

n 7

El teologado cristiano

Propuestas para una epistemología
del ejercicio teologal

Nicolás Panotto



Centro teológico

cuadernos

Cuadernos de Ateneo Teológico



El teólogo cristiano | © Nicolás Panotto

Dpto. de publicaciones de
Ateneo Teológico - Lupa Protestante

Diseño y maquetación:
Ateneo Teológico

www.ateneoteologico.org
www.lupaprotestante.com

Barcelona, 2009

El teologado cristiano

**Propuestas para una epistemología
del ejercicio teologal**

Nicolás Panotto

ÍNDICE

Introducción	6
Dios pro-yecto	8
Teología en pro-yecto	13
Iglesia pro-yectada	22
Hacia una redefinición de la misión como pro-yección teologal	25

La teología debería poder definirse como esfuerzo metodológico y voluntad profética: doble negación de la anarquía carismática del panfletista y de la ausencia histórica del sabio; arraigamiento a la vez en el tejido cristiano y en la trama de la actualización de las raíces y condicionamientos de la existencia evangélica y búsqueda jamás acabada de su sentido presente; deseo de una doble credibilidad por la continuidad creativa de una tradición y por un tipo de presencia y una calidad de ser significativos.

George Casalis

Introducción

Quisiera volver a un tema tal vez un poco trillado, no por eso sin pertinencia: el lugar de la tarea teológica en la iglesia local. En el imaginario cotidiano, la teología es relacionada con libros, seminarios, instituciones, clases, especulación, teoría. En contraposición, la misión y la evangelización con práctica, proyectos, actividades, acción. Dichas imágenes no devienen de forma gratuita; por el contrario, remiten a toda una historia (eclesial y general) y a un complejo marco social que proyecta una carga significativa sobre lo práctico y lo teórico, polos opuestos en una larga discusión que en el ámbito eclesial se trasluce en la lucha entre “misión” y “teología” como dos campos casi antagónicos y solo en ocasiones complementarios.¹

En este trabajo pretendo abordar esta problemática desde dos puntos de partida. Primero, intentando desarmar el círculo vicioso que conforma las relaciones teología-teoría y misión-práctica, demostrando que dichos elementos no pueden dividirse de la forma que el silogismo pretende exponer. En este sentido, tal división, en mi opinión, se debe más bien a factores históricos y cotidianos que a cuestiones objetivas. Por ello, hay que indagar sobre aquellas significaciones y prácticas subyacentes

¹ Realicé un estudio más profundo del tema en “Teología: ¿teoría o práctica? Reflexiones sobre la importancia de la tarea teológica en la práctica social cristiana”. *Teológica*, Agosto de 2005, <http://www.teologica.org/seguridad/articulos/panotto.html>

para encaminarse hacia una síntesis superadora. En segundo lugar, es necesario lograr una práctica y una noción que fusionen en una misma significación estos dos campos hasta ahora contrapuestos. En este caso, nos haremos eco de algunos lineamientos ya trabajados en estas últimas décadas en relación a lecturas *teológicas* de la misión.

Esta propuesta de trabajo nos lleva, inevitablemente, a hacer expresas dos cuestiones importantes a nivel epistemológico. Primero, que se hará necesario el abordaje y la redefinición de términos centrales de la teología dogmática con la intención de reubicarlos, no tanto en el sentido de su significado sino más bien de complementarlos desde nuevas miradas y usos. Segundo, se requerirá de la utilización de las ciencias sociales, especialmente en lo que refiere al análisis discursivo y la construcción simbólico-comunitaria.

Dios pro-yecto

Un intento redireccionador en este tema fue la idea trabajada desde hace ya algunas décadas en ámbitos ecuménicos sobre la *missio Dei*. Dicha nomenclatura surge de la necesidad de deslindar el término “misión” de toda su negativa carga significativa, como por ejemplo su relación con la historia de las cruzadas, con la empresa proselitista, con la idea de imposición religiosa y, principalmente, con la fuerte impronta socio-cultural anglosajona y la historia de las misiones de los siglos XIX y XX.

Para dicha empresa se emprendió una relectura *teológica* del término “misión” que abriera su espectro significativo y práctico desde la comprensión del *Dios de la historia que se da a conocer a través de ella*. Como resultado, se llegó a la conclusión de que para definir la práctica misional de la iglesia (*missiones ecclesiae*) se debía remitir a la comprensión de un Dios en continua misión, auto-enviado al mundo a través de diversas manifestaciones históricas. En este sentido, la iglesia no es (o no debería ser) un cuerpo “autónomo” de la misión sino, más bien, parte de la misión de Dios en la historia. Quien mejor resume esta concepción misiológica es David J. Bosch en su libro *Misión en transformación*:

Al intentar dar contenido al concepto de *missio Dei*, se pudo

afirmar lo siguiente: en la nueva imagen de la misión no es primordialmente una actividad de la Iglesia sino un atributo de Dios. Dios es un Dios misionero [...] “No es que la Iglesia tiene una misión de salvación que cumplir en el mundo; es que la misión del Hijo de Dios y el Espíritu por medio del Padre incluye a la Iglesia” [...] Se concibe la misión, entonces, como un movimiento de Dios hacia el mundo; se concibe a la Iglesia como un instrumento para esa misión [...] Existe la Iglesia porque existe la misión, y no al revés [...] Participar de la misión es participar en el movimiento del amor de Dios hacia las personas, porque Dios es fuente de un amor que envía.²

Esta comprensión, aunque útil y superadora, contiene, a mi juicio, algunas falencias. En su intento de mostrarse como un marco que “limpia” la idea de misión de ciertos determinismos, ella misma mantiene aún conceptos que pueden llevar a confusión ya que el simple hecho de remitir a la acción histórica de Dios no implica necesariamente una comprensión de *la realidad intrínsecamente histórica* del significado “Dios” en tanto definición. Menos aún una práctica comprometida con las penurias de la historia humana.

