

Juan Noemí C.
Licenciado en Teología.

CONSTRUIR UNA "TEOLOGIA VIVA"

BREVES REFLEXIONES *

Es un hecho, y no necesita ser probado, el deseo y la inquietud por renovar la teología, que se encuentra en los ambientes cristianos activos. Como una de las tantas formulaciones usadas, se busca construir una "teología viva", una teología que ilumine los problemas que plantea la actualización del misterio de Cristo en el vivir concreto de hoy. Este deseo de construir una "teología viva" no se origina de una necesidad de tipo académico ni es correlativo a ella. La necesidad de una "teología viva" es, sí, consecuente a una realidad muy básica y vital: vivir hoy día cristianamente. Los cristianos que quieren vivir hoy lo que son, son los que desean construir tal teología. El deseo de una "teología viva", es, por tanto, correlativo a una necesidad de vida de los cristianos.

La diversidad y la imprecisión de las formulaciones que expresan este deseo se debe en un primer momento a su origen: a la necesidad sentida, intuitiva más que analizada y, luego, al carácter radical del problema que rompe los esquemas conceptuales —ciertamente más precisos— de que se ha valido tradicionalmente la teología. Construir una "teología viva", como señalaremos, no significa restaurar o remozar esquemas teológicos pretéritos, sino que, estableciendo un problema fundamental de método, relativiza los esquemas anteriores.

Sin embargo, junto con anotar la validez intuitiva básica de cualquier formulación de este tipo, es preciso señalar un mal entendido que acompaña a muchas de ellas. Se trata de un cierto pragmatismo. Reducir la teología, implícitamente al menos, a una propedéutica de la acción; o bien, pretender que para la veracidad de la actualización de nuestro cristianismo baste una renovación teológica. En el primer caso, es preciso tener claro de partida que lo teológico se establece a un nivel intelectual. La teología debe tener ciertamente una incidencia en la praxis de

(*) El autor es consciente de lo esquemático de estas reflexiones que corresponderían más bien a una "nota". Es consciente, además, de los muchos problemas teológicos que están implicados en su lectura y que merecen una mayor explicación. La urgencia de incitar a una reflexión más detenida sobre una metodología teológica que incorpore el carácter histórico de la fe, sin embargo, justifica su publicación aquí, a continuación de los tres artículos anteriores.

la comunidad de los cristianos, debe iluminar, pero, precisamente, en cuanto inteligencia en la fe. Por otra parte, hacer correlativos, estrictamente, "teología viva" y actualización real del cristianismo, no parece responder a una postura cartesiana, sino más bien a una confusión: confundir la parte con el todo y desvirtuar la efectividad de una parte como elixir para un problema más diversificado. Una "teología viva", como inteligencia en la fe que posibilita e ilumina la actualización, hoy, de nuestro cristianismo, es sólo un elemento, ciertamente fundamental pero no único, conducente a tal actualización.

El deseo de una "teología viva" nace como una reacción crítica ante un ejercicio teológico establecido. Este no es lo que aquélla quiere ser. Es preciso, sin embargo, superar una actitud puramente crítica y tratar de reflexionar sobre lo que esto, que hemos llamado "teología viva", podría significar más allá de una pura intuición programática.

No es afán de estas líneas el detenerse en los elementos directamente prácticos que posibilitarían un ejercicio renovado de la teología; en este plano, se han generalizado las reformas de los centros de formación teológica en sus programas y sistemas. Quizá si la misma insuficiencia de muchas de estas reformas se deba precisamente a un problema anterior más teórico. En este plano se sitúan las líneas siguientes: tratar de determinar lo que significa para una teología el ser iluminativa (viva) con respecto a su lugar primero, la fe (I) y, luego, para un elemento de la vida del cual somos cada vez más conscientes: lo histórico (II). Así habremos situado, aunque muy esquemáticamente, nuestro problema. Finalmente, anotaremos las posibilidades de ejercicio, en sí misma, de una "teología viva"; es decir, las posibilidades de un nuevo método teológico (III).

