

ES POSIBLE UN MODELO TEOLOGICO NUEVO ?

Alberto Ramírez Z.

Estaremos en presencia del surgimiento de un modelo teológico nuevo? Y significará ese modelo teológico nuevo más que la simple actualización de la venerable tradición teológica que nos ha precedido y en la que nosotros mismos nos hemos sentido siempre comprometidos ?

En determinados campos de la empresa del conocimiento se utiliza hoy la noción de "modelo" para designar todos los aspectos considerables en la realización de dicha empresa. Es lo que sucede, por ejemplo, en el campo de la ciencia. Para señalar, por otra parte, el carácter abierto y progresivo del conocimiento y para evitar, probablemente, la tentación de un dogmatismo epistemológico, es usual hablar hoy en plural, por ejemplo, de los "modelos científicos".

Para la teología, la noción de "modelo" es interesante, cuando ella se emplea para designar todos los aspectos considerables para clarificar la realización de esta tarea. Lo que no significa, de ninguna manera, que se vaya a establecer la identidad de la teología a partir de las reglas de otros tipos de conocimiento sistemático, pues siempre es necesario reconocer que cada tipo de conocimiento sistemático tiene sus

proprios métodos y obedece a exigencias intrínsecas (1).

Cuando hablamos hoy de un "modelo teológico", debemos entender el término "teología" en el sentido de una disciplina bien definida, con su estatuto metodológico propio, en un sentido que conocemos desde un momento bien determinado. En efecto, sólo en la Edad Media y aún después del momento en el cual llegó a su florecimiento el proceso teológico medieval en el Siglo XIII, adquirió la noción de "teología" el sentido que hoy por hoy tiene (2).

En ese momento, podemos decir, llegó la teología a constituir un "logos" sobre Dios y sobre todas las realidades "sub ratione Dei" en un sentido pleno: hacia adentro, como una reflexión que hizo posible el establecimiento de una racionalidad total coherente del objeto de la teología (revelación—fe); hacia afuera, como un discurso estructural, que reproduce, de una manera magistral, la racionalidad lograda.

1. La observación es bien conocida. Aparece expresada de manera muy clara, por ejemplo en E. SCHILLEBEECKX, **Revelación y Teología** (original holandés Openbaring en Theologie, 1965) E. Sígueme, Salamanca, 1969, p. 96 - 97: "Para determinar la naturaleza, la estructura concreta y el método propio de la teología como ciencia, no se puede partir de los datos naturales que se refieren al trabajo científico, trátase de la noción aristotélica de ciencia o bien de las ciencias modernas-positivas, fenomenológicas o del espíritu (geisteswissenschaftliche). Es la estructura misma de la revelación y del acto de fe que la acoge, la que debe sugerirnos a qué tipo de reflexión puede dar lugar y empujarnos desde dentro la 'vida de fe en Cristo'. Únicamente después, apelando a la estructura de las ciencias humanas, podremos aclarar el estatuto científico de la teología en sus diversas funciones".
2. Es interesante lo que se puede decir acerca de la utilización del término "Theologia". Desde la utilización del término en un sentido mítico, conocida por Platón, hasta el sentido nuevo que presenta, por ejemplo en Aristóteles, al dividir la "ciencia" en tres partes (física, matemática y teológica), cuando la teología aparece como una filosofía, la suprema filosofía, nos encontramos con un hecho interesante para la tradición cristiana: todas estas concepciones aparecen en los Padres, por ejemplo en San Agustín, y no son aptas propiamente para señalar el discurso cristiano. Poco a poco irá siendo asumida (Orígenes, Eusebio, Corpus dionysiacum), aunque no exactamente en el sentido que hoy tiene el término. En Occidente, el primero en utilizar decididamente la noción es Abelardo, pero para aplicarla a la doctrina sobre Dios, en sentido estricto. Ni siquiera en ese sentido se generalizó. Santo Tomás utiliza la noción para designar la "sacra doctrina", aunque pocas veces. Sólo en el periodo que va de Santo Tomás a Escoto, la noción de "theologia" designará definitivamente lo que se llamaba "sacra doctrina" y, poco a poco, servirá más que todo para designar lo que se ha llamado teología especulativa. La noción, tal como la entendemos hoy, designa lo que, con otros términos a veces, se realiza como actividad cognoscitiva sistemática. Ver al respecto observaciones como las de J.B. METZ, en el art. Theologia del Lexikon für Theologie und Kirche 10, col. 62 - 63 ; ó E. SCHILLEBEECKX, Revelación y Teología, pp. 91 - 97.

No se puede dejar de hablar de Santo Tomás de Aquino, cuando se quiere mirar a la teología, en su sentido estricto tradicional, como el florecimiento de un proceso y como la maduración de un fruto, en un sentido ideal. Cuando se quiere tener siquiera el deseo de no cometer errores de apreciación histórica, conviene cuidarse de hacer afirmaciones contundentes maximalistas en relación con un personaje concreto. En presencia de nombres tan respetables de personas que, en el transcurso de diez siglos (S. VI – XVI), poblaron el panorama medieval en el que se realizó la labor teológica, podríamos tal vez pensar en el cuidado que hay que tener para llamar a alguien el más grande teólogo de esos siglos. Pero, a la distancia y desde un horizonte nuevo teológico, toda duda desaparece en cuanto al mérito de Santo Tomás en su obra total, en la presentación que pudo lograr de una síntesis que revela la coherencia racional del objeto de la teología, de todo lo que llamamos la fe cristiana. A todos los otros teólogos, en un sentido diversificado, hay que reconocerles sus méritos, en puntos particulares inclusive por encima de Santo Tomás. Pero a ninguno se le puede reconocer el mérito que corresponde a Santo Tomás en el aspecto que hemos señalado. No significa esto que se pueda convertir a Santo Tomás en una instancia definitiva de un proceso teológico, que ya no puede progresar más, en cuanto síntesis integral. Sería tener una actitud minimalista frente a la vitalidad de la verdad, la cual progresa no sólo en aspectos particulares, sino en su integralidad (3).

La síntesis tomista ha conservado su eficacia durante largos siglos. Y es interesante tratar de diseñar, así sea a posteriori, el modelo teológico que supone, no sin dejar de considerar que él ha pasado por modificaciones complementarias en los siglos posteriores al de Santo Tomás.

Podríamos tomar, con este fin, el discurso teológico definitivo elaborado por Santo Tomás, principalmente en la Suma Teológica (lamentablemente inconclusa). El discurso, del que podemos partir, constituye una síntesis que deja percibir una

3. Sobre los pronunciamientos teológicos y magisteriales acerca de la importancia, aún más, de la normatividad de Santo Tomás para la teología posterior hay muchos materiales que consultar, así como testimonios que tener en cuenta. Así, el Decreto Optatum totius del Vaticano II afirma: "... para aclarar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás..." Un gran medievalista, Dom Cappeluyens, profesor de Historia de la Teología en la Edad Media en Lovaina, nos insistía en la necesidad de valorar a Santo Tomás como un momento fundamental de la historia, pero sin detener en él esta misma historia.

estructura racional coherente tan perfecta, que se la ha comparado con los grandes logros de la arquitectura medieval, también coherente, en el caso de algunas catedrales. Santo Tomás da prueba aquí :

Primero que todo, de la obediencia que se debe a los principios probados por una larga tradición, para la realización de esta tarea: la teología es "intelligentia fidei", pedida por la misma fe ("fides quaerens intellectum"), pero precisamente en un orden de sucesión bien definido ("fides et ratio").