En esta línea, José Duque da una vuelta más de tuerca redefiniendo esta idea desde la noción de “proyecto de Dios”, remitiendo así a las teologías de la liberación latinoamericanas.³ El autor argumenta que la noción de *missio Dei* no tiene un uso muy difundido en los espacios eclesiales y teológicos, además de mantener la carga semántica del término “misión”, como ya hemos mencionado.

Pero creo aún que el *genitivo* de estas expresiones sigue produciendo algunas dificultades para el replanteo que se proponen. Por

2 David J. Bosch, *Misión en transformación*, Nueva Creación, Buenos Aires, 2000, p.477

3 José Duque, “La misión de la educación teológica” en *Encuentro y diálogo* 2005, ASIT, Buenos Aires, 2006, pp.33-48

más que intentemos definir la “naturaleza” histórica o misional de Dios, hablar de “misión” o “proyecto” de Dios continúa dividiendo las aguas, creando una escisión entre la persona divina y su “misión” o “proyecto”.

Por esta razón, siguiendo la idea de Bosch y Duque, propongo hablar de un *Dios pro-yecto*. Pro-yecto, desde una posible y libre interpretación de Heidegger, significa comprenderse *eyectado* en el mundo, en donde la comprensión del “ser”, de “lo que es”, se encuentra en ese “siendo eyectado” continuamente en lo existente. Por eso, en este sentido, no solo debemos decir que Dios *tiene* un proyecto o una misión sino que la misma divinidad *posee dicha naturaleza de eyección en la historia*. Este “estar eyectado” comprende, también, la idea de proceso, de un camino nunca acabado y en continuo descubrirse, abierto a los cambios y las circunstancias.

Desde esta propuesta, vale puntualizar los siguientes aspectos:

1. *No podemos definir a Dios más allá de su pro-yección en la historia*. Como ya lo han desarrollado ampliamente las teologías latinoamericanas, la historia forma parte del significado a partir del cual comprendemos y describimos a Dios. Es aquí que cobra relevancia un abordaje *simbólico* del quehacer teológico, entendiendo éste como aquella “mediación” cuya carga significativa condensa nuestras experiencias de lo divino, como también los discursos y las palabras que le dan sentido, y las prácticas suscitadas por tales experiencias y discursos. Es así que comprendemos a Dios como Dios “de amor”, “de justicia”, “de paz”, “de juicio”, etc. Es de esta manera que se nos da a conocer y es a partir de dichas experiencias que *le damos nombre*. De aquí, también, la comprensión histórica de la fe. Como dice Evangelista Vilanova:

Es preciso tener en cuenta que la fe fundamentalmente es obra de todo el hombre y de toda su biografía, que se realiza en Dios. Esta relación se articula en la historia, en el encuentro, en las

palabras, en las acciones, etc. Sin concretarse en un contenido, la fe es vacía, no tiene objeto, porque no existe fe en general, sino en concreto, así como el hombre no es hombre en general, sino hombre físicamente concreto.⁴

2. *La naturaleza pro-yectiva de Dios implica un continuo proceso de definición teológica.* No podemos decir que Dios se presenta en una forma dada y única. Como dijimos anteriormente, la naturaleza proyectiva de Dios conlleva proceso, ruptura, cambio, apertura. A Dios le vamos descubriendo constantemente ya que le *describimos* desde la complejidad de las experiencias que definen nuestra historia: experiencias de necesidad, de opresión, de alegría, de celebración, de esperanza.⁵
3. *Dios es pro-yecto transformador de la historia.* Con todo lo antedicho no pretendemos reducir la acción de Dios al azar de la historia. Por el contrario, aquellos símbolos que representan la persona divina no solo emergen desde la historia sino, en muchos casos, la redefinen y hasta la enfrentan. Es así que los discursos que describen a Dios *impulsan* prácticas que transforman la realidad de quien la enuncia o practica.
4. *Participamos de la pro-yección de Dios desde el simple ejercicio de discursarle.* Aquí retomamos lo ya dicho: nos hacemos parte del Dios pro-yecto (o sea, nos *in-yectamos* en la divinidad) al momento de describirle y enunciarle como tal. Cuando definimos la divinidad,

4 Evangelista Vilanova, "La fe en tiempo de incertidumbre" en AAVV, *De la fe a la teología*, Herder, Barcelona, 1977, pp.35-36

5 Las palabras de Evangelista Vilanova son aclaratorias al respecto: "Si la inteligencia humana no es solamente lugar de la revelación, sino también una dimensión interna de la propia revelación, podemos decir que la significación de la revelación no acaba nunca, como sucede con la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con el mundo. En este sentido, la revelación no es solamente un pasado: es también un futuro. Y la tarea de una predicación viva es la de hacer hablar a la Palabra de Dios en función de las nuevas cuestiones de los hombres". *Ibíd.*, p.30

es porque le percibimos, le reconocemos, le experimentamos. Esta participación en la pro-yección divina nos hace partícipes de ella: como decíamos en el punto anterior, el símbolo que describe dicha pro-yección nos invita e impele a pensar y accionar desde las intensiones y “proyecciones” que se propone.⁶ Remitiendo al maestro místico Eckhart, Jürgen Moltmann deja clara esta idea de la siguiente manera:

Dios se reconoce a sí mismo en su imagen. El que reconoce que él mismo es esa imagen, reconoce a Dios en sí mismo y a sí mismo en Dios, y Dios se reconoce en él. Su conocimiento de Dios en sí mismo es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo en él. El conocimiento de Dios en sí mismo y el conocimiento del hombre de sí mismo son una misma cosa: “El ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en el que me ve Dios: mi ojo y el ojo de Dios, *son un solo ojo, una sola visión, un solo conocimiento y un solo amor*”.⁷

6 En esta dirección nos ayudan las ideas de Pierre Bourdieu desde una perspectiva sociológica, en lo que respecta al poder de los símbolos: “El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, por ello, la acción sobre el mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino él es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario”. *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, 2006, p.71

7 Jürgen Moltmann, *Experiencias de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp.101-102

Teología en pro-yecto

Como remarcábamos al comienzo, la valoración de la teología está enmarcada en una serie de imágenes y presupuestos que, dependiendo el caso, son suficientemente negativas o al menos restrictivas. Teología, en el imaginario general, se relaciona con diversos elementos que se proyectan “ausentes” en la vida diaria de la comunidad de fe. Por ello, podríamos decir que, al menos desde esta óptica, la teología, en tanto práctica, está restringida a unos pocos y unas pocas, además de poseer una imagen restrictiva, inalcanzable y cerrada.

Estos imaginarios (que tienen sus razones de ser) son preocupantes ya que, siendo la teo-logía la ciencia que trata sobre la persona divina, entonces existe (o puede dar lugar a) una imagen restrictiva, inalcanzable y hasta cerrada de Dios mismo. Con esto queremos decir que la *forma* de hacer teología y la *comprensión* de lo divino se retroalimentan dialécticamente: nuestra imagen de Dios determinará tanto el discurso como el “método teológico” que utilicemos, así como también la forma de comprender y de hacer teología determinará la manera de ver a Dios.⁸

⁸ Es el juego que Michael Foucault describiría entre las “formaciones discursivas” y el “discurso” en sí mismo. *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002 [1969], especialmente pp.33-127

Es así que nos hacemos el siguiente cuestionamiento junto a Martín Gelabert: “Posiblemente hoy la cuestión no sea tanto: Dios sí; Dios no; cuando: ¿qué Dios? ¿ante qué Dios nos movemos, qué dios nos seduce?”.⁹ En el apartado anterior hemos intentado definir una manera de comprender la divinidad, que precisamente se contrapone a una cosmovisión cerrada, estanca e inamovible: Dios es *Dios pro-yecto*, en movimiento, *eyectado* al y *desde* el mundo para manifestarse en la historia, descubrirle (y *descubrirse*) en ella y participar de su eyección.

Ahora nos preguntamos: ¿qué significa hacer *logía* del Dios pro-yecto? Creo que esta manera de comprender a Dios muestra que dicha tarea va mucho más allá (o más acá) de lo que comúnmente se argumenta. Hacer teología tiene que ver con la vida, con las experiencias que tenemos cotidianamente y desde las cuales armamos el sentido de lo que llamamos “realidad”. Al hacer *logía* del Dios eyectado en el mundo y su historia, y al ser parte de dicha eyección, como decíamos anteriormente, se agregan otras instancias en el quehacer teológico: las experiencias y las vivencias, las ideas, las prácticas; en fin, todo aquello que enmarca *las historias* y *nuestra historia*, ámbitos que son parte de la definición de lo divino ya que *es allí y a través de ello* por lo cual Dios se da a conocer y se define como es.

Por todo lo dicho, me gustaría desarrollar dos aspectos que *inevitablemente*, y no temo a ningún reduccionismo al decirlo, están detrás y delante de cualquier discurso o práctica teológica: las *experiencias cotidianas* y los *símbolos*.

La teología pro-yectada en la experiencia cotidiana

Lo que afirmamos como realidad, e incluso como verdad, pertenecen al campo de aquellos sentidos que vamos construyendo día

⁹ Martín Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990, p.142.

a día a través de las vivencias y las experiencias de la vida cotidiana. La noción de “experiencia” ha sido muy distinta a lo largo de la historia, hasta a veces opuesta. Podemos mencionar la contraposición entre la Edad Media y la modernidad, en cuanto que en la primera la experiencia se subsumía a la aprehensión de una serie de postulados *a priori* para cada individuo, mientras que en el segundo el sujeto es puesto como centro de la realidad, como constructor de su historia y dueño/a de aquellas experiencias que darán nombre a lo que percibe (esto, al menos, en “teoría”).

La realidad (y las experiencias que la construyen) se nos presenta lo suficientemente compleja como para definirla taxativamente (la existencia siempre fue compleja, pero en estos tiempos posmodernos las apreciaciones se encuentran mucho más explícitamente “a flor de piel”).¹⁰ Esto mismo nos lleva a la verdad de que cada uno y cada una no puede escaparse de la comprensión de que aquello en que nos apoyamos es siempre vivido, percibido, experimentado. La misma noción de trascendencia se da en estos marcos. Pero en esta realidad no estamos solos y solas, menos aún en condición de *tabula rasa*. Las experiencias implican encuentros: con Dios, con otros y otras, con ideologías, con instituciones, con normas culturales, etc. La experiencia de estos encuentros crea el sentido que determina el andar de nuestra vida. “El sentido no es definición, es vida, es acto, es presencia”.¹¹

De aquí que la experiencia da lugar al *conocimiento*. El conocimiento no significa estrictamente “inteligencia” o acumulación de datos. Como dice Otto Maduro, dicho término encierra aquellos “esfuerzos por clasificar, entender y explicar cómo y por qué la realidad es como es y funciona como funciona”.¹² Maduro, además, propone

10 Sobre la tarea teológica en tiempos posmodernos, ver el artículo de Nancy Bedford, “Balance teológico de la posmodernidad” en AAVV, *Ética y religiosidad en tiempos posmodernos*, Ediciones Kairos/FTL, Buenos Aires, 2001, pp.71-95.

