

La teología como momento ideológico de la praxis eclesial

Una de las más graves preocupaciones metodológicas de la teología norteamericana es la que se refiere al lugar que ocupa el hacer teológico en el contexto histórico de la praxis eclesial y a las condiciones requeridas para que el hacer teológico pueda estimarse como integralmente cristiano. Estas líneas quisieran mostrar cómo se puede responder a esa preocupación y cómo se justifica esa respuesta. Se trata en ellas tan sólo de un aspecto del método teológico, que necesitaría ser completado por otros, pero que es un aspecto esencial de trascendentales consecuencias para la orientación global del hacer teológico.

Dos partes fundamentales tendrá este trabajo. En la primera se mostrará en qué sentido la teología, el teologizar, es un momento ideológico de la praxis eclesial, mientras que en la segunda se analizarán las condiciones exigidas para que ese momento ideológico sea plenamente cristiano. La amplitud del tema exige amplitud de perspectivas. Por ello más que el desarrollo puntilloso de cada una de ellas se procurará su clara formulación y su precisa sistematización de modo que las conclusiones se apoyen en el conjunto y quede para ulterior reflexión la revisión y profundización de cada uno de los momentos del conjunto.

1. TEOLOGIA, PRAXIS ECLESIAL Y PRAXIS HISTORICA

a) Se olvida con frecuencia el lugar de la reflexión teológica y del producto teológico en el contexto concreto de la realidad histórica que lo engloba. Sigue pesando sobre la teología la antigua pretensión de ser un saber absoluto y supremo, que está por encima de los avatares históricos de otros saberes y de otras praxis. Se piensa, por ejemplo, y se practica, aunque cada vez

menos, que la obra de Santo Tomás puede ser hoy asumida como texto teológico definitivo, que cubre en lo fundamental todo lo que «dogmáticamente» se necesita saber. La teología sería un puro saber teórico sobre realidades no cambiables y, por tanto, poco tendría que ver con la historia.

Aunque a veces se acepta reflejamente la finalidad práctica del hacer teológico no se reflexiona sobre lo que implica esta intencionalidad ni sobre las condiciones determinantes del hacer teológico aun en el caso de no pretender explícitamente más que la «verdad» teológica. Es claro, sin embargo, que si se pretende que haya una organización monárquica de la iglesia, una unidad granítica y una sumisión disciplinada, un determinado orden socio-político, etc., la reflexión teológica quedará muy configurada por estos intereses prácticos tanto en la elección de los temas que la correspondiente exclusión como en el modo de enfocarlos y de llevarlos adelante. Y aun cuando no se pretenda explícitamente ninguna finalidad práctica, es claro que el teólogo y su hacer aparentemente académico está configurado por su deseo de estar a la altura de las circunstancias, por más distintas que sean esas alturas y esas circunstancias. Piénsese, por ejemplo, lo que condiciona —para bien o para mal, esa es otra cuestión— el entender la teología como un estudio universitario, que debe pretender la misma credibilidad académica que otros saberes académicos.

Es, pues, una ingenuidad más o menos interesada creer que la teología goza de un estatuto especial que la hace inmune a todo condicionamiento desfigurador, al menos cuando no se refiere explícitamente a cuestiones prácticas. Sin entrar en consideraciones generales apoyadas en lo que es estructuralmente la inteligencia humana como inteligencia sentiente (Zubiri) o en lo que le compete ulteriormente por estar al servicio de la vida, puede aceptarse como un hecho el que la teología, aun como puro ejercicio racional, carga con todos los tributos que son propios de ese ejercicio, entre otros el de llevarse a cabo desde una realidad limitada e intercada y al servicio de unos intereses determinados. Que esto sea superable críticamente y que no lleve necesariamente a un anarquismo subjetivista, no obsta para que se reconozca su existencia y exija plantearse cómo llevar a cabo esa superación crítica.

Pero es que, además, en cuanto la teología es un tipo especial de ejercicio racional carga con especiales tributos. Es un punto en el que se han enseñado muchas críticas del lenguaje religioso,

especialmente las de la filosofía analítica, no siempre con justicia por no subrayar ni el carácter real de lo simbólico ni la posibilidad de comprobación indirecta que puede tener un discurso sobre un Dios encarnado e historizado. Con todo, es preciso reconocer que en el campo de las afirmaciones teológicas nos encontramos con que muchas de ellas son, al menos aparentemente, inverificables y, por tanto, más propensas a desfiguraciones y manipulaciones no siempre conscientes. Muchas teologías, en efecto, se centran en temas especialmente «metafísicos», los mismos que apartó del saber científico la crítica kantiana (Dios, el alma y la vida eterna, el mundo como totalidad); insisten en la imposibilidad de la experiencia de la gracia y de lo sobrenatural, y absolutizan y transcendentalizan incluso lo histórico de modo que lo dejan al margen de toda comprobación.

No cambia sustancialmente esta situación el recurso a la revelación y el magisterio, como si estas dos instancias garantizaran la objetividad más allá de los vaivenes históricos. No lo cambia, ante todo, por el mismo carácter opcional del ámbito de la fe que acompaña no sólo a su inicio sino a todo su ejercicio. Pero no lo cambia, sobre todo, porque la revelación misma es histórica en su misma estructura de modo que no puede tener un único sentido unívoco para situaciones realmente distintas; y si tal es la revelación en cuanto entrega lo es mucho más en cuanto recepción, en lo que ésta tiene de selección dentro del campo de la revelación y de jerarquización entre los temas seleccionados para iluminar un problema determinado. Finalmente el magisterio está también sujeto a condicionamientos históricos incluso en los momentos supremos de su ejercicio, no digamos ya en su ejercicio ordinario.