En segundo lugar, Santo Tomás da prueba de la integración entre las dos funciones constitutivas de la labor, que posteriormente se denominarán como teología positiva y teología especulativa. En cuanto a la primera, Santo Tomás demostró una competencia grande, dentro de las limitaciones de la época. En cuanto a la segunda, Tomás inspira ya lo que el Concilio Vaticano I (Denz. 1796) señalará como los cometidos concretos de la teología especulativa: conocimiento de fe más profunda, gracias a la búsqueda del lazo recíproco entre los misterios ("ex nexu mysteriorum inter se"); conocimiento especulativo más profundo de la inteligibilidad de las verdades de fe en particular ("ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia"); explicación teológica a partir del valor de salvación del contenido de la revelación ("ex mysteriorum nexu ... cum fine hominis ultimo"). Si se tiene en cuenta que para muchos la labor propiamente teológica sistemática ha consistido en realizar lo que se designa como teología especulativa, convendría entonces comentar más ampliamente la manera como se han logrado estos tres cometidos, en una síntesis como la tomista. Sin embargo, por lo menos en una perspectiva posterior, hay que reconocer como labor teológica propiamente dicha también la que se ubica en el campo de la teología positiva.

En tercer lugar, Santo Tomás ha dado prueba de la utilización de un instrumental epistemológico que respondía a las mejores posibilidades del momento: la filosofía aristotélica. Esta misma utilización hace comprensible el procedimiento metodológico, que permite hablar en la época de la teología como de una "ciencia", en sentido analógico. Nos encontramos aquí frente al problema de la argumentación, con la cuestión de las "auctoritates" y con la de los posteriormente llamados "loci theologici". El procedimiento de Santo Tomás es riguroso, nítido, aunque condicionado por las limitaciones de la época para leer las fuentes.

Si distinguimos en la labor teológica dos aspectos, el de la reflexión y el del

discurso (logos en sentido pleno), entonces podemos decir que el discurso teológico tomista nos entrega una síntesis teológica caracterizada por su coherencia integral, y que en esa síntesis, todos los elementos integrantes están fundamentados rigurosamente, con los recursos de argumentación de que disponía Santo Tomás. El modelo teológico, que se puede diseñar a posteriori, a partir del discurso, presenta implicaciones que tienen que ver con la clarificación de los varios aspectos de la actividad teológica: el sentido mismo de la actividad, el objeto de la misma, el sujeto que la realiza, el objetivo que la actividad tiene y el método que la hace posible. Sobre todos estos puntos podemos volver, al hacer notar las características que podría tener un nuevo modelo teológico.

El intenso trabajo teológico realizado desde Santo Tomás en la Iglesia, ha estado inspirado, en alguna forma por el Santo Doctor. Hay nombres venerables de teólogos que no pueden ser olvidados en la tradición teológica de los últimos siglos. El progreso de la teología es evidente en el caso de la llamada teología positiva, pero también hay que reconocer los logros alcanzados en el campo de la teología especulativa. La enorme producción teológica verdaderamente creativa de los últimos decenios, ha estado por encima de lo que parecían hacer posible las presentaciones teológicas de tipo escolástico, apologético y dogmático. Es así como nos encontramos con hechos tan trascendentales como el de la traducción de la síntesis tomista, con los desarrollos que ya había alcanzado, en categorías filosóficas y antropológicas de nuestros días. Además de esto hay que reconocer el progreso de la profundización y de la fundamentación de temas o tratados particulares, o de problemas concretos, en un contexto de trabajo tan vasto como el que se ha notado también en otros ámbitos del conocimiento y que ha obligado a multiplicar los campos de la especialización (4).

4. A manera de ejemplo se puede considerar aquí la labor teológica de K. Rahner, con la utilización de categorías heideggerianas; o la de la dogmática de M. Schmaus, con la utilización de categorías del personalismo clásico; o la de la teología de E. Schillebeeckx con el recurso a categorías antropológicas actuales. La bibliografía que podría ser consultada para establecer un balance de lo que podríamos llamar la revolución actual de la teología, debería hacer referencia a nombres de personas cuyos méritos son indiscutibles. De una manera general se pueden consultar obras como la de **La Teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano I - II - III**, dirigida por HERBERT VORGRIMLER y ROBERT VAN DER GUCHT, BAC, Madrid, 1973; o la obra Iniciación a la práctica de la Teología I - II - III, publicada bajo la dirección de BERNARD LAURET y FRANÇOIS REFOULÉ, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984.

Sin embargo, podríamos decir que todo lo realizado y lo que se sigue realizando todavía, con todo el valor que posee, no ha trascendido los moldes de los planteamientos inspirados por el modelo teológico clásico. No lo decimos para relativizar el valor de todo lo realizado. Aún más, es necesario afirmar que todo lo que se pueda anunciar para el futuro tiene su firme fundamento en esta extraordinaria tradición teológica clásica. Pero vale la pena abrir los ojos y reconocer el advenimiento de lo que podríamos designar como un nuevo modelo teológico, que podría significar un auténtico progreso cualitativo en el proceso histórico de la teología (5).

1. Los presupuestos de la teología y la importancia de los mismos para el diseño de un nuevo modelo teológico.

La experiencia teológica de siglos ha consagrado principios que constituyen reglas de juego, cuya validez sigue siendo probada. Se trata de principios intrínsecos, que dan razón de la naturaleza misma de la teología.

El primero de ellos constituye el reconocimiento de la posibilidad misma de la teología: "fides quaerens intellectum". La fe que llama intrínsecamente a la teología es un axioma fruto de las largas discusiones históricas sobre la relación entre la fe y la razón, que termina por afirmar la posibilidad intrínseca de racionalidad implicada por la actitud creyente.

El segundo de ellos constituye una especie de complemento de la afirmación

5. No es suficiente para hablar de nuevos modelos en teología la constatación de la diversidad de sistemas teológicos, los cuales pueden haberse concretado desde el horizonte de un mismo modelo teológico clásico, como cuando E. SCHILLEBEECKX habla de "sistema y sistemas de teología", en Revelación y Teología, pp. 139 s. : "Quien dice ciencia, dice síntesis. Las visiones parciales de la fe convergen hacia una visión fundamental que las engloba a todas y desde la cual es posible contemplar por entero todo el contenido de la revelación. La búsqueda del vínculo recíproco entre los diferentes misterios desemboca finalmente en un sistema teológico. Esto mismo está ya sugiriendo que el valor de un sistema teológico no se mide, al menos en primer lugar, por el valor de la filosofía empleada, sino por la capacidad de la síntesis propuesta para asimilar el conjunto de los datos de la tradición. Por lo demás, todo sistema teológico es imperfecto y provisional por naturaleza, debido al carácter inagotable de la revelación". Ni tampoco significa plantear el problema de un nuevo modelo teológico la consideración de la diferencia de metodologías formales: método deductivo, método inductivo, método de correlación.

anterior: "fides et ratio". Lo que este nuevo axioma establece es el orden riguroso a seguir en la realización de la tarea teológica. Un orden inverso sería la negación misma de lo que constituye a la teología y si se llegara a justificar, por alguna razón, nos pondría en el plano de una actividad que no se llama propiamente teología.

