante la negación de lo inmediato, que es lo abstracto, según los tres momentos: el ser (Sein) como inmediatez, la esencia (Wesen) como reflexión del ser y su negación, la noción (Begriff), o concepto especulativo, como resultado que supera y conserva (aufheben) la oposición del ser y de la esencia. Sin embargo, la célebre triada dialéctica tesis-antítesis-síntesis no debe entenderse como un esquema preestablecido que se aplica mecánicamente: debe desdoblarse en el movimiento del espíritu que se piensa a sí mismo, y que es el movimiento mismo de lo real. La dialéctica hegeliana introduce el movimiento y la historia en el seno de lo absoluto: mediatiza lo infinito por lo finito (...). En su acepción más general, la dialéctica puede definirse como una “lógica de las oposiciones” (A. Marc). Para un pensamiento que no es intuitivo o no agota en un acto único de visión la inteligibilidad de su objeto, éste se convierte en objeto de interrogación, de inquisición, de discurso. Ahora bien, al distinguir así en su objeto diversos niveles formales que irá a unificar en un todo lógico, el discurso se enfrenta con oposiciones fundamentales que resultan, bien sea de la situación misma del sujeto como espíritu finito y encarnado, bien sea de la contingencia y multiplicidad del objeto mismo que le es dado en la experiencia (...). Al asumir la intención de la unidad en el seno mismo de las oposiciones, el discurso se convierte en dialéctico. La unidad que*

*finalmente alcanza es de naturaleza sintética. En este sentido, una ontología (discurso sobre el ser) humana es necesariamente dialéctica, dado que el ser no es dado a la inteligencia humana en la intuición de una identidad inicial inmediata, sino que debe afirmarse en una identidad final y sintética, mediatizada por el discurso mismo de la razón, es decir, por la dialéctica” (Lima Vaz, 1967, pp. 1251-1252).*

- KONDER, I., *O que é dialéctica?*, (Col. Primeiros Passos, 23), Brasiliense, São Paulo, 1981.
- LIMA VAZ, H. C. De, “Dialéctica-Filosofía”, en: *Enciclopédia Luso-brasileira de cultura*, Verbo, Lisboa, 1967, VI, pp. 1250-1253.
- , “Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx”, en: *Boletim Seaf-MG*, 1982, 2, pp. 5-15.

## I. Lo sagrado

La teología y la práctica religiosa tradicionales están marcadas por el horizonte de lo sagrado. Esta matriz religiosa expresa, ante todo, una comprensión del mundo divino. Y desde ahí, el ser humano se comprende a sí mismo, sus relaciones con los otros hermanos en la vida humana, con la naturaleza y todo el universo de las cosas y con el mismo sagrado.

Lo sagrado se entiende fundamentalmente en oposición a lo profano. Las formas que asume son numerosas: cultos, tabúes, ritos, mitos, gestas, danzas, juegos, objetos sagrados y venerados, máscaras, fetiches, amuletos, ofrendas, hechizos, símbolos, cosmogonías, teologúmenos, personas consagradas, animales, plantas, lugares santos, supersticiones, magias, etc.<sup>2</sup> Se pueden resumir todas estas formas con el término “hierofanía”, manifestación de lo divino, de lo sagrado. La hierofanía se convierte en matriz para entender y organizar todos los demás elementos de la religión. De este modo, la teología se deja conducir por ese eje central.

La variedad de formas teológicas con la misma matriz de lo sagrado es enorme, ya que las hierofanías varían enormemente según las religiones. Hay teologías que se excluyen mutuamente, pero lo hacen dentro de

2 M. Eliade, *Traité d'histoire de religions*, Payot, París, 1949, pp. 15-16.

la misma matriz. Y la manera práctica de hacerlo implica reflexiones teológicas.

### 1. La fuerza unificadora de lo sagrado

Para caracterizar la hierofanía en el nivel del fenómeno, sigue siendo válido aún el agudo análisis de R. Ott, al definirla en su doble cara de atracción y de temor. *Fascinosum et remendum* reflejan las dimensiones paradójicas del universo sagrado, religioso, divino. A su vez, tanto lo fascinante como lo temeroso apuntan hacia otra característica más profunda y más fundamental aún. Se enfrenta con algo que es lo “totalmente otro” (*das ganz Andere*) —lo diferente, lo singular, lo insólito, lo extraordinario, lo nuevo, lo perfecto, lo extraño, lo monstruoso, lo misterioso—, que supera la experiencia humana común, que pertenece a otro tipo de realidad, que viene cargado de fuerza y de poder, etc.

Lo sagrado guarda cierta ambivalencia que permite comportamientos y reflexiones antagónicas. Por un lado, por su fuerza, valor y riqueza, valora nuestras realidades. Esto exige, por lo tanto, contacto con él. Obsérvese el deseo que las personas tienen de tocar las cosas sagradas, sobre todo las que están rodeadas de mayor poder. Ténganse en cuenta la concurrencia de los fieles a los santuarios de Aparecida, Fátima, Guadalupe, Lourdes, etc.

Por otro lado, lo sagrado es peligroso y puede destruir al ser humano. Esto tiene el efecto contrario. No se toca lo sagrado, se aleja uno de él, se guarda una respetuosa distancia. Entre lo sagrado y el ser humano, se extienden velos, cortinas, que defienden lo sagrado de los ojos humanos. Entre los fieles y lo sagrado se interponen cuerdas, bancos, escaleras, para que lo sagrado reine soberano y distante.<sup>3</sup>

Esta ambivalencia está en el origen de cierta reflexión teológica, tanto apofática —del silencio, del misterio—, como catafática —de la afirmación, de la palabra—.

3 M. Eliade, *op. cit.*, p.21.

La relevancia de lo sagrado es de tal orden en esta manera del pensar religioso y teológico que consigue crear desde su misma realidad una globalidad en la que el ser humano, los otros, el mundo, están involucrados. Lo sagrado es una matriz paradójicamente totalizadora y unificante, pues crea una radical separación respecto de lo profano.

La fuerza integradora de lo sagrado permite que todas las realidades creadas adquieran partiendo de él su sentido, su valor, su consistencia. Alejarse de lo sagrado es someterse a la anomia, a la pérdida de sentido, al caos. Las realidades fuera de lo sagrado son nada. Lo profano en sí mismo no tiene consistencia. Las realidades del mundo adquieren valor al ser bañadas por lo sagrado. Subyace una conciencia muy fuerte de la debilidad y pequeñez de las realidades humanas en contraste con lo sagrado, con el misterio, percibido en cierto modo como algo perteneciente al mundo “fuera de nuestras experiencias cotidianas”.

“La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados como piedra o como árbol; lo son justamente por ser hierofanías, porque ‘muestran’ cualquier cosa que no es piedra ni árbol, sino lo sagrado, el *ganz Andere*”.

No se trata —como en una lectura moderna se ha intentado decir— de que el mundo de las creaturas carezca realmente de valor, de sentido, de consistencia. Al contrario, se vuelve la mirada hacia lo sagrado como sol, cuyos rayos iluminan toda la realidad. La inteligencia y el corazón humanos no se preocupan tanto de la realidad iluminada como de la realidad iluminante de lo sagrado. Y a partir del sol de lo sagrado ven la realidad creada.

Esta unidad confiere seguridad y tranquilidad. Lo sagrado se convierte en verdadero “*nomos*”, organizador de los elementos, los que, sin él, parecen caóticos. Los enigmas de la naturaleza y los absurdos de la historia reciben de lo sagrado su explicación última. En la teología cristiana, lo sagrado es el misterio de Dios. “Trino” en la enseñanza ortodoxa doctrinal, pero mucho más “uno” en su real comprensión e influencia sobre la organización del pensar religioso.

En otras teologías, puede asumir la forma de verdaderos mitos que ordenan el ritmo de la vida humana. Algunos de estos mitos son también incorporados a la revelación bíblico-cristiana, pasando por una reinterpretación. Y los mitos en esa perspectiva no son entendidos simplemente como vehículos de conocimiento —estructura estructurada—,



sino como principio de estructuración del mundo, como forma religiosa de intelección del mundo —estructura estructurante.

La matriz de lo sagrado genera una teología muy concreta con la preocupación de hacer que lo divino sea lo más accesible posible a las personas. Una de sus formas se expresa en la teología de la religiosidad popular que, en el lenguaje de Pedro R. de Oliveira y R. Hazzi,<sup>4</sup> destaca por las constelaciones de la devoción y de la promesa. Ambas revelan la proximidad y visibilidad de lo sagrado hasta los límites de la intimidad atrevida.

## 2. La teología en la matriz de lo sagrado

Las hierofanías, la presencia de una fuerza divina, no necesariamente impersonal, llamada “mana” en la concepción de melanesia,<sup>5</sup> el contacto por la vía de la interrelación y recepción de esa fuerza y la historia inicial de comunicaciones divinas atraviesan la vida del ser humano, el que sobre esto construye su religión, y, a su vez, reflexiona sobre ella, es decir, hace teología.

Esta teología vive del pasado y sobretodo de un “comienzo primordial”, de donde todo se origina. Se habla de prototipos míticos, vividos por seres superiores que piden al ser humano una repetición ritual, que hace presentes a él y a él presente a ellos.

Como este mundo sagrado primordial es constitutivo del sentido de la vida humana, la fidelidad, la conformidad y la perfecta repetición ritual garantizan la verdad y participación auténtica.

Es teología ritualista, de carácter mágico, con exigencias de fidelidad a las revelaciones y comunicaciones de lo sagrado. Transita por un mun-

do poblado de dioses, de ángeles, de seres superiores que, a su vez, pasean por nuestro mundo. La integración de esos dos mundos en una unidad en la vida de las personas hace de la teología la ciencia central de la vida. Define las realidades más relevantes para las personas. Al privilegiar el mundo divino, la teología participa de su sacralidad última y el teólogo asume una posición destacada en la sociedad.

La unidad de la teología se identifica con la totalidad. Se hace teología de todo. Aunque lo sagrado signifique precisamente “algo separado” del resto y, por lo tanto, no todo sea sagrado, sin embargo, cualquier cosa puede ser tocada, asumida, trabajada, pensada, desde lo sagrado. De este modo, todo es teológico. Como el ser humano vive en el tiempo y en el espacio, la teología en la matriz de lo sagrado se preocupa fundamentalmente de sacralizar el tiempo y el espacio. La lucha contra la profanidad del tiempo y del espacio —como lugares o del mal o de la indiferencia—, para transformarlos en lugares sagrados, se procesa mediante un doble esfuerzo teórico y práctico. El esfuerzo teórico intenta explicar cómo se produce esa transformación recurriendo a visiones arcaicas, precientíficas del mundo. La tarea práctica se concreta en la creación de ritos y gestos simbólicos que realizan ese cambio: bendiciones, consagraciones, ofrendas en santuarios, tocamientos a personas o cosas santas, etc.

## 3. Lo sagrado y el tiempo-espacio

El tiempo queda prácticamente suprimido. La verdadera conciencia histórica implica reconocimiento de la autonomía de las acciones humanas y la percepción de que lo presente se convierte en instancia crítica del pasado, de la tradición. En esta matriz, la profunda dependencia respecto de lo sagrado hace que las acciones humanas sean valoradas, no por su consistencia histórica, sino por su relación con el comienzo primordial, mítico, sagrado. De este modo, su tiempo histórico queda anulado e inserto en el tiempo primordial, donde se dio la revelación ejemplar. El presente no critica el pasado, la tradición, sino al contrario. El pasado, la tradición, dan consistencia al presente.

Sin embargo, el ser humano se percibe viviendo, al mismo tiempo, en un tiempo doble: el tiempo pasajero, histórico, sin valor, que desaparecerá y no dejará por sí mismo ningún vestigio; y el tiempo divino, mí-

4 Pedro R. De Oliveira, “Catolicismo popular e romanização de catolicismo brasileiro”, en: *REB* 36 (1976) 131-141; Id., *Catolicismo Popular no Brasil*, Ceris, Rio de Janeiro, 1970; Id., “Religiosidade popular na América Latina”, en: *REB* 32 (1972) 354-364; R. Azzi, “Elementos para a história do catolicismo popular”, en: *REB* 36(1976) 95-130.

5 M. Eliade, *Traité...*, pp. 50ss.

tico, sagrado que vale, que permanece, que santifica todo el otro tiempo. El tiempo profano sólo se perpetúa en la medida en que se inserta en este tiempo sagrado. En la visión de lo sagrado cristiano, se le llama eternidad. En ese contexto, se entiendo la famosa frase de San Luis Gonzaga antes de cada acción: "*Quid hoc ad eternitatem?*" ¿Qué vale esto para la eternidad?

Lo mismo puede decirse del espacio. Las construcciones terrestres están siempre amenazadas por la destrucción. Los espacios humanos participan de la fragilidad, de la insignificancia, incluso de la profanidad y de la maldad. Deben sufrir también el mismo proceso de sacralización, que se realiza por los ritos, las bendiciones, la presencia de seres y entidades sagradas para adquirir valor y consistencia.

De este modo, cierta teología arcaica de la transubstanciación y de la presencia real de Jesús en la Eucaristía se entiende como disputa entre el espíritu malo —demonio— y el Espíritu Santo por la posesión de la materia del pan y del vino. Las cosas materiales, en su profanidad, no pueden ser símbolos y señales de la realidad divina —como la presencia real de Jesús—, sin antes pasar por un verdadero exorcismo. El gesto del sacerdote al extender los brazos sobre el pan y el vino antes de la consagración representa una forma de exorcismo, que expulsa los malos espíritus para que el Espíritu Santo pueda tomar posesión de ellos. Las palabras que acompañan el gesto litúrgico expresan con claridad la súplica de que Dios santifique esas ofrendas enviando el Espíritu, para que se conviertan en el cuerpo y la sangre de Jesús. Reflejan la visión de que sin esa presencia exorcizadora del Espíritu, la materia no puede convertirse en el cuerpo y sangre de Cristo.

De una manera más explícita aún, el antiguo ritual del bautismo prescribe la oración sobre la sal con las siguientes palabras:

*"Te exorcizo, criatura sal, en nombre de Dios Padre Omnipotente y en la caridad de Jesucristo Nuestro Señor y en la virtud del Espíritu Santo. Te exorcizo por el Dios vivo, por el Dios verdadero, por el Dios Santo y el Dios que te creó para el uso del género humano y mandó sus siervos consagrar para el pueblo que viene a la fe, para que en nombre de la Santísima Trinidad te conviertas en sacramento salvífico para expulsar al enemigo. Te pedimos, pues, Señor, Dios nuestro, que santificando santifiques esta criatura sal, bendiciendo la bendigas para que se convierta en remedio perfecto para que todos los que la reciban, permaneciendo*

*en sus intestinos, en nombre del mismo Señor nuestro Jesucristo, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos y al mundo por el fuego. Amén".*

Como podemos ver, esta oración tiene mucha fuerza y refleja el combate espiritual contra el espíritu maligno que habita en las criaturas materiales hasta que sea vencido por la fuerza de la Santísima Trinidad. En este mismo ritual antiguo, hay un rito semejante de exorcismo sobre el niño que va hacer bautizado. Después de soplar tres veces sobre el rostro de la criatura, el sacerdote dice enfáticamente:

*"Sal de él, oh espíritu inmundo, y da lugar al Espíritu Santo Paráclito".*

En este universo es donde lo sagrado y lo profano se oponen en una dualidad conflictiva que esa matriz constituye. Sin embargo, esa dualidad no impide que se viva la unidad totalizadora, dado que lo profano es vencido por lo sagrado, en el que todo se unifica.

#### 4. *Lo profano en lo sagrado*

Las acciones humanas, hoy entendidas como seculares, son consideradas sagradas desde el momento en que se insertan en el horizonte de lo sagrado. Esta unidad se torna importante en el campo de la historia, de la política y de la vida cotidiana. El sujeto principal de todo son los poderes sagrados. Y esas realidades, como verdadera hierofanía, revelan una profunda unidad. La historia humana se interpreta como verdadera batalla entre fuerzas sagradas, cuyo sujeto último y vencedor, en la visión bíblica-cristiana, es siempre Dios, aunque aparentemente las fuerzas adversarias triunfen. La política no se entiende a partir de la matriz del juego de poderes e ideologías seculares, sino también como acción sagrada. Y la misma vida cotidiana está saturada de lo religioso.

En esta matriz, uno de los problemas fundamentales es mostrar cómo las realidades terrenas puedan ser manifestación de fuerzas divinas. En el fondo, está en juego la búsqueda cada vez más profunda de la hierofanía, de la aparición de lo sagrado en las cosas. De hecho, toda hierofanía implica, dice M. Eliade, "la coexistencia de las dos esencias opuestas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno, etc. Podría incluso decirse que todas las hierofanías son prefiguraciones del milagro

de la encarnación, que cada hierofanía es un intento fracasado de revelar el misterio de la coincidencia hombre-Dios".<sup>6</sup>

La creatividad de la teología procede de los mitos. Los narra como aprendidos. Pero, en realidad, crea muchos, dado que no se distingue de la función social normativa de la sociedad. La teología permite crear consenso sobre el sentido del mundo. En torno a él, se establecen las lógicas de la aceptación o de la exclusión, de la asociación y disociación, de la integración y distinción de las personas en la sociedad. De ahí la relevancia de lo sagrado y de su discurso en la teología.

La religión, como su expresión en el lenguaje —la teología—, puede considerarse como instrumento de comunicación, de transmisión del conocimiento o de aquella realidad simbólica que permite a los miembros de la sociedad encontrar acuerdo y consenso sobre el sentido del mundo.<sup>7</sup>

El discurso religioso se distingue del sociológico. Éste ve en el sistema de creencias y en las prácticas religiosas la expresión más o menos transfigurada de las estrategias de los diferentes grupos de especialistas en competencia por el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y de las diferentes clases interesadas en sus servicios.<sup>8</sup> La religión y la teología, a su vez, aunque reflejen juegos de poder, se centran en otro eje.

En verdad, los elementos sagrados revelan elecciones realizadas por personajes y grupos religiosos. Pero estas elecciones suponen que se trata de algo que pueda manifestar la dimensión fundamental de lo sagrado: ser extraño, fuerte, temible o atractivo, bien sea por sí mismo, bien porque se encuentra en lugar él mismo sagrado. En cierto sentido, todo puede ser objeto de hierofanía, desde el momento en que la cosa elegida se ve envuelta por el mundo sagrado. Pero se supone que ella es arrancada del mundo profano, de lo cotidiano, de lo normal.

Además, toda elección implica necesariamente intereses, juego de fuerzas y de poder. Sin embargo, tal percepción queda oscurecida, si no camuflada, por iniciativas de los mismos seres trascendentes, a los que el

hombre debe obedecer. Las cosas elegidas se vinculan a alguna hierofanía que remite, en último análisis, al ser sagrado superior. El horizonte de lo sagrado es tan poderoso, envuelto por el manto simbólico de las acciones de seres superiores, que imposibilita cualquier análisis crítico ideológico. Éste pertenece a otro horizonte de la cultura.

Evidentemente esta matriz ha reinado en discursos religiosos y teológicos situados en el mundo sagrado tradicional. Sin embargo, asistimos hoy a un surgimiento religioso, bajo el amplio nombre de "Nueva Era", que ha producido discursos teológicos que podrían enmarcarse en esta matriz, sobre todo sobre la sacralidad del cosmos. Esta siendo influenciada por religiones orientales y expresa también una reacción a la matriz secularizadora de la modernidad.<sup>9</sup>

#### Quando lo sagrado se manifiesta

"El hombre tiene conocimiento de lo sagrado, porque éste se manifiesta, se muestra como cualquier cosa absolutamente diferente de lo profano. Con el fin de indicarnos el hecho de la manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de "hierofanía". Este término es cómodo, porque no implica ninguna precisión suplementaria: expresa sólo lo que está implicado en su contenido etimológico, a saber, que algo sagrado se nos muestra. Se podría decir que la historia de las religiones —desde las más primitivas hasta las más elaboradas— está constituida por un número considerable de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sagradas. A partir de la hierofanía más elemental —por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol— hasta la hierofanía suprema que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Nos encontramos ante el acto misterioso mismo: la manifestación de algo de "orden diferente" —de una realidad que no pertenece a nuestro mundo— en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano". (...)

Nunca estará de más insistir en la paradoja que toda hierofanía constituye, hasta la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en

6 M. Eliade, *Traté...*, p. 38.

7 P. Bourdieu, *A economía das trocas simbólicas*, Perspectivas, São Paulo, 1974, p.28.

8 P. Bourdieu, *Op. cit.*, p.32.

9 A. Natale Terrin, "Risveglio religioso. Nuove forme dialoganti di religiosità", en: *Credere oggi* 11 (1991) 5-24.; A. Natale Terrin, *Nova Era-a religiosidade do pós-moderno*, Loyola, São Paulo, 1996; J. Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Paulinas, Madrid, 1990.

otra cosa y, sin embargo, sigue siendo el mismo, porque sigue participando en su medio cósmico envolvente. Una piedra sagrada no por ello deja de ser piedra; aparentemente (con mayor exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de todas las demás piedras. Para aquellos a cuyos ojos una piedra se revela sagrada, su realidad inmediata se transforma en una realidad sobrenatural. En otros términos, para quienes tienen una experiencia religiosa, toda la naturaleza es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.