I.— LOS CRISTIANOS Y LA TEOLOGIA

Generalmente hemos oído que la relación de fe, el acto de fe, implica la aceptación obediente de determinados objetos, los dogmas, de determinadas verdades reveladas y definidas por el magisterio de la Iglesia. Esto es verdad, pero es sólo un aspecto. Creer, la relación de fe cristiana, implica algo dinámico. Significa un establecerse positivo, activo, no sólo ante determinadas realidades, sino ante la realidad. Esto puede sonar demasiado programático y parenético. Brevemente señalo algunos puntos que pueden hacernos más claro por qué la fe significa también un principio activo de nuestra comprensión de la realidad.

La fe es una relación que se establece entre dos polos. Una relación, de una densidad humana rica y compleja, que se sitúa entre dos personas y, en un sentido impropio pero establecido por nuestro lenguaje vulgar, también entre un hombre y una cosa determinada (tener fe en tal o cual producto). Ciertamente es más rico y denso el confiar -la confianza es un aspecto central del creer- en una persona, en un amigo, que en una cosa. Esta relación, fundamentalmente interpersonal que es la fe, se encuentra determinada por los dos polos, los dos sujetos que se relacionan. Esto es válido para toda relación de fe y no es atributo ni algo típico de la fe cristiana. Esta se especifica precisamente por los polos implicados en la relación. ¿Cuáles son los polos de esta relación en el caso de la fe cristiana?

¿Entre quiénes se establece la fe cristiana? ¿De quién a quién? La fe nunca dejará de ser una relación humana, en cuanto siempre uno de estos polos es un hombre concreto y determinado. Una deshumanización de la fe sólo puede ser determinada por un contenido que desconoce este primer dato base: el que uno de los polos sea un hombre. Lo típico de la fe cristiana, precisamente de donde proviene el adjetivo de cristiana, es el otro polo, el otro sujeto de esta relación. ¿Cuál es éste? Cristo. La relación de fe cristiana empieza a ser, cuando un hombre "reconoce" en el hombre Jesús, en el fenómeno histórico de Jesús, al Cristo (1). No se trata aquí de desarrollar el contenido que se establece al reconocer a Jesús como el Cristo. Esto supone desarrollar una cristología. Sólo nos limitaremos a señalar el dinamismo que crea y fundamenta el misterio de Cristo como polo de una relación de fe que, precisamente por esto, se determina como cristiana; que, precisamente por eso, no es sólo actitud pasiva de un hombre delante del misterio de Cristo, sino relación de reconocimiento cristiano, "en Cristo", de la realidad. El polo típico de la relación de fe cristiana, decíamos, es Cristo. De este hecho se deriva lo siguiente. Desde el momento que un hombre reconoce en el hombre Jesús al Cristo, reconoce una referencia del misterio de Cristo a toda la realidad, por reconocer en El a un Kyrios, a un Señor de todo lo creado, de todo lo existente. La obra, la acción fundamental de Cristo que la tradición cristiana llamará redención, la Pascua de Jesús, su muerte y resurrección, no se dejan establecer en la fe como un fenómeno particular aislado: es la redención del mundo. Hay una inferencia a toda la realidad. Jesús se reconoce sólo como Cristo, si se reconoce en El un misterio que infiere toda la historia y todos los seres. Se trata, para Juan, del Cristo Alfa y Omega de la historia; para Pablo, del Cristo principio de la nueva creación. La inferencia del misterio de Cristo, que se reconoce en la fe, no es extrínseca a toda la realidad. Un hombre que reconoce en Jesús al Cristo, reconoce un misterio que lo infiere intrínsecamente, entitativamente. Creer en Cristo y ser cristiano, son inseparables; el que reconoce en Jesús al Cristo, reconoce un misterio de su ser, intrínseco a su misma existencia. Al reconocer en Jesús al Cristo reconozco una realidad que se establece en el orden del ser. El cristiano es, en términos de la cristología paulina, "hombre nuevo", "creatura nueva".

