

Juan Noemi

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

¿Por qué pensar la fe?

La pregunta que se propone me parece pertinente por partida doble. En primer lugar porque nos permite reconsiderar y dialogar sobre la misma razón de ser de nuestro quehacer teológico y, en segundo lugar, tener que hacerlo en un contexto histórico-cultural que tiende a parcializarla o simplemente soslayarla.

Ahora bien, pensar y creer no se establecen como dos actividades paralelas que no se tocan sino que remiten a una unidad que las sostiene en su diversidad. Nadie ha sintetizado mejor la unidad entre creer y pensar que Agustín: *cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit* (1) (todo creyente piensa, creyendo piensa y pensando cree). Esta misma concomitancia y condecirse de creer y pensar se grafica espacialmente en *Fides et ratio* al afirmar que “Nihil igitur causae est cur inter se ratio et fides oemulentur: in altera enim altera invenitur et proprium habet spatium sui explicando” (F.R. 17), es decir, “no hay fundamento para contraponer entre sí razón y fe ya que una se encuentra en la otra y así tiene su propio espacio de realización”.

Las reflexiones que a continuación quisiera compartir con ustedes (2) no pretenden validarse como respuesta global y exhaustiva a la pregunta propuesta sino que se articulan tomando como punto de partida la fundamental vocación teológica que le concierne a la Iglesia. En un segundo acápite y también muy sucintamente se señala cómo de esta vocación teológica depende cualquier propósito de evangelización. En un tercer momento nos referimos a la emergencia con que esta vocación teológica de la Iglesia aflora como inextirpable cuando se trata de renovación pastoral ya sea la propiciada por teólogos y lo que es más decidor por el mismo magisterio.

1. VOCACIÓN TEOLÓGICA DE LA IGLESIA

Nuestro punto de partida postula una constitutiva vocación teológica de la Iglesia sobre la cual no está de más insistir aunque sea muy brevemente (3). En

(1) De pred.sant. c II PL 44 col 263.

(2) El texto de este escrito recoge una exposición hecha ante los miembros de la Sociedad Chilena de Teología en la jornada anual celebrada el mes de octubre de 2007 en la ciudad de Talca.

(3) Me permito remitir a lo que expongo en “Sobre la dimensión académica de la vocación teológica”, en *Teología* 43 (2006) 49-64.

realidad, no es fortuito que se haya hecho referencia a la “vocación eclesial del teólogo” (4), sin que se aluda a la más radical vocación teológica de la Iglesia. Más bien lo que parece aflorar con esta omisión es una “deriva antiteológica” más generalizada que parcializa “l’istituzione teologica nella chiesa” (5). En realidad, la vocación teológica de la iglesia está denotada en la misma palabra iglesia. *Ekklesia* en griego remite a *kaléo*, llamar, y se emparenta con *klesis* que quiere decir llamado o vocación. Iglesia designa la comunidad de los llamados, de los convocados por Dios en Jesucristo. Como lo recuerda el Concilio Vaticano II la iglesia se debe, como a su fuente de origen, a un designio de Dios-Padre que “quiso convocar a los creyentes en Cristo en una iglesia santa - *credentes in Christum convocare statuit in sancta ecclesia*” (L.G.2). El mismo Concilio recuerda que ella tiene en el “reinado” de ese mismo Dios su misión presente y consumación futura (L.G.5). La Iglesia se origina pues de un llamado divino, de esa convocación dirigida a todo hombre hecha por Dios en Jesús, y su fin, el establecimiento escatológico del reino de Dios, constituye su vocación. Tal es su pasado y futuro, de ellos deriva en el presente una avocación fundamental y permanente a Dios. La iglesia se encuentra en la historia abocada a Dios no de cualquier manera, sino que así como la convocación hecha por Dios es en Jesucristo como único evangelio y *teo-logos* insuperable y subsistente, así también ella debe abocarse en cada tiempo a Dios en Jesús, es decir, abocarse a Dios como evangelio, como buena noticia de Aquel que se ha comprometido a salvar lo que ha creado. El Dios de Jesús es evangelio, es logos de salvación que no anula el logos creacional al cual puede acceder el hombre por la razón, sino que lo asume y perfecciona ya que en el mismo logos que es Jesús es donde todo ha sido creado y redimido por Dios.

