

CITP
Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Série « Actes » n° 8

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Groupe de Santiago
Séminaire international permanent de
recherche en théologie des pratiques
pastorales

Session de Belo Horizonte (Brésil)
7-11 avril 2014

Publié sur le site : www.pastoralis.org en mars 2016



Sous la Direction de Marcela MAZZINI et François MOOG

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Groupe de Santiago – Séminaire international permanent
de recherche en théologie des pratiques pastorales

Session de Belo Horizonte (Brésil)
7-11 avril 2014

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Série « Acte » n°8

2016

Table des Matières

Avant-propos - Le « Groupe de Santiago » - François Moog	5
Introducción - Marcela Mazzini	7
Introductory paper : Toward a fundamental theology of pastoral practices - Henri-Jérôme Gagey	13
I. La théologie des pratiques en contexte	21
Teología y pastoral en la Iglesia de Brasil - Geraldo De Mori	23
The development of practical theology in Britain - Clare Watkins	35
Le développement de la théologie pratique en Corée - Germain Jinsang Kwak	53
Líneas emergentes en la reflexión teológico-pastoral de México - Ernesto Palafox Cruz	71
Semblanza de la Teología pastoral en Argentina. Algunos antecedentes y prácticas actuales - Carolina Bacher Martínez	81
II. Dialogue avec David Tracy	95
Practical theology as Analogical Imagination - Michael Kirwan	97
David Tracy and the Santiago Project - Michael Kirwan	113
La notion de corrélation dans la théologie pratique francophone - Joël Molinario	125
An argument for <i>non-correlational</i> approaches in a Catholic practical theology - Clare Watkins	141
Aproximación a la identidad de la teología de la acción en el contexto de la teología fundamental práctica de David Tracy - David Garavito	159

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

El concepto de “público” en David Tracy y su recepción por la teología pastoral brasileña - Geraldo De Mori	171
Teología y su dialogo con las ciencias humanas: propuestas de cómo abordar el dialogo con la sociedad a partir de las comprensiones elaboradas por David Tracy - Rodolfo Nuñez Hernandez	183
Algunos principios teológicos del pensamiento de Tracy. Su presencia en la teología l.a. de Juan Luis Segundo - Kreti Sañueza	193
Reivindicación del método Ver - Juzgar - Actuar - Marcela Sepúlveda	205
Las Prácticas según Francisco. Aprender de los pobres, yendo hacia ellos - Marcela Mazzini	213
III. La théologie des pratiques dans nos institutions académiques	225
Comment passer du constat d'un problème pastoral à l'élaboration d'une problématique théologique ? - François Moog	227
Metodología de Estudio de caso en dos grupos de Investigación de la Facultad de Teología, UCA, Argentina - Marcela Mazzini, Carolina Bacher Martínez	239
El proyecto de una Teología de la Acción Humana en la Pontificia Universidad Javeriana - Olvani Sánchez hernández	251
La teología pastoral en la facultade jesuíta de filosofia e teologia – FAJE, Belo Horizonte, Brasil - Geraldo De Mori, Eugenio Rivas	261
Algunas Conclusiones - Marcela Mazzini	271

Avant-propos - Le « Groupe de Santiago »

Pr. François MOOG

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403
Doyen de l'ISP-Faculté d'éducation

Le Séminaire international permanent de recherche en théologie des pratiques pastorales est le fruit d'un accord de coopération scientifique conclu en 2012 entre la *Pontificia Universidad Catolica de Chile* (Santiago, Chili) et l'*Institut Catholique de Paris* (France), progressivement étendu à *Heythrop college* (Londres, Royaume-Uni) en 2013 et à la *Facultad Jesuitas de Filosofia e teologia* (Belo Horizonte, Brésil) en 2014. Il a tenu sa première session à Santiago au Chili du 26 au 29 mars 2012, prenant alors le nom de « Groupe de Santiago ».

Le groupe de Santiago rassemble 21 théologiens de 9 pays, principalement d'Amérique Latine et d'Europe et constitue un réseau de recherche large et multiculturel. Son projet est le dépassement d'une théologie pastorale conçue comme science de l'application ou d'une théologie pratique pensée comme une praxéologie vers une théologie fondamentale des pratiques ecclésiales, ou théologie des pratiques pastorales. Pour cela, les membres du Groupe de Santiago considèrent que la théologie pratique ne peut pas être considérée comme une spécialité marginale de la théologie mais constitue plutôt une orientation fondamentale de toute théologie. Ils s'appuient sur la conviction que la

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

théologie constitue non seulement une intelligence des affirmations de la foi mais plus largement une intelligence de l'ensemble de ses médiations objectives (Écriture et tradition, mais aussi catéchèse, liturgie, pratiques éducatives et hospitalières, accompagnement spirituel...) en tant qu'elles constituent l'évidence de la foi dans les sujets croyants. En ce sens, la théologie que le Groupe de Santiago s'est donné mission de penser est une théologie de l'agir de l'Église en tant que l'Église fait advenir dans l'histoire les signes efficaces du salut qui vient et accomplit ainsi le salut qu'elle annonce.

Ce volume rassemble les travaux de la deuxième session plénière du Groupe de Santiago qui s'est tenu à Belo Horizonte (Brésil), du 7 au 11 avril 2014. Ces actes précèdent la troisième session plénière (Paris, 4-8 avril 2016) et, au terme de ce premier volet de recherches communes, la publication d'un ouvrage plus systématique sur la théologie fondamentale des pratiques ecclésiales prévu en 2017. Par cette première publication, et par les suivantes, le Groupe de Santiago invite d'autres chercheurs à travers le monde à un dialogue qui permettra un renouvellement des perspectives non seulement en théologie pratique mais pour l'ensemble de la pensée et de la production théologique.

Introducción

Pr. Marcela MAZZINI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires (Argentina)

1. Luego del “I Seminario Internacional de investigadores en Teología Pastoral”, realizado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica en Santiago de Chile, la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología de Belo Horizonte (FAJE),¹ convocó a realizar en la sede de su campus el II Seminario.

2. Participaron teólogos de prestigiosas instituciones de diversos lugares del mundo:

- Por el Instituto Católico de París, participaron: H.-J. Gagey, Joël Molinario y François Moog.
- Por el Heythrop College de Londres, Michael Kirwan, Jim Sweeney y Clare Watkins.
- Por las Facultades de Belo Horizonte, Geraldo De Mori, Manuel Godoy, Eugenio Rivas.

¹ La FAJE es una institución de la Compañía de Jesús, fundada en 1981, que reúne dos facultades: Filosofía y Teología, con grados de bachillerato, maestría y doctorado. Inicialmente destinada a la formación de jesuitas brasileños, desde el comienzo recibió jesuitas de otros países, estudiantes de otras congregaciones religiosas, seminaristas, laicos, miembros de otras iglesias. Es una institución que tiene un gran reconocimiento en el ámbito académico nacional e internacional. En el campus, además de los espacios de la facultad, hay varias residencias de estudiantes y profesores jesuitas

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

- Por la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, Daniel de Jesús Garavito Villarreal y Olvani Sánchez Hernández.
- Por la Pontificia Universidad de Mexico, Antonio Ernesto Palafox
- Por la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago), Rodolfo Blamidir Nuñez Hernandez y Kreti Sañueza.
- Por la Universidad Católica del Norte (Coquimbo), Chile, Marcelo Sepúlveda.
- Por la Universidad de Santa Clara (Berkeley-California USA), Deborah Ross.
- Por la Universidad Católica de Swon (Corea del Sur), Germain Kwak.
- Por la Universidad Católica Argentina, Carolina Bacher Martínez y Marcela Mazzini.
- Como invitados participaron: por el Centro Loyola de Belo Horizonte: Lucimara Trevisan y por el Grupo de Investigación en Teología de las Prácticas de la FAJE: Cleusa Caldeira, Magno Marciete do Nascimento Oliveira, Gelson Luiz Mikuska.

3. El Programa del Seminario realizado, combinó tres momentos: en el primero, se presentó la memoria histórica y el estado de la teología pastoral/práctica en cada uno de los países participantes. En un segundo momento se desarrolló la propuesta del seminario anterior sobre David Tracy (lectura apropiativa desde las propias tradiciones teológico/locales del libro “The Analogical Imagination” de David Tracy) y en una tercera fase el grupo de cada país presentó algún ejemplo de su manera de desarrollar su práctica en el área. Luego de la presentación de cada grupo de trabajo se dio un espacio para el debate en el que se fueron percibiendo consensos y disensos sobre los que no se pudo avanzar por razones de tiempo, en el espacio del encuentro.

En este trabajo incluimos una síntesis elaborada por los mismos autores, de todos los trabajos realizados.

A continuación detallamos los tres momentos referidos:

3.1 Primer Momento. *Memoria de lo realizado y el estado de la teología pastoral/práctica en cada uno de los países participantes.*

Introducción

A este primer momento nos abocamos sobre todo el primer día del seminario (7 de abril). Luego de la cálida bienvenida ofrecida a todos por parte de Geraldo De Mori, tuvimos la ponencia introductoria de H.-J. Gagey, la misma trató acerca de nuestro interés en una teología fundamental de las prácticas eclesiales, tal como fue propuesto en Santiago y sus ulteriores despliegues, especialmente alrededor de dos puntos que surgieron en el encuentro de la sección europea del Seminario en Londres y París: ¿Cómo definir ‘las prácticas eclesiales’? y ¿Cómo nuestro proyecto difiere y es compatible con la metodología de la teología de la liberación?

A continuación, tuvimos una serie de intervenciones presentadas por cada país e institución, que fueron sobre todo narrativas y orígenes del desarrollo de la teología práctica en diferentes contextos presentadas por cada país e institución:

- Brasil: Geraldo De Mori y Manuel Godoy: *Pastoral y teología en la Iglesia de Brasil*.
- Gran Bretaña: Clare Watkins y Jim Sweeney: *El desarrollo de la teología práctica en Gran Bretaña y en Heythrop College*.
- USA: Deborah Ross, presentación de la experiencia formativa en la Jesuit School of Theology de Berkeley.
- Korea: Germain Kwak, *La teología práctica desde el pasado hasta hoy en Corea*.
- México: Antonio Ernesto Palafox, *Las líneas pastorales emergentes en la reflexión teológico-pastoral desde México*.
- Argentina: Carolina Bacher Martínez, *Semblanza de la Teología pastoral argentina actual: algunos antecedentes y prácticas actuales*.

La intención era terminar con un debate que no pudo realizarse ese día por falta de tiempo, se hicieron solamente preguntas de clarificación. Los debates se dieron sobre todo los dos últimos días del seminario (10 y 11 de abril).

3.2 Segundo Momento: *Hacia la definición de un Marco Conceptual*

A esta reflexión dedicamos el segundo día de nuestro seminario. Al terminar

el encuentro de Santiago, acordamos leer la obra *The Analogical Imagination* de David Tracy, en orden a considerar su aporte a un marco conceptual para nuestras teologías de las Prácticas. Las ponencias trataron ese tema:

- a) Introducción con una ponencia principal de Michael Kirwan : *David Tracy and pastoral practical theology*.
- b) Joël Molinario: *El concepto de correlación en la teología de habla francesa. ¿Cómo funciona (o no)?*
- c) James Sweeney y Clare Watkins: *Una discusión sobre el enfoque de correlación con la teología práctica*.
- d) Daniel de Jesús Garavito Villarreal: *Aproximación a la identidad de la teología de la acción en el contexto de la teología fundamental práctica de David Tracy*.
- e) Geraldo De Mori: *El concepto de “público” en David Tracy y su recepción por la teología pastoral brasileña*.
- f) Rodolfo Blamidir Nuñez Hernandez: *Teología y su dialogo con las ciencias humanas, son propuestas de cómo abordar el dialogo con la sociedad a partir de las comprensiones elaboradas por David Tracy*.
- g) Kreti Sañueza: *Análisis del estudio de Tracy con base en la relación que se puede establecer entre a Teología Sistemática y Práctica y la Teología iniciada por Juan Luis Segundo*.
- h) Marcelo Sepúlveda: *Para comprender nuestro método en Teología Pastoral. Reivindicación del ver, juzgar y actuar*.
- i) Marcela Mazzini: *De la Práctica Eclesial a las Prácticas de espiritualidad. Las Prácticas según Francisco*.

3.3 Tercer Momento. Apropriaciones y nuevas perspectivas

Los dos últimos días estuvieron dedicados a algunas presentaciones sobre la teología práctica tal como se concretiza en algunas instituciones y a diseñar el futuro del grupo: líneas de trabajo, posible publicación en versión digital o de papel de lo trabajado en el Seminario, líneas de investigación común.

A continuación, presentamos la lista de las comunicaciones de este tercer momento, dejando las conclusiones y proyectos, para la conclusión del presente texto:

Introducción

- a) Institut Catholique de París (Francia): François Moog, *¿Cómo vamos, a partir de cuestiones pastorales, a las preguntas teológicas?*
- b) Heythrop College (Reino Unido): James Sweeney y Clare Watkins, Una breve presentación sobre la *metodología de investigación-acción Teológica*
- c) Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina: Carolina Bacher Martínez-Marcela Mazzini, *Metodología de Estudio de caso en dos grupos de Investigación de la Facultad de UCA, Argentina.*
- d) Universidad Católica de Corea del Norte: Germain Kwak, *La enseñanza de la Teología Pastoral a los Candidatos a las Órdenes en la Universidad Católica de Corea del Sur.*
- e) Pontificia Universidad Javeriana (Colombia): Olvani Sánchez, *El proyecto de una teología de la acción en la Pontificia Universidad Javeriana.*
- f) FAJE (Brazil): Geraldo De Mori y Eugenio Rivas, *Experiencia pastoral y reflexión teológica en la facultad de teología de FAJE.*

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Introductory paper : Toward a fundamental theology of pastoral practices

Pr. Henri-Jérôme GAGEY

Institut Catholique de Paris
Doyen émérite de la Faculté de théologie
Vicaire général du diocèse de Créteil

First of all my paper will be a reminder of the conclusion we drew at the end of the Santiago Meeting. Then I will comment this conclusion stressing of its assumptions. At last I will mention the debate it generated during the two meetings that gathered British and French partners of our research.

The Santiago meeting was based on this statement: Today, practical theology cannot be considered a speciality marginal to theology. It is, rather, one of its fundamental branches. In effect, if the teaching of the doctrine of the faith is put in question in our cultures, it is more widely the collection of practices of the faith which are in crisis in our societies. The development of modernity and secularisation requires on the part of theology a new investment so that the Church can find new ways to be in our cultures and societies. In this sense, practical theology as fundamental reflection on pastoral practices is in the theological service of a new evangelisation such as is defined in the *Lineamenta* of the recent Synod of bishops:

Speaking of the Gospel, we do not think only of a book or a doctrine; the Gospel is much more: it is a living and effective truth. It is not a system of articles of faith and moral precepts, and much less a political programme, but a person: Jesus Christ as the definite truth of God made man. (§ 11).

To announce and spread the Gospel, the Church must realise the forms of Christian community capable of carefully articulating the fundamental works of the life of the faith: charity, testimony, proclamation, listening, sharing. Evangelisation must be conceived as the process through which the Church, moved by the Spirit, **announces and spreads the Gospel** in the entire world [...] (§ 12).

In this context, it appears necessary to redefine practical theology which has today extremely diverse and sometimes ambiguous objects and approaches and suffers quite often from epistemological inflation (*epistemophilia*) or methodological overinvestment (*methodolatry*) which impedes its objects. This is why seem to agree to think of practical theology as *fundamental theology of pastoral practices*. That definition assumes that Christian truth is performative.

Christian truth is performative

Life in Christ is a *praxis*, a communal work that combines two inseparable features: one the one hand it includes statements about God the creator of heavens and earth and all they contain, peculiarly statements about the nature and destiny of human beings pictured a finite liberties of infinite dignity; on the other hand it includes a lot of practices the believer must apply in his/her life in obedience to God. But in fact Faith statements are not “merely theoretical affirmations”, they are performative declarations whose utterance in the frame of the christian practices must make happen in the present the reality they announce. As Benedict XVI points out, the truth revealed in and by Jesus Christ is essentially a performative truth: “the Gospel is not only the communication of elements that one can know, but also a communication which produces facts and changes life” (*Spe salvi* 2).

“Intellectus fidei” according to systematic theology

It is true that for long theology focused on the task of analysing the content of the main Christian beliefs in order to check whether they were accurately grasped. Its main task was to overcome the conflicts of interpretation these beliefs happened to be subjected to, especially when, in a new cultural and philosophical context the term they used to be expressed

in the past came to lose their accurate meaning and led to confusion. When it happened it became necessary for them to be reinterpreted and rephrased. One may easily give examples of that process or rewording (which implies rethinking) of the up to now well accepted beliefs.

During the 4th and the 5th century statements about the Revelation of God as Father, Son and Spirit could no longer be merely formulated in biblical terms as it was the case beforehand. In the conceptual frame of the Hellenistic world it generated too heavy ambiguities so that it became necessary to rephrase and rethink in new terms the core of Christian faith. A task slowly achieved by the Christological Councils. In a similar way, when in the Middle Age, Aristotelian metaphysics imposed itself with its substantialist realism, the usual symbolist way of speaking about sacraments, especially about Eucharist, led to confusion and appeared unrealistic, which was not the case in the former culture. Hence comes the new theology of that time that was Scholasticism.

On the contrary in the 20th century, theology was challenged by modernity characterized by its scientist and historicist critical mind that made scholasticism meaningless. Hence came the theological renewal whose great names were K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhoeffer etc. on the protestant side and Karl Rahner, Hans-Urs von Balthasar, Jean-Baptiste Metz, Josef Ratzinger, Walter Kasper, Congar, Chenu, etc. on the catholic one. Halas their attempt did not totally succeed because very quickly theology got challenged in a new critical fashion by postmodernity with its rejection of metaphysics and consequently its great sense of the relativity of everything. That is where we are now. And certainly our interest for making Theology practical is grounded in this new context. But it would be too long and probably of little use to develop this point.

How theology came to take practices seriously

For long, the theology that is called in the English speaking world *systematic* and in the European continental *fondamental and dogmatic* was considered as the unique proper theology. It is only the crisis of Christian practices generated by secularization that led theology to develop consciously a theology of pastoral practices as it happened at the Institut Catholique de Paris in the 1950's. At that time, in France where

secularization had been much more active than in other European countries, the Church faced a very serious crisis of catechetical and sacramental practices. It is what we call dechristianization. Liturgical and catechetical renewals appeared more and more urgent and many experiments were launched for that purpose. In order to accompany this claims for reform and to maintain them within reasonable limits, French Bishops created at the Institut Catholique de Paris two institutes of liturgical and catechetical studies (ISL and I.S.P.C). Their mission was to understand the reason why traditional Christian practices were no longer efficient and attractive and to consider how they could be renewed. At that time the very practical goal of both institutes seemed disqualify them as genuine theological places so that the Faculty of theology refused to admit them as of itself and for two decades they developed as independent institutions.

As we know, systematic theology analyzes Christian discourses thanks to all the intellectual tools provided by philology, rhetoric, lexicography, philosophy and of course history which took a prominent position during the 19th century. But as much as these Institutes were concerned not only for texts and documents but also for Christian practices it was necessary to use supplementary tools, provided by Social and Human sciences, as anthropology, psychology, sociology and so on. From this new partnership resulted two consequences:

I just mention the first one: Practical theology is a complex crossing of many disciplines in dialogue with each other so that no isolated theologian can pretend to be a “practical theologian” mastering all this skills and working out practical theology as a unique and specific discipline defined through its own object and methods. To be efficient Theology of practices must gather a variety of specialised experts (social scientists, systematicians, psychologist, exegets, philosophers, and so on) altogether involved in the discussion about specific practices. and working even though each of them may work in his/her own specialty in a “practical fashion”.

The other result of the contribution of social sciences and anthropology to practical theology investigations was to provide a new understanding of the role Christian practices take in Christian life. They are not only the necessary means to “apply in a concrete way” what really imports as far as Faith is concerned: namely the Beliefs that are first of all to

be held and professed. Under the light of current anthropology Christian practices appeared to be the “objective mediations of Faith” that make Christians experience the world and their lives in the way same way the Gospel depicts it. This perspective dismisses an intellectualist conception of Faith and leads to consider it rather as a global stance towards the mystery of existence. At that point I quote Ratzinger’s definition of faith : “ ‘faith is a form of taking a stance towards the whole of reality, irreducible to simple knowing and incommensurable with it.” (J. Ratzinger, “*Introduction to Christianity*” Ignatius Press. Retrieved February 23, 2012.).

In other words, to believe it is not only to take for true the informative content by the Word of God. It is to listen to this performative Word that is at work through liturgy, symbols, and communal practices in the pastoral action of the Church in order to let it transform us. From Faith statements and dogmas to Faith practices the movement is not a downward one of application it is rather a circular one well described by the phrase often used among liturgists « *Lex orandi lex credendi* » which means: the way the Church prays is shaped par the content of her faith, conversely the content of her faith is shaped by the way she prays.

“Intellectus fidei” in a practical fashion

This conception of practical Theology as Theology of pastoral practices makes a break with the good old Pastoral theology that was taught in seminaries before Vatican II as a set of professional skills necessary to future clerics. Theology of pastoral practices is as such authentically part of theology as *intellectus fidei*, provided one grasps “*intellectus fidei*” in enlarged sense: *theology constitutes not only an understanding of the affirmations of faith but more widely an understanding of their “objective mediations”* (texts and tradition, but also catechesis, liturgy, educative and hospitality practices, the accompanying spirituality...) *as constituting evidence of the faith in believers*. This is why thinking of Practical Theology involves fundamental and dogmatic theology: PT is a theology of the action of the Church which enables effective signs of the coming salvation to appear in history.

From this fundamental point of view, ecclesiology as well as theological anthropology, sacrament theology, spirituality... can be thought

of as reflection on the action of the Church which in its various practices makes the salvation it announces become real in anticipated mode. This announced and anticipated salvation corresponds to the manifestation and implementation of the truth of life as revealed in the preaching, the actions and the whole destiny of Jesus Christ. Karl Rahner puts it this way:

« In the broadest sense, pastoral theology (or better, practical theology or theology of pastoral practice) is a theological reflection about the building up of the Church by herself as God's work toward the world, so that this work fulfills itself and must fulfill itself according to the permanent nature of the Church and according to the situation at each time of both the world and the Church. That is precisely this situation that pastoral theology must theologially clarify².

This conception of practical theology is close the global definition of theology Schleiermacher delivers in his *Brief Outline on the Study of Theology*³. In that famous book he depicts theology as positive and critical discipline, dedicated to support the genuine development of a historical tradition. In other words, that is a theology of the Church and for the sake of the Church that is firstly concerned for the faithfulness of the Church to the faith she is grounded in. And it is in as much it takes care far that faithfulness that it has to be critical.

A critical appraisal of this perspective

During two meetings in London and Paris of the European members of our group we considered the difficulties that this way of theologizing may present.

- First of all, this way of theologizing focuses on actions by the Church, which enables efficient signs of the coming salvation to appear in history. Consequently not whatever practices are bound to be

² K. RAHNER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, article « Pastorale », Paris, Seuil, 1970.

³ Schleiermacher, Friedrich D.E. *Brief Outline on the Study of Theology*, translated by Terrence N. Tice. Atlanta: John Knox, 1966. On the contrary it is opposed to Schleiermacher's definition of practical theology which does not really go beyond the limits of the ancient Pastoral theology as a merely applied discipline.

Toward a fundamental theology of pastoral practices

theologically analyzed but the pastoral ones, through which the Church achieves her mission of evangelization. If it is the case, then what may be the status of Signs of time theology attempting to discern human actions that, consciously or not, contribute to the growth of the Kingdom in history? According to Mt 25 nobody can deny that such actions may happen. And, as we know, liberationist theology is really interested in discerning them. Roughly put, this way of theologizing seems to be too internal to the institutional Church and to ignore that the Ecclesia spreads far beyond the institutional boundaries of the Church's social body; in addition, it may happen that some actions enhance the Growth of the Kingdom in spite of the institutional Church, which means conversely that some pastoral practices may prove opposed to Gospel.

- This first objection leads to a second. Speaking in terms of “actions by the Church” could prove to be a problematic phrase because it is based upon certain ecclesiological assumptions. Now, do we have a common conception of what is Church?
- At last, that is the third question, what audiences are we engaging with it? Does this definition enable us to fit Tracy's aim to make theology public? How does this definition of FTTP work across contexts and stand the test of time? Can it be a vehicle for cross-cultural exchange?

Although I think the vision of FTTP we reflected on at Santiago is able to face these objections, they are worth debating. I suggest we could open right now a short discussion about them. But it should be more fruitful not to pursue it for too long. Because it is likely that our disagreement or question about them comes from the historical context that shaped our conception of FTTP, what we need is probably not a long methodolatric debate but rather a theological storytelling session allowing us to tell each other narratives of the development of practical theology in our countries.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

I.

La théologie des pratiques en contexte

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Teología y pastoral en la Iglesia de Brasil

Pr. Manoel GODOY y Pr. Geraldo DE MORI⁴

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte (Brasil)

Para comprender la relación entre teología y pastoral en la Iglesia de Brasil es necesario antes un recorrido histórico, aunque sintético y sistemático. Es lo que haremos en la primera parte, basados en estudios hechos sobre la historia de la Iglesia y de la pastoral en el país, para presentar en la segunda parte algunos trazos característicos de esta relación hoy día.

I. Breve sobrevuelo histórico

La Iglesia de Brasil nació en un siglo en que la Iglesia universal engendraba la matriz pastoral tridentina, con sus tres características fundamentales: a) sistematización del imaginario religioso; b) formación y homogeneización del clero, por medio del seminario; c) encuadramiento del fiel laico, por medio del adoctrinamiento y la catequesis. Hay que añadir aún dos puntos de apoyo en la metodología de implementación del proyecto pastoral del tridentino: la misión y la parroquia. El acento era puesto en lo

⁴ Manoel José de Godoy, maestría en teología por la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, profesor de teología pastoral, director del Instituto Santo Tomás de Aquino, en Belo Horizonte, Brasil, fue por muchos años asesor de la Conferencia de los Obispos de Brasil para la pastoral; Geraldo De Mori, doctor en teología en las Facultades Jesuitas de París – Centre Sèvres –, director de la facultad de teología de la FAJE, y profesor de antropología teológica y escatología cristiana en la misma facultad.

sacramental y en lo devocional. La catequesis estaba basada en un discurso del miedo, que forzaba los fieles a la fidelidad. En todo el período colonial, el catolicismo era la religión oficial, lo que impedía la presencia de las voces discordantes de los protestantes y de las religiones de los indígenas y africanos. Los pueblos nativos fueron el principal foco de la acción pastoral de la iglesia en los primeros siglos de la evangelización, llevada a cabo sobre todo por los jesuitas con sus reducciones⁵.

Pero, como la matriz tridentina dependía demasiado del clero, como su actor primordial, no conoció una implementación rápida en el país, pues el clero era muy escaso. Como lo afirma Marcelo Azevedo, en el contexto religioso popular de los primeros siglos de la Iglesia de Brasil, la fe y sus expresiones fueron mantenidas y guiadas, en gran medida, por la fidelidad e iniciativa del mismo pueblo⁶. Fue importante la presencia y actuación de los fieles laicos en la configuración de la fisionomía del cristianismo católico en nuestro continente. Esta significativa presencia de los fieles laicos ha dado una impronta muy devocional al catolicismo brasileño, caracterizado por algunos sociólogos como de mucho rezo y poca misa, mucho santo y poco cura⁷. Este catolicismo tenía su calendario propio, en donde las fiestas patronales tenían una gran importancia y, por supuesto, el viernes santo era la cumbre de la vida de fe. Esta práctica religiosa ha sustentado a todos los tipos de fieles, incluso los no practicantes, que no seguían el tiempo sagrado de la iglesia, pero seguían buscando los momentos festivos, bautizando sus hijos, pidiendo la oración de la Iglesia en algunos momentos importantes, como en los matrimonios, muerte, misas de séptimo día etc.

Hasta mediados del siglo XIX, esa práctica religiosa centrada en los

⁵ Ver: HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1983; IDEM. *A Igreja não Brasil colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982; KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: 1500 a 1552*. Bauru: Edusc, 2006; MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002.

⁶ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé: a realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*. São Paulo: Loyola, 1986.

⁷ OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de Oliveira. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985; AZZI, Rioldo. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

laicos tenía en las asociaciones y hermandades un lugar importante de institucionalización y expresión. La mezcla entre pueblos indígenas, africanos y europeos ofreció una base muy particular para la práctica religiosa. Incluso con una variedad muy rica, derivada de las religiones tradicionales, de origen indígena o afro-americana. A pesar de esta diversidad, el cristianismo se desarrolló y difundió bajo un modelo en gran medida mono-cultural, es decir, la matriz católica romana, de inspiración ibérica, pre y post tridentina, era lo que predominaba.

La teología hecha en este contexto era de talante deductivo, según las distintas modalidades de la escolástica (barroca, neo-escolástica anti-moderna en fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX). Este tipo de formación contribuía al adoctrinamiento, con una marca anti-protestante, cuando ellos empezaron a hacer parte del panorama religioso nacional, a partir de mediados del siglo XIX, y anti-moderna, sobre todo delante de la masonería y de las ideas liberales que entraban en el país en los distintos momentos que marcaran su historia. La principal tarea de la Iglesia era asegurar su doctrina, pero no siempre lo lograba, como en el caso de los que eran seducidos por las doctrinas liberales y libertarias del siglo XVIII y XIX⁸.

La imposición de un catolicismo más doctrinario y centrado en los sacramentos se dio sobre todo a partir del final del siglo XIX, con la entrada de las congregaciones y órdenes religiosas, lo que provocó el fenómeno llamado por algunos historiadores de romanización de la Iglesia de Brasil⁹. La formación cristiana inspirada en los catecismos ganó más importancia.

Sin embargo, este paradigma de la cultura cristiana católica, de inspiración Ibérica, que formó el trasfondo sociocultural y religioso de Brasil, no sobrevivió en nuestra tierra sin contradicciones, ambigüedades y resistencias. Esta marca mono-cultural tuvo que aprender a vivir con la multiplicidad de realidades culturales presentes entre nosotros. Muchos

⁸ Ver: AZZI, Riolando. O estado leigo e o projeto ultramontano. São Paulo: Paulus, 1994; IDEM. O movimento de reforma católica do século XIX. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 34, n. 135, 1974; BEOZZO, José Oscar. História da Igreja no Brasil. Segunda época: século XIX. Petrópolis: Vozes, 1980.

⁹ Ver: AZZI, Riolando. Dom Antônio Macedo da Costa e a reforma da igreja no Brasil. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 35, n. 135, 1975; IDEM. O movimento de reforma católica do século XIX. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 34, n. 135, 1974.

pueblos indígenas seguían sus creencias y no eran alcanzados por los esfuerzos misioneros de la Iglesia. Cuando dichas comunidades eran evangelizadas, seguían con prácticas marcadas por su horizonte y tradición cultural y religiosa. Lo mismo pasaba con los descendientes de los pueblos africanos, que sin una real evangelización combinaron las creencias en sus dioses con los santos y fiestas del catolicismo. La Iglesia al mismo tiempo tenía cierta tolerancia respecto a estas prácticas y las perseguía, lo que explica su supervivencia en tierras marcadas por casi cinco siglos de evangelización y catequesis doctrinaria de la Iglesia católica¹⁰.

En la primera mitad del siglo XX, bajo la influencia del movimiento "volver a las fuentes", la Acción Católica encontró un terreno propicio para la renovación de distintos ámbitos de la pastoral. Florecieron también varias experiencias en los campos bíblico, litúrgico, ecuménico, que serán importantes después para la recepción del Concilio Vaticano II. De hecho, entre 1952-1962 la Conferencia de los Obispos de Brasil había lanzado a nivel nacional su Plan de Emergencia, que proponía cuatro desafíos para la evangelización en el país: a) la renovación de las parroquias; b) la renovación del ejercicio del ministerio sacerdotal; c) la renovación de las instituciones de educación católica. d) la introducción de una pastoral de conjunto¹¹. En el episcopado se destacaban varios obispos que habían vivido la experiencia junto a la Acción Católica, Monseñor Helder Cámara, sin duda, era el más expresivo.

Otra generación de teólogos y pastoralistas fue formada también en este período, muchos de ellos salidos de las filas de la Acción Católica y su método inductivo de pensar la fe y la presencia del cristianismo en el mundo. Esta generación fue extremadamente importante en el período posterior al Concilio, pues muchos fueron después nombrados obispos y ayudaron a la Conferencia Episcopal a tener una dinámica fuerte de pastoral de conjunto.

Desde el final del Concilio Vaticano II hasta mediados de los años

¹⁰ Ver: AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978;

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1971; TERRA, João Evangelista. *O negro e a Igreja*. São Paulo: Loyola, 1988.

¹¹ CNBB. *Plano de emergência para a Igreja do Brasil*. In *Cadernos da CNBB*, n. 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Dom Bosco, 1963.

ochenta, la Iglesia de Brasil conoció uno de sus períodos más ricos y creativos en su pastoral. Las iniciativas fueron numerosas, sobre todo en el campo de la evangelización y de la pastoral social. La Iglesia se transformó, mucho más que en épocas anteriores, en un protagonista fundamental en la construcción de la sociedad brasileña. Su teología ganó fuerte dimensión pública y sus comunidades eclesiales de base se tornaron verdaderos graneros de nuevos ciudadanos.

Lo que favoreció enormemente esa creatividad de la Iglesia de Brasil fue la recepción articulada del Concilio Vaticano II, a través del Plan Pastoral Conjunto, aprobado durante la última sesión del Concilio, por los obispos reunidos en Roma¹². Este Plan inauguró en la Iglesia de Brasil la estructuración de la pastoral en seis líneas fundamentales, teniendo los documentos del Concilio como soporte teológico de inspiración. Eso suscitó una creatividad pastoral nunca vista en nuestra Iglesia hasta entonces y aún después.