El hombre de las sociedades arcaicas tiene la tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o muy cerca de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible, porque para los "primitivos" como para el hombre de todas las sociedades premodernas, lo sagrado equivale al poder y, a fin de cuentas, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir al mismo tiempo realidad, perennidad y eficacia. La oposición sagrado-profano se traduce muchas veces en una oposición entre real e irreal o seudoreal. (Entiéndase bien que no debe esperarse encontrar en las lenguas arcaicas esta terminología de los filósofos: real-irreal, etc.; se encuentra la cosa). Por lo tanto, es fácil comprender que el hombre religioso desee profundamente ser, participar en la realidad, saturarse de poder" (M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano. La esencia de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 20-22.).

BOURDIEU, P., *A economia das troças simbólicas*, Perspectiva, São Paulo, 1974.

ELIADE, M., *Aspects, du mythe*, Gallimard, París, 1963.

—, *História das crenças e das idéias religiosas*. I. *Da Idade da pedra aos mistérios de Eleusis*, II. *De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*, Zahar, Río de Janeiro, 1978-1979.

—, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Livros do Brasil, Lisboa, s. d.

—, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París, 1949.

LIBANIO, J. B., "Reflexões teológicas sobre a salvação", en: *Síntese I* (1974/1) 67-93.

## II. Gnosis sapiencial

Esta matriz funcionó fundamentalmente en el mundo de la Biblia, de la patrística y de la antigua escolástica. Se centra en el tipo de conocimiento que valora la totalidad de la persona que conoce. Como gnosis, es conocimiento teórico, pero refleja la actitud sapiencial de la afectividad, de la voluntad, de la acción. Su saber se eleva a un nivel superior, no por el primado de la inteligencia, sino por su cualidad religiosa y totalizadora.

Incluye percibir, juzgar, orientarse rectamente en todas las cosas en búsqueda de la perfección, de la felicidad, de la salvación.

El ideal humano de la felicidad engloba la totalidad del ser. Se busca el conocimiento de esta unidad última, que conduzca a la persona hacia ella. Ahora bien, un saber puramente conceptual no da cuenta del ser humano que persigue la perfección y la felicidad global. Interviene en este operar teológico la afectividad, la voluntad, la intuición, los conceptos, los raciocinios, las actividades. Por lo tanto, quien persigue tal conocimiento completo no quiere ser solamente docto, sino también piadoso, religioso, perfecto, salvo, feliz.

Se busca un conocimiento armonioso en el que se interrelacionan en síntesis las dimensiones religiosa, ética, histórica, ontológica, antropológica, cosmológica, en proceso gradual, hasta la plenitud de la sabiduría y de la felicidad salvíficas.

El libro de la Sabiduría describe hermosamente esta dimensión. Salomón la recibe como don de Dios. En la tradición monástica, se atribuye mucha importancia al maestro que introduce al discípulo en el universo del conocimiento sapiencial. La presencia de la persona del maestro y compañero de vida muestra que no se trata de una mera enseñanza intelectual, sino de transmitir toda una experiencia, una vida. Evidentemente, la dimensión intelectual no falta, pero está siempre en armonía con las demás.

En esta matriz, surgen las teologías bíblica, monástica y espiritual, producidas en un ambiente en el que la vida refleja tal integración. Tampoco falta la exigente vida ascética que prepara al estudioso para penetrar en el mundo de la experiencia espiritual y de la mística en profundidad. La purificación previa dispone al teólogo para penetrar en los misterios de Dios. En esta matriz, las dimensiones ascética y contemplativa se articulan armoniosamente, el ambiente tranquilo de los monasterios ofrecía el clima ideal para la práctica y la transmisión de este tipo de teología. Los textos litúrgicos, los himnos, la "lectio divina", la interpretación alegórica de la Escritura utilizando los cuatro sentidos —histórico, alegórico, moral y anagógico—, el lenguaje simbólico, poético y lírico revelan los rasgos teológicos de esta matriz.

La Edad Media fijó tardíamente, bajo la forma popular y escolar, su doctrina relativa a los sentidos de la Escritura:

*"Littera gesta docet, quid credas allegoria  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia".<sup>10</sup>*

A los ojos de la exégesis crítica, este tipo de teología parece a veces ingenua por hacer una lectura demasiado simbólica de la Escritura. El rigor histórico cede lugar a la gigantesca creatividad alegórica. Con la llave del Nuevo Testamento, se interpretan los textos del Antiguo hasta el punto de que parece violentarse su sentido. No existe la preocupación ontológico-metafísica que la escolástica, sirviéndose de Aristóteles, privilegiará. El rigor teórico no procede del componente racional, sino de la búsqueda de la armonía de la existencia. Por eso distinciones tales como razón y fe, natural y sobrenatural, afecto y razón, filosofía y teología, son fácilmente sustituidas por una visión unificada y sintética.

Esta matriz precede a la entrada de Aristóteles con su metafísica en el siglo XIII, siguiendo antes orientaciones platónicas y neoplatónicas. La matriz siguiente del ser-esencia rompe la unidad globalizadora y simbólica de la gnosis sapiencial.

En la patrística, fue Orígenes quien llevó este género alegórico a las alturas, hasta el punto de que varios autores le han reprochado su exceso de alegorismo. No se trata de la negación tosca del sentido de los textos, de la historicidad de los hechos, sino de un proceso de interiorización de los mismos mediante la espiritualización y la simbolización. El sentido alegórico utilizado por Orígenes no suprime la historia, porque su fuente última es san Pablo y no el mundo griego.

Vale también aquí la consideración hecha sobre la matriz anterior. Su apogeo pertenece al pasado remoto, pero en la "Nueva Era" se vive, después del desgaste espiritual provocado por el racionalismo y el positivismo, un nuevo gusto por las alegorías, por los "misterios ocultos" a los que se es iniciado por maestros respetables. Nuevas formas de esoterismo, de gnosis se tornan actuales al lado del discurso extremadamente alegórico del que las obras de Paulo Coello se hacen eco.

10 "El sentido literal enseña los acontecimientos, el alegórico lo que debes creer; el moral lo que debes hacer y el anagógico hacia dónde caminar" (H. De Lubac, 1959, p.23).

"Si queremos comprender el lugar de la interpretación espiritual en los primeros siglos del cristianismo, es necesario recordar que está directamente relacionada con el problema más importante suscitado en el cristianismo de entonces, a saber, el significado del Antiguo Testamento. Los cristianos se encontraban, por un lado, entre los judíos, que seguían afirmando su valor literal y practicando la Ley mosaica, y por otro, entre los gnósticos que lo rechazaban como obra del Demiurgo y una parte de su creación fracasada. Ahora bien, estas dos doctrinas tienen en común que entendían el Antiguo Testamento únicamente en sentido literal (...) Los cristianos tomaron conciencia de su posición original: la oposición entre los dos testamentos era la existente entre lo imperfecto y lo perfecto; supone un progreso. El pensamiento antiguo no consideraba aún la relación entre los dos testamentos. El Antiguo Testamento tuvo durante algún tiempo su valor, pero éste consistía en ser preparación y prefiguración del Nuevo. En lo sucesivo está superado en su literalidad, pero conserva su valor de figura" (J. Daniélou, *Origène*, La Table Ronde, Paris, 1948, p. 146).

"La morada en la que vivía la Iglesia son las Escrituras de la Ley y de los profetas. En efecto, allí se encuentra el cuarto del rey, lleno de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia. Allí está la bodega de vino, es decir, la doctrina mística o moral que alegra el corazón del hombre. Por lo tanto, Cristo, al venir, se detuvo un poco detrás de la pared del Antiguo Testamento. En realidad se quedó de pie, detrás de la pared, mientras no se manifestaba al pueblo. Pero cuando llegó el tiempo y comenzó a aparecer por las ventanas de la Ley y de los Profetas, es decir, por las cosas que se habían predicho de él, y a mostrarse a la Iglesia en el interior de la casa, es decir, la que estaba asentada en el interior de la letra de la Ley, la invita a salir de allá y a ir hacia él. Si ella no sale, si no avanza y no camina de la letra al espíritu, no puede unirse a su Esposo ni puede ser asociada a Cristo. Por eso él la llama y la invita a pasar de las cosas carnales a las espirituales, de las visibles a las invisibles, de la Ley al Evangelio: *Surge, veni, proxima mea, formosa mea, columba mea* (Orígenes, Co. Cant. III).

Daniélou J., *Origène*, La Table Ronde, Paris, 1948.

De Lubac, H., *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, Paris, Aubier, 1959.

Vagaggini, C., "Teología", en: G. Barbaglio - S. Dianich, *Nuevo diccionario de teología*, Paulinas, Madrid, pp. 1687-1698.

### III. Ser-esencia

Esta matriz opera la transposición del esquema dual religioso/sagrado al orden del concepto mejor elaborado, por un lado, y, por otro, rompe la armonía de la gnosis sapiencial. La matriz de lo sagrado había

construido una unidad globalizadora mediante el imperio y el dominio de lo sagrado sobre las esferas profanas, de manera que cuanto más se ampliaba el espacio sagrado en detrimento del profano, la realidad era más valorada y sustraída a la caducidad, a la fragilidad y a la destrucción.

### 1. El esquema dual

La entrada histórica de Aristóteles con su metafísica hace posible la creación de esta nueva matriz. En esta metafísica el esquema dual domina todo el pensamiento: acto y potencia, ser y esencia, materia y forma, sustancia y accidente, persona y naturaleza, corrupción y generación, etc. Desaparece la perspectiva histórica, que es sustituida por la comprensión metafísico-ontológica. La teología se aproxima peligrosamente a la filosofía aristotélica, mientras la matriz anterior privilegiaba los símbolos.

Se manifiesta sin duda decisivo el nuevo concepto de ciencia, entendido como el estudio de las cosas por sus causas. Y la metafísica sobresale entre las ciencias, porque estudia todas las cosas por sus causas últimas. Por consiguiente, la ciencia se define como el conocimiento conceptual, cierto, evidente, de las causas por las cuales algo es lo que es y no puede ser de otro modo. La causa intrínseca de las cosas reside en su estructura metafísica, es decir, en su esencia inmutable, que se expresa en la definición esencial. En esta matriz, la teología tiene la obsesión de las definiciones esenciales para expresar la substancia de las cosas, de las verdades, de la fe, del dogma.

De este modo, trabajando con las categorías de ser y esencia, se ontologiza la experiencia anterior de lo sagrado y se elabora con categorías filosóficas, en el fondo, la misma experiencia dual. En esta matriz, la dualidad presente en el mundo sagrado adquiere rigidez ontológica, se refuerza y deriva, en muchos casos, en un peligroso dualismo.

En efecto, la dualidad expresa la existencia y la percepción de principios irreductibles. El dualismo, a su vez, radicaliza tal percepción hasta el punto de entender esos principios como realidades en sí, independientes, autónomas, completas, en frecuente oposición y conflicto.

Con el acento puesto sobre la dualidad e incluso sobre el dualismo, la unidad simbólica de la teología sapiencial se desmorona, pues había sido

una débil síntesis que no había conseguido superar la dualidad religiosa popular y sólo tenía vigencia en el interior de la fina elite espiritual. Asumiendo categorías filosóficas, este esquema amplía su alcance. Responde a los interrogantes de mentes más ilustradas por la filosofía, sobre todo escolástica.

La experiencia dual domina en la vida humana. Aparece bajo formas diversas: realidad y apariencia, espíritu y materia, inteligencia y voluntad, ideal y real, hecho y derecho, razón y fe, cuerpo y alma, sensible y espiritual, bien y mal, ángel y demonio, sustancia y accidente, ser y nada, luz y tinieblas, lleno y vacío, vida y muerte, libre y esclavo, espíritu y carne, masculino y femenino, yin y yang, calor y frío, etc.

Esta experiencia de dualidad del ser humano es de siempre, tanto en su propio ser como en su existencia concreta. Como ser, se experimenta como espíritu y materia, permanente y pasajero, siempre el mismo y siempre diferente, lo que es (*quidditas, essentia*) y el existir de ese "lo que es" (*esse*). En su experiencia existencial, se percibe como justo e injusto, bueno y malo, movido por buenos y malos deseos, profundamente escindido por dentro.

Los presocráticos se confrontaron con la comprensión del ser de los eleatas y la del devenir de Heráclito. Parménides distinguía el mundo de la verdad (ser) y el mundo de la opinión (devenir), sin lograr conciliarlos. Esta dualidad se expresaba como conflicto entre el caos primitivo y el *Nous* (Anaxágoras), o como amistad (*filia*) y odio (*neikos*) en el proceso cósmico (Empédocles).

Platón dio más profundidad y altura a estas reflexiones con la distinción entre el mundo de las ideas, inteligible, real, eterno, inmortal, imperecedero, universal, en el que reina la verdad, y el mundo sensible, sombra y reflejo del anterior, finito, contingente, sujeto al cambio y a la muerte, donde se elabora la opinión y donde no reside la verdad.

La filosofía en la matriz del ser trabaja estas experiencias con las categorías de esencia y ser, materia y forma, sustancia y accidente, cuerpo y alma, gracia y pecado, etc. Procura descubrir en ellas la ontología. Y a partir de tal horizonte interpreta la autocomprensión del ser humano y todas las relaciones con los demás, con la naturaleza y con la trascendencia.

## 2. De la dualidad al dualismo

Con respecto al esquema anterior, significa un avance en el sentido de trasladar a categorías ontológicas las percepciones míticas. Da mayor racionalidad al mundo de lo sagrado. Supera cierto primitivismo y animismo en la comprensión de los seres sagrados, de Dios (dioses). Pero conserva del esquema anterior una fuerte dualidad, que frecuentemente se convierte en dualismo, y no logra traducir la totalidad mítica globalizadora que en el esquema de lo sagrado se crea por medio de una referencia unitaria. Por eso acentúa el dualismo. Lo robustece. Proyecta hacia fuera esa dualidad, que se consustancia en dos órdenes fundamentales: el orden natural y el orden sobrenatural.

El dualismo ontológico encuentra su expresión más rígida en el mazdeísmo persa; en él se establecen dos principios y irreductibles a los que se remite toda la realidad: el principio del bien, de la verdad, de la pureza, ley ordenadora del mundo, creador del mundo espiritual (Ormuzd), y el principio del mal, de las tinieblas, de la mentira, creador del mundo material (Ahriman). El cosmos se entiende evolucionando a partir de la lucha encarnizada entre estos dos principios irreductibles y supremos del bien y del mal.

En el siglo III, el maniqueísmo, que echa sus raíces en Babilonia y asimila elementos encratitas<sup>11</sup> y cristianos, establece un rígido dualismo conflictivo entre luz y tinieblas, espíritu y materia, bien y mal.

Sin llegar a ese nivel herético, el dualismo se hace presente en la filosofía y teología cristianas con la matriz de la esencia. La creación procede del acto único, unitario, creativo de Dios. El Dios único. Sin embargo, del acto creador de Dios surgen criaturas espirituales y materiales. Esa dualidad, contaminada por visiones maniqueístas de desprecio de la materia y por las vulgarizaciones de filosofías griegas de cuño platónico, termina generando un dualismo antagónico entre materia y espíritu. A pesar de la unión sustancial entre cuerpo y alma defendida en la escolás-

tica, esos dos principios no escapan de la creciente tentación de distinción cada vez más acentuada hasta llegar al verdadero dualismo. Se genera el orden de la materia y del espíritu.

Este dualismo tiene consecuencias culturales, políticas y económicas, de manera que el trabajo intelectual, espiritual, es considerado política, económica y culturalmente superior al trabajo material. En la valoración del trabajo, de las personas que lo realizan, en la remuneración correspondiente, en la atribución de status, en el universo simbólico, la actividad espiritual es superior a la material, corporal.

En el nivel cultural, el influjo del dualismo “espíritu y materia” penetra las más diversas esferas. La matriz “esencia” define precisamente la esencia del espíritu y de la materia, persiguiéndola en todos los campos. Mantiene una distinción rígida entre estos dos mundos. Entre la distinción y la separación, y frecuentemente la oposición, median pequeños pasos. Fácilmente se pasa de la distinción entre materia y espíritu a la separación entre estos dos principios, creando dos entidades paralelas que terminan enfrentándose entre sí.

Las repercusiones de esta matriz en el campo antropológico son desastrosas. La unión sustancial, afirmada de modo categórico por Santo Tomás, termina permitiendo que entre cuerpo y espíritu se establezca una separación real hasta el punto de que ambos se opongan entre sí.

Dentro de esta matriz, incluso en la visión bíblica que supera todo dualismo radical con la doctrina de la creación y de la participación, los binomios existentes sufren una interpretación dualista. Así, a manera de ejemplo, Pablo expresa la experiencia dual realizada por el cristiano en su única existencia concreta con una significativa serie de binomios: carne y espíritu, hombre espiritual (*pneuma*) y hombre carnal (*sarx*), fe y obras, ley y Evangelio, hombre viejo y hombre nuevo, ley y promesa, etc. Ahora bien, la matriz esencialista tiende a transformar cada uno de estos polos en una realidad aparte, generando un verdadero dualismo. Los frutos del espíritu y de la carne terminan por convertirse en obras de naturaleza espiritual y corporal, aunque en el elenco paulino tanto unas como otras involucren a la totalidad del ser humano y se distingan por el espíritu que las mueve y no por su ontología. La misma reflexión sirve para los binomios joánicos de luz y tinieblas, vida y muerte, Cristo y Anticristo, amor de Dios y amor al mundo, etc. Tan común fue identificar el con-

11 Encratismo: secta de los primeros siglos del cristianismo que, imbuida de dualismo y considerando mala la materia, establece como condición de salvación la abstinencia incluso del uso legítimo del matrimonio, del vino, y sobre todo, de la carne.

cepto de “mundo” de Juan con el mundo material y el de “amor de Dios” con realidades espirituales, que de ahí brota la ascesis de la “*fuga mundi*” –fuga del mundo– en busca de parajes donde se pueda vivir del espíritu, de Dios.

### 3. *Dualismo, cuerpo y espiritualidad*

En efecto, frecuentemente en este dualismo el espíritu se identifica con el bien, y la materia, con el mal. Y a su vez, la materia se concentra cada vez más en la esfera sexual, de manera que esta antropología está en la base de la moral sexual exageradamente represiva. De este modo se perpetúa la visión negativa de la materia y del sexo, de cuño maniqueo.

Sobre este dualismo se construyen espiritualidades de desprecio del cuerpo para permitir que el espíritu se expanda. Se castiga el cuerpo con la esperanza de que el espíritu pueda flotar más libre en su esfera propia.

Según esta concepción, se destaca más todo lo que tiene que ver con el dolor, el sufrimiento, el castigo, la austeridad, los sacrificios corporales, las penitencias, mientras que no se sabe mucho que hacer con el placer, el gozo. Se cultivan únicamente las alegrías espirituales. Para las otras alegrías, el esquema dualista no dispone de recursos teóricos interpretativos adecuados. El ideal ascético último consiste en deshacerse del cuerpo, en destruirlo lo más posible para que el alma se libere de esa cárcel y vuelva a su verdadero mundo de los espíritus, de la inmortalidad, de las ideas puras. El cuerpo se somete a un proceso de espiritualización creciente mediante la supresión o, al menos, el dominio de sus deseos, con el fin de acercarse cada vez más al mundo espiritual y divino, a la patria de la perfección.

El estado de virginidad se considera superior al matrimonio. El primero se abstiene de las relaciones sexuales, mientras que el otro no. El primero vive en un mundo espiritual, mientras que el otro se enfrenta con la materia, con las realidades temporales. Esta podría ser la imagen plástica: mientras la virgen consagrada canta los salmos en el coro, la madre de familia cambia los pañales sucios del bebé. ¡Qué diferencia entre la acción espiritual y la material!

A partir de esta antropología, se elaboran escatologías extremas, en las que la separación entre el alma y el cuerpo permite crear el mundo de las almas separadas, de las almas en pena, de las que deambulan por nuestro mundo, de la reencarnación, etc. La doctrina del alma inmortal y su separabilidad del cuerpo en el momento de la muerte a la espera de su reunión con el cuerpo al final de los tiempos ofrece la base antropológica de la escatología tradicional, vigente aún en muchos medios eclesíásticos.

Por más esfuerzo teórico que se haga, en este esquema mental, el cuerpo permanece en segundo plano. Su esencia es material, mientras que la del alma es espiritual. Y el espíritu es superior a la materia. El dato bíblico fundamental de la resurrección de los cuerpos se reduce a un añadido accidental a un alma que ya goza de la visión beatífica, en lo que esencialmente consiste el cielo.