En este contexto el *in ecclesia* propio del quehacer teológico, se perfila no más en una estática tan cómoda como estéril de lo ya dicho y establecido sino como el dinamismo más íntimo del peregrinar escatológico al “reino de Dios” que es la iglesia y la interpela en cada presente. Juan Pablo II les recordaba certeramente a los miembros de la Comisión teológica internacional: “Es evidente que el trabajo de los teólogos no se debe limitar, para decirlo así, a la repetición de las fórmulas dogmáticas, sino que es necesario que él ayude a la iglesia a un conocimiento siempre mayor del misterio de Cristo” (6). No es ciertamente por un mero afán de novedad que el obispo de Roma les pide a los teólogos el no ser repetidores. Ello deriva precisamente de una recta comprensión del ser en la iglesia que le concierne a la teología, de una comprensión teológica y no meramente sociológica de la vocación eclesial del teólogo. El *in ecclesia* como lugar propio de la teología no condiciona una estática espacial, ya que más que el ámbito en el cual se sitúa un sujeto particular, remite al mismo sujeto comunitario, a la iglesia como sujeto dinámico de la teología, a esa peregrina de Jesús que camina a la casa del Padre. *In ecclesia ad Deum*. Si no se considera la vocación teológica de la iglesia como elemento determi-

(4) Cf. Sobre la vocación eclesial del teólogo, Documento de la Congregación para la doctrina de la fe, 20.5. 1990.

(5) P. Sequeri, “L’istituzione teologica nella chiesa”, en *Teologia* 19 (1993) 215-224.

(6) Ad sodales Com. Int. Theol. 26.10.79, en A.A.S. 71 (1979) 1431.

nante del mismo ser iglesia se corre el riesgo de que el ejercicio teológico en la iglesia se desfigure y pervierta en sanción ideológica de la institución o fatua y estéril adulación del magisterio. *In ecclesia quia ad Deum*. De la vocación teológica de la iglesia, de su íntimo ser ad Deum deriva un dinamismo que precisamente por no desentenderse del concreto substrato eclesial lo tensa escatológicamente y de modo permanente. Ello no significa que la teología se sobreponga a la realidad concreta y visible eclesial sino que la proyecta de acuerdo a la promesa del Espíritu que la sostiene y vivifica. *Quia in ecclesia ad Deum*. La vocación teológica de la iglesia es lo que permite captar el servicio y el carisma teológico en la iglesia, en su misión y dinamismo más radical.

2. VOCACIÓN TEOLÓGICA DE LA IGLESIA Y EVANGELIZACIÓN

Evangelización se ha convertido en un término recurrente del discurso eclesial en los últimos años. “Evangelización de la cultura”, “nueva evangelización”, evangelización a secas y otras inflexiones del mismo término se repiten una y otra vez como programa y tarea clave y decisiva de la iglesia especialmente en América Latina (7).

En contraste con la profusión del discurso sobre la evangelización, acerca de la teología, directamente y como realidad que concierne a la Iglesia, apenas se habla. Se habló mucho más con ocasión de la discusión suscitada por la teología de la liberación. En la actualidad, sin embargo, acallado este debate, podría tenerse la impresión que teología vuelve a ser la palabra comedida con que se acota la instrucción doctrinal que se imparte en los seminarios o institutos de formación eclesial. Parecería que las advertencias e “instrucciones” del magisterio romano sobre la teología de la liberación (8) hubiesen tenido como fruto hacer volver a lo que históricamente había sido el cauce habitual de la teología al menos en América Latina: instrucción de una doctrina preestablecida magisterialmente destinada al clero. Así lo refleja también el Documento Conclusivo de la V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe celebrada en Aparecida. Mientras los términos evangelización, evangelizar y evangelizador aparecen 110 (9), las referencias a teología y términos afines son 24 (10). Más significativo que el mero desequilibrio cuantitativo en la recurrencia de los términos es la concentración y reducción de la teología a un determinado prerequisite que se objetualiza como “formación teológica” (11) pero no se percibe como constitutivo sino meramente aleatorio a la misma identidad de los “discípulos misioneros” de Jesucristo.

(7) Conf. por ejemplo el material que ordena S. Silva en “La evangelización hoy”, en *Teología y Vida* 35 (1994) 233-258.