11 Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p.38

12 Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, Centro Nueva Tierra, Río de Janeiro-Nueva York, 1992,

cuatro marcos a partir de los cuales definir *conocimiento* desde la noción de “reconstrucción”.¹³ Primero, es la reconstrucción mental de las relaciones *reales*. Esto significa que el conocimiento implica la creación de símbolos, visiones e imágenes desde una realidad concreta que hay que reconocer y confrontar. Esta vivencia no se hace de otra forma que no sea comunitariamente. En segundo lugar, reconocer que la reconstrucción es interesada y parcializada. Todo conocimiento se construye desde intereses, trasfondos, valores, lealtades, emociones, sentimientos, etc., lo que lo hace orientador pero a la vez limitado. Tercero, el conocimiento se reconstruye imaginaria, creativa y conjeturalmente. Es así que este tipo de saber implica imaginar, crear, representar “mapas”, como propone Maduro, a partir de los cuales vivir y ver dónde estamos parados. Por último, dicha reconstrucción es provisional y pasajera. Ningún conocimiento puede implantarse como único o hegemónico. Las personas, las realidades y los contextos cambian continuamente.

Pasando a lo estrictamente teológico, las experiencias humanas, históricas y concretas son parte esencial de nuestra fe. Y es aquí donde otro término densamente teológico también se redefine: la revelación. Sin entrar en una discusión fuera de lugar para este ensayo, podemos decir que el marco desde donde se discursa lo divino son las experiencias humanas que ofrecen el escenario de la revelación de Dios. De esta forma, entonces, la fe se construye desde aquellos sentidos (símbolos) que definen la vida a partir de las experiencias y percepciones de la acción (pro-yecta) de Dios. Como lo afirma el teólogo Josef Schmitz, “en la Biblia la revelación no es primordialmente un mensaje sobrenatural que deba creerse, sino una experiencia que ha de atestiguar y que, de esta manera, se convierte en mensaje, el cual, como mensaje proclamado, quiere ofrecer a los oyentes una nueva posibilidad de vida”.¹⁴

p.17

13 *Ibíd.*, pp.136-138

14 Josef Schmitz, *La revelación*, Herder, Barcelona, 1990, pp.24-25. Podemos agregar aquí la definición de Paul Ricoeur: “Revelar es descubrir lo que hasta ese momento permanecía oculto. Ahora bien, los objetos de nuestra manipulación disimulan el mundo de nuestro arraigo originario. A pesar de la clausura

Esta comprensión de la experiencia redefine considerablemente el método y el discurso teológicos. En primer lugar, *todo discurso teológico es, en cierta forma, falible y abierto a redefinición*. Desde lo que mencionábamos anteriormente, la teología también puede circunscribirse como un “conocimiento”, en el sentido de ser un marco a partir del cual leer la vida y la realidad. Y es por ello mismo que se encuentra sujeta a las experiencias de los individuos y las comunidades que la discursan y practican. Esto quita a la teología de aquel prejuicio medieval (vigente aún no solo en los discursos sino también en las personalidades de algunos/as teólogos/as) que imprime en dicha tarea esa necesidad de dar respuesta a todo y la empresa de crear complejos mecanismos para vivir la fe.

En segundo lugar, *la teología se abre a todos y todas aquellos/as que tienen una experiencia de fe*.¹⁵ Todos y todas tenemos experiencias a partir de las cuales definimos nuestra visión de Dios y de la fe, como también vivencias que son transformadas por la manera en que comprendemos lo divino y la fe. De aquí que la teología debe transitar por ese camino dialéctico en donde *es preguntada* por los interrogantes de la realidad como también *crea preguntas* sobre lo existente. Como dice Martín Gelabert,

La situación humana es la pregunta. Dios es la respuesta. De la

de la experiencia ordinaria, y a través de la ruina de los objetos intra-mundanos de la realidad cotidiana y de la ciencia, las modalidades de nuestra pertenencia al mundo se abren camino. Revelación, en tal sentido, designa la emergencia de otro concepto de verdad diverso de la verdad adecuación, regulada por los criterios de verificación y de falsificación, un concepto de verdad-manifestación, en el sentido de dejar ser a lo que se muestra. Lo que se muestra, es, cada vez, la proposición de un mundo, de un mundo tal que yo puedo proyectar en él mis posibilidades más propias”. *Fe y filosofía*, Docencia, Buenos Aires, 1990, p.106

15 Para una propuesta de definición de “práctica cristiana” en su relación con el quehacer teológico, ver Craig Dykstra y Dorothy C. Bass, “A theological understanding of Christian Practices” en Miroslav Volf y Dorothy C. Bass, eds., *Practicing theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002, pp.13-32

pregunta no se deduce la respuesta, porque ésta viene de más allá de la pregunta, pero la respuesta sólo se entiende si se tiene clara la pregunta a la que responde. En análisis de la existencia y su situación humana es el presupuesto que permite entender la revelación.¹⁶