Nada de esto relativiza absolutamente —valga la paradoja— ni la aceptación creyente ni la reflexión teológica. Tan sólo pone sobreaviso para no caer en ingenuidades valorativas. Las afirmaciones más abstractas pueden resultar a veces la expresión religiosa de una situación, cuya verdad es todo menos que religiosa. El discurso religioso puede ser una mistificación del discurso económico y político y esto no sólo cuando fetichiza realidades históricas determinadas haciendo de ellas cosas divinas o diabólicas sino incluso cuando aparentemente no habla más que de Dios y lo divino. Sin llegar a la exageración de pensar que todo discurso teológico es solamente esto, cabe siempre la pregunta y la sospecha de cuánto de esto hay en todo discurso teológico. La teología de la liberación, por ejemplo, reconoce muy explícita-

mente el carácter político de su discurso y su intención histórica dentro de la praxis social, con lo cual evita en principio la mistificación pues abre su juego a toda suerte de críticas y correctivos. No así otros tipos de teología que no se han preguntado todavía por el carácter político de sus afirmaciones.

Y es que no puede desconocerse el uso interesado que hacen del producto teológico elementos no sólo de la Iglesia sino de fuera de ella. Si se da esta utilización, los hechos prueban que las afirmaciones teológicas, incluso cuando no lo ha pretendido explícitamente el teólogo, tienen un flanco político. Y esto tanto si se las emplea explícitamente cuanto si se las utiliza como versiones puras de la fe frente a otras afirmaciones socialmente más comprometidas, como si éstas fueran las horizontalistas y aquellas las verticalistas. Estamos hartos de ver el uso político de los verticalismos. Todo ello debe hacer sospechar que no hay un producto teológico histórica y políticamente neutro. El teólogo, por tanto, debe preguntarse a quiénes y a qué conductas favorecen sus reflexiones o quiénes se hallan a gusto con ellas. Es de todo todo punto llamativo —por decir poco— que los partidos política y económicamente más conservadores tomen como bandera propia una religión en principio tan subversiva como la cristiana, y es sospechoso que los más ricos y poderosos no se sientan violentamente interpelados por el mensaje cristiano.

Nada de lo dicho hasta aquí es nuevo. Más bien podrían calificarse de afirmaciones tópicas, si es que no siguieran siendo válidas para mucha teología que se estima a sí misma como oficialista y académica. Aunque las teologías más creativas intentan habitual y reflejamente superar críticamente este problema, hay todavía mucha teología operante que no lo tiene en cuenta y que sigue afirmando interesadamente la existencia de una razón pura teológica.

b) Para no olvidar en el hacer teológico su incidencia histórica es menester encuadrarlo en la praxis eclesial y a ésta en la praxis histórica. Viendo la teología como momento de una praxis muy determinada es más fácil acercarse a su función propia al constatar la complejidad del problema.

El establecer la teología como un momento de la praxis eclesial subraya que el hacer teología no es un hacer teórico autónomo sino que es un elemento dentro de una estructura más amplia. Praxis eclesial se toma aquí en un sentido amplio que abarca todo el hacer en algún modo histórico de la Iglesia entendida

como comunidad de hombres, que de una u otra manera realizan el Reino de Dios. Se elige este término para recalcar el aspecto de praxis, esto es, de acción transformadora que le compete a la Iglesia en su caminar histórico. Situar, por tanto, el hacer teológico en el marco de la praxis eclesial implica que se lo considera no sólo en un ámbito más amplio, que lo contextualiza y determina sino en algo que es esencialmente subsidiario de una praxis histórica.

Esta subordinación es no sólo una necesidad sino un ideal. El hacer teológico cristiano —de él tan sólo se habla aquí— no es concebible al margen de la Iglesia sino que, con toda su autonomía, está a su servicio, en cuanto esa Iglesia está toda entera volcada a la realización del Reino. Pero es, además, una necesidad social, porque el hacer teológico, como todo otro hacer, está determinado por lo que es la praxis histórica en un momento determinado. El teólogo podrá liberarse de la determinación que le confiere la praxis eclesial en la que se ve envuelto, pero parte de ella y corre el peligro natural de verse envuelto en ella. Ahora bien, no toda praxis eclesial es siempre fundamentalmente cristiana, lo cual pone al hacer teológico en trance de no serlo.

Ciertamente, la teología puede reorientar de alguna manera la praxis eclesial, pero esto no supone que no sea determinada y deba verse determinada por lo que es y lo que ha de ser la praxis eclesial. Toda insistencia será poca para que el hacer teológico esté en disposición de desarrollar con garantía su propia competencia: el hacer teológico pende de una praxis eclesial no siempre adecuada y debe tener siempre en cuenta el lograr determinar en cada caso cuál ha de ser esa praxis. Esto es válido del hacer teológico en su totalidad y su realización admite grados, según las tareas en que se desglose esa totalidad; no hay duda, en efecto, de que en el hacer teológico hay tareas predominantemente técnicas, cuyo mejor aporte al conjunto será la perfección de su tecnicismo, lo cual es válido no sólo en algunas zonas de la exégesis o de la historia sino incluso de la elaboración más teórica. Pero en cuanto todos estos momentos parciales constituyen la totalidad del hacer teológico, es preciso reconocer su orientación por la praxis eclesial y su orientación para la praxis eclesial.

c) Ahora bien la praxis eclesial es un momento, que cuenta con relativa autonomía, de una praxis histórica totalizante. Los dos puntos son importantes y han de mantenerse a la par: la praxis eclesial cuenta con cierta autonomía y la praxis eclesial es

sólo un momento de una praxis histórica no sólo más amplia y englobante sino verdaderamente totalizante.