### 4. *Natural vs sobrenatural*

En esta matriz la teología no trabaja simplemente el nivel espiritual y el material, sino establece la igualdad peligrosa de dos razones, espiritual y sobrenatural, por un lado, y material y natural, por otro. Este esquema asume una dimensión teológica. Así como lo espiritual es a lo material, del mismo modo lo sobrenatural es a lo natural. De esta forma, en muchas mentes se crea un nítido corte entre dos universos. En la parte superior, se sitúa el mundo religioso, sagrado, espiritual, sobrenatural, celeste, divino, y en la parte inferior, el mundo profano, secular, material, natural, terrestre, humano.

La esencia del mundo sobrenatural es la gracia; la esencia del mundo natural, la naturaleza. Queda establecida la dualidad entre gracia y naturaleza vigente hasta nuestros días en la doctrina y en la práctica cristianas, con efectos maléficos en todos los campos de la vida concreta de las personas.

El mundo sobrenatural es el mundo de la salvación. El mundo natural, si no es el de la condenación, por lo menos es ajeno a la salvación. Se habla del limbo, reinterpretando la antigua tradición bíblica y patristica, como de un mundo de felicidad eterna natural, para dar cuenta de este



dualismo. Allí están los que no vivieron el mundo sobrenatural, porque no fueron introducidos en él por el bautismo —real o de deseo— pero tampoco lo negaron por el pecado.

Si en el dualismo profano y sagrado las realidades profanas sólo podían ser asumidas por el mundo sagrado por medio de bendiciones, consagraciones, hierofanías, etc., de igual modo el mundo natural sólo puede ser elevado al sobrenatural por la gracia divina. Esta se alcanza fundamentalmente por los sacramentos y por la oración. La esencia de la gracia es el don de Dios. La esencia de la naturaleza es la libertad y la voluntad humanas. Así, todo lo que se hace desde la libertad y la voluntad humanas no alcanza el mundo sobrenatural. Sólo lo que se hace con la gracia de Dios puede ser sobrenatural.

Este dualismo tiene como efecto inmediato una peligrosa comprensión de la gracia como algo extrínseco, como realidad externa a la naturaleza, que viene a modificar sus posibilidades y actividades. Por la gracia, la naturaleza humana se eleva al plano sobrenatural en el que sus acciones adquieren valor salvífico. Mientras se mantengan intocadas por esa gracia, las acciones humanas no pasan de ser simplemente humanas, terrestres, no vinculadas directamente con la salvación.

En la mayoría de los discursos y prácticas, la dimensión humana se identifica sin más con la naturaleza en cuanto opuesta a la gracia. La amistad humana, el amor humano, son acciones humanas que siempre connotan realidades que no se orientan a la salvación, al mundo de la gracia. El esfuerzo teórico y práctico consiste precisamente en elevar lo humano hasta el plano sobrenatural.

En este esquema no se logra articular satisfactoriamente esa doble dimensión de lo humano y lo sobrenatural. Tal dualismo permanece aún a pesar de todos los esfuerzos teóricos de la alta escolástica. Solamente en la matriz de la existencia, de la subjetividad, de la historia, este problema encontrará una solución adecuada.

"No tenemos aquí la intención de presentar la crítica que hace la 'nueva teología' al concepto escolástico común de la relación entre naturaleza y gracia. En el fondo, se reduce a una acusación de 'extrínsecismo': la gracia aparece como una simple superestructura, ciertamente muy hermosa en sí, pero impuesta a la naturaleza por una libre disposición de Dios. De esta forma, la relación entre naturaleza y gracia no sería mucho más intensa que la de una ausencia de contradicción

de una '*potencia oboedientialis*', entendida en un sentido puramente negativo. La naturaleza conoce ciertamente el fin y los medios del orden sobrenatural (gloria y gracia) en sí considerados como bienes supremos. Sin embargo, no se ve 'cómo tenga con ellos algún nexo'. En efecto, para ello no se requiere simplemente que el bien sea en sí elevado (superior a cualquier otro) y que sea posible conseguirlo. Un ser libre podría siempre rechazar ese bien sin por ello experimentar interiormente la pérdida del fin. Tanto más que, en el concepto escolástico ordinario —aunque no unánime— de gracia, ésta, en sí, se sitúa absolutamente más allá de la conciencia.

No se puede negar la existencia de este 'extrínsecismo' en la doctrina común sobre la gracia en los últimos siglos. Se supone una 'naturaleza humana' claramente circunscrita en un concepto de naturaleza unilateralmente orientado a los seres infrahumanos. Se cree saber, sin lugar a equívocos, qué es exactamente la 'naturaleza humana' y cuál es su extensión precisa. De manera aún más problemática, se hace tácita o expresamente una doble suposición: a) todo lo que el hombre, por sí, independientemente de la revelación, sabe de sí mismo y experimenta en sí pertenece a su naturaleza, pues se identifica lo sobrenatural con lo que sólo se puede conocer mediante la revelación; b) se puede deducir de la antropología de la experiencia cotidiana y de la metafísica un concepto de la 'naturaleza humana' claramente delimitado.

Se supone, pues, que el ser humano, concretamente experimentado, se identifica adecuadamente con la 'naturaleza humana', concepto que, en teología, se opone a sobrenaturaleza. La gracia sobrenatural, en este caso, sólo puede ser una superestructura, situada más allá de la experiencia e impuesta a una 'naturaleza' humana que, aun en el orden presente, se limita a sí misma —aunque con una relación esencial con el Dios de la creación— y que sólo puede ser 'perturbada' por el decreto puramente exterior de Dios, que le impone la aceptación de lo sobrenatural. El decreto sigue siendo una disposición de Dios meramente externa, mientras la gracia no ha tomado aún posesión de la naturaleza por la justificación, divinizándola y llamándola al fin sobrenatural, destino último del hombre.

Si se prescinde de ese decreto externo, que obliga al hombre a lo sobrenatural solamente desde fuera, el hombre del orden concreto que no posee la gracia, se identifica, según esta concepción, con el hombre de la 'naturaleza pura'. Dado que este decreto sólo es conocido por la revelación verbal, en consecuencia, el hombre se siente en su experiencia personal, como esa naturaleza pura" (K. Rahner, 1970, pp. 40-42).

PIRES, C., "Dualismo", en *Enciclopédia luso-brasileira*, Verbo, Lisboa, 1967, VI pp. 1.809-181.

RAHNER, K., *O homem e a graça*, (Col. Revelação e Teologia, 11), Paulinas, São Paulo, 1970, pp. 39-65.

SEMPRINI, G. - Viganò, M., "Dualismo", en: Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, G. C. Sansoni, Florencia, 1967, II, pp. 643-646.

VAGAGGINI, C., "Teología", en G. Barbaglio - S. Dianich. *Nuevo diccionario de teología*, II, Paulinas, Madrid, pp. 1687-1698..

#### IV. Subjetividad, intersubjetividad, existencia

J. P. Sartre formula bien el cambio de la matriz de la esencia al de la existencia en su discurso sobre el humanismo. Al definir las dos especies de existencialismos, cristiano y ateo, los hace coincidir en el dato fundamental de que “la existencia precede a la esencia”. En el mundo de la técnica, la esencia del objeto precede a su existencia, es decir, la finalidad, el para qué existe, precede a su existencia. En la visión de Dios de los filósofos del siglo XVII, la esencia del hombre ya existe en Dios y precede a su existencia. El hombre individual realiza cierto concepto que está en la inteligencia divina. Es la matriz de la esencia.

En la visión del existencialismo ateo, como no existe Dios, la esencia del hombre no precede a su existencia. Él es, existe, y su esencia se va construyendo. Se va revelando en la medida en que va existiendo, haciéndose.

La matriz de la subjetividad, de la existencia, significa un importante viraje antropocéntrico. Mientras lo sagrado y el ser reinaban, Dios estaba en el centro. Y, en íntima relación con Dios, el cosmos. Por lo tanto, se configuraba un esquema teo- y cosmocéntrico. El nuevo viraje se da en función del ser humano —del “*anthropos*”.

Al comienzo está el ser humano con su autoconciencia, libertad y experiencia. A partir de la propia experiencia consciente y libre, busca interpretar las otras realidades: a sí mismo, sus relaciones con los demás y con el mundo, la misma trascendencia.

Tanto más largo y represivo fue el reinado del esquema teo- y cosmocéntrico, tanto más violentamente irrumpe el antropocentrismo, bien sea en relación de dominación de la naturaleza, bien de autonomía ante lo trascendente.

##### 1. Subjetividad y hermenéutica

Esta matriz modifica la pregunta fundamental de la teología. Ya no se inquiere la esencia de la revelación, sino su significado y sentido para el hombre de hoy. La categoría de la existencia envuelve a la de la experien-

cia, que, en lo sucesivo, se constituye como punto de partida para la comprensión, la intelección y la posibilidad de decisión.

La categoría de la existencia expresa dos experiencias diferentes: la existencia-situada, condicionada (“*Dasein*”), marcada por los límites del mundo, y la existencia-posibilidad, realidad que hay que crear, existencia-decisión (“*Existenz*”).

Esta doble cualificación de esta matriz marca la teología. Se procura interpretarla (esfuerzo hermenéutico existencial) para el hombre en sus diversas situaciones. Además, se elabora una teología que responde a sus posibilidades de futuro, de esperanza (esfuerzo utópico). De este modo, la teología vive la paradoja de la cuasi capitulación ante las imposiciones del real histórico presente y el esfuerzo de arrancarse de este presente y romper sus límites, bien sea mostrando cómo la tradición es cuestionadora, bien destacando los elementos escatológicos de la revelación cristiana.

La matriz de la existencia se caracteriza fundamentalmente por su exigencia hermenéutica. O más exactamente, ella realiza el viraje hermenéutico del marco tradicional del logos antiguo hacia el horizonte del logos moderno. El esquema hermenéutico tradicional se definía por su lenguaje especular, es decir, a manera de espejo, en el sentido de reflejar objetivamente la realidad sin la percepción interpretativa del sujeto. Evidentemente el discurso antiguo era también interpretación, pero no tenía conciencia de ello y se juzgaba objetivo y simple reflejo de lo real.

El cuadro moderno de la subjetividad significa la entrada consciente y explícita del sujeto en el juego interpretativo, de modo que la verdad ya no es mera expresión objetiva de una realidad, sino interpretación de ésta por parte del sujeto situado en el tiempo, en la geografía, en la raza, en la religión, en el sexo, en lo histórico-existencial, en la cultura, en la biología, etc. La teología trabajada en esta matriz se sabe profundamente hermenéutica, interpretación de la revelación y de toda la tradición para el hombre de hoy.

Éste, además de valorar su experiencia existencial y sus vivencias, se siente celoso de su racionalidad crítica. Por tenerse como postkantiano, en el sentido de ir al fondo, a las raíces del pensamiento, cuestiona no sólo los fundamentos de su conocer —filosofía— sino de su fe —teología—. Le corresponde a la teología responder a estos cuestionamientos. K.

Rahner plantea con cierta frecuencia la pregunta: ¿cómo puede un hombre consciente de su razón y experiencia creer honestamente?

La teología gira en torno a esta doble exigencia de racionalidad autónoma y de experiencia existencial, dejando el panorama de la estabilidad objetivante de la esencia, del ser estático.

"Hay dos especies de existencialistas (...) Lo que tienen en común es simplemente el hecho de que admiten que la existencia precede a la esencia o, si se quiere, que tenemos que partir de la subjetividad. En rigor, ¿cómo debe entenderse esto? (...) Si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el cual la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por cualquier concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre en primer lugar existe, se descubre, surge en el mundo, y sólo después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque en primer lugar no es nada. Sólo después será algo y tal como así mismo se haga. Así pues, no hay naturaleza humana, dado que no hay Dios para concebirla. El hombre es, no sólo como él se concibe, sino como él quiere ser, como él se concibe después de la existencia, como él se desea después de ese impulso hacia la existencia; el hombre no es más que lo que hace. Este es el primer principio del existencialismo. A esto se le llama también subjetividad, y lo que nos censuran bajo este mismo nombre.

¿Pero qué queremos decir con esto, sino que el hombre tiene una dignidad mayor que una piedra o una mesa? Porque lo que queremos decir es que el hombre primero existe, es decir, que el hombre, antes de nada, es lo que se lanza hacia un futuro, y lo que es consciente de proyectarse en el futuro. El hombre es, ante todo, un proyecto que se vive subjetivamente, y no una crema, cualquier cosa podrida o una coliflor; nada existe anteriormente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser. No lo que quiera ser. Porque lo que entendemos vulgarmente por querer es una decisión consciente, que, para la mayor parte de nosotros, es posterior a lo que él mismo se hace" (J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981, pp. 14s).

## 2. La intersubjetividad

La matriz de la existencia y subjetividad se prolonga en la intersubjetividad. El ser humano se comprende como un "yo" en relación con un "tú" persona y con un "id". Según este punto de vista, piensa las demás realidades. La misma revelación, la Tradición, son leídas en este horizonte de intersubjetividad.

En esta perspectiva, la dimensión del encuentro asume un lugar relevante. La persona ya no es considerada en su dimensión formal-ontológica de subsistente racional—matriz de la esencia—, sino como realización y relación-diálogo con un tú. Es ser-en-relación-a, estar-abierto-a, ser-para-el otro, ser-con, existir-con. La filosofía de M. Buber resalta mucho esta matriz de la intersubjetividad.

"El mundo es dual para el hombre, pues la actitud del hombre es dual en virtud de la dualidad de las palabras fundamentales, de las palabras-principios que él tiene la capacidad de pronunciar. Las bases del lenguaje no son las palabras aisladas, sino los pares de palabras. Una de estas bases del lenguaje es el par yo-tú. La otra es el par yo-esto, en el que también puede sustituirse esto por él o ella sin que el sentido sea modificado. Por lo tanto, el yo propio del hombre es también dual. Pues el yo del par verbal yo-tú es distinto del par verbal yo-esto.

Las bases del lenguaje no son nombres de cosas, sino de relaciones. Las palabras que son la base del lenguaje no expresan algo que existiría fuera de ellas, sino, una vez dichas, ellas fundan una existencia. Las palabras fundamentales son pronunciadas por el mismo ser. Decir tú es decir al mismo tiempo el yo del par verbal yo-tú. Decir esto es decir al mismo tiempo el yo del par verbal yo-esto. La palabra-principio yo-tú sólo puede ser pronunciada por el ser entero. La palabra-principio yo-esto sólo puede ser pronunciada por el ser entero.

No existe yo en sí; existe el yo de la palabra-principio yo-tú y el yo de la palabra-principio yo-esto. Al decir yo, el hombre quiere decir uno u otro: tú o esto. El yo en el que él piensa está presente cuando dice yo. Incluso cuando dice tú o esto, es el yo de una o de otra de las palabras-principios yo-tú o yo esto el que está presente. Ser yo, decir yo, es lo mismo. Decir yo y decir una de las palabras-principio es lo mismo. Todo el que pronuncia una de estas palabras-principio penetra en la palabra y en ella se establece.

El hombre se convierte en yo en contacto con el tú." (Martín Buber, *Je et Tu*, Aubier-Montaigne, Paris, pp. 19-20, 52).

BÖCKENHOFF, J., *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte und ihre Aspekte*, Karl Alber, Freiburg-München, 1970.

BUBER, M., *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1990.

CIRNE-LIMA, C., *Der personale Glaube*, Innsbruck, 1959.

JÁLICS, F., *El encuentro con Dios*, Mimeo, San Miguel, 1968.

LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, Col. Fé e Realidade, n. 31, Loyola, São Paulo, 1992, pp. 195-247.

MOUROUX, J., *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, Col. Foi Vivante, 3, du Cerf, Paris, 1965.

## V. Historia, praxis

En el seno de la modernidad surgen otras dos matrices que influyen en el modo de hacer teología: historia y praxis. Son categorías de una enorme repercusión en la teología, pues han inspirado en los últimos tiempos los dos conjuntos de manuales de teología más amplios: *Mysterium Salutis* y *Mysterium Liberationis*.

### 1. La matriz de la historia

La categoría "historia" pertenece al viraje moderno, que supera el esquema de la esencia mediante el horizonte del movimiento y del cambio. La aceleración de las grandes transformaciones, que los grandes descubrimientos, la revolución industrial y la forma de producción capitalista traen en su seno, impulsa el pensamiento en una línea que considera las realidades en su proceso histórico. La historia deja de ser un simple hacer memoria del pasado, compilación narrativa de los principales acontecimientos y acciones de personajes dominantes en el escenario político, para convertirse en manera de pensar lo real.

El pensamiento hegeliano ha desempeñado un papel fundamental en la creación de la conciencia histórica, sobre todo en el sentido de ir encontrando la racionalidad que explique el aparente carácter aleatorio de los acontecimientos. Esta comprensión histórica de la realidad se opone a la "metafísica de la tradición", que busca la captación de la esencia de la realidad, universalmente válida, en el tiempo y en el espacio.

En esta matriz se entiende el pasado en busca de una mejor comprensión del presente y con vistas al futuro. El ser humano emerge como el gran sujeto de la historia, la que, al mismo tiempo, crea y es creado por ella. Pertenece a la matriz histórica esa nueva esencia del sujeto en relación dialéctica con la realidad orientada a quien la construye y es construido por ella. Rompe el esquema objetivista según el cual el objeto, sobre todo la naturaleza, se impone al sujeto, y también supera la visión de la razón simplemente autónoma y soberana sobre la realidad, así como cierto determinismo de la ciencia y de la técnica sobre la vida humana.

La novedad de la matriz de la "historia" con respecto a la visión histórica, ya tan familiar en el pensamiento bíblico, consiste en el papel

desempeñado por el hombre. En la Biblia la historia se centra en Dios, como su actor principal. La historia en la modernidad gira en torno a la acción del ser humano, como su creador.

El pensamiento moderno se atreve a escrutar la inteligibilidad y el sentido de la historia humana, superando de nuevo la idea de que éste pertenece al secreto divino que ha de ser totalmente revelado en la escatología final, o es fruto del simple destino, o debe atribuirse a lo aleatorio del existir humano. Ahora reina una racionalidad, obra del ser humano, por eso debe ser reinterpretada por él.

En el campo de la teología, la categoría "historia de la salvación" sube al escenario. El Concilio Vaticano II en cierto modo la canoniza. Los padres conciliares, muy preocupados por ofrecer un polo unificador de la enseñanza de la teología, deciden que las disciplinas filosóficas y teológicas "concurran armoniosamente para abrir cada vez más las mentes al misterio de Cristo que afecta a toda la historia del género humano".<sup>12</sup> Aparece ya la relación entre el misterio de Cristo y la historia. De manera más clara aún, al hablar de las disciplinas teológicas, los obispos expresan el deseo de que "sean igualmente restauradas por el contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación".<sup>13</sup>

Con este respaldo, teólogos europeos inician la voluminosa colección *Mysterium Salutis*, teniendo como centro de la reflexión teológica la categoría "historia de la salvación". Justifican tal empresa señalando que "una dogmática orientada hacia la historia de la salvación corresponde seguramente a la perspectiva teológica abierta por el Concilio Vaticano".<sup>14</sup>

Estos autores luchan tenazmente para mostrar que esta categoría no significa ninguna ruptura con la teología tradicional, ningún nuevo descubrimiento, que echa sus raíces en la Escritura, la patrística e incluso en la escolástica. Sin embargo, reconocen que cierta escolástica de carácter positivo se alejó de esta visión histórico-salvífica de la revelación. Pero el retorno a ella ya había comenzado con varios intentos teológicos más

12 Concilio Vaticano II, Decreto *Optatum totius* sobre la formación sacerdotal, n. 14

13 Concilio Vaticano II, Decreto *Optatum totius*, n. 16.

14 A. Darlap, "Introducción", en: J. Feirer - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, I-1, *Teología fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1969, p. 25.

recientes, tales como la Escuela de Tubinga, el movimiento litúrgico y el diálogo ecuménico.

A pesar de la continuidad, existe una radical diferencia entre el horizonte de la patrística y el moderno. En aquella se trataba de la perspectiva meditativa. Ahora se reubica esta categoría en el horizonte del pensamiento contemporáneo.

La historia de la salvación se extiende como el horizonte en el cual se creen las verdades reveladas en su radical unidad, ya que el hecho de la fe no concluye en el enunciado sino en la realidad del mismo Dios que —“*gestisque verbis*” (con gestos y palabras)— se nos comunica a lo largo de la historia y por etapas.<sup>15</sup>

En esta perspectiva histórico-salvífica, es válida la verdad, tan estimada por los Padres griegos y desarrollada ampliamente por K. Rahner, según la cual la Trinidad immanente es la Trinidad económica. Dios, en su vida íntima (Trinidad immanente) no se deja conocer a no ser con relación a su revelación en la historia de la salvación (Trinidad económica).