Ambos principios relacionan intrínsecamente dos aspectos de una actividad y evitan el peligro de que dichos aspectos sean vividos como dos actividades paralelas que no se encuentran o que son consideradas como contradictorias (crear y entender), o que llevan a un desequilibrio del que pueden dar testimonio, posiciones problemáticas que se han presentado en el transcurso de la historia de la teología (fideísmo y racionalismo).

2. La dimensión epistemológica de la teología y su determinación en el contexto general de las actividades del conocimiento.

La cuestión acerca del "carácter científico" de la teología tiene su importancia.

Los teólogos han planteado la cuestión en un sentido fácilmente comprensible: la teología es una actividad sistemática y no cualquier tipo de reflexión. Implica la práctica de un método bien definido (6).

6. Por medio de una metáfora, se compara a la teología con otras actividades que también constituyen una reflexión de la fe, en algún sentido: hay una teología de rodillas, la de los místicos; hay una teología de pies, la kerygmática; hay una teología de "escritorio", la teología propiamente dicha. O en otros términos, sobre todo cuando simplemente se compara la conciencia espontánea con la refleja: "La reflexión ('cogitatio') inherente a la fe puede tomar dos formas principales. En primer lugar, la de la reflexión espontánea, tal como podemos encontrarla ocasionalmente en todos los fieles; y después, la de una reflexión voluntaria, llevada metódica y sistemáticamente. Esta segunda forma es la teología; es natural que es algo íntimamente presente a la vida de fe, pero prolongado al nivel de la reflexión crítica, es decir, de la ciencia.

Esta distinción manifiesta ya el carácter propiamente científico de la teología; pero todavía hemos de precisar que esta ciencia estudia una realidad, mientras que las ciencias positivas se contentan con estudiar los aspectos fenoménicos de su objeto; tampoco tiene nada que ver con las 'ciencias formales', como por ejemplo, las matemáticas" (E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, p. 102).

Santo Tomás planteó el problema con una intención bien determinada: para ilustrar si la teología tiene también una función discursiva (7)

La importancia que reviste la cuestión en nuestros días se explica por la utilidad que tiene relacionar este tipo de actividad, con las demás actividades del campo del conocimiento. Se comprende muy bien esta preocupación dentro de los proyectos interdisciplinarios, que han hecho posible que ningún conocimiento se aisle indebidamente o se ubique definitivamente en el plano de las extrapolaciones inútiles. Los esfuerzos realizados, con tal fin, son bien fecundos: por una parte, han hecho tomar conciencia a cada campo del conocimiento, de su alcance y de sus límites; por otra parte, han servido para reconocer mejor el método específico que utiliza cada actividad, en virtud de su estructura intrínseca. El principio de la analogía ha seguido siendo aquí de mucha utilidad para no imponer, en ningún caso, el método establecido por una determinada concepción del conocimiento, a todos los campos posibles del mismo. El método científico propio de la "ciencia" no es el mismo que necesariamente tiene que aplicarse en los otros dominios del conocimiento.

La cuestión acerca de la dimensión epistemológica de la teología plantea varios aspectos de la misma y, de manera muy especial, la problemática del método, sin el cual no se establece ninguna claridad acerca del modelo que se quiere diseñar.

3. La novedad que presentan los elementos que deben ser considerados en el diseño de un nuevo modelo teológico.

Vale la pena recoger aquí para una clarificación inicial de la problemática, los planteamientos que se observan sobre elementos que, en su conjunto, contribuyen a establecer el diseño de un modelo teológico.

3.1 El primer momento del "logos": la actividad reflexiva.

Usualmente se define a la teología como el "logos" o discurso sobre Dios, si se atiende simplemente a la etimología que designa esta disciplina. Con ello se

7. "Cuando Santo Tomás se pregunta: 'Si la doctrina sagrada es ciencia', la finalidad de esta "quaestio" es la de precisar si la teología tiene también una función discursiva. La respuesta afirmativa significa que al lado de sus otras actividades científicas, en el sentido moderno de la palabra, la teología posee una función por medio de la cual realiza, según la manera de ver de la edad media, la idea de la 'ciencia' aristotélica. Pero está completamente fuera de la perspectiva de Tomás de Aquino hacer de esta función la definición exhaustiva de la teología. Para él, el papel más importante de la teología no es el de sacar conclusiones , sino la 'intelligentia fidei' sin más". (E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología*, p. 115).

dice algo cierto, pero no algo completo. Nuestra noción de "palabra" no reproduce completamente lo que está implicado en la noción de "logos". El "logos" es la palabra "hacia adentro" y la palabra "hacia afuera". Significa entonces, en un primer momento, todo lo que entendemos por reflexión, por comprensión, por explicación, es decir, todo el proceso del conocimiento.

Es cierto que, aunque hayamos definido a la teología en función del segundo momento del "logos", sin embargo, la hemos practicado en el sentido completo del "logos". Hoy, además, se pueden hacer algunas precisiones, al respecto.

La actividad del conocimiento se realiza, en nuestros días, cuando estamos ubicados en un contexto humanístico principalmente, en una forma que trasciende la pura búsqueda de la racionalidad lógica. Tenemos como sujeto general de esta actividad a un hombre, definido de una manera mejor, en razón del progreso de la antropología. Ya no nos contentamos con una definición del hombre establecida por la preocupación de distinguirlo, de los otros seres vivos, en su especificidad, en cuanto "animal racional". Hemos equilibrado y completado la antropología por medio de la afirmación de la "irracionalidad" humana positiva, si es que así podemos evaluar el descubrimiento de la afectividad humana, como componente constitutivo de la identidad del hombre en relación con los otros seres vivos: la idea de Pascal del "corazón que tiene razones", se comprende en este sentido y ha llegado a ser comprendida en todo su alcance en los últimos tiempos, con base en las adquisiciones logradas por campos de trabajo como el de la psicología profunda. La consideración, por otra parte, de lo humano desde la totalidad masculina y femenina, va haciendo posible la superación de una antropología con todo lo que ella implicaba, fundamentada en la exclusiva consideración del varón como punto de partida del pensamiento y de la acción. La integración, en fin, de dimensiones de lo humano afirmadas en forma desequilibrada, hasta ahora, como lo son la individual y la social, es otro de los aspectos que, a manera de ejemplo, se podrían señalar para valorar lo que algunos llaman la revolución antropológica actual.