La praxis eclesial, en efecto, tiene en principio, aunque haya de conseguirla de hecho, una cierta autonomía dentro de la praxis histórica total. Entendemos aquí por autonomía el hecho de que como praxis no sea, al menos en principio, un mero reflejo mecánico de otras instancias y el hecho de que tenga capacidad propia para reobrar sobre otras instancias no eclesiales. Las críticas del cristianismo no sólo no han logrado mostrar que toda su actuación sea mero reflejo de las condiciones económicas, sociales y políticas —desde el propio Jesús histórico y la comunidad primitiva hasta nuestros días— sino que multitud de hechos importantes prueban lo contrario. El fundamento teológico de esta autonomía estriba en la presencia postulada de un algo «más» en la historia que se hace efectivo en ella, «más» postulado que debe tener alguna comprobación por muy indirecta que ésta sea. El fundamento sociológico estriba en la especialización de funciones, pues la función cristiana no se confunde, ni siquiera en lo que tiene de empírico y constatable con otras funciones sociales distintas. El fundamento epistemológico se apoya en la singularidad de su objeto y de su modo de alcanzarlo y realizarlo. Anunciar y realizar el Reino de Dios en la historia tendrá puntos comunes con otras tareas históricas, pero como unidad viva tiene una autonomía propia.

Pero, por mucho que se insista en la peculiaridad histórica y no meramente abstracta de la praxis eclesial, no puede desconocerse el que se presente como un momento dentro de una praxis histórica más amplia que la engloba y la totaliza.

Esta inclusión es, por lo pronto, un hecho. Si se acepta que cada praxis histórica tiene una cierta unidad —cada praxis histórica e incluso la praxis total de la historia universal actual a pesar de sus múltiples elementos materiales, biológicos, económicos, políticos, culturales, etc., tiene una estricta unidad a pesar de su complejidad, no se puede atribuir fácticamente al momento de la praxis eclesial ni ser el todo de la praxis histórica ni ser tampoco el elemento totalizante, ni siquiera ser aquél elemento que «en última instancia» fundamenta y determina todos los demás de un modo real y efectivo. El que la praxis eclesial pretenda ser y se atribuya a sí misma el constituirse en totalizadora de sentido y en instancia crítica última, no le confiere el que «realmente» sea quien totalice. Sería una ilusión puramente idealista que con-

fundiría las construcciones de sentido con lo que es la realidad operante de la historia. Lo cual es más claro todavía si descendemos de la proclamación de principios y de intenciones a lo que son los resultados comprobables de la praxis eclesial, a lo que es su ejercicio real: no solamente otros momentos de la praxis histórica son más determinantes de lo que ocurre en la historia, sino que cabe preguntarse si la praxis eclesial no está más determinada por otros momentos de la historia, que estos momentos por aquella praxis.

Es, además, una necesidad, que se desprende de su propia estructura. La praxis eclesial, por su propia índole real, carece de condiciones materiales para ser la instancia dominante del curso histórico, aunque a veces lo haya pretendido. Es, por otro lado, claro que si en algunos lugares y circunstancias pudo parecer que podía intervenir decisivamente en la historia, esta intervención sería una pretensión ridícula a medida que aumenta el peso real de otras instancias históricas. Sin embargo, la situación social e histórica de determinadas zonas, el peso social que tiene lo cristiano en ellas, puede llevar todavía a la equivocación de querer constituir la praxis eclesial como un «poder» junto a los otros poderes. Y donde esto no ocurre cabe pensar en que mucha de la teología recibida fue elaborada, cuando la praxis eclesial pretendía ser prepotente en la configuración del curso histórico. Que la praxis eclesial deba incidir en la historia y no sólo en los ánimos de los individuos o a través de la conversión de las personas, no significa que haya de ser o pueda ser el momento determinante del proceso histórico.

Es, finalmente, una exigencia de la fe misma. La praxis eclesial no tiene el centro en sí misma ni tampoco en un Dios ajeno a la historia sino en un Dios que se hace presente en la historia. La praxis eclesial tiene su centro en el Reino de Dios y en la realización de ese Reino en la historia, un Reino que se presenta en la parábola evangélica como el fenómeno de la masa, como la sal de la comida, etc., pero no como la masa del pan ni como la comida. Y no es la masa para el fermento ni la comida para la sal, sino todo lo contrario. Ni la transcendencia de la fe ni la necesidad de su implicación histórica anulan la inmanencia propia de la historia sino que respetan y apoyan las distintas instancias autónomas.

Todo esto puede parecer obvio y aceptado. Pero es menester subrayarlo. El subrayado se refiere sobre todo a dos aspectos:

la praxis eclesial está configurada mucho más de lo que se acepta usualmente por otros momentos de la praxis histórica y la praxis eclesial debe ponerse al servicio de la praxis histórica. Inmediatamente veremos las consecuencias de estas afirmaciones para el hacer teológico entendido como un momento de la praxis eclesial englobada en una praxis histórica.

d) El hacer teológico, en efecto, representa de un modo privilegiado el momento ideológico de la praxis eclesial. Entendemos aquí por momento ideológico el elemento consciente y reflejo de esa praxis. Es claro, entonces, que a ese momento pertenecen otras actividades, como la liturgia, el arte, los ejercicios piadosos, etc., pero de modo especial la actividad teológica. El que la actividad magisterial tenga mayor rango eclesiástico en esta línea no obsta sea porque se la considere como una actividad teológica en sentido amplio sea porque desde el punto de vista estrictamente «ideológico» tiene menor significado.