(8) *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”*, 6 de agosto de 1984; *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, 22 de marzo de 1986.

(9) Evangelización se utiliza 59 veces, evangelizador 40 y evangelizar 11 veces

(10) Teológica 10 veces, teología 7, teológico 6 y teólogo 1 vez.

(11) D.A.99, 280, 296, 323, 325 y 345.

A mi parecer, la desproporción perceptible entre el prolífico discurso sobre evangelización y la magra tematización de la teología no se acaba en sí misma, sino que es sintomática de una inconsistencia básica que pone en cuestión el real significado y contenido de cualquier programa pastoral de evangelización, ya que entre esta y la teología existe un nexo fundamental que se encuentra sellado en la misma persona de Jesús. En realidad, El mismo que es el único Evangelio subsistente de Dios (12), es el Logos definitivo del mismo Dios. Jesús es el Logos de Dios que es Evangelio. Así como el evangelio no acontece al margen del *teo-logos* que es Jesús (13), así tampoco no hay evangelización sin teología. Radicalmente la teología es condición de posibilidad de la evangelización (14). Esto no vale solo para el espacio y el tiempo en que vivió Jesús, sino que tiene una vigencia permanente a través de cualquier espacio y tiempo. El ser evangelio de la persona de Jesús constituye un acontecimiento histórico concreto, que, sin embargo, no se agota en el pasado ni en Palestina, sino que determina radicalmente el carácter evangélico y la evangelización que le concierne a la iglesia en todo tiempo. Lo anterior no constituye un mero deber ser, un imperativo abstracto sino una realidad de la que podría dar prueba la historia del cristianismo: no ha habido evangelización sin teología y donde y cuando se pretendió una evangelización sin el fraguarse y cimentarse de una teología, aquella terminó por volatilizarse como una anécdota fugaz de propaganda, que tal vez una situación política haya permitido prolongar en el tiempo. En definitiva, sin embargo, solo hubo evangelización cuando hubo teología, cuando, no solo se anunció, sino que realmente se recibió activa e inteligentemente a Jesús como el verdadero logos de Dios.

Ahora bien, la teología no constituye un requisito transitorio, un antecedente teórico de la evangelización que pueda solventarse de una vez para siempre. Se trata de una condición de posibilidad permanente y persistente de cuya actualización depende el acontecer de la evangelización. Cuando la evangelización no se malentende como estrategia o táctica propagandística del cristianismo, cuando se produce eso que Pablo VI reclama en *Evangelii Nuntiandi*, es decir, una evangelización

(12) En *Evangelii Nuntiandi*, 7, el documento teológicamente más sólido sobre este tema propuesto por el magisterio después del Concilio Vaticano II, Pablo VI establece una identificación primera y radical que debe regir toda evangelización: “Jesús mismo, Evangelio de Dios”.

(13) En este mismo sentido anota Juan Pablo II: “Guiados por las aportaciones específicas de la filosofía y de la teología, los estudios universitarios se esforzarán constantemente en determinar el lugar correspondiente y el sentido de cada una de las diversas disciplinas en el marco de una visión de la persona humana y del mundo iluminada por el Evangelio y, consiguientemente, por la fe en Cristo-Logos, como centro de la creación y de la historia”, *Ex corde Ecclesiae* 16. En la redacción del original latino la equivalencia entre evangelio y Cristo-Logos es aún más nítida: “Evangelio proindeque fide in Christum, Logon”, A.A.S.82 (1990) 1485.

(14) Como a juicio de Agustín lo es el pensar (*cogitatio*) del creer (*fides*). Para el santo obispo de Hipona la fe comporta necesariamente pensar (“credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare”) y es imposible una fe sin pensar (“cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit”). Para Agustín una fe que se margina del pensar se aniquila (“fides si non cogitetur nulla est”) Conf. *De Praedestinatione sanctorum*,5, en P.L.44,962-963. De manera semejante puede afirmarse que una evangelización sin teología es una contradicción en sí misma: teologiza todo el que evangeliza, evangelizando teologiza, teologizando evangeliza. Se trata pues no solo de asumir reflejamente los presupuestos teológicos de toda evangelización, sino también de reconocer la evangelización que comporta pensar la fe, es decir, teologizar.