La teología pro-yectada en símbolos

Este punto va unido al anterior, aunque profundiza más en la dinámica *corporal* (estructural) y *discursiva* de la teología. En el apartado anterior decíamos que las experiencias crean el (o los) sentido(s) que nos llevan a definir aquello que contemplamos como realidad y que sostenemos como verdad (y, en un sentido negativo, lo contrapuesto a ello, o sea, lo que contemplamos como contradictorio). Es a partir de esta dinámica que surgen símbolos, como conjuntos significativos que *sintetizan* las percepciones, objetivándolas en concepciones culturales, discursivas y prácticas que explican y dan sentido a “lo dado” (o lo que entendemos como tal). Berger y Luckmann lo explican de la siguiente manera:

El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo [...] En el interior del universo simbólico estos dominios separados de la realidad se integran dentro de una totalidad significativa que los “explica” y quizá también los justifica.¹⁷

Este universo simbólico actúa de diversas maneras. Aquí tal vez conviene remitir nuevamente a Pierre Bourdieu quien habla de los “sistemas simbólicos” como *estructuras estructurantes y estructuras*

16 Martín Gelabert, *op. cit.*, p.83

17 Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1999 [1968], p.125

estructuradas.¹⁸ En el primer caso, los símbolos sirven para crear (lo que consideramos como) el mundo y aquella realidad concreta que nos rodea. Es ese aspecto *activo* del conocimiento que es definido por las subjetividades estructurantes. En el segundo caso, se comprenden los símbolos no solo como *medios* (intrínsecos a cualquier experiencia humana) para crear el mundo sino como *instrumentos* para enmarcar *una* manera de ver las cosas e *imponerla* como verdad. En este último sentido, los símbolos son considerados como *objetos* de implantación de un sistema de poder y de dominación social.¹⁹

El discurso teológico es también un sistema simbólico que parte de la experiencia y que objetiva nuestra creencia. De la misma manera, aplicando la propuesta de Bourdieu, los discursos teológicos sirven para *crear mundos* como también *legitimar creencias* y formas por sobre y dentro de las subjetividades y las comunidades. Tenemos harta experiencia al respecto como para dar ejemplos. Pero lo más importante de este análisis es el hecho de que todos y todas creamos símbolos, como también somos definidos/as por tales sistemas. En este caso, más allá de haber personas y grupos que se adjudican un lugar de preeminencia en la creación de ciertos símbolos que pretenden imponer por la fuerza como única verdad, la realidad es que todos y todas formamos parte del sistema simbólico al que pertenecemos, y a partir de allí podemos contrarrestar y luchar frente a todo intento de imposición y de unilateralidad.

Uno de los sistemas simbólicos más importantes de la teología cristiana fue (y sigue siendo) la *doxología*. En las primeras comunidades cristianas los símbolos doxológicos eran la manera de transmitir y expresar la fe. Lejos estaba esta práctica de los complejos sistemas teológicos que vendrían posteriormente, precisamente sobre la base de

18 Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp.65-72

19 Kathryn Tanner propone una serie de definiciones en la relación entre práctica cristiana y quehacer teológico desde una perspectiva bourdiana en "Theological Reflection and Christian Practices" en Miroslav Volf y Dorothy C. Bass, eds., *op. cit.*, pp.228-242

estos símbolos y experiencias doxológicos. Para los primeros cristianos y primeras cristianas hacer teología era parte de su vida cotidiana, expresión de adoración y de comunidad en el seno de la liturgia. Estas imágenes estaban cargadas de un fuerte contenido significativo para su fe, reflejos de la vivencia diaria, y a su vez símbolos que creaban una identidad coercitiva frente al mundo simbólico del poder imperial romano. De aquí que podemos concluir con Vilanova que

El lenguaje del símbolo con su precisión teológica, recobra así una carga dinámica de innovación y de doxología: como expresión de fe, no tiene como finalidad revelarnos una significación conceptual, sino hacernos experimentar el camino hacia el Padre.²⁰

Uno de los filósofos y teólogos que más ha trabajado este aspecto fue Paul Ricoeur. Para dicho autor, el símbolo tiene en sí mismo una función *hierofánica* ya que representa el lazo que une lo sagrado con lo humano. Por el contrario, si vemos el símbolo como una simple manifestación de la conciencia (como lo propone la modernidad), “lo desgajamos de su función ontológica”.²¹ Una de las principales dinámicas simbólicas para Ricoeur es la misma *palabra*. “La palabra es precisamente la encrucijada por donde algo nos llega, y al mismo tiempo que nosotros lo dominamos y le imponemos una especie de clausura. La palabra es el agente de cambio, no solo entre el sistema y el acontecimiento, entre la estructura y la génesis, sino también entre la apertura y la clausura.”²² De aquí que

20 Evangelista Vilanova, *op. cit.*, p.47. Jürgen Moltmann agrega: “En el primer aspecto la teología cristiana es, en efecto, la *teoría de una praxis* que transforma la miseria: teoría de la predicación de la comunidad, de los servicios litúrgicos y de las ayudas. En el segundo, por el contrario, la teología cristiana es, al mismo tiempo, alegría desbordante en Dios y *juego libre* de pensamientos, palabras, imágenes y cantos con la gracia de Dios. Bajo el primer aspecto es una *teoría de una praxis*, bajo el segundo pura teoría, es decir, contemplación que transforma al contemplante en contemplado. Por tanto, *doxología*”. *Un nuevo estilo de vida*, Sígueme, Salamanca, 1981, p.138

21 Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969, p.711

22 Paul Ricoeur, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, 1976, p.250. George Casalis, quien sigue la propuesta ricoeuriana en su abordaje de una teología induc-

Ricoeur define al texto como un *acontecimiento*.