Pero antes de insistir en este carácter ideológico conviene recoger la consecuencia principal de lo dicho anteriormente. Que la praxis eclesial sea un momento de una praxis histórica totalizante hace que esté determinada por el lugar que adopte en esa praxis histórica total. Porque la realidad nos muestra que la praxis histórica es una praxis dividida y conflictiva de modo que esa es su forma actual de totalidad, con lo cual según sea la posición adoptada en el conflicto así será en buena parte su determinación propia. No es esto negar la autonomía de la praxis eclesial ni de su momento ideológico porque o no se cae en la cuenta de cómo se está condicionado por uno de los focos del conflicto o se pone uno ya deliberadamente en uno de ellos; en el primero de los casos no se ejercita la autonomía y en el segundo se pone esa autonomía conscientemente al servicio de una determinada praxis histórica. Se podría objetar que debe buscarse la totalidad y que la manera autónoma de superar las parcialidades sería instalándose de un salto en la totalidad y no en una de las parcialidades. Pero esta solución es hipotética e idealista, es irrealizable dada la realidad de la praxis histórica. El modo histórico de situarse en la totalidad es el de incorporarse reflejamente en una de las partes contrapuestas para reasumir la contraposición y lograr así superarla. Es cierto que no cabe una división maniqueísta de la historia como si en una parte contrapuesta estuviera todo el bien y en la otra todo el mal, pero sí es posible determinar en cada caso donde reina más el principio del mal o el principio del bien.

La pretensión de salirse del conflicto supone la pretensión de salirse de la historia cuando no el aumentar indirectamente el poder de una de las partes en conflicto. Planteamiento que nos acerca así un paso más al momento ideológico de la praxis eclesial.

Como es bien sabido el marxismo dogmático o el dogmatismo marxista atribuye a toda la praxis eclesial —las excepciones serían causales y coyunturales, verdaderos *per accidens*— un carácter ideológico por moverse en la esfera de lo ideal contrapuesta a lo económico y a lo político-institucional y, sobre todo, por ser una praxis encubridora, cunado no defensora, de la dominación y opresión propias de la explotación capitalista. Tal planteamiento simplifica los hechos históricos y no cuenta con la experiencia real suficiente de la praxis eclesial como para hacer un juicio acertado. Frente a esa posición dogmática debe afirmarse desde dentro de la praxis eclesial dos puntos esenciales: primero, no toda praxis eclesial es ajena a la marcha material y productiva de la historia pues puede constituirse de distintas formas en un poder material: segundo, la praxis eclesial no se sitúa necesariamente y en principio de parte de la opresión sino todo lo contrario y de hecho no siempre ha estado al servicio de los opresores. Baste esta breve alusión al problema para determinar más precisamente el momento ideológico del hacer teológico, pues deben ser análisis históricos los que en cada caso comprueben o refuten la tesis marxista.

Atribuir, por tanto, al hacer teológico un carácter ideológico no implica necesariamente una acusación pero sí una cautela y una llamada de atención. Puede ser peyorativamente ideológica cuando o no atiende a su carácter de momento de la praxis eclesial o cuando consciente o inconscientemente responde a una praxis eclesial que favorece de hecho el lado opresor de la praxis histórica; con toda seguridad éste es el caso de mucha producción teológica y, al menos, será siempre un punto sobre el que se habrá de hacer examen de conciencia y discreción de espíritus. Pero puede ser meliorativamente ideológica cuando pretende participar positivamente en la praxis eclesial y cuando responde, justifica y apoya aquella praxis que favorece el lado de los oprimidos en la construcción y establecimiento de una tierra nueva; se constituye así en una parte fundamental de la praxis eclesial tanto en lo que tiene de iluminadora como de crítica, pero no sólo como esclarecedora de sentido sino como momento transformativo de la realidad histórica.

Pedir este estatuto para el hacer teológico no es una aventura irracional. Si mucho del hacer teológico usual durante siglos puede hacerlo aparecer así, la reflexión sociológica sobre la necesidad de que así sea y la reflexión creyente sobre el hecho mismo de esa necesidad son más que suficientes para hacer desaparecer esa apariencia. La revelación puede ser entendida fundamentalmente como la reflexión teológica sobre una determinada praxis histórica, que engloba tanto experiencias individuales como experiencias y sucesos colectivos; que esa reflexión sea inspirada y que no cuente a veces con gran aparato crítico y especulativo, no obsta para que deba considerársela como una reflexión teológica estrictamente tal. Los contenidos de esa revelación ni son transmisiones inmediatas que nada tengan que ver con la experiencia y la reflexión del autor sagrado ni menos son puras elucubraciones teóricas hechas al margen de toda praxis; son, más bien, lectura teológica de una determinada praxis histórica, que en buena parte, al menos, es una praxis histórica de liberación. Como es sabido y reconocido, incluso ideas aparentemente inexperimentales como el monoteísmo, la trinidad, la creación, la salvación, el Reino de Dios, etc., son decantaciones reflexivas de una experiencia histórica, donde el Dios de la gracia y de la revelación se hace especialmente presente tanto en el hecho histórico experimentado como en la experiencia y reflexión de ese hecho.

2. ¿QUE PRAXIS ECLESIAL LEGITIMA CRISTIANAMENTE EL HACER TEOLOGICO?

Acabamos de ver que el hacer teológico tiene que ver necesariamente con la praxis eclesial. Pende ciertamente también del talante y de la ubicación psicológica del teólogo, pero en su conjunto responde a una praxis eclesial, según las posibilidades, limitaciones, intereses, correlación de fuerzas, etc., que predominen en cada momento. Debe, además, ponerse al servicio de la praxis eclesial, siempre que ésta sea cristiana o en orden a que lo sea: no es un fin en sí mismo ni tiene raíces en sí mismo, pero tampoco puede subordinarse a cualquier praxis eclesial que, si en su conjunto y a la larga, no puede apartarse fundamentalmente del seguimiento de Jesús, puede hacerlo en determinados momentos y en grandes sectores de lo que es la estructura eclesial.

Por ello se impone inmediatamente la pregunta de qué praxis

eclesial es la que proporcionará el máximo de condiciones para que el hacer teológico sea lo más cristiano posible. Ya se insinuó que no se responde fácilmente a esta cuestión apelando a la revelación y al magisterio, precisamente porque esa apelación sólo es válida desde una determinada praxis eclesial y en orden a una muy precisa praxis eclesial. Por otro lado, aquí no nos preguntaremos por las condiciones requeridas para que el hacer teológico tenga «altura académica» o para que determinados momentos de su hacer complejo se realicen con las mejores técnicas y con el mayor rigor; es esta una cuestión aparte, que debería englobarse en el tema general de praxis y teoría, donde debería discutirse la condicionalidad práxica de una buena teoría, sobre todo de una teoría referida a la clase de temas que maneja la teología.