Se procura justificar la categoría “historia de la salvación” a partir de la propia revelación —Dios se revela en la historia— y a partir del ser humano, que sólo puede acoger la palabra de Dios en la historia. El hombre tiene un carácter estructuralmente histórico. Y la historia es precisamente el encuentro de esas dos realidades. Por un lado, Dios se revela en la historia; por otro, el ser humano sólo puede acoger su palabra en la historia.

La mayor incidencia de esta matriz se manifestó en la estructuración de los tratados y manuales producidos en los vaivenes de la renovación conciliar. Las tesis o temas son elaborados por medio de un estudio histórico. Se comienza por estudiarlos en la Escritura, en seguida son enriquecidos por la patrística y los grandes teólogos medievales, para finalmente ser profundizados con la reflexión sistemática actual. Como ejemplo de este método, además de la colección “*Mysterium Salutis*”, puede verse el libro de R. Latourelle sobre la Revelación. Comienza a estudiar el concepto de revelación en la Escritura para terminar con reflexio-

nes sistemáticas de la actualidad. El concepto de revelación hace de este modo un largo recorrido teórico, llevando consigo hasta el día de hoy todo el peso de su historia.

“La creación nos permite (...) establecer un Dios personal; sin embargo, este Dios no manifiesta en ella su vida personal, su aspecto de interioridad. En otras palabras, la actividad creadora libre de Dios constituye el hombre histórico, pero ella misma no penetra en el interior de la historia humana. Al contrario, con su actividad de gracia Dios interviene libremente en la historia humana; su propio comportamiento de gracia se hace histórico, en el sentido de que Dios establece relaciones personales con el hombre en el seno de la historia humana ya (por una prioridad lógica y metafísica, no cronológica) constituida; y sólo esta historia de la salvación nos permite entrever la verdadera fisonomía del Dios Trinidad.

Aunque, como Creador, por definición Dios no interviene en la historia humana, que su interioridad trasciende, su actividad de gracia y de revelación es, por definición, un ingreso en esta historia. De esta forma, entabla con su pueblo, de igual a igual, un diálogo existencial en el que nos entrega su vida íntima. Toda la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento nos demuestra claramente que la vida del hombre con Dios es un diálogo que se desarrolla y se desdobra incesantemente en el seno de la historia. La historia de la salvación, y no la creación (por otra parte, en el punto de partida de esta historia de la salvación), es la que nos revela lo que Dios realmente es, y lo que él realmente quiere ser para nosotros (...).

La interioridad divina (los “*interiora Dei*”, como decían los antiguos) se nos comunica en una historia de la salvación, de manera que la revelación es un acontecimiento salvífico en el que, de manera visible y terrestre, una realidad salvífica divina toca a la realidad humana. La revelación no es solamente la comunicación oral de un conocimiento sobrenatural mediante los profetas, y finalmente por medio de Cristo; es, más esencialmente, la misma realización histórica de una iniciativa salvífica divina y trans-histórica en el interior de la estructura de la historia humana, realización cuyo significado todavía sólo la palabra de Dios nos revela: revelación-acontecimiento y, al mismo tiempo, revelación-palabra; sin embargo, ésta se refiere esencialmente a la realidad que se manifiesta. Ambas están indisolublemente unidas. Y, por ello, la revelación es un “*mysterion*” en el cual, escuchando en la fe la palabra o el *kerygma*, entramos por medio de la manifestación sacramental, en el “*mysterium*” divino.” (E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 378-381).

15 Santo Tomás, *Suma Teológica* II q.1 a.2 ad 2m.

DARLAP, A., “Introducción”, en: J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, I-1, *Teología fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1969, pp. 25-46.

SCHILLEBEECKX, E., *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 369-393.

## 2. La matriz de la praxis

La matriz de la historia estuvo vigente en el escenario teológico europeo del post-concilio. Tuvo repercusiones en nuestro universo teológico, pero no fue su característica. La teología postconciliar, que se enseñó y se practicó en nuestro continente antes de surgir la teología de la liberación, se estructuró a la luz de esa matriz. A su vez, la categoría de la "praxis" se implanta en nuestro medio. El teólogo peruano G. Gutiérrez lanza el proyecto de una teología a partir de la praxis,<sup>16</sup> contraponiéndola a la teología como sabiduría y razón.

De hecho, en el momento de la gnosis sapiencial, reinó la teología como sabiduría, y en el momento del ser-esencia imperó la razón. Con los cambios siguientes de la subjetividad y de la historia, se prepara el terreno para la praxis. Se considera más claramente al ser humano como sujeto libre y consciente de sus acciones (matriz de la subjetividad). Sin este descubrimiento, la praxis quedaría sujeta a los determinismos de la naturaleza o del destino. Con la entrada de la historia, este sujeto humano se siente abarcado por la trama de los acontecimientos. La acción de alguien que influye en esa trama y transforma la realidad, se entiende como praxis. Sin negar las dos dimensiones anteriores, G. Gutiérrez trabaja la teología como reflexión crítica sobre la praxis.

En un momento más elaborado, Cl. Boff explicita la categoría "praxis" en la perspectiva althusseriana de práctica teórica. Establece la diferencia entre praxis y práctica. Considera la praxis como la totalidad fundamental, la actividad social del orden de la infraestructura, es decir, del mundo de las relaciones económicas y políticas. Las prácticas son realidades particulares, localizadas en el tiempo y el espacio, por ejemplo, la práctica pedagógica, la práctica religiosa, etc.

Derás de la práctica teórica, está el esquema de la práctica material en el sentido de todo proceso de transformación de materia prima bien definida en un producto determinado, efectuada por el trabajo humano con el uso de los medios de producción. La práctica teórica transforma

16 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 14ª ed., 1990.

cierto saber en otro saber por medio de sus medios teóricos de transformación. De este modo la teología es práctica, en tanto transforma el saber de la experiencia común o de otras ciencias en saber propio teológico por medio de su instancia interpretativa —las Escrituras cristianas.<sup>17</sup>

La originalidad del uso de la praxis como matriz no se refiere a esta concepción althusseriana de la teología, sino al hecho de que la teología escoge la praxis como punto de partida y de llegada de su reflexión. Las prácticas concretas de cristianos o no cristianos, que se ven involucrados en el proceso de liberación de los pobres, suscitan una serie de problemas a la fe, a determinadas concepciones de la revelación. Por lo tanto, se valora la praxis como punto de partida para pensar toda la teología.

La intencionalidad también se orienta a la praxis. La reflexión tiende a iluminar a la luz de la fe la praxis del cristiano. Se devuelve la reflexión teológica a la praxis. Y, en este sentido, la praxis del cristiano juzga la validez, la oportunidad, el valor de la teología, en la medida en que ésta ilumina sus prácticas. Y finalmente se exige del teólogo un mínimo de articulación con la praxis.

De manera muy sintética, la teología se relaciona con la praxis por medio de cuatro proposiciones: teología de la praxis, para la praxis, por la praxis, en la praxis.

Para mejor aclarar esta relación con la praxis, F. Taborda propone una matizada reflexión acerca del concepto de praxis histórica y llega a definir el concepto de praxis como concepto teológico. Relaciona la matriz de la praxis con la anterior de la historia.

*"La cuestión de la historicidad ha llegado a ser central en la teología. La categoría "historia de la salvación" pasó a ser la clave de interpretación de la totalidad de la revelación. En sus documentos el Concilio Vaticano II canonizó la "nueva" orientación teológica.*

*Sin embargo, pensar al hombre en su relación con Dios en la dimensión de 'historicidad' no es algo sencillo y primario (...).*

*La historia de la salvación no es considerada sólo como la historia que Dios realiza con el hombre, sino como la historia que Dios llama al hombre a hacer.*

17 Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus meditaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 149-181.

*Esta perspectiva significa dar una respuesta nueva a la antigua pregunta sobre el hombre, introduciendo la categoría de "praxis" como fundamental".<sup>18</sup>*

La matriz de la "praxis", tal como se desarrolla en la teología, pertenece a la Segunda Ilustración, en el sentido de que reflexiona sobre la concepción del ser humano que se construye en su relación con el mundo, al transformarlo en un mundo humano. Y lo hace no de manera aislada, sino creando relaciones sociales con los otros, sobre todo de producción por el trabajo. Y esas relaciones han variado a lo largo de la historia y siguen cambiando aún. En este horizonte del ser humano, como productor de la sociedad, de la historia, por su acción transformadora en relaciones sociales con sus hermanos, emerge la categoría de la praxis.

La teología en esta matriz se ocupa y preocupa por iluminar tal acción transformadora, tales relaciones sociales a la luz de la revelación, por un lado, y, por otro, se pregunta sobre el impacto que tal realidad causa en la interpretación de la misma revelación. Se establece un círculo hermenéutico entre praxis y revelación. La revelación interpreta la praxis, y la praxis, a su vez, permite una nueva lectura de la revelación. De esta cuestión teórica surge la nueva veta teológica.

"La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología como sabiduría y saber racional, sino que las supone y necesita.

Pero esto no es todo. No se trata, en efecto, de una simple yuxtaposición. El quehacer crítico de la teología lleva necesariamente a una redefinición de esas otras dos tareas. En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica. En obligada referencia a ella deberá elaborarse un conocimiento del progreso espiritual a partir de la Escritura; en ella también la fe recibe las cuestiones que le plantea la razón humana. La relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora (...) esta función crítica de la teología con las implicaciones que acabamos de indicar... nos llevará a estar especialmente atentos a la vida de la Iglesia en el mundo, a los compromisos que los cristianos, impulsados por el Espíritu y en comunión con otros hombres, van asumiendo en la historia. Atentos en particular a la participación en el proceso de

18 F. Taborda, *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, Loyola, São Paulo, 1984, (Col. Fé e Realidade, n. 16), pp. 58, 60.

liberación, hecho mayor de nuestro tiempo, que toma una coloración muy peculiar en los países llamados del Tercer Mundo.

Este tipo de teología, que parte de la atención a una problemática peculiar, nos dará tal vez, por una vía modesta, pero sólida y permanente, la teología con perspectiva latinoamericana que se desea y necesita. Esto último no por frívolo prurito de originalidad, sino por un elemental sentido de eficacia histórica, y también —por qué no decirlo— por la voluntad de contribuir a la vida y a la reflexión de la comunidad cristiana universal. (...)

El presente de la praxis liberadora está, en lo más hondo de él, preñado de futuro, la esperanza forma parte del compromiso actual en la historia. (...) Reflexionar sobre una acción que se proyecta hacia delante no es fijarse en el pasado, no es ser el furgón de cola del presente: es desentrañar en las realidades actuales, en el movimiento de la historia lo que nos impulsa hacia el futuro. Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente. Pero es hacerlo, no a partir de un gabinete, sino echando raíces, allí donde late, en este momento, el pulso de la historia o iluminándolo con la palabra del Señor de la historia que se comprometió irreversiblemente con el hoy del devenir de la humanidad, para llevarlo a su pleno cumplimiento (...)

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella —reunida en iglesia— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de la nueva sociedad, justa y fraternal— al don del reino de Dios" (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 38-40).

BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980.

GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 14ª ed., 1990.

TABORDA, F., *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, Loyola, São Paulo, 1984, (Col. Fé e Realidade, n. 16), pp. 57-87; o *REB* 41 (1981) 250-278; *SelTeol* 22 (1983) 283-296.

## VI. La matriz del lenguaje

Ya hace algún tiempo que la matriz del lenguaje viene tentando a la teología. En un primer momento, la filosofía analítica del lenguaje contribuye a imprimir un mayor rigor en la definición de los términos

teológicos y en la lógica interna de sus afirmaciones. El lenguaje religioso sufre el acoso crítico de esa filosofía. Se siente arrinconada al extremo, hasta el punto de pensar que es totalmente negada por ella.

En efecto, los discursos religiosos y teológicos, sometidos a los criterios de la filosofía del lenguaje del Círculo de Viena, no soportan su crítica. Son reducidos a "mero suspiro". Se cierra el diálogo.

En un segundo momento, L. Wittengstein abre la perspectiva al diálogo, al elaborar los juegos del lenguaje. La teología reivindica su juego propio con sus propias reglas. Se concentra entonces en este nuevo hecho y elabora reglas peculiares para su propio discurso.

Más recientemente, la matriz del lenguaje acaba de entrar por otra puerta. La Escuela de Frankfurt y, de manera especial, J. Habermas, ha trabajado la acción comunicativa en la perspectiva del lenguaje. La teología comienza a moverse y a indagar los elementos renovadores de tal perspectiva.

Esta veta filosófica se sitúa en la línea de la filosofía neoiluminista, postmetafísica y postreligiosa según la cual las tradiciones religiosas y metafísicas son caminos de la humanidad definitivamente superados. Por consiguiente, todo diálogo con la teología parecería cerrado. A pesar de todo, por el camino de la refundición de categorías en otro horizonte, sin la escrupulosa preocupación teórica de fidelidad al pensamiento originario del que proceden, se permite a la teología recuperar intuiciones válidas de esta matriz de pensamiento. Sin embargo, le espera un trabajo arduo para crear su reflexión original y propia.

### 1. Lenguaje y verdad consensual

La cuestión fundamental es preguntarse, desde la matriz del lenguaje en el contexto de la teoría consensual de la verdad, si es posible una teología, cuya fuente primera y absolutamente insustituible no es una verdad, fruto del consenso de las personas, sino iniciativa gratuita de Dios.

El camino consensual con respecto a la verdad quiere superar determinada cultura sedimentada sobre la metafísica y la religión para abrirse al:

"(...) término ideal de un camino de búsqueda realizado por aquella comunidad iluminada con la argumentación y la interpretación, que es constituida de hecho por todos los que aceptan involucrarse en tal camino y virtualmente coincide con la humanidad entera".<sup>19</sup>

En el fondo, lo que está detrás es el modelo de la comunidad científica internacional. Cuando un científico, independientemente de su ideología o país, propone un descubrimiento o invención, todos los demás científicos la aceptarán en la medida en que tenga elementos tales de verdad y sentido que pueda merecer la libre aceptación consensual de los investigadores. Ampliar tal horizonte a las relaciones sociales y a las verdades teológicas es algo extremadamente cuestionador y cuestionable.

Evidentemente, el discurso teológico no puede guiarse por el actuar comunicativo de los seres humanos y establecerse a partir del consenso al que lleguen. Anularía la raíz última de toda teología, que es la palabra de Dios, libremente comunicada a la humanidad. El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Dei Verbum* sobre la revelación divina, afirma con toda claridad que la iniciativa gratuita de Dios es el comienzo de toda fe y de toda teología: "Revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad" (cfr. Ef 1,9) que "se concretiza por medio de acontecimientos y palabras" (*Dei Verbum*, 2).

En un posible matrimonio entre la teoría del lenguaje comunicativo con el pensamiento trascendental rahneriano, se puede preguntar si un Dios, que se revela a toda la humanidad, no inscribió ya en la ontología misma del hombre la posibilidad inclusive de establecer consenso sobre la misma revelación. De esta forma se respeta la gratuidad de la revelación y la posibilidad de la búsqueda del consenso de su interpretación histórica. Se instaura una nueva forma de apologética o de teología fundamental, y desde allí, se puede pensar toda la teología. Puede ser una vía que facilite la credibilidad de la revelación, asumiendo más intensamente el diálogo en el presupuesto fundamental del lenguaje del consenso.

19 R. Mancini, "Editoriale all'edizione italiana", en: E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Queriniana, Brescia, 1992, (Col. GDT 210), pp. 6-7.



## 2. Comunicación y liberación

Podemos incluso preguntarnos si tal matriz no avanza sobre la de la praxis, en cuanto liberadora, pues la praxis tiende a crear una sociedad en libertad. El lenguaje implica ya, al menos en germen y como intento, una comunidad en libertad para ser viable. De este modo, la teología desde la matriz del lenguaje debe exigir a la comunidad eclesial mucha libertad para que se produzca una teología coherente con ella.

La base de la comunicación es la libertad. Toda opresión, censura, represión y castración bloquean la comunicación. Disfrazan el lenguaje en discursos crípticos, en un lenguaje de "compromiso", en concesiones cómplices.

Esta matriz actúa en la teología más como provocación y proyecto que como realidad. Implica, como toda matriz, una serie de presupuestos teóricos que deben explicitarse y discutirse. Pero en una introducción no es posible tal tarea. Simplemente se constata la empresa teórica de la teología que se puede pensar en esta matriz.

Se puede percibir en la comprensión de la revelación como "acción comunicativa de Dios" —"Selbsmitteilung Crottes"— ya un primer esfuerzo de lectura teológica desde esta matriz. Por otro lado, K. Rahner desarrolla ampliamente el concepto de "comunicación de Dios" en su reflexión sobre la gracia. Este podría ser el campo teológico que, juntamente con el tratado sobre la revelación, estaría más abierto a una real preelaboración en ese horizonte. También se amplía la cristología en el sentido de que Jesús realiza en su persona, vida y prácticas, la máxima expresión de la comunicación de Dios. Y últimamente surge la mayor preocupación de la teología con el diálogo interreligioso. La matriz del lenguaje proporciona, sin duda, una riquísima perspectiva para avanzar en este campo.

"¿Pero en qué situación lingüística se encuentra la teología? Si no renuncia así misma, la teología no podrá afirmar una pretensión de verdad. Precisamente en una sociedad pluralista, deberá esforzarse por formular su propio objeto de una manera que sea intersubjetivamente comprensible y medible. Su primera exigencia será por tanto la de no eludir las aporías y contradicciones de la situación histórica común. La teología no puede huir de las experiencias extremas de sufrimiento y de aniquilamiento, que conocemos en nuestro siglo, más allá de sus elucubraciones. El lugar de su reflexión sigue siendo la "solidaridad de todos los

seres finitos" (Horkheimer), el lugar del actuar histórico, individual y colectivo en la protesta contra el aniquilamiento. No puede remover el problema de la teodicea, olvidando la historia del mundo, ni siquiera siguiendo el ejemplo de las teologías políticas de carácter conservador, las que transfieren las propias responsabilidades a los soberanos, civiles o religiosos, de este mundo, sino que debe mantenerlo abierto, ante todo, como problema en la existencia finito-mortal y solidario-histórica, en aquella 'radicalización de la dialéctica que llega hasta su núcleo teológico incandescente'.

Además cabe preguntarse si la teología puede concebir el discurso de la reconciliación, de la emancipación liberadora y de la fuerza trascendente, propia del actuar comunicativo en el sentido de Habermas, o si no debe tornarse comprensible como el actuar que se libera de los mecanismos de la autoafirmación y del crecimiento de poder en la concurrencia y acude, en el recuerdo y la anticipación, a sí misma y a todo otro, a un Dios que en su actuar aquí y ahora es amor absoluto que se da primero" (H. Peukert, 1992 pp. 73-75).

ARENS, E., (ed.) *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica de lla teoria dell'agire comunicativo*, Queriniana, Brescia, 1992 (Col. GDT 210).

HÜNERMANN, P. - SHAEFFLER, R., (eds.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch*, Herder, Friburgo, Basilea-Viena, 1987 (Col. Quaestiones Disputates, 109).

PEUKERT, H., "Agire comunicativo, sistemi di accrescimento del potere, e iluminismo e teologia come progetti incompiuti", en: E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria del agire comunicativo*, Queriniana, Brescia, 1992, (col. GDT 210), pp. 53-85.

## VII. La narración

La crisis de la gran narrativa en la postmodernidad permite la recuperación de la pequeña narración y de este modo valorar la matriz de la narración para la teología. Mantiene cierta relación de continuidad con la matriz anterior, aunque privilegia no el consenso, sino la singularidad de los relatos y sus mensajes.

Esto no significa transformar la teología en narraciones ni hacer de ella una especie de colcha con retazos narrativos, sino ponerse a la escucha de la narración original del acontecimiento Jesucristo y contarle al hombre y a la mujer de hoy. Hay dos momentos: la captación de una narración primigenia de la fe y su narración actualizada.

Esta matriz actúa donde la comunidad eclesial permanece despierta a su memoria narrativa. Toma conciencia de su responsabilidad de seguir narrando el acontecimiento salvífico de manera inteligible a las nuevas generaciones.

Esta matriz pone en el primer plano la narración, mientras el narrador —en este caso, el teólogo—, se oculta, dejando que la narración hable por sí misma en el hecho y en sus protagonistas como testigos. Sustituye la lógica del raciocinio y la estructura racional sistémica por el lenguaje propio de la narración. Ésta visualiza en personas, experiencias, episodios, tramas y diálogos el mensaje fundamental que debe transmitirse. El “érase una vez” se hace presente a los oyentes. Refleja un origen perdido en el tiempo para expresar mejor la experiencia profunda que el oyente debe reactualizar significativamente. La teología narrativa exige más del lector, ya que éste la confronta con su experiencia de vida. No se trata tanto de aprender un contenido como de abrirse al mensaje de la narración.