En esta dirección podemos decir que la palabra “Dios” entra también en esta dimensión de manifestación y acontecimiento, ubicándose dialécticamente entre la clausura inevitable y la intrínseca apertura (esta dinámica se ve plasmada, según el autor, en el acontecimiento –simbólico– de la Cruz). Es así que Ricoeur llama la atención sobre el primado de la estructura *narrativa* del texto bíblico. Dios mismo es una nominación narrativa que emerge desde una serie de experiencias, manifestaciones y acontecimientos históricos concretos. Concluye diciendo:

En tal sentido, es necesario decir que nombrar a Dios es, ante todo, un momento de la confesión narrativa. Es en la “cosa”²³ contada donde Dios es nombrado [...] En la medida que el género narrativo es primero, la marca de Dios se encuentra en la historia antes de estar en la palabra. La palabra es segunda, en tanto confiesa la huella de Dios en el acontecimiento.²⁴

tiva, dice: “Puesto que para todas las comunidades judías y cristianas que, a lo largo de los siglos, han pronunciado los textos bíblicos, la Palabra no puede identificarse ni con un escrito ni con un discurso: es acontecimiento, acto creador, práctica subversiva de una persona viva y constantemente trabajando en la historia. No se puede ni paralizarla, ni fijarla, sino solamente seguirla. Seguirla... por las huellas”. *Las buenas ideas no caen del cielo. Elementos para una teología inductiva*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983, pp.56-57

²³ Ricoeur utiliza este término remitiendo a Gadamer. La “cosa” del texto es aquello que lo “rodea” contextualmente y que es objeto de la tarea hermenéutica.

²⁴ Paul Ricoeur, *Fe y filosofía*, p.109

Iglesia pro-yectada

Hasta aquí, entonces, dos conclusiones importantes. Primero, que Dios se encuentra (“es en sí”) eyectado al mundo, por lo cual las nociones de historia, transformación, dinamismo, confirman la descripción de su misma persona, siendo nosotros y nosotras partícipes de dicha eyección al percibir estas características, y desde ellas cobrar la condición de eyectados en el mundo. Segundo, desde esta comprensión de lo divino, hacer teología refiere a la descripción de su eyección en la historia y nuestro lugar en ella, por lo cual las experiencias cotidianas y las descripciones simbólicas forman parte esencial de cualquier discurso teológico.

Ahora, ¿qué significa ser comunidad de fe desde este punto de partida teológico? Para responder esta pregunta hay que poner énfasis sobre dos aspectos en conexión a lo que venimos hablando. Primero, que la comunidad de fe se construye según su concepción de Dios y su acción en la historia. Segundo, que esta comprensión de la acción (proyección) de Dios es mediada por el discurso y por los símbolos teológicos que la comunidad de fe construye en su peregrinaje histórico.

Por todo lo dicho, podemos adelantar una conclusión esencial para este trabajo: *historia-praxis-teología son tres aspectos de una misma realidad*. La historia es el escenario de la vida de la comunidad de fe. Todo lo que la iglesia dice y hace lo desarrolla en respuesta u oposición a

ella. La *praxis*²⁵ refiere a las dinámicas a partir de las cuales la comunidad de fe “se hace cuerpo” a través de lo que hace, dice, experimenta, y desde donde se da a conocer al mundo (en un sentido dinámico, transformador, conciente de que parte del Dios de la vida que transforma lo dado). Todo esto forma parte de una realidad teologal donde dichas experiencias construyen una concepción/noción de Dios como también son determinadas desde un marco discursivo que define a Dios de una u otra manera.

Por todo lo dicho podemos afirmar que la iglesia es una *comunidad teologal*. Es aquella comunidad de creyentes que se siente *invitada* a formar parte de este descubrir cotidiano de Dios en la historia, descubrimiento que no puede hacerse en forma aislada sino solamente juntos y juntas, ya que así se crea y se vive la historia. La comunidad de fe dice y hace teología desde cada una de sus vivencias y ministerios, donde el *amor* es el núcleo que caracteriza a cualquier grupo humano que desea crear historia y caminar juntos y juntas en un mismo sentir.

Por esta razón la teología es, como afirma Leonardo Boff, *theología cordis*. “La opción por la teología como inteligencia de la fe supone la concepción (legítima de por sí) de la Iglesia como unidad de fieles (*comunitas fidelium*). La otra opción de la teología como *theología cordis*, presupone una visión de la Iglesia como comunidad de los que aman.²⁶ Es en la comunión de amor que se encarna en la historia tal cual se manifiesta, con sus grises, sus sufrimientos, sus fiestas y sus alegrías. “La teología –dice Valdir Steuernagel- se hace así, en la comunión de los elegidos y en la agonía de la experiencia de la vocación. En el compartir historias y en la angustia de percibir y discernir todo muy bien. La teología

25 Aquí el uso de “praxis” en lugar de “práctica” es completamente conciente e intencional. Mientras la segunda refiere a un sentido más bien mecánico y pragmático, *praxis* evoca a aquella realidad en donde las prácticas, los discursos, los símbolos y las ideas convergen en un juego dinámico para describir y transformar la realidad en donde se mueve.