La respuesta a esta pregunta se va a dar aquí conforme a lo que es opinión común y praxis generalizada de la llamada teología latinoamericana. Con matices diferentes, con consecuencias más o menos avanzadas, con distintas formulaciones, puede apreciarse un fondo común, que es el que aquí se va a presentar. Por representar este fondo común y por ser obra de muchos autores, pero sobre todo por ser la exigencia de muchas comunidades populares anónimas, se dejará de lado toda cita personalizada y todo aparato bibliográfico, que están además a la fácil disposición de los lectores de esta revista.

a) Una condición fundamental para encontrar la praxis eclesial adecuada es la de concebir el objeto fundamental del hacer teológico como Reino de Dios, esto es, considerar que el objeto fundamental del hacer teológico y, consecuentemente, de la teología es la realización del Reino de Dios en la historia. Parecería que es pequeña diferencia sobre otros modos de concebir la teología y, sin embargo, es una diferencia fundamental.

Para llegar a esta tesis la teología latinoamericana ha procedido según uno de los principios metodológicos fundamentales: todo hacer eclesial debe realizarse en pro-seguimiento del Jesús histórico. Aplicado el principio a nuestro caso debe decirse: si el objeto fundamental de la misión de Jesús fue el Reino de Dios, debe serlo también de la praxis eclesial y del momento ideológico de esa praxis eclesial. Aunque se necesite determinar ulteriormente cómo entendió Jesús el Reino de Dios y cómo debe entenderse en cada situación histórica el Reino de Dios predicado por Jesús —dos tareas estrictamente teológicas—, se afirma resueltamente como interpretación adecuada de la vida y misión de Jesús que su

objeto fundamental es el Reino de Dios y que dentro del marco del Reino de Dios y en su realización histórica es cómo deben surgir los demás temas teológicos tanto en la línea de interpretación teórica como en la línea de los proyectos y de las acciones. Se trata evidentemente de lo que ha de hacer una teología cristiana y no cualquier teología, y lo que ha de hacer una teología cristiana no se sabe entendiéndola como una de las realizaciones específicas de un presunto esquema genérico sino tomando con absoluta seriedad la vida de Jesús, sea innovadora o no lo sea, surja o no de una experiencia irreductible. El *Faktum* fundamental de la teología cristiana sería entonces el Reino de Dios tal como aparece en el Nuevo Testamento, leído e interpretado, como luego veremos, desde aquella situación que el propio Jesús y su anuncio del Reino postulan como situación privilegiada.

Dicho de otra forma: el Reino de Dios que tiene como objeto fundamental la teología cristiana es el Reino de Dios anunciado por Jesús, leído en la praxis eclesial adecuada y proseguido históricamente. Evidentemente esa praxis eclesial adecuada medirá su adecuación por lo que sea en cada caso la exigencia del Reino de Dios. Hay así una circulación hermenéutica que va del Reino a la praxis pero que vuelve de la praxis al Reino, con lo que ambos polos se van reinterpretando por la presencia y el influjo del Espíritu de Cristo. Querer, por tanto, partir de un concepto genérico de Reino de Dios para llegar más tarde a lo que es el Reino de Dios anunciado por Jesús no es algo que le parezca adecuado a la teología latinoamericana: si ha de reconocerse un elemento genérico es a partir del elemento específico y no viceversa, como si el género fuera una realidad y no una abstracción empobrecida de los distintos posibles Reinos de Dios que se hayan buscado históricamente. Se trata fundamentalmente de una praxis concreta, que incluye una pluralidad de elementos, de modo que el Reino de Dios cristiano es término de una praxis cristiana iniciada en el nombre de Jesús y sustentada en la esperanza activa que fluye del Resucitado y de su presencia nueva en la historia.

Este Reino de Dios, objeto fundamental de la praxis eclesial y del hacer teológico, no es una fórmula verbal o un rodeo estilístico para hablar sin más de Dios. Incluye formalmente a Dios, incluye formalmente su reinado en la historia, pero los incluye en una unidad intrínseca. Sin ánimo de desarrollar este concepto fundamental que resuelve frontalmente todo el problema de los dualismos y de los reduccionismos, de los verticalismos y horizon-

talismos, es preciso mostrar sumariamente cómo no deja fuera de sí ninguno de los temas de la fe y cómo exige y en qué sentido las exigencias de una determinada realización histórica.

Efectivamente por ser Reino de *Dios* apela a la totalidad del Dios revelado por Jesús y en Jesús, pero apela a esa totalidad según el modo propio de la revelación de Jesús. No se pierde así nada de la denominada transcendencia, aunque tampoco se conserva necesariamente todo lo que sobre esa transcendencia divina han elucubrado los hombres. La transcendencia queda limitada —no obstante su apertura sin fronteras— al marco propuesto por Jesús, tal como este marco ha sido recogido, pero no cerrado, por la tradición constituyente de la revelación. Una cosa es que la reflexión sistematizadora categorice más complejamente el Dios revelado por Jesús y otra que este Dios deba subordinarse a lo que una especulación autónoma presuponga como caracteres esenciales de la divinidad.

Pero por ser *Reino* de Dios apela a la historia y al hombre como lugar de presencia y actuación del Dios de Jesucristo. No le será fácil a la teología mostrar cómo ha de ser este Reino para que sea efectivamente el Reino de Dios, pero es una tarea tan fundamental como la de mostrar cuál es el Dios del Reino. No se pierde así nada de la denominada inmanencia, aunque la palabra sobre el Reino de Dios de ningún modo agote la autonomía de lo inmanente, así como no se agota Dios en lo que es su reinado histórico, que siempre quedará sobrepasado por un futuro mayor, que tira del presente hacia una presencia y un cumplimiento cada vez mayores.