Del teólogo se exige más y menos. Menos en el sentido académico. Más en el sentido existencial, pues supone que él *re-presenta* la narración en el sentido más fuerte de la etimología del término: hacer presente la narración habiéndola encarnado en sí mismo. Quién tenga la experiencia de contar historias para niños percibirá muy bien el alcance de este tipo de teología. La fuerza de la historia está en la autenticidad del narrador y en la densidad experiencial de la narración, transmitida en un lenguaje accesible a todos.

La verdad de la narración no está necesariamente en la exterioridad de lo que se dice —los animales hablan, los árboles andan, el tiempo se mide de otra manera, etc.—, sino en su coherencia vital, existencial y significativa que logra involucrar al oyente o lector. Evidentemente, hay narraciones cuya base son acontecimientos históricos; otras son experiencias humanas profundas y trascendentes. Hay que discernirlas.

Por ser teología, la narración es provocación en la línea de la salvación y por ello es también un requerimiento a reaccionar ante ella, con la acogida o el rechazo. La teología narrativa pretende superar el aspecto puramente informativo, “anecdótico”, emotivo, saciador de curiosidad, para llevar a una toma de posición, ya que se narran acontecimientos relacionados con la salvación del ser humano.

El redescubrimiento o incluso la creación de esta matriz se da de manera diversa en el mundo europeo y en nuestro continente. Allá influyeron los estudios valorativos de los mitos, la influencia de la filosofía del lenguaje, el realce dado por los exegetas a los “credos narrativos” del Antiguo Testamento, la proximidad con el Jesús de la historia como narrador de parábolas, el descubrimiento de la experiencia narrativo-kerigmática de la comunidad primitiva, la presencia narrativa en el interior de los símbolos cristianos, la relevancia de la tradición en la vida de la Iglesia como narración de “todo lo que ella es, todo lo que cree” (*Dei Verbum* 8), la búsqueda de una “segunda inocencia narrativa”, etc.

En nuestro contexto, la teología narrativa se vincula con la religiosidad popular, sobre todo con las experiencias de los círculos bíblicos, en los que se practica la doble narración: la de la vida y la de la Biblia. Se establece, pues, una profunda relación entre ambas.

BOFF, C., *Teologia pé-no-chão*, Vozes, Petrópolis, 1984.

BOFF, L., “Teologia à escuta do povo”, en: *REB* 41 (1981) 55-118.

COMBLIN, J. (ed.), *Teologia da enxada. Uma experiência da Igreja no Nordeste*, Vozes, Petrópolis, 1977.

MESTERS, C., *Lecturas bíblicas*, Verbo Divino, Estella, 1986.

ROCCHETTA, C., “Teologías. Narrativa”, en: R. Latourelle - R. Fisichella, *Diccionario de Teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992, pp. 1.480-1, 484.

## VIII. La holística

En el ámbito de la postmodernidad, surge un tipo de teología de pequeños temas, sin preocuparse de una matriz unificadora. Unos elaboran la teología de la fiesta, del trabajo, de la mesa, de la historia, de la tierra, etc. Otros tratan de teologizar obras de literatura. Otros más elaboran diarios teológicos.

Estamos ante la manifestación de la crisis del pensamiento sistémico, de la “gran narración”. Reina el pensamiento fragmentario. Esto significa, a primera vista, la renuncia a cualquier matriz, a cualquier eje globalizante. Vimos en la matriz anterior un intento de respuesta mediante la pequeña narración.

Sin embargo, la era de los fragmentos de teología sin matrices fundamentales en torno a las cuales pueda estructurarse y ordenarse el pensamiento está provocando una reacción opuesta. Después de un momento de duda y fragmentación en algunos rincones postmodernos, post-iluministas, postmetafísicos, se busca una globalización bajo la forma de la "holística".

Impresiona darse cuenta que, en su etimología, "holística" y "católico" tienen la misma raíz: *holos*, todo, total. Ambos tienen también la misma pretensión de ser universales. El catolicismo sufrió la fragmentación de las diversas rupturas de la Iglesia ortodoxa, de la Reforma y, en nuestros tiempos, de la Modernidad. Persiste en su interior, sin embargo, el sueño de la antigua y hermosa "unidad", cada vez más difícil a causa de la creciente fragmentación del pensamiento y existencia modernos y postmodernos.

Los esfuerzos ecuménicos y del diálogo interreligioso en el campo de la teología tratan de encontrar puntos en común en la búsqueda de ejes unificadores. En cierto modo, responden a este momento de dispersión, de desarticulación. Trabajo lento, difícil, que camina a tientas con avances y retrocesos. Vive del diálogo.

La "holística" sigue otro camino. El principio unificador no se sitúa del lado de una categoría o eje filosófico, de cuño teórico. Se parte de la experiencia, de la intuición, de la sensibilidad de que la vida, la materia y el espíritu, el aquí y el más allá, están íntimamente relacionados. Esto permite entonces crearse una "*Weltanschauung*", una "cosmovisión", que sea realmente englobante, que abarque y comprenda la globalidad, la totalidad.

Una manera oriental, misteriosa, intuitiva, sintética y espiritual de sentir se opone al pensamiento moderno occidental, cartesiano, analítico, mecánico y materialista. En vez de distinguir, separar y disecar, se prefiere unir, reunir, lanzar puentes por la vía de la "*sinergia*", comunicación, redes de interconexión para que todas las realidades se interrelacionen.<sup>20</sup>

20 B. Franck, "Holismo (holístico)", en: Id., *Diccionario de la Nueva Era*, Verbo Divino, Estella, 1994, pp. 143-146.

Esta matriz invierte la comprensión de la relación entre el todo y las partes. Éstas no forman el todo, sino que el todo se encuentra en todas ellas y ellas en el todo, ya que él tiene un valor, un significado en sí mismo. Y los todos, a su vez, se van encontrando en todos mayores, que ya estaban en ellos.

*"Todo lo que existe coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una trama infinita de relaciones omnicomprendivas. Nada existe fuera de la relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos".<sup>21</sup>*

La matriz holística sueña con una única religión universal en torno a un concepto muy amplio de Dios, de vida. Dios pierde sus contornos personales para ser pensado como un todo, energía fundamental, primordial, no diferenciado. Es preferible hablar de Divinidad a hablar de Dios. Una divinidad que nos penetra y se confunde con el mismo universo. "Todos formamos parte de lo divino. Dios es cada uno de nosotros. No hay separación entre Dios y nosotros" (Schirley Maclaine).<sup>22</sup>

Esta matriz holística se relaciona íntimamente con el enfoque ecológico, que ya hemos considerado.<sup>23</sup>

Se hace difícil en este momento prever si la postmodernidad se impondrá en el interior de la teología hasta el punto de reducir las pequeñas narraciones teológicas, renunciando así definitivamente a cualquier sistematización, o si entrará en un proceso de armonización de todo el pensamiento religioso, o si convivirá con una pluralidad de matrices.

BOFF, L., *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Dabar, México, 1996, pp. 259-289.

FRANCK, B. "Holismo (holístico)", en: Id., *Diccionario de la Nueva Era*, Estella, Verbo Divino, Estella, 1994, pp. 143-146.

21 L. Boff, *Ecología, mundialización, espiritualidad. A emergencia de um novo paradigma*, Ática, São Paulo, 1993, p. 15.

22 A. Natale Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, EDB, Bolonia, 1992, pp. 79-112.

23 Este aspecto fue tratado en el capítulo anterior, pp. 258-262.

## Conclusión

El recorrido por las diferentes matrices permite percibir cómo la teología, en su esfuerzo por reflexionar sobre la fe, recurre a las categorías filosóficas para organizarse. Muchas de las discusiones teológicas se sitúan en el plano de estos presupuestos filosóficos.

El estudio de estas matrices sigue siendo importante para facilitar el acceso a los grandes teólogos sistemáticos que, sin duda, elaboraron su teología en torno a ellas. Conocerlas al comienzo de la teología y prestarles atención durante su estudio puede ayudar a sistematizar el propio pensamiento. No se concluirá así una teología con un gigantesco acervo de perchas teóricas de los más diversos matices teológicos sin un soporte del que colgarlas ordenadamente. Las matrices funcionan como ese tronco teórico en el que se puede colocar en orden el material teológico acumulado a lo largo de los años de estudio.

## DINÁMICA

Tratándose de un capítulo un poco más difícil debe leerse atentamente el texto.

Dividir el grupo en diferentes subgrupos:

1. Un grupo procurará mostrarnos las ventajas de utilizar el método de las matrices.
2. Otro grupo muestra sus límites.
3. Cada uno de los demás grupos asume una matriz. Procure exponer sobre cada una lo siguiente:
  - a) el núcleo de esa matriz,
  - a) el aspecto más enriquecedor de la teología que presenta,
  - b) qué aspectos importantes no contempla esta matriz.

## BIBLIOGRAFÍA

- FABRI DOS ANJOS, M. (ed.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter/Loyola, São Paulo, 1996.
- LIBANIO, J. B., *Formación de la conciencia crítica: 1. Aportes filosófico-culturales*, CLAR, Bogotá, 1984.

## CAPÍTULO

# 8

## TAREAS DE LA TEOLOGÍA

*"La teología actual es teología de la actualidad,  
no en sentido meramente cronológico,  
sino sobre todo kairológico.*

*La actualidad significa una tarea  
constante e ininterrumpida en la historia"*

(J. Molman).

A lo largo de las reflexiones anteriores, surgen muchas tareas urgentes e importantes para la teología: la articulación con la espiritualidad y la práctica pastoral, el "quehacer" de los nuevos enfoques teológicos, el redimensionamiento de su lógica y de su lenguaje.

Las tareas de la teología superan sus funciones estructurales normales. Pretenden responder a los desafíos de nuestro tiempo. Entre las tareas generales, sobresalen la hermenéutica, la crítica constructiva y la dialógica. Entre las tareas específicas, se destacan la praxis, la unidad interna, el mejoramiento de los instrumentos preteológicos y la formación de nuevos cuadros eclesiales y laicos.

## I. Tareas generales

### 1. Tarea hermenéutica

La teología siempre ha sido hermenéutica de la fe. Forma parte de su propio concepto e identidad. Reinterpreta y organiza los datos revelados, vividos y comprendidos en y por la comunidad eclesial, en diferentes contextos socioculturales e históricos. Si no llega a ejercer esta misión, las formulaciones de fe se convierten en anacrónicas y se reducen con el tiempo a pura repetición de fórmulas de poca o insignificante inteligibilidad.

Si la tarea hermenéutica siempre ha existido, la conciencia de su utilización es relativamente nueva. En el esquema mental vigente hasta la llegada de la modernidad, se pensaba que el conocimiento trataba de alcanzar de manera definitiva el sentido único del texto. La verdad estaba ya fijada. Bastaba tener acceso a ella eliminando los obstáculos. De ahí la concepción clásica de que la verdad es la adecuación de la mente con el objeto. En este contexto, hasta la palabra "interpretación" sonaba como extraña, parecía innecesaria. En una visión ahistórica, el problema hermenéutico es bastante simple: las verdades abstractas, eternas poseen formulaciones definitivas. Como las coordenadas culturales de tiempo y espacio no se tienen conscientemente en consideración en la formulación de los datos de la fe, no se piensa en reformularlos cuando estas coordenadas se modifican. Los cambios históricos en la organización de la sociedad o en el pensamiento son interpretados como desviaciones del orden cristiano. Por lo tanto, no pueden constituir un factor de ayuda para la elaboración teológica. La "teología perenne" responde a las cuestiones centrales de la fe. Las formulaciones necesitan solamente ser entendidas o adaptadas, pero no reelaboradas.

Varios factores llevan a percibir la necesidad de la hermenéutica: el descubrimiento de la historicidad, la revalorización de las culturas, el reconocimiento del sujeto cognocente, la percepción del conflicto social y la semiótica.

#### a. Historicidad, sujeto y sociedad

La conciencia de la *historicidad* y la comprensión del proceso del conocimiento, en el transcurso de la historia de la humanidad, muestran

que la verdad no es completamente preexistente y objetiva. Ya no se considera al cristianismo como un depósito o sistema objetivo de verdades previas a la realidad histórica. La verdad es búsqueda, dependiente de su historicidad concreta, fundamentalmente procesual y contextualizada, sin dejar de tener valor universal; de lo contrario sólo existe como abstracción conceptual.

El descubrimiento del valor de las culturas y de su condicionamiento (positivo y/o negativo) en la interpretación de la fe confiere a la tarea hermenéutica una gran actualidad. El cristianismo actual resulta de varios procesos de inculturación y sincretismo.<sup>1</sup> Nacido en la cultura oriental semita mediterránea, se expande hacia Occidente. Pasa del horizonte judío al helénico. Ya en sus comienzos, realiza reinterpretaciones múltiples, como lo muestran los escritos de las Escuelas de Alejandría, Antioquía y Capadocia. En la Edad Media, asimila y promueve las nuevas culturas de Europa. Hoy, cuando se reconocen los valores de las culturas autóctonas y se aceptan los elementos positivos del pluralismo cultural de la sociedad moderna, se procesa la reinterpretación de los datos de fe para nuevas situaciones y contextos. No se renuncia al núcleo del cristianismo, para hacerlo digerible y "listo para el consumo", en el inmenso supermercado de religiones y movimientos pseudomísticos. Al contrario, se busca la fidelidad al Evangelio, manteniendo su carácter de Buena Noticia comprensible, significativa e interpeladora.

Cualquier acto del conocimiento pasa necesariamente por la persona. Al interpretar, el sujeto cognocente manifiesta su identidad, imprime su manera de ser. El conocimiento nunca es totalmente objetivo. Cuando alguien lee la realidad, se interpreta a sí mismo y se define ante ella.

El teólogo, o cualquier otro cristiano, posee una "precomprensión" ("*Vorverständnis*"), derivada del conjunto de experiencias vividas, reflexionadas y asimiladas. La precomprensión ejerce un efecto selectivo sobre el conocimiento. Actúa como un filtro, deja pasar algunos elementos y re-

1 "Sincretismo" tiene aquí una connotación neutra, que alude a las diversas expresiones de la fe cristiana que han sido tomadas del ambiente en el que se ha inculturado, especialmente a partir del contacto con otras religiones y formas de organización social.

tiene otros. Dirige la luz hacia unos aspectos y deja en la sombra otros. Es función de la teología tanto tener en cuenta la participación activa del sujeto que conoce, hace, lee o escucha teología, como evitar que ésta se reduzca a una mera producción subjetiva. La reflexión teológica se enfrenta con la pregunta de fondo: “¿Qué sentido tiene para el hombre/mujer de hoy un tema determinado? ¿En particular, qué aspectos de su existencia pueden ser iluminados por la fe?”

El individuo no flota en el aire. Su espacio vital trasciende la pura subjetividad. La existencia personal, de un valor innegable e irreductible, se construye en la sociedad. En América Latina, un verdadero abismo separa a los más ricos de los más pobres. Una pequeña elite consume escandalosamente lo mejor que se produce en el mundo y una multitud enorme de hambrientos no tiene acceso al mínimo humano. Los “pobres” y “oprimidos” de ayer forman el contingente gigantesco de la “masa sobrante” de los excluidos, condenados a vivir en condiciones envilecedoras.

El perverso proceso que conduce al empobrecimiento no deriva de calamidades imprevisibles o de la carencia de recursos naturales, sino de mecanismos determinados. Se sustenta en una ideología (forma de pensamiento parcial, vehículo de los intereses de la clase dominante) que encuentra formas de expresión en la religión, en los hábitos sociales, en la escuela y en los medios de comunicación de masas. En este contexto, la hermenéutica teológica asume, en primer lugar, una función desideologizadora. Ayuda a remover las inferencias de la ideología dominante, que ha entrado en el discurso cristiano. Se opera la “liberación de la teología”, tarea preconizada por J. L. Segundo. En segundo lugar, la fe se hace praxis humanizadora, creadora de relaciones sociales más justas y fraternas, por medio de la teología de la liberación y de la práctica liberadora.

La teología latinoamericana tematiza de manera sin igual la interrelación entre reflexión sistemática y óptica interpretativa a la luz del clásico axioma: “*El lugar social condiciona el lugar hermenéutico*”. El teólogo, cercano al mundo de los pobres, al escuchar sus clamores y sentir la interpelación ética que surge de su situación, ve el rostro de Dios en el “reverso de la historia”. Se hace preguntas en las que su colega “de escritorio” jamás pensó. Encuentra así señales de Dios donde parecía que no había nada. Busca salidas concretas a la situación, pues el gemido del

sufrimiento del pueblo no se apacigua con libros y escritos, ni se silencia detrás de los estantes de la biblioteca.

La teología recupera de este modo su dimensión metacientífica. El punto de apoyo no reside en la simple voluntad de conocer las cosas divinas, sino en el deseo de vivir la caridad-solidaridad. J. L. Segundo denomina a este factor, “momento preteológico” del círculo hermenéutico de la fe. El conocimiento comienza con la indignación ética, con el deseo de hacerse hermano/hermana, de compartir una historia común. A veces, este sentimiento llega a ser visceral. El “*pathos*”, la pasión solidaria impulsa al saber.

Guardadas las debidas proporciones, el principio vale para cualquier teología que pretenda ser liberadora e inculturada. Es imposible hacer teología feminista con garra sin conocer los efectos nefastos del patriarcalismo, tanto en el hombre como en la mujer. Es inútil querer elaborar una “teología mestiza”, si el corazón del teólogo no vibra con el pueblo en sus fiestas y en sus dolores. Es improductivo intentar hacer teología para la “postmodernidad”, sin comprender y acoger, desde dentro, su lógica y sus lenguajes.

#### Círculo hermenéutico y teología liberadora

“Pienso que existen dos condiciones necesarias para lograr un círculo hermenéutico en teología. La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones habituales de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. Solamente un cambio como éste, o, al menos, la sospecha general acerca de nuestras ideas y juicios de valor sobre esas cosas, nos permitirá alcanzar el nivel teológico y obligar a la teología a bajar a la realidad y a plantearse a sí misma preguntas nuevas y decisivas.

La segunda condición está íntimamente ligada a la primera. Si una teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su interpretación habitual de las Escrituras, ya concluyó el círculo hermenéutico. Además, si la interpretación de la Escritura no cambia junto con los problemas, éstos quedarán sin respuesta o, lo que será peor, recibirán respuestas viejas, inútiles y conservadoras.

Sin un círculo hermenéutico, sin aceptar las dos condiciones mencionadas, la teología será siempre una manera conservadora de pensar y de actuar. No precisamente por su contenido, sino porque tal teología carece de criterios actuales para juzgar nuestra realidad, es decir, se convierte siempre en pretexto para apro-

bar lo que ya existe, o para desaprobarlo, por no corresponder a los cánones todavía más antiguos.

Pienso que la teología más progresista en América Latina está más interesada en ser liberadora que en hablar de liberación. En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido como al método que se utiliza para hacer teología frente a nuestra realidad" (J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, p. 13).

### b. Semiótica y hermenéutica

La semiótica ayuda enormemente a la hermenéutica. Tanto los textos como los acontecimientos emiten signos/señales que necesitan interpretación. Según la semiótica, el sentido del texto no es algo objetivo y palpable que reside en su interior en estado puro, como si alguien pudiese recogerlo con los instrumentos apropiados. Si fuera así, el sentido del texto coincidiría con la intención de su autor y el lector actual sólo repetiría la lectura que hicieron sus primeros destinatarios, después de quitarles las impurezas. Sería imposible hacer nuevas lecturas creativas. En realidad, la pretensión de cerrar completamente el sentido de un texto es vana e irreal.

"Toda lectura es producción de un discurso y, por lo tanto, de un sentido a partir del texto (...) El lenguaje mismo combina tantos elementos sémicos que ningún análisis puede manifestarlo por completo".<sup>2</sup> La pluralidad de lecturas proviene no del hecho de que el texto sea ambiguo, sino de decir muchas cosas al mismo tiempo. En todo texto, hay un "antes", el mundo de sentidos que se abre en virtud de la polisemia (muchos sentidos) del texto, potenciado por su condición de estructura lingüística y por la muerte de su autor. Se busca el sentido a partir del texto y no solamente de la mente del autor. El sentido que hay que explorar y ampliar se revela no como entidad separable, sino codificado en un sistema de signos, que constituyen el relato.

Los textos religiosos en especial, en cuanto estructuración de significantes y significados que generan sentido, son polisémicos, con

una fuerte tendencia a no quedarse en el referente histórico. Contienen exceso de sentido, que estimula el proceso hermenéutico. La interpretación de un texto exige que se parta del texto mismo. Pero, al hacerlo, crea un nuevo discurso, en el que se incorpora el texto mismo. De esta forma, "toda lectura de un texto es una producción de sentido en códigos nuevos que, a su vez, generan otras lecturas como producción de sentido, y así sucesivamente". La interpretación, proceso en cadena, siempre ascendente, explora sin agotar nunca la reserva de sentido del texto.