“desde dentro” (15), entonces ella se configura como teología en acción, como praxis teológica, como fe que buscando inteligencia se establece en testimonio de la verdad de Dios que es Jesús.

Abogar por la teología como condición de posibilidad de la misma evangelización podría considerarse una causa perdida y casi una provocación en la situación por la que actualmente atraviesa el catolicismo latinoamericano. Diversos factores de distinta índole confluyen a crear una atmósfera a-teológica. El más próximo lo proporciona la situación más reciente provocada por la teología de la liberación. A ella se suma como antecedente la carencia de una tradición teológica inculturada en Latinoamérica. Más indirecta pero no menos determinante es el vigor con que se pretende imponer un fundamentalismo teológico, así como también, el reductivismo moralizante y el emocionalismo intimista con que se alude al mensaje evangélico (16).

3. LA EMERGENCIA TEOLÓGICA DE LA PASTORAL

El objetivo substrato teológico concernido en toda evangelización, el *teo-logos* comprometido y que fecunda un determinado acontecer como evangelizador, se manifiesta y no deja de emerger de diversas maneras como un requisito irrecusable. Aunque, como ya hemos señalado anteriormente, en cierto lenguaje eclesial se tienda a soslayarla o constreñirla a los límites de una objetualidad estática y manipulable, la teología emerge como requerimiento y vocación eclesial insoslayable. Así ha acontecido tanto en dos de los ensayos más sólidos de fundamentación de una teología pastoral, como en la pretensión de la “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual” del Concilio Vaticano II.

En el proyecto de Antón Graf: Graf, miembro de la escuela de Tubinga publicó en 1841 una “*Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*” (“Exposición crítica de la situación actual de la teología práctica”), especialmente atenta a la dimensión eclesial y del teologizar: “Según A. Graf, la teología práctica debe estudiar todos los factores, eclesiales o no, que influyen en la edificación de la Iglesia. Afirma que la Iglesia debe tener una conciencia científica de sí misma, en cuanto que se edifica en el futuro. Para comprender la teología práctica es necesario reflexionar sobre la Iglesia desde tres ángulos diferentes: a) su pasado, descrito por la teología histórica y las ciencias bíblicas; b) su esencia presente, sobre la que reflexionan la dogmática y la moral; c) su autoconstrucción en el futuro, tarea propia de la teología práctica... La teología práctica no nace, según A. Graf, del interés práctico que tiene la teología, sino de la consideración fundamental sobre la Iglesia al edificarse a sí misma. Con esto se rechaza la identificación de la teología práctica con un mero pragmatismo y se afirma su carácter científico.

(15) *Evangelii Nuntiandi* 18.

(16) A estas tendencias me he referido en *Teología Latinoamericana. Rasgos imperativos y desafío*, Santiago 1998, 43-50; también en “El porvenir de los católicos latinoamericanos. Una reflexión elemental, en *Teología y Vida* 48 (2007) 105-110.

A. Graf cambia el nombre de teología pastoral por el de teología práctica para hacer ver que el sujeto o agente de la acción apostólica es la Iglesia y no exclusivamente el sacerdote como pastor” (17).

Para Graf lo específico de la teología práctica es la “autoconstrucción de la iglesia en el futuro” (18). Con razón se ha reseñado el carácter eclesiológico que tiene la teología práctica en la intuición de Graf (19). Sin embargo, en ello no reside lo definitorio de su teología práctica ya que, a juicio del teólogo de Tubinga, el carácter eclesiológico debería ser una nota común de todas las disciplinas que conforman la teología. La diferencia específica entre las diversas disciplinas teológicas está determinada por una óptica que se articula a partir del pasado, del presente y del futuro de la iglesia, según se trate de la teología bíblica, la dogmática (que Graf llama también teórica) y la práctica respectivamente. Es precisamente esta referencia a la iglesia “en el futuro” como algo propio de la teología práctica la gran novedad que introduce Graf. Esta innovación contrasta con una situación en la cual predominan en la teología católica jerarcológicas que se proponen como eclesiologías, pero comportan, más bien, una fetichización de la iglesia: “Los teólogos de la restauración en el siglo 19 entendieron la iglesia repetidamente como el poder de orden último, el más alto y englobante contra las fuerzas caóticas del tiempo. De esta manera no comprendieron ni explicaron la iglesia desde su centro propio y radical, desde la reconciliación en Jesucristo. Con esta deformación empero la iglesia asume el carácter de un signo mítico de salvación, de ídolo” (20). Para estas eclesiologías la pastoral no puede ser más que una pragmática que se propone a subordinados, un recetario que no apela a la inteligencia sino a la obsecuencia y que aunque se revista de piedad carece de fuero realmente teológico. La insignificancia teológica del pragmatismo y la piadosería, sin embargo, no es la peor consecuencia de una teología pastoral que absolutiza la realidad presente de la iglesia y abstrae de su dimensión futura, todavía peor es el peligro de que tal teología degenera en mera ideología, es decir, en la absolutización ramplona y acrítica de determinadas estructuras de poder vigentes en un momento determinado. El caso de Rautenstrauch es palmario ya que diseña una teología pastoral al servicio de los príncipes y la emperatriz. No es, sin embargo, un caso aislado como lo muestran las teologías pastorales de J. Amberger y M. Berger (21) que pretenden completar el proyecto de Graf pero se desentienden de la dimensión escatológica del mismo. En realidad, el josefinismo no es la única ideología posi-