No se trata, sin embargo, de dos tareas: una que hablara de Dios y otra que hablara del Reino. Si así fuera estaríamos de nuevo en el campo insalvable de los dualismos y nos apartaríamos de lo que fue la vida y la misión de Jesús. El objeto fundamental de la teología es uno solo: el Reino de Dios como realidad y concepto estructural histórico. Por eso la teología latinoamericana no puede estar de acuerdo con quienes le atribuyen como su objeto propio la praxis social, tal como la formula la doctrina social de la Iglesia. Hay en esto múltiples equivocaciones. Ante todo, la teología latinoamericana, la teología de la liberación, no pretende reducirse a sí misma como si no tuviera como objeto la totalidad de la fe sino sólo aquella parte de la fe que tuviera que ver con la cuestión social o la justicia social; que esté preocupada por la praxis histórica no significa que su objeto ni su tema sea formal-

mente la justicia social, antes al contrario es su tema y su objeto todo lo que es el Reino de Dios. Y, en segundo lugar, el ámbito de la doctrina social es introducido por la teología latinoamericana en el campo de la reflexión teológica en pie de igualdad con otros temas en cuanto se refiere al *Reino* de Dios; claro que con ello queda ese ámbito tratado de una manera muy distinta. Finalmente, la doctrina social en algunas de sus respuestas concretas a problemas predominantemente económicos y políticos es subsidiaria de unas mediaciones, que la relativizan enormemente y que deben ser analizadas en cada caso en función de lo que son técnicamente esas mediaciones y en función de su mayor o menor coherencia con los postulados históricos del Reino de Dios.

b) Lo que sucede es que el concepto mismo de Reino de Dios es un concepto dinámico, a la par histórico y transhistórico. La realidad del Reino de Dios implica en sí misma el problema de su realización, es una realidad en realización. El hacer teológico entonces tiene que enfrentarse directamente con lo que es la realización del Reino de Dios. Al no ser Dios sino el Reino de Dios el objeto fundamental del hacer teológico, el aspecto de realización resulta decisivo.

La teología, entonces, no puede reducirse a ser una pura interpretación de la realidad del Reino de Dios —ya esto sería bastante y llevaría a los tratados teológicos y a sus tratadistas por nuevos caminos—, ni puede reducirse a una mera búsqueda de la verdad del Reino, entendiendo por verdad el «sentido» de la realidad del Reino. Siendo todo eso tiene que ser también algo que debe hacerse, algo que debe orientar una realización, la cual ha de hacer a Dios presente en las condiciones reales de esa realización. Realización que no es sin más la puesta en marcha de un proyecto económico y político para lo cual ni la praxis eclesial ni el hacer teológico tienen vocación ni capacidad, aunque haya proyectos económicos y políticos así como conductas personales o clasistas que no sean conciliables con lo que ha de ser el Reino de Dios. Realización, por otra parte, que ha de estar interesada por el momento de verdad y aun por el momento ideal de las conductas, pero entendido ese momento de verdad como realidad nueva que transparente más objetivamente la realidad de Dios.

Todo ello exige a la teología que, a través de la praxis eclesial, se inserte en la totalidad de la praxis histórica. Ya se dijo en la primera parte que esta inserción compete al hacer teológico en su conjunto y sólo derivadamente a sus momentos integrantes.

El inmediatismo activista que exige de cada uno de los agentes y de los haceres teológicos una referencia inmediata a la acción o que atiende tan sólo a una praxis parcializada y superficial, es la ruina de la praxis teológica y, en definitiva, de su aporte relativamente autónomo al conjunto de la praxis histórica. Pero, por otro lado, los elementos parciales del hacer teológico —sea lo que hace cada uno de los teólogos, sea lo que se hace en una sección de la sistemática teológica, deben quedar positivamente orientados por ese objeto fundamental de la teología que es la realización del Reino de Dios.

Si se tiene en cuenta este punto de realización e historicidad que compete al Reino de Dios, es claro que la labor teológica no puede hacerse al margen de la experiencia histórica ni al margen tampoco de las ciencias sociales. Sin caer en los excesos científicos como cayeron en excesos metafísicos, los que hicieron de la teología un saber absoluto. Pero si la teología ha de orientar una realización histórica del Reino de Dios, no podrá desempeñar su misión sin contar con lo que es en cada momento la praxis histórica y lo que son las condiciones reales para una recta incardinación de su esfuerzo en esa praxis histórica. El problema se presenta no sólo respecto de las acciones estratégicas y tácticas que han de emprenderse para que el curso histórico de los acontecimientos humanos quede más conformado por lo que es la exigencia del Reino, sino respecto del Reino de Dios mismo como concreción histórica.

Se plantea así la cuestión de si la teología ha de reducirse a ser una reflexión y consiguiente sistematización sobre lo que es en cada momento la praxis histórica. Se ha dicho, por ejemplo, que la teología de la liberación no debe ser más que el aporte reflexivo cristiano a un determinado proceso histórico de liberación. Esta última afirmación es entendida de modo distinto por los propiciadores de la teología de la liberación y por sus opugnadores, que hablan de reduccionismos tanto en el objeto de la teología como en la dimensión sobrenatural que le compete. Evidentemente aquéllos saben mejor que éstos lo que pretenden.