La lectura, como producción de sentido, implica también apropiación, porque tiene en germen la pretensión de poseer todo el sentido del texto. Esta pretensión connota violencia, por su tendencia totalitaria y exclusiva. De ahí surge *el conflicto de las interpretaciones*, pues cada una cree que es la que mejor tematiza el sentido, inclinándose a no aceptar otra. Este hecho, típico de textos que han inspirado grandes movimientos históricos y/o significativas cosmovisiones, gana relevancia en la actual pluralidad de estilos y corrientes en el interior de la Iglesia.

Cada lectura pretende enclaustrar el sentido. Puede provocar o avivar divisiones. Por otro lado, las diferentes interpretaciones parten del mismo texto. En cierto modo convergen. Las relecturas, aunque conflictivas, con el transcurso del tiempo muestran fuerza aglutinadora y acumulan sentido. Por lo tanto, producen una fecunda exploración de la reserva del sentido del texto.

Los principios de la semiótica y de la hermenéutica, aplicados al lenguaje, sirven también para la teología. Así pues, las diferentes "relecturas" de los datos de la fe escapan del juicio temerario de "peligrosas" y pasan a ser reconocidas como positivas e incluso necesarias.

### c. Desafíos a la tarea hermenéutica

El hecho de proclamar la legitimidad y necesidad de la tarea hermenéutica no resuelve por sí mismo una serie de problemas que toda nueva lectura teológica enfrenta. En primer lugar, las interpretaciones nuevas deben guardar relación filial con la Tradición viva de la Iglesia. No pueden pretender "descubrir el hilo negro", ignorando, subestimando, reduciendo o intentando aniquilar el patrimonio vivo, sapiencial, espiritual

2 J. S. Croato, *Hermenéutica Bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*, Paulinas, São Paulo, 1986, p. 23. Para lo que sigue, ver pp. 23-24.

e intelectual que la Iglesia ha acumulado en el transcurso de los siglos. La Tradición, como un río inmenso, recibe afluentes nuevos en su recorrido, ensanchando el margen y cambiando incluso el color de las aguas.

Toda nueva hermenéutica, que pretende ser duradera en la Iglesia, establece una compleja relación de ruptura y continuidad con la Tradición. Ruptura, porque propone modelos, conceptos, ideas y comportamientos que rompen la calma y la seguridad de lo ya establecido y tenido como cierto. Continuidad, porque pasa a formar parte de la misma Tradición, recreando, profundizando y aumentando elementos aún no presentes o perdidos durante el recorrido. La nueva hermenéutica se parece al hijo adolescente, en conflicto con el padre, del que recibió vida y educación. Manteniéndose en la misma familia, quiere abrir caminos inéditos. A veces provoca conflictos inevitables, que si se viven con amor y respeto, son fructíferos para todos.

#### La teología como hermenéutica

“La teología puede ser definida como el esfuerzo por hacer más inteligible y más significativa para hoy el lenguaje ya constituido de la revelación, que también es interpretativo. La teología, como lenguaje interpretativo, se apoya en ella para explicar las significaciones del misterio cristiano en función del presente de la Iglesia y de la sociedad. El lenguaje teológico es necesariamente interpretativo en la medida en que tiene por objeto la realidad del misterio de Dios a partir de significantes inadecuados. Y es propio de la teología especulativa *transgredir* los primeros significantes del lenguaje de la revelación gracias a los nuevos significantes que cierto estado de la cultura filosófica y científica le ofrece.

La teología como hermenéutica no renuncia a una lógica rigurosa de las verdades de la fe, pero tiene conciencia del límite constitutivo de su lenguaje respecto a un ideal de sistematización conceptual. El lenguaje teológico posee sus criterios propios de verdad, que no pueden ser de orden empírico, pues la teología tiene como objeto una realidad invisible. Pero tiene como punto de partida una objetividad histórica: los acontecimientos fundadores del cristianismo. Por lo tanto, uno de los criterios de verificación del trabajo teológico consiste precisamente en confrontar las nuevas expresiones de la fe con el lenguaje inicial de la revelación referente a esos eventos fundadores y con los diversos lenguajes interpretativos que se encuentran en la tradición” (C. Geffré, *Como fazer teologia hoje. Hermenética teológica*, Paulinas, São Paulo, 1989, pp. 80s).

CROATO, J. S., *Hermenética Bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*, Paulinas, São Paulo, 1986, pp. 23-34.

GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje. Hermenética teológica*, Paulinas, São Paulo, 1989, cap. 3 (dogmática o hermenética), pp. 63-102.

#### 2. Tarea crítica-constructiva

La tarea crítica-constructiva reúne dos características. Como crítica, cuestiona, desinstala y purifica. Como constructiva, justifica, armoniza e integra. La función crítica, si se realiza unilateralmente, crea un vacío, una inseguridad, insoportable a largo plazo. Mostrados los límites y los escollos, no se prevé una salida posible. La función constructiva, si está desprovista de la crítica, se hace susceptible de manipulaciones de toda clase, y sirve entonces para consolidar el “*status quo*”. Cada elemento tiene su momento de mayor expresión, pero ambos caminan juntos, si son entendidos como dos polos de la relación dialéctica. Las dos fases del profetismo judío ilustran muy bien esta relación.

En la época de los reyes, el profetismo se caracteriza especialmente por la crítica. Relativiza el culto y la monarquía, denuncia la injusticia, llama a la conversión. En la época del exilio, el mismo profetismo asume otro rostro. De manera preferencial consuela al pueblo desesperado y triste, alimenta la esperanza, rescata las experiencias positivas del pasado, dejadas en el olvido. Valora las manifestaciones de resistencia. En las dos fases está presente el mismo espíritu profético con su celo por la alianza, la ira contra la idolatría y la promesa del tiempo nuevo, pero con acentos distintos. En los tiempos cercanos al Nuevo Testamento aparece la literatura sapiencial, que siguió al profetismo. Intenta legitimar el valor de la presencia de Dios en la vida cotidiana, reflexionando sobre la vida y la muerte. Se diferencia sobremanera del primer profetismo, pero bebe en la misma fuente de la alianza, buscando la fidelidad a Dios.

Según los estudios de R. Schaeffler,<sup>3</sup> la conciencia religiosa, en sí misma, constituye una forma más primigenia de la conciencia crítica

3 R. Schaeffler, “Religión y conciencia crítica”, 1973, citado por M. Seckler, “Reflexión sobre las tareas críticas de la teología”, *Se/Teo* 23 (1984) 342-347.



ante el mundo y ante sí misma. El objeto de la religión —lo divino, lo santo, la totalidad— se contrapone al mundo, marcado por la finitud y por manifestaciones contingentes e insuficientes de la verdad. La conciencia religiosa aparece en la diferencia entre la grandeza de Dios y el mundo perecedero e ilimitado. Ahí reside su poder crítico contra toda absolutización y divinización de los poderes finitos. La conciencia del “Dios siempre mayor” lleva consigo, al mismo tiempo, autocrítica. “Los modos de percibir y hacer patente esta diferencia, desarrollados por la religión, están a su vez sometidos a la provisionalidad y la insuficiencia. Las maneras según las cuales la religión habla de Dios y se comporta ante él son también temporales (y por lo tanto perecederas, superables, siempre susceptibles de reforma), en la realización de una tarea interminable. Una religión que no sea consciente de su propia finitud y deficiencia se encuentra en contradicción con lo que la caracteriza como tal. La tarea crítica originaria o permanente de la religión consiste precisamente en hacer vigente la diferencia entre las manifestaciones, en las que ella misma toma parte, y lo manifestado en ellas, en pro de la cual ella existe”.<sup>4</sup>

La religión bíblica, especialmente, se caracteriza por su vigor crítico. Afirma la grandeza y la trascendencia de Yahvé, y denuncia todo intento de manipulación o desvío de su santo Nombre. Se mueve insistentemente contra las idolatrías y los cultos falsos. La palabra de Dios, *kritikós* (Heb 4,12), juzga las intenciones y lo más profundo de los corazones. La religión verdadera y auténtica postula el discernimiento crítico (Rom 12,1-2). El Dios de Jesús pone a los hombres y mujeres “en crisis”. La buena noticia del Reino, motivo de alegría, llama a la conversión (Mc 1,15) y al seguimiento. Los dos términos, conversión y seguimiento, expresan en la espiritualidad, las dos dimensiones, crítica y construcción.

Como se mostró en el capítulo sexto, los enfoques teológicos actuales se edifican a partir de una postura crítica respecto de la teología dominante, y llegan incluso a la exploración constructiva y a la transformación conceptual. El proceso de vida de las nuevas teologías incluye tres momentos: negación y destrucción, creatividad y construcción, autocrítica y criticidad. La función crítica constructiva, por lo tanto, sig-

nifica más que juzgar la realidad y señalar los errores. Incluye “la forma de pensar en profundidad” (Kant) hasta el fondo de las cosas, “comprensión penetrante” (Habermas) y compromiso creativo.

La teología está llamada a ejercer la tarea crítica y constructiva especialmente en tres ámbitos: intraeclesial, interreligioso y ético-social.

#### a. *Ámbito intraeclesial*

La teología ejerce su función crítica constructiva respecto de la predicación y toda forma de discurso dirigido al gran público. Le compete acoger la predicación de la Iglesia, examinarla a la luz de la Sagrada Escritura y de la Tradición y proyectarla hacia el futuro con una mejor formulación, según las fuentes contemporáneas. No pocas veces la predicación asume connotaciones moralizantes y parcialmente superadas; carece de fundamento teológico y es vehículo de una espiritualidad insuficiente o alienante. Por lo tanto, necesita dejarse corregir y purificar por la teología. Ésta, a su vez, proporciona datos a las reflexiones homiléticas, empeñándose en realizar la “fusión de horizontes” entre la palabra de Dios y la mentalidad de hoy.

La teología cumple el papel positivo de ser la *mediadora* entre la conciencia cristiana del pueblo y los pastores. Interpreta el magisterio para el pueblo y capta el “*sensus fidelium*” para el magisterio.

El teólogo desempeña la espinosa misión de criticar e integrar las enseñanzas del magisterio. La posición crítica constructiva de la teología respecto del magisterio es dialéctica. Normalmente el magisterio expresa la teología del centro, consensual y sedimentada, idónea para ser comunicada a los fieles. Camina al ritmo de la Iglesia, una institución “de peso” y “pesada”, que corre el riesgo real de detenerse y esclerotizarse. La teología de los teólogos procede de la periferia, inquieta al centro, estimula movimientos más ágiles en la institución eclesial, y al mismo tiempo, se deja criticar y corregir por la jerarquía.

La teología sigue y precede al magisterio. Sigue, en el sentido de dar continuidad a la reflexión desencadenada por los pastores; precede, en el sentido de abrir camino y proporcionar subsidios al magisterio. Puede decirse de forma lapidaria que el magisterio tiende a renovarse conservándose, y la teología tiende a conservarse renovándose. Obviamente,

<sup>4</sup> M. Seckler, en: “Reflexión sobre las tareas críticas de la teología”, *SelTeo* 23 (1984) 343.

hay muchas excepciones: teólogos que simplemente conservan y obispos que se sitúan en la línea delantera de la renovación pastoral y teológica.

La función crítica constructiva de la teología se ejerce también en la comunidad eclesial, cuando somete a juicio las prácticas actuales y ayuda a generar nuevas prácticas en la vida sacramental, en la liturgia, en la devoción popular, en la catequesis, en las estructuras pastorales y eclesiales. Cuando purifica la memoria, despierta la amnesia, corrige exageraciones, omisiones y posturas unilaterales y orienta la práctica cristiana. En todos estos campos, la crítica debe ser sapiencial, reconociendo su límite de aceptabilidad y tolerancia. Ciertos descubrimientos de la teología, cuando son dirigidos a un público inadecuado, o son transmitidos en un lenguaje y metodologías inadecuados, pueden hacer más mal que bien. No es justo despreciar convicciones y destruir hábitos religiosos arraigados sin proponer algo positivo que ocupe su lugar. La profecía sin sabiduría, se muestra inconsecuente. Con ella, se realizan hechos duraderos.

La articulación con la religiosidad popular constituye un aspecto sumamente importante para el ejercicio de la función crítica constructiva en el interior de la Iglesia latinoamericana. Exige del teólogo una gran sensibilidad humana y religiosa para captar las señales de Dios y los elementos teológicos en las prácticas populares, y la utilización de los instrumentos de la antropología cultural para comprender a fondo este fenómeno.

Por fin, incumbe a los teólogos acompañar en el camino a nuestras Iglesias particulares, aclarando situaciones confusas y proporcionando criterios para la reflexión pastoral en cuestiones como la articulación de las comunidades de base y las pastorales con movimientos sociales y populares, las relaciones entre los laicos y la jerarquía en el momento histórico actual, los sujetos eclesiales emergentes, la espiritualidad de los laicos, la adhesión a la fe y la subjetividad, etc. La teología se moviliza e interviene en el momento en que emergen nuevos temas en la relación de la fe con la vida.

#### *b. Ámbito ecuménico e interreligioso*

Cuando se entra en el dominio de otras Iglesias y religiones, la función crítica y constructiva de la teología católica se confunde con la del diálogo, por ser precisamente la actitud orientadora de esta tarea.

La función crítica y constructiva de la teología católica, en el diálogo ecuménico, es decir, en el horizonte de las Iglesias cristianas, se realiza a partir de los valores comunes, consensuados entre ellas. La adopción de la misma traducción de la Escritura, el reconocimiento de los primeros concilios, la lectura no polémica de los principios de Lutero (identificando su alcance y sus límites) y la acogida de autores de confesiones distintas son algunos de los procedimientos que señalan cómo las Iglesias cristianas, al menos en el campo de la teología, están dando pasos enormes. El Evangelio, vivido e interpretado dentro de la respectiva "tradición", constituye el punto de partida de la crítica, autocrítica y recepción humilde de los elementos, que una sola versión del cristianismo no contempla.

La tarea crítica y constructiva se muestra más compleja en el diálogo interreligioso o macroecumenismo. La fe cristiana tiene la pretensión de poner un acento más intenso en la verdad de Dios que otras tradiciones religiosas. ¿De dónde debe partir la función crítica? ¿Del Evangelio de Jesucristo o de un presunto terreno común, hasta nuestro días aún no codificado? ¿El Dios cristiano es el mismo que el de otras religiones? ¿El núcleo de la distinción entre las religiones está en la experiencia de Dios o en la tematización de esta experiencia? Es difícil criticar y acoger principios y conceptos de religiones que, teniendo una larga y diversificada historia, presentan en la actualidad ramos y tendencias en conflicto. Así, por ejemplo, en la relación entre cristianismo y budismo, ¿qué versión de las dos religiones se privilegia? ¿La versión cristiana católica occidental, la oriental ortodoxa o católica, o la evangélica? ¿Qué elementos han de tomarse en cuenta: los de los fundadores y grupos iniciadores o la concepción hegemónica actual? ¿Qué puede decirse de sus versiones medievales y modernas, oriental y occidental? Algunos afirman, por ello, que sólo se puede hacer una buena teología de las religiones a partir de un exhaustivo estudio de sus historias.

El actual consumismo místico, que atraviesa todo el mundo, trae una función urgente para la teología católica: ayudar a los fieles a discernir, en las diversas experiencias religiosas, datos positivos y espurios. Incumbe a la teología denunciar claramente toda y cualquier Iglesia o religión que se constituya a partir del deseo explícito y reconocido de vender bienes simbólicos religiosos. Se trata de una verdadera idolatría, profanación del nombre de Dios y explotación del sentimiento religioso. Pero no se puede dejar de reconocer que en el interior de estos grupos hay personas que

buscan sinceramente el bien y, a pesar de errores y limitaciones serias, experimentan seriamente a Dios. Del mismo modo que ocurre en el cristianismo, hay tensión y diferencia entre la experiencia de Dios y su formulación.

La actitud crítica constructiva exige una gran humildad para reconocer que, en importantes aspectos de la relación con Dios, nuestra religión revelada no es la única ni la mejor. Hay valores religiosos y humanos positivos que son transmitidos por afirmaciones que, en nuestra concepción, se consideran erróneos o insuficientes. Debemos aprender de los demás. Sin embargo, nuestra identidad, concedida como gracia para ser difundida y recreada en todo el mundo, tiene que evitar la adhesión al sincretismo barato o la adopción del relativismo igualador.

### c. *Ámbito ético social*

La visión cristiana del mundo comprende la percepción de la distancia entre lo que existe hoy en la realidad y el proyecto de Dios sobre la humanidad y el cosmos. La función crítica se ejerce mostrando precisamente en qué aspectos de sus relaciones los seres humanos viven alejados o en contra de los designios divinos. De este modo, la teología tiene una palabra que decir sobre la economía, la política, la cultura, la ciencia y las costumbres. En el ejercicio de esta tarea, deben evitarse algunos escollos, como el moralismo, el simplismo y la ingenuidad.

El moralismo, aliado del simplismo, consiste en cargar el discurso crítico con un "deber ser" que no tiene en cuenta la densidad de la realidad, la complejidad de factores que en ella intervienen. Así, por ejemplo, se hace un discurso de legitimación o condena en bloque de la propiedad privada o de las relaciones sexuales prematrimoniales. La ética cristiana debe ser sapiencial, en tanto proporciona elementos para mediar la distancia entre la situación real y la ideal (deber ser) de las personas y de la sociedad. Se trata, pues, de respetar la "autonomía relativa de las realidades terrenas",<sup>5</sup> sirviéndose de lo mejor que las ciencias sociales

5 "Si por autonomía de las realidades terrenas entendemos que las cosas creadas y las mismas sociedades gozan de leyes y valores propios, que deben conocerse, utilizados y ordenados gradualmente por el hombre, es absolutamente necesario exigirla. Esto

y todo tipo de conocimiento ofrecen en el momento. Dice a este respecto el Concilio:

*"Para aumentar este intercambio (de la Iglesia con la humanidad), sobre todo en nuestros tiempos, en los cuales las cosas y los modos de pensar cambian tanto y tan rápidamente, la Iglesia necesita especialmente del auxilio de quienes viviendo en el mundo, creyentes o no creyentes, conocen bien los distintos sistemas o disciplinas y entienden su mentalidad profunda. Compete a todo el pueblo de Dios, principalmente a los pastores y teólogos, con el auxilio del Espíritu Santo, auscultar, discernir e interpretar los distintos lenguajes de nuestro tiempo, y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la verdad revelada pueda ser siempre más profundamente, mejor entendida y propuesta de manera más adecuada"* (Gaudium et spes, 44).

Finalmente, la teología se siente llamada a ejercer su función crítica constructiva en el ámbito ético-social, pronunciando una palabra sobre el sistema capitalista neoliberal, que ha extendido sus raíces y desarrollado sus ramas por todo el planeta. Aunque el magisterio ya ha pronunciado algún parecer sobre las consecuencias del neoliberalismo la teología carece de un estudio más sistemático, ampliamente apoyado en las ciencias humanas, sobre este tema candente.

"Aquí, como en cualquier proceso del pensar teológico relativo a la religión, se contraponen dos tipos de teología: la de las afirmaciones doctrinales, de las fijaciones dogmáticas, de la producción de sistemas coherentes, y la teología como proceso abierto y provocador de apertura, de elaboración de la experiencia con los pies sobre la tierra. En el juego mutuo de estas tendencias contrarias se muestra y se da crédito a la vitalidad de una religión.

También en la crítica de las instituciones y del culto se contraponen la tendencia hacia la configuración e instrumentalización con una tendencia de crítica institucional que destruye todo lo establecido en un fuego crítico y transfiere a las evidencias su dinamismo simbólico. Toda religión tiene tendencia a reforzar la estructura, a acentuar lo seguro, a eludir la espontaneidad. Esta tendencia, que en sí no es incorrecta, llevaría la religión a perder mucho de su vitalidad, de su poder de renovación y salvación, si impidiera brotar de ella misma el vigor de la antitendencia, de la autocrítica, de la destructividad (...).

no es sólo reivindicado por los hombres de nuestro tiempo, sino también que está de acuerdo con la voluntad del creador" (Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes*, 36.).

(La autocrítica de la teología) trata de la disposición continua a cuestionar y examinar las propias disposiciones, los métodos y objetivos propios, incluyendo la autocrítica de la crítica. Una teología que no es capaz de cuestionarse críticamente a sí misma, sus propios procedimientos, resultados y funciones críticas, degenera rápidamente en ideología. Pero si profundiza en esta exigencia autocrítica, aparecerá junto al componente ético una tarea epistemológica" (Max Seckler, "Reflexión sobre las tareas críticas de la teología" en: *SelTeo* 23 [1984] n. 92, pp. 345, 352).

GONZÁLEZ FAUS, J. I., "La teología, de los años ochenta a los noventa", en: VVAA, *De cara al tercer milenio. Lecciones y desafíos*, Sal Terrae, Santander, 1994, pp. 59-78.

RAHNER, K., "Magisterio e teología", en: Idem, *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi*, t. VII, Paoline, Roma, 1981, pp. 85-112.