El Plan de Pastoral Conjunto - PPC - fue adoptado como estructura de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) desde 1966 hasta 1994 y tenía la perspectiva de una Iglesia laical, ministerial, fomentadora de la participación mediante el siguiente esquema:

1°. Promover una unidad cada vez más visible y plena en la Iglesia Católica, con el intento de llevar a la primera conversión, a la adhesión personal a Cristo, a la inserción consciente y participante en la comunidad visible. La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* daba el soporte teórico para esta línea, que inspiró la multiplicación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), fomentando una Iglesia toda ministerial con un amplio liderazgo laical. Esta base eclesiológica favoreció la recepción de diversos documentos conciliares como la *Lumen Gentium*, *Optatam totius*, *Presbyterorum Ordinis*, *Christus Dominus*, *Apostolicam actuositatem*, *Perfectae Caritatis*.

2°. Promover la actividad misionera, con el objetivo de favorecer la primera adhesión personal a Cristo a través del anuncio misionero de la Palabra y del testimonio de vida evangélica. Desde esta perspectiva, se desarrolló en el país la iniciativa de las Misiones Populares, involucrando

¹² Ver: CNBB. *Plano de Pastoral de Conjunto - 1966-1970*. Rio de Janeiro: Ed. Dom Bosco, 1966.

laicos en medio del pueblo, con adaptaciones, tanto en la ciudad como en las zonas rurales. La perspectiva de la misión inculturada se apoyó en el decreto conciliar *Ad Gentes*.

3°. Promover la catequesis, el estudio doctrinal y la reflexión teológica con el objetivo de llevar el pueblo de Dios a una mayor comunión de vida en Cristo por medio de la Palabra y del testimonio de vida evangélica. En la perspectiva de una catequesis renovada, por todo el país se han multiplicado los círculos bíblicos y numerosos grupos de reflexión alrededor de la Biblia, que se convirtieron en semillas de nuevas CEBs. La Constitución conciliar *Dei Verbum* fue fundamental en esta iniciativa pastoral.

4°. Promover la acción litúrgica, con el objetivo de guiar el pueblo de Dios a una comunión más profunda de vida en Cristo a través del culto litúrgico integral y de las celebraciones de la Palabra. Las iniciativas en el campo litúrgico favorecieron la proliferación de las celebraciones de la Palabra, presididas por laicos y laicas. También dieron lugar a misas inculturadas, como la Misa de la Tierra Sin Males, que se inspiraba en la realidad indígena, la Misa de los Quilombos, volcada a la cuestión africana. La Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* fue la base de la renovación litúrgica en todas las comunidades

5°. Promover la acción ecuménica con el fin de llevar al pueblo de Dios a una mayor comunión de vida en Cristo, a través de una acción ecuménica auténtica. Un ecumenismo de base, especialmente a través de los movimientos populares articulados con las CEBs, se desarrolló, dando muchos frutos en la relación dialógica entre los cristianos y los seguidores de otras confesiones religiosas. Fue creado el Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC) y varios comités de diálogo con los Judíos y otras denominaciones religiosas, siempre con el fin de promover la libertad religiosa en el país. Los documentos que inspiraron en esta iniciativa fueron: *Unitatis redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae*.

6°. Promover la inserción del pueblo de Dios como levadura en la construcción de un mundo según el designio de Dios. Tal vez una de las marcas más importantes de este período fue la cara social de la Iglesia en Brasil. El Concilio Vaticano II tuvo su recepción entre nosotros en condiciones sociales, políticas y económicas muy adversas, ya que en 1964

el país había sufrido un golpe de Estado militar, que mantuvo a los militares en el poder durante 21 años. El contexto de represión y supresión de los derechos humanos contrastaba con la reflexión eclesial, que buscaba una sociedad más libre y la promoción de derechos más amplios de todos los ciudadanos. Empezaron también en 1964 las llamadas Campañas de Fraternidad, que indicaban una acción concreta fraternal para el período cuaresmal. En este clima, surgieron muchas iniciativas pastorales, como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI 1972), la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT 1975), la Pastoral de las Mujeres Marginadas (1986), la Pastoral Afro-brasileña (1978), la Pastoral de los niños (1983), la Pastoral de la Comunicación, la Pastoral de las personas que viven en las calles, y otras. Fue significativa la fundación de diversos Centros para la Defensa de los Derechos Humanos. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* fue la principal fuente de inspiración para poner en práctica estas iniciativas pastorales, facilitando también la recepción de otros decretos conciliares como *Inter Mirifica*, *Gravissimum Educationis*¹³.

Hay que subrayar la importancia y la presencia de la teología y de los teólogos en todo este proceso. Primero es importante observar que entre los obispos había algunos grandes teólogos, que contribuyeron mucho a la impronta teológico-pastoral de las iniciativas evangelizadoras de la CNBB. Estos obispos se han dejado asesorar por teólogos e investigadores procedentes de las ciencias sociales (sociólogos, politólogos, economistas etc.), muchos de ellos antiguos militantes de Acción Católica. Además de la asesoría de teólogos y científicos en la cúpula de la Iglesia, hay que valorar su presencia en las comunidades eclesiales, en las pastorales y en los movimientos sociales apoyados por la Iglesia. Una relación muy fecunda se creó entonces, dando a la teología una impronta pastoral y socio-transformadora. Ella inspiraba la acción pastoral y era fecundada por la misma vida de las comunidades y grupos eclesiales. Por supuesto, el método utilizado ya no era más el deductivo, sino el inductivo, que partía de la

¹³ Sobre la recepción del Concilio en Brasil, ver: BEOZZO, José Oscar. *A Recepção do Concílio Vaticano II na Igreja do Brasil*. In <http://www.centromanuellarrain.cl/download/beozzo.pdf>. Fecha de consulta: 01 junio 2014. Sobre la planificación de la iglesia en este período: FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora: a Igreja do Brasil e o planejamento pastoral*. Estudo genético-interpretativo. São Paulo: Loyola, 1997.

realidad, a través del ver, que a su vez era instruido por las ciencias sociales. Articulado con este momento intervenía el momento del juzgar, con la interpretación de la realidad a la luz de la Biblia y de la tradición eclesial y teológica. La meta de todo esto era una nueva comprensión de la realidad, que buscaba transformarla, cambiando todo lo que impedía la vida plena de los pobres y marginados¹⁴.

II. Los cambios de los años 1990 y la nueva situación teológico-pastoral

Como subrayamos, el episcopado brasileño ha dado una contribución importante en la pastoral de la Iglesia en los años postconciliares, ya sea por medio la Conferencia Episcopal o individualmente. De hecho, como subrayamos arriba, innumerables obispos de Brasil han sido forjados en el movimiento de Acción Católica y tenían una práctica bastante grande en el trato pastoral y conocían el país y sus condiciones socio-políticas.

La CNBB siempre buscó dar orientaciones concretas a la acción evangelizadora de la Iglesia en Brasil a través de las Directrices Pastorales (DP), publicadas a nivel nacional.

Las DP de 1975 a 1994 seguían el esquema de las seis líneas fundamentales inspiradas en el Plan de Pastoral de Conjunto. Con raras excepciones, casi todas las diócesis del país se unieron a las DP.

En 1994, se produjo un cambio significativo en las DP, que pasaron a llamarse Directrices Generales de la Acción Evangelizadora. No se abandonó totalmente las seis dimensiones conocidas. Sin embargo, se sugería que la estructura se abriera a la perspectiva de la evangelización con el esquema de exigencias: servicio (diakonia), anuncio/proclamación (kerygma), testigos de la comunión (koinonía y martirio) y diálogo. Estos requisitos englobarían los tres ámbitos de la evangelización: la persona, la comunidad y la sociedad. Las exigencias buscaban su fundamento en la práctica de las primeras comunidades cristianas¹⁵.

¹⁴ Sobre la teología de la liberación y su método aplicado en el trabajo pastoral, ver: BOFF, Clodovis. *Teologia pé no chão*. Petrópolis: Vozes, 1984; IDEM. *Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984; BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

¹⁵ Ver: CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil, 1995-1998*.

En 1995, junto con las nuevas Directrices de la Acción Pastoral, la CNBB puso en marcha un Plan Pastoral, con el fin de preparar a la Iglesia para la celebración del Año Jubilar 2000, bajo el título de Proyecto de Evangelización Rumbo al Nuevo Milenio¹⁶. Este proyecto debía durar hasta el inicio del nuevo milenio, pero las Directrices se quedaron con los requisitos del nuevo régimen hasta 2010, con algunos cambios en 2008.

En 2008, bajo el impacto de las Directrices Pastorales resultantes de la Conferencia General del Episcopado Latino-Americano y Caribeño, celebrada en Aparecida, en 2007, las Directrices Generales ganan un tono de preocupación más agudo por la dimensión misionera y agregan al lado de las cuatro exigencias y de los 3 ámbitos un nuevo esquema con tres áreas ministeriales: Palabra, Liturgia y Caridad¹⁷.

En 2011, las DP pasan de una vez a una nueva formulación, con cinco frentes pastorales, que ahora se llaman urgencias pastorales: 1. Iglesia en estado permanente de misión; 2. Iglesia casa de iniciación a la vida cristiana; 3. Iglesia como lugar de la animación bíblica de la vida y de la pastoral; 4. Iglesia como comunidad de comunidades; 5. Iglesia al servicio de la vida plena para todos. Estas Directrices tienen su fecha de caducidad marcada para 2015¹⁸.

Desde las primeras Directrices, el método inductivo de hacer pastoral estuvo presente, privilegiando como punto de partida la realidad, para desde ella pensar la acción evangelizadora. Sin embargo, en las dos últimas ediciones, se ha dado una vuelta al método, anteponiendo al ver la realidad un punto de partida cristológico, afirmando que la Iglesia va al encuentro de la realidad, pero ya sabiendo lo que quiere anunciar.

Esta cuestión de los dos métodos - inductivo y deductivo - han fomentado un debate permanente en la Iglesia de Brasil, ya que el tener en cuenta la realidad como primer momento está en el origen de la teología de la liberación, que siempre contó con la ayuda de las ciencias sociales para

São Paulo: Paulinas, 1995.

¹⁶ Ver: CNBB. *Rumo ao novo milênio: projeto de evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 200*. São Paulo: Paulinas, 1996.

¹⁷ Ver: CNBB, *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 2008-2010*. São Paulo: Paulinas, 2008.

¹⁸ Ver: CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil: 2011-2015*. São Paulo: Paulinas, 2011.

acercarse a la realidad a ser evangelizada.

Del periodo conciliar hasta finales de los años ochenta, la Iglesia en Brasil contó con obispos involucrados en la acción social y liberadora, dando un inmenso impulso a la acción pastoral. Pero eso comenzó a cambiar con el pontificado de Juan Pablo II, que nombró obispos más alineados con la perspectiva romana, sin gran liderazgo frente a las nuevas cuestiones sociales, más preocupados por la dimensión interna de la iglesia.

Desde principios de los años '90 hasta la actualidad, la sociedad brasileña se tornó más compleja y la Iglesia también se ha retraído mucho. Los movimientos espirituales de matriz pentecostal se han multiplicado, dando lugar a una dimensión mágica y terapéutica de la religión, profundamente conectada con el “devocionismo” de la matriz tridentina. Es importante subrayar que las prácticas fomentadas por los movimientos pentecostales se articulan con las tendencias subjetivistas e individualistas postmodernas, identificando muchas veces la religión y las iglesias a instituciones y grupos de auto-ayuda, transformando las propias prácticas en mercancía.

Hoy la CNBB se vuelve hacia un programa pastoral de revitalización de las parroquias, denominadas comunidad de comunidades, donde todos los movimientos pastorales encuentran su refugio.

En este contexto, por supuesto, el hacer teología pastoral se torna un gran desafío. Los grandes teólogos pastoralistas y los obispos que hicieron la recepción del Concilio entre nosotros ya nos van dejando. Una parte de la nueva generación de teólogos pastoralistas se preocupa más por la dimensión doctrinaria de la fe cristiana, creando una interrupción en la manera latino-americana de hacer teología y pensar la pastoral. Otra, sigue la tradición aprendida con la teología de la liberación, sin todavía tener en cuenta la complejidad de la situación social, cultural, religiosa y eclesial actual. Otra, intenta seguir los pasos de los teólogos de la liberación, pero en un esfuerzo de creación de lo nuevo que demanda la actualidad.

Breve conclusión

El panorama religioso nacional se tornó mucho más complejo, el pluralismo religioso es una realidad con la cual es necesario contar. En la última encuesta (Censo) nacional, de 2010, se nota aún una acelerada

disminución de los que se declaran pertenecer a la iglesia católica (alrededor de 60%), pero en muchas grandes ciudades el catolicismo ya es minoritario. La Iglesia no está preparada para afrontar esta nueva situación. Paralelamente el número de sacerdotes ha aumentado significativamente (alrededor de 22 mil), como también el número de parroquias. Pero eso no significa que este aumento esté a altura de responder a los desafíos de la salida de fieles de la iglesia. El clero joven, en general, es más clerical, no valoran mucho la igualdad con los fieles laicos, promueven más los movimientos, son más acomodados, se interesan menos por los problemas sociales.

Como se puede ver, nuevos retos se presentan para la pastoral en nuestros días. Creemos que solamente la relectura y reapropiación creativa de la tradición pastoral y eclesial típica de lo que fue vivido después del Concilio está a la altura de los desafíos que hoy se presentan a la Iglesia. Por supuesto, no se trata de repetir lo ya vivido, pues el mundo ha cambiado y la Iglesia tiene que dar respuestas nuevas a problemas nuevos. Pero, si uno olvida su propia tradición, difícilmente podrá inventar lo nuevo.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

The development of practical theology in Britain

Dr. Clare WATKINS

Heythrop College
University of London (UK)

The concern of our group is with the development of a characteristically Catholic practical / pastoral theology. It is my conviction that the Catholic tradition has some specific gifts and insights to bring to the field, which - experience in Britain and Ireland has taught me - are especially welcomed by the largely protestant dominated practical theology of these islands. Knowledge of this wider field has contributed two things to my own sense of Catholic practical theology: first, it has demonstrated the distinctiveness of the Catholic tradition in the commonly shared questions of Christian theologians concerned with practice; and, secondly, it has offered a reshaping of my own understanding of that Catholic tradition, as the well-researched and understood difficulties of practical theology shine a light on the gifts of and challenges to Catholic theology in practice, in our own cultural and historical context.

In what follows I want to share some thoughts about this. What is offered is not exhaustive; but I hope will enable us as Catholic pastoral / practical theologians to engage our conversations with the wider field, and so delineate more clearly what our own distinctive contributions to the discourse are, and what we need to learn from the ecumenical voices of practical theology as it has developed in Britain over the the last 30 years or so.

For the sake of brevity and clarity these observations are presented as extended bullet points.

1. British practical theology as predominantly protestant / Anglican

Practical theology in Britain has been, until very recently, characteristically protestant or reformed in its theological flavour and origins. This reflects the development of the discipline through ministerial training courses, which are predominantly Anglican and ecumenically protestant, as well as resulting from the peculiar ecumenical history and demographic of the British Isles.

The comparative lack of a theological voice from the Catholic tradition in the now established academic discipline of practical / pastoral theology is commonly recognised¹⁹. Some explanation for this can be understood from readings of the historiography of the field: for many of the key writers in the discipline, the emergence of practical / pastoral theology is rooted in Schleiermacher's Christian Caring of the early nineteenth century, and seen as developing in response to modern and late modern demands on Christian ministry in an increasingly 'secular' context. This is a story told out of the rise of 'liberal protestantism', and one whose language and tone has been strongly accented by that tradition's modern concern to engage with cultural developments of (late) modernity in its own way.

This is not, of course, to say that Catholic theology has been without its pastoral and practical aspects. As those protestant practical / pastoral theologians point out, there has always been something of an approximate parallel to their own concerns in the Catholic tradition's work in moral theology and sacramental theology²⁰. In addition, there is ecumenically an increasing interest in the often forgotten treasures of the tradition of Catholic Social Teaching in modern times²¹. As British practical theology

¹⁹ For example see James Woodward & Stephen Pattison (eds) *The Blackwell reader in Pastoral and Practical Theology* (Wiley-Blackwell 1999), p. xiii.

²⁰ Something of this overlap becomes clear in Woodward's and Pattison's preliminary thoughts, *ibid.* pp 2-5.

²¹ This is admirably set out in CE Curran *Catholic Social teaching 1891-present. A historical, theological and ethical analysis*, Georgetown University Press, Washington DC, 2002.

The development of practical theology in Britain

takes a decided turn towards the political and societal²², many have found in Catholic Social Teaching a remarkable body of theological teaching whose principles and concerns are timely.

Of course, noticeably since the Second Vatican Council – though in fact it is a consistent aspect of the tradition from earliest time – Catholic theology has worked at developing renewed understandings of theology's task in the world and in the life of the Church, informed, I suggest, by some characteristically 'catholic' instincts. There is a good deal in practical / pastoral theology's 'dynamic and holistic approach [which] should involve the whole person and his or her community'²³, which resonates harmoniously with the concerns of late modern Catholic theology. This makes the apparent lack of mutual engagement between the 'new' discipline of practical / pastoral theology in the British academy and the Catholic theological tradition all the more puzzling, and all the more urgent a question for our consideration.

2. Key themes and questions in British practical theology today, and questions raised for Catholic practical theologians

i) The purpose of practical theology: practical transformation, practical wisdom

In what is probably one of the most influential text books in pastoral / practical theology in our context, James Woodward and Stephen Pattison struggle to offer the students some kind of (working) definition of

²² So, Stephen Pattison's long and influential career in practical theology has developed towards an understanding of the importance of liberation theology and societal perspectives for theological transformation : Stephen Pattison, *Pastoral Care and Liberation Theology* (London : SPCK 1997). Similarly, Elaine Graham's most recent work focuses on political theology - Elaine Grahame *Between a Rock and a Hard place. Public theology in a post-secular age* (London : SCM Press, 2013). In the British and Irish Association for Practical Theology (BIAPT) it is striking that of the special interest groups it is the Political Theology group which is the most vibrant and active, with 'traditional' loci of practical theology such as ministerial training, chaplaincy, and so forth creating less research activity. New researchers in the field are also demonstrating a turn to public and political theology as the most contextually pertinent locus for practical theology in a secular, plural culture.

²³ Woodward & Pattison, *op. cit.*, p. xiv.

pastoral / practical theology²⁴. Whatever definition is looked at, practice and its transformation appear as centrally characteristic of the field. (pp 6f). Practical theology is, by definition, ‘a transformational activity’ (p 13); indeed, this is what is seen as differentiating practical / pastoral theologians from other theologians²⁵. As Elaine graham puts it, practical theology is that discipline which ‘enables the community of faith to practise what it preaches’²⁶.

This transformational emphasis raises a number of sharp questions, especially for the Catholic theological reader.

a) there is, surely, a consistent sense in the Catholic theological tradition generally that theology is and has been a distinctly ecclesial (often, sadly, clerical) exercise, whose goal is missiological and catechetical, and so intrinsically pastoral. The protestant experience of the academy and ministerial training in Britain is very different from our own, and so has given rise to a particular set of questions about ‘usefulness’ and the pastoral which are not quite those which arise from british Catholic theology, whose development through seminaries, and religious order (notably the Dominicans, and the Jesuits) have ensured an on-going ecclesial context for our theology. A Catholic practical theology may well (and does, I suggest) share the wider field’s concern for theology to make a *real difference*; but it does so from a different perspective, one in which the fracturing effects of the academy-church relations are not felt in the same way.

b) the practical theological emphasis on transformation also raises what might be seen as ethical questions, related to the questions of *who* directs change. If practical theologians are characterised by their ‘wishing to

²⁴ *Ibid.*

²⁵ So, for example, the editors comment: “While it is possible to study issues like the family, marriage, or poverty in a theoretical way, for their own sake or out of a sense of curiosity, practical theologians take note of such issues because they wish to have an impact upon them...the work of practical theology is to help generate concepts, norms, and actions that will be of practical utility and make a difference.” Op. cit. p 7. So see also Stephen Pattison’s influential essay: “A vision of pastoral theology. In search of words that resurrect the dead” in, Stephen Pattison, *A Critique of Pastoral Care* 3rd. ed. (SCAM 2000) pp 217 ff; and another key text in British practical theology - Elaine Graham *Transforming Practice. Pastoral Theology in an age of uncertainty* (Wipf and Stock Pub. 2002).

²⁶ Elaine Graham, *ibid.*, p 11.

The development of practical theology in Britain

have a practical impact' on things, this make them the subjects, or determining agents, of that change. The transformation and its direction rises from the theologian's own ethos, or – more commonly - from prevailing cultural assumptions, such as inclusiveness, democracy, tolerance, and so forth. All this raises a methodological, and properly theological question, about the assumed 'usefulness' of theology in transforming practice *as a measure of its worth or truth*.

c) This brings us to a third point concerning the nature of theology itself. The primary goal of practical change can begin to distort the nature of theology as the human vocalising of Divine Revelation and our faith participation in it. Rather, the practical goals - such as they are perceived by the practical / pastoral theologian herself - become determinative of the shape of the theological endeavour.

Such a position suggests that Revelation is, itself, about practical change in a fairly straightforward, material way. Once we adopt such a position it is, perhaps, inevitable that we begin to work – implicitly or explicitly with some model *of our own* as to what sort of transformation would be a good thing – most Gospel-like, most Christ-like, most just. So, for example, there is, in Graham's work, an operative assumption that transformation must necessarily take place in a direction of increased inclusivity, welcome, embracing of difference. One might also argue that, from the Gospel texts themselves, that *the transformation which saves* has also (on occasions) to do with exclusion, hurting people's feeling, and calling to conformity.

ii) Interdisciplinarity and learning from the world's wisdom

The use of other disciplines has been characteristic of practical / pastoral theology for many years, and has played an important part in its development. In particular, the way in which practical / pastoral theology emerged from the training of pastors gave privileged place to psychological, and especially psychotherapeutic, sciences as 'partners' in practical theology. More recently, practical / pastoral theology has worked, in addition, with social sciences, literature and the arts, and natural sciences. Woodward and Pattison name interdisciplinarity as one of the key characteristics of practical / pastoral theology, related to the field's commitment to understanding, being truthful about, and transforming,

practical reality²⁷.

The particular methodological questions that arise from such interdisciplinary method have been much discussed: do we run the risk, as theologians, of adopting, unwittingly, certain assumptions or underlying values which are ultimately at odds with the Gospel²⁸; how does theology respect the autonomy and coherence of other disciplines; is such interdisciplinarity an 'equal partnership' or not; and so forth²⁹.

What is often lacking in the wider theological field here is any real theological confidence in working with these challenges of the interdisciplinary. What dominates is a strong sense of learning skills and understanding from psychology, or sociology. This is based on a sense of using the various human disciplines as a way of casting light on a modern world *because* the theological tradition cannot be expected to do so 'on its own'³⁰. Disciplines are called on to fill the gaps in our 'information' when we do theology in ways concerned with the practical, in a contemporary context which 'the theological tradition' cannot always speak of directly or immediately.

There are a number of points for reflection within a Catholic theological perspective here.

a) The first is simply the observation that Catholic theology is already working within a strongly interdisciplinary tradition. Theology *by its very nature* has, from the beginning, engaged with whatever forms of human knowing it needed, in order to speak of faith in its particular historical context. The development of Catholic theological thinking has, arguably, developed differently from that of the Reformed and Anglican traditions, in part due to socio-cultural factors, and in part, too, due to fundamental differences of emphases as regards theologies of grace, natural

²⁷ Woodward & Pattison, pp 15-16; Pattison with Woodward, in Pattison *Critique* pp 236f, 245f.

²⁸ See especially Don Browning's essay "Pastoral Theology in a pluralistic age." in Woodward & Pattison, *op.cit.*, pp 89-103.

²⁹ One of the best accounts of these questions is given by John Swinton & Harriet Mowat *Practical Theology and Qualitative Research* (London : SCM 2006).

³⁰ So: "...practical theologians need to be flexible in the methods they use. They must be prepared to engage in interdisciplinary learning, because the theological tradition does not in itself provide all the information about the modern world which is needed to have a good understanding of many issues. ..." Woodward & Pattison *op. cit* p 9.

theology and the fall, and its impact on the worldly. This difference in perspective situates the Catholic practical theologian differently in regard to interdisciplinary mentor; we stand in a largely continuous tradition of interdisciplinarity.

b) One effect of this Catholic tradition is the lack of self-consciousness and perhaps lack of theological self-awareness concerning the difficult questions of interdisciplinary methods. For the longer Catholic tradition engagement with philosophy, social science, medicine etc. has not been conducted as a piece of self-conscious interdisciplinarity; it is more about the (Thomistic)³¹ theological sense of engaging with *all* that is in the light of God's truth, His Self-revelation, which is, itself, mediated through creation and human history and knowing. In contrast, the self-conscious interdisciplinary stance of much British practical theology already assumes theology as one discipline among others. In doing so, the interdisciplinary imperative is exercised through the relating of theology to 'another' academic discipline, and a dialectic of 'equal voices' set up. This is rather different from that tradition which sees theology as the articulation of that Light in which all there human knowing is truly seen, discerned and understood.

c) An interdisciplinary approach which begins with the understanding of theology as one discipline among others also runs the risk of weakening theology's own *critical* voice in relation to human sciences. For we must be aware that it is not only 'information' that we learn from social and psychological sciences – there are also assumed ethics, notions of the good, and orientations to certain kinds of change, which can be hidden from immediate view, whilst being powerfully pervasive. So, whilst it is the case (as *Gaudium et Spes* makes clear), that we do need to learn, in our complex, modern world, from a variety of areas of expertise, if we are to develop a properly contemporary and engaged theology – none the less, the theological speaking of practice is always to be *theological*. This requires discernment of the good and the bad (of *grâce* and of sin) when we approach other disciplines – however theologically imperialist that might sound. Many practical theological attempts to work with other disciplines take away certain useful (!) understandings and skills, but do so in a way which

³¹ As classically described in Aquinas' *Summa Theologiae* I 1.

fails to engage systematically with what this human science might be saying *theologically* about the person, or social group. Only when we ask this kind of question can we allow the thoroughly critical dialogue that is required in interdisciplinary theology is to be substantially theological.

d) In particular, the interdisciplinarity of contemporary (protestant) practical theology highlights for the Catholic reader the importance of maintaining a properly ‘graced’ perspective on questions of practice and the socially concrete. What is being struggled with here is often too simple a notion of ‘disciplines’ (including theology) as ‘resources’, products of human thinking and practice, which can be drawn upon as ‘tools.’ This kind of interdisciplinarity tends towards the radically immanentist, the intersubjective; at worst, it keeps us within the ambit of our own rationality and materialism. In particular, from a Catholic perspective, this is a question of *grace*, of the presence of God, in creation, human endeavour, and, in a particular way, in the Divine Revelation which is the basis of Christian theology. I suggest that what is needed is not only a greater concentration on interdisciplinary method, but also the development of *theology of interdisciplinary method*. The primary focus for such a theology of method would surely be the theology of grace, pneumatology.

iii) Practical theology, ecclesial practice and ecclesiological questions

Perhaps one of the most attractive things about the work of recent British practical / pastoral theology is its strong sense of ‘the Christian community.’ The concern for practice and its transformation – whilst not confined to the ‘ecclesiastical’ in any way – remains centred on the community of faith, which stands both as the object of transformational practice, and as the subject for the transformation of society. In this sense practical / pastoral theology is characteristically ‘confessional’³². Indeed, Alistair Campbell concludes that ‘practical theology’ is not really ‘possible’ – unless we look at it ecclesologically:

“...a hint of a solution may be gained from the persistent re-appearance of the problem of church-centeredness which has been evident in one form or another since the first definition by Schleiermacher. It seems that one’s articulation of the nature of

³² Woodward & Pattison, *op. cit.*, p 13.

The development of practical theology in Britain

practical theology is intimately related to one's understanding of the relationship between the life of the church and the life of the world 'outside the church'. Practical theology's concern for operations and its relatedness to specific situations needs to be grounded in some systematic conceptualisation of the church-world relationship."³³

There is clearly something resonant with a Catholic approach here, and particularly with that development of an *ad extra* ecclesiology, and a theology of *evangelisation*, which have grown from the work of the second Vatican Council. There is also a striking coherence with the great treasures of Catholic Social Teaching, and the development of Liberation Theology and Catholic political theology, such as that of Johann Metz. But it is also precisely at this point of familiarity, that some profound and important questions begin to make themselves felt for the Catholic practical theologian. These ecclesiological points can be named under three headings: a) the place of the historical tradition in practical / pastoral theology; b) the place of the personal and experiential; and c) the locating of authority for these theological approaches.

a) With regard to the first point, we can simply note that, until very recently, the historical sense of 'the Christian tradition' has been decidedly lacking in much written in this field. This point is made clearly by Elaine Graham and her co-authors in *Theological Reflection: Methods*³⁴. where, in particular, the scant use of scripture in 'theological reflection' tops a list of identified limitations to this practical theological method³⁵. In fact these writers (Graham, Walton and Ward) represent a recent concern to 'put right' this lack of an historical perspective on 'the Christian theological tradition' in much of practical / pastoral theology³⁶. This emerging concern in British Practical theology can be seen as, in many ways, following on from the important work in 'sapiential theology' of Ellen Charry in the States, and

³³ Woodward & Pattison, *op. cit.*, p 83.

³⁴ Elaine Graham, Heather Waltin & Frances Ward, *Theological Reflection: Methods*. (SCM 2005) p 7.

³⁵ Though see also in this regard the recent publication of Zoe Bennet *Using the Bible in Practical Theology* (Ashgate 2013).

³⁶ They write: "our over-arching objective in writing this book has been to return people to the primary sources; to the writers and movements both historical and contemporary, that continue to inspire and stimulate theological reflection." *Op. cit.*, p 16.

habitus readings of Edward Farley. The deep conviction here is that theological reflection is “a perennial and indispensable part of the history of Christian doctrine...it has constituted Christian ‘talk about God’ from the beginning.”³⁷ But although these theologians – and, we should note, a few significant others – have begun to alert students and practitioners to these texts as resources, an unease remains for me as to how such texts are to be engaged with: are they historical ‘resources’, to be drawn upon as is seen to be useful for contemporary purposes? Or are they part of a *living* tradition (informed by an ecclesiology of ‘the communion of saints’) which may, in certain cases, have a proper authority, even across the centuries?

b) Our second ecclesiological concern is the place of the personal and experiential in much contemporary practical / pastoral theology. In part, the emphasis on the experiential and so, often, on the personal as a *source* in practical theology is rooted in the great influence that the earlier use of psychological sciences has had on the discipline. From this arises the notion of the ‘living text’³⁸ – which has become hugely influential, and given rise to a number of serious lines of enquiry: narrative theologies of practices (esp. Heather Walton); hermeneutical explorations for interpreting experience; the widespread use of *verbatim* texts for theological reflection. The underlying contention is that personal experience too is a locus of divine revelation, a place where we can expect to meet God.

The Catholic theological tradition would be perfectly at home, I think, with such a view. But in terms of what we do with such a conviction in our theologising, an obvious question arises: what kind of theological source is such experience, in relation to other sources? And, in particular, what is its authority? After all, personal experience is not *only* a place of encounter with the divine; it is also – and often! – an encounter with sin, our

³⁷ *Ibid.*, p 1.

³⁸ See Graham, Walton and Ward pp 18-46, for a good account of this. Willows & Swinton comment: “In so far as practical theology takes seriously and incorporates fully the diversity of human experiences (regarding them, not simply as illustrative material, but as unique ‘moments’ in the drama of divine revelation), the practical theological task therefore appears to be necessarily diverse. After all, rooted as they are in the complexities of human lives, cultures and ever-changing contexts, the ‘texts’ that practical theologians work with are ‘living’ (Gerkin 1984) ...” David Willows and John Swinton (eds) *Spiritual Dimensions of Pastoral Care* (Jessica Kingsley 2009) p 12.

The development of practical theology in Britain

own short-comings and selfishness, and certain evil forces in situations. And, I would suggest, this sense of shadow and uncertainty is no less characteristic of 'good' privileged situations (of pastoral care, marriage and family, friendship etc.) than of the obviously destructive or traumatic. To be sure, we are called to discern grace in such mixed experience, and to grow God-ward from it; but, as it stands, it is *just human experience*, with all that this suggests positively and negatively, in terms of grace and sin.

c) This leads us to our third, and underlying, question - that of 'authority': on what basis do we name the true, the real, the graced, and the divine? Authority is a vexed issue, not only in terms of theological method but, for Catholics especially, in terms of Church politics; and it is as well to be clear that I am not saying that what is missing from protestant practical theology here is the Magisterium and Papal Infallibility! Rather, this is a genuinely theological methodological unease, about 'that which is bigger than me and my experience', that which provides the context in which the truth and falsehood of that experience can become plain – where is that located in these theologies?

Elaine Graham has tackled something of this question, though her response serves to clarify my initial unease, rather than to allay it. For Graham particular emphasis is placed on the Christian community, in terms of its own practices, celebrations, and *phronesis*. We should note this is not necessarily an articulate, or intellectual authority, or wisdom, but is 'embodied' within the community's living out of being Christian. Graham's embracing of a post-modern reading of society allows such a model within the horizons of an articulation of Christian truth which is necessarily provisional, fragmented, particular. (That is, not One or Catholic, or especially Apostolic – though, who knows, quite possibly Holy!) I detect here a certain collapse of theological discourse about the transcendent, the True and the eternal into the realm of the *intersubjective*, which seems characteristic of much Christian response to late modernity. I am unconvinced that this is the turn theology need to take in order to ensure its power to transform practice.