Por lo pronto pretenden que toda teología debe hacerse desde una praxis y para una praxis, que sea la realmente exigida por la realización del Reino de Dios en la historia. Y esto es de una manera refleja y crítica. Claro que las divergencias vienen ya del concepto distinto que se tiene del Reino de Dios y de su realización en la historia. La verdad de esa divergencia debe medirse,

según la teología latinoamericana, positivamente según su contradicción operativa de lo que es injusticia y de lo que es opresión y explotación del hombre por el hombre, negativamente según la posición que los poderes opresores y explotados toman respecto de ella. Un Reino de Dios que no entra en conflicto con una historia configurada por el poder del pecado, no es el Reino de Dios de Jesús, por muy espiritual que parezca, así como también un Reino de Dios que no entre en conflicto con la malicia y la maldad de la existencia personal tampoco es el Reino de Dios de Jesús. Tenemos así un criterio verificable históricamente, verificación mucho más segura y profunda que la de una presunta y parcial conformidad con fórmulas teóricas. No es puramente un problema de ortodoxia y de ortopraxis, porque la praxis que aquí se busca es la realización *verdadera* y completa del Reino de Dios.

Pero también puede decirse que la teología es una reflexión sobre la praxis, incluso sobre la praxis histórica total y no meramente sobre la praxis eclesial. En un primer momento tal punto de vista puede parecer reduccionista, porque aunque abarcara la totalidad de la praxis histórica dejaría de lado aquellos momentos de la fe, que no fueran directamente operativos para la acción que se pretende. La apariencia de reduccionismo aumenta si se tiene en cuenta como modelo los resultados sistemáticos de la teología clásica y su pretensión de saber absoluto y total. Frente a estas apariencias se puede señalar que recientes esfuerzos teológicos se centran cada vez más en ser reflexiones sistemáticas si no sobre toda la historia sí sobre la historia de la salvación, donde ésta abarcaría toda la historia sólo que bajo el aspecto de «salvación». Pero esta solución tiene el peligro, entre otros, de hacer de la historia de la salvación una historia paralela, que en el mejor de los casos acompaña a la historia «profana» y a los compromisos reales de esa historia.

Pero ya se sostuvo anteriormente que no hay sino una sola historia y que la praxis eclesial es un momento de la praxis histórica. Lo que sucede es que la historia puede ser enfocada desde distintos aspectos. El que importa a la teología es el de la realización histórica del Reino de Dios. Consiguientemente la reflexión sobre lo que es y ha de ser en la historia la realización del Reino de Dios no supone reduccionismo alguno sino que implica un corte de falso follaje teológico y una urgencia de replantear los problemas más esenciales de la fe. Ver la historia desde el Reino

y con la preocupación operante de su realización es poner en contacto fecundo dos lugares preñados de revelación, que en su unidad dan a ésta su plenitud y concreción históricas. Vuelvo a repetir que esto no puede realizarse adecuadamente, por lo que tiene de reflexión, sin un aparato teórico muy desarrollado, pero sobre todo sin un compromiso real con una praxis eclesial bien precisa.

No puede decirse, entonces, que la teología de la liberación haya sido tan sólo una reflexión sobre una determinada praxis política de liberación ni que su intento fundamental haya sido una determinada politización de esa praxis. El que haya elegido sus temas y, sobre todo, su modo de enfocarlos en función de las necesidades históricas de un pueblo oprimido, que es creyente y que espera de la fe un aporte decisivo en sus luchas de liberación, no conlleva necesariamente una reducción del mensaje revelado ni una horizontalización de sus contenidos. Cualquiera que conozca seriamente las mejores contribuciones de esa teología no podrá decirlo con razón. Las reticencias de la Comisión teológica internacional tienen un tinte académico y áulico que las priva de fuerza, aunque sirvan de señal precautoria para no incidir en excesos. Sin olvidar que la teología de la liberación podría también ella proponer señales precautorias a los redactores del documento y a sus representados.

c) Si la praxis histórica es una praxis dividida, si en esa praxis histórica dividida se hacen presentes y operantes el Reino de Dios y el reino del mal, si la praxis eclesial no puede ser neutral respecto de esa división y de esa presencia operativa, si el hacer teológico recibe su verdad, su verificación, de su encarnación en la verdadera praxis eclesial, en la praxis eclesial verdaderamente cristiana, hay que preguntarse en qué forma de praxis eclesial debe encarnarse ese momento ideológico suyo que es el hacer teológico. No basta ya con la apelación al Reino de Dios sino que se precisa la determinación del lugar en que es más accesible la verdad del Reino de Dios.

Para encontrar el lugar privilegiado de ese acceso ha de partirse del principio de que el lugar privilegiado de la teología es el mismo que el lugar privilegiado de la praxis eclesial. No hay duda de que el hacer teológico tiene requisitos teóricos, que no pueden ser sustituidos por ninguna otra instancia. Pero los requisitos teóricos no son suficientes para captar la plenitud de la fe ni el sentido cristiano de una situación histórica; no son ni siquiera

autosuficientes para no desviarse teóricamente. Ya los teólogos clásicos cristianos hablaban de una cierta *connaturalitas* que posibilitara el acierto teológico. Pero es preciso concretar el término de esa connaturalidad, que no pueden ser sin más las cosas divinas tomadas genéricamente sino que ha de ser la realización del Reino de Dios, anunciado y hecho posible por Jesús. Por las características de este Reino y de su realización se requiere en el teólogo un compromiso fundamental y una praxis original desde donde interpelar lo recibido para interpretarlo y ponerlo en vías de realización.

La teología latinoamericana no duda en afirmar que ese compromiso y esa praxis deben quedar determinados por lo que es la Iglesia de los pobres o Iglesia popular y por lo que ha de ser en cada caso la exigencia cristiana tal como se muestra en esa Iglesia de los pobres que viene produciendo incesantemente la teología latinoamericana. Cualquier conocedor del tema sabe que se está configurando una nueva eclesiología, cuyos dos pivotes son el Reino de Dios y los pobres, definidos tanto sociológica como teológicamente de una forma bien precisa. No se ha ido en esto de la teoría a la praxis sino que ha sido una praxis creyente y comprometida la que ha ido cristalizando en formulaciones teóricas.