ROVIRA BELLOSO, J. M., "El magisterio y la libertad del teólogo", en: VVAA, *Teología y magisterio*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 205-226.

SECKLER, M., "Reflexión sobre las tareas críticas de la teología", en: *SelTeol* 23 (1984), n. 92, pp. 341-352.

### 3. Tarea dialogal

El Concilio Vaticano II reinauguró el diálogo explícito y abierto de la Iglesia con el mundo, rompiendo la larga interrupción que duró como mínimo tres siglos. La teología está llamada al diálogo en toda su amplitud.

#### a. Requisitos para el diálogo

El diálogo exige algunas condiciones básicas, sin las cuales se producirá solamente un desmotivador monólogo o un "diálogo de sordos", en el que todos hablan y nadie escucha. Presupone, entre otras cosas, condiciones epistemológicas, lingüísticas, psicológicas, socio-históricas, espirituales y teológicas.

El requisito epistemológico es una concepción dialéctica e histórica de la verdad. En la visión especular, la verdad es percibida únicamente en su vertiente objetiva, siendo tarea del sujeto solamente reflejarla como en un espejo. El individuo acoge la verdad, considerada preexistente, inmutable y eterna. Ahora bien, quien posee la verdad objetiva no necesita dialogar. Sólo debe trasmitirla. En la perspectiva eclesial, no cabe ningún

diálogo ecuménico o con el mundo, pues la verdad ya está dada, y no se puede confundir con el error. La concepción especular subyace en el fundamentalismo, tanto bíblico como dogmático. La verdad en la concepción dialéctica e histórica resulta de la confrontación entre sujeto y objeto, y entre sujetos. Un sujeto no es capaz de aprender, de una vez para siempre, toda la verdad. Lo hace de forma limitada, sujeta a la corrección, al perfeccionamiento y profundización, en la relación con los demás.<sup>6</sup> La verdad, en la historia, nunca es total. El diálogo la enriquece.

En segundo lugar, sin el conocimiento de las reglas internas de los juegos lingüísticos de cada interlocutor, se cae en el círculo de los "mal entendidos". No se entienden las palabras, cuando se ignora la terminología o la relación entre significante y significado. En el diálogo entre la fe cristiana y los demás grupos religiosos, se impone clarificar para ambas partes el significado de términos tales como: Dios, salvación, meditación.

Al dialogar con la ciencia, cada interlocutor propone su punto de vista específico. En el diálogo entre ética cristiana y medicina, por ejemplo, el teólogo debe conocer tanto los términos técnicos básicos como la perspectiva de esta ciencia. A su vez, el investigador debe ser capaz de comprender, aunque no lo acepte personalmente, el lenguaje religioso que subyace en el discurso cristiano.

Los factores subjetivos ejercen una influencia inmensa en una discusión. Los requisitos de naturaleza psicológica se hacen necesarios para un diálogo productivo, tales como *dominio de sí y apertura a lo diverso* en un sano equilibrio. Sin la necesaria autoconfianza, seguridad en sus capacidades y convicciones, autoestima, certeza de que se tiene algo original que vale por sí mismo, no se dialoga. Los individuos con complejo de inferioridad y baja autoestima tienden a considerar a los demás como una potencial amenaza, que viene a perturbar tanto las verdades que defiende, como su propia persona. En este caso, el diálogo se degrada y se convierte en una lucha en la que cada quien se atrinchera en su propio mundo. Evitando el extremo de la capitulación incondicionada o la pérdida de identidad, se requiere la flexibilidad respecto de lo diferente y la apertura a la alteridad.

6 Cf. O. Maduro, *Mapas para a festa. Reflexões latinoamericanas sobre la crise e conhecimento*, Vozes, Petrópolis, 1994, pp. 161-184.

En cuarto lugar, sólo en una sociedad libre del dominio férreo de la tradición y de la autoridad, típico de las sociedades premodernas, existe diálogo. En una palabra, sin tolerancia no se dialoga.<sup>7</sup> Se requiere un cierto bagaje histórico cultural que haga posible el diálogo, es decir, que la sociedad se libere del dominio férreo de la tradición y de la autoridad, típico de culturas premodernas. Cuando la tradición y la autoridad (política o religiosa) son sinónimos de "aceptable" y "cierto", reservando a los individuos y grupos un mínimo espacio de discusión e innovación, se hace extraordinariamente difícil el diálogo. La "tolerancia" es una palabra difícilmente utilizada. Ésta parece ser, por ejemplo, la gran dificultad de la teología católica en las repúblicas islámicas o incluso en algunas regiones católicas de América Latina, fuertemente tradicionalistas.

Por fin, el teólogo cree en el diálogo, porque confía en la acción del Espíritu de Dios, que llena la amplitud del universo, comunicando sus dones a todos. Reconoce la actuación del Espíritu Santo tanto en la jerarquía como en los fieles laicos. Desabsolutiza, sin dejar de reconocer su debido valor, las instancias eclesiásticas, pues sabe que el catolicismo no es la única versión del cristianismo. Se lanza confiado a la tarea de escrutar los "signos de los tiempos", las interpelaciones de Dios en los hechos y situaciones de la actualidad. Con la misma humildad, inquiere sobre las "semillas de la palabra" de Dios, que se encuentran más allá de las fronteras de la propia Iglesia. En el diálogo, es movido por el temor reverencial a la verdad divina, que es de naturaleza escatológica. Sólo acontecerá plenamente al final de los tiempos. Cada generación cristiana retiene "momentos" de aquella verdad. La verdad de Dios que es Dios mismo, al mismo tiempo se hace accesible a nosotros (catafática) y nos aleja de cualquier manipulación y control (apofática), manteniendo su absoluta alteridad.

#### b. Interlocutores

La teología establece con sus diferentes interlocutores distintos tipos de relación, dependiendo de la materia sobre la cual se entabla la discu-

sión. En el ámbito de la propia Iglesia, la teología dialoga con diferentes grupos de fieles, por medio de movimientos y pastorales, y con el magisterio en lenguaje eclesial. En el diálogo con otras Iglesias cristianas, el teólogo fundamenta su contribución en el Evangelio y en la tradición común, llegando a puntos de consenso. En el diálogo con las religiones no cristianas, los interlocutores se mueven en el terreno lingüístico de lo "sagrado" y de la "experiencia religiosa", a pesar de los términos que esconden significados distintos. Por fin, el diálogo con grupos de la sociedad civil, como científicos, políticos, militantes de movimientos sociales y ecológicos, exige la adopción de otro lenguaje y punto de partida, como la ética.

Aunque tenga un amplio abanico de interlocutores en potencia, desgraciadamente despliega muy poco sus posibilidades. Predominantemente se restringe al cuerpo eclesial, dejando de prestar su contribución al diálogo Iglesia-Mundo, en sus diferentes configuraciones.

#### El Espíritu Santo y el diálogo

"Si por el lado divino —la Iglesia es siempre una institución humano-divina, una continuación un tanto extraña de la Encarnación—, está la promesa del Espíritu Santo en nuestras perspectivas fragmentarias que nos relaciona con la totalidad de la verdad, por el lado humano, esa relación se concretiza mediante de nuestro diálogo de unos con otros. Donde todas las expresiones de la verdad son históricas, fragmentarias y parciales, la relación creativa con la verdad solamente se realiza mediante el diálogo, mediante el encuentro de una posición parcial con la crítica y la complementación de otra, y no por el aislamiento y la perpetuación petrificada de una perspectiva fragmentaria única.

Una posición teológica trasforma su unilateralidad finita en grave error en el caso de que no acoja el contrapeso, el juicio y la renovación que los puntos de vista opuestos suelen traer. Entre seres históricos, la verdad aparece en el diálogo, naciendo dialécticamente de la confrontación de los opuestos y del nuevo y más rico consenso que puede surgir de esa confrontación en el Espíritu. La consecuencia inmediata de nuestra finitud histórica y de la acción del Espíritu Santo entre nosotros es que la condición esencial para la verdad dentro de la comunidad es la libertad de debate teológico. La "ortodoxia" representa un consenso histórico que ha de ser equilibrado, criticado y perfeccionado por medio de debates posteriores a medida que las situaciones culturales se transforman, las interpretaciones del Evangelio cambian y hasta la relatividad de aquel mismo consenso se hace evidente. Solamente en la actuación dinámica del Espíritu Santo a través de dife-

7 Ver: B. Häring - B. Saldovi, *Tolerância. Por uma ética de solidariedade e de paz*, Paulinas, São Paulo, 1995, pp. 13-40.

rentes perspectivas de la Iglesia total, es como la ortodoxia se vuelve "ortodoxa", y no en el absoluto de una perspectiva dentro del todo." (L. Gilkey, "O Espírito e a descoberta da verdade a través do diálogo", en: VVAA, *A experiência do Espírito Santo*, Vozes, Petrópolis, 1979, pp. 203s).

AZEVEDO, M. C. DE, *Entroncamentos e entrelaçamentos*, Loyola, São Paulo, 1991, pp. 197-211 ("A incomunicação na comunicação das religiões").

GILKEY, L., "O Espírito e a descoberta da verdade através do diálogo", en: VVAA, *A experiência do Espírito Santo*, Vozes, Petrópolis, 1979, pp. 191-205.

TEIXEIRA, F. L., "O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural", en: *Perspectiva teológica* 27 (1995) 83-101.

TORRES QUEIRUGA, A., "El diálogo de las religiones", *Cuadernos fe y secularidad*, n. 18, Sal Terrae, Santander, 1992.

## II. Tareas específicas

### 1. Tarea de la praxis

La teología, como "ciencia eclesial", hermenéutica de la fe al servicio de la evangelización, se confronta con la praxis eclesial y social. Pero la praxis no es el único criterio para juzgar a la teología. Esto la reduciría a un pragmatismo empobrecedor. Sin embargo, es necesario crear un laboratorio para probar las nuevas formulaciones de fe, reelaboradas por la teología, para actualizar su función hermenéutica y recibir el retorno ("feedback", retroalimentación) de su contribución a la comunidad eclesial. Una cristología reciente, por ejemplo, elaborada con todo rigor científico, que incorpore y reelabore datos de la Escritura, de la Tradición y de la reflexión contemporánea, debe ser "probada" por los grupos cristianos, para constatar su incidencia y utilidad para la práctica pastoral, la espiritualidad y la actuación en el mundo secular. De lo contrario, se corre el riesgo de que se convierta en un saber estéril, orientado hacia sí mismo, narcisísticamente enredado en sus elucubraciones.

La tarea de la praxis, especialmente en América Latina, exige la "liberación de la teología". En un primer momento, se captan los concep-

tos teológicos y las expresiones eclesiales que cristalizan prácticas sociales conservadoras y se denuncia su utilización ideológica al servicio del "status quo". En un segundo momento, volviendo a las fuentes de la Biblia y de la tradición, se rehace el discurso teológico, mostrando su dimensión Liberadora. Al final, se rescatan los elementos positivos de la práctica cristiana, en el nivel eclesial y social.

En nuestro continente, como elemento característico de la teología de la liberación, la relación con la praxis tiene una connotación precisa. La praxis liberadora implica el compromiso de los cristianos y de la Iglesia institucional en promover, apoyar y fortalecer iniciativas que se orienten a la superación de la pobreza estructural que asola a nuestros pueblos. En este nivel, la tarea de la teología consiste en mostrar la pertinencia de la opción por los pobres, así como el hacer que esta clave hermenéutica ilumine la propia reflexión teológica. Además, la praxis liberadora se expresa en el empeño por crear estructuras eclesiales en las que el pueblo pobre ejerza su protagonismo. En breves palabras: lucha por la nueva sociedad y por la Iglesia de los pobres. Ya se señalaron al final del capítulo cuarto algunas tareas específicas para la teología de la liberación en el contexto sociohistórico actual.

"La nueva orientación de la reflexión teológica (se dirige a) una teología de la praxis. Esto justifica el interés de los teólogos por las "nuevas comunidades" que son como el laboratorio de esta teología.

1. Estas comunidades atestiguan una nueva forma de estar en el mundo: rechazo del dualismo Iglesia-Mundo como caduco y reivindicación de una integración en la vida social, económica y política. Ser cristiano es vivir la misma realidad de todos los hombres, pero con referencia a Jesucristo y con opciones evangélicas.

2. Estas comunidades se comprenden a sí mismas como la instancia crítica del lenguaje tradicional y el lugar de invención de un nuevo lenguaje. El lenguaje se creará a partir de la práctica, de la experiencia humana y cristiana y, al mismo tiempo a partir de "realizar la verdad" de la comunidad.

3. Estas comunidades quieren ser el lugar en el que se invente una práctica profética nueva orientada a la liberación del mundo y donde tome cuerpo la esperanza. De ahí su compromiso político concreto por el cambio de la sociedad hacia nuevas relaciones fraternas entre los hombres" (F. Refoulé, "Nuevas orientaciones de la teología", en: *SelTeo* 50 (1974) 96s).

ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 147-160 (cap. 6: Hacer teología hoy).

LIBANIO, J. B. - ANTONAZZI, A., *20 años de teología en América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1994.

REFOULÉ, F., "Nuevas orientaciones de la teología", en: *SelTeo* 13 (1974-50) 93-97.

## 2. Tarea de la unidad interna en la diversidad

En el mundo, ha crecido enormemente la producción del saber teológico en tesis, libros y artículos. Es imposible mantenerse completamente actualizado en todas las áreas de la teología. U. Ruh describe así la situación:

*"Los métodos y las tendencias de las distintas disciplinas teológicas se han diversificado tanto, que se pierde de vista el conjunto de la teología. Las cuestiones candentes, las disciplinas se suceden, en vez de preguntarse en general como debe exponerse la fe en forma actual y convincente. Y no se trata de puras formalidades teóricas, sino de la orientación fundamental en materia de Escritura o Tradición. Está en juego la interpretación del depósito de la fe para nuestra actual comprensión, precisar la relación entre la confesión eclesial, la experiencia personal de la fe y la reflexión científica".<sup>8</sup>*

La teología crea y desarrolla ejes temáticos que intentan estructurar las distintas disciplinas de la misma área —como cristología, gracia y trinidad en la teología sistemática— y articula diferentes áreas teológicas. No rara vez produce saberes compartimentados, como gavetas de un clóset, que se abren y cierran sin comunicación entre sí. El primer aspecto de la tarea de la unidad consiste en crear puentes y relación entre las distintas disciplinas y áreas teológicas. "La interdisciplinariedad no es una finalidad en sí, sino el camino que la *ratio* teológica sigue hoy para responder a su exigencia interna y a los contextos externos".<sup>9</sup>

<sup>8</sup> U. Ruh, "Teología en evolución", en: *SelTeo* 28 (1989) 222.

<sup>9</sup> A. Fortin - Melkevik, "Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología", en: *Concilium* 256 (1994) 159.

El segundo aspecto de la tarea de la unidad intenta conjugar los enfoques teológicos emergentes: feminista, étnicocultural, de la liberación, ecológico, etc., sin unificarlos o nivelarlos. La toma de conciencia, el intercambio de experiencias, la lectura y discusión de diferentes autores y obras, la confrontación entre los enfoques contribuyen a su perfeccionamiento, al mismo tiempo que desabsolutizan peligrosas pretensiones totalitarias. Construir una unidad diversificada entre los enfoques, requiere, al mismo tiempo, respeto y estímulo a la especificidad de cada uno y establecimiento de puentes consensuados.

A lo largo del curso académico, el profesor selecciona la contribución significativa de determinados enfoques para el tema en cuestión. En el tratado de gracia, por ejemplo, reflexiona sobre el significado salvífico de las religiones con ayuda del enfoque macroecuménico; amplía hasta el ámbito social la percepción de la acción salvífica de Dios, con el apoyo de la teología de la liberación; incorpora elementos poéticos y elimina, a partir del enfoque feminista, elementos patriarcales de su discurso; con la ayuda teológica de la inculturación, busca nuevas expresiones para traducir la experiencia de la autocomunicación salvadora de Dios.

La parte más compleja de esta tarea de unidad en la diversidad consiste en crear un clima de respeto y un proceso de diálogo entre las corrientes teológicas en conflicto. Especialmente cuando se atrincheran en sus posiciones y se anatematizan mutuamente, las corrientes excesivamente polarizadas, denominadas "progresistas" y "conservadoras", crean malestar, ambiente hostil, que alejan de la misma fe cristiana. La sabiduría y la caridad nos indican posibilidades para administrar el conflicto. Se dosifica el rigor de la crítica con la humildad de saberse cada uno peregrino en el camino hacia la verdad. Su manifestación plena está reservada a la consumación escatológica, donde el Señor será todo en todos. Hay seguramente parcelas de la verdad en el lado opuesto, a pesar de las limitaciones de los paradigmas y matrices filosóficas. Sigue siendo válida la recomendación del decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II:

*"Conservando la unidad en las cosas necesarias, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, conserven la debida libertad, tanto en las distintas formas de vida espiritual y de disciplina, como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada. Pero en todo*

*cultiven la caridad. Al actuar así, manifestarán, cada vez más plenamente, la verdadera catolicidad y apostolicidad de la Iglesia*".<sup>10</sup>

"Siempre que la comunidad creyente ha pasado por alguna situación crítica, fueron apareciendo diversas interpretaciones sobre ella, y, por lo tanto, nacieron distintas teologías. Tal situación —y la oposición que en ella se fue creando— resultó después determinante para el desarrollo ulterior del pueblo de Dios. La auténtica teología no consiste en sustentar las fórmulas de la fe —con o sin oposición—, sino en el análisis de la situación de la Iglesia, interpretada a la luz de la historia de la fe, que está objetivada en la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento, así como en la historia de la Iglesia. Ahora bien, las interpretaciones de la situación actual, que con ello se logran, pueden ser diferentes. De hecho, actualmente, sucede que unos consideran como amenaza lo que otros consideran como un descubrimiento.

De la diversidad de interpretaciones se sigue la diversidad de formas de proceder para controlar la situación. Y esto no es malo, siempre y cuando cada una de las partes esté dispuesta a explicar a la otra su interpretación y su forma práctica de proceder, de manera que con ello se evite la progresiva ideologización de la propia postura. Aquí se sitúa un momento interior insustituible en la formación de cada una de las partes: aquí está la praxis relacional, indispensable para la teorización teológica" (R. Feneberg, "Misión de la teología en la reforma de la Iglesia", en: *SelTeo* 50 [1974] 127s).

ELIZONDO, V., "Condiciones y criterios para un diálogo teológico intercultural", en: *Concilium* 191 (1984) 41-51.

FENEBERG, R., "Misión de la teología en la reforma de la Iglesia", en: *SelTeo* 13 (1974-50) 127-128.

FORTIN-MELKEVIK, A., "Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología", en: *Concilium* 256 (1994) 147-159.

RUH, U., "Teología en evolución", en: *SelTeo* 28 (1989) 222-224.

### 3. Actualización del instrumental preteológico: relación con las ciencias

Consiente de que la mediación hermenéutica preteológica desempeña un papel decisivo en su tarea creativa, el teólogo necesita servirse de diferentes instrumentos, procedentes de otros saberes humanos. Además

<sup>10</sup> Decreto *Unitatis redintegratio*, 4.

de la filosofía, son útiles la antropología social y cultural, la psicología, la historia y las formas de conocer que extrapolan la ciencia.

Las ciencias humanas presentan resultados parciales y reversibles. Formadas por corrientes antagónicas, pueden llegar, a partir del mismo dato, a conclusiones opuestas. ¿Qué corriente elegir para subsidiar la reflexión? ¿Qué precauciones habrá que tomar para que la mediación preteológica adoptada no desvirtúe el círculo hermenéutico de la fe, condicionando negativamente las conclusiones de la reflexión teológica? ¿Y las conclusiones de determinadas ciencias, que corrompen por dentro a la propia fe? Estos son algunos de los desafíos que se presentan a quien pretende servirse de nuevas mediaciones preteológicas. Las ciencias no se someten ya al dominio de la teología. Hacen del propio hecho religioso su objeto de estudio, destruyendo el aura de sagrado que lo envuelve. Ocurre como el hombre que, buscando seguridad y compañía, trajo para su casa una fiera, que más tarde lo amenaza de muerte.

La teología está llamada, cada vez más, a articular su saber con las ciencias humanas, al servicio de una reflexión que tenga incidencia, que hable de las realidades terrestres y divinas, en la perspectiva de la fe.

"Por principios metodológicos, los hechos humanos y, por lo tanto, las manifestaciones religiosas son tratadas (por las ciencias humanas) como productos y síntomas que requieren una explicación al nivel del hombre y de la sociedad. Toda la religión es despojada de su trascendencia que ella reivindica, y el creyente es colocado ante su propia humanidad. Las ciencias humanas pretenden hacer inteligibles los hechos religiosos y darles un sentido, pero el sentido que les reconocen niega lo que las religiones les atribuyen. Nunca se había lanzado a la teología un desafío semejante (...). (que se resuelve) aceptándose y exponiéndose a las críticas de la ciencia, como exigencia de verdad interior.