These considerations around the ecclesial in practical theology leads the Catholic theologian quite naturally, I think, to questions of fundamental theology and their ecclesiological out-workings. Elsewhere I have presented just such an account of Vatican II's theology of revelation and church as a



response to contemporary questions in the broader practical theological field³⁹. In particular, the distinctive Catholic reading of the historical and contextual mediated of Revelation, with its account of the on-going dynamic of tradition offers a distinctive theological framework enabling a variety of ‘authorities’, voices of the Spirit, to be held ‘in conversation’. Thus the vexed questions of experience, authority and normativity are responded to constructively in this distinctive Catholic account, and the temptation to collapse the tensions experienced in practical theology resisted, and the creativity of the tensions maintained. It is this fundamental theological framework, and its attendant ecclesiology which provides the context for a Catholic critique of the all-pervasive correlationist accounts of practical theology, to which we now briefly turn⁴⁰.

iv) Dialectic and correlationist perspectives

Our meeting will be concerned to discuss at greater length the correlational methods and assumptions of practical theology later in our schedule. Here I name this theme in the wider context, as I believe it can demonstrate, as a preliminary point, how correlationist approaches arise from the concerns of developing practical theological work - and how, too, they are increasingly being questioned and found wanting in the wider field.

Described simply, there is a perennial pre-occupation in practical theology with how to ‘relate’ areas of knowledge or understanding. The most obvious of these is the relating of theory and practice; but we should recognise, too, that there is a *fundamentally* dialectical method at work in practical / pastoral theology, which means that it is always holding in ‘creative tension’ sets of assumed polarities: theory and practice; the particular and the general; the contemporary and the historical; description and prescription; etc. For this reason this kind of theology must always

³⁹ Clare Watkins “Texts and practices: an ecclesiology of *traditio* for Pastoral Theology” in James Sweeney et al (eds.) *Keeping Faith in Practice. Aspects of Catholic Pastoral Theology* (London : SCM 2010) pp 163-178.

⁴⁰ I am aware that this subject will receive particular attention in another session, but raise it here to demonstrate its place in the current overview. It should be noted, too, that this fundamental theological and ecclesiological approach is the enabling framework for theological action research’s ‘four voices of theology’ methodology which will also be discussed later.

The development of practical theology in Britain

proceed ‘by way of a kind of critical conversation’⁴¹.

This fundamental dialectical flavour is worked out by various pastoral / practical theologians in a variety of ways. It may be useful, in understanding these, to have some sense of a typology, such as that drawn up by Matthew Lamb. Framing Lamb’s typology we find statements of fairly extreme positions: first, that which sees the ‘theory’ of theology and ‘eternal truths’ as primary, and totally authoritative over practice; and, in opposition, that view which sees praxis as primary, and the authoritative place from which to understand Christian truth. The first Lamb characterises as typical of the Western (and Catholic) tradition; the second he sees as a fruit of the Enlightenment, and characteristic of Liberal Protestantism, and of Marxist theologies. Lamb describe three other types, each located within this general framework. What is important is to understand how, in doing practical / pastoral theology today, theologians locate themselves, implicitly and explicitly, within such a typology. As Lamb points out, the question of ‘theory-praxis’ in theology raises ‘such fundamental issues as the relations of faith to love, of Church to world, of orthodoxy to orthopraxis, of salvation to liberation, of religion to political concerns, of historical and systematic to moral and pastoral theology.’

In the earlier pastoral / practical theological works the question is often starkly presented in terms of whether theory (theology) or pastoring (practice) should have priority⁴², but more recently a different, more correlational approach has emerged. So, in discussing these poles of theory-praxis relation Alistair Campbell calls, instead, for a ‘lateral’ relationship between theory and practice, rather than the linear or hierarchical ones suggested by Hiltner, Thurneysen and others. Theory and practice are to be set ‘side by side’, *not* in any mutually or asymmetrically corrective way, but

⁴¹ Woodward and Pattison, *op. cit.*, p. 15f.

⁴² So see Alistair Campbell’s discussion of Hiltner’s inductive, and Thurneysen’s deductive methods here. For one early writer in the field, Seward Hiltner, the very purposes of practical theology were to be understood in terms of relating the (implicitly separate) ‘logic-centred’ theological disciplines, with the ‘operation-centred’ practices of shepherding. Campbell compares Hiltner’s work to that of another earlier writer, Eduard Thurneysen, and demonstrates how the two offer different ways of relating ‘theory’ (theology) and ‘practice’(pastoral work); for Hiltner the relationship is deductive enabling theological conclusions to be drawn from practice; whereas Thurneysen employs a deductive method, in which practice always stands ‘under the Word.’

rather as ‘an exercise in creative imagination, the interplay of idea and action, with all the ambiguity and inconclusiveness that this implies.’⁴³30

This language of ‘correlation’ has had a good deal of currency in practical / pastoral theology, especially in the areas of interdisciplinary work. In using this language, many of the theologians concerned are consciously drawing on (and critiquing) Tillich’s correlational method, and informed, too, by the work of David Tracy. In particular we should note that, unlike Tillich’s method, the correlational approach of pastoral /practical theology has tended to employ a more mutually correlative understanding, with all that entails in terms of inconclusiveness and open-endedness. That is to say, it is not simply that there is correlation to be made between the human questions of our time, and the articulation of Christian faith as response (Tillich); rather, ‘the revised model critically correlates both questions and answers found in the Christian faith with questions and implied answers in various secular perspectives...on common human experience.’⁴⁴ Again, there is a mutually critical, lateral relationship set up between ‘theology’ as a discrete discipline, and other ‘practical’ disciplines (in Browning’s case, psychology.)

There are a number of assumptions that seem operative throughout these various correlational, dialectical and conversational methods, to which the Catholic perspective may have particular responses.

a) The first misgiving with correlation as expressed in much British practical theology is that it is assumed, throughout, that theology is, in some way, ‘theory’, which needs to be made to relate to practice. In the light of what I have said above about the *essentially* ‘practically transformative’ nature of (good) theology, such a separation of theology from its proper place (the living of faith) to some realm of theory seems strange.

b) This observation leads to a second, more fundamental, point. There is, already, in such a concern for correlation and connection an assumption of separation. For Graham such fragmentation is a part of post-modern culture, which we need honestly to identify, and find some way of working with. To this extent it is accepted as our ‘reality’. But, even taking

⁴³ Alistair Campbell in Woodward & Pattison, *op. cit.*, p 85.

⁴⁴ Don Browning, describing his ‘revised correlational method’ in Woodward & Pattison, p 93.

the point of this cultural observation, it seems to me that the assumption of separation is built, already, on theological assumptions about the coherence (or otherwise) of what is True, and on a more-or-less explicit sense that articulation of such truth cannot but be fragmentary, particular, and subject to the constraints of the cultural, the immanent.

For Catholic theology this presents problems. For I would suggest that there is, for the Catholic theologian, a necessary *assumption of coherence*, based on a trust in a reality greater than what is experienced by us here and now, and a confidence in the (ecclesial) gift of articulating something of universal truth. From the perspective of a Catholic theology of grace, there is already a prior connection (and, because of the fall, disconnection) between our various thinkings and doings. Recognition of that coherence and integrity is arrived at through the discerning of grace and so the disclosing of connections in the Spirit.

This theological stance - based again on a theology of grace, we should note - suggests a method rather different from that of correlation, or even conversation. For from this perspective we do not deal with separate categories of thought and action, which need to be made to relate; rather, the focus is on the theologian's task of embodying theology, appropriating faith, fully enough to be able to negotiate and find a way through the complexity of intellectual, situational and personal realities that are put before her. This is an analogical image; one of moving through the things of this world to the place of grace, of encounter with the Lord. My suggestion is that the correlative and dialectical emphases do violence to this more coherence-committed, 'sacramental' approach.

c) In fact it is beginning to come clear to many practitioners in pastoral /practical theology, outside the Catholic tradition, that other ways might be more appropriate than the dialectical. For example, Paul Ballard tackles head on the theme of theory and practice in a 1992 article⁴⁵. In his discussions this leading figure in British practical / pastoral theology begins to speak of holding the tensions together through a stronger sense of *mediation* - of revelation, of experience, and of human knowing (drawing on Polanyi). Although I think Ballard falls short of radically discarding the theory-practice dualism which has formed this field, he does move to a

⁴⁵ Willows & Swinton pp 27-35. It is here that Ballard introduces us to Lamb's typology.

more clearly hermeneutical position. Ballard makes much use in this hermeneutical approach of the work of Edward Farley, for whom, we should note, theology *is* practically transformative, as *habitus*, the living embodiment of Christian wisdom.

In addition, the remarkable uptake of theological action research, as developed as a noncorrelative approach⁴⁶, by current researches in the field, in Britain and other Northern European countries should be mentioned⁴⁷. The work done with researchers by the ARCS team here demonstrates a growing disillusion with correlational methods, and a move to more integrative approaches. It is striking, for our purposes, that theological action research, with its framework of ‘four voice of theology’ is explicitly underpinned by a distinctive Catholic fundamental and sacramental theological approach to Church and human practices.

These observations, together with the recent exploration of storytelling, creativity, and the arts as offering non-dialectical methods in practical and pastoral theology need noting⁴⁸. They suggest an instinctive turn from correlational approaches, at least as practise in mainstream practical theology to date, and a move towards the imaginative, the integrately human, and holistic. The question for the Catholic theologian still remains, as to how far these instincts are founded in substantial *theological* bases. For all that I welcome this turn away from correlational approaches, it still seems to me on fragile ground, if it remains without an articulated theology of grace, and without some critical analysis of what ‘imagination’, ‘story’ and such integrated ways of human knowing can and cannot do in relation to theology.

⁴⁶ The work done by Action research Church and Society (ARCS), now based at the Heythrop Institute, Heythrop College University of London. For a preliminary publication of the methods of this work see Helen Cameron et al *Talking about God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology* (London : SCM 2010).

⁴⁷ As well as a wide range of Masters and Doctoral level researchers in Britain, theological action research methods are being used by practical theological departments in Leuven, Bergen, Stockholm and Oslo.

⁴⁸ Narrative and story telling have figured greatly in recent conferences of the British and Irish Association for Practical Theology, and form the main themes of its 2014 Conference.

3. Identifying gifts and challenges for a contemporary and ecumenically engaged Catholic practical theology

In this critical description of British practical theology I have aimed to demonstrate how taking account of the established ecumenical (largely Anglican and Reformed) scene can help draw our attention to issues especially pertinent for Catholic pastoral / practical theology. In part it serves as a caution against ‘reinventing wheels’; a conversation around correlation, practice and theology, church and world is already out there, and my hope is that we can make a distinctively Catholic contribution to it, rather than alongside it. We do well to recognise where things have got to in this conversation.

Perhaps more significantly, engagement with the wider practical theological scene shows up for us where our distinctively Catholic theological approaches are called into play in the ongoing debates. Here, I have suggested that our understanding of tradition, and its mediation of divine revelation has a particularly important part to play in renewing the sense of the historical as essential to contemporary accounts of practical Christian living and the theology that serves it. With this goes a distinctive reading of graced creation, and graced redemption, which finds a name under the heading of ‘sacramentality’. This instinctively non-correlational perspective, also allows for the among of the ‘worldly’ as a proper theological locus, and place of revelation; the contemporary practical theological attentiveness to the public and political finds a theologically substantial response in this Catholic theology of grace, and its critical expression in the tradition of Catholic Social Teaching.

In saying this I am suggesting that there are specific areas of the Catholic theological tradition to which we should attend in order to tie any Catholic practical theology a proper grounding and nourishing root. But I am also saying that, in responding to the agenda of practical theology as it has been established ecumenically, we will come to realise which parts of our own tradition require renewal, re-emphasis, rediscovery. For we will have our own particular challenges in relate to this practical theological field of study: the proposed authority of experience; the attentiveness to the particularity of context; the acceptance of a late modern, secular culture as the formative reality of life today; the necessity of ecclesial reorientation

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

within a post-christendom society - all these can find constructive response within our traditions of grace, social teaching, sacrament, ecclesiology and revelation. But in developing such responses we are called into a particular shaping and re-shaping of those traditions which will be, of its nature, contested.

Le développement de la théologie pratique en Corée – De la théologie *appliquée* à la théologie *fondamentale-pratique*

Pr. Germain Jinsang KWAK

Université Catholique de Suwon
Corée du Sud

La théologie pratique en Corée est, comme ailleurs, assez nouvelle dans le champ de la théologie. On entend souvent que la théologie pratique est un terme utilisé dans le protestantisme et que la théologie pastorale est une terme traditionnel du catholicisme. En effet, la « théologie pastorale » était plus familière chez les prêtres que la « théologie pratique ». Mais aujourd'hui, les théologiens reconnaissent que la théologie pratique désigne l'ensemble de la réflexion théologique qui s'intéresse à l'agir de l'Eglise en mission d'évangélisation : théologie pastorale, liturgique, catéchétique, missionnaire, homélitique, conseil pastoral...⁴⁹

En réalité, aujourd'hui même la théologie pratique est considérée comme une « théologie *appliquée* » et il y a encore une tendance à l'identifier avec la théologie pastorale en l'autonomisant. Cela pose la question de l'identité ou du statut de la théologie pratique elle-même. Un théologien protestant, considéré comme pionnier et expert éminent de la

⁴⁹ En 1984, le premier *Grand Dictionnaire catholiques en Corée*, définit ainsi la théologie pratique : « elle est une discipline théologique intéressée par la praxis de l'Eglise » « Théologie patique », *Grand Dictionnaire catholiques en Corée*, Séoul, Institut d'histoire de l'Eglise, 1984, p. 747.

théologie pratique en Corée, le pasteur Keunwon PARK propose sérieusement d'instituer la théologie pratique comme nouvelle discipline, en diagnostiquant que « L'héritage d'un débat sur le statut de la théologie pratique qui se posait depuis sa naissance n'est pas encore dans l'Eglise de Corée ».⁵⁰ Il s'agit non seulement de penser la théologie pratique comme discipline, comme science, en rendant compte de son caractère vraiment théologique, mais aussi de la poser en distinction ou en indépendance vis-à-vis des autres disciplines (dogmatique, biblique et éthique). Ce sont les questions qui se posent aujourd'hui en Corée ; en quel sens la théologie pratique peut-elle être considérée comme discipline autonome ? Quelle est la méthode propre qui la distingue des autres disciplines théologiques ? Quels rapports entretient-elle avec les sciences humaines ? Comment entretient-elle en dialogue avec les autres disciplines théologiques ? Bref : comment définir le statut de la théologie pratique ?

Cette contribution se propose de répondre à ces questions en cinq étapes.

1. Briève histoire du développement de la théologie pratique en Corée

L'histoire de l'Eglise de Corée est récente. Fondée à la fin du 18^{ème} siècle, non pas par des missionnaires étrangers mais par des lettrés savants coréens, elle a pu recevoir le soutien des missionnaires des Missions Etrangères de Paris au début du 19^{ème} siècle. Mais avant de bénéficier de la liberté religieuse en 1886, l'Eglise de Corée a été l'objet de nombreuses et intenses persécutions pendant près d'un siècle. Des missionnaires des Etats-Unis ont introduit le protestantisme cent ans plus tard, à la fin du 19^{ème} siècle. Catholiques et protestants ont ainsi pu vivre leur foi en paix. Mais de la colonisation par le Japon en 1919 jusqu'à l'indépendance en 1945 et pendant la guerre de Corée (1950-1953) la liberté accordée à la foi chrétienne a été interrompue. La liberté de culte et de mission n'a été rétablie qu'après la guerre de Corée et la division du pays en deux. C'est donc à partir de 1953 que l'on peut vraiment parler de mise en place en place d'une formation théologique pour les prêtres dans des séminaires ou

⁵⁰ PARK Keunwon, *Théologie pratique d'aujourd'hui. Nouvelle horizon pour la méthodologie de la théologie pratique*, Christian Literature Society of Korea, Seoul, 1998, p. 13.

des universités.

Depuis lors, l'Eglise de Corée a pu envoyer des séminaristes et des prêtres en Europe pour leur formation théologique (Italie, France, Allemagne, Autriche), ce qui été très rare auparavant⁵¹. La formation universitaire des pasteurs dans le protestantisme a été plus tardive mais elle a connu une forte progression à partir des années 1960, en lien avec l'expansion de chaque église. En effet, chaque église protestante ayant en charge la formation de ses propres pasteurs, ce n'est pas nécessairement une formation de type universitaire qui a été favorisée. On peut considérer que la formation des pasteurs est plus technique que théologique, favorisant plutôt une amélioration des performances pastorales. Ce n'est qu'à partir des années 1980 que le protestantisme a pris conscience de l'importance d'une formation théologique au niveau universitaire⁵². Une formation de théologie pratique avait cependant pour objectif de renforcer l'efficacité des pasteurs en se demandant « comment étendre l'Eglise par l'action pastorale ? »⁵³ La mission est alors comprise comme un appel à la conversion des incroyants et comme leur intégration à l'Eglise par le baptême. Pour cette formation, l'Union des églises protestantes de Corée a fondé « l'Association de théologie pratique en Corée ». Cette association a tout d'abord entrepris la traduction du *Baker's Dictionary of Practical Theology* (éd. G. Ralph et

⁵¹ Déjà en 1937, le père YUN Eulsou est allé en France à la Sorbonne, et le séminariste JUNG Kyuman est allé en Italie à l'université Urbainienne pour faire leurs études. Le séminariste JUNG a obtenu pour la première fois en tant que coréen le doctorat à l'Université urbainienne en 1946. Dès qu'ils sont retournés en Corée, ils sont devenus professeurs au grand séminaire de l'Eglise catholique à Séoul. Cf. *150 ans de l'histoire de la faculté théologique de l'Université catholique. 1855-2005*, p. 228.

⁵² Aujourd'hui en Corée, l'Eglise catholique a sept grands séminaires sous une forme universitaire approuvée à la fois par l'Etat et par le Vatican, et le protestantisme a une vingtaine de Faculté universitaires de théologie avec reconnaissance par l'Etat et plus d'une centaine de séminaires pour former des pasteur, mais sans reconnaissance étatique. Pour devenir un pasteur, il n'est pas obligé d'étudier à la Faculté en premier cycle, il suffit de suivre intensivement certains cours du deuxième cycle pendant 3 ans. Cf. <http://news.kukinews.com/article/view.asp?page=1&gCode=kmi&arcid=0007663105&cp=ny>

⁵³ Hyungyoon WI, « A Study on the History of The Korean Society for Practical Theology », *Theology and Praxis*, n° 36, 2013, p. 23.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Turnbull) en 1977⁵⁴, et a organisé une série de visite en Corée pour aider pratiquement les pasteurs sur le terrain pastoral.

Dans le domaine de la « théologie pratique », il est certain que le protestantisme devançait le catholicisme. Cela n'est pas tant lié aux besoins réels sur le terrain pastoral qu'à l'influence des courant de pensée en théologie américaine, la formation théologique au sein du protestantisme coréen sa caractérisant alors par son pragmatisme, alors que le catholicisme demeurait parqué par le théologie néo-scolastique, plus spéculative. Ce pragmatisme protestant a favorisé une mission plus militante qui a permis une progression remarquable du nombre de fidèles qui représentent actuellement 20 % de la population. Cela est directement lié au type de formation des pasteurs.

Dans le protestantisme, l'enseignement de « théologie pastorale » était confiée à des pasteurs ayant une expérience pastorale significative et réussie. Déjà en 1919, un ouvrage de théologie pastorale intitulé *Manuel du pasteur*⁵⁵ a été publié en coréen par Charles Allen CLARK, missionnaire et professeur au séminaire presbytérien de l'Eglise protestante. Dans le livre, la théologie pastorale est un ensemble de leçons qui guident « techniquement » le pasteur. Dans le monde catholique, les cours de théologie pastorale étaient confiés au Directeur du séminaire ou à un professeur plus âgé, qui enseignaient des savoirs-faires éprouvés. Mais il faut attendre 1999 pour que soit publié le premier manuel de théologie pastorale, *Théologie Pastorale*⁵⁶ de l'italier Sergio Pintor.

Concernant le cas particulier de l'homilétique, en tant que chapitre

⁵⁴ Traduit par Soyoung KIM, Keunwon PARK, Seungkyu WHANG, Seoul, The Christian Literature Society, 1977,

vol. I : Homélie, théologie homilétique, Herméneutique biblique

vol. II : pastoral, conseil pastoral, liturgie

vol. III : administration de l'Eglise, catéchèse, mission

⁵⁵ Charles Allen CLARK (=Anryun KWAK, nom coréen), *Manuel du pasteur*, Séoul, Librairie de l'Eglise de Jésus, 1919. Ce livre est considéré comme le premier livre de la théologie pastorale en Corée. Il comporte 30 thèmes qui concerne ce qui est pasteur et son devoir, sa mission et ses minisères concernant l'éducation catéchétique et la célébration de la liturgie et méthode de visite de ses fidèles etc. Voir Wi Hyungyoon, « A Study on the Hisotiry of The Korean Society for Practical Theology », *op.cit.*, pp. 16-17.

⁵⁶ *L'uomo via della Chiesa. Elementi di Teologia Pastorale* (1992), traduit par Youngchan NO, Seoul, Editions de Saint Paul, 1999.

de la théologie pastorale, elle a été très tôt enseignée dans les facultés protestantes de théologie. Ainsi en 1925, l'auteur du *Manuel du pasteur*, qui est considéré comme le père fondateur de la théologie pratique en Corée, a publié *La théologie homilétique*⁵⁷ en coréen, ouvrage qui a connu un grand succès d'édition (26 réimpressions pour la première édition et 20 réimpressions pour la deuxième édition, revue et augmentée, en 1996). Côté catholique, l'enseignement de l'homilétique est plus tardif. Il a débuté en 1958 et a été confié à un enseignant qui n'était pas expert du domaine. Le premier manuel a été publié en 1990 par Mingu YUN, de l'Université Catholique de Suwon, sous le titre *Eléments pour l'homélie*⁵⁸.

Ainsi, on constate que la théologie pratique, comme théologie pastorale et comme théologie homilétique, a été plus développée dans le protestantisme, avec comme objectif une expansion des églises.

2. Théologie pratique comme « théologie appliquée »

L'auteur du livre *La théologie homilétique* dit que « la théologie homilétique est d'une certaine manière une science »⁶⁰ et, en tant que science, elle énonce des théories et des normes sur l'homélie. Mais, sans préciser en quoi est une science, il ajoute ensuite qu'elle est aussi « une technique à appliquer »⁶¹. Pour ces deux raisons, il fait de la théologie homilétique une discipline indépendante de la « théologie pastorale ». Il en précise les enjeux théologiques : « La théologie homilétique est une science qui étudie non seulement la théorie linguistique, littéraire mais aussi la technique d'un discours et d'une conférence dans l'Eglise. Elle tient compte aussi de la manière de faire connaître la vérité de l'Évangile, en adoptant des principes de la psychologie et de l'éthique, surtout sous l'action de l'Esprit Saint »⁶². Pour cela, explique-t-il, la théologie homilétique associe

⁵⁷ Charles Allen CLARK (Anryun KWAK), *Lectures on Homiletics*, Seoul, The Christian literature Society, Korea, 1925, p. 5 (deuxième édition, 1954, révisé et augmentée, 1990, p. 26). Nous citons la dernière édition.

⁵⁸ Suwon, Press de l'université catholique de Suwon, 1990, 147 p. Voir Kimyeong LEE, *Théologie homilétique*, Séoul, Press de l'Université catholique, 1997, 299 p.

⁶⁰ Charles Allen CLARK (Anryun KWAK), *Lectures on Homiletics*, op. cit., p. 21.

⁶¹ *Ibid.*.

⁶² *Ibid.*, p. 26.

dans ses recherches la logique théorique, l'herméneutique biblique et des études sur l'art concret de prêcher, à partir des techniques d'élocution, d'orthophonie, etc.... Ainsi, la théologie pratique est considérée en tant que science prenant en compte certaines techniques nécessaires pour la mise en œuvre de la pratique étudiée.

Comme nous l'avons montré plus haut, la « théologie pastorale » a toujours été considérée comme une théologie de second rang, comme un enseignement visant des savoir-faire comprenant des expériences concrètes. C'est pourquoi cet enseignement était réservé aux séminaristes en fin de cursus, lors de leur dernière année de préparation au ministère. C'est ainsi que Ilung JEONG, lors de son installation dans la chaire de théologie pastorale, a pu dire sans hésitation : « Il est vrai qu'en Corée la théologie pastorale est comprise comme une théorie visant une amélioration de la technique pastorale. Dans la faculté de théologie, elle se contente d'être une théorie en vue de la croissance de l'Eglise. Elle est considérée par les séminaristes comme une théorie ou une philosophie tournée vers une perspective pastorale, comme une méthode nécessaire pour leur ministère pastoral en Eglise »⁶³. Ainsi, cette théologie à destination des séminaristes et des diacres en dernière année de formation est avant tout une formation technique. Elle se présente comme une théologie appliquée qui permet de mettre en œuvre les enseignements dogmatiques et bibliques, en utilisant pour cela les outils des sciences humaines telle que la psychologie, la sociologie, la pédagogie, la linguistique,...

Dans le domaine de la théologie catéchétique, on peut remarquer les beaux résultats d'une prise en compte des méthodes pédagogiques et des apports de la psychologie. Ainsi, dans les années 1960, le père Lino Sanghoon LEE, premier expert en la théologie catéchétique dans le catholicisme (il a étudié à l'ISPC), a permis un renouveau catéchétique en Corée. Dès son retour en Corée, il a traduit l'ouvrage de Rudolph G. BANDAS, *Catechetical and confraternity methods* (Minnesota, Saint Paul), sous le nom de *Pédagogie de la catéchèse du catholicisme* en 1964⁶⁴. Dans sa préface, il souligne le fait que l'on cherche aujourd'hui une nouvelle

⁶³ Ilung JEONG, *La théologie pratique et l'Eglise de Corée*, Seoul, Editions Jireh Publisher, 2002, p. 16.

⁶⁴ Traduit en coréen par Sanghun LEE, *Pédagogie de la catéchèse du catholicisme*, Séoul, Saint Paul, 1964.

pédagogie en prenant conscience de l'inefficacité des méthodes classiques par « question-réponse » et mémorisation. Cette nouvelle méthode n'est autre que l'adaptation des résultats de la science psychologique et pédagogique. Selon lui, la catéchèse ne se contente pas de faire mémoriser aux catéchisés les croyances formulées en mots, mais il faut bien les expliquer d'une manière adéquate selon les âges différents. Cette nouvelle méthode consiste en effet en trois étapes: Exposition, Explication, Application. Pour exposer des dogmes, il faut utiliser des moyens concrets, notamment audiovisuels, touchant à l'organe sensoriel des enfants; ensuite expliquer d'une manière convenable pour les enfants, en utilisant un langage apte à leur intelligence (narrations et paraboles comme le faisait Jésus) ; enfin appliquer ces dogmes à la vie quotidienne des enfants. Dans les années 1970, on s'attachait en effet plus particulièrement à la catéchèse des enfants⁶⁵. En ce sens, nous pouvons dire que ici la théologie envisagée est une théologie appliquée. Il s'agit d'appliquer non seulement les résultats des sciences humaines à la théologie en général, mais aussi de la théologie dogmatique et biblique et éthique à la théologie pratique, puisqu'il s'agit d'ajuster une explication des dogmes de manière adéquate. Mais une telle théologie appliquée pose un problème théologique majeur : elle favorise une catéchèse de type « extrinséciste »⁶⁶ du dogme, de l'éthique, et de la liturgie, comme nous le verrons plus loin.

3. De la théologie pratique comme *cura animarum* à une figure sociale de la théologie

Dans les années 1960-1970, la théologie pastorale se limitait à l'agir intra ecclésial, en particulier à l'activité du pasteur. Elle se focalisait sur les trois charges du prêtre, sacerdotale, prophétique et royale. Il s'agit d'une

⁶⁵ A la suite de la mise en œuvre du protestantisme, l'Eglise catholique commence à la formation des catéchistes en chaque diocèse depuis 1967. Vori Mongeun KIM, « Problèmes confrontés de la catéchèse pour les enfants », *Pastoral*, n° 13, le mai 1970, pp. 93-97.

⁶⁶ Voir, Germain JinSang KWAK, « La responsabilité catéchétique en Corée », in :François MOOG (Ed.), *La responsabilité catéchétique de l'Eglise - Trente ans après Catechesi tradendae*, Paris / Louvain / Québec, *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique*, 2012, pp. 101-111 surtout pp. 104-105. <<http://www.pastoralis.org/ACTES-no-1-La-responsabilite>>.

théologie centrée sur la figure et l'agir des pasteurs. Plus encore, il s'agit d'une théologie qui considère l'action de l'Eglise au sein de l'Eglise, ou *ad intra*. Que l'Eglise agisse dans la société n'est pas pris en compte. En d'autre terme, la théologie pratique était une théologie de la *cura animarum*, fidèle aux principes énoncés par le concile de Trente.

Mais dans les années 1980, au cours du développe démocratique de la Corée du Sud, les Eglises, tant catholiques que protestantes, ont été des acteurs majeurs en faveur de la justice sociale. Le primat du développement économique sous le régime dictatorial et militaire menaçait les droits et la dignité de l'homme et sa liberté. Face à cette situation, l'Eglise catholique a été une force de résistance par son engagement social et politique. Cela a permis que la foi chrétienne soit bien considérée en Corée et a abouti à une forte augmentation de nombre de nouveaux baptisés.

L'engagement social de l'Eglise dans la société témoigne, au niveau de la théologie pratique, d'une évolution de l'orientation missionnaire de l'Eglise. Cela n'est pas sans conséquences théologiques.

- Premièrement, la foi n'est pas de l'ordre d'un savoir, comme l'affirmait la théologie néo-scolastique, mais de l'ordre d'un agir. La théologie catéchétique développée en Corée a permis cette prise de conscience. Alors que la catéchèse s'attachait à la transmission des dogmes en se demandant comment les mieux expliciter et les adapter aux personnes, elle prenait de fait en considération les personnes dans leur contexte historique. Ainsi, la théologie catéchétique développait une réflexion sur « l'historicité de la foi » et remarquait que le destinataire de la catéchèse n'est pas une personne en générale mais cette personne particulière, dotée de sa propre histoire et porteuse de ses questions spécifiques. C'est ainsi que la théologie catéchétique a mis en avant l'importance de la foi existentielle et pris en compte le lien intrinsèque entre *la foi et la vie*, entre la *fides quae* et la *fides qua*.

- Deuxièmement, la mission de l'Eglise ou l'évangélisation de l'Eglise ne consiste pas seulement à faire des disciples en intégrant par le baptême des incroyants à l'Eglise. Plus fondamentalement, l'Eglise est « sacrement de l'universalité de l'Eglise », par exemple par son action pour la justice et le développement de la vie morale.

Dans cette ligne, on peut rappeler l'émergence de la « théologie *minjung* » comme théologie coréenne de l'inculturation, développée dans le protestantisme. Le mot coréen « minjung » signifie la masse (*min*) du peuple (*jung*). « Le *minjung* est la réalité permanente de l'histoire. Royaumes, dynasties et Etats naissent et meurent; mais le minjung demeure, réalité concrète dans l'histoire, qui fait l'expérience de la naissance et de la chute des pouvoirs politique »⁶⁷. Confronté à la menace du peuple sous le régime dictatorial et par laquelle le peuple devient aliéné, la théologie du minjung est une réflexion à partir du peuple qui veut devenir sujet de son histoire. En effet, elle s'enracine dans l'expérience historique et culturelle du peuple, basée sur l'herméneutique politique de l'Évangile. Cette théologie est appelée aussi une « théologie de *han* »⁶⁸. Le mot '*han*' signifie le sentiment fondamental collectif du peuple opprimé, chargé de toutes les injustices dont est marquée l'histoire coréenne. Cette théologie est née de la découverte que le message chrétien n'a pas seulement une dimension religieuse ou personnelle, mais aussi politique et culturelle.

Concernant la théologie coréenne de l'inculturation, issue des théologiens protestants, trouve un développement théologique chez un théologien catholique, reconnu mondialement⁶⁹, le père **Sang-Tae SHIM**. Celui-ci veut aller plus loin, en se fondant sur l'historicité de la révélation chrétienne. Selon lui, une inculturation ne signifie pas ajouter extrinsèquement un vêtement coréen à la tradition chrétienne occidentale, mais bien de discerner l'action de Dieu dans la « la réalité coréenne » qui constitue l'histoire (*Geschichte*). Etant toujours « changeante, non pas immuable », la réalité coréenne ne doit pas être cherchée dans le passé comme l'ont fait des théologiens précédents »⁷⁰. D'où la nécessité de tenir compte de « l'histoire » dans un sens intégral de passé, de présent et de

⁶⁷ Voir CTC-CCA ; *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, 1981 (1981; 1983, 2ème éd.), cité par Rosion GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe Siècle [La theologia del XX secolo*, Editrice Queriniana, 1992], trad. Par Jacques Mignon, Paris, Cerf, 1994², p. 557.

⁶⁸ Voir Namdong SUH, « Towards a Theology of Han », CTC-CCA, *op. cit.*, p. 55-69.

⁶⁹ « Sang-Tae SHIM », *Marquis Who's Who in the World*, Berkeley Heights NJ, *MARQUIS Who's Who, 1999-2014*, p. 2206; *500 Greatest Geniuses of the 21st Century*, Raleigh, North Carolina, American Biographical Institute, 2009, cccclxiii.

⁷⁰ Sang-Tae SHIM, « Problème d'une théologie de l'inculturation », in : *Christ et salut. II. La foi dans le tournant*, Seoul, St. Paul Editions, 1984, pp. 361, 364-365.

future, sans distinguer non ce qui est sacré de ce qui est séculier. En ce sens intégral, « la réalité proprement coréenne est un lieu de théologie. »⁷¹

Considérée justement comme une théologie pratique, ce qui précède montre que le milieu du peuple est un « lieu théologique » d'une part, et d'autre part que la théologie pratique n'est pas restreinte à l'espace de l'Eglise mais est « ouverte au monde ». La théologie pratique doit donc prendre en compte la réalité sociale et culturelle déterminée dans laquelle et par laquelle Dieu se manifeste et agit d'une manière constante. Il importe donc de discerner la trace de l'action de Dieu et les éléments évangéliques qui se trouvent dans la société.