(17) De este modo C. Floristán, en *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca 1991, 112, resume el análisis más detallado que hace H. Schuster del planteamiento de Graf en *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, en *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Friburgo 1964, pp. 56-62.

(18) “Selbsterbauung der Kirche in die Zukunft”. A. Graf, *Kristische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tubinga 1841, 5.

(19) Así lo hacen H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, en *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Friburgo 1964, 56-62 y C. Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca 1991, 111-112.

(20) P. Hünemann, “‘Erlöse uns von dem Bösen’. Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung von Bösen”, en *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 328.

(21) J. Amberger, *Pastoraltheologie*, 3 Tomos, Regensburg 1950-1957 y M. Berger, *Pastoraltheologie*, Regensburg 1961. Para una reseña de las mismas ver pp. 63-69 de la obra de H. Schuster citada en la nota 19.

ble a la cual someterse, sino que como lo señala K. Lehmann “la unilateral autoafirmación jurídicista (*Verrechtlichung*) de las estructuras eclesiales” (22) que predomina en las eclesiologías católicas decimonónicas constituye una de las “causas para malentender el cristianismo como ideología” (23).

El horizonte escatológico no es solo requisito para que la teología práctica no se pervierta como sanción ideológica del orden y el poder establecidos, sino que constituye la misma condición de posibilidad de una tal teología. No estamos aquí confrontados ante la vigencia de una mera “reserva escatológica” a la que es preciso atender, sino requeridos por una “fundamentación escatológica” de la cual depende el estatuto teológico de una teología práctica. Sin ella es imposible superar el inmediatismo de una pragmática que se obnubila con una praxis, ya sea como una arche o un telos, es decir, que se encandila ante algo que se hace o algo que se quisiera hacer. Para que se dé una teología práctica es preciso descosificar la praxis tanto como principio o fin pretendido, superar tanto la pragmática como el pragmatismo (24). No se trata ni de dar una sanción inmediata a una determinada praxis eclesial presente ni tampoco de proponer otra praxis alternativa sustentable con un cómodo recurso a la “reserva escatológica”. A mi parecer, la fundamentación escatológica que requiere la teología práctica comporta un esfuerzo de inteligencia del quehacer presente de la iglesia que sea capaz de validarse teóricamente en base al futuro de la misma.

Se trata de una tarea muy compleja pues lo comprometido es una mediación entre el presente y el futuro, entre el “ya” y el “todavía no” de la realidad del “reino de Dios” en la iglesia peregrina y esto no solo a un nivel entitativo y de principios, sino en el concreto operar histórico de la iglesia. Se trata de ir más allá de la contraposición genérica entre presencia y futuro del reino de Dios, de utilizarla unilateralmente como recurso para simplemente absolutizar o relativizar determinadas concreciones del acontecer eclesial. Fundamentación escatológica de la teología práctica no se debe confundir con un ejercicio “farisaico” (25) que cuantifica para

(22) Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien, en *Handbuch der Pastoraltheologie II/2*, Friburgo 1966, p. 152.

(23) Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien, en *Handbuch der Pastoraltheologie II/2*, Friburgo 1966, p. 150.