Pero todavía más. El existencial humano, por el cual se afirma la realidad del hombre como necesariamente marcada por su situación, ha traído y puede traer consecuencias para la antropología y también para la teología. Hoy, por ejemplo, se conocen reflexiones antropológicas que no miran al ser humano como una "naturaleza humana", abstracción de lo humano real. Antropologías que consideran además que el hombre como sujeto de la historia, la marca, según su situación. Una antropo-

logía desde arriba, desde una concepción humana elitista y burguesa, hace revestir a la historia y a todas sus realizaciones ciertas características. Una antropología desde abajo, desde una concepción del hombre como pueblo y como pobre, con una cierta interpretación de esta condición, hace revestir a la historia y a sus realizaciones ciertas características. Una pregunta, por lo menos, es posible: ¿cuál será el sujeto decisivo de la historia en el futuro ? (8)

Pues bien, a la luz de consideraciones incompletas, como las anteriores, que sólo constituyen una insinuación, podemos esclarecer lo que significa el tipo de conocimiento que es posible realizar como teología.

A nadie se le escapa que el conocimiento teológico que hemos adquirido y posibilitado tradicionalmente es un conocimiento racional. La actividad teológica ha podido establecer la racionalidad de la fe, en forma admirable. Hemos constatado también, como hecho curioso y casi inaudito, el componente afectivo de un conocimiento teológico como el oriental, el de un mundo que no tuvo Edad Media y que no entiende el sentido de la teología como nosotros la practicamos. O el componente afectivo de una escuela franciscana, en la teología de la Edad Media, o aún de ciertos momentos de la teología tomista. Sin embargo, en todos los casos y principalmente en occidente, el conocimiento teológico ha sido un conocimiento racional, que ha dado pruebas valiosas de lo que puede ser la coherencia lógica de la fe vivida. Valdría la pena integrar esta constatación en el contexto general de nuestros logros y de nuestras exigencias antropológicas, con miras a un mejor esclarecimiento del tipo de conocimiento del que es capaz el sujeto ideal de la fe.

Añadamos a lo anterior que el proceso cognoscitivo no se agota en la pura constatación fenomenológica, ni en la comprensión lógica, ni en la explicación causal del objeto del conocimiento. El proceso es complejo e implica todo eso y mucho más.

8. En estas consideraciones y en todas las que siguen, nos hemos querido ubicar en un plano completamente general, tratando de evitar condicionamientos particulares exigidos por una teología cualquiera. En este sentido, las insinuaciones sobre una "antropología del pobre", como se ha dicho, que ciertamente han estado presentes en la teología de la liberación, sólo las presentamos aquí por su existencia real, sin discutir el importante problema de su legitimidad y de su significación. De paso podemos hacer notar que la idea de un nuevo modelo teológico no se identifica simplemente con la experiencia de la teología de la liberación, pero sí encuentra en ella la afirmación de su posibilidad en el sentido de una teología universal.

Por último, observemos que la metodología práctica del proceso del conocimiento no consiste simplemente en la reflexión privada de individuos, ni en un trabajo literario y de escritorio exclusivamente. La experiencia existencial, la comunicación dialogal y todos los esfuerzos de comprensión global, para los que existen hoy mecanismos y técnicas muy interesantes, son un factor por encima del cual no puede pasar la teología.

El verdadero espacio apropiado para la experimentación teológica es la vida. Es en ella en donde leemos la verdad como realidad y no como pura abstracción. Es desde ella, desde donde surgen las afirmaciones coherentes que logramos concretar y expresar en nuestros libros. Y no podemos sospechar que, al hablar así, estemos desconociendo la objetividad de la revelación como punto de partida de la teología. Si, como aparecerá más adelante cuando hablemos del objeto de la teología, la revelación realizada históricamente y acogida también así, con la actitud de la fe, constituyen lo que, con una expresión única, designamos como la praxis de la fe, entonces podemos decir también que es ella, es la vida, y precisamente la vida profunda, la que da lugar a la teología. Otra cosa sería considerar que la teología cae de las nubes y que el teólogo es un inventor de un discurso no real. No nos deberíamos contentar con la actividad teológica realizada simplemente en las bibliotecas o en el encierro de nuestras habitaciones; ni debería ser suficiente como actividad cognoscitiva teológica el manejo y la exploración de materiales bibliográficos. El conocimiento teológico no consiste simplemente en el acervo de información que recogemos por la lectura de libros y de otros materiales literarios teológicos. Consiste, en primer lugar, en "pensar teológicamente".

Al hablar de la problemática del método teológico, podremos precisar que este pensar no es un pensar cualquiera y que, sobre todo en su forma definitiva, tiene que ser un pensar sistemático, que obedece a exigencias metodológicas precisas.

3.2 El segundo momento del "logos": el discurso teológico.

Lo dicho sobre el primer momento de la actividad teológica tiene sus consecuencias para el segundo momento de la misma. El proceso teológico no se agota en el campo del pensamiento, ni en el de la provisoriedad dialogal. El solo aspecto antropológico de la dimensión manifestativa humana, nos lleva a afirmar que el hombre como "ser que habla" tiene que comportarse también así en el caso de la teología. La teología tiene que llegar a ser discurso.

De hecho, es más en este sentido como hemos hablado tradicionalmente de teología. Se ha hablado de "estudiar teología", de "aprender teología", y con ello se ha entendido que la teología es la concretización lingüística, constatable principalmente en su forma literaria. Es preciso tal vez aquí comprender que la concretización literaria es sólo una mediación fenomenológica del lenguaje, que tiene por lo demás una importancia imposible de desconocer.

Tenemos así un discurso que reproduce las características del primer momento del "logos", las características de la reflexión teológica. Un discurso que merece nuestro reconocimiento, porque es, en cierta forma, por medio de él como nos integramos en el movimiento de la teología. Con gratitud, pero también con espíritu de discernimiento, asumimos el patrimonio teológico por medio del discurso, para realimentar nuestra creatividad también teológica. Cuánta importancia tiene el discurso de Santo Tomás de Aquino ! Cuánta importancia la producción teológica que nos entrega el discurso de los grandes autores, cuyos nombres es mejor no mencionar, para no hacer injusticia a ninguno.

Pero una cosa hay que señalar como exigencia que se va sintiendo en relación con el discurso teológico. El progreso alcanzado por las ciencias del lenguaje nos ilustra sobre características que tiene que revestir él, en ciertos casos. El lenguaje teológico no puede ser simplemente reproductivo de una comprensión, ni formalizador de un conocimiento. No es suficiente un lenguaje teológico informativo. En contextos concretos como éste, en el cual se da la teología, el lenguaje tiene que ser "performativo", es decir tiene que convertirse en un discurso realizable. No basta decir que hablamos una palabra que puede ser útil para acompañar una praxis que se da por sí misma. El discurso teológico tiene que ser de tal manera integrado en la existencia de la fe, que su comprobación es esa misma existencia. Tal vez esto no lo lograba el discurso teológico clásico y tal vez estamos aquí enfrentados a un reto que es de primera importancia.