Ha sido frecuentemente reconocido lo que ha supuesto para la reflexión teológica latinoamericana su compromiso real con la praxis liberadora de los oprimidos. Pero lo que no se ha visto con tanta claridad es lo que esta inserción representa como momento metodológico esencial del hacer teológico. Se suele aprobar lo que tiene de contacto con la vida diaria de los pueblos, su intento de hacer oír el grito del hermano que sufre, su propósito de buscar consignas eficaces de acción y aun de procurar una experiencia espiritual de fe. Pero con ello no se describe adecuadamente lo que es esa inserción ni lo que esa inserción representa. Esa inserción, en efecto, se busca no sólo por razones pastorales sino por pertenecer inexcusablemente al trabajo propiamente teológico, ya que sin ella se hace imposible captar adecuadamente la realidad. Dicho de otro modo, sin esa inserción en la Iglesia de los pobres no es tan sólo que no se puedan dar responsablemente consignas de acción, sino que no se está en disposición de entender teóricamente lo que es el Reino de Dios. Un Reino de Dios que está oculto a los poderosos y a los sabios al servicio de ellos y que, sin embargo, está abierto a los pequeños y a quienes a los ojos del mundo se «empequeñecen» en su servicio.

De ahí que la Iglesia de los pobres no se propone como una posible alternativa pastoralista ni la teología de la liberación como una forma de teología pastoral para países subdesarrollados sino como el lugar privilegiado de la reflexión teológica y de la realización del Reino de Dios. Si es el lugar privilegiado de la realización del Reino de Dios y del ejercicio pleno de la fe, la esperanza y la caridad, lo es también del ejercicio teórico, que pretende depurar teóricamente esa realización. Esto no siempre garantiza su elaboración académica, pero sí su orientación certera en la valoración global del mensaje y de la praxis cristiana; pero la elaboración académica no es ni siquiera condición indispensable para la profundidad y el rigor de la formulación teórica. No es esto volver a sustituir con piadosismos y voluntarismos el necesario ejercicio de la inteligencia; precisamente porque los problemas son de tal seriedad y complejidad que se requiere un soberano esfuerzo intelectual. Sin olvidar tampoco que el rodeo de lo irreal es muchas veces el camino necesario para acercarse objetiva y eficazmente a la comprensión y transformación de la realidad.

Esta preferencia por la Iglesia de los pobres como lugar privilegiado de la realidad y de la praxis eclesial así como de la reflexión teológica parece poner en entredicho la realidad y la praxis de las iglesias instaladas en la riqueza de los países desarrollados. Por otro lado estos países desarrollados y sus gentes presentan problemas propios que deben ser recogidos y respondidos por sus propios teólogos con sus formas propias de hacer teología. ¿No es, entonces, una limitación y una imposición tercermundista el querer regir la praxis eclesial y la teología por lo que es la Iglesia de los pobres?

El planteamiento de esta pregunta es ya una conquista de la teología de la liberación. Supone, en efecto, que la teología europea no es la teología por antonomasia, que haya de imponerse con pequeñas correcciones y diferentes aplicaciones al resto de los países cultural y económicamente muy diversos, a pesar de que cuente con análisis parciales y con instrumental teórico que pueden ser utilizados con cautela en cualquier parte. Supone asimismo que ha de situarse en algún modo a la defensiva y ha de justificar no sólo teórica sino cristianamente la relevancia cristiana de su hacer y de sus resultados. Supone finalmente que ha de buscar la forma de reglar su autocomprensión y su labor de una manera o de otra conforme a las exigencias de una Iglesia de los pobres.

Dos razones fundamentales hay para ello. En primer lugar, es claro que el lugar privilegiado de la revelación tomada en su conjunto y, sobre todo, la revelación del Nuevo Testamento es lo que puede denominarse el mundo de los pobres y de los oprimidos: no sólo la situación histórica en que surge es una situación de pobreza y de opresión sino la respuesta que ofrece con clara universalidad histórica es primariamente una respuesta, cuyos destinatarios privilegiados son los pobres y los oprimidos. Y, en segundo lugar, es asimismo claro que la situación actual de la inmensa mayoría de la humanidad, a la que debe atender prioritariamente la Iglesia, si de verdad quiere ser católica y universal, es una situación de pobreza y de opresión; por lo cual si la teología quiere pretender una cierta universalidad, aunque sea histórica, ha de tener muy en cuenta lo que es esa situación, más allá de lo que pueda ser la de su Iglesia local. Podría añadirse un tercer argumento: la situación local de las Iglesias en los países desarrollados incluye como factor decisivo la necesidad de atender a lo que hay de pecado en esos países como responsables más o menos directos —por comisión o por omisión— de lo que ocurre de manera trágica y masiva en la mayor parte del mundo. Las iglesias instaladas en los países ricos deben tomar muy en cuenta la parábola del samaritano, no sea que ocupada en tareas más elevadas y religiosas pasen de largo ante el propio Jesús crucificado en la historia.

Si la teología se entiende a sí misma como momento ideológico de la praxis eclesial, si la praxis eclesial toma partido en la praxis histórica universal por aquella parte que sufre el pecado y la injusticia del mundo, si esa praxis eclesial es la de una Iglesia de los pobres que intenta por sus medios propios la realización del Reino de Dios en la historia, entonces el hacer teológico, cuyo objeto fundamental será el Reino de Dios y su objetivo radical la realización de ese Reino, estará en óptimas condiciones para realizar cristianamente su cometido propio. Así puede quedar resumida en pocas palabras la tesis de este artículo, que, como al principio se decía, trata tan sólo de uno de los aspectos del método teológico.

Centro de Reflexión Teológica
Universidad José Simeón Cañas
San Salvador. El Salvador, C.A.

IGNACIO ELLACURÍA