Hemos establecido, muy esquemáticamente, por cierto, esta índole total e intrínseca del misterio de Cristo; de otra manera, que lo cristiano infiere toda la realidad e intrínsecamente, precisamente porque Cristo se establece frente a toda la realidad e intrínsecamente; que cristiano sólo se puede ser y no otra cosa; que Jesús sólo es Cristo en cuanto principio de ser. Podemos, ahora, concretarnos a nuestro problema inicial: la fe es principio dinámico de entender, de comprensión.

Dijimos que la fe es una relación entre dos sujetos; que, en el caso de la fe cristiana, uno de esos sujetos es Cristo y que este sujeto es el que califica y determina el contenido, la dimensión de esta relación. Hemos visto también cómo este sujeto que es Cristo es tal, sólo en cuanto implica un reconocimiento de su referencia a toda la realidad e intrínsecamente. Ahora bien, esta dimensión del misterio de Cristo también determina la fe, la establece en su perspectiva fundamental. El

(1) La palabra "reconocer" quiere significar el establecimiento de una relación diversa a la de una inteligencia puramente racional, al simple conocer.

contenido, la dimensión de la relación de fe cristiana, significa aquí no sólo reconocimiento de Cristo en Jesús, sino que en Cristo también se establece un reconocimiento de toda la realidad. Creer es reconocer en Jesús al Cristo y reconocer en Cristo a la realidad, precisamente por lo que significa creer en Cristo, es decir, reconocer las pretensiones del hombre Jesús, como misterio referido a toda la realidad y, referido, situado, intrínsecamente a, y en esta realidad. En un primer momento, la fe es el reconocimiento del Cristo en Jesús; en un segundo momento, se establece como principio dinámico de comprensión, de reconocimiento de la realidad. Cristo como un polo, un sujeto de la relación de fe cristiana, determina y establece al otro sujeto, el cristiano, y lo establece intrínsecamente frente a toda la realidad. La relación de fe del cristiano se establece, pues, como un principio dinámico. La actualización de la fe depende, por lo tanto, de este reconocimiento, en Cristo, de la realidad. El reconocimiento de la realidad en Cristo no significa algo agregado a la fe en Cristo; no es una tarea de la que se puede desistir sin mutar la verdad de la fe misma.

Este es, a mi parecer, el lugar primero, la ubicación básica de la teología. El dinamismo vital siempre actualizante de la fe en la cual se debe entender la teología. Es el reconocimiento en Cristo de la realidad; la inteligencia en Cristo de lo que vivimos, donde la teología tiene su razón fundamental de ser. Pero no se puede simplemente identificar este reconocimiento en Cristo de la realidad, con teología. Por una parte, este "reconocimiento", como dinamismo de la fe, no se deja establecer como algo puramente intelectual. Significa inteligencia, pero en un sentido amplio; allí donde la relación afectiva o la estética también lo son. El aspecto intelectual es sólo un elemento del "reconocer". Por otra parte, este "reconocimiento", como inteligencia en Cristo de la realidad, este "reconocer" como entender, admite muchos niveles. Uno de estos lo constituye la teología, que se puede describir como la inteligencia sistemática en Cristo de la realidad. Sólo un nivel, el de la sistematización, es el que le corresponde a la teología propiamente tal en esta inteligencia en la fe de la realidad. Al decir nivel sistemático, no estoy pensando en esquemas académicos adquiridos, sino que, en lo indeterminado del término, apunto a lo siguiente: no se puede delimitar la exigencia sistemática de la teología de un modo a priori. La validez de cualquier patrón, que implica lo sistemático, lo da fundamentalmente una exigencia de vida de una comunidad cristiana, de una Iglesia. La situación cultural, el estilo de pensar, la necesidad lógica y conceptual de la situación espacio-temporal en la que debe insertarse para vivir toda comunidad cristiana, es la que determina lo que significa "sistemático" para una teología. Se trata, además, de la necesidad de una Iglesia, de una comunidad cristiana. No es problema de cada cristiano, como individuo, el abocarse a una inteligencia sistemática en la fe de la realidad; ser cristiano no exige ser teólogo en sentido estricto. La teología es un problema, una necesidad de Iglesia. No es problema de sí tal o cual cristiano, en razón de su situación humana, actualiza o no su fe en la medida que sistematiza o no su inteligencia de la realidad de acuerdo a las exigencias del momento cultural de su época. Sí constituye un problema, y esencial, el que una comunidad de cristianos, una Iglesia, se enajene y no esté constantemente creando un diálogo entre la cultura y la fe, no esté reconociendo sistemáticamente en Cristo la realidad. Aquí, sí que la disyuntiva, no directamente a nivel individual