Además de las semejanzas entre la teología y las ciencias del hombre, para no engañarnos, tenemos que clarificar dos diferencias fundamentales:

1. La ciencia se encierra en la inmanencia; la teología, en cuanto habla de Dios, no puede renunciar a la trascendencia. El sentido cristiano de una práctica no se lo da la práctica misma. Para que puedan descubrirse las acciones de Dios en el mundo, en la práctica, en la experiencia, es necesario que no se considere este mundo como cerrado, como si las únicas explicaciones y realidades posibles fueran las empíricas e inmanentes...

2. El cristianismo está inexorablemente unido a Cristo, a la cruz y a la resurrección. Si se separa de aquí, la teología se pierde. Esto la une a las Escrituras y a la Tradición posterior. Ninguna argumentación puede llamarse cristiana si no puede



unirse a Cristo por medio del primer lenguaje que lo interpretó. La ortopraxis no puede sustituir los demás criterios (...). ¿Cómo verificar las argumentaciones teológicas? Existe un camino hermenéutico, es decir, establecer la continuidad de sentidos por medio de las interpretaciones. El criterio no es la repetición, sino la identidad de la relación por la cual los primeros intérpretes y nosotros hoy nos referimos al acontecimiento fundador" (F. Refoulé, "Nuevas orientaciones de la teología", en: *SelTeo* 13 [1974-50] 94, 96-98).

ASSMANN, H., "Notas sobre o diálogo com cientistas e pesquisadores", en: M. Fabri dos Anjos, *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, 1994, pp. 139-156.

PANIKKAR, R., "Pensamiento científico y pensamiento cristiano", en: *Cuadernos fe y secularidad*, n. 25, Sal Terrae, Santander, 1994.

#### 4. Algunas prioridades teológicas en el Tercer Mundo

Teólogos de varias Iglesias cristianas, articulados en torno a la "Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo" (EATWOT: *Ecumenical Association of Third World Theologians*), participan desde agosto de 1976 en varios encuentros, en los que se discute la situación de la teología y sus tareas. Constatan la insuficiencia de la teología tradicional del Primer Mundo y estimulan la producción de nuevos enfoques, de acuerdo con las realidades locales.

Evaluando y sintetizando las tareas emergentes de las teologías del Tercer Mundo, K. Davis<sup>11</sup> destaca entre otras:

a. *Redescubrir la catolicidad de la fe* cristiana y, al mismo tiempo, mantener el aspecto comunitario del pensar y actuar, en contraposición al individualismo occidental. Esta catolicidad es capaz de integrar dinámicamente, en un nuevo sistema de relaciones, Norte y Sur, Este y Oeste, antiguos opresores y oprimidos.

b. *Informar acerca de las perspectivas y preferencias teológicas en la óptica de la mundialización*. El mundo actual se comprende y se hace como "aldea universal". El Primer, Segundo y Tercer mundo están de tal forma mutuamente

11 K. Davis, "Prioridades teológicas en el tercer mundo", en: *SelTeo* 27 (1988-108) 259-268.

implicados que una teología demasiado particularizada corre el peligro de una visión raquítica, incapaz de entender que el planeta vive signos de los tiempos comunes. La interdependencia cultural y económica y los esfuerzos por engendrar una ética mundial para la ecología y las relaciones político-económicas estimulan una mayor interdependencia de las teologías.

c. *Profundizar el recurso a la Escritura como fuente principal de la teología*. Los avances de la investigación bíblica no son exclusividad ni privilegio de Occidente. Por otro lado, las iniciativas hermenéuticas del Tercer Mundo deben "tener en cuenta todo lo que la tradición cristiana en su conjunto fue descubriendo acerca de su tesoro sagrado". Una mayor concentración en la reflexión bíblica y en la divulgación de los estudios podrá ayudar a enfrentar el creciente neofundamentalismo, que sofoca interpretaciones creativas y liberadoras de la Escritura, frenando, en su raíz teológica, la opción por los pobres.

d. *Fomentar la participación del pueblo oprimido en la formulación de su propia opresión y de las señales de liberación tal como son percibidas por él mismo*. Los teólogos deben acostumbrarse a expresar más lo que han escuchado del pueblo oprimido y menos lo que ellos piensan que refleja la situación del pueblo. Podría utilizarse con mayor profusión la narración. Tal esfuerzo no invalida, sin embargo, la tarea de elaboración de la teología académica, con su lógica y lenguaje correspondientes.

e. *Explicitar las implicaciones éticas de los nuevos métodos adoptados*. "Las prioridades éticas de los que se entregan a los nuevos métodos tienen tanta importancia como las prioridades empleadas para la identificación de las fuentes y formulaciones teológicas. Hacer teología implica intrínsecamente lo que alguien hace con la teología".<sup>12</sup> Al decir que la praxis liberadora es el momento interno de la elaboración teológica y no simplemente consecuencia o posible forma de aplicación, las teologías del Tercer Mundo cuestionan la pretendida neutralidad social de la reflexión teológica. Deben ir más allá, mostrando que la postura ética de solidaridad con los empobrecidos, traduciendo la opción del propio corazón de Dios, convierte a la teología por dentro.

ASSMANN, H., *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Paulus, São Paulo, 1994, pp. 13-36.

12 *Idem, ibidem*, p. 276.

COMBLIN, J., "A tarefa dos teólogos latino-americanos na atualidade", en: Idem, *A força da Palavra*, Vozes, Petrópolis, 1986, pp. 375-406.

DAVIS, K., "Prioridades teológicas en el Tercer Mundo", en: *SelTeo* 27 (1988-108) 259-268.

## 5. Teología y ecología

En el centro de la cuestión ecológica está el planeta Tierra. Grupos, instituciones y gobiernos invocan la nueva mentalidad, el nuevo paradigma. La "ecología" sintetiza una meta que afecta al mundo entero.

G. Uríbarri, comentando el primer encuentro de los teólogos europeos, después de la caída del muro de Berlín, realizado en septiembre de 1991, se refiere al tema ecológico y al desafío planteado a la teología:

*"El movimiento ecológico es actualmente un auténtico potencial extra-eclesial de solidaridad. A partir del punto de vista eclesial se denuncia a la sociedad occidental por la falta de entrega y escasa generosidad, que el individualismo capitalista produce. Por otro lado, se constata que el movimiento ecológico es capaz de suscitar entusiasmo, entrega y generosidad en proporciones que hoy las Iglesias difícilmente provocan. Además, incide en los hábitos cotidianos: lo que se compra, el tipo de alimentación, la forma de organizar el placer, la forma de vestir. Y alcanza un alto grado de plausibilidad social, especialmente entre los jóvenes, con respecto a los fines que propone: conservar la naturaleza y no agotar sus recursos.*

*No hay duda de que este movimiento esté propenso a un cierto panteísmo y divinización de la naturaleza. ¿Puede permitir la Iglesia que estas reservas, desde el punto de vista doctrinal, descalifiquen globalmente el movimiento? ¿No se repetiría lo que ocurrió con los movimientos de izquierda, condenados a la vida de entrega, generosidad y solidaridad fuera de la Iglesia? El movimiento ecológico representa hoy una fuerza a cuyo servicio se encuentran muchas mujeres y hombres con los que la Iglesia quiere cooperar en la construcción de una sociedad mejor.*

*En esta línea, la reelaboración de la teología de la creación y el diálogo con la ciencia y las cosmologías procedentes de la física moderna constituyen hoy algunas tareas urgentes".<sup>13</sup>*

Las tareas de la teología en este ámbito son inmensas. Se trata no solamente de asimilar los temas ecológicos en las disciplinas actuales, como en la reflexión sobre la creación y la salvación (antropología teológica), sino fundamentalmente en la adopción de nuevos paradigmas o matrices que integren la perspectiva de la ecología profunda. Desafía a la teología la holística, como nueva forma de acceso a lo real, cuestionando las pretensiones totalizantes del antropocentrismo, que caracteriza hasta ahora a la teología moderna.

BOFF, L., *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Dabar, México, 1996.

URÍBARRI, G., "Nuevos retos para la teología y la Iglesia europea", en: *SelTeol* 32 (1993-128) 299-305.

## 6. Formación de laicos y sacerdotes

Desde el concilio de Trento, la teología se dedicó casi exclusivamente a la formación de futuros sacerdotes. Esta tarea sigue siendo actual y urgente, especialmente en Brasil, donde hay muchos seminarios y centros de formación teológica y pocos profesores especializados. Para ello, se hace necesaria una mayor inversión en los futuros profesores de teología, por medio de cursos de posgrado y/o procesos de formación permanente, como cursos intensivos y semanas teológicas. En la formación de los futuros sacerdotes, especialmente del clero diocesano, el curso de teología vive la tensión, que puede ser productiva, entre las exigencias de capacitación de los pastores, de carácter más práctico y a veces superficial, y el necesario espacio para la reflexión sistemática, científica y crítica.

Como práctica reciente, la teología para laicos se ha convertido en un "boom" en la Iglesia de América Latina. Presenta las formas más diversas, desde los cursillos de cultura religiosa, de carácter más práctico y pastoral, pasando por semanas de reflexión, como los cursos de verano del Cesep, hasta los cursos de teología académica. Cada vez mayor número de laicos se interesa en la teología. Sin embargo, faltan profesores y monitores que conjuguen adecuadamente el dominio del contenido y una metodología eficaz. Una tarea urgente consiste en formar multiplicadores de cursos de teología, además de constituir redes de comunicación entre las diversas experiencias, con el fin de enriquecer la calidad del contenido y didáctica de los cursos.

<sup>13</sup> G. Uríbarri, "Nuevos retos para la teología y la Iglesia europea", en: *SelTeo* 32 (1993-128) 301-302.

## 7. Producción de teología pastoral y comunicación

Una forma de especializar de la tarea hermenéutica de la teología comprende la elaboración de lenguajes comprensibles y significativos para los diversos ambientes. La teología debe de ampliar su campo de acción hacia un público distinto del restringido círculo de seminaristas y raros estudiantes laicos. Conservando el necesario espacio para el estudio y la investigación, la teología pastoral, especialmente, debe lanzar puentes de comunicación con grupos minoritarios en el interior de categorías mayores: jóvenes, científicos, comunicadores, militantes políticos, trabajadores rurales, técnicos y ejecutivos de empresas, artistas, deportistas, agentes de pastoral popular y de clase media, etc.

Otra concretización de la tarea hermenéutica consiste en la reelaboración de la teología para las masas. Con raras excepciones, existe poco material teológico producido para el gran público. Es bastante difícil atestiguar si una determinada interpretación es consecuente en sus afirmaciones y contribuye al crecimiento del sentido común de los fieles ("sensus fidelium"). Los conceptos clave teológicos siguen siendo para la mayoría de los cristianos laicos los mismos de siempre. Se hacen anacrónicos o se mantienen por inercia, a la espera de que llegue algo mejor. Así ocurre con la percepción sobre el pecado, la gracia, la salvación, la imagen de Dios, el juicio y la vida después de la muerte, etc. La vulgarización (difusión y simplificación) de la teología exige, sin embargo, el dominio de muchos factores, tales como el lenguaje de comunicación de masas, recursos gráficos e imágenes, libertad y osadía para crear expresiones e imágenes originales, no usuales.

### El teólogo y la comunicación

"La teología latinoamericana busca la audiencia de las multitudes que nunca han oído la palabra de la Iglesia. En un continente de aplastante mayoría de bautizados, hay inmensas multitudes que nunca han escuchado la voz de la Iglesia. Campesinos, habitantes de barrios marginados, intelectuales, estudiantes, una pequeña minoría de ellos ha escuchado alguna vez a la Iglesia que les habla. Sin embargo, la Iglesia no les habla en su lenguaje, no la han entendido o entendieron otra cosa. La teología de hoy busca la palabra viva que suscite interés, despierte atención, haga nacer la inquietud. Una palabra al servicio de la evangelización.

El teólogo es el hombre de la comunicación en la iglesia. Lleva consigo un lenguaje religioso típicamente cristiano, resultado de una larga historia. Conoce centenares de palabras y sabe usarlas. Cuando habla, hace que la lengua de la Iglesia circule.

Los teólogos son agentes de comunicación: actúan en el doble plano de los cristianos que se convierten a su vocación y del mundo que está a la espera de una palabra comprensible. No son los conductores de la evangelización sino solamente los especialistas en palabras. Sin embargo, no se evangeliza solamente con palabras. El Evangelio es llevado por personas vivas, en las que la vida, los hechos y los comportamientos aclaran las palabras. Los discursos, las intervenciones, los llamamientos reciben su fuerza de la persona. Los evangelizadores son personas comunes que viven intensamente el Evangelio. Se encuentran entre los pobres en América Latina y los que con ellos se solidarizan.

El conocimiento de un lenguaje no da a los teólogos el don del Evangelio. Sin embargo, su misión es importante para articular, organizar desde dentro una sociedad cristiana, una comunidad cristiana orientada a la evangelización. La teología es el vínculo de unión entre los evangelizadores y el mundo que evangelizan, entre los propios evangelizadores y entre éstos y la tradición de la Iglesia de todos los tiempos" (J. Comblin, *A força da Palavra*, Vozes, Petrópolis, 1986, pp. 382, 387, 392s).

BARTHOLOMÄUS, W., "La comunicación en la Iglesia", en: *Concilium* 131 (1978), 124-137.

GRARESCHI, P. A., "Informatização, comunicação e evangelização inculturada", en: M. Fabri dos Anjos (ed.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, 1994, pp. 175-196.

MCFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994, pp. 26-107.

## 8. Articulación con la pastoral y la espiritualidad

Ya se indicaron en el capítulo sexto los elementos imprescindibles para la provechosa relación entre teología y pastoral, teología y espiritualidad. Indudablemente, hay un inmenso camino por delante. Tal vez la realización de esta tarea específica sea la clave de la vitalidad de la comunidad eclesial, especialmente en este campo, en el que se pide un nuevo ardor misionero.

La tarea de articular la teología con la pastoral exige la realización de una mayor producción teológica en el nivel pastoral, con mayor cercanía

a las cuestiones existenciales, religiosas y práctico-transformadoras, que hoy afectan a los cristianos, especialmente a los laicos. Además, exige un lenguaje teológico con mayor "pathos", que transmita vigor y pasión para la evangelización, y selección y distribución de los contenidos más significativos para la comunidad eclesial.

La creciente aproximación de la teología a la espiritualidad facilita tanto el redescubrimiento de la dimensión anagógica de la reflexión sistemática sobre la fe, como la necesaria conservación del aspecto intelectual, "razonable" de la expresión de la experiencia de Dios. Sobre todo hoy, con el creciente misticismo, la religiosidad corre el peligro de perderse en irracionalidades, subjetivismos o incluso enredarse en fundamentalismos. La espiritualidad da sabor a la teología, le devuelve su dinamismo interno, pneumático, "de la fe que busca comprender". A su vez, la teología confiere lucidez a la espiritualidad, le da parámetros de comprensión e interpretación de la experiencia religiosa.

### Oración y teología

"La teología no es la ciencia de un objeto que le permanece extraño o indiferente. Es, mucho más, sabiduría, conocimiento que se une a la experiencia placentera y amante, iluminación que viene del fundamento e irrumpe en la búsqueda y la abre a la profundidad de Dios. Es la "actio" del Espíritu y la "passio" de la criatura y, precisamente en cuanto tal, se convierte también en acción del hombre y pasión del Misterio, que entra en la humildad de las palabras humanas.

La teología nace de la oración, se nutre de ella y a ella conduce. Mientras para el cristiano la oración es puro permanecer en Dios por la gracia liberadora acogida del don que viene de lo alto, la teología encuentra en la experiencia de la oración la vivencia de lo que está llamada a pensar. Al orar en Dios, en el Espíritu por el Hijo al Padre, y no a un Dios extraño y lejano, se entra en el misterio mismo del encuentro entre éxodo y adviento, que la teología quiere llevar a la palabra.

La teología vive de la oración, alimentándose siempre de nuevo en ella mediante la escucha obediente de la palabra del adviento: orando, el teólogo se conforma con Cristo, con su misterio de eterna acogida del amor fontal. La teología, pensamiento reflexivo de la fe, tiene necesidad constitutiva de la oración. En fin, la teología conduce a la oración. Como pensamiento del encuentro con la iniciativa del amor del Dios vivo, al orar, se abre a las sorpresas del Altísimo y, conoce siempre nuevos comienzos, en la experiencia vivificadora de la escucha religiosa de la palabra santa. Y como la experiencia de orar en Dios es por excelencia la liturgia, puede decirse que la teología nace de la liturgia, vive de ella, desemboca en ella. En la

liturgia, el discurso teológico se convierte en himno: en la teología, el canto litúrgico se convierte en discurso, razonamiento y diálogo" (B. Forte, *A teología como companhia, memória e profecia*, Paulinas, São Paulo, 1991, pp. 195-198).

- CATTIN, Y., "La regla cristiana de la experiencia mística", en: *Concilium* 254 (1994) 13-31.
- FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 203-213 (cap. 12: Epiclesis y doxología).

### Conclusión

La teología es una ciencia fascinante. Sus protagonistas, lejos de verse paralizados por un saber anacrónico y rígido, sienten en sí mismo los llamamientos del Espíritu a colaborar en la gran tarea de repensar y reinventar la fe cristiana, en continuidad con la Tradición viva de la Iglesia. Al interior de esta misión, algunas funciones específicas aparecen en el horizonte del teólogo con cierta urgencia. Otras serán las de siempre. Lo que importa es responder a ellas, con cuerpo y alma, con inteligencia y corazón.

El teólogo, como dice C. Boff, es un arquitecto, pues reorganiza el material teológico hasta que llega a ser una construcción orgánica. Con su creatividad y competencia, contribuye a que la comunidad eclesial haga su morada en diferentes contextos socio-históricos y culturales. Cada casa tendrá su forma y su patrón, pero será el mismo hogar, donde se vive la fraternidad y se anuncia la Buena Noticia.

### DINÁMICA

Comentar durante 5 minutos alguna de las tesis siguientes después de pensarlas 15 minutos en particular y 15 minutos en grupos de dos.

1. La tarea hermenéutica presupone en América Latina el conocimiento de nuestra realidad pluricultural, solidaridad ética con los empobrecidos, continuidad con la gran Tradición de la Iglesia y creatividad.

## CONCLUSIÓN

El lector acaba de concluir el viaje introductorio por el continente de la teología. Algunos rincones le dejaron seguramente la impresión de que ya eran conocidos mediante su experiencia cristiana. Otros tuvieron la novedad de tierras aún no visitadas. Ahora podrá respirar hondo el aire de la teología que va a oxigenar sus pulmones en los próximos años.

La salud teológica va a depender de la pureza de los aires teóricos que se respiren, de la complejidad física del organismo, del cultivo ecológico del ambiente de estudios, del cuidado diario de la coherencia entre teología y vida. Las preguntas se suscitarán, bien empolvando los ojos del estudiante, bien atrayendo su atención, o atormentándolo con su impertinencia.

Estudiar es siempre una aventura. Estudiar teología es lanzarse al juego más arriesgado, ya que se trata del valor máximo de nuestra existencia: su sentido trascendente. No se trata de arañar la periferia de la vida sino de llegar a la médula misma de nuestra existencia.

El riesgo y la fascinación caminan juntos. Si la postmodernidad amenaza con opacar la capacidad de osadía y de maravillarse de las personas, el estudiante de teología está llamado a sobreponerse a esta coyuntura. Sin entusiasmo, sin valor, sin audacia no se penetra en el universo de la teología. Pero, por otro lado, se requiere también humildad y docilidad ante la fuerza provocadora de la palabra de Dios para adentrarse en el misterio.

El estudio de la teología se realiza con inteligencia, corazón y compromiso. La inteligencia, con el "*esprit de géometrie*" (Descartes), busca luz

para una fe que participa de la firmeza de la gracia y fundamento divinos, y de la fragilidad y pequeñez de nuestra mente. El corazón, a su vez, penetra la teología por el lado de la intuición, del "*esprit de finesse*" (Pascal). Sobre todo en América Latina, el "*esprit de pratique*" (Marx) sitúa a la teología en el marco de la realidad social. Con el espíritu de Descartes, Pascal y Marx paseará el estudiante de teología por los amplios rincones del continente teológico durante los años de estudio. De este modo alimentará su mente, corazón y práctica, en un primer momento, para ser, en un segundo momento, luz, sabor y acción para los/las compañeros/as de camino.

Vale la pena gastar algunos años de vida en este estudio. Si, por un lado, se sobrecarga uno de horas de trabajo, por otro, se experimenta la pesada levedad del misterio, la clara obscuridad de lo trascendente, la libertad exigente del Dios revelador. No sale uno impune e intocado del estudio de la teología. El que lo haya realizado, no es el mismo que el que lo inició.