(24) Según Graf, “la teología práctica no se da porque en la teología predomine un interés práctico sino que tal teología y tal interés existen porque la iglesia es una realidad que se autoconstruye” (*Kristische Darstellung...*,143). H. Schuster comenta este planteo de Graf de la manera siguiente: “Con esta consecuente concepción eclesiológica de nuestra disciplina Graf supera a su maestro Drey. Graf ha reconocido que tanto la ‘teología teórica’ (es decir, y de acuerdo al planteo de Graf, la dogmática y la moral) como también la ‘práctica’ consideran cada una un aspecto de la iglesia, los cuales solo pueden ser integrados gracias a una estricta reflexión teológica, es decir, en definitiva por medio de una reflexión teórica. La diferenciación de dos terrenos en la teología, uno teórico y otro práctico, solo es legítima en la medida que en la teología teórica domina el interés teórico y en la práctica el práctico, pero no porque se dé un terreno exclusivo para cada interés que excluya el otro. La teología práctica por lo tanto no puede dejar de ser teórica. Solo así puede ella ser llamada con propiedad una ciencia teológica”(Die Geschichte der Pastoraltheologie, en *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Friburgo 1964, 58).

(25) Este adjetivo lo recojo del uso que del mismo hace Aníbal Edwards: “Una deformación hermenéutica –que podemos tildar de ‘farisaica’ cuando se convierte en actitud de vida– tiende a centrar su atención exclusivamente en lo doctrinal, para ‘fijarlo’ en la medida de lo posible, en encuadres claros y distintos. Esta tendencia despoja, simultáneamente, de toda importancia esen-

oponer lo permanente y lo desechable en la iglesia peregrina. Es más bien asunción integradora de la sacramentalidad de la iglesia pero no de manera estática sino dinámicamente.

En el proyecto de Kart Rahner: En la actualidad para mediar operativamente entre el “ya” y el “todavía no” del “reino de Dios” en la iglesia peregrinante, es decir, para llevar a cabo la compleja tarea de la teología práctica o pastoral, resulta decisivo referirse al proyecto rahneriano de una teología pastoral que vertebra los cinco volúmenes del *Handbuch der Pastoraltheologie* (26).

En continuidad con el planteo de Graf, Rahner concibe la teología pastoral desde una perspectiva eclesial y escatológica a la vez. Se trata de reflexionar sobre “la autorrealización de la iglesia” (“*Selbstvollzug der Kirche*”) en su “presencia escatológica”: “la teología práctica quiere reflexionar la cada vez actual autorrealización de la iglesia”. Se trata de pensar “esta iglesia”, la iglesia no como realidad atemporal sino en su “presencia escatológica”. Para la teología pastoral “la validez escatológica de lo en sí mismo contingente e histórico tiene un significado fundamental” (27). Hasta aquí, podría decirse, que Rahner no hace más que parafrasear a Graf. Sin embargo, como bien lo explicita H. Schuster el asumir como “punto de vista formal de la teología práctica el condicionamiento de la autorrealización de la iglesia por la situación presente” impone un “análisis e interpretación de la situación presente” como camino insoslayable para llevar a cabo la tarea de la teología pastoral (28). El mismo Rahner se confronta con el “análisis teológico del presente como situación de la autorrealización de la iglesia” (29), y define la teología pastoral “como la ciencia teológica que, a partir de una reflexión e interpretación teológica de la situación dada y actual de la iglesia, reflexiona en vista de la actual realización (la dada y debida) de la iglesia” (30). Tenemos pues que el “análisis teológico del

cial, el ámbito pastoral del magisterio. Esta posición olvida que la esencia humana es compuesta. De manera que la parte espiritual de esta esencia es no menos histórica que la parte corpórea. Asimismo, lo que compete a la afirmación corpórea de la unidad humana, es no menos imprescindible a la esencia humana entera, que lo espiritual. De manera que ni lo doctrinal está exento de corporeidad en la vida humana, ni lo corpóreo –hasta su determinación más transitoria– está exento de una interior vertebración doctrinal. La deformación hermenéutica de esta tendencia radica en el olvido de esta mutua compenetración en la unidad humana”. Edwards concluye su penetrante reflexión señalando de modo positivo que: “Lo pastoral corresponde a una determinación cognoscitiva temática, de las formas de vida histórica, en las que entronca la identidad humana y cristiana en América Latina. En otras palabras: lo pastoral considera la misma realidad humana y cristiana en su perspectiva dinámica. Es decir, como proyecto de vida histórica, como tarea por realizar”, “El entronque histórico de lo doctrinal y lo pastoral. El concepto teológico del Episcopado Latinoamericano acerca del Magisterio Colegiado, en el Documento de Puebla”, en *Stromata* 39 (1983)379 y 390 respectivamente.