3.3 El objeto, el sujeto, el objetivo y el método de la teología.

Si se quiere ilustrar, por lo menos inicialmente, la problemática general del diseño de un modelo teológico, hay que referirse a ciertos aspectos del proceso cognoscitivo-discursivo, para clarificarlos convenientemente. No existe propiamente una criteriología obligatoria para hacer estas clarificaciones, pero es casi una evidencia el que los aspectos señalados son constitutivos en la actividad a la que nos referi-

mos. El orden mismo de su clasificación es importante, pero relativo. Podría darse uno mejor. Sin embargo, por comodidad, seguimos el orden indicado en el subtítulo.

3.3.1 Sobre el objeto de la teología

Lo que hoy llamamos objeto de la teología es designado por Santo Tomás como sujeto de la misma. La precisión es importante para evitar equívocos. En el artículo 7o. de la primera cuestión, en la primera parte de la Suma Teológica, Santo Tomás se pregunta "Utrum Deus sit subiectum huius scientiae", para responder afirmativamente, añadiendo además que todo puede ser considerado como "subiectum" (objeto en sentido moderno de la ciencia) de esta ciencia "sub ratione Dei". Es muy importante esta afirmación de la teología clásica, que con ello no ha hecho propiamente otra cosa que definir a la teología desde un punto de vista etimológico ("logos" sobre Dios y sobre todo "sub ratione Dei"). De mucha importancia subrayar que se reconozca que toda la realidad es objeto de la teología, no de cualquier manera, sino "sub ratione Dei". En cierto sentido, la teología tiene un alcance tan grande, como proyecto cognoscitivo, como el que tienen todas las otras disciplinas, pero desde que se reconozca el objeto de ella "a la luz de Dios".

Pero se agota la teología en el tratamiento de su objeto, considerado en sí mismo? Podríamos llamar teología, en un sentido ideal, el conocimiento de Dios en sí mismo y el de todas las realidades existentes en sí mismas, "sub ratione Dei"? Si el conocimiento es conocimiento de fe, no valdría la pena insistir en el objeto de la teología como objeto experimentado, con el tipo de experimentación que constituye la fe?

Se ha hablado ya suficientemente de la praxis de la fe como objeto del conocimiento teológico. Se ha cometido a veces el error de hablar simplemente de la praxis. Sin embargo, en el caso de la teología, la cuestión es evidente: es la existencia humana, en cuanto existencia de fe, la que constituye el objeto de la teología. Lo que significa que el objeto, del que hablaba la teología clásica, es el mismo al cual aquí se hace referencia, pero no considerado en sí mismo, sino en cuanto vivido en la experiencia que llamamos de fe. Es muy importante lo que así se plantea: no alcanzamos a comprender una teología que nos ubique en un ámbito de inteligencia que está por fuera de nuestra experiencia. No es decisivo para nosotros explicar lo que es Dios en sí mismo; más lo es saber lo que es Dios para nosotros. No es tan

importante plantear lo que es la realidad en sí misma, a la luz de la fe; más importante lo es plantear lo que es la realidad para nosotros, a la luz de la fe.

Pero aquí podríamos encontrarnos con una dificultad, que también ha sido señalada, cuando el problema ha sido planteado en categorías como la tradicional de los "loci theologici". Sí podría ser llamada la praxis de la fe "lugar teológico?" No habría que respetar el papel de lugar teológico que se ha atribuido siempre a la Sagrada Escritura, a la Tradición, al Magisterio dogmático, principalmente y en este orden ? (9)

La dificultad es aparente. No podemos tampoco afrontar el problema en el sentido de los argumentos con los cuales se sustentan tesis teológicas. Los lugares teológicos pueden ser entendidos hoy en un sentido mucho más profundo, mucho más auténtico.(10).

La Sagrada Escritura es la experiencia original de la fe, normativa para todos los tiempos; la Tradición (en un sentido insuficiente tal vez, si se la reduce así) constituye también la experiencia de la fe, vivida por una generación cristiana

9. "Actualmente, el problema de los 'lugares teológicos', de las fuentes de la teología, coincide con el de la tradición. En otros tiempos no sucedía lo mismo. Cuando en el Siglo XVI Melchor Cano elaboró, dentro del marco de la teología medieval, el tratado clásico **De locis theologicis**, estudió el problema de la tradición en función de la teología especulativa discursiva ... Sin embargo, 'locus', 'topus', 'lugar', no designa en la obra de Melchor Cano las 'premisas de un silogismo dialéctico' (Aristóteles) identificadas, en la baja escolástica, con los 'principios de la teología', concebida como ciencia de tipo aristotélico, sino una 'fuente' Melchor Cano dividió los 'tópicos teológicos' en diez fuentes que se hicieron clásicas ... Distingue en primer lugar los 'lugares' constitutivos de la revelación: 1) La Escritura, y 2) La Tradición no escrita. Después, los 'lugares' que interpretan la Tradición: 3) La Iglesia universal, 4) los Concilios generales, 5) El Papa, 6) los Padres, 7) los Escolásticos, teólogos y canonistas. Finalmente, los 'alieni loci', que no son fuentes teológicas propiamente dichas, sino fuentes auxiliares para la reflexión sobre la fe: 8) la razón humana, 9) los argumentos filosóficos, 10) la historia humana" (E. SCHILLEBEECKX, **Revelación y Teología**, p. 217). Hay que replantear la cuestión, cuando se habla de la praxis de la fe como lugar teológico o como punto de partida de la teología.
10. La noción de tradición es muy importante para clarificar la inspiración de nuestra existencia cristiana-ecclesial actual. Más aún, es decisiva. La tradición es una noción total, que recoge toda la experiencia de la fe vivida en el pasado y que además revela el carácter dinámico de la experiencia de la fe hacia el futuro. Somos engendrados por la tradición. La misma Sagrada Escritura es un fenómeno de tradición, pero constituye a la vez un momento privilegiado de la tradición, que además camina por dentro de la tradición como medida normativa definitiva. Siempre nos tenemos que evaluar, en nuestra praxis de fe, a la luz del evangelio.

que tiene una autoridad especial para nosotros; el acompañamiento magisterial de la experiencia de la fe se integra también intrínsecamente con dicha experiencia. Así, cuando se dice que la praxis actual de la fe es el objeto de la teología, hay que entender que dicha praxis debe ser la asunción de la praxis original y de su desarrollo al través de los siglos, en la Iglesia, con la actitud diversificada que debe revestir la diferenciación de lo que es la experiencia original y los otros momentos de dicha experiencia histórica. Por esta razón, la teología tiene que conocer la praxis actual de la fe, a la luz del evangelio y también a la luz de la tradición de la Iglesia

No se podría pues ver el problema desde una concepción de los lugares teológicos como instancias probativas no integradas sino simplemente sumadas, para decir que no se puede considerar como un lugar teológico la praxis de la fe. Ni se debería mirar indebidamente la cuestión en el sentido de considerar a la praxis de la fe como punto de partida de la teología por contraposición con la Sagrada Escritura, por ejemplo, también punto de partida de la teología. La praxis de la fe tiene que ser la experiencia que nos entrega, en sentido normativo, la Sagrada Escritura, así como la experiencia de fe de las generaciones siguientes, asumida con un buen sentido de discernimiento, a la luz de la Escritura (11).