4. La théologie pratique comme théologie *médiatrice*

Plus récemment, le professeur Keunwon PARK, déjà mentionné, propose de repenser la théologie pratique à partir la « pratique de la théologie » en disant que « la théologie vient de la pratique, autrement dit, la théologie existe pour la pratique »⁷². Ici, la pratique ne désigne pas seulement l'action de l'Eglise, « La pratique est l'action de salut de Dieu et la participation à 'la mission de Dieu' »⁷³. L'action de Dieu comme mission de l'Eglise consitue le fondement de toute la théologie. Pour Park, l'Eglise est un lieu de réalisation du salut de Dieu, la théologie pratique doit prendre en considération l'agir même de l'Eglise⁷⁴. Si la théoloige pratique a pour objet l'Eglise, c'est parce que l'Eglise participe de l'action de Dieu. De plus, l'action de Dieu se réalise dans le monde, celui-ci devient alors lieu et objet de la théologie pratique⁷⁵.

Dans la même ligne, un pasteur Sooyoung KWON, professeur de théologie pastorale à l'Université protestante, propose dans sa « préface » au livre qu'il a lui-même traduit avec ses collaborateurs, une nouvelle

⁷¹ *Ibid.*, p. 366.

⁷² Keunwon PARK, *Théologie pratique d'aujourd'hui*, p. 14.

⁷³ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁵ L'auteur défini enfin la théologie pratique : « la théologie pratique est une science traitant de l'Eglise à la fois appelée et envoyée. Elle prend comme objet l'Eglise vers laquelle et par laquelle s'opère la Parole et l'Esprit de Dieu. L'Esprit et la Parole rassemblent l'Eglise en l'envoyant vers le monde. Ainsi la théologie pratique est une science sur l'Eglise, qui traite de la mission de Dieu, surtout de la participation actuelle de l'Eglise », *Ibid.*, p. 16.

perspective requise pour la théologie pratique. Il s'agit de repenser la théologie pratique à partir de la « praxis de la théologie », c'est-à-dire du caractère essentiellement pratique de toute la théologie. La praxis dont il s'agit ne se comprend pas d'abord dans son rapport à la théorie dans un esprit dualiste et extrinsèque, mais comme « *une opération circulaire réciproque* » fondée sur le fait que « la théologie est essentiellement pratique », et en même temps basé sur le fait que « *la pratique est une médiatrice pour faire de théologie* »⁷⁶.

Une telle remarque est à mes yeux très importante pour trois raisons.

1. La pratique ne doit pas se réduire à une simple transmission de savoir-faire professionnels du pasteur, comme dans la théologie pastorale classique. La pratique doit être considérée comme un agir total de l'Église, par lequel elle met en œuvre sa foi et constitue le sujet croyant.
2. Si la pratique est médiatrice pour la théologie, c'est à partir d'elle-même et par elle-même. La théologie comme intelligence de la foi doit prendre en considération cette médiation. Comme médiatrice de la théologie, la pratique de l'Église met en contact les fondements doctrinaux de la foi et sa manière de se manifester et de se vivre. Tel est le sens de « l'opération circulaire réciproque » entre la pratique et la théologie.
3. Il faut également et surtout penser cette « opération circulaire réciproque » comme relation entre la théologie pratique et les autres disciplines de la théologie. Comme l'écrit le Père Gagey, « cette circularité signifie que les vérités que la foi confesse ne sont véritablement saisies, au niveau où elles doivent l'être, que quand elles sont rapportées aux conditions effectives de leur mise en œuvre dans l'Église et dans l'existence du croyant. La théologie comme intelligence de la foi ou mieux, de l'existence chrétienne, ne peut donc se réduire à une sciences des énoncés de la foi, mais

⁷⁶ Sooyoung KWON, « préface du traducteur », in : *La théologie pastorale et la théologie pratique*, [The Blackwell Reader in Pastoral and Pratical Theology, Blackwell Publishers Ltd, 2000], traduit par Sooyoung KWON, et alli., Seoul, Christian Literature Society of Korea, 2007, p. 8.

doit se faire science des médiations historiques par lesquelles ces vérités se constituent dans le croyant. »⁷⁷

Dès lors, nous pouvons dire que la théologie pratique est une science vraiment théologique dans la mesure où on entend la pratique comme médiatrice pour la théologie, et que la théologie pratique non seulement doit entretenir une relation intrinsèque avec les autres disciplines théologiques (dogmatique, fondamentale, biblique et éthique) mais aussi susciter un réexamen des énoncés de la foi à la lumière du sens que cette foi donne à des vies humaines qu'elle transforme.

Nous trouvons une perspective similaire dans le *Nouveau Dictionnaire d'Éthique chrétienne et de théologie pastorale* : « Toute la pensée théologique... est essentiellement pratique. Le contexte social et intellectuel façonne la théologie dans un dialogue qui appartient à la pratique pastorale elle-même par la prise en compte de ses conditions de mise en oeuvre et des interprétations normatives de la foi qui sont transmises dans la tradition de l'Église. Ainsi *la théologie provient de la praxis, elle passe ensuite à la théorie et enfin elle vise à nouveau la praxis* »⁷⁸.

Cette orientation qui prend en compte l'expérience personnelle et sociale se retrouve dans la « théologie catéchétique » en Corée. Un théologien, You Jaekuk, de la première génération de la théologiens de la catéchèse en Corée (ayant étudié en France, et étant ordonné en 1960) souligne, en exposant l'apport théologique du renouveau catéchétique en Europe, qu'« il faut prendre en considération l'expérience », car son rôle « sert à éclairer le problème provoqué » qui est l'objet de la théologie. C'est pourquoi, « la catéchèse doit permettre aux catéchisés de relire leurs expériences et de les interpréter à la lumière de l'Évangile pour

⁷⁷ Herni-Jérôme GAGEY, « La théologie pratique, quelle rationalité ? », *revue-theologicum.fr*. <http://www.catho-theo.net/spip.php?article50>.

⁷⁸ D. ATKINSON, D. FIELD, eds., *A New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, Inter-Varsity Press, 1995, p. 42, cité dans « Introduction » de Stephen PATTISON and James WOODWARD (éd), *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, Blackwell Publishers Ltd, 2000, p. 6. Sur la structure circulaire de « praxie-théorie-praxis », voir aussi PARK Keunwon, *op. cit.*, p. 383.

en retirer le sens de la vie »⁷⁹. Cette remarque amène à réfléchir à la tâche catéchétique en Corée. Elle doit prendre comme point de départ l'expérience humaine, complexe et riche, avec ses problèmes, ses préoccupations mais aussi ses espoirs, conduire à la réflexion et enfin conduire à une transformation de la vie.

5. Vers une théologie pratique comme théologie *fondamentale-pratique*

1) Le débat actuel sur son statut théologique

Comme nous l'avons indiqué en introduction, aujourd'hui en Corée, se pose la question fondamentale du statut de la théologie pratique et de son caractère proprement théologique. Récemment, l'Eglise de Corée a vu émerger une théologie qui se dit « éco-théologie », en lien avec un mouvement politique. On peut alors se demander en quel sens il est légitime de parler d'éco-théologie ? Quelle est la différence entre l'écologie en tant que science naturelle et l'éco-théologie comme théologie ? Suffit-il de répéter la foi en un Dieu Créateur et la nécessité de la préservation de la nature face aux défis de la destruction de l'environnement et de la pollution des écosystèmes ? La théologie risquerait alors de devenir une idéologie servant des intérêts politiques voire financiers. La théologie ne doit-elle pas plutôt repenser la liberté humaine et sa limite face au développement qu'il promet comme illimité ? Ne faut-il pas alors repenser l'eschatologie chrétienne dans son rapport à la fin de ce monde ? N'est-il pas nécessaire de repenser les relations réciproques entre la science et l'herméneutique biblique ?

La relation entre théologie et sciences n'est pas une question nouvelle mais elle peut être explorée d'une manière renouvelée par une théologie pratique qui énonce ses relations intrinsèques avec les autres disciplines théologiques. On peut en ce sens rappeler l'avertissement du père Henri de Lubac. Dans le rapport entre la foi et la raison, il récuse entre elles un rapport extrinsèque au nom du mystère de la foi. Face à une proposition objectiste, selon laquelle l'objet de la foi est de nature supra-

⁷⁹ Jaekuk YOU, « Le passé et le présent de la théologie catéchétique », *Perspective théologique*, Université catholique de Kwanju, 1982, p. 44. L'auteur ensuite remarque la tâche urgente pour l'Eglise de Corée dans le domaine de la catéchèse : publier un nouveau catéchisme pour les adultes, créer une institution pour la formation des catéchistes, former les experts pour la catéchèse et publier le Directoire catéchétique en Corée. pp. 45-46.

philosophique qui dépasse de la raison, la foi venant comme se surajuter à la raison, le père de Lubac énonce que, par la révélation, tout a été transformé et que l'homme n'est plus le même qu'avant. Il perçoit la réalité tout autrement. D'où l'expression remarquable de saint Augustin qu'il a fait sienne sans cesse : « *non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me* [tu ne me transformeras pas en toi, mais tu seras transformé en moi] ⁸⁰ ». Cette expression, souvent citée dans son œuvre⁸¹, lui permet de souligner le rôle transformateur de la révélation chrétienne dans tous les domaines.

2) *La théologie pratique comme médiatrice*

La théologie pratique n'est pas une *théologie appliquée*. Elle doit être considérée dans son rapport intrinsèque aux disciplines théologiques. Autrement dit, elle n'est pas une théologie qui serait issue de la théologie biblique ou dogmatique d'une manière déductive en vue d'une application à la praxis, mais elle est une *théologie médiatrice* qui invite à son tour à repenser les théologies dogmatique et biblique. Il s'agit d'une théologie qui *suscite* un renouvellement des énoncés dogmatiques et de l'herméneutique biblique présentés par l'Eglise dans sa fonction critique comme science et dans sa fonction rénovatrice comme pratique, et par là, elle est médiatrice.

Prenons un exemple. Aujourd'hui un certain nombre de catholiques disent que « la vie de foi est difficile » ; je me sens comme chrétien dans l'Eglise, mais non dans la société ; l'enseignement de la Bible présenté reste encore « idéal » pour l'appliquer à la vie concrète ; les devoirs prescrits par l'Eglise leur semblent difficiles à appliquer ; la liturgie célébrée selon un mode occidental paraît étrange. Tout cela devrait inviter à repenser la manière dont fait la catéchèse en Corée.

En effet, beaucoup de nouveaux baptisés disent que la catéchèse est trop spéculative et reste extérieure à leur vie. En mettant trop exclusivement

⁸⁰ Henri de Lubac, « Sur la philosophie chrétienne » (1936), p. 236.

⁸¹ *Confessions*, I, 7, c. 10, n. 16 (PL, 32, 742) ; cf., *In Joannem* (35, 1353). Concernant une relation entre le dogme de la foi et l'intelligence philosophique, de Lubac dit : « Dans cette rencontre d'une culture intellectuelle avec la donnée de foi primitive, ce n'est pas la première qui réussit à transformer la seconde, mais c'est en réalité la seconde qui transforme la première en se l'assimilant », *La foi chrétienne*, 1970², p. 293. Voir, Germain Jin-sang KWAK, *La foi comme vie communiquée. Le rapport entre la fides qua et la fides quae chez Henri de Lubac*, Paris, DDB, 2007, p. 77.

l'accent sur la transmission des vérités énoncées par l'Église « occidentale » et sur l'observance des pratiques, en oubliant la dimension complexe, historique, culturelle et personnelle de l'acte de foi, on rend plus difficile la vraie rencontre avec le Dieu vivant, « but définitif de la catéchèse »⁸². D'où la nécessité de revoir comment la catéchèse se fait, de revisiter le rapport entre le contenu de la foi et l'acte de foi, et de chercher la manière de les mettre en rapport intrinsèque. Cela demande nécessairement de se réinterroger sur le contenu de la révélation dans son rapport intrinsèque à l'acte catéchétique. Il s'agit au final de mettre en contact personnel avec la Parole de Dieu, comme parole essentiellement *transformatrice*.

3) Vers une théologie fondamentale – pratique

Si la théologie pratique ne se fonde pas seulement sur le rapport entre la théorie et la praxis de l'Église, elle doit prendre en considération la praxis telle qu'elle est, comme objet à réexaminer fondamentalement, ou mieux théologiquement.

En effet, l'Église catholique en Corée est controntée au syncrétisme concernant la vie spirituelle. La présence de multiples sectes et de nouveaux mouvements spirituels aux formes diverses constitue un vrai défi. Beaucoup de fidèles qui quittent parfois l'Église catholique expriment l'insuffisance de la vie de prière, proposée traditionnellement par l'Église. Par contre, la méditation bouddhique par exemple ou bien d'autres formes de mysticisme naturel et sentimental touchent plus nos contemporains dans leur vie réelle marquée notamment par le stress et la fatigue. Ce défi menace « la prière traditionnelle et sa pratique », comme l'indique la conférence épiscopale de l'Église de Corée⁸³. Mais surtout, il invite à réinterroger les pratiques spécifiques de la mystique chrétienne et la manière dont ces pratiques constituent une proposition spirituelle pour nos contemporains. Il doit également et plus profondément engager dans une réflexion anthropologique fondamentale qui permette de souligner la crédibilité de la proposition chrétienne dans ce contexte précis. Car il ne s'agit pas seulement d'améliorer des pratiques, mais de revisiter la révélation

⁸² *Catechesi tradendae* (1979), n° 5.

⁸³ Commission épiscopale de la doctrine de l'Église de Corée, *Les mouvements et les courants de pensée qui nuisent à la saine vie de foi I*, Séoul, Conférence épiscopale de l'Église de Corée, 1991, 24 p.

chrétienne à partir des défis que posent à la fois les pratiques chrétiennes et les aspirations de nos contemporains. En ce sens, on ne peut pas se contenter d'une théologie appliquée. Une théologie fondamentale et pratique est nécessaire, qui fait du contexte religieux et spirituel et de la dimension historique les lieux naturels de la démarche théologique. Le Père Henri de Lubac, dans son travail sur « Mystique et Mystère » indique une juste méthode théologique pour traiter des faits religieux ou spirituels. « Celui qui prétendrait s'en tenir encore à une pure 'objectivité', ne s'entendrait pas lui-même La connaissance humaine n'est jamais sans a priori. L'homme est ainsi fait, qu'il ne peut donner un sens aux choses qu'en choisissant sa perspective. »⁸⁴ Il convient alors de prendre en considération la vie de foi et la pratique de la foi des croyants, de les appréhender dans l'intelligence de la foi comme des lieux théologiques. Car la foi et la vie de foi ne peuvent être séparées. Comme le dit le Père Gagey, « Le cercle anselmien de la *fides* et de *l'intellectus* ne s'accomplit réellement que dans la traversée des médiations objectives de la vérité de l'Évangile, médiations qui ne sont pas surajoutées à l'Évangile mais qui lui appartiennent essentiellement »⁸⁵. Par conséquent, la pratique de l'Église, en tant que médiation, permet d'interroger de manière sans cesse nouvelle la source fondamentale de la foi et par elle de travailler à la transformation des pratiques de la foi.

Conclusion

L'histoire du développement de la théologie pratique sous ses diverses formes permet les constats suivants :

- Au début du XXe siècle jusqu'au début des années 1960, la théologie pratique était une théologie appliquée, centrée sur la mission du pasteur et la *cura animarum* dans l'Église.
- Depuis des années 1970, l'Église de Corée a découvert l'importance théologique de la praxis qui ne peut pas se limiter à l'espace de l'Église mais doit être ouverte à toute la réalité socio-politique. Dès lors, la complexité de la réalité religieuse inséparablement liée à la réalité sociale, culturelle, politique,

⁸⁴ Henri de Lubac, « Mystique et Mystère », in: *Théologie dans l'histoire*, Paris, DDB, 1984, p. 41.

⁸⁵ « La théologie pratique, quelle rationalité ? », *op.cit.*

Le développement de la théologie pratique en Corée

économique - bref historique - devient un lieu théologique en tant que réalité médiatrice pour la théologie pratique.

- A partir de la prise en compte de la praxis comme médiation de la théologie, la théologie pratique peut se voir reconnaître un rôle vraiment théologique comme théologie médiatrice avec les autres disciplines théologiques.

- La théologie pratique joue son rôle irréductible lorsqu'elle pousse à réexaminer les énoncés de la foi comme les pratiques de la foi.

Pour terminer, je voudrais rappeler l'avertissement du P. Herni de Lubac, qui me pousse à méditer sur le véritable sens du mystère chrétien comme vie :

« La révélation du mystère trinitaire a bouleversé le monde. Non pas à la manière des révolutions humaines, politiques, sociales, ou, comme on dit aussi aujourd'hui, "culturelles", qui jalonnent l'histoire : mais en creusant à l'intérieur de l'homme un abîme nouveau, abîme définitif, qu'il ne devra plus cesser d'explorer. *En transformant de fond en comble son idée de la divinité, elle a du même coup transformé l'intelligence qu'il avait de lui-même. Disons mieux : elle l'a révélé à lui-même et transformé. C'est un mystère d'une transcendance totale, et c'est précisément pourquoi sa lumière peut nous pénétrer jusqu'au fond.* ⁸⁶

⁸⁶ Herni de Lubac, *Foi chrétienne*, Paris, Aubier, 1970, pp. 12-13.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Líneas emergentes en la reflexión teológico-pastoral de México

Pr. Ernesto PALAFOX CRUZ

Universidad Pontificia de México

Introducción

Toda práctica y reflexión pastoral está revestida de una contextualización, conformada por unas raíces históricas y socioculturales que la nutren y le dan un rostro propio.

En el caso de México, se observa un contexto muy diverso marcado por elementos propios de su cultura, de su historia y de su ubicación geográfica. En este contexto, se despliegan esfuerzos pastorales desde distintas posturas muchas veces coexistentes y en ocasiones hasta contrapuestas. Estos esfuerzos se proyectan de igual manera en el ámbito académico, que en conformidad con el contexto social y la intervención pastoral configuran de modo global la teología pastoral en México.

Divido este aporte en tres momentos: en primer lugar se describen de modo no exhaustivo, sino apenas indicativo, los escenarios que desde mi punto de vista conforman el contexto donde se ubica la teología pastoral en México; en un segundo momento, se enuncian algunas características globales inherentes a la teología pastoral en México y se aluden algunos logros representativos; en un tercer momento se expone el itinerario académico que sigue la teología pastoral concretamente en la Universidad Pontificia de México, de la que formo parte.

1. **Ámbito Social**

Al menos cinco elementos especifican el rostro contextual de la realidad social en México, y que se convierten al mismo tiempo en desafíos para la teología pastoral.

El fenómeno de la Migración

El hecho migratorio como es bien sabido, tiene alcances universales y está presente en la humanidad desde tiempos milenarios. En México adquiere una fisonomía específica principalmente por dos razones: Primera: contamos con una frontera norte de aproximadamente 3,326 km de longitud, conformada por el Río Bravo, el desierto inhóspito de Sonora y Chihuahua, y grandes áreas urbanas como Tijuana, Ciudad Juárez. Ésta frontera abarca seis estados mexicanos y más de 20 puntos de travesía. Se dice que es una de las fronteras con más cruces ilegales en el mundo. Segunda: el país vecino del norte, Estados Unidos de Norteamérica ofrece el “sueño americano”, como un grandioso atractivo no sólo para los mexicanos, sino también para los centroamericanos, principalmente de Guatemala y el Salvador. Por lo tanto México, no es sólo país expulsor y receptor de migrantes, sino también un país de tránsito de miles de centroamericanos que se ven forzados a atravesar la geografía mexicana con todos los peligros que esto representa para llegar a su meta. Muchas cifras son alarmantes y en bastantes ocasiones verdaderamente escandalosas.

El fenómeno Urbano

Se afirma, según los indicadores, que hay una inversión en las últimas décadas del s. XX sobre el fenómeno urbano. Si antes se hablaba que un 20% de la humanidad estaba en áreas urbanas, y el 80 en áreas rurales, hoy tenemos que el 80% está en áreas urbanas, y el 20 en las rurales, con algunas variaciones de acuerdo a cada región del planeta.

Estos porcentajes se reflejan en México con especial tonalidad. El fenómeno urbano está muy presente en este país. Se cuenta al menos 3 con grandes metrópolis: la ciudad de México, con alrededor de 15 millones de habitantes junto con la zona suburbana. La zona metropolitana de Monterrey con 4 millones 150 mil habitantes; la zona metropolitana de Guadalajara con casi la misma cantidad, 4 millones 364 mil habitantes. La

ciudad fronteriza de Tijuana con 1 millón 300 mil habitantes, y Puebla con 1 millón 434 mil habitantes son las ciudades más pobladas del país. Casi todas las capitales de los estados rebasan el millón de habitantes, aunque son ciudades medias ya presentan la problemática urbana.

La urbe desde el punto de vista pastoral se presenta como un laboratorio “que transforma los referentes tradicionales de la existencia individual y colectiva. Estos cambios son amplios y profundos e involucran todas las dimensiones de la vida” (Carta Pastoral CEM, 2000).

El mundo Indígena

Una de las características esenciales de México son sus raíces pre-hispánicas, que aunque durante mucho tiempo se trataron de esconder o de maquillar para ir al ritmo del progreso y del desarrollo, actualmente se empiezan a reconocer en sus derechos, aunque obviamente falta mucho por caminar. El primero de enero de 1994 con el grito de “Ya basta” los indígenas del sur de México pusieron de nuevo en la mesa su presencia exigiendo justicia, democracia, e igualdad para todos y todas, proclamando la gran utopía “de un mundo donde quepan muchos mundos”. México cuenta con más de 60 pueblos indígenas, y 121 lenguas indígenas esparcidas por todo el territorio nacional. Éstos continúan pidiendo reconocimiento, respeto e igualdad en su trato.

Eleazar López, indígena y teólogo zapoteco dice que “lo que antes era impensable, ahora es bastante común: que los indios seamos focos de atención para dirigentes de las sociedades y de las iglesias, para estudiosos de la realidad y para luchadores sociales. En todos ellos hay un común denominador que tiene que ver ya no con el antiguo desprecio, conmisericordia o curiosidad que antes suscitaba la sola presencia de los pueblos indígenas, sino que existe ahora cierta intuición o convencimiento, no siempre explícito, de que nuestros pueblos poseen una riqueza humana que puede ser una luz para las actuales circunstancias, en que se produce una conciencia de las crisis globales del mundo y una crisis de las conciencias” (LOPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p.90).

Religiosidad Popular

La religiosidad popular como expresión de la fe del pueblo pobre y sencillo, tiene una presencia considerable en todo el país. Fruto del

encuentro de culturas originarias y los aportes de los primeros evangelizadores, se expresa en ritos, mitos, danzas, procesiones, símbolos, flores, música... Se hace presente con más expresión en el mundo pobre y sencillo. Los lugares privilegiados son los santuarios: Guadalupe en la Cd. de México, la Virgen de San Juan de los Lagos, Zapopan, Juquila... y de cristos sufrientes como Señor de Chalma, Señor del Encino... entre otros.

“Con gozo y agradecimiento a Dios, podemos afirmar que la mayoría de nuestro pueblo posee una fe en Cristo que es fruto de la primera evangelización y de una serie de experiencias y procesos de formación y maduración, cuya savia ha impregnado la vida, la cultura y las expresiones más características de nuestra identidad como nación. Entre las expresiones más comunes y arraigadas de esta fe se encuentra la religiosidad popular” (Carta Pastoral CEM, 2000, n.105).

La pobreza y la violencia

Aun con todos los discursos gubernamentales y los programas sociales oficiales, el pueblo de México sigue viviendo una situación de pobreza extrema y exclusión en muchos de los sectores del país. Recientemente se publicó que 10 ricos mexicanos superan los ingresos de toda la población, poseen una fortuna de 132 mil millones de dólares. Estas personas dominan las telecomunicaciones, minería, comercio y otros rubros, su riqueza equivale a una décima parte del valor de la economía. (Cf. *La Jornada*, miércoles 19 marzo 2014, p.26)

Los obispos mexicanos así perciben esta situación de pobreza y violencia, que no necesariamente van de la mano. “Han surgido nuevas formas de violencia y criminalidad: en algunas zonas indígenas y campesinas existe creciente inseguridad y diversas actividades deshonestas acompañadas de enriquecimiento ilícito, por ejemplo, cuando se vinculan con las redes del narcotráfico. Incluso se han hecho visibles los movimientos armados, que pensábamos superados en nuestras tierras, y a los que no se debe restar importancia debido a que con facilidad se introducen en el espiral de la violencia que siempre resulta difícil detener” (Carta Pastoral CEM, 2000, n.60).

2. Ámbito Eclesial

En el caso de México, (como seguramente el caso de muchos otros lugares) la práctica pastoral como un compromiso eclesial por hacer presente el Reino de Dios, tiene ciertas características específicas. Se enumeran las siguientes:

Está marcada por la *transición permanente*. Se desenvuelve entre la ruptura y la continuidad: entre lo que ha sido y lo que quiere ser, entre una época que no acaba de morir y otra que no acaba de nacer, entre los mismos esquemas repetidos interminablemente y la necesidad de abrir caminos nuevos.

Existe en ella un fuerte *contraste* que genera desigualdad y pluralidad de expresiones pastorales en los procesos, la sensibilidad, las opciones, las mentalidades, el grado de compromiso, el ritmo y la intensidad con que se camina, etc. De ahí que se dé una notable diferencia de una comunidad a otra, de un pastor a otro, de una Iglesia particular a otra.

Hay también ciertas *contradicciones* en el trabajo pastoral, estas se perciben en el hecho de que se avanza y se retrocede, se quiere pero no se ponen los medios, las estructuras, las personas. Se hace un discurso y un proyecto, pero no hay voluntad para usar las buenas estrategias, se alimentan valiosos ideales y utopías pastorales, pero se quedan a menudo en la categoría de lo irrealizable.

Otro elemento que puede caracterizar la pastoral en México son *las resistencias*. Suelen ser fuerzas que frenan los procesos y sus objetivos, por razones de diversa índole. Se pueden situar en tres ámbitos principales: personas, estructuras y métodos. Las personas dotadas de libertad y de innumerables condicionamientos; en las instituciones y estructuras pastorales, que pierden su visión instrumental y que son muchas veces ya caducas; y en los métodos de trabajo, que se resisten a avanzar en función y al ritmo de la vida. Métodos que siguen siendo directivos, manipuladores, alienadores, etc. (Cf. MERLOS, 2012, p.138)

Se vislumbran también algunos *esfuerzos*.

Desde hace más de 10 años se ha conformado en la Cd. de México un “Espacio de Pastoral Urbana” (EPU), es un grupo de entre 10 a 15 personas entre ellos sacerdotes y miembros de organizaciones civiles, preocupado por impulsar una praxis eclesial realmente urbana. Los frutos se

visualizan en una mayor capacidad de inserción y transformación de la praxis cotidiana de cada integrante del EPU, en la realización de cinco Encuentros Nacionales para compartir experiencias locales con las de otras urbes en México, y dos Encuentros Internacionales donde se comparte la experiencia y la reflexión con otros países. Actualmente se ofrece la Maestría en Pastoral Urbana promovida por el ISEE (Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos), en la misma Cd. de México.

Existe un trabajo pastoral muy interesante en algunas diócesis del país con más presencia indígena, es el caso de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas que pese a todas las presiones y frenos institucionales mantiene la línea de una iglesia autóctona (Cf. RUIZ GARCÍA, 1999); y de la Tarahumara en el norte del país, por mencionar algunas. También hay una reflexión teológica sobre la presencia indígena, elaborada por el ya mencionado teólogo mexicano de origen zapoteca Eleazar López. Para él “La Teología India, Amerindia o Indígena se refiere a la rica sabiduría religiosa de los pueblos originarios del continente llamado ahora América. Esta sabiduría es fruto de milenios de búsqueda de las realidades divinas y espirituales, que los primeros pobladores llevaron a cabo en el pasado, y que actualmente sus descendientes mantenemos activa de manera autónoma en vinculación con el cristianismo.” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2000, p.7)

A nivel de atención a los migrantes en sus necesidades básicas y defensa de sus derechos, existen muchos organismos eclesiales y extraeclesiales trabajando en esta línea. Una figura actualmente representativa es el sacerdote Alejandro Solalinde coordinador de la Pastoral de Movilidad Humana Pacífico Sur del Episcopado Mexicano y director del albergue “Hermanos en el camino”.

3. Ámbito Académico

En el ámbito académico, la Universidad Pontificia de México, ofrece dentro de la facultad de teología, la teología pastoral como un área específica. Está íntimamente ligada a las áreas de teología bíblica, dogmática, moral y espiritual. Tiene como objetivo reflexionar e investigar científicamente el ministerio pastoral de la Iglesia en sus diversas expresiones; ofrecer espacios y medios que impulsen la dimensión pastoral de la formación teológica y la formación de agentes de pastoral, que lleguen

a ser promotores cualificados en los distintos niveles de Iglesia.

El enfoque central es teológico-pastoral, lo que significa unir la práctica pastoral con la reflexión teológica. Esto es, estudiar el misterio cristiano desde la perspectiva de la ministerialidad de la Iglesia, que asume como eje articulador la práctica pastoral y la reflexión teológica desplegada en los diversos contenidos del programa académico.

Los criterios básicos que regulan esta sección son: a) Atención y sensibilidad al entorno histórico y socio cultural; b) Escucha de la Palabra de Dios; c) Comunión eclesial; d) Método científico; e) Interdisciplinariedad; f) Inculturación del Evangelio a nivel nacional y latinoamericano.

La sección de teología pastoral está estructurada académicamente de la siguiente manera:

Unidad bíblica

La Palabra de Dios, que se expresa de un modo privilegiado en la Santa Escritura, constituye el principio fontal de la vida teológica de la comunidad cristiana: su ser, su existir y su actuar. El Ministerio pastoral de la Iglesia en todas sus modalidades y expresiones tiene en la Escritura los orígenes y fundamentos que lo vinculan con el proyecto salvífico de Dios, revelado en la historia, culminado en Jesús y actualizado permanentemente por sus discípulos en toda época, en toda circunstancia y en todo contexto cultural.

Materias:

Fundamentos bíblicos de la Pastoral

Cristología bíblico-pastoral

Estudio bíblico-pastoral de los Hechos de los Apóstoles

Unidad introductoria

Incluye los presupuestos fundamentales para abordar el curso: autoevaluación y diagnóstico de la propia experiencia pastoral; metodología científica de la teología pastoral; introducción a la Teología pastoral; conocimiento y uso de las fuentes de la pastoral y su necesario diálogo con las ciencias humanas; análisis científico de la realidad en perspectiva pastoral; y panorama de las corrientes actuales de pastoral.

Materias:

Análisis de la realidad: filosofía y métodos

Sicología y Pastoral

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Sociología y pastoral
Historia de la evangelización y de la pastoral
Métodos en Pastoral

Unidad sistemática

Este es el núcleo central del área. Investiga los elementos esenciales que hacen posible el estudio de la pastoral como una ciencia “con categoría teológica plena”. El diálogo interdisciplinar entre la Palabra de Dios, las ciencias teológicas y las ciencias humanas es la columna vertebral en esta sección.

Materias:
Teología de la cultura e inculturación del Evangelio
Eclesiología de Ministerios
Magisterio pastoral de la iglesia latinoamericana
Teología de la evangelización y Pastoral especial
Teología de la parroquia y del laicado
Espiritualidad pastoral
Iglesia, Reino y mundo
Pastoral urbana

Unidad práctica

Fija su atención en la praxis pastoral mediante las mediaciones e instrumentos que hacen posible esta acción. La comunicación, sus lenguajes y sus medios, la organización pastoral, la planificación, los métodos pastorales, el ministerio de la coordinación pastoral y la pastoral orgánica, son elementos de esta sección.

Materias:
Religiosidad Popular
El ministerio de la coordinación pastoral
Planeación pastoral participativa
Teología y pastoral de la comunicación

Unidad complementaria

Es la profundización en temas específicos de la pastoral de acuerdo a algunas coyunturas especiales, para propiciar una visión más integral de este ministerio pastoral. Aquí se incluyen trabajos de investigación o un trabajo final bien elaborado.

Disertación o trabajo de investigación

Una de las características que definen el perfil de la sección de pastoral es la posibilidad de integrar el aspecto analítico con el aspecto sistemático del programa; la investigación científica con la profundización de la propia experiencia; el trabajo de campo con la asesoría académica personalizada; las ciencias teológicas en diálogo con las ciencias humanas; todo en orden a la obtención de una visión complexiva y unitaria de la teología pastoral y a la elaboración de una disertación escrita como demostración del perfil científico adquirido. (PERFIL DE LA SECCION DE TEOLOGÍA PASTORAL, UPM, 2014).

Para la elaboración de esta disertación o trabajo de investigación, se siguen los siguientes pasos, inspirados en la metodología de *correlación triangular* (GAGNEBIN, 1993, p.35-41).

- a. *Punto de partida. Elección del tema.* Se les pide a los alumnos que en las primeras semanas de haber ingresado elijan el tema de su investigación, de tal manera que pueda desarrollarse en los cuatro semestres que incluyen el curso.
- b. *Primera parte: Experiencia.* Durante el primero y segundo semestre, los alumnos analizan desde su propia práctica pastoral el tema que han elegido con la ayuda de las herramientas adquiridas en las materias del núcleo introductorio, especialmente lo que se refiere al análisis de la realidad. En el segundo semestre, el alumno elabora la primera parte de su investigación con la información que tiene del trabajo de campo realizado, y con la información recibida en los cursos introductorios.
- c. *Segunda parte. Escritura Sagrada. Enseñanza Eclesial* La segunda parte la elabora en el tercer semestre con elementos o herramientas teológicas adquiridas y que pueden iluminar la primera parte de su trabajo, correspondiente al análisis.
- d. *Tercera parte Expectativas.* La tercera parte se realiza en el cuarto semestre y es la parte de concretización mediante propuestas puntuales o cuestiones que abran el horizonte en la reflexión y práctica pastoral.