- (26) Publicados en Friburgo entre 1964-1972 y de los cuales no existe traducción castellana. Una muy buena síntesis de la intuición rahneriana que se despliega en el *Handbuch der Pastoraltheologie* es la que hace B. Seveso en su artículo “Teología pastoral”, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I, Salamanca 1982, 90-93.
- (27) *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, en *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Friburgo 1964, 117-148.
- (28) *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, en *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Friburgo 1964, 98-100.
- (29) *Handbuch der Pastoraltheologie III/1*, Friburgo 1966, 181-187.
- (30) *Handbuch der Pastoraltheologie V*, Friburgo 1972, 394.

presente” es una pieza clave en la concepción rahneriana de una teología pastoral o práctica. En tal análisis se decide tanto el nivel teórico como la incidencia práctica de la teología pastoral (31). No corresponde, aquí y ahora, explayarnos sobre el alcance y los límites de la propuesta rahneriana (32), baste recalcar que para Rahner la “fundamentación escatológica” de la teología práctica (33), la mediación que le corresponde a la teología pastoral entre el “ya” y el “todavía no” debe precipitar y concretizarse en un “análisis teológico de la situación presente” (34).

La emergencia de una interpretación teológica del presente histórico como tarea fundamental y determinante del estatuto escatológico-práctico de la teología pastoral, adquirirá una importancia capital y tendrá una repercusión enorme no solo para la teología pastoral sino para la teología en general, al menos en el ámbito católico, a partir de la década de los años setenta. Ello, sin embargo, no se debe a la repercusión del planteo de Rahner y del manual que inspira, sino a un documento magisterial, a una “Constitución pastoral” del C. Vaticano II que se propone “escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio” (35).

En el planteo de *Gaudium et Spes*: La “Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual” constituye, sin duda, el hito más importante en el desarrollo de la teología pastoral durante el siglo pasado. Ella comporta, como lo explicita la primera parte de la nota que explica su título (36), una comprensión de la pastoral que descarta el pragmatismo. Positivamente, confronta con un ensayo de interpretación teológica de una situación histórica determinada y concreta que se fundamenta inmediatamente en la “habitudinaria ecclesiae ad mundum” (37) y mediatamente en la índole escatológica de la misma iglesia. En realidad, aceptado el requerimiento de articular la realidad de la iglesia en su dimensión “ad extra”, es decir, en referencia al mundo y el hombre contemporáneos, se irá tomando conciencia que ello implica asumir un desafío eclesiológico determinado escatológicamente. La referencia “ad extra”, al mundo, implica explicitar la relatividad “ad intra” de la iglesia con respecto al “reino de Dios”. El enfoque escatológico del Vaticano II puede sintetizarse

-
- (31) B. Seveso, Art, Teología pastoral, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar I*, Salamanca 1982,90-91 ve, con razón, en este análisis el “núcleo” y la “formalidad específica” de la propuesta rahneriana.
- (32) Para una contextualización de la misma me permito remitir a lo que señalo en: Interpretación teológica del presente, en *Anales de la Facultad de Teología* 26 (1975) 9-22.
- (33) Para Rahner la “autocomprensión más profunda” de la teología pastoral en la actualidad depende de una autocomprensión escatológica de la teología como tal: “En la medida que la teología es vista esencialmente como teología de la promesa y de la esperanza, como una teología del futuro..., entonces la teología práctica adquiere una valoración nueva en el contexto de toda la teología” *Handbuch der Pastoraltheologie* V, Friburgo 1972, 393.
- (34) No debe pues extrañar el lugar que se le da en el Tomo V del Handbuch, que es un “diccionario de la teología pastoral”, al tema “Analyse der Gegenwartsituation”, ver pp.159-164.
- (35) *Gaudium et Spes* 4,1.
- (36) “La constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy, aunque consta de dos partes, tiene intrínseca unidad. Se llama constitución ‘pastoral’ porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal”.
- (37) En el Vaticano II “la pastoral se entiende como el compromiso de la iglesia entera en relación al mundo y los hombres de hoy” O. Ruiz Arenas, Art. Teología fundamental y pastoral, en *Diccionario de Teología Fundamental* (Eds. R. Latourelle - R. Fisichella), Madrid 1992, 1465.