No se trata entonces de que la praxis humana, sin más, constituya el objeto de la teología. Se trata de la praxis de la fe. Sin embargo, la praxis de la fe es una praxis humana. Todavía mejor, es una praxis profundamente humana. Dios y el hombre no son comparables como los dos términos de una contradicción, ni la existencia humana y la existencia de la fe pueden ser tampoco comparados para terminar por afirmar que se trata de dos existencias contradictorias o de dos existencias que un mismo sujeto puede vivir por separado, dentro de un movimiento complejo en el cual ellas son dos paralelas que nunca se encuentran. Es necesario reconocer la continuidad que se da, en un sentido de profundidad cualitativa, entre la existencia humana y la existencia creyente, entre la historia humana y la historia de Dios, entre el Reino del hombre y el Reino de Dios. Por esta razón es necesario encontrar la articulación intrínseca que se da entre lo humano y lo humano-en la fe. Y todo esto explica el que la teología tenga que ocuparse de lo humano y que tenga que recurrir, en su debido mo-

11. Si entonces decimos que la praxis de la fe actual es lugar teológico o punto de partida de la teología, es sólo si a dicha praxis la consideramos la presencia y la realización de la Sagrada Escritura (experiencia original de la fe) y de la Tradición toda (con el discernimiento que, a la luz de la Escritura nos impone su recepción) en la existencia actual de la Iglesia. La Sagrada Escritura como lugar teológico no puede ser un libro en manos de nadie, sino un libro en las manos y en la vida de la comunidad. De otra manera no nos saldríamos nunca de una labor que no se plantea sino en un plano literario. Y lo mismo sucede con toda la otra tradición de la Iglesia.

mento, a las mediaciones que permiten comprender y asumir la historia humana desde dentro, en el sentido de la fe. No se puede olvidar que dichas mediaciones hoy ya no son simplemente filosóficas, como sucedía en la teología medieval o como ha acontecido en los movimientos de renovación teológica con el recurso a sistemas filosóficos recientes. Dichas mediaciones son hoy más amplias: primero que todo antropológicas, pero luego, más en concreto, sociológicas, psicológicas, inclusive científicas. (12).

3.3.2 Sobre el sujeto de la teología.

La actividad teológica, como es obvio, es realizada por los teólogos. En el transcurso de la historia hemos conocido una teología profesional, que ha tenido como sujeto a pensadores y escritores, ya sea en un sentido individual o en un sentido escolar. Los antiguos pensadores de la Iglesia, cuya labor se realizó en un momento en el cual todavía no podemos hablar de la teología en el sentido actual; los antiguos teólogos de la edad media incipiente, cuya labor se realizó también en un contexto especial, durante el tiempo del proceso que llevó a la época floreciente; los teólogos de la época posterior al momento de florecimiento medieval hasta nuestros días: han sido teólogos profesionales. Si se quiere señalar el carácter ideal de la actividad realizada por ellos, tenemos que preguntarnos por la forma como se apropiaron, sobre todo desde el momento en el cual hablamos de teología en el sentido actual, un método sistemático. Quienes nos hemos formado en centros de tradición teológica reconocida, sabemos que el objetivo buscado por dichas instituciones consistió en capacitar a las personas con un instrumental metodológico, que pusiera los fundamentos para la realización de una tarea profesional futura.

Es necesario confesar también que hasta no hace mucho tiempo, en nuestro mundo latinoamericano, no conocíamos una identidad profesional del teólogo si no en el sentido de una tarea repetitiva de la actividad realizada por los teólogos de los

12. En cuanto a la historia humana, en la que desatamos toda la virtualidad del Reino de Dios por nuestra praxis de fe, ella tiene que ser mirada como la historia de los mismos hombres que realizan esa praxis de la fe. Ella tiene que ser inspirada y realizada como un proyecto siempre progresivo, en el que se hacen manifiestos los ideales y los valores del Reino. La praxis de la fe tiene en la praxis humana una función hermenéutica, pero también programática. Valdría la pena clarificar mejor la temática de los llamados "signos de los tiempos".

grandes centros europeos principalmente. Difícilmente se atrevía alguien, aún siendo profesor de teología, a definirse como teólogo. Aún más, ser teólogo significaba convertirse en escritor y ofrecer una producción literaria, que no lográbamos concebir sino en Europa, principalmente.

Sin embargo, la cuestión acerca del sujeto de la teología en nuestros días parece poder presentarse en otros términos. En efecto, si realizar la actividad teológica significa pensar teológicamente, reflexionar sistemáticamente la praxis de la fe vivida, entonces donde quiera que se encuentre una reflexión sistemática, guiada metódicamente, será posible reconocer al sujeto de la teología.

Puede ser muy importante señalarlo. Toda la comunidad cristiana es sujeto virtual de la labor teológica. Aún más, valdría la pena que la comunidad cristiana creciera permanentemente en un sentido teológico, para que tomara conciencia de su fe vivida y pudiera realimentar permanentemente esa misma fe. Entonces se comprendería mejor la dimensión ministerial de una teología realizada por los teólogos profesionales, los cuales, al mismo tiempo que acompañarían a la comunidad en su reflexión sistemática, recibirían de ella la fundamentación más real para sus elaboraciones y para la constitución de un discurso siempre progresivo. No puede sino servir para que la teología sea siempre mejor, el que la labor profesional de algunos en la iglesia sea realizada en el sentido de un ministerio. La competencia metodológica de los profesionales de la teología tendrá que ser naturalmente excelente. Por otra parte, se comprenderá además mejor el papel propio del Magisterio de la Jerarquía, a la que no corresponde, estrictamente hablando, hacer teología, sino orientar la experiencia de la fe, también en sentido doctrinal, de toda la comunidad. Lo cual no significa que no se puede conjugar el carisma teológico con el carisma magisterial, en ciertos casos, respetada de todas maneras, la competencia de la persona en cada campo, sin incursiones indebidas de la teología en el magisterio, ni del magisterio en la teología. Es decir, no debería tener una afirmación teológica, aún en boca de un pastor, una significación magisterial; ni debería tener una afirmación magisterial simplemente una significación teológica.

Una consideración de la producción literaria teológica nos obliga, en la actualidad, a valorar, con un criterio de diferenciación objetivo, no sólo las grandes obras de los autores que ofrecen una expresión "científica", metódica y sistemática del objeto de la teología, sino también las expresiones modestas, surgidas de una comunidad que reflexiona su fe, asistida ministerialmente por los teólogos y orientada magisterialmente por la Jerarquía. El "sensus fidelium" no se da, como instinto de

fe, solamente en el plano de la experiencia cristiana, sino también en el plano de la expresión de dicha experiencia. La presencia del Espíritu de Dios se manifiesta en todos los niveles de la reflexión y debe ser invocado permanentemente por todos los que participan, en alguna forma, en la actividad teológica. Habría que insistir también en el gran aporte que constituye para la teología, la reflexión de la fe cristiana vivida, a la luz de la Palabra de Dios, por los grupos, por las comunidades orantes, por toda la Iglesia en un estado anterior al literario.