aunque ciertamente repercute en éste, es una de *ser*. Es razón de su ser para una Iglesia la necesidad de una inteligencia sistemática de la realidad; es una tarea constante a la que debe abocarse su ser profético. Sin una teología entendida como inteligencia sistemática de la realidad, una Iglesia deja de ser lo que debe ser, se hace anodina, no puede interesar. La teología constituye, pues, una necesidad para los cristianos no a nivel individual sino de Iglesia. No entraremos aquí a delimitar esta necesidad como eclesiológica, baste decir que se trata no de una necesidad superflua sino de vida.

Tenemos, por tanto, que la teología se debe situar en el dinamismo de la fe vital, actualizante, de una Iglesia.

II.— LA HISTORICIDAD Y LA TEOLOGIA

La introducción del término "historicidad", llevada a cabo en el siglo pasado por Dilthey y que designa el modo de ser histórico del hombre, puede considerarse como expresión de una toma de conciencia del espíritu humano que, desde entonces a ahora, no ha dejado de radicalizarse. Sin entrar en los refinamientos conceptuales a los que la determinación del significado de histórico, historicidad e historia, haya podido dar lugar, se trata aquí de una toma de conciencia de la dimensión dinámica del ser del hombre. Es una búsqueda de inteligencia de la dimensión histórica del hombre la que condiciona gran parte de la reflexión de nuestro siglo, ya sea aquella que se detiene en una consideración de la historia como tal, como aquella sobre la libertad humana. Esta toma de conciencia, sin embargo, no sólo significa un volver la atención sobre determinados objetos, sino que —quizá lo más significativo— ha producido una crisis con respecto al esquema conceptual (griego) que, por muchos siglos, ha sido el predominante en occidente.

Nos llevaría demasiado lejos el ubicar este fenómeno y, mucho más, el analizarlo, aunque, estrictamente, sería previo a una consideración de su repercusión en la teología. Baste señalar que se trata de un problema más general; que cuando hoy entre los teólogos llega a ser un lugar común el hablar de historia, historicidad, etc., esto es sólo una concreción de una toma de conciencia del hombre acerca de un aspecto de la realidad, el cual se establece como algo fundamental y necesita ser considerado no sólo por la teología sino por todo esfuerzo de inteligencia antropológica. De tal manera es fuerte esto, que no me imagino cómo se puede evitar una crisis epistemológica del planteo del entender mismo, si se enfrenta este problema en profundidad. Lo histórico no es sólo un nuevo aspecto que debemos integrar, como un objeto más, en una búsqueda de inteligencia de la realidad; lo histórico se establece como cualidad de cualquier a priori científico de inteligencia que necesita ser explicitado.