como el de una visión histórico-trascendental de la iglesia, el mundo y el hombre. El concepto de “reino de Dios” es el eje que centra esta visión. Tanto la realidad de la iglesia, el mundo, como la del hombre se definen en relación al “reino de Dios”, son relativos al designio escatológico englobante de Dios que es su reinado. Esta relatividad no solo se enuncia puntualmente, sino que se articula linealmente. El reino de Dios es el sentido y fin del hombre como designio sobre la historia de la humanidad y de cada hombre. En la vocación universal de la humanidad al “reino de Dios”, iglesia y mundo se conjugan como realidades dinámicas, interdependientes entre sí y dependientes y relativas al eschaton. Es decir, hombre, iglesia y mundo no designan realidades puntuales que se conciben estáticamente en dependencia de un parámetro abstracto de trascendencia, sino que el reino de Dios es la intencionalidad trascendental que permite interpretar una situación histórica determinada como momento de una historia sellada por un designio salvífico (38).

En el último tiempo, la emergencia teológica con que se define lo pastoral en *Gaudium et Spes*, vuelve a ser replanteada y destacada en una serie de estudios (39). En uno de ellos se sintetiza acertadamente: “La teología de los ‘signos del tiempo’ pertenece a la estructura fundamental de *Gaudium et spes* y constituye el núcleo del nuevo género conciliar ‘constitución pastoral’. La historia de la redacción lo pone en evidencia: se trata ni más ni menos que de una *conversión*. La clásica correspondencia entre dogma y aplicación práctica es, al menos tendencialmente, superada en favor de una nueva determinación relacional, a saber, la ‘pastoralidad’ del dogma iniciada por Juan XXIII... La redacción de *Gaudium et spes* es una historia de conversión dado que esta constitutiva relacionalidad pastoral entre el anuncio y el posible auditor lleva a tomar totalmente en serio la historicidad del cristianismo, lo cual naturalmente no era obvio durante el Concilio como tampoco lo es hoy” (40).

-
- (38) Este planteo resume lo que expongo más detalladamente en *¿Es la esperanza cristiana liberadora?*, Santiago 1990, 125-140.
- (39) Así por ejemplo E. Borgman, “*Gaudium et Spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”, en *Concilium* N.312 (2005) 499-508; H. J. Sander, “Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart”, en G. Fuchs – A. Lienkamp Edts., *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution Die Kirche in der Welt von heute* (Schriften des Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Westf. Universität Münster) B. 36, 1997,85-102; H.J. Sander, “Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen”, en *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 27-40; H.J. Sander, “Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologia der Zeichen der Zeit”, en *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil 5 Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Friburgo 2006,134-144; G. Ruggieri, “Zeichen der Zeit. Herkunft und bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte”, en P. Hünermann Ed., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Friburgo 2006, 61-70.
- (40) C. Theobald, “Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute”, en P. Hünermann Ed., *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Friburgo 2006, 71.

RESUMEN

La respuesta a la que pregunta que se plantea se articula tomando como punto de partida la vocación teológica que le concierne a la Iglesia.

En un segundo acápite se señala cómo de esta vocación depende cualquier propósito de evangelización. En un tercer momento se señala la emergencia con que esta vocación aflora cuando se trata de renovación pastoral ya sea la propiciada por teólogos como por el mismo magisterio.

Palabras clave: vocación teológica de la Iglesia, evangelización, emergencia teológica de la pastoral.

ABSTRACT

The author of this article articulates an answer to the question posed by taking as its point of departure the theological vocation that is proper to the Church. In a second paragraph, the author shows how any proposition for evangelization depends upon this vocation. Thirdly, the author points out the appearance with which this vocation flourishes when treating of pastoral renewal, whether proposed by theologians or by the magisterium itself.

Key words: Theological vocation of the Church, Evangelization, Theological appearance of pastoral work.