Para llevar a cabo este trabajo, el alumno cuenta con un asesor que él mismo elegirá de acuerdo a su tema. De parte de la sección hay un profesor

que expone la dinámica y el método propio de la disertación en su estructura interna. Se ofrece una sesión introductoria en donde se expone la dinámica y el procedimiento de este trabajo. Cada mes hay una sesión para revisar el trabajo andado, en esta sesión uno o dos alumnos exponen lo avanzado de su investigación, de tal manera que con las observaciones comunes se enriquezca el trabajo personal. La clave de esta metodología está en la articulación y correlación de las diferentes partes que componen la disertación.

Bibliografía

CEM, *Carta Pastoral Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, 2000, México

GAGNEBIN Laurent, *Comment se fait la théologie pratique?*, en REYMONT Bernard/SORDET Jean-Michel, *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Beauchesne, Paris, 1993, p.35-41

LÓPEZ HERNÁNDEZ Eleazar, *Teología India. Antología*, UCB-Guadalupe-Verbo Divino, Cochabamba-Buenos Aires, 2000

MERLOS ARROYO Francisco, *Teología contemporánea del ministerio pastoral*, Palabra, 2012, 2ª ed.

RUIZ GARCÍA Samuel, *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Principios teológicos*, San Pablo, 1999

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina. Algunos antecedentes y prácticas actuales

Carolina BACHER MARTÍNEZ

Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina

Introducción

Presentar la teología pastoral en Argentina⁸⁷ no resulta fácil ya que, en primer lugar, como afirma C. M. Galli: “existen investigaciones parciales sobre figuras, corrientes, lugares y etapas, pero falta un estudio ordenado de la evolución de las disciplinas en forma separada y conjunta”.⁸⁸ En segundo lugar, tampoco se han publicado manuales de teología pastoral en sentido estricto aunque tres obras cumplen, en mi opinión, actualmente dicha función: a) el libro de Antonio Grande fruto de su tesis doctoral;⁸⁹ b) la propuesta integradora sobre pastoral urbana de Carlos M. Galli;⁹⁰ c) y el

⁸⁷ Para una visión panorámica de la práctica local de tradición protestante puede consultarse H. SANTOS, “Teaching practical theology in Argentina, *Internacional Journal of Practical Theology* 10 (2006) 137-152.

⁸⁸ C. M. GALLI, “La teología en la argentina”, *Consonancias* 38 (2011) 9-16, 11.

⁸⁹ A. GRANDE, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Agape, 2011

⁹⁰ C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Buenos Aires, Agape, 2014 .

manual destinado a la formación de agentes pastorales de Gerardo Ramos.⁹¹ Por último, la mayor dificultad estriba en que es difícil delimitar la producción del área, ya que la mayoría de los autores del país asumen la dimensión pastoral como componente de su reflexión teológica y los más grandes referentes son teólogos sistemáticos.

Durante la XXXII Semana de la Sociedad Argentina de Teología⁹² se presentó un informe sobre la teología argentina por áreas.⁹³ Aquí retomo lo expuesto en dicha oportunidad sobre la teología pastoral y amplío lo presentado asumiendo los aportes que realizaron algunos protagonistas y otros colegas presentes. La propuesta se enmarca aún en un *estudio preliminar* que requiere seguir profundizándose en base a las fuentes, a los aportes de otros estudiosos locales y al diálogo con referentes de otros contextos.

1. Algunos núcleos significativos en la tradición teológico-pastoral argentina

Desarrollo a continuación dos claves que están presentes en la mayoría de los autores: una reflexión que prioriza lo *popular* y una relectura del método *ver-juzgar-actuar* en diálogo con disciplinas hermenéuticas y asumiendo el discernimiento desde la sabiduría de los pueblos. Ahora bien, estas claves no expresan la totalidad de la producción teológico-pastoral *en Argentina*. Sin embargo, si considero que es la perspectiva localmente más extendida y la que desarrolla un *aporte peculiar* a la tradición latinoamericana y universal.

⁹¹ G. RAMOS scj, *Claves para reproponer la pastoral de la iglesia ante los desafíos del cambio de época*, Buenos Aires, Guadalupe, 2004.

⁹² Cf. www.sociedadargentinadeteologia.org

⁹³ Realicé el aporte a pedido del Dr. Carlos M. Galli, coordinador del panel y del Grupo de Investigación sobre *Historia y perspectivas de la Teología en Argentina* de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina

*La clave de lo popular*⁹⁴

Popular es un adjetivo que deriva del sustantivo *pueblo*. En la iglesia argentina postconciliar se comenzó a profundizar en la categoría *pueblo* y *pueblo de Dios*, en la inserción de la iglesia en el transcurso histórico de los pueblos en tanto sujetos de historia, de cultura, y como receptores y promotores de la evangelización.⁹⁵ Pueblo designó, en primer lugar, al *pueblo-nación*, aunque también se focalizó en las clases populares ya que, según los autores, de hecho en América Latina, son los pobres quienes viven la cultura de todo el pueblo de manera estructurante.⁹⁶ Es, sobre todo, una *realidad dinámica*, un *hacerse*, un proyecto en marcha “no sólo que hunde sus raíces en el pasado, sino también como un lanzarse hacia el futuro”.⁹⁷ Se percibe que *pueblo* es una expresión polivalente y, tanto ayer como hoy, muy cuestionada. C. M. Galli reflexiona sobre su posible actualidad:

“Hace años que escucho decir que «pueblo» es una categoría superada, pero nadie lo ha demostrado con rigor argumentativo. Se reduce el contenido filosófico-político de la noción a la interpretación ideológica que hace el populismo del pueblo. (...) *Un concepto filosófico y teológico de pueblo*, unido pero distinguible de otros como los de patria, nación y sociedad, tiene un *núcleo de sentido permanente* abierto al diálogo interdisciplinar y los procesos históricos, y permite entender los cambiantes pueblos civiles”.⁹⁸

El pueblo se comprende sobre todo desde su cultura, desde su común

⁹⁴ Para una comprensión histórica de los orígenes del tema en el país: Cf. S. POLITI, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. 1967-1975, Buenos Aires, Guadalupe, 1992.

⁹⁵ Cf. J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología Argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, en: S. TORRES GONZÁLEZ; C. ABRIGO OTEY, *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana. Renovación y proyección*, UCSH, Santiago de Chile, 2012, 203-225,207.

⁹⁶ Id.

⁹⁷ S. POLITI, *Teología del Pueblo*, 236.

⁹⁸ C. M. GALLI, “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera. «Del Preconilio a la Conferencia de Puebla» (1956-1981)”, en: V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ (C.T.E), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconilio a la Conferencia de Puebla (1956- 1981)*, Buenos Aires, Ágape, 2006, 867-924, 910.

estilo de vida, siguiendo y reinterpretando a *Gaudium et Spes* 53. La perspectiva subraya la unidad del proyecto popular, sin negar los conflictos de intereses, pero ubicándolos en un segundo nivel de análisis, y comprendiendo la injusticia estructural como una traición al propio pueblo por el antipueblo.⁹⁹ La *cultura popular* tiene notas específicas como la *solidaridad* y el reconocimiento de la presencia de *Dios en lo cotidiano*. Los pobres y sencillos son considerados sujetos activos y verdaderos protagonistas en la historia social y eclesial, aportando también una hermenéutica propia. Su *sabiduría, religiosidad y piedad* son el punto de partida de una reflexión teológica sobre la cultura, la pastoral, y la espiritualidad. Se subraya que en América Latina el *pueblo* ha sido evangelizado y que, más allá de sus síntesis diversas y ambiguas, tiene potencial evangelizador y liberador. Los autores han profundizado la comprensión de la fe del pueblo,¹⁰⁰ poniendo de relieve que se expresa en una verdadera *espiritualidad*, y que muchas veces se puede reconocer una *mística* popular que, lejos de secundar modelos funcionales a los sistemas culturales, políticos y religiosos posibilita tanto la crítica de la modernidad y del secularismo como “la crítica del concepto de Dios”¹⁰¹ y de las prácticas institucionales.

A partir de lo expuesto se percibe la *articulación entre teología, espiritualidad y pastoral*, clave en el pensamiento de uno de los referentes más representativos, Lucio Gera,¹⁰² y explicitada también en la mayoría de los autores. Así lo testimoniaba Leonardo Cappelluti:

“Un intento incipiente de integrar los diversos niveles del *desde donde* se puede ver en mi ensayo *Estar con el pueblo. La cuestión de los lugares*

⁹⁹ Cf. J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología Argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, 209.

¹⁰⁰ Para un estudio panorámico de esta perspectiva en *América Latina* y una lectura crítica de la misma: Cf. G. NEIRA FERNÁNDEZ, “Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)”, *Theologica Xaveriana* 171 (2011) 203-240.

¹⁰¹ O. C. ALBADO, “La crítica de la cultura como deconstrucción del concepto de Dios. El aporte de la teología argentina del pueblo al debate sobre modernidad y secularización” en: SAT, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías. XXXII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2014, 281-288, 288.

¹⁰² C. M. GALLI, “Aproximación al pensar teológico de Lucio Gera”, en: R. FERRARA; C. GALLI (eds.), *Presente y Futuro de la Teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 75-103, 91-92.

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina

teológicos. Allí trato de ver juntas las dimensiones dogmática, espiritual, pastoral y cultural de la teología, con especial atención a nuestra realidad. Se trata de incorporar elementos propios de nuestra situación como país y como Iglesia; de contribuir a una lectura si se quiere argentina o nuestra de la misma teología de la liberación, según el esquema indicado por Scannone en la perspectiva de Lucio Gera”.¹⁰³

Acentos metodológicos: priorizar el diálogo con las disciplinas sintéticas y hermenéuticas y el discernimiento sapiencial

Metodológicamente se extendió el uso, en diálogo interdisciplinario, del tríptico *ver, juzgar, actuar*, en afinidad con la *Gaudium et Spes* y el magisterio latinoamericano.¹⁰⁴ J. C. Scannone ha plasmado una síntesis de este enfoque y ha realizado aportes específicos en la fundamentación metodológica:

“Entre los rasgos propios mencionados por Gutiérrez, además de los de carácter temático señalados por mí más arriba, como por ejemplo, la importancia dada a la cultura y a la religión populares, se dan otros de índole metodológica, relacionados con los primeros, a saber: su uso del análisis histórico-cultural, privilegiándolo al socio-estructural, sin desecharlo a este; su empleo –como mediación para conocer la realidad y para transformarla– de ciencias más sintéticas y hermenéuticas, como las de la historia, la cultura y la religión-, completando así el de ciencias más analíticas y estructurales; el arriba mencionado de dichas mediaciones científicas con un conocimiento sapiencial y un discernimiento por *connaturalidad afectiva*, que, a su vez, las confirma; un distanciamiento crítico del método marxista de análisis social, y de las estrategias de acción y de las categorías de comprensión que le corresponden”¹⁰⁵

Esta opción metodológica se concreta asumiendo la *dimensión pastoral-práctica de toda la teología* al mismo tiempo del interés y esfuerzo por *desarrollar un área específica*. Es de destacar que ha primado una

¹⁰³ M. GONZÁLEZ, “El lugar hermenéutico de nuestra teología. Entrevista a Leonardo Cappelluti scj”, *Nuevo Mundo* 8 (2007) 117-130,127.

¹⁰⁴ Un estudio detallado de los autores permitiría clarificar los acentos tanto en la concreción del tríptico, como la presencia de otras prácticas metodológicas, sean estas *deductivas*, como así también, el *teológico, empírico, crítico* de M. Midali sdb.

¹⁰⁵ J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología Argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, 212.

compresión transversal de la perspectiva pastoral en la práctica de las diversas disciplinas teológicas en el país, desarrollándose históricamente una enfática articulación entre la teología pastoral y la dogmática, la moral social y la historia de la Iglesia. Los estatutos de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina que fueron reformados cuando L. Gera era decano “destacan el fin evangelizador de la Facultad de Teología e incluyen a la pastoral como una dimensión de la teología (art. 56) y a la teología pastoral como una disciplina principal (art. 67)”.¹⁰⁶ Esta matriz puede percibirse en la *Evangelii Gaudium* 133 en la que se convoca a los teólogos “a cumplir este servicio como parte de la misión salvífica de la iglesia” y a no contentarse con hacer una “teología de escritorio”.¹⁰⁷

Esta última expresión alude al hecho, presente ya desde los primeros referentes, de asumir la dimensión práctica de la disciplina, esto es, la integración entre la reflexión y la acción pastoral, aspecto paradigmático del grupo fundacional que trabajó en la COEPAL -Comisión Episcopal de Pastoral- entre 1968 y 1973.¹⁰⁸ Además, se ha priorizado la articulación (tanto por recepción creativa como por el servicio pastoral como peritos) con el Magisterio local, latinoamericano y universal. Por otra, los especialistas han colaborado con la formación de agentes pastorales a través de jornadas de extensión en centros terciarios, universitarios, y de los seminarios catequistas. Se ofreció también acompañamiento a diversas comunidades cristianas del país. Cabe mencionar algunas experiencias novedosas de servicios de formación a través de blogs,¹⁰⁹ y nuevos modelos de educación teológico-pastoral on-line.¹¹⁰ No se omitió la presencia en los debates locales públicos, ya sea compartiendo la reflexión en grupos interdisciplinarios como publicando en revistas y periódicos locales. El modelo de teólogo pastoralista local subraya “cierta búsqueda –más o

¹⁰⁶ C. M. GALLI, “Aproximación al pensar teológico de Lucio Gera”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Presente y Futuro de la Teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 75-103, 92.

¹⁰⁷ Por otra parte, este mismo hecho dificulta la delimitación de los autores que trabajan en el área.

¹⁰⁸ J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología Argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, 204.

¹⁰⁹ Blog del Dr. Gerardo Ramos. Cf. <http://teologiayculturadesdeargentina.blogspot.com.ar/>

¹¹⁰ Entre diversas experiencias cabe destacar la propuesta del CEFYT. Cf. www.cefytedu.ar

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina

menos lograda en cada uno- de una teología que integre lo científico, lo pastoral y lo espiritual”.¹¹¹ Un teólogo o teóloga orante, comunitario, interdisciplinario, inserto y comprometido con la trama socioeclesial nacional y regional, y situado desde el pueblo, especialmente desde el pueblo pobre y sufriente.

Teniendo en cuenta el enfoque, el área disciplinar se sigue denominando *pastoral* pero en la fundamentación se explicita el calificativo *popular* para indicar la comprensión eclesiológica conciliar y latinoamericana asumida.

Algunos autores y revistas en Argentina

Sin ánimo exhaustivo ilustro con algunos nombres la práctica teológica de la teología pastoral como dimensión de toda la teología *en el país*, sin especificar la perspectiva asumida. Tomo como punto de partida el elenco elaborado por otros autores¹¹² en relación a los referentes de la pastoral popular y completo el panorama ampliando a otros que realizan aportes también en el país a la reflexión teológico-pastoral sin distinguir por el momento generaciones, acentos teológicos, cantidad de producciones, ni relevancia teológica.

Considero que es pertinente mencionar a:¹¹³ a) Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Alberto Silly, Mateo Perdía, Eduardo Pironio; b) Juan C. Scannone, Orlando Yorio, Jorge R. Seibold, Leonardo Cappelluti, Ignacio Pérez del Viso, Pablo Sudar; c) Carlos M. Galli, Marcelo González, Víctor M. Fernández, Marcelo Trejo, Oscar Campana, Virginia R. Azcuy, Sebastián Politi, Eduardo de la Serna, Carlos Schickendantz, José C. Caamaño, Omar Albado, Josefina Llach, Jorge M. Bergoglio, Luis Liberti, Pablo Echepareborda, Antonio Fidalgo, Osvaldo Santagada, Gabriela Zengarini; d) Antonio Grande, Marcela Mazzini,

¹¹¹ C. M. GALLI, “Epílogo”, 877.

¹¹² Cf. J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la teología Argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, 215-217; M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en argentina (1962-2004). Aportes para un mapa de sus relaciones y desafíos para el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005. Si bien ellos refieren a la corriente de la pastoral popular, yo asumo la periodización e incorporo otros referentes que no se incluyen en dicha línea.

¹¹³ Agradezco las reflexiones compartidas con colegas especialmente sobre este punto que, sin lugar a dudas, merece una reflexión más detenida y profunda.

Enrique Bianchi, Alejandro Puiggari, Ezequiel Silva, Gerardo Ramos, María A. Leguizamón, Jorge Scheinig, Mariel Caldas, Isabel Iñiguez.

No hay una revista académica focalizada en la teología pastoral. Los avances y resultados de las investigaciones individuales y colectivas se publican en las revistas de las facultades, la mayoría en *Teología* y algunos artículos en *Stromata*. Existen otras publicaciones en revistas de Centros de Estudios Terciarios con muy buen nivel: *Anatellei* (CEFYT) y *Proyecto* (CESBA). Distintos especialistas de los centros mencionados y del resto del país publican en *revistas dedicadas a la reflexión pastoral* para diversos sujetos pastorales. Destacamos a la revista *Vida Pastoral* como un espacio de comunicación y reflexión para agentes pastorales coordinada por el Prof. Oscar Campana.¹¹⁴ La revista *Pastores*, que acompaña la formación permanente de los presbíteros.¹¹⁵ La publicación de *Didaskalia*, que es una revista de estudios, experiencias y recursos para catequistas.¹¹⁶ Merece mencionarse también *Caminos* como un ámbito de reflexión y publicación relacionado a la vida religiosa en el país, entre otras.

2. La Teología Pastoral Argentina en el contexto de las Teologías Latinoamericanas y de las Teologías Prácticas

Luego de presentar rápidamente algunas claves de la *tradición mayoritaria argentina de la pastoral popular* queremos enmarcarla dentro de las corrientes de teología latinoamericana de liberación, siguiendo a J.C. Scannone, para luego pensar qué perspectivas de las teologías prácticas tipificadas por J. Audinet se han desarrollado en Argentina. Afirma O. Albado que:

“Concluido el Concilio Vaticano II comienza a cristalizarse en la Argentina una corriente teológica que propone pensar la relación entre Dios y la historia. Es un grupo que crece impulsado por un anhelo común en Latinoamérica: la liberación de los pueblos. Pero en Argentina, esta búsqueda toma una forma particular. Si bien la acentuación sigue estando sobre el pueblo, la puerta de acceso no será la liberación sino la cultura. Esta opción no supone necesariamente una oposición entre ambos

¹¹⁴ Cf. <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/index.php>

¹¹⁵ Cf. <http://www.cuadernospastores.org.ar/index.html>

¹¹⁶ Cf. <http://www.didascalía.org.ar/>

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina

conceptos... sino perspectivas de análisis diversas sobre una misma realidad”.¹¹⁷

Más allá de no poder profundizar acá las distintas corrientes de la liberación con sus referentes y etapas,¹¹⁸ queremos ubicar el marco general y la especificidad porque ello influye de manera directa en el las *condiciones* de posibilidad de su concreción práctica. Scannone distingue cuatro tipos de teologías de la liberación y ubica entre ellas a la corriente argentina:

“Cuando después de Medellín y Puebla, en medio de las controversias provocadas por la teología de la liberación, intenté señalar las principales corrientes de ésta, distinguí cuatro. Entre ellas ubiqué la que llamé entonces: «teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos», aludiendo a la liderada por Gera. De ella dijo Gutiérrez que se trata de «una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación» y Karl Lehmann, que propugnadores como críticos de esta, prefieren no incluirla en la misma. (...) A la corriente mencionada más arriba, que es predominantemente –aunque no exclusivamente– argentina, se la llamó asimismo «teología del pueblo» (Juan Luis Segundo), «teología populista», reconociéndola como una vertiente de la teología de la liberación (Roberto Oliveros) o «línea nacional y popular» de esa teología (Alberto Methol Ferré), etc. Yo mismo la he denominado también «teología de la pastoral popular».¹¹⁹

Esta corriente de teología pastoral es la que más prevalece en el país y se caracteriza por concretar en su mayoría, *el enfoque fundamental* de la tipología dada por J. Audinet y retomada por G. De Mori, buscando cimentar los componentes de la pastoral a partir del diálogo entre las fuentes de la Escritura-Tradición y *lo popular*, de manera interdisciplinaria. Toma contacto con la cultura popular a partir de la simbólica, de la literatura, del cancionero o de las celebraciones de la religiosidad popular. En la

¹¹⁷ O. ALBADO, “La crítica de la cultura como deconstrucción del concepto de Dios. El aporte de la teología argentina del pueblo al debate sobre modernidad y secularización” en: SAT, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías. XXXII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2014, 281-288, 281.

¹¹⁸ Para lo cual remitimos a la clásica obra de J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires, 1987.

¹¹⁹ J. C. SCANNONE, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana” en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Presente y Futuro de la Teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 121-141, 126-127.

actualidad la Facultad de Teología cuenta con grupos de investigación que profundizan en esta perspectiva, como el de la Cultura Popular, coordinado por J. C. Caamaño y la reciente creación del subgrupo de la historia de la Pastoral Popular (animado por O. Albado), del Grupo de Investigación sobre la Teología en Argentina coordinado por C. M. Galli.

Otra corriente, profundizó la matriz profética de los pioneros y/o *de inserción* en los procesos históricos populares incluyendo en sus reflexiones también acentos de autores contemporáneos y de otras corrientes liberacionistas. Por lo general, reflexionan como parte de distintos colectivos y difunden la perspectiva en las revistas de los centros terciarios y en producciones internacionales. En mi opinión, los trabajos de Marcelo González, Eduardo de la Serna, Oscar Campana, Marcelo Trejo, Ezequiel Silva, Eduardo González, Gabriela Zengarini, Isabel Iñiguez -entre otros- tienen este acento.

En los últimos diez años han comenzado a desplegarse iniciativas que profundizan la matriz *participativa* que estaba presente en el grupo pionero y se asume una perspectiva que acentúa el *acercamiento práctico-hermenéutico* de la teología pastoral.¹²⁰ Este enfoque se concreta en diálogo con las metodologías de la *antropología*, la *sociología*, y con la perspectiva de la microhistoria y recurriendo a la historia oral.¹²¹ Así puede observarse en metodologías de tesis, en las publicaciones académicas, en el dictado de clases y seminarios específicos, y en grupos de investigación. Pueden mencionarse como experiencias afines a esta perspectiva el Observatorio de la Pastoral Argentina (CESBA) coordinado por M. Caldas, y el grupo de investigación “Teología de la ciudad, en el cruce entre espiritualidad y pastoral” coordinado por V. R. Azcuy, que asume el *estudio de casos*.

Breve conclusión

La *teología pastoral argentina* se encuentra transversalmente en gran parte de la producción teológica argentina y, en menor escala, como producción de un área específica. *Prevalece* un acento conceptual propio en

¹²⁰ Refiero tanto al modelo dialógico y participativo de la COEPAL como también a la Encuesta al Pueblo de Dios. Cf. B. BALIÁN DE TAGTACHIAN ET AL, *Consulta al Pueblo de Dios: informe nacional*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1990.

¹²¹ Me inscribo en esta incipiente tradición local.

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina

el marco de las teologías de cuño latinoamericano de la liberación, desarrollados además con matices por los distintos autores. Hoy, además de las acentuaciones conceptuales, se concreta también una diversidad del enfoque metodológico, dando lugar a una incipiente *teología de la pastoral popular con enfoque práctico*. Es de subrayar que el proceso de diversificación se transita con apoyos mutuos, respeto y valoración de las distintas propuestas, en un clima de amistad y promoción académica.¹²² La teología pastoral argentina, para ser fiel a sí misma y seguir aportando a la teología y a la pastoral local, regional y universal, hoy como ayer tendrá que seguir estando atenta “a cada pequeño signo de Dios en la vida de los pueblos... [tendrá] que aprender a sembrar en lo oscuro, y a guardar y a proteger los más pequeños brotes de vida... [tendrá] que confiar y velar, apostando por la causa de los pueblos pobres y los pobres de los pueblos...”¹²³

BIBLIOGRAFÍA¹²⁴

ALBADO Omar, “La crítica de la cultura como deconstrucción del concepto de Dios. El aporte de la teología argentina del pueblo al debate sobre modernidad y secularización” en: SAT, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías. XXXII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2014, 281-288.

AUDINET Jaques, “La diversité pratique des théologies” en: J. DORE (dir.) *Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie. Introduction à l'étude de la théologie*, Vol II, Paris, Desclee, 1992, 521-547.

BACHER MARTÍNEZ, Carolina, “Teología entre amigos”, SAT, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del evangelio en una sociedad plural. XXX Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, Agape, 2012, 123-130.

BRIGHENTI Agenor, *A pastoral da o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fe*, Sao Paulo, Paulinas, 2011.

CAAMAÑO José C. “Itinerario del grupo de investigación y reflexión sobre cultura popular actual”, *Teologia* 109 (2012) 179-187.

¹²² Cf. C. BACHER MARTÍNEZ, “Teología entre amigos” SAT, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del evangelio en una sociedad plural.*, Agape, Buenos Aires 2012, 123-130.

¹²³ S. POLITI, *Teología del Pueblo*, 342.

¹²⁴ Se indica un sucinto elenco priorizando publicaciones panorámicas.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

- CAMPANA Oscar, “Rafael Tello, Lucio Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, *Vida Pastoral* 314 (2013) consulta on-line [10/5/13] en: <http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=701>
- DE MORI Geraldo, “Una lectura teológica de la realidad. ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar”, *Teología y Vida* Año LIII 3 (2012) 281-306.
- FERNÁNDEZ Víctor M., “El «sensus populi»: la legitimidad de una teología desde el pueblo”, *Teología* 72 (1998) 133-164.
- FERRARA Ricardo; GALLI Carlos M. (eds.), *Presente y Futuro de la Teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997.
- GALLI Carlos M., “La fuerza evangelizadora de la piedad católica popular en la exhortación *Evangelii gaudium*”, *Phase* 54 (2014) 269-298.
- GALLI Carlos M., “Investigando la teología en nuestra argentina”, *Teología* 110 (2013) 139-164.
- GALLI Carlos M., “La teología en la argentina”, *Consonancias* 38 (2011) 9-16.
- GALLI Carlos M., “La dimensión práctica de toda la teología y la dimensión espiritual de la teología pastoral”, en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, San Pablo, Buenos Aires, 2005, 139-176.
- GALLI Carlos M., “La enseñanza de la teología pastoral”, *Boletín OSAR* 4 (1996) 26-40.
- GONZÁLEZ Marcelo, *La reflexión teológica en argentina (1962-2004). Aportes para un mapa de sus relaciones y desafíos para el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005.
- GONZÁLEZ Marcelo, “El lugar hermenéutico de nuestra teología. Entrevista a Leonardo Cappelluti scj”, *Nuevo Mundo* 8 (2007) 117-130.
- GRANDE Antonio, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Agape, 2011.
- NEIRA FERNÁNDEZ Germán, “Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980)”, *Theologica Xaveriana* 171 (2011) 203-240.
- POLITI Sebastián, *Teología del pueblo: una propuesta argentina para Latinoamérica*, Buenos Aires, Guadalupe, 1993.
- RAMOS Gerardo, “Semblanza de una teología con rostro pastoral en Argentina”, *Proyecto* 43 (2003) 79-98.
- SANTOS Hugo, “Teaching practical theology in Argentina”, *Internacional Journal of Practical Theology* 10 (2006), 137-152.
- SCANNONE Juan C., “Aportaciones de la Teología Argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, en: S. TORRES GONZÁLEZ Y C. ABRIGÓ OTEY (coords.), *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, UCSH, 2012, 203-225.

Semblanza de la Teología pastoral en Argentina

SCANNONE Juan C., *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

SCANNONE Juan C., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*”, Cristiandad-Guadalupe, Madrid-Buenos Aires, 1987.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

II.

Dialogue avec David Tracy

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Practical theology as Analogical Imagination

Dr Michael KIRWAN, sj

Heythrop College
University of London

'It's a very difficult discipline- practical theology. Very difficult.'
(David Tracy)

Introduction

This paper is the first of two presentations exploring the potential of the Chicago theologian David Tracy, for the development of a renewal of pastoral and practical theology, understood as a *fundamental reflection on pastoral practices*. The 'object mediations [or intercessions]' to be reflected upon by such a theology include writing and tradition, catechism, liturgy, spirituality, educational and hospitable practices: 'actions by the church which enable efficient signs of the coming salvation to appear in history'.¹²⁵

¹²⁵Santiago Group document, p.2. We may note also some of the key questions from the initiatory seminar in Santiago, 2012: what are the main challenges for evangelizing action by the Church in our country? If all theology is pastoral, what is the specificity of pastoral theology as a discipline? Are there elements of pastoral theology which can help address the crisis of credibility which is affecting the Church and traditional religious institutions? What are the similarities and differences between pastoral theology as developed in Latin America and in our own country? How, concretely, can the universities and Catholic institutes assist and support the development of a pastoral theology at the service of the Church, the academy and wider society?

The Santiago Research Group, initiated in Chile in April 2012, seeks with such a renewal to overcome the marginalisation of practical from 'mainstream' theology (i.e. relating pragmatic, fundamental, and dogmatic theology), and at the same time to avoid an over-investment in epistemological or methodological concerns.

The first step, nevertheless, is a methodological one: 'the definition of a fundamental practical theology representing the Church in action'. This is to be followed by a consideration of critical analysis and discernment of pastoral practices. The first task, identified by the Group at its first meeting and to be carried forward over 2012-14, is identified as a mutually critical correlation; of a hermeneutic of human existence and a hermeneutic of revelation; of social practices and Church practices (SG 3). It is to be undertaken by local research groups, using David Tracy's work to provide common epistemological categories.

The present paper(s) therefore will offer for the European working group: 1/. an overview of Tracy's 'project', with specific attention to his 1981 text *The Analogical Imagination*, and 2/. an assessment of the strengths and limitations of Tracy in taking forward the Santiago project. As such, the first presentation will be largely expository of Tracy, with critique, both of Tracy as such and of his suitability as an interlocutor for the Santiago project, featuring mainly in the second part.

David Tracy: Overview

The importance of David Tracy's contribution to theological method in a pluralistic context is widely acknowledged, though paradoxical. He has not published a major work since 1990, and what he has published has a reputation for inaccessibility in some quarters; McBrien (2010) speculates as to whether Tracy's radical ideas have escaped Vatican censure simply because the authorities cannot understand what he is saying! Bernard Lonergan's transcendental Thomism is clearly foundational, along with the hermeneutical tradition of Paul Ricoeur, Jacques Derrida, and Hans-Georg Gadamer. Tracy's method incorporates insights from modern theology, hermeneutics, philosophy, biblical scholarship and literary criticism; it is

also ecclesially yet critically situated within the Roman Catholic tradition.¹²⁶

In his two most important books, *Blessed Rage for Order* (1975), and *The Analogical Imagination* (1981), Tracy sets out his revisionist method. He understands theology's central task to be a 'critical correlation' between the values and claims of postmodern human experience, on the one hand, and the texts of the Christian tradition on the other. This is not to say that these two books are entirely given over to method: on Tracy's understanding at least, each is an attempt to combine methodology (roughly half the book) with application to substantive theological themes (revelation, God, Christ).

Blessed Rage for Order investigates orthodox, liberal, neo-orthodox, radical and revisionist models in contemporary theology, and seeks to outline a new model and method for fundamental theology through the investigation of limit-language, both at the boundaries of everyday life and of intellectual inquiry. The apparent or first-glance illogic or emptiness of religious language gives way to a recognition of its poetic/symbolic character, joined by total commitment and universality. The New Testament (by means of proverbs, proclamations, parables, and eschatological sayings) takes us to the limits of language by means of intensification or transgression. We are shocked into impossible-possible modes of being in the world, which provide confidence in the ultimate worth and purpose of life. The stories, symbols, images, myths, and fictions of the Christ event disclose possibilities, so this non-cognitive function of religious language reorients us to real possibilities.

The Analogical Imagination

The Analogical Imagination enhances this understanding of fundamental theology by relating it to the principal task of systematic

¹²⁶He claims an 'intense' call to the priesthood from the age of thirteen, and was ordained in 1963. Theological study at the Gregorian University in Rome issued in a licentiate (1964) and a doctorate (1969, on the work of his teacher, Bernard Lonergan), followed by teaching at the Catholic University of America in Washington, D.C. and, from 1969, the Divinity School of the University of Chicago. He reflects upon the difficulty of being an academic theologian who is also called to be a diocesan priest, as opposed to an order directed to teaching and research. (Brefogle and Levergood, 1994: 307)

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

theology: namely, the interpretation of the Christian classics in critical correlation with the contemporary situation. Interpretation, an activity which is absolutely central to human life in general, is therefore pivotal to theology also; we 'make our home' in understanding. Tracy follows Heidegger and Troeltsch in viewing human existence 'on the way'; thrown into a finite and temporal horizon, each person must responsibly risk an interpretation of the things encountered within that horizon (Tracy, 1981:103). This risk is a creative act, which has the potential to reshape the religious essence of existence. Such interpretation becomes theological when encountered by phenomena touching limit-experiences that can be correlated with Christian symbols (McCarthy: 467-70): a moment of *intensification* when the ordinary discloses the mysteriousness of human existence, calling for hope, faith, love, and further interpretative understanding.