26 Leonardo Boff, *¿Magisterio o profecía? La misión eclesial del teólogo*, Palabra Ediciones, México, 1991, p.36

es algo que se hace en comunidad y se experimenta como comunión.”²⁷ Son las “historias de las cotidianidades” que se tejen y se destejen las que definen la persona de lo divino. Por eso

A la teología la hace la gente que se siente y se sabe “empujada” hacia el centro de la historia de Dios. La teología es cosa de personas que saben que están al servicio de esa historia, junto a su pueblo. La teología es cosa de personas que unen pasado, presente y futuro, y se abren bajo el cuidado de Dios, el Señor de la historia. La teología es histórica, dinámica, profética. Cumple el papel de ser memoria de la acción de Dios ayer, discierne su intervención hoy y se sabe al servicio de la germinación del mañana de Dios.²⁸

Es a partir de aquí, desde una redefinición del *ser* de la comunidad de fe caminante en la historia y *eyectada* en ella por la inspiración divina, que su quehacer misional y teológico se amplían. La práctica eclesial, sea la pastoral, lo litúrgico o la comunión, no son aspectos exclusivamente *misiológicos* sino también *teológicos* ya que son experiencias que conforman la identidad de la comunidad de fe en su comprensión de lo divino, que a su vez se definen desde dichas experiencias y desde donde se crean los símbolos que impelen al ser y al hacer.

Separar estos dos ámbitos, lo teológico y lo misional, nos lleva al peligro de parcelar ciertas prácticas y nociones que son imposibles de comprender separadas de una misma trama existencial. Dicha trama corresponde al ser eclesial manifiesto en una gama de historias cotidianas en donde todo hombre y toda mujer se mueven, se hacen y construyen su identidad caminando con su prójimo y su prójima hacia un descubrimiento continuo de la vida.

27 Valdir Steuernagel, *Hacer teología junto a María*, FTL, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2006, p.42

28 *Ibid.*, p.47

Hacia una redefinición de la misión como pro-yección teologal

¿Todo es misión? ¿Todo es teología? Estas han sido las preguntas contrapuestas por varios/as teólogos/as y misiólogos/as en estas últimas décadas. Creo que la discusión es mucho más profunda que una división maniquea de términos. Aquí no agotaremos la respuesta, pero permítanme arrojar algunas propuestas.

Hay muchas maneras de responder a esta disyuntiva. Podemos comprender la teología como resultado de la misión o a la misión como un subtema teológico. Todo depende de cómo definamos ambos términos. Desde una diferenciación de ámbitos de estudio, podríamos decir que la misión se relaciona con la presencia histórica de la comunidad de fe y la teología con la revisión de los discursos de la fe. Desde una comprensión histórica, la teología podría circunscribirse a la “historia de los dogmas” y la misión al estudio de las prácticas y la expansión geográfica de la iglesia. Desde una perspectiva exegética, la misión comprendería la acción del “pueblo de Dios” y la teología las formas de interpretar doctrinas y descripciones de la persona divina en las Escrituras. Como ya he sugerido en este ensayo, creo que diferenciar tajantemente cada campo tiene sus riesgos.

Partiendo de las propuestas mencionadas anteriormente,

se podría caer en el peligro de una visión pragmática de la misión y racionalista de la teología, dos extremos que, creo, se fundamentan en numerosos prejuicios y tienen su origen en una visión reduccionista de ambas disciplinas. ¿Acaso nuestras prácticas y experiencias no nos llevan a contemplar y comprender la persona divina de diferentes maneras? ¿Nuestra forma de ver y estudiar la persona divina no condiciona la forma de movernos en la historia? ¿Acaso los métodos no se fundamentan en y a la vez construyen discursos y cosmovisiones?

De aquí, entonces, la importancia de reconocer que toda práctica eclesial y cristiana *es en sí teológica*. Esto no implica que dicha tarea se realice correctamente o que finalice en una “sana” teología. Es en este complejo juego discursivo, simbólico y práctico que pueden surgir toda clase de teologías y prácticas teológicas que, precisamente, subyuguen y opriman las vivencias, los sujetos y las experiencias.²⁹

Por estas razones, se hace necesario tener en cuenta los siguientes aspectos:

1. *Asumir el lugar teológico de la comunidad de fe y de cada creyente.* Esto nos lleva a revalorizar la “identidad teológica” de todas las prácticas eclesiales y de cada persona. Cada área, cada creyente, cada ministerio, cada práctica, es en sí teológica. Lo teológico no está ausente de las vivencias y de las prácticas eclesiales; son parte y resultado de ellas. Lo teológico no es tarea de unos pocos y unas pocas. Todos y todas, queramos o no, hacemos teología a cada momento. El rol de los teólogos y las teólogas, como personas dedicadas a dicha tarea, toma un lugar especial pero siempre dentro de esta dinámica.³⁰ También implica que todo y toda creyente es

29 Desarrollé con más detalles este tema en “Desarmando el poder. Quehacer teológico como experiencia, memoria y narración comunitarias” en AAVV, *Cristianismo y poder. Violencia institucional en símbolos y discursos religiosos*, Publicaciones Ateneo Teológico-Lupa Protestante / CAML, Barcelona, 2007, pp.31-42

30 Ver la propuesta de Rubem Alves sobre los teólogos y teólogas como “bufones” dentro del juego de hacer teología en *La teología como juego*, Ediciones

responsable de su quehacer teologal. Por ello, la necesidad de analizar continuamente los discursos y las doctrinas, estudiar y nutrirse de aquellos y aquellas dedicados/as específicamente al campo. En definitiva, a ser responsables de la importancia teológica que tiene lo que decimos y hacemos. En palabras de Nancy Bedford,

El *teologado* de todos los cristianos es un correlato del *sacerdocio* de todos los creyentes, pues todo cristiano, varón o mujer, anciano o joven, que cree y reflexiona sobre su fe, ya es teólogo o teóloga, y elabora además su teología no como individuo aislado, sino en el contexto de un *teologado* compartido y comunitario.³¹

2. *Revalorizar los discursos, las metáforas y las narrativas de la cotidianidad.* Este es un espacio en donde se diluye la división teoría-práctica. Es a través de las experiencias de la cotidianidad donde se construyen las narrativas, las metáforas, las imágenes, los símbolos y los discursos que fundamentan las aseveraciones, las verdades, las prácticas históricas. Revalorizar esta dimensión nos lleva a poner como centro de la vida de la iglesia las historias de cada creyente como una manera de ver y vivenciar la manifestación divina. Es a través de estas historias donde la fe en Jesucristo se reactualiza en la dinámica del Espíritu en toda su creación y en la originalidad que representa cada hombre y cada mujer.³²

Aurora, Buenos Aires, 1982, especialmente pp. 115-143.