3.3.3 Sobre los objetivos de la teología.

Es muy valioso integrar, dentro de una definición de la teología, aunque no tenga mayor alcance que el de una aproximación descriptiva, el tema de los objetivos de la misma.

Para qué se hace teología ? En función de quién se hace teología ?

Se reflexiona la fe vivida para que ella acceda hasta el nivel de la conciencia. Lo que es completamente comprensible, si se tiene en cuenta lo que aparece como uno de los principios que constituyen uno de los presupuestos de la teología: "fides quaerens intellectum". Se podría comprender, en alguna forma, que se viva la fe en un sentido espontáneo, con una conciencia no refleja o segunda. El ser humano es un ser en el que la conciencia de la vida se da de todas maneras, aunque no plantee el propósito de un esfuerzo explícito de concientización segunda, refleja. Pero también pertenece a la estructura constitutiva del ser humano la posibilidad de un acceso explícito a la conciencia refleja. Y tanto más se desarrolla todo el proceso humano de la conciencia, cuanto más se accede hasta el nivel de la reflexión explícita.

Ahora bien, dentro de un movimiento progresivo del tema de los objetivos, se puede seguir insistiendo en la finalidad de dicha conciencia. Se podría decir que esta conciencia permite al cristiano, como persona, y a la comunidad eclesial, el que ellas puedan vivir una situación contemplativa ? Sería el aspecto teórico (theoría: contemplación) de la fe, adquirido por la teología. Cuanto más profunda sea la posesión contemplativa de la fe vivida, tanto más consciente será esa misma fe. Sin embargo, no todo termina aquí: el objetivo de la teología supone una intencionalidad práctica, de la que debe dar razón la dimensión dinamizadora permanente y el deseo de eficacia que debe manifestar el discurso teológico. La teología debe mantener el dinamismo del crecimiento en la vida de la fe, la vitalidad misma de la experiencia

cristiana (el anglicismo "lenguaje performativo" es una buena ilustración para este propósito).

Si dentro del problema acerca del objetivo de la teología se considera la cuestión del destinatario de la misma teología, entonces habrá que reconocer que la teología tiene que darse, primero que todo en función de toda la Iglesia, de la conciencia a la que debe acceder la experiencia de la fe vivida y, en segundo lugar, lo que no significa que se trate de algo de menor trascendencia, la teología tiene que existir en función del ministerio del Magisterio de la Iglesia. Sería lo mismo que decir que, primero que todo, la teología tiene que tener un sentido pastoral, no sólo porque implica temas prácticos, como a veces se entiende lamentablemente lo pastoral, sino en el sentido de su orientación hacia la praxis de la fe; y en segundo lugar, que la teología debe ser valorada como contribución para hacer posible, siempre de una manera mejor, la realización de la misión del Magisterio en función de la comunicación de la fe.

3.3.4 Sobre el método en teología.

Un problema de mucha importancia para la clarificación de lo que podríamos llamar un "modelo" de alguna disciplina del mundo del conocimiento, es el problema del método. Es, de verdad, una cuestión decisiva para determinar si una actividad cognoscitiva tiene características sistemáticas y puede ser considerada, en alguna forma, como "planteamiento científico". No se puede abusar, en todo caso, de la noción de "ciencia", cuando nos referimos a todos los campos del conocimiento, por el peligro que tiene la referencia a la ciencia para generalizar el método de todas las disciplinas. Un tal abuso llevaría a desconocer la estructura propia de cada una de ellas y la identidad que tienen.

El método que permite la realización de un trabajo riguroso y sistemático se ha definido, para el caso de la teología, desde la época clásica de la "teología como ciencia". Se ha reflexionado sobre el papel de los llamados "lugares teológicos", por ejemplo en su formulación por parte de Melchior Cano en el Siglo XVI. Pero ya antes, el problema se planteaba hasta tal punto que, al hablar de la síntesis tomista, se afirmaba rotundamente que "el argumento de autoridad constituye el método propio en teología" (13). Reconozcamos que la cuestión del método en teología, y en todos los otros casos, se plantea hoy en una forma más amplia.

Una constatación simple clarifica, en principio, el problema. Una actividad

cognoscitiva que utiliza un método o unos métodos rigurosos es una actividad sistemática ("científica"). Utiliza la teología métodos de procedimiento rigurosos ? Y tiene la teología "un método" propio ?

Lo primero es evidente y tiene su valor para iluminar la cuestión. En algún momento constitutivo de la realización de la tarea teológica se utilizan métodos rigurosos, que, sin embargo, no son propios de la teología, sino que son compartidos, aún más tomados de otros campos. Así, el estudio sistemático de las fuentes literarias ha echado mano recientemente de los métodos de crítica literaria, con todo lo que ella implica. La exégesis actual es indudablemente uno de esos testimonios, que demuestran el cuidado con el cual se procede, en la teología positiva, de acuerdo con métodos probados. Lo mismo, poco a poco, se va presentando en otros campos de la literatura cristiana: en el estudio de los Padres de la Iglesia, en el de la literatura dogmática conciliar o simplemente magisterial, en el de la evaluación de las grandes tesis teológicas de la tradición. Por otra parte, si el objeto de este trabajo de teología positiva se sigue considerando como objeto literario, hay que señalar actualmente los aportes de un trabajo de análisis lingüístico, siempre más difundido.

En otros momentos del proceso teológico completo, en el de la sistematización dogmática y en el de la sistematización moral, se podría insistir también en la aplicación de un método, que ya no es simplemente el de la argumentación a partir de "auctoritates" (método clásico escolástico, a partir de la concepción antigua de ciencia; método apologético con la orientación específica que adquirió aquí la argumentación). Poco a poco dejamos de elaborar el discurso teológico en un contexto puramente literario, en el que el discurso mismo es una expresión literaria y sus fundamentos también lo son, en el sentido de "auctoritates". Más bien vamos pasando al planteamiento de una reflexión y de un discurso que saben trascender la mediación literaria, valorada en su justo sentido de mediación, para pasar al campo de lo comunicado por esta mediación: la praxis de la fe, la vida cristiana.

Y entonces surge la pregunta decisiva: existe, además de lo dicho sobre la presencia de métodos en teología, un método teológico ? No podemos quedarnos aquí en consideraciones formales, como cuando se considera como método simplemente la forma de moverse en la reflexión teológica: sentido inductivo, sentido deductivo, considerados como dos métodos distintos. El problema no es puramente formal, aunque también implica una dimensión formal.