I offer a brief summary of the content/chapter headings of *The Analogical Imagination*, before concentrating on what I regard as the three most important themes:

Part I: Publicness in Systematic Theology

- 1. A social portrait of the theologian (the three publics of theology)
- 2. A theological portrait of the theologian (fundamental, systematic and practical theologies)
- 3. The Classic
- 4. Interpreting the religious Classic
- 5. The religious classic

Part II: Interpreting the Christian Classic

Introduction: *a methodological preface*

- 6. The Christian Classic I: the event and person of Jesus
- 7. The Christian Classic II: the search for a contemporary Christology
- 8. The situation: the emergence of the uncanny
- 9. Christian responses in the contemporary situation
- 10. A Christian Systematic Analogical Imagination
- 11. Epilogue: *The Analogical Imagination*

Practical theology as Analogical Imagination

Theology as Public Discourse

For Tracy, all authentic theology is ‘public discourse’, and holds a public status. Theology must possess a drive, not towards privateness, but towards authentic public expression. Specifically, each theologian ‘addresses three distinct and related social realities: the wider society, the academy, and the church’ (1981: 5); three publics, therefore. ‘Society’ encompasses the techno-economic realm, politics, and culture; it involves a concern for social justice and the situation of the poor. The ‘academy’ provides the intellectual context of contemporary theology, which involves a responsibility for rational dialogue and interaction with other fields of knowledge and inquiry. The third public, the church, identifies the theologian’s responsibility to the living tradition of a faith-community (1981: 14-24). Any theologian will possess a participatory understanding of each of these three groups, and will implicitly address all three realms.

At the same time, any particular theologian will regard one of these three publics as his or her primary audience: practical theologians being concerned with wider society, fundamental theologians with the academy, and systematic theologians with the church. The task of the latter is to reflect upon a focally meaningful event- the grace and love disclosed in the person of Jesus Christ- by someone who feels themselves gripped by this event; the systematic theologian journeys through the symbols of his or her own tradition in order to articulate an understanding (Tracy, 1981: 420), which must then be related to the challenges of a pluralistic society.

The Classic

The authentically public nature of theological interpretation is further explicated in Tracy’s notion of the ‘classic’, understood as a text(s), event(s), or person(s) that bear an excess of permanence of meaning, yet always resist definitive interpretation. The classic claims authority because of the intensification of meaning and value that occurs in the work (though not all classics are ‘religious classics’).

This notion forms the conceptual cornerstone for his work in *The Analogical Imagination*. Systematic theology, he says, requires a profound acceptance of finitude and historicity, and yet maintains a kind of normative

status, two claims which can only be maintained through a non-authoritarian notion of authority and truth (1981: 100). A classic is a person, text, event, melody, or symbol encountered in some cultural experience that bears a certain excess of meaning as well as certain timelessness. The classic confronts and provokes us in our present horizon 'with the feeling that something else might be the case' (1981: 101-07), as when we encounter a truly significant book, person, work of art, or piece of music. Genuine classics differ from transient period-pieces, because they transform our horizon with a meaning that is both particular and universal (Tracy, 1994: 115); they give rise to limit-experiences that can bear the power of the *whole*.

Tracy affirms the existence of such experiences, rather than offer an epistemological explanation of them. They are, nevertheless, such a common element of human life that they provide us with a category for speaking about the truth (1981: 102).¹²⁷ The encounter with a classic raises fundamental, haunting questions from the 'whole', about the weight and excess of meaning which bears upon our finite horizon (1981: 430). The classic offers us 'the one finite hope of liberation to the essential' (1981: 119). Its very surplus of meaning precludes a monologic conception of truth, since 'every classic contains its own plurality and encourages a pluralism of readings' (1981: 113).

An experience of the classic gives rise to dialogue and conversation, and therefore to a reflection that is essentially public. Tracy's next move is to draw an analogy between the classic *per se*, and the 'religious classic', which leads to his affirmation that authentic systematic theology is the work of an 'analogical imagination'. In the religious classic which is the event of Jesus Christ, the theologian is confronted or grasped by an encounter with Christ, which leads him to journey through the full range of Christian forms and symbols, in order to give a relatively adequate account of this event (1981: 407). The encounter gives rise to second-order reflection on this

¹²⁷For the notion of 'truth' being deployed here, i.e. the spontaneous 'happening' of understanding that which occurs when one's horizon is challenged and provoked by an event which is both particular and universal, see Bernard Lonergan's description of the occurrence of an insight (Lonergan: 1-33). McCarthy (468) observes Tracy's commitment to the transcendental imperatives he has imbibed from his teacher: 'Be attentive, be intelligent, be rational, be responsible, develop and, if necessary, change' (McCarthy, 468)

encounter.

The Analogical Imagination

Two major conceptual languages are available for this reflection, which are to be regarded as complementary rather than competing: analogical language, an interpretation of real-similarities-in-real-difference, focussed on a primary meaning or analogue in its manifestation. Attention is here given to the harmony of in relation to the whole of reality and in particular to the realities of God, the self, other selves, and the world.¹²⁸ The second major conceptual language is that of proclamation or dialectical language, which emphasizes the necessity of radical negation in faithful theological language. Such language stresses the negation of human efforts to save oneself, and the non-identity of human reason with God's word. It forbids easy continuities between God and the human, or God and the world (1981: 414-17).

These two traditions of analogy and dialectic, or manifestation and proclamation, are necessary and complementary aspects of theological language. Both analogy and dialectic have a similar status, as 'theologies within an uncanny journey through and in the event-gift-grace disclosed in the entire Christian symbol system' (1981: 420). Nevertheless, Tracy gives priority to analogy over dialectic, as better equipped for the polycentric, contemporary situation. An initial participation in the wonder, trust and disclosure and concealment of the religious event is followed by a second order reflection, which seeks the conceptual language in which to express the original wonder and confidence. Moments of dialectic negation are acknowledged, but must give way to analogy if they are not to end in despair. For all that this is a risky endeavour, the interpreter is released to trust in the overwhelming reality which is being disclosed:

Thus released, we are not freed to some new knowledge, some new gnosis which we now possess for ourselves alone. Rather we are finally freed to embrace a fundamental trust in the whole, to demand of ourselves, by that trust, a hope for the sake of the hopeless, to risk a life in the impossible gospel possibility of a faith and hope working through a

¹²⁸The harmony achieved in such reflection is not forced and is not a static and univocal uniformity. It is rather a unity-in-difference, always involving negations of any claim to full adequacy, yet perceiving nonetheless an emerging harmony (1981: 408-13).

love given as pure gift and stark command (1981: 430).

The Christ event has an irreducible already/not character, a combination of disclosure and concealment which echoes Heidegger:

For the analogical imagination, once religiously engaged, can become a clearing wherein we may finally hear each other once again, where we may yet become willing to face the actuality of the not-yet concealed in our present inhumanity in all its darkness- a deepening, encroaching darkness that, even now, even here, discloses the encompassing light always-already within us. (1981: 455)

The book makes a proposal for a Christian systematic analogical imagination (p. 421-9): 'an articulation of a focal meaning and an implied set of similarities in difference and ordered relationships for the whole, for the realities of God-self-world', the focal meaning being the always-already, not-yet event/gift/grace of Jesus Christ. This event which initiates a praxis of 'releasement of the pull to a right way of living in and by the power of the whole'. (424)

After The Analogical Imagination

From Modernity to Postmodernity

There is no comparable major work from Tracy's pen since *The Analogical Imagination*, though there are certainly important developments in his thought, conveyed mainly in two books: *Plurality and Ambiguity* (1987), and *On Naming the Present*, the latter comprising articles written over a number of years for *Concilium*. This work in particular sees an explicit transition from a 'modern' to a 'postmodern' paradigm, with a renewed attention to the question of God and religious hermeneutics in a globalised, multi-religious world.¹²⁹ Such developments are fully in continuity with the notion of an analogical imagination, since Tracy recognises that thinkers outside the Christian tradition will be engaging in similar (analogous) processes of reflection, in response to their own religious classics. These two will have a public character which requires

¹²⁹For the fundamental theological reading of the emergence of a 'world church', emerging from a Eurocentric phase, see Rahner, 1979.

Practical theology as Analogical Imagination

Christian systematic theologians to engage with them (1981: 449). His conversation with Buddhist philosophers, and especially the sense of disorientation which accompanies the initial stages of such a conversation, has contributed to a greater appreciation of this ambiguity and plurality, as well as a renewed appreciation of the mystical, prophetic, and apophatic dimensions of Christian theology (St Francis, Meister Eckhart).

In his 'theologian's refrain' of 1990, Tracy looks back over the decade since *The Analogical Imagination* (noting the habit of one theologian of re-reading the work of Proust every ten years, to find out what happened to his own thinking in the meantime! Tracy, in his turn, finds himself drawn to a re-reading of the later Tolstoy, and of Simone Weil). He identifies a number of continuities: the method of correlation of interpretation of the tradition with interpretation of our situation remains 'the best hope for theology today', even though revisions will always be necessary. Since 1980 he has always inserted the qualifier 'mutually critical' before the term 'correlation', i.e. the term does not always suggest a harmonious continuity, as a liberal reading might suggest; rather, it includes the full scale of possibilities: of non-identity and confrontation, through analogy, to identity. Tracy has also devoted more detailed attention (in *Pluralism and Ambiguity*, and elsewhere) to the elaboration of criteria for public truth claims.

Nevertheless, there comes a point at which substantive topics must be addressed, quoting Karl Rahner that 'we cannot spend all our time sharpening the knife; at some point we must cut'. Tracy notes wistfully that he 'may never be ready to attempt' the third volume- on practical theology- of the intended trilogy. This is partly because the focus of his theological thought has changed, and because he is still unclear about 'four central issues of that practical theology task: contemporary social theory, ethics, ecclesiology and the history of spirituality'. If such a volume did appear, its principal *methodological* theme would be the relationship of theory and praxis (in personal and social terms), while the main *theological* topics would be Spirit and church.

The change in focus which seems at least partly to have deflected Tracy onto a different trajectory is his revised appraisal of modernity. The authentic achievements of modernity are still admired, but these must now give way to postmodern discourses of analysis. This means, specifically, a

rejection of western cultural superiority, as well as a decoupling of Christian theology from its Eurocentric habits, as the world church comes into being. These cultural and ecclesial shifts reinforce the intellectual 'dark underside' to modern thought, expressed philosophically in the necessary dismantling of the modern notion of the self, and theologically, in strategies of allegedly postmodern but really anti-modern religious pessimism.

Tracy admits that in *Blessed Rage for Order* he had paid too much attention to the 'modern project', and too little to the relationship with the 'other' and with the 'different'. He is no longer confident that contemporary western theology can satisfactorily 'name the present', because it is too often incognizant of the complex complexity and polycentrism of our context (1994: 5-20). Only a hermeneutics centred on the 'other' (not the 'self'), and a mystical and prophetic theology which can converse with various theological subjectivities, will now suffice: 'The true present is the present of all historical subjects in all the centres of conversation and solidarity before the living God. The rest is whistling in the dark' (1994: 22).

Tracy's acknowledgement of the greater complexity, and perhaps a shifting of the balance towards the 'critique' or dialectical pole, does not imply a weakening of his commitment to a fundamentally hermeneutical and conversational approach; if anything, such an approach is deepened and radicalised:

This new hermeneutical practice become living theology is best described as "mystical –prophetic". The hyphen is what compels my interest. For these classical religious types are just as much figures of religious excess as of theological conflict. How can we think of two such two different modes of religious otherness together? That is the question toward which much serious theology today strives. In *The Analogical Imagination* I tried to rethink the traditional Christian theological dialectic of sacrament and word as the more primordial religious dialectic of "manifestation" and "proclamation". I continue to believe that such a religious dialectic is at the heart of Christianity. But I now see more clearly- thanks to the voices of the new theologies allied with the welcome recovery of spirituality within theology- that in practice and thereby in theory this pervasive religious dialectic of manifestation and proclamation is best construed theologically as mystical-prophetic. (Tracy, 1990)

The post-modern naming of God, finding once again the power to

name God in a mystical-prophetic way, is 'theology's central postmodern question'. It involves going back, to look at how Christian theology first came to name God in dialectically mystical-prophetic ways, in the puzzling hybrid forms of Jewish and Greek descriptions so brilliantly captured by patristic theology, but a recovery also of the apophatic, the apocalyptic, the hidden, the fragmentary traditions about God. Only in this way can the possibility of naming God, in an age that is unable to name itself, be adequately addressed.

The 'Return of God'

Tracy's paradoxically-entitled essay, 'The Return of God in Contemporary Theology' (Tracy 1994c: 36-46) takes up the classic synthesis of scripture and Greek thought. God is love joined with the Greek idea of logos, or intelligence; all reality is to be acknowledged as sheer intelligibility and the entire cosmos as erotic, an understanding that finds glorious articulation in Augustine, and other patristic theologians as well as Aquinas. The 'dialectic' undercurrents of incomprehensibility and hiddenness must also be acknowledged, in the weakness, suffering and cross of Jesus Christ, and the sufferings of people- though at times these currents have threatened to overwhelm this brilliant analogical synthesis.

Most recently, an upsetting of the precarious balance between *theos* and *logos* has been evident, in the way that a complacent modernist *logos* had all but eclipsed and excluded God from its horizon during the Enlightenment epoch; now, however, new forms of postmodern awareness have enabled a return, even a dramatic 'irruption' of God back into theology. God enters history, and post-modern thought, not as a consoling '-ism', but as an awesome and terrifying 'hope-beyond-hope.'¹³⁰

An interview the same year (Breyfogle&Levergood (1994) confirms the need to overcome theseparation between theology and spirituality

¹³⁰*On Naming the Present* comprises essays which appeared originally in *Concilium*. In the preface to the volume (pp. ix-xiii) Tracy summarises the spirit of the *Concilium* journal and movement and his own affinity with it. The *Concilium* approach seeks to break out of the academy and the 'first world', acknowledging the contemporary polycentric context, an emergent world church which is newly anxious to be freed of Eurocentrism. Nevertheless, says Tracy, 'European hermeneutics reconstrued as hermeneutical discourse analysis shows one way forward intellectually.' (1994: 139)

which developed after mediaeval scholasticism. This division, unique among world religious cultures, is related to the split between theory and practice in modern thought; a further, related problem, is the dominance of historical-critical method in biblical studies, due once again to hegemony of modern rationality (300). In short, the renewed awareness of phenomenon of the 'return to God', and a questioning of modernity's 'grave defects' are two sides of a coin.

He calls for a 'rejection of 'isms' about God (theism, agnosticism etc.: 'pantheism' may be our most satisfactory attempt, but the concept does not escape the split described above). He names theologians who seem to have overcome this division in themselves: Rahner and Lonergan, also Sebastian Moore, Rowan Williams and Gustavo Gutiérrez. Tracy describes the work of Austin Farrer as a 'wonderful' model for theology, and cites Jean Leclercq's *The Love of Learning and the Desire for God* as an example of the integration of spiritual and academic.¹³¹

More generally, however, contemporary spirituality can itself be too weak for the task of reintegration, and there is a need to re-engage with the spiritual classics. Tracy draws on neo-platonic theologians (Dionysius, Eckhart, Nicholas of Cusa etc.), but also on the 'hiddenness of God' tradition (Luther, Pascal, Calvin). This modulates into two strands of Christianity, each of which can be manifested by a process of *generalisation* or of *intensification*.

Because for me the two major strands of Christianity, as of Judaism as well, can be called the prophetic strand and the meditative or wisdom strand. The prophetic when it is generalised, becomes ethical or ethical or ethical-political. The genius of liberal forms of Judaism or Christianity is to work out that ethics, especially for a secular society. That is still a major contribution. And I continue to learn from and defend that on occasion, for example by reflection on "public theology". When the prophetic is intensified it becomes either apocalyptic, as in Mark's Gospel, or it becomes a mode of reflection on the cross and suffering and negativity. ... the meditative side, when it is generalized, tends to move into either a metaphysics or an aesthetics. Even if it moves to an ethics it

¹³¹Tracy names as his intellectual 'heroes' Newman, Kierkegaard and Lonergan, and Augustine (despite the ambiguities and problems of the latter).

Practical theology as Analogical Imagination

becomes like, say, Iris Murdoch, an ethics of the good ... not an ethics of obligation. The prophetic would be Kantian, among other forms. It would be an ethics of obligation. Whereas the meditative would be an ethics of the good ... [a]nd when it is intensified, what you have- as a sort of correlate to apocalyptic on the prophetic side- is mysticism, especially mysticism in its more radically apophatic forms and its more radical love forms. (Brefogle&Levergood, 1994: 297)

Scott Holland's interview of Tracy in 2002 confirms Tracy's immersion over the previous decade in 'a huge God-project', conceived in terms of a shift to the apophatic, apocalyptic and fragmentary. The tragic vision of Nietzsche and the Greek playwright Aeschylus feature in this change of perspective, as well as the interest mentioned earlier in two groups of theologians: the mystics, and theologians of the 'hiddenness of God'. This is all understood as an invitation to theological speech of those whom theology has silenced or marginalised: dissenters, fools, martyrs, avant-garde artists.

Tracy develops a theory of fragmented forms which enables us to let go of nostalgia for a lost totality. The 'fragment' becomes an important literary or religious form: as with Walter Benjamin and Simone Weil, fragments are seen as 'saturated and auratic bearers of infinity and hope, fragmentary of genuine hope in redemption, however undefined'. Crucial in this respect is the distance of these two notable 'spiritual migrants' from bounded or formal religious communities; an openness to secular fragments is just as important as the attempt to retrieve religious ones. Tracy also confirms the need for a dialectic balancing of *manifestation/wisdom* and *proclamation* is still evident: radical participation in a powerful 'manifestation', such as sacramental celebration, can move towards a totality system, a tendency which needs the corrective distancing of prophetic proclamation. The prophetic traditions of the Abrahamic faiths 'break' or fragment any attempt at totality.

Finally, Tracy confirms once again the dangers on either side of the 'prophecy-wisdom' tension, depending on whether either pole is 'generalised', rather than 'intensified'. When the prophetic tradition is generalised, we have the 'Kantian' difficulty of collapsing the religious into the ethical. The recovery of disturbing or interruptive forms such as apocalyptic can help to avert this, and to retain the vitality of religious

thought and practice. On the other side, when the wisdom tradition is generalised, it tends to become aesthetics, with art becoming the primary form of the good in an almost religious sense (though Tracy still affirms that 'art is religion's nearest analogue', the two dimensions being 'kissing cousins'). An intensification of wisdom leads to apophatic modes of attention, rather than a false, even idolatrous, aestheticism.

Conclusion

Tracy acknowledges dissatisfaction with his formulations in *Blessed Rage for Order*, and even in *The Analogical Imagination* he begins to express hesitations about the modern project. The notion of the 'classic' is the primary expression of what he sees as a major hermeneutical turn in his understanding of theology. From hermeneutics being part of a larger (modern) project, it becomes the project, and includes an increasing explicit concern with the 'other' and with difference. Our cultural context is one of postmodernity, which is an attempt to 'think the un-thought aspects of late modernity.' (Breffogle and Levergood, 1994: 302)

It is clear that Tracy's increasing conviction as to the distorting effects of modernity coincides with his increasing interest in 'a huge God project'. The eclipse of God from contemporary theology, and the injustices of the constrictive and exclusionary *logos* of modernity are two sides of the same coin. Redress is to be found in a reconnection of theology with spirituality, and of theory with praxis: a theology is now to be conceived of as a conversational hermeneutics, a mutually critical correlation of context and tradition by means of the analogy and encounter with religious and non-religious 'classics'.

This is by no means the project of an isolated maverick: Tracy allies himself firmly with the *Concilium* tradition of theological renewal. Martinez (2001) situates his work, along with that of Johann Baptist Metz and Gustavo Gutierrez, as in a common pattern of post-Rahnerian theology of *exitus-reditus* in relation to Rahner's theology. Each of these styles of theology (political, public, liberationist) 'exits' transcendentalism, moving into history and society so as to re-situate the problem of God at the level not of the conditions of possibility of knowing, but of lived, and especially suffering, historical experience. Each then returns, in a form of

Practical theology as Analogical Imagination

recapitulation, to a Rahnerian key: more precisely, to the mystery of God, understood as hiddenness and incomprehensibility. (Martinez, 2001: 216)

This seems a plausible description of Tracy's journey, at least. What happens in process, however, is that Tracy's earlier intention of writing a practical theology, volume three after *BRO* and *AI*, is abandoned, while he seeks to work through the implications of this new turn. Clarification (for personal and theological reasons) of our understanding of God, and the need to re-install God as the theological centre of gravity, has become more of a priority than the unrealised third volume.¹³² A return to the idea of practical theology would now be done very differently:

[I]t would, have to be through these issues of spiritual formation and not, as I originally formulated it, solely through ethics and critical theory and sociology, although they would still have to be there. It's a very difficult discipline- practical theology. Very difficult.

¹³²Tracy expresses qualified support for John Milbank's attempt to address this issue of contemporary theology's shaky foundations in non- or even anti-theological disciplines in *Theology and Social Theory*.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

David Tracy and the Santiago Project

Dr Michael KIRWAN, sj

Heythrop College
University of London

This second of two presentations continues an investigation of the work of David Tracy, with a view to crafting a renewed pastoral and practical theology, understood as a *fundamental reflection on pastoral practices*. The ‘object mediations [or intercessions]’ to be reflected upon by such a theology are ‘actions by the church which enable efficient signs of the coming salvation to appear in history’. A definition of a fundamental practical theology is required therefore, which will ‘represent the Church in action’. With such a definition in place, it will be possible to undertake a critical analysis and discernment of the pastoral practices mentioned above. David Tracy’s work, specifically his 1981 text *The Analogical Imagination*, is intended as a point of departure, from which we may proceed with agreed epistemological categories. The first part of this paper offered an overview of Tracy’s project; from this, an evaluation of his work, both in itself and as a foundation for the work of the Santiago project, will now be undertaken.

The first presentation identified four key themes in Tracy, the first three of which are treated at length in *The Analogical Imagination*, the fourth coming to the fore in his subsequent thinking and writing:

- A] a commitment to the public nature of theology (with the theological tasks differentiated according to three ‘publics’);
- B] the notion of the religious ‘classic’ as a category for public theology;

- C] the primacy of analogy over dialectic: manifestation vs. proclamation;
- D] the postmodern 'return of God' as a way of articulating a mystical-prophetic, decentred theology for a pluralist age.

As indicated above, there is widespread appreciation of Tracy's achievement, both of its meticulous attention to detail and its generous outlook, though a sense of ambivalence is expressed in some quarters. There is a sense of regret that his work seems overly weighted towards theological methodology, rather than substantive themes in systematics, such as Christology. Tracy himself finds this frustrating, as he understands his two key books as an equilibrium of method and systematic application, with the substantive theological parts being generally underappreciated.

He has been critiqued by prominent theologians. The liberation theologian, Juan Luis Segundo, takes issue with Tracy's understanding of 'religion', while another 'post-critical' thinker, George Lindbeck, has proposed an arrival to Tracy's publicness model. In *The Nature of Doctrine*, Lindbeck proposes a cultural/linguistic model of religions, which he contrasts with 'propositionalist' and 'experiential-expressive' models; these he judges to be inadequate. Tracy's appeal to common human experience and to the 'classic' is placed by Lindbeck in the 'experiential-expressive' category; this is incompatible with his own view, whereby Christian doctrine only makes normative sense within the believing community, and cannot be 'public' in Tracy's sense. As Sanks notes, postliberal theologians such as Lindbeck are seeking to preserve the particularity of Christianity, which may be imperilled if its message is assimilated to the experience of other classics. While this concern is legitimate, Sanks is surely correct in judging that this risk does not apply to Tracy's project.¹³³ With respect to Tracy's hermeneutics, two points are raised by Werner Jeanrond: firstly, that he needs, who proposes that Tracy needs a 'more explicit theory of text and reading', and secondly that the link between hermeneutics and praxis needs further work, so that understanding can lead to the development of principles and strategies of Christian action in the world.

Tracy's work in general, therefore has met with admiration, and

¹³³See Segundo, 184: 34-40. On the debate with Lindbeck: see Sanks, 1993: 723-5 and references, and Lints, 1993.

David Tracy and the Santiago Project

appreciation its enormous generative power. This is not to say that there are no areas requiring further development or adaptation. With regard to the Santiago project, that is, to the construction of a 'fundamental practical theology representing the Church in action', a number of concerns need to be registered. Most obviously, there is the fact that *BRO* and *AI* can be seen as substantial contributions to fundamental and systematic theologies respectively (if we are to use Tracy's own typology), but the intended third volume on practical theology has unfortunately never appeared.

In any case, Tracy's typology, aligning three disciplines of theology with three publics: fundamental = academy, systematic = church, practical = society, does not correspond with the Santiago Groups' definition of practical theology. It is here understood as a 'fundamental reflection on ecclesial pastoral practices', such as writing and tradition, catechism, liturgy, spirituality, educational and hospitable practices. In other words, the Santiago group sees practical theology as arising from and oriented according to the Church's actions, rather than to wider social transformation. If Tracy is to be used, his template will need to be reshaped.

The Analogical Imagination is now over thirty years old, and much of its argument has inevitably dated. Much depends on how we assess this time-span- perhaps judging that the book is in itself something of a 'classic' in Tracy's terms, and therefore of enduring relevance! Tracy himself observes the limitations of *BRO*, insofar as in this work he was still operating with regard to the challenges of modernity; his later writings seek to respond to 'postmodern' challenges of plurality, difference and otherness, decentering of knowledge and authority, fragility of the subject etc. Is it not the case, however, that even the postmodern paradigm has become questionable in many respects since Tracy's robust assertion of its possibilities, for example in the 'return of God' essay? We may raise similar concerns about the situatedness of Tracy in a specific North American context. In true postmodern fashion, Tracy does show an increasing awareness of this specificity, but such a recognition does not of itself overcome the limitations; how serious are these with respect to an international endeavour such as the Santiago project?

Tracy's 'huge God-project' seeks to recast the question of God in a postmodern key. This resonates, perhaps, with one particular difficulty which has been identified for Catholic theology. I have written elsewhere of

one aspect of the reception of Vatican II, namely the concern expressed by some prominent theologians- Rahner, Metz, Kasper- that the Council had been deficient in its speech about God. (Kirwan, 2010) For Metz and Rahner, the fear is of an ecclesial encryption of our discourse about the divine: ‘the Second Vatican Council no longer talked about God, as Vatican I had, but rather confined itself to the God announced in and by the church’,¹³⁴ in other words, had implicitly drawn back from the assertion of Vatican I concerning universal human access to the knowledge of God. This ‘ecclesiological enciphering’ runs the risk of sectarianism. Walter Kasper similarly shows a similar unease with the way the question of God has been addressed during and after the Council:

The subject to which theology and the church have to devote themselves in this situation is above all the human presuppositions for faith (*praeambulaefidei*), and the ways of arriving at faith. Ultimately, what is at stake is the question of God. In the Pastoral Constitution *GaudiumetSpes*, the council said some essential things here, and also some new ones. But all the same, as a whole the council’s interest was too much confined to the church. It paid less attention to the real foundation and content of faith, which is God, than it did to the church’s mediation of faith. In this respect especially, Vatican II is a challenge. It challenges us, in complete faithfulness to the tradition to which the council testified, to go beyond the actual conciliar texts themselves and in the face of modern atheism- to develop anew the message about the triune God, the God of Jesus, in its meaning for the salvation of men and women and the world. (Kasper, 1989)

There are indicators from Tracy that his ‘God-project’ has taken him deeper into Christianity, as well as more extensively into other religious traditions. It has convinced him of the need to re-integrate theology and spirituality, to confront the inaccessibility of God we find in massive global suffering (a qualification, therefore, of the ‘analogical imagination’ of his 1981 work), and to put silence, rather than doctrine, at the centre of

¹³⁴ Johann Baptist Metz, 1998: 113. Metz refers to a series of essays in *Theological Investigations* where Rahner is concerned to situate Vatican II in terms of Vatican I’s declaration that ‘God, the source and end of all things, can be known with certainty from the consideration of created things, by the natural power of human reason’. (Dogmatic Constitution on the Catholic Faith, Chapter 2: *On Revelation*).

David Tracy and the Santiago Project

theology. (McBrien, 2010: 1-2; summarising Gibson, 2010) The following points suggest a positive verdict on Tracy's compatibility with the Santiago project:

- 1/. The careful attention to questions of theological method is a prominent feature of Tracy's work; even, some would say, at the expense of accessibility. Given the necessity of establishing firm methodological foundations for a renewed practical theology, across a variety of ecclesial and cultural contexts, the Santiago research group can welcome, in principle, this methodological emphasis.
- 2/. Tracy's concern to give an integrated account of the theologian, and of the various disciplines of theology according to their answerability to different 'publics', is also to be welcomed, insofar as it seeks to overcome false divisions within the theological endeavour- including those which have helped to marginalise practical theology (separation of theology from spirituality; over-valuation of doctrinal or philosophical theology at the expense of the pastoral etc.).
- 3/. A broadly correlational approach, i.e. an alignment of reflection upon tradition and reflection upon the contemporary experience, is compatible with the concerns of the Santiago project; especially with Tracy's refinement that this correlation should be 'mutually critical'.
- 4/. Three specific themes worthy of sustained attention have been identified in *The Analogical Imagination*: further investigation is needed to decide whether Tracy's treatment of these is adequate, but in principle they may provide a methodological framework. The question then is how these three themes may be deployed for practical theology: firstly, the *public nature* of theology; secondly, the notion of the *religious classic*; thirdly, the *primary religious dialectic at the heart of Christianity*, which Tracy has variously rendered in terms of the tension between 'sacrament and word', 'manifestation and proclamation', and more recently, 'mystical and prophetic'.
- 5/. A fourth theme has received increasing attention since 1981, and that is the 'postmodern return of God', in which Tracy has shifted from 'modern' and essentially Eurocentric concerns about epistemology, self, totality etc., to 'postmodern' interest in

difference and otherness, in the God revealed in the hidden and the fragmentary, and in the bringing to speech those who have been silenced or marginalised, and about the alleged inadequacy of our speech about God and how people are to be brought to faith (Metz, Kasper). The 'return to God', especially to the God who is paradoxically hidden in suffering, needs to be at the heart of any attempt to construct a credible and revitalised practical theology.

- 6/. This shift in Tracy's interest is also significant in the light of post-conciliar concerns about the emergence of a global, multi-centred church (Rahner, 1979). Tracy acknowledges the need to recognise the otherness of theological voices, but expresses the view that 'European hermeneutics reconstrued as hermeneutical discourse analysis' is an intellectually adequate way forward. The Santiago group, comprising an international research project across two continents, will need to take a view on this claim.

There are however areas of question or weakness, some of which have already been noted:

- a) David Tracy was unable to fulfil his original intention of a trilogy of volumes on fundamental (*BRO*), systematic (*AI*) and practical theology. The themes which he was unable to work through sufficiently for the third volume were: contemporary social theory, ethics, ecclesiology, and the history of spirituality. This text would have treated substantially of the Spirit and the church. How significant, and how regrettable, is this *lacuna* in his work?
- b) It is to be noted, once again, that there is no straightforward 'fit' between Tracy's organisation of theological disciplines and the tasks of the theologian according to the three publics. He sees the church as the realm of the systematic theologian's sphere of operation; 'practical theology' is aligned, not with the community of the faithful, but with the wider society and with the call for its conversion and transformation. In contrast, the Santiago group conceives of practical theology as a 'fundamental reflection on ecclesial practices'. Tracy's template does insist on the integrated nature of theological disciplines; nevertheless, this template would need to be considerably reshaped if it is to be of use.

David Tracy and the Santiago Project

- c) The datedness of Tracy's major work has been noted, and with this the recognition that much up-dating will be required if it is to continue to serve be effective. Some themes look capable of standing the test of time e.g. the notion of the 'classic'; on the other hands, to what extent does Tracy's largely irenic description of interreligious encounter hold good in a post-9/11 world, where the 'return of God' is for most of us a highly ambiguous phenomenon?
- d) Tracy's 'postmodern turn' is admirable in its attempt to embrace difference and otherness, and in so doing to acknowledge Tracy's own situatedness as a white, male, North American clerical theologian etc. Is this acknowledgement and awareness enough to overcome any significant distortions or biases in his work: for example, in his steadfast commitment to a European/North American tradition of hermeneutical theology?

Finally, other areas where Tracy brought into specific conversations:

- i/. The resources of the Santiago group: with regard to the British discussion, we have proceeded in accordance with the judgement of Stephen Patterson, who commends the essays in *Keeping Faith in Practice*(2010) as an invaluable Catholic contribution to the discussion about pastoral and practical theology. He draws attention to the significance of this volume to as a compliment to the collection co-edited by him and James Woodward, the Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology, which he admitted to be lacking in substantive Catholic input. Here was the beginning of the awakening of the 'sleeping giant' (p.ix) of Catholic pastoral theology. It seems appropriate, therefore to ask specifically about the compatibility between the perspectives set out in the *Keeping Faith in Practice* volume, and the vision of David Tracy. How does these resources together help us toward the construction of a fundamental practical theology?
- ii/. With regard to the *KFP* volume, we may note that the essay by Martin Poulson on the place of praxis in Schillebeeckx(pp. 131-42) draws closely on Tracy's collaboration with Scvhillebeeckx in a colloquium on a 'paradigm change in theology'. Tracy seeks in his

commentary on the symposium to use the correlational model to bring dialectical and hermeneutical theologians together; Poulsom shows how Tracy is both a starting-point and a foil for understanding Schillebeeckx's position. Given the forthcoming attention to Schillebeeckx on the centenary of his birth in 2014 (with a new English translation of his works), it might be useful to continue and deepen this conversation.