31 Nancy Bedford, "El futuro de la educación teológica" en *Encuentro y Diálogo 2002*, ASIT, Buenos Aires, 2003, p.71

32 Aquí la importante propuesta de Sallie McFague de una *teología metafórica*. "Es aceptar que una de las tareas primarias que la teología debe abordar en nuestro tiempo es la remitologización: identificar y discernir las metáforas y modelos básicos de la experiencia contemporánea que puedan expresar en la actualidad la fe cristiana de forma vigorosa e iluminadora". *Modelos de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1994, p.68 (la autora contrapone la tarea de "desmitologización" emprendida desde una impronta moderna y cuyo más importante representante es Rudolf Bultmann, hacia una revalorización de los mitos y las metáforas como sedimentos que construyen nuestra existencia cotidiana). Para

3. *Abrir la comprensión de lo divino y sentirnos partícipes de su persona.* Este punto implica ir más allá de “participar de su misión”. Contiene en sí una fuerte dimensión pastoral: todo hombre y toda mujer es parte de la historia de Dios, de la manifestación de su persona. Esto no se relaciona con una “divinización” de lo humano sino con el innegable lugar que todos y todas tienen en su encuentro con Dios, circunstancias que son descritas y vividas de una manera particular según cada cual, y que tienen un lugar único e innegable en lo teológico de la historia y en la vivencia de toda comunidad de fe.

4. *Redescubrir las dimensiones pastorales de las prácticas eclesiales y las espiritualidades.* Como decíamos anteriormente, las experiencias sólo se viven en la interacción con otros y otras, en los encuentros históricos y concretos con Dios, con las personas, con los espacios. Aquí lo *constructivo* y lo *relacional* son dos aspectos esenciales del “contenido” de lo teológico. Todo esto se practica en el marco del *amor cristiano* que tiene su inyección en la entrega de Jesús de Nazaret por la creación. Como dice Martín Gelabert,

La experiencia cristiana se resume en estos dos conceptos: poder amar y sentirse amado. Quien la realiza vive la alegría de la buena noticia, y experimenta que el hombre puede ser como Dios, puede ser divino, y por tanto, experimenta el inmenso valor de ser hombre.³³

una perspectiva sociológica del lugar de los relatos y las metáforas en el mundo globalizado actual, ver Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires, 2005, especialmente capítulo 1.

33 Martín Gelabert, *op. cit.*, p.173. El autor hace una aclaración al respecto en un párrafo anterior: “La palabra de la predicación es provocadora porque previamente es consistente, y es consistente porque se ha hecho realidad. Lo que anuncia la fe cristiana no es una idea, sino un acontecimiento real, experimentable y constatable, que tuvo lugar en un momento determinado de la historia y que sigue teniendo vigencia hoy de forma histórica ‘en el Espíritu’, lo que no significa algo ‘interior’ o ‘subjetivo’, sino ‘divino’ y ‘divinizante’” (Ibíd., p.105).

5. *La dimensión “metanoica” de la experiencia de lo divino.* Todo encuentro es en sí mismo transformador. Nuestra conciencia, nuestra percepción, nuestras ideas, por más mínimas, nunca quedan de la misma manera luego de un encuentro o un diálogo. Aquí la dimensión *metanoica*, transformadora del encuentro con Dios y con los demás en la historia. No hablamos de una *metanoia* como la recepción de un discurso o de una creencia (aunque ello es también válido). Es la metanoia de la conciencia de que cada uno y cada una es *sujeto* de su propia historia, donde sus experiencias, percepciones y relatos son esenciales y únicos para la vida de la comunidad de fe, ¡y para la misma divinidad! Moltmann dice que “El acto de percepción transforma al que percibe, no a lo que se percibe o es percibido. El conocimiento establece comunidad o comunión. Se conoce para participar, no para dominar. Por eso conocemos sólo en la medida en que somos capaces de amar lo que se presenta ante nosotros.”³⁴

34 Jürgen Moltmann, *Experiencias de Dios*, p.90. Ver también Nancy Bedford, “Little moves against destructiveness: theology and the practice of discernment” en en Miroslav Volf y Dorothy C. Bass, *op. cit.*, pp.157-181. De la misma autora y sobre este tema, “La teología de la misión integral y el discernimiento cristiano” en René Padilla y Tetsunao Yamamori, eds., *La iglesia local como agente de transformación*, Ediciones Kairos, Buenos Aires, 2003, pp.47-74

Sobre el autor

Nicolás Panotto, egresado del Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires y estudiante de Licenciatura en el Instituto Universitario ISEDET de la misma ciudad. Coordinador de Diplomaturas en el Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios de la Fundación Kairós y miembro de la Comunidad de Aprendizaje Mauricio López y de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

El cristiano teologado

Propuestas para una epistemología
del ejercicio teologal

Nicolás Panotto