El método total, que integra todos los momentos metodológicos particulares, es un procedimiento en el que hay que considerar :

La constatación de la realidad actual de la praxis de la fe, como praxis total y en sus aspectos particulares constitutivos, como objeto de la reflexión: análisis, comprensión, interpretación. Dicha realidad es pues leída, como decimos, "a la luz de la fe", "a la luz del evangelio" y también "a la luz de la tradición de la Iglesia".

Esta reflexión no es simplemente una evaluación de la praxis actual de la fe por medio de un instrumento literario. No es la comparación de la praxis de la fe con la literatura normativa de esa praxis. Es la búsqueda de la presencia en la praxis actual de la fe de la praxis original, que nos es entregada por la Sagrada Escritura y que es norma decisiva de nuestra existencia; es la búsqueda de la presencia en la praxis actual de toda la tradición de la Iglesia, que nos es entregada por las otras fuentes y que también es norma para nuestra existencia, pero asumida con un discernimiento que hace posible la Palabra de Dios.

No se trata entonces simplemente de fundamentar doctrinas actuales por medio de argumentos literarios, o aún no literarios, como en el caso de la argumentación de los manuales tradicionales. Se trata de fundamentar nuestra existencia actual cristiana, a partir de la existencia cristiana original y tradicional, críticamente recibida. La Sagrada Escritura y la Tradición, con todo lo que implica, constituyen la legitimación de la praxis de fe actual, pero no como literatura o como instrumental que está por fuera de la Iglesia, sino como realidades que son vivas, con vida actual, en la comunidad eclesial.

La cuestión teológica no es entonces una pura cuestión literaria o doctrinal. Es una cuestión existencial. La literatura y la doctrina son mediaciones de la existencia que se manifiesta. El gran lugar teológico, que se mantiene vivo precisamente en la praxis de la comunidad actual, y que no es otro que la Tradición recibida y asumida, con el papel que por dentro de ella juega la experiencia original de la fe (Sagrada Escritura), no es una simple suma de lugares teológicos, aunque hayan sido clasificados orgánicamente.

El gran lugar teológico tiene que haber sido tratado, para su adecuada utilización, con los métodos particulares rigurosos que conocemos: los trabajos de teología

positiva, como los exegéticos aplicados no sólo a la Sagrada Escritura sino a toda la literatura cristiana, pero con la intención de hacer posible el contacto con la experiencia tradicional de la fe y no simplemente con un sentido estricto de la misma literatura. La reflexión teológica no puede terminar en el simple nivel literario; tiene que llegar a entrar, en contacto a través de esta mediación, con la existencia cristiana, con la praxis de la fe vivida.

El momento hermenéutico de la reflexión teológica es un paso fundamental. No basta constatar en la vida de la Iglesia de hoy la presencia de la tradición total, sino que hay que evaluar, desde dentro, esta praxis actual de la fe, para reconocer si en ella sí se realiza la experiencia original y para ver si en ella si se asumen todos los elementos de la evolución histórica de esa experiencia, que no hayan constituido una desviación de la misma. La evaluación crítica nos obliga a corregir aspectos de la tradición asumida, que no responden al espíritu del evangelio.

La reflexión teológica tiene además que responder a la situación humana del momento en el cual vivimos la praxis de la fe. La misma existencia cristiana tiene que aparecer como intrínsecamente articulada con la existencia humana actual. No podemos vivir hoy como cristianos que responden con su existencia a un mundo que ya no existe. Esta articulación existencial es un propósito que se ha manifestado claramente en las preocupaciones actuales pastorales, también del Magisterio. Desde el Concilio se ha hablado de una Iglesia en el mundo actual, servidora del mismo desde dentro; en los últimos años se ha insistido en la necesidad de que la evangelización de nuestro mundo se realice desde sus raíces; con una fórmula general se puede concretar todo diciendo que la existencia cristiana-eclesial es una existencia humana profunda, lo más radicalmente humana que sea posible pensar. Pero esta articulación existencial tiene que expresarse también en una articulación verdaderamente teológica con una racionalidad del mundo humano, que presenta categorías de todo tipo características de hoy. No podemos pensar nuestra fe prescindiendo de las categorías actuales y utilizando más bien un instrumento de categorías apropiadas para otro tiempo.

La reflexión teológica tiene que llegar a elaborar un discurso teológico. Hacer teología no es simplemente reflexionar, sino culminar el proceso del "logos" hasta el momento del discurso. Ya la reflexión señalará las características del discurso teológico. Un discurso coherente, que tenga pretensiones de totalidad como las grandes síntesis, debe actualmente ser un discurso realizable. No

podemos hablar un discurso ocioso, sin consecuencias. En la Iglesia debe surgir permanentemente una palabra teológica inspiradora de una praxis de la fe siempre mejor, capaz de hacer progresar al Cristianismo en la búsqueda de sus objetivos: hacer que desde la historia humana de hoy se haga realidad el Reino de Dios.

En cuanto procedimiento formal, el método teológico total se deja percibir en una definición de la teología, que ha impresionado a los teólogos por todas partes y que reviste posibilidades que no se agotan en un planteamiento único, el de una teología. Se ha dicho que "la teología es el 'logos' sobre la praxis de la fe y en función de la praxis de la fe, entendida como una praxis humana profunda". En un sentido formal, el método teológico que se expresa por medio de una definición descriptiva como ésta, se comprende como un movimiento circular ascendente, si así podemos hablar: permanentemente la praxis de la fe da lugar a una teología, la cual a su vez realimenta la praxis de la fe y así sucesivamente.

CONCLUSION

Las consideraciones que presentamos sobre experiencias teológicas que hoy se dan, son muy generales. Tienen un alcance universal, que se puede referir al trabajo teológico realizado en cualquier ambiente. Hay una intensa actividad teológica en el mundo cristiano, especialmente occidental, que sobrepasa ya lo que constituía la labor clásica de la teología. La experiencia viene demostrando que tradicionalmente hemos realizado la labor teológica como una labor que parece justificarse por sí misma, por fuera de la comunidad, como una sabiduría encastillada o como un enciclopedismo religioso. Hemos hecho esfuerzos inmensos y hemos logrado producir una literatura teológica que impresiona, pero que no deja más impresión que la de que no puede salir sino del mundo de los "ideólogos" del Cristianismo.

Una teología que va surgiendo de la vida, vivida "según el evangelio", que va surgiendo de nuestras comunidades: eso es lo que se está manifestando de manera siempre creciente por todas partes. No hablamos solamente de la teología de la liberación, pero ella debe ser reconocida como un testimonio de esta tendencia de la teología universal. Ya no tienen valor solamente (lo siguen teniendo naturalmente) las grandes obras teológicas, que demuestran una competencia metodológica de los autores especialmente en el campo literario, sino también las publicaciones modestas y las expresiones que piden que se acompañe todo este trabajo metodológicamente, para que la teología aquí tenga una verdadera dimensión sistemática mejor, y que se las acompañe y aliente magisterialmente, porque ellas quieren ser el signo de la vitalidad intrínseca de la fe vivida.

BIBLIOTECA CENTRAL
U. P. B.

27 SEP 1987

D O