- iii/. The Santiago group has chosen to use Tracy as its starting point. It will help to clarify his contribution if we ask, what might be the alternatives? Are there other thinkers or approaches that would provide agreed categories for the Santiago research group to construct a 'fundamental practical theology'? Don Browning's *Towards a Fundamental Practical Theology* is the most explicit attempt to apply Tracy's categories, and his text therefore merits close attention. But we can note, for example, that Johann Baptist Metz uses the term 'fundamental practical theology' term to describe his own political theology. What are the similarities and differences between these two 'Concilium' theologians, and is the Santiago project do well to align itself more openly with discussion around a renewed or expanded political theology, rather than identifying itself with the problems associated with 'public theology' and its own particular (largely North American) history?
- iv/. Finally, given the participation of Latin American theologians in the Santiago project, it seems legitimate to ask whether there are resources within Latin American and other liberation theologies which await retrieval, even after the difficulties and limitations (real and alleged) of this style of theology have been acknowledged? To dismiss this possibility out of hand would, in effect, be to concur with the unnuanced, even kneejerk antipathy of conservative critics. The best of this theology shows an ability to be self-critical and corrective, something which is often unacknowledged by its antagonists. As indicated above, Tracy shows himself both indebted to and aligned with the 'Concilium' vision of post-conciliar theological renewal; an engagement with his work will imply at some stage a re-valuation of the possibilities of a liberationist approach for pastoral theology. It may be that Martinez provides the

David Tracy and the Santiago Project

framework for such a conversation in his description of the *exitus-reditus* movement of post-Rahnerian theologians (Metz, Gutierrez, Tracy), all of whom confirm in different ways that the ‘return of God’ (and our own ‘return to God’) is simultaneously implies a new visibility and vocality for the poor and excluded. Such a model may indeed be especially opportune; Pope Francis’s call for the Church to be a Church of and for the poor can be seen as a summons to precisely the same *exitus* and *reditus*.

- Breyfogle, Todd, and Levergood, Thomas, 1994, ‘Conversation with David Tracy’, *Cross Currents* 44/3: 293-315.
- Browning, Don, 1991, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Fortress Press, Minneapolis.
- Carmody, John Tully and Denise Lardner Carmody, 1980. *Contemporary Catholic Theology: An Introduction*. San Francisco: Harper & Row.
- Gagey, Henri-Jerome, 2010, ‘Pastoral Theology as a Theological Project’, in *Keeping Faith in Practice*, eds. J.Sweeney, D.Lonsdale, G. Simmonds. SCM, London, pp. 80-86.
- Gibson, David, 2010, ‘God Obsessed: David Tracy’s Theological Quest’, *Commonweal Magazine* <http://www.commonwealmagazine.org/god-obsessed>
- Holland, Scott. 2002, ‘This Side of God: A Conversation with David Tracy’, *Cross Currents* 52/1: 54-59.
- Jeanrond, Werner G., 1991, ‘Biblical Criticism and Theology: toward a New Biblical Theology’, in Jeanrond, Werner G., and Rike, Jennifer L. (eds.), 1991, pp. 45-47.
- Jeanrond, Werner G., and Rike, Jennifer L. (eds.), 1991, *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Kasper, Walter, 1989, *Theology and the Church*. SCM Press, London.
- Kirwan, Michael, 2010, ‘Reading the Signs of the Times’, in Sweeney, J., Simmonds, G. and Lonsdale, D. (eds.), *Keeping Faith in Practice: Aspects of Catholic Pastoral Theology*. SCM Press, London, pp. 49-63.
- Lints, Richard, 1993, ‘The Postpositivist Choice: Tracy or Lindbeck?’ *Journal of the Academy of Religion* 61 no. 4: 655-674.
- Lonergan, Bernard, 1963, *Insight: A Study of Human Understanding*. New York: Philosophical Library.
- Martinez, Gaspar, 2001, *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation and*

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

- Public Theologies*. Continuum, NY and London.
- McBrien, Richard, 2010, 'David Tracy on God', *National Catholic Reporter*, <http://ncronline.org/blogs/essays-theology/david-tracy-god>, accessed 11/04/1013
- McCarthy, John P., 1996, 'David Tracy' in *A New Handbook of Christian Theologians*, Donald W. Musser and Joseph L. Price (eds.). Nashville: Abingdon Press, pp. 468-478.
- Metz, Johann Baptist, 1998: 'Karl Rahner's Struggle for the Theological Dignity of Humankind', in *A Passion for God*. Paulist Press, N.Y., pp. 107-120.
- Poulsom, Martin, 2010, 'The Place of Praxis in the Theology of Edward Schillebeeckx', in Sweeney et al (eds.), 2010, pp. 131-142.
- Rahner, Karl, 1972, 'Practical Theology Within the Totality of Theological Disciplines', *Theological Investigations IX*. DLT, London, pp. 101-114.
- 1974, 'The New Claims of Pastoral Theology on theology as a Whole', *Theological Investigations XI*. DLT London, pp. 115-36.
- 1979, 'Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II', *Theological Studies* 40 (1979), 716-727.
- Rike, Jennifer L., 1991, 'Introduction: Radical Pluralism and Truth in the Thought of David Tracy', in Jeanrond and Rike (eds.), 1991, ix-xxvii.
- Sanks, T. Howland, 1993, 'David Tracy's Theological Project: An Overview and Some Implications', *Theological Studies* 54/4: 698-727.
- Segundo, Juan Luis, 1984, *Faith and Ideologies*. Orbis, Maryknoll, NY.
- Sweeney, James, Lonsdale, David, Simmonds, Gemma (eds.), 2010, *Keeping Faith in Practice*. SCM, London.
- Tracy, David, 1970, *The Achievement of Bernard Lonergan*. Herder and Herder, NY.
- 1975, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press.
- (ed.), 1978, *Toward Vatican III: the Work that Needs to be Done*. Seabury, N.Y.
- 1981, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.
- and Cobb, John, 1983. *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*. New York: Seabury
- and Happel, Stephen, 1984. *A Catholic Vision*. Fortress Press, Philadelphia.
- and Grant, Robert, 1984. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. 2nd. ed. Philadelphia: Fortress.
- 1987, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, and Hope*. San Francisco: Harper & Row; SCM Press, London.

David Tracy and the Santiago Project

- and Hans Kung (eds.), 1989, *Paradigm Change in Theology: a Symposium for the Future*. T&T Clark, Edinburgh.
- 1990, 'God, Dialogue and Solidarity: a Theologian's Refrain', *The Christian Century*, Oct 10th 1990, pp. 901-904.
- 1990, 1991. *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company; Louvain: Peeters.
- 1994a, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*. New York: Orbis Books.
- 1994b, "Roman Catholic Identity amid the Ecumenical Dialogues" *Concilium* (1994) 5: 109-17.
- 1994c, 'The Return of God in Contemporary Theology', *Concilium* (1994) 6: 37-46.
- Woodward, James, and Patterson, Stephen (eds.), 2000, *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*. Blackwell, Oxford.

Tracy's University of Chicago Divinity School faculty profile: David Tracy (1939-), a page of links to articles, e-books, and interviews. 'DAVID TRACY (1939-)' from: Boston Collaborative Encyclopaedia of Western Philosophy <http://people.bu.edu/wwildman/bce/tracy.htm>; accessed 7th November 2009.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

La notion de corrélation dans la théologie pratique francophone

Pr. Joël MOLINARIO

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403
Doyen de l'ISP-Faculté d'éducation

Introduction¹³⁵

La notion de corrélation est présente dans les publications des théologiens francophones de théologie pratique (TP) depuis au moins 25 ans. Ceci, tant du côté catholique que protestant. Le terme est soit utilisé comme une évidence, soit comme un concept à construire soit comme une ressource théorique essentielle.

Dans le *Précis de théologie pratique* francophone publié en 2004, sorte de dictionnaire - ou manuel - de la TP en langue française, Marc Dumas¹³⁶, théologien canadien francophone, spécialiste de Tillich et des théologies de la corrélation, reprend la notion de corrélation afin de fonder la méthode de la TP. Tel est semble-t-il la tâche qui lui est demandée par les

¹³⁵ La contribution que je veux proposer ici est issue du séminaire de recherche en théologie des pratiques programmé à l'ISPC et intitulé « épistémologie de la théologie pratique » qui est animé par Henri-Jérôme Gagey, François Moog et moi-même, au premier semestre de chaque année universitaire à la suite de la recherche débutée par le groupe de Santiago, en avril 2012 à Santiago du Chili.

¹³⁶ Marc Dumas, est docteur en théologie, Professeur de théologie fondamentale à l'université de Sherbrooke, dont il fut doyen de 2004 à 2008.

auteurs du *Précis de théologie pratique*¹³⁷. Or, contrairement à toute attente, Marc Dumas ne parvient pas à fonder la méthode de la TP avec la notion de corrélation, ni avec Tillich ni avec Schillebeeckx. Et ceci à deux reprises puisque l'auteur publia deux articles sur ce même sujet en 2004. Le second est paru dans la revue de l'Université Laval, *Laval théologie et philosophie*.¹³⁸ C'est à partir de l'étonnement que fut le nôtre à la lecture des articles de Marc Dumas que je vais réfléchir à la corrélation en TP en remarquant l'écart qu'il y a entre une notion si souvent évoquée (la corrélation) et la difficulté théorique de justifier théologiquement et épistémologiquement la méthode de corrélation par celui qui est reconnu comme un des meilleurs spécialistes de la question en monde francophone.

Je propose, tout d'abord, dans les pages qui suivent de comprendre l'irruption de la notion de corrélation dans la TP puis d'interpréter les raisons pour lesquelles l'introduction de la méthode de corrélation n'a pas tenue ses promesses. Pour cela je procéderai à l'envers à partir de la fin des articles de Marc Dumas concluant sur l'échec de cette sollicitation méthodologique de la corrélation. Puis, je lirai Marc Donzé, auteur de l'article fondateur de cette incorporation de la corrélation dans la TP francophone. Enfin, après avoir restitué brièvement la démarche de Marc Dumas, je formulerai quelques hypothèses sur cet échec.

La corrélation sollicitée dans le champ de la théologie pratique

Mon propos commence par la fin des deux articles signés Marc Dumas en 2004, qui portent sur la corrélation et suivent un plan semblable, même si l'article publié dans la revue de L'université Laval est plus développé. L'article du *Précis de théologie pratique* inaugure le chapitre sur les courants théoriques de celle-ci. Marc Dumas met à l'épreuve la notion de corrélation en vue de résoudre le problème méthodologique de la théologie pratique. Pour faire cela il va mettre en débat les apports de Paul Tillich et

¹³⁷ DUMAS Marc, « Corrélation - Tillich et Schillebeeckx », dans *Précis de théologie pratique*, Novalis, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, p.71-83.

¹³⁸ DUMAS Marc, « Corrélations d'expérience ? », dans *Laval théologie et philosophie*, 60, 2 (juin 2004), p. 317-334.

d'Edward Schillebeeckx.

Puisque l'ambition de résoudre de problème épistémologique de la théologie pratique n'aboutit pas, c'est à partir de cet échec que je vais débiter ma réflexion. Marc Dumas le reconnaît et s'en explique: « Les théologiens de la corrélation tentent de relever le dilemme schleiermacherien de la médiation, conserver l'autonomie des deux pôles, tout en insistant sur leur dépendance mutuelle »¹³⁹. Ces deux pôles que la théologie pratique a l'ambition de relier sont nommés de différentes façons : la foi et le monde ; la raison et la foi dans le *Précis de Théologie Pratique*,¹⁴⁰ en expliquant qu'il s'agit de deux jeux de langage¹⁴¹. Dans la revue de l'université Laval, nous avons le binôme foi chrétienne et culture contemporaine ou société séculière et foi chrétienne, tradition et monde moderne¹⁴². Mais, après avoir reconnu l'intérêt de la reprise théorique du dilemme avec Tillich et Schillebeeckx, Marc Dumas arrive pourtant à écrire : « Et si les nouvelles conditions de la situation humaine étaient à ce point différentes, si le fossé entre la foi chrétienne et le monde contemporain devenait tout simplement infranchissable, ne devrions-nous pas imaginer une nouvelle corrélation ? »¹⁴³ L'auteur esquisse ce que serait cette nouvelle corrélation : elle respecterait la structure théologique de la foi tout en étant corrélation avec le monde. Mais souligne ici Marc Dumas, il faut inventer « un autre mode corrélatif, sous le mode de l'exploration, de la transgression de l'irruption », peut-être plus sensible à la condition post-moderne¹⁴⁴. Dans la revue *Théologique et philosophique de Laval*, Marc Dumas est plus précis encore sur l'échec de la corrélation dont au final il abandonne le vocabulaire. Car Schillebeeckx pensait dépasser les critiques adressées à Tillich, par un modèle où l'expérience humaine est perçue comme un tiers-jeu herméneutique. Or, « l'herméneutique est mise au défi de ce qui résiste. »¹⁴⁵ Et puis le coup de grâce du toréador au taureau arrive soudain : « Les théologies de la corrélation ont le défaut de leur qualité. Sont-elles des

¹³⁹ DUMAS Marc, « Corrélation - Tillich et Schillebeeckx », *art.cit.*, p.82.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ « Jeux de langage » cette expression vient de Wiggerstein en passant par Tillich.

¹⁴² « Corrélation d'expérience », *art. cit.* p. 317-318.

¹⁴³ « Corrélation - Tillich et Schillebeeckx », *art.cit.*, p.83.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ « Corrélation d'expérience », *art. cit.* 334.

théologies qui cherchent l'union à tout prix, la synthèse, en dépit des dangers de perdre ce qui en fait leur caractère essentiel et unique ou, au contraire, sont-elles des théologies qui appellent le contraste, la différence, la diastase ? »¹⁴⁶ L'auteur reconnaît l'échec et termine sans perspective par des propos très généraux qui ne permettent pas d'envisager une solution théorique à la corrélation.

Pourtant l'expression « corrélation » ou « méthode de corrélation » continue d'être utilisée souvent comme une sorte d'évidence méthodologique de la Théologie pratique ou de la catéchèse. Pour cela il convient de comprendre les enjeux d'une utilisation de la notion de corrélation mais aussi de comprendre la généalogie qui a conduit au constat d'échec de Marc Dumas. Ce que je vais faire maintenant.

A l'origine de la corrélation dans la TP francophone : Marc Donzé

La littérature sur la théologie pratique des années 1980-1990 présente au moins un point commun, celui d'exprimer un flou, une incertitude, un manque de reconnaissance et de place institutionnelle, bref, une frustration pour une discipline émergente qui promet plus qu'elle ne réalise effectivement. C'est dans cette ambiance que Marc DONZE professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse), situe son article dans un collectif intitulé *Pratique et théologie*¹⁴⁷. A ma connaissance, c'est à partir de lui que le terme corrélation va entrer dans le champ de la théologie pratique francophone en 1989¹⁴⁸.

Je m'intéresse à l'article Marc Donzé à partir de ma question qui est née de la fin des articles de Marc Dumas sur la corrélation où comme nous venons de le voir nous nous trouvons devant une promesse non tenue. Il nous faut donc aller à l'origine de cette promesse et lire l'article de l'auteur de cette thèse qui va être relayée durablement par des professeurs en

¹⁴⁶ *Ibid.* p.334.

¹⁴⁷ DONZE Marc, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », dans *Pratique et théologie*, Labor et Fides, 1989, p.185-190. L'ouvrage est publié en l'honneur d'un professeur protestant de théologie pratique de la Faculté de Lausanne : Claude Bridel.

¹⁴⁸ Notons d'emblée que David Tracy n'est quasiment jamais cité.

théologie pratique de langue française, autant chez les protestants que chez les catholiques.

L'article s'intitule, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie ». L'auteur débute par le constat d'un malaise sur l'identité de la théologie pratique. « Dans l'Initiation à la pratique de la théologie, la théologie occupe le dernier volume, le plus petit et probablement le moins réussi »¹⁴⁹. Donc, il n'est pas étonnant que la TP soit mal perçue dans le monde théologique. Pour l'auteur, la TP est dans un grand désarroi : on la prend pour une science de l'application, une pratique d'un ministère pastoral, un *digest* de la doctrine, ou encore une théologie *minor* des grands catéchismes...¹⁵⁰

Pourtant, pour Marc Donzé, cela ne sert à rien de se lamenter. L'auteur a une thèse simple, la théologie pratique a besoin de clarification et ceci est possible par une double opération : l'affirmation de principes et de finalités théologiques, et une méthodologie précise.

L'auteur pose des principes :

- La TP doit être comprise une comme branche spécifique qui donne sa conscience à l'agir de l'Eglise. L'agir de l'Eglise est désigné par quatre mots : *martyria*, *leitourgia*, *diakonia*, *koinônia*.
- La TP n'a pas à s'occuper du passé. Il s'agit d'une théologie pour le présent et pour l'avenir et sa préoccupation est le pourquoi et le comment de l'annonce de l'Evangile à l'aube du III^e millénaire.¹⁵¹ Donc, le champ de la théologie pratique est bien déterminé, il s'agit de la pratique ecclésiale : l'Eglise et le monde en dialogue pour qu'advienne le royaume de Dieu.
- Parler de réflexion dans un champ pratique suppose une méthode originale. La méthode la plus adaptée est celle de la corrélation critique entre la réalité de la pratique ecclésiale et ses référents (Christ, Evangile, Tradition)
- L'auteur distingue enfin trois finalités chez les théologiens pratiques : 1- Avoir un état de la situation de l'Eglise. Priorité à

¹⁴⁹ Marc Donzé, *op.cit*, p.183

¹⁵⁰ *Ibid.* p.183

¹⁵¹ *Ibid.* p.184

la sociologie religieuse. 2- Une analyse des pratiques pour rendre les acteurs plus conscients de leurs présupposés et de leurs efficacités. Interviennent les sciences de l'agir, la recherche-action et des moments plus spécifiquement théologiques. Mais cela suffit-il d'améliorer nos pratiques de catéchèse, de pastorale sacramentelle d'hospitalité ? 3- L'auteur pense que la TP doit être un moment prophétique de la vie de l'Eglise. Théologie qui sollicite l'invention l'audace et le courage.¹⁵²

Pour Marc Donzé, la troisième finalité intègre les deux autres. Ce qui donne une nouvelle définition de la TP : faire l'état sociologique et culturel de nos communautés, dire comment améliorer le fonctionnement de celle-ci, et dire finalement comment ces communautés peuvent être signifiantes du Royaume qui vient par leur vie et leur engagement. Il s'agit bien d'une théologie parce qu'elle se meut au sein de l'Eglise, elle est vraiment pratique car elle prend source dans les pratiques chrétiennes ecclésiales.

Pour Marc Donzé, la clarification sur les principes doit se conjuguer avec une précision sur la méthode. Il utilise alors la formule de "théologie pratique fondamentale" (sic)¹⁵³ pour décrire une méthode en cinq moments :

- 1- Perception des expériences pastorales et du positionnement de l'Eglise dans le monde.
- 2- Analyse socio-théologique des expériences pratiques dont la situation de l'Eglise dans le monde commande que l'on fasse.
- 3- Phase de corrélation : c'est la mise en relation critique réciproque des données de l'analyse avec les données de la Révélation. (la référence en est Schillebeeckx)
- 4- Phase de projet : scénarios pour un agir pastoral renouvelé, afin que l'Eglise soit plus évangélique et prophétique.

¹⁵² *Ibid.* p.186

¹⁵³ *Ibid.* p.187 L'expression se trouve en premier chez Jean-Baptiste Metz, dans, *La foi dans l'histoire et la société, Essai de théologie fondamentale pratique*, coll. Cogitatio fidei, n°99, CERF, Paris, 1979.

- 5- Phase de vérification : c'est la relecture de la pratique afin de percevoir la pertinence de tout le processus de réflexion et d'action¹⁵⁴.

Cela signifie que sans cesse la théologie est ici assignée à la collaboration avec d'autres disciplines : sociologie et sciences de l'agir pour l'analyse, exégèse, histoire théologie systématique pour la corrélation.

Dans ce patchwork il n'est pas étonnant qu'elle peine à trouver son identité. Mais son identité se trouve précisément dans ce parcours complexe qui va de la pratique à la pratique. La TP n'est donc pas la couronne de la théologie, mais le carrefour, où une parole rigoureuse et engagée permet d'incarner la dimension prophétique de l'Évangile.¹⁵⁵

Résumons les options de l'article de Marc Donzé : la théologie pratique est en grand désarroi parce qu'elle est mal située dans le champ des disciplines théologiques et universitaires, ce qui en fait une discipline regardée avec condescendance. D'où six propositions théoriques qui caractérisent et clarifie la TP.

- La théologie pratique est bien une discipline de la théologie, (pas une praxéologie)
- La TP est une forme de théologie en interactions constante avec d'autres disciplines de la théologie ou des sciences humaines (pas une discipline de l'application)
- Elle s'intéresse aux pratiques ecclésiales d'évangélisation, (elle n'est pas une science humaine de plus)
- Son point de départ est dans la pratique, son point d'arrivée est aussi dans la pratique.
- Sa méthode en cinq phases intègre en son centre une méthode de corrélation inspirée de Schillebeeckx. (La méthode Tillich est trop thématique en forme de question-réponse)
- Elle n'est donc pas la couronne de la théologie (Schleiermacher), ni une discipline d'application, elle est une discipline théologique du carrefour.

Cet article a été une référence reprise chez les catholiques et les protestants et la notion de corrélation y a trouvé son point d'ancrage en monde

¹⁵⁴ *Ibid.* p.188-189.

¹⁵⁵ *Ibid.* p.190

francophone.

Comment procède Marc Dumas pour penser la corrélation

Le *Précis de théologie pratique* ne pouvait éviter cette notion et c'est à un spécialiste de Tillich qu'a été commandé l'article du *Précis*.

En préambule, notons que les deux articles de Marc Dumas sur la corrélation se ressemblent par leur plan, leurs problématiques et leurs thèses. Cependant, l'article publié dans *Laval théologie et philosophie*, ne mentionne aucunement la théologie pratique et sa méthode. Dans le *Précis de théologie pratique*, Dumas ne parle de TP que pour dire la liberté que doit avoir le théologien pratique à utiliser ces méthodes de corrélation¹⁵⁶. On peut voir un lien avec l'article de Marc Donzé puisque Dumas comme Donzé va chercher chez Schillebeeckx ce qu'il ne trouve pas chez Tillich. Sauf que Dumas est aussi déçu par Schillebeeckx.

La problématique la plus élaborée se lit dans l'article de la revue de l'université Laval. Tout l'article est contenu dans ses quatre premières pages. Un des plus grands efforts de la théologie depuis Schleiermacher, explique Dumas, est de vouloir mettre en relation la foi chrétienne et les cultures contemporaines. Sur cet objet deux courants de pensée ont largement intérêt à conjuguer leurs travaux : les théologies qui développent le rôle de l'expérience dans leurs méthodes et les théologies de la corrélation. Plus précisément, le rôle de l'expérience ne peut-il pas constituer une clé herméneutique pour comprendre la méthode théologique de corrélation.¹⁵⁷

Dumas met en garde son lecteur : je ne veux aucunement réduire les théologies de l'expérience à des théologies corrélatives. Autre mise en garde de l'auteur, je m'intéresse à la corrélation, dit-il comme à un mouvement corrélatif qui est à la fois fait de continuité et de discontinuité. Enfin, il indique le but de sa recherche qui est une interrogation, à savoir si oui et comment « la corrélation d'expérience peut constituer un élément positif au développement d'une théologie issue de l'expérience »¹⁵⁸. Le point de

¹⁵⁶ « Corrélation -Tillich et Schillebeeckx », *op.cit.* p. 83.

¹⁵⁷ « Corrélations d'expérience ? », *op.cit.* p. 317.

¹⁵⁸ *Ibid.* p.317

départ et le point d'arrivée de Marc Dumas se situent dans les théologies de l'expérience. La corrélation rencontre l'expérience car quand les théologiens de la corrélation cherchent le dialogue avec la culture ils usent comme naturellement du vocabulaire de l'expérience. Mais la partie n'est pas gagnée d'avance car les théologies de la corrélation d'expérience « se sont embourbées »¹⁵⁹. A tel point que certains pensent qu'il faudrait purement et simplement en finir avec la corrélation.

En effet, il devient de plus en plus difficile d'établir une corrélation entre la société séculière et la foi chrétienne parce que c'est un abîme infranchissable qui s'est creusé entre les deux. Il faut donc reconnaître la difficulté de la médiation entre culture contemporaine et foi chrétienne et montrer les limites des théologies de la corrélation qu'il faut absolument dépasser.

Qu'est-ce qui crée la difficulté actuelle, alors que la volonté de faire se rencontrer la foi et le monde est de toujours ? Le théologien fonctionne avec deux jeux de langage, celui de la foi avec la rationalité théologique et celui du monde dans lequel il est. Les théologiens sont les médiateurs de ces deux jeux de langage. Or, aujourd'hui une double difficulté vient perturber ce travail de médiation du théologien : premièrement le langage de la foi est perçu comme irrationnel et simplement émotif. Deuxièmement, quand l'aire des deux jeux reposait sur la foi en Dieu, la corrélation pouvait d'autant plus se réaliser que le jeu de langage de la foi avait autorité pour imposer ses cadres de référence. Mais ce n'est plus le cas dans la modernité où l'homme se libère des jeux de la religion et développe ses propres jeux, ses propres modes de croire et de penser¹⁶⁰. Alors comment réconcilier ces deux mondes, ces deux jeux de langages sachant que l'un est hostile à Dieu ou indifférent et faits d'expériences construites avec d'autres paramètres ?¹⁶¹

C'est la tâche que se sont données les théologies de la médiation mais aussi de la corrélation depuis Schleiermacher. Celles-ci reposent sur deux conditions de possibilités qui sont contenues dans le « dilemme schleiermacherien » : il faut à la fois tenir l'autonomie du christianisme et de la culture et en même temps tenir la réciprocité de leur mutuelle

¹⁵⁹ *Ibid.* p.318.

¹⁶⁰ *Ibid.* p.319

¹⁶¹ *Ibid.* p.319

dépendance¹⁶². Les théologies de la médiation, de la corrélation et de la corrélation d'expérience reposent sur ce présupposé (de Schleiermacher à Schillebeeckx), ou plutôt cette *injonction* qui a un caractère nettement paradoxal.

La pointe de la problématique fortement argumentée de Marc Dumas arrive après cette injonction car celle-ci engendre des écueils qu'il faut signaler d'emblée car ce sont ces écueils qu'une théologie de la médiation doit être capable de relever sinon la théologie restera dans deux ornières évoquées par Marc Dumas. La première, à force de vouloir unir la foi et la culture on risque de perdre le spécifiquement théologique (d'où les sévères remontrances d'un Karl Barth). La seconde, à force de vouloir préserver l'autonomie de la foi et de la culture, on risque de durcir l'opposition et le dialogue devient impossible¹⁶³.

Ce qui justifie son exploration des œuvres de Tillich et Schillebeeckx à partir de la question de la corrélation, c'est le défi de dépasser l'ornière d'une continuité et d'une union réductrice entre monde et foi et l'opposition durcie entre foi et culture. Inutile ici de faire le voyage avec l'auteur de l'article, en restituant les théologies connues de ces deux auteurs. Résumons simplement.

Introduisant l'ensemble de sa théologie systématique, Tillich veut se démarquer des sommes abstraites et proposer une nouvelle apologétique où la théologie est en dialogue avec le monde.¹⁶⁴ Pour cela, le théologien est médiateur, il écoute les questions existentielles fondamentales du monde profane et de la culture séculière, et avec lui la théologie propose les réponses de la foi en écho des questions des hommes. Pour Tillich il s'agit « d'un va et vient permanent entre la vérité éternelle du message chrétien et la situation temporelle dans laquelle cette vérité doit être reçue ».¹⁶⁵ Cette théologie dialectique (Tillich fait souvent référence à Barth) corréle, c'est-à-dire à dire qu'elle veut relier les questions des hommes et les réponses théologiques contenues dans la foi chrétienne. Les hommes portent les questions existentielles, la foi apporte les réponses et le théologien est le

¹⁶² *Ibid.* p. 320

¹⁶³ *Ibid.* p. 320

¹⁶⁴ TILLICH Paul, *Théologie systématique I, introduction, première partie : Raison et révélation*, Cerf, Labor et Fides, les presses de l'université Laval, 2000, 222p.

¹⁶⁵ « Corrélations d'expérience ? », *op.cit.* p. 322

médiateur entre les deux. Trois points faibles sont critiqués dans le système de Tillich par Dumas. Premièrement, le couple de concepts « existence temporelle, vérités éternelles » évacue la dimension historique du langage, et ne prend pas en compte le « linguistic turn », même si Tillich comme Dumas évoque la formule « jeux de langage » venant de Wiggstein. Pour Tillich les notions ne changent pas à travers l'histoire mais par contre les expériences peuvent changer. Deuxièmement, Tillich présuppose une trop grande continuité entre questions fondamentales des hommes et réponses de la foi. Enfin, il n'y a pas de travail critique sur la Tradition, comme si elle était une et n'avait pas à rendre compte de son historicité.

Schillebeeckx quant à lui veut poursuivre l'œuvre de Tillich en prenant appui sur lui, mais en voulant contourner au moins deux écueils de sa pensée. Premièrement, la corrélation, entre question des hommes et réponses ne convient pas pour deux raisons majeures : d'abord, il y a un risque réel de récupération des questions profanes dans le monde de la théologie, sous le mode « Oh ! Vous ne le savez pas, mais vos questions sont celles-ci et nous avons la réponse ! ». Ensuite, les questions existentielles et les réponses théologiques sont pensées dans deux jeux de langages différents. Or, pour Schillebeeckx, on ne peut mélanger les jeux de langage. A questions existentielles humaines, réponses existentielles humaines. Deuxièmement, la critique de Schillebeeckx porte sur le manque de critique de la Tradition dans la méthode de Tillich. Le dialogue avec le monde sécularisé, exige une reformulation de la Tradition chrétienne pour témoigner aujourd'hui de la Bonne nouvelle. D'où le principe de corrélation mutuelle d'expériences selon Schillebeeckx. Le théologien invite à faire une expérience avec l'expérience. Il y a à la fois autonomie des pôles humain et théologique mais en même temps la question de Dieu surpasse les expériences humaines et les recherches de l'*humanum* authentique que font les hommes d'aujourd'hui¹⁶⁶. La corrélation critique mutuelle s'opère entre deux pôles qu'il nomme sources : d'un côté la foi chrétienne dans sa tradition judéo-chrétienne, dont l'écriture de la Bible est une cristallisation d'expériences de foi, et d'un autre côté, les expériences humaines contemporaines porteuses de la recherche de l'*humanun* qui ouvrent à l'expérience chrétienne. La corrélation peut se réaliser par un

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 329

tiers-jeu herméneutique des expériences. Grâce à un double jeu herméneutique d'expériences humaines et chrétiennes la corrélation peut s'opérer. Ce n'est pas un argument d'autorité qui donne sens à la vie humaine, mais le récit d'expérience de foi racontée dans l'expérience humaine, où des expériences humaines peuvent devenir des expériences de foi.¹⁶⁷ Et ceci peut se faire parce que le NT est l'écriture des expériences de foi des premiers chrétiens. L'herméneutique du NT a pour but de retrouver l'expérience fondamentale des apôtres.

Mais plus que de redire les pensées des auteurs, Dumas conclut de façon critique l'apport possible d'une théologie de la corrélation, elles ne parviennent pas à surmonter le dilemme schleiermacherien. Selon lui, ces théologies n'ont pas soutenues la structure théologique de la foi dans la corrélation avec le monde. Il faut inventer des méthodes qui sachent inventer de l'exploration, de la transgression de l'irruption de Dieu sans s'opposer frontalement au monde, explique Dumas. Il y a un rejet implicite de la conversion dans la méthode de corrélation.

Les articles du *Précis de théologie pratique* et de *Laval théologie et philosophie*, n'offrent aucune solution méthodologique théorique à la théologie pratique, puisque « A trop vouloir faire le pont entre la tradition et le monde moderne, elles ont peut-être oublié la vie et le souffle théologal qui résiste à toute corrélation... ». Au bout du compte dit Dumas la TP peut bien faire ce qu'elle veut !

Quelques hypothèses pour comprendre cet échec

Injonction paradoxale : l'ensemble de la démarche de théologie pratique depuis Schleiermacher repose sur le dilemme que j'ai qualifié de paradoxal. C'est-à-dire que Schleiermacher pose des principes de résolution d'une tâche à accomplir dans la théologie pastorale. Il affirme que le monde profane et le monde de la foi sont deux entités dont il faut respecter l'autonomie des domaines. Mais il dit en même temps que la séparation des domaines (ou pôles) est impossible. En termes de psychologie (Ecole de Palo alto) cela ressemble à une injonction paradoxale, parce que si on réalise l'un des deux pôles, on disqualifie l'autre. Donc, accepter les présupposés

¹⁶⁷ *Ibid.* p.330

du dilemme c'est accepter de ne pouvoir résoudre le problème que pose le dialogue avec le monde.¹⁶⁸

Obstacle épistémologique : une autre manière de dire le dilemme de Schleiermacher, c'est de le considérer comme un obstacle épistémologique. Là, c'est à l'épistémologie des sciences qu'il faut faire appel. Bachelard explique comment dans l'histoire des sciences, une manière de poser les questions à résoudre empêche celle-ci d'être résolues. Les programmes de recherche sont établis dans un certain paradigme scientifique et parfois c'est en changeant le paradigme que l'on résout les questions. Or, à mon sens, on est ici dans le même cas. Affirmer le monde et la foi comme deux pôles distincts c'est une affirmation théologique qui empêche la rencontre des deux et qui dénature la foi. S'il faut tenir les deux pôles autonomes, alors la foi sera toujours quelque chose d'ajouter au monde, et le lien établi ne pourra qu'être artificiel. La foi est alors un arrière monde, ou une décoration linguistique. Sans être intégraliste, on peut penser que la foi façonne une manière d'être qui n'est pas réservée à un domaine spirituel.