Con respecto a la teología, el problema puede esquematizarse —con la limitación de toda simplificación— en lo siguiente: la teología se sitúa como una relación de inteligencia entre dos polos, el Evangelio, la buena nueva revelada en Jesús, y el hombre contemporáneo. El ejercicio teológico pretende establecer un nexo de inteligencia entre lo que es Evangelio y lo que es el hombre contemporáneo. Ahora bien, la toma de conciencia de la dimensión histórica de la realidad, implica, en

relación a estos polos, el reconocer que ambos están históricamente condicionados y cualificados. Por una parte, el hombre descubre que su ser contemporáneo no es un accidente a lo que se quiera definir como esencia del hombre, sino una cualidad inseparable de su ser mismo. Por otra parte, observa que el Evangelio no es una realidad que, como objeto, pueda ser considerada a modo de principios abstractos, de esencias ajenas a lo histórico. Ya como objeto, el Evangelio se sitúa históricamente condicionado, se establece como un fenómeno en un presente histórico que, ciertamente, no es el nuestro, sino el de hace casi dos milenios. El condicionante mitológico del Evangelio, diverso del nuestro; el subsecuente esfuerzo —más o menos logrado— de una desmitologización del mismo; el programa de una teología kerygmática que busca una adecuada proclamación contemporánea del mensaje de Cristo, todas éstas no son sino expresiones de la situación básica: la teología como relación de inteligencia entre el Evangelio y el hombre contemporáneo. No es ésta una inteligencia que pueda pensarse entre dos polos históricos; ambos están condicionados y cualificados por presentes diversos y todo esfuerzo de relación debe considerar esta situación elemental, no para sacrificar un polo por el otro, ya sea en un actualismo relativista del Evangelio o de un arcaísmo relativista de nuestro presente, sino para ser real.

Este sería —ciertamente apenas esbozado— otro elemento que sitúa a la teología hoy día. Desconocerlo, pretendiendo hacer ejercicio teológico al hacer sistematizaciones abstractas sobre “principios” evangélicos referidos a una “naturalidad” humana, requeriría al menos una clasificación del a priori de esta postura que ha dejado de ser evidente.

III.— HACIA UN NUEVO METODO TEOLOGICO

Situar la teología como inteligencia sistemática en la fe de la realidad y como una relación de inteligencia entre dos polos, el Evangelio y el hombre contemporáneo, históricamente condicionados y calificados, equivaldría a una mera formulación programática, si no se considera el modo de establecer un ejercicio teológico que corresponda a esta ubicación. La teología ubicada en relación a la fe y a la historicidad, constituye un fin a conseguir. ¿Cómo conseguirlo? ¿Qué camino seguir? ¿Qué método emplear?

El impacto de la historicidad sobre la teología se ha traducido también aquí en una crisis del método tradicionalmente empleado. No nos parece coherente un ejercicio teológico que considere el Evangelio como un polo, un objeto más o menos estático, que permite establecer principios generales y abstractos para luego aplicarlos a nuestra situación espacio-temporal contemporánea. En este esquema está implícita, además, una valoración demasiado simple de los dos polos entre los cuales la teología debe situarse como relación de inteligencia. El Evangelio constituye, por así decirlo, el polo positivo de donde se infieren los principios, constituyéndose nuestra situación espacio-temporal contemporánea en el polo negativo, pasivo, el lugar donde se aplican los principios inferidos del Evangelio. (Ciertamente en razón del dinamismo subjetivo de todo entender nunca puede pensarse en que este esquema corresponde a lo realmente efectuado. Una pasividad subjetiva total es contradictoria al entender).

Al esbozarse, de una manera muy incipiente, un nuevo método adecuado a la ubicación fundamental de la teología, pareciera que este esquema, el que va del Evangelio, lugar de principios, a la situación espacio-temporal, lugar de aplicación de ellos, se invierte. Baste notar, a modo de ejemplo, tomado de un documento del Magisterio, la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, que Mons. Marcos Mc. Grath, una de las personas que participó más activamente en la elaboración de este documento, señala cómo la dificultad primera, y apenas obviada, la constituyó un problema de método (2). Si se quería hacer una reflexión "pastoral", es decir, una inteligencia en la fe —que podríamos ubicar en los términos aquí empleados— en la fe de nuestra realidad en su cualidad histórica, era preciso "inventar un nuevo método" (3).

En este intento de invención de método que subyace en la Constitución *Gaudium et Spes*, podemos anotar una inversión del esquema tradicional. El punto de partida no es más un análisis directo del Evangelio para establecer principios y luego aplicarlos a nuestro hoy. El método empleado en el esquema de Zurich, que se impuso en el documento final, es uno que pretende partir de nuestro hoy, de un análisis de nuestra situación espacio-temporal, para luego remontarse al Evangelio. En el documento final se dirá que se trata de "escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio" (4). No es del caso detenerse aquí en la expresión empleada; lo fundamental es lo anterior: se ha producido una inversión en el esquema mismo tradicional de método de la teología (5). Se trata de una inversión que puede ser considerada de muchas maneras. Si fuese sólo puramente cronológica, es decir, considerar primero lo que antes era después y viceversa, no tendría mayor significación. Sin embargo, tal interpretación de esta inversión metódica es demasiado insuficiente. Al "escrutar los signos de los tiempos", en un primer momento, no sólo hay una simpatía por la situación histórica contemporánea; hay también un reconocimiento, que se puede radicalizar en mayor o menor medida, de que en la relación de inteligencia en la fe, la situación histórica contemporánea no constituye un polo pasivo, el lugar de aplicación de los principios que independientemente se determinan como evangélicos; nuestro hoy constituye un polo positivo; se diría, una fuente de inteligencia teológica.

La flaqueza de la *Gaudium et Spes* es correlativa a una debilidad del método empleado que apenas se define y de una manera muy rudimentaria. Lo anota Mons. Mc. Grath: "Cada capítulo se inicia con una descripción rápida de la situación concreta en el dominio considerado, en el espíritu del método general del esquema, pero la transición a la aplicación de juicios doctrinales y morales es aún difícil y engorrosa" (6).

(2) Cf. "Présentation de la Constitution L'Eglise dans le monde de ce temps", en *L'Eglise dans le monde de ce temps. Commentaires. Tome II (Unam Sanctam 65 b)*, París 1967, p. 17 y siguientes.

(3) *Ibid.*, p. 19.

(4) *Gaudium et Spes*, 4.

(5) Cf. Philippe Delhaye, "Histoire des textes de la Constitution pastorale, en *L'Eglise dans le monde de ce temps. Commentaires. Tome I (Unam Sanctam 65 a)*, París 1967, p. 255, nota 6.

(6) *Ibid.*, p. 28.

Superar una mera yuxtaposición entre una descripción fenomenológica de nuestra situación histórica contemporánea y los principios doctrinales y morales; determinar en qué medida nuestra realidad contemporánea es un polo positivo para la teología y, como tal, pueda relacionarse al Evangelio; ir más allá de una descripción más o menos irreflexa en sus a priori, para hacer un juicio teológico sobre la misma; delimitar los principios de juicio sobre una tal descripción en su primer y segundo momento; los principios y criterios teológicos de interpretación de nuestra situación espacio-temporal; todo esto, constituye una tarea que empieza a asumir la teología y que, a mi juicio, es la única manera de hacer realidad el deseo de una "teología viva". De otra manera no podría recorrerse el camino que lleva al fin que deseamos y consideramos válido.

**TEOLOGIA Y VIDA SE RENUEVA PARA DAR
UNA RESPUESTA TEOLOGICA A LOS
INTERROGANTES DE NUESTRO MUNDO**

A PARTIR DEL N.º 3:

- **TEOLOGIA Y MUNDO DE HOY**
- **TEOLOGIA Y UNIVERSIDAD**
- **INFORMACION TEOLOGICA DE ACTUALIDAD**

SUSCRIBASE SI TODAVIA NO LO HA HECHO.

SUSCRIBA A SUS AMIGOS.

DE SOLIDEZ A SU FE EN UN MUNDO DIFICIL