Extrinsécismes : ceci nous amène naturellement à diagnostiquer ici une forme nouvelle d'extrinsécisme, différent de celui que tenait la théologie néo-scholastique du début du XX^e siècle mais au fond un extrinsécisme de même nature¹⁶⁹. Au lieu de la rationalité néo-thomiste, on a l'expérience de la foi interprétée, au lieu de la pure nature on a le monde profane autonome ; dans l'un et l'autre cas, on a construit une anthropologie théologique à étage et on ne parvient plus à comprendre un croyant unifié et une foi dans le monde. A tel point que cela oblige Schillebeeckx et Dumas à utiliser une nouvelle théorie des deux sources de la foi : l'expérience humaine d'un côté et l'expérience du NT de l'autre. Cela voudrait dire que ce n'est pas la Parole de Dieu la seule source ?¹⁷⁰ (Evidemment

¹⁶⁸ Exemple connu : le « Soi-libre » de Paul Watzlawick. L'impératif soi-libre est paradoxal, puisque si vous obéissez en réalité vous n'êtes pas libre et si vous n'obéissez pas on vous dit aussi que vous n'êtes pas libre. P.WATSLAWICK, J.WEAKLAND, R.FISH, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, coll. Point, Seuil, Paris, 1975 ; WATZLAWICK Paul, *Le langage du changement, éléments de communication thérapeutique*, coll. Points, Seuil, Paris, 1978.

¹⁶⁹ De LUBAC, CONGAR

¹⁷⁰ Cf mon ouvrage *Joseph Colomb et l'affaire du catéchisme progressif un tournant pour la catéchèse*, coll. Théologie à l'université, n°15, DDB, Paris, 2010, seconde partie, ch. 1.

Schillebeeckx ne dirait pas cela !) mais on voit bien qu'ils sont trahis par leur vocabulaire et on risque de revenir à des ornières qui sont celle de la théorie des deux sources de la Révélation âprement débattue à l'occasion du schéma 1 de *Dei Verbum* et largement rejetée alors.¹⁷¹

Rejet de la conversion : la crique la plus sévère que Dumas adresse aux théologies de corrélation, c'est le rejet implicite de la conversion. La foi serait un système herméneutique qui cherche la continuité et l'articulation constante avec l'expérience des hommes et qui reste un système noétique sans engagement de foi, sans renoncement, sans épreuve de la foi. A part rassurer les théologiens, on ne sait plus très bien ce qu'apporte l'Évangile dans un tel système. Où est la rencontre avec Dieu la dedans ? On voit la pointe de la critique de Dumas, finalement la TP risque de devenir une science humaine-religieuse mais pas une théologie confessante. La corrélation est une manière de l'apologétique nouvelle et a à voir avec la question de la possibilité de la connaissance théologique, mais cela atténue la dimension performative de la foi.

Apologétique : l'application à la TP de la « méthode » de corrélation pose une autre question épistémologique cette fois-ci. Les théologies de la corrélation empruntées à Tillich et Schillebeeckx, viennent d'une construction de théologie systématique. Chez ces deux auteurs il s'agit de construire une nouvelle apologétique où l'herméneutique de l'expérience fondamentale de la foi est mise en dialogue avec l'expérience fondamentale humaine. Il s'agit bien d'une construction apologétique et non d'une pratique. C'est une manière nouvelle, à la fois inspiratrice et encouragée par le Concile Vatican II de promouvoir une théologie systématique. L'entreprise de Tillich et Schillebeeckx fut nécessaire pour sortir les

¹⁷¹ B.-D. Dupuy, o.p., « Historique de la constitution », in Vatican II, *La Révélation divine*, tome 1, coll. Unam Sanctam, 70 a, Cerf, pp.61-117. *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)* dir Giuseppe Alberigo, Tome II, *La formation de la conscience conciliaire, La première session et la première intersession*, version française sous la direction d'Étienne Fouilloux, traduction Jacques Mignon, Cerf/ Peeters, Paris, Louvain, 1998, p.281-300. Voir aussi, d'Étienne Fouilloux, « Du dédain à l'encadrement », dans *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)* dir Giuseppe Alberigo, Tome I, *Le catholicisme vers un nouvelle époque*, version française sous la direction d'Étienne Fouilloux, traduction Jacques Mignon, Cerf/ Peeters, Paris, Louvain, 1997, pp.140-183. Aussi, R.Burigana, « Progetto dogmatico del Vaticano II... », dans *Verso il concilio*, pp.151-156. cit. par Étienne Fouilloux, *ibid*, p.178.

théologiens des impasses des modèles néo-scolastiques du début du XX^e siècle. Ce n'est pas une pratique. Et le travail n'a pas été fait de penser la corrélation comme une pratique.

Abstraction méthodologique : A la suite de Donzé et des théologiens pratiques francophones, Dumas effectue une opération commune dans la pédagogie et la catéchétique au XX^e siècle. Il extrait une méthodologie d'un ensemble métaphysique ou philosophique ou systématique. C'est une opération récurrente au XX^e : on a extrait la méthode maïeutique de la théologie de la trans-migration des âmes de Platon-Socrate, on a sorti la méthode de l'expérience en pédagogie de la philosophie de Rousseau, et *idem* pour Pestalozzi, Dewey et bien d'autres. La corrélation dans le système d'*aggiornamento* de l'apologétique de Tillich est assez convaincante, mais sortie de ce système elle détonne. La méthode ne peut être sortie de son système d'élaboration conceptuel sans une opération de transformation.

Conclusion

Mon intervention se termine par six hypothèses, qui en l'état ne sont que des pistes de réflexions qu'il faudrait reprendre une à une pour vérifier leurs pertinences et leurs fécondités ou non. La question de la corrélation n'est donc pas close, mais les articles de Marc Donzé et Marc Dumas nous ont déjà aidés à mettre à jour des écueils d'un emploi non critique du terme de corrélation. Une prochaine investigation permettrait de retravailler cette notion afin de la sortir de sa naïveté mais aussi de son abstraction méthodologique, risque partagé par bien des contributions sur la TP dont on ne perçoit pas la référence pratique pour la théologie et la vie de l'Eglise. Le projet intellectuel peut être ainsi formulé : qu'advient-il de la corrélation quand elle est appréhendée à partir des pratiques ecclésiales de la foi ?

Bibliographie de l'article

ADLER Gilbert, "La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'après-guerre à Vatican II", dans *Précis de théologie pratique*, Novalis, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, p. 27-38.

AUDINET Jacques, MARLE René, *Essais de théologie pratique, l'institution et le*

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

- transmettre*, coll. Le point théologique n°49, Beauchesne, 1988, 210 p.
- DONZE Marc, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », dans *Pratique et théologie*, Labor et Fides, 1989, p.185-190.
- DUMAS Marc, « Corrélation- Tillich et Schillebeeckx », dans *Précis de théologie pratique*, Novalis, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, p. 71-83.
- DUMAS Marc, « Corrélations d'expérience ? », dans *Laval théologie et philosophie*, 60,2(juin 2004), p. 317-334.
- GISEL Pierre, (dir), *Pratique et théologie*, Labor et Fides, 1989, 224 p.
- KAEMPF Bernard, « Réception et évolution de la théologie pratique dans le protestantisme », dans *Précis de théologie pratique*, Novalis, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, p. 9-25.
- LAURET, Bernard, REFOULE, François, *Initiation à la pratique de la théologie, Tome V : Pratique*, CERF, 1983, 390 p.
- TILLICH Paul, *Théologie systématique I, introduction, première partie : Raison et révélation*, Cerf, Labor et Fides, les presses de l'université Laval, 2000, 222 p.
- TILLICH Paul, *Théologie systématique II, introduction, deuxième partie : l'être et Dieu*, Cerf, Labor et Fides, les presses de l'université Laval, 2003, 182p.
- ROUTHIER Gilles, VIAU Marcel, *Précis de théologie pratique*, Novalis, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, 819p.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, présenté par Mgr Doré, CERF, 1981, réédition 2012, 115p.

An argument for *non-correlational* approaches in a Catholic practical theology

Dr. Clare WATKINS

Heythrop College
University of London (UK)

1. Correlation in contemporary practical theology : its rise - and fall?

I start by suggesting that much pastoral / practical theology today suffers from a disintegrity, an assumption of the disconnectedness of the things with which it is so concerned. To illustrate what I mean by 'dis-integrity' let me illustrate a few points from the literature.

The correlative patterning of practical / pastoral theology

Stephen Pattison and James Woodward identify fourteen 'essential characteristics' for pastoral theology¹⁷², among which features a dialectical form of articulation:

“Proceeding by way of a kind of critical conversation, many contemporary practical theologies hold in creative tension a number of polarities such as theory and practice the religious tradition emanating from the past and contemporary religious experience particular situational realities and general theoretical principles what is (reality) and what might be (ideal)

¹⁷² J. Woodward & S. Pattison (eds) *The Blackwell reader in Pastoral and Practical Theology* (Wiley-Blackwell 2000), pp 13-16.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

description (what is) and prescription (what ought to be) written texts and other 'texts' of present expérience theology and other disciplines the religious community and society outside the religious community"¹⁷³.

This text book account of correlative thinking as characteristic of contemporary practical theology is uncontroversial. Above all, what is clear to all the contributors to this stander text is that there is a *gap*, between theology and practice etc. - the bridging or filling in of which is the primary concern of practical / pastoral theology.

The pervasiveness of dichotomies / polarisations and its effects.

The discussion of correlation and making connections in this way runs all the way through practical / pastoral theology¹⁷⁴. One of the key ways in which the discipline has approached this challenge of integration is throughout the development of methods for 'theological reflection'. The Whiteheadian model of Culture, Experience and Tradition is a classic example of such attempts to train ministers in integrative thinking¹⁷⁵, and has been developed and nuanced in a vast literature¹⁷⁶. For Stephen Pattison these processes are generically described in terms of a 'conversation' between" a) her [the theologian's] own ideas, beliefs, feelings, perceptions ad assumptions, (b) the beliefs, assumptions and perceptions provided by the Christian tradition (including the Bible) and (c) the contemporary

¹⁷³ Ibid. pp 15-16.

¹⁷⁴ I would also refer here to Paul Ballard's discussion of the work of the Catholic theologian Matthew Lamb in Ballard's essay of 1992 "Can Theology be practical?", in which Lamb's presentation of the relation of theory and praxis forms a focus for the argument. See Willows, D & J Swinton (eds.) *Spiritual Dimensions of Pastoral Care*. (Contact, 2000) pp 29ff. It is striking that both Ballard here, and Browning in his use of David Tracy, work with Catholic accounts of the connection between things. It is interesting to ask whether the much spoken of 'sacramental' instinct of Catholic Christianity carries with it just this sensitivity to the significance of connectivity and integration in the face of dis-integration.

¹⁷⁵ James and Evelyn Whitehead *Methods in Ministry. Theological Reflection and Christian Ministry*. (Winston press 1980).

¹⁷⁶ For example: Patricia O'Connell Killen & John de Beer *The Art of Theological Reflection*. (Crossroad 2006); Robert Kinast *What are they saying about Theological Reflection?* (Paulist Press 2000); Elaine Graham, Heather Walton and Frances Ward *Theological Reflection: Methods* (SCM 2005); and *Theological Reflection: Sources* (SCM 2007); Judith Thompson *Theological Reflection*. SCM Study guide. (SCM 2008).

situation which is being examined”¹⁷⁷.

Theological reflection has been of enormous service to students and teachers of practical theology, and provides a constructive way of navigating the tensions and questions of such a varied and diverse discipline. What is, however, striking in all these examples is the prior assumption of separation of experience from tradition or doctrine. In the process of theological reflection both the experience of the reflector, and that bit (NB) of the tradition with which she is working, are 'objectified', in order to be set along side one another, or brought into conversation with each other. It is this abstraction, both of the practicality under consideration and of the theological theme employed, that is fundamental to methods of correlation; it is an abstraction or objectification which must surely, and necessarily, de-form both experience and doctrine, and undermine their 'conversation' by a prior assumption of disconnection (dis-integrity) which is then built into the process as a given. I suggest that this is, itself, inauthentic to the Christian theological tradition.

What we see here is that it has become characteristic for pastoral / practical theology to work on an assumption of *disconnection*, and so present the need for the practical / pastoral theologian to *make connections*. The traditional text is consistently seen as strange, alien, requiring interpretation so as to 'make it meaningful'. At the same time, the contemporary Christian practice – which has its own claim to being 'faith seeking understanding' (i.e., theology proper) - is subject to contextual analysis historically and sociologically, and found in need of 'theologising'. Both text and practice, both the past and the present, become objectivised so as to enable a task of correlation or conversation between them, *as if they were separate entities*. Thus violence is done both to Christian practices as theology (instances of faith seeking understanding) and to the texts of the Christian tradition as, themselves, fruits of faith practised.

Under the next two headings I want to outline two sets of insights from Catholic contemporary theologians which, in their different ways, lead us deeper into a critical thinking about correlational method and its accompanying mindsets. The first concerns the work of Nick Healy in

¹⁷⁷ Stephen Pattison 'Some straw for the bricks. A basic introduction to theological reflection.' Woodward & Pattison, *op. Cit* pp135-145; see p 139.

interdisciplinary or practical ecclesiology¹⁷⁸; the second offers some thoughts drawing on Lieven Boeve's reflections on Catholic theology in postmodernity¹⁷⁹, which themselves draw on the 'practical fundamental theology' of Johann Baptist Metz¹⁸⁰.

2.- Nick Healy: an example of interdisciplinary correlational disillusion

Nick Healy's work in ecclesiology (see footnote 7) charts a move, over around ten years, from encouragement to greater interdisciplinary in ecclesiology - a 'practical prophetic ecclesiology' - to a certain disillusionment, and a sense of there being theological things which cannot be said through practical theological methods.

Healy's earlier work focuses on the perceived 'gap' between ecclesiology and real-life, concrete church; his contention is that modern (specifically post-Enlightenment) theologies of church have largely failed to take account of the lived reality of the church, tending, rather, to what he describes as 'blueprint ecclesiology'. He comments: "In general, ecclesiology in our period has become highly systematic and theoretical, focused more upon discerning the right things to think about the church rather than orientated to the living, rather messy, confused and confusing body that the church's actuality is."¹⁸¹ This is a standard observation for contemporary practical theology. Unlike most practical theology, however,

¹⁷⁸ Nicholas Healy Church, *World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*, (CUP 2000). We will also look at his later essay : Nicholas Healy "Ecclesiology, Ethnography and God: an interplay of reality descriptions.", in Pete Ward (ed.) *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography* (Eerdmans 2012) pp182ff, which illustrates something of healy's shift in position

¹⁷⁹ What follows is largely dependent on Lieven Boeve *God Interrupts History. Theology in a time of upheaval* (Continuum 2007), which itself develops arguments from the same author's earlier work: *Interrupting Tradition. An essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Peeters, 2003).

¹⁸⁰ Most notably Johann Baptist Metz *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*. (Eng. trans. David Smith Burns and Oates 1980. Orig. German *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Grunewald-Verlag 1977).

¹⁸¹ Nicholas Healy Church, *World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*, *op.cit.*, pp 3.

An argument for *non-correlational* approaches

Healy is keen from the start to avoid correlational approaches, lamenting as he does any ‘two-fold construal’ of church as a theological reality on the one hand, and sociological reality on the other.

In seeking a more integrated account of church Healy appeals first to premodern ecclesiologies¹⁸², and then to the theo-dramatic of von Balthasar which he sees as offering framework of connectivity: “Within the theodramatic horizon everything is located within the sphere of God’s creative and redemptive activity...we can and do choose to act in ways that are contrary to God’s will, yet those decisions are made within and become part of the theodrama. Both divine and human agency, moreover, must be understood, as in premodern theology generally, without any kind of division of labour”¹⁸³. In both cases the point is that these are accounts of theological realities which begin with the assumption of integration and coherence, rather than dis-integration and separation.

More recently, however, we can see a subtle shift in Healy’s position. In an essay published in 2012¹⁸⁴, he reflects on what has come from the growing number of ethnographic and other social science studies of church. At a most general level, he concludes that “ethnographic studies of churches should create some unease about modes of theological method, whether it be a critical correlationalist or cultural-linguistic approach, or indeed *any method that begins with church*”¹⁸⁵. His point concerns the way in which social science enquiry into the realities of church, far from enabling an integrative practical ecclesiology, has actually led to a proliferation. Social science readings inevitably tend to the detailed *description of the particular*, and a proper resistance to the generalising. In the end, this makes any ecclesiology which seeks to speak of the Church as such, problematic for ethnographic, social science approaches. Even the basic, noncontroversial idea of Christian community appears threatened by a simply ethnographic approach. Social science descriptions of real, living instances of church make it clear that “There is simply too much, materially,

¹⁸² *Ibid.*, pp 55-59.

¹⁸³ *Ibid.*, pp 66.

¹⁸⁴ Nicholas Healy “Ecclesiology, Ethnography and God: an interplay of reality descriptions.”, in Pete Ward (ed.) *Perspectives on Ecclesiology and Ethnography* (Eerdmans 2012) pp 182ff.

¹⁸⁵ *Ibid.* p 183. My emphases.

that is not shared”¹⁸⁶ to allow a fundamental account of Christian community¹⁸⁷. Given this ethnographically described diversity and particularity, we cannot simply ‘begin with church’ as if it were a self-evident ‘thing’ by which to evaluate the empirical evidence.

Healy thus presents us with the impasse to which this ethnographic turn, as he has described it, leads us; and it is at this point that the necessity for a *doctrinal* turn is felt, and the need for something other than - even beyond? - the concrete, and ethnographically discernible to be articulated: “The Body of Christ need not be, and historically often has not been, considered a community in anything like the modern sense. Jesus did not say ‘Where two or three are gathered together, there is community.’ An emphasis on watching our communal selves may distract our attention from what is far more important, for theology, the church, and the world”¹⁸⁸.

Interestingly, at least for a systematic theologian like myself, Healy does not attempt to what Jesus *did* say about the gathering of two or three in His Name, nor about what, precisely, that far more important thing from which we are being distracted might be. There is, I surmise, an unspoken Christological centre to this argument - a point which coheres well with argument made by our next Catholic thinker, Leiven Boeve.

3. Lieven Boeve: late/post modern contexts and the outdated of correlational mindsets

We have seen how recent practical ecclesiologies, in keeping with practical théologies more generally, have struggled with questions of correlation, and perennial questions of church and world, sacred and secular, invisible and visible. At the same time, contemporary systematic theologians have striven to work within correlationist patterns of thought which have, increasingly, come to be seen as unhelpful and as inauthentic to the Christian tradition. This similarity is not, I think, coincidental, but reflects common theological concerns with engaging with shared contexts. Whilst one response to this has been the counter cultural tendencies of the Radical

¹⁸⁶ *Ibid.* p 189.

¹⁸⁷ *Ibid.* p 188 ff.

¹⁸⁸ *Ibid.* p 191.

An argument for *non-correlational* approaches

Orthodoxy movement, with its determined return to the premodern¹⁸⁹, a more culturally integrative and practically orientated approach can be found in the work of Lieven Boeve, building on the political theology of Johann Baptist Metz¹⁹⁰.

One of the ways which Healy's identification of the modern 'two-fold construal' of Church can be read is in terms of that post-Enlightenment theological anxiety which finds its expression in correlational methodologies. Indeed, Healy explicitly describes his practical ecclesiological thinking as an attempt at remedying that correlationist approach which depends upon "reasonably and fairly separating what is confusedly and quite thoroughly one into two distinct and correlatable things"¹⁹¹. Correlational methods depend on an assumption of separation, rather than one of pre-existing fundamental connection. Healy's use of the Balthasarian theodramatic in his earlier work indicates a search for a theological basis for ecclesiology, which is itself committed to the priority of connection and integration. It is to this integrative instinct in practical ecclesiology that Boeve's work most helpfully speaks; for him, too, the assumptions of modernity, with their tendencies to a rationalised separation of church and world, faith and culture and so forth, have resulted in a correlationist mind set which cannot any longer serve theology well in a postmodern context.

Boeve's thought can be understood as a postmodern response to that classic modern concern with relating faith to a culture in which it appears strange. Significantly, of course, one of the most influential modern thinkers in this area has been Paul Tillich, for whom correlation was the dominant way in which faith in secular modernity as to be communicated. Boeve's distinctive contribution here is to suggest that such an approach is already

¹⁸⁹ John Milbank *et al.*

¹⁹⁰ What follows is largely dependent on Lieven Boeve *God Interrupts History. Theology in a time of upheaval* (Continuum 2007), which itself develops arguments from the same author's earlier work: *Interrupting Tradition. An essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Peeters, 2003). Whilst there is not room to develop it here, I suspect that there is an untapped potential in Johann Metz's *theological thought for History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology* (Burns & Oates 1980 - Eng. trans).

¹⁹¹ Nicholas Healy "Ecclesiology, Ethnography and God: an interplay of reality descriptions.", *art.cit.*, pp 182ff.

outdated, assuming, as it does, certain modern readings of the ways things are which cannot be maintained in a society characterised by the post modern. For example, he suggests that it is the modern idea of the world as ‘secular’ and the church as ‘sacred’ which has led *not only* to an oppositional account of church and world (typified, perhaps, by Joseph Ratzinger), *but also* to the partnership accounts of church and world (typified by Karl Rahner, among others). He comments: “In each case, Christian faith and (post)modernity appear in a one to one relationship: whether the mutually critical relationship of two partners working towards the same good, or the opposition of two cultures with the essence of the human person and the world as the wager”¹⁹². The problem here is that modernity presents church and world *as two partners*, leaving the ecclesiological endeavour to figure out the nature of that relationship. In this way Boeve’s thought corresponds to and gives a cultural-philosophical rationale to Healy’s identification of the modern two fold construal of church. Like Healy, too, Boeve looks for a non-correlationist approach; but for him this is not so much found by a recourse to interdisciplinary method, but by a reading of postmodern cultural-philosophical context, which enables a renewed understanding of the kind of communicative dialogue to which theology is called in the world.

For Boeve there are, in fact, both compelling theological and socio-cultural reasons for moving beyond the modern correlationist mindset. He argues that what is dominant within postmodern cultures is not secularism, which defines itself over and against ‘religion’ or ‘church’; but rather *particularity*, with its corollary of an empirical and authentic pluralism. This pluralism is not a matter of relativising views, or ‘religious pluralism’, but, more fundamentally, it describes the way in which we are a context which has come to realise that ‘particularity’ is the one thing we hold in common¹⁹³.

In this context, where particularity and the plural is definitive, correlational approaches simply cannot work, as the complexity of each ‘thing’ being its own ‘thing’, derived from manifold and interconnected sources, militates against the rational separation and necessary

¹⁹² Lieven Boeve *God Interrupts History. Theology in a time of upheaval, op.cit.*, p. 7.

¹⁹³ *Ibid.* p 39.

conceptualisation with which correlational methods must be involved. More profoundly, and specifically as a theological point, Boeve welcomes this development in late modernity as it corresponds more effectively to that truth which lies at the heart of Christian faith - Incarnation. If we are a faith whose most profound word about God is actually a particular person, in a particular, limited context and with a contingent history, then the particularity of postmodern theology is hardly something to be puzzled by, for all that it requires a decisive shift in the ways in which we understand ourselves in and for the world. We are reminded here of Healy's largely hinted at Christological turn, described earlier. Once again, our methodological questionings have revealed more clearly the abiding significance of Incarnation, and the Person of Christ as formative of Christian understandings of truth: not concept, but person, not generalised but particular, not theory but ongoing relationship.

Boeve is not, he is clear, 'anti-correlationist', in so far as he maintains that we need to continue to shape contemporary theology through patterns of dialogue with 'the other'. What is needed, however, is "a revision of the nature of this dialogue, on account of the altered relationship with the context"¹⁹⁴. Postmodernity's questioning of modern categorisation and confidence in the rational, has led to an account of reality which is so complex in its particularity and interrelatedness, that correlation cannot speak authentically for the kind of dialogue that needs to go on for theology.

Boeve's characteristic response to theology's 'altered relationship with its context' employs the notion of 'interruption', as described by Johann Baptist Metz¹⁹⁵. Interruption is seen as the best descriptor, sociologically and theologically, of the recontextualised dialogues of faith in and 'with' the world. In postmodernity human thought and discovery is understood as ongoing encounter with particularity, which is, necessarily, an ongoing encounter with something other. Such a complexity of conversations between particularities is understood as creative and constructive precisely in the places of interruption - the moments which "cause the narrative to collide with its own borders"¹⁹⁶. These interruptions

¹⁹⁴ *Ibid.* p 204.

¹⁹⁵ See footnote 23 above.

¹⁹⁶ Lieven Boeve *God Interrupts History. Theology in a time of upheaval, op.cit.*, p. 42.

are the places of learning and discovery; and, in so far as they are God's interruptions, they are moments of revelation. As such, they lend themselves to an account of contextual theological dialogue which is neither one of continuity, nor of rupture: "...the category of interruption holds continuity and discontinuity together in an albeit tense relationship. Interruption is after all not to be identified with rupture, because what is interrupted does not cease to exist. On the other hand, it also implies that what is interrupted does not simply continue as though nothing had happened. Interruption problematizes the advance thereof...[It] refers to that 'moment', that 'instance', which cannot occur without the narrative, and yet cannot be captured by the narrative"¹⁹⁷.

There is much more that can and should be said about Boeve's account of postmodern theology and interruption. For our purposes, I simply want to draw attention to the ways in which the nature of Boeve's response to these assumptions might help us in relation to our discussion of correlational methods. Like Healy, Boeve recognises what has been lost from the pre-modern theological frameworks, and, similarly identifies modern correlationist methods as unhelpful. Both thinkers thus contribute to the increasing dissatisfaction with correlation as an adequate response to questions of faith in contemporary context in general, and to the damaging effects of the two fold construal of church in particular. However, Boeve's distinct contribution is through his recontextualisation of the questions we face within a consideration of postmodernity, with its pervasive reading of realities in terms of their paradoxically common particularity. The response he offers is one based not on correlation, or even 'dialogue'; rather, it is one of a conversation of essentially particular and 'other' narratives, who, in this very activity of conversation, realise their commonality. That this is a conversation of particularities also requires it to be a conversation of interruptions - moments of encounter with the other in our common context, which call us out of our set ways of telling our stories.

¹⁹⁷ *Ibid.*

4. Catholic fundamentals of revelation, church and sacraments: theological reasoning for a noncorrelative approach

I want to conclude by introducing, briefly, those areas of Catholic theological tradition which seem to me to give fundamental theological substance to the non-correlationist mindset that Healy and Boeve are beginning to outline for us. Above all it seems to me that any distinctive Catholic practical theology must be rooted in a characteristically ecclesial sense of theology and practice. To illustrate something of the consequences of this position I outline, in what follows, what I have called elsewhere ‘an ecclesiology of traditio’¹⁹⁸, drawing on a fairly straightforward reading of the theology of Vatican II. Fundamentally this ecclesial approach is characterised by an understanding of ecclesial life and journey, in which the Church is understood and lived as the place of Divine Revelation. As such it locates practical theology within a living, discursive and potentially conflictual diversity of particularities-in-communion, and offers a self-consciously noncorrelative, and ‘incarnational’ approach as an alternative.

Beginning with God: divine revelation and God as Father, Son and Spirit

Our approach begins with the central Christian fact of Divine Revelation. Within the Catholic tradition attention is paid here both to that ‘natural revelation’ of the gracedness of creation, with the potential of the human person as made in the image of God, and to the particular revelation of God through the salvation history attested to by the scriptural texts. God *wills* to reveal himself, so that all people “should have access to the Father, through Christ, the Word made flesh, in the Holy Spirit, and thus become sharers in the divine nature”. God goes out from Himself, as Word and Spirit, so as to move among men and women, addressing them as friends, “in order to invite and receive them into his own company”¹⁹⁹.

Much of the struggle with correlation, and making connections in pastoral theology has to do with the questions of what kind of reality we are ‘reading’, and what theological ‘authority’ it might have. The ecclesiological

¹⁹⁸ Clare Watkins in, James Sweeney et al eds. *Keeping Faith in Practice...* (SCM 2010).

¹⁹⁹ *Dei Verbum* 2.

approach I am suggesting takes as a working premise that God has revealed Himself, and continues to be present to us in His Word and Spirit; and that the theological vocation (inevitably pastoral in this reading) is that of discerning that revelation in our own time and space. The key question becomes then, what is God already working out ahead of us, and what is His Spirit opening up by way of a path into a closer “keeping company” with God. The pastoral theologian is no longer asked to tackle pastoral situations and come up with responses; we are asked to attend to the call that is being made to the Church from beyond itself, from the Trinity.

This position runs the risk of sounding like the kind of piety that actually closes the door on (pastoral) theology as an endeavour of intellectual and practical discipleship. This is not the intention. Rather, this starting position, whilst radically altering the sense of our task as pastoral theologians, also opens us up to a new set of questions as to how it is that we are to be attentive to Divine Revelation in the way suggested. This orientation of approach, which is characterised by a theology based on *discernment*, leads us not (only) to quiet contemplation, but also to new critical and practical questions: Where, then, are we to look for this leading of the Spirit? And how are we to learn this attentiveness and sensitivity to God's presence in the world? In responding to such questions as these we begin to see more clearly the shape of the pastoral theological vocation.

The Church as characterised by the 'handling' and handing on of divine revelation

The primacy of the doctrine of Divine Revelation for this approach to pastoral theology provides a particular perspective for understanding Church. Above all this ecclesiology of *traditio* recognises the essential nature of the Church as to do with its handing on, its transmission, of that which has been, and is revealed in Christ.

The Church looks constantly at what it has received through time and space, and seeks to serve that tradition, whether written, or embodied in practices or oral traditions, by reflecting on contemporary articulations / practices. It is through gazing at what has been received that we can come to glimpse something of what God is. So: « This sacred tradition, then, and the sacred scripture of both Testaments are like a mirror, in which the Church, during its pilgrim journey here on earth, contemplates God, from who she

An argument for *non-correlational* approaches

receives everything, until such time as she is brought to see him face to face as he really is. (I Jn. iii 2) »²⁰⁰.

At the same time, the doctrine of Revelation presupposes an abiding presence of God in the world, which summons the Church to a 'reading' of 'the signs of the times'. "With the help of the Holy Spirit, it is the task of the whole People of God, particularly of its pastors and theologians, to listen to and distinguish the many voices of our times and interpret them in the light of the divine Word, in order that the revealed truth may be more deeply penetrated, better understood, and more suitably presented"²⁰¹.

In all this the community of the faithful, with its variety of tasks, is caught up in a complexity of voices, which it is called to approach in a spirit of discernment. This attentiveness leads to response; but this response is not about making of the 'voices' objectified abstractions with which we can 'work', or which we can analyse. Rather, the response is to be one of discerning the single voice of the God who reveals himself, and moving in relation to that call into the next step. What is suggested here is not an approach of relating separate voices; but, rather, the struggle to hear the underlying harmony of a cacophony of simultaneous voices – scripture, tradition, magisterium, devotional practices (past and present), worldly wisdoms... - in the faith that there is an underlying symphony, because the one God wills to reveal himself to us. Our history, as well as our present experience, makes clear that such ecclesial discernment is rarely peaceful or easy; indeed, both theologically and sociologically levels of conflict, struggle, and controversy are a proper part of this handling of the mystery of Divine Revelation²⁰².³⁷ What is important for our present purposes is the recognition of this controversial ecclesial process as distinctly different from systematic attempts at 'integration' or 'making connections'; here, in the ecclesial living of revelation, the assumption of connection can be more clearly felt and nurtured.

²⁰⁰ *Dei Verbum* 7.

²⁰¹ *Gaudium et spes* 44.

²⁰² Something of the intrinsically 'conflictual' aspect of this kind of ecclesiology can be seen in Clare Watkins "The Church as a Special Case: comments from ecclesiology concerning the management of the Church", *Modern Theology* (1993) 9.4, pp369-384.

Revelation as words, deeds, and Person (Word)

Another aspect of this ecclesiology concerns the understanding of Divine Revelation as a coherent whole in which words, deeds, (practices), and persons are thoroughly implicated, in ways which means they cannot be cut apart one from the other. We see this explicitly set out at the start of *Dei Verbum*:

“Revelation is realised by deeds, and words, which are intrinsically bound up with each other. As a result, the works performed by God in the history of salvation show forth and bear out the doctrine and realities signified by the words; the words, for their part, proclaim the works, and bring to light the mystery they contain. The most intimate truth that this revelation gives us about God and the salvation of man, shines forth in Christ who is himself both the mediator and the sum total of Revelation”²⁰³.

Such an appreciation of the 'holistic' way in which God reveals himself, both in scripture and other facets of the tradition, militates against any polarisation of 'text' and 'practice', proclamation and witness of life. When God speaks he speaks by means of practices-and-speech together. Indeed, this is, ultimately, a communication of *person*. When God chooses to reveal himself most perfectly, most vividly, not even words-and-deeds will suffice: God's 'Word' is most fully expressed as a person – Jesus.

This suggests to me that we may need to think again about our 'rational'²⁰⁴ approach to theological analysis of words, texts, practices, traditions, experiences. Whilst much of the established pastoral theological approach sees part of its preliminary task in terms of distinguishing, abstracting and objectifying these 'sources' or authorities, this theology / ecclesiology of revelation suggests, instead, a more 'personal' way of encountering and knowing the truth God is willing to reveal to us. This latter is a way which cannot split apart aspects of personal knowing into distinct categories, without losing something of the essential nature of that Truth which is a Person.

²⁰³ *Dei Verbum* 2.

²⁰⁴ My use of the word 'rational' here is dependent on the kind of reading of *ratio* and *intellectus* given by Josef Pieper *Leisure the Basis of Culture* (Faber & Faber 1952) pp 33ff.

An argument for *non-correlational* approaches

Revelation as eternally present, and the abiding presence of God (Holy Spirit)

It has already been important to stress that, within this revelation-based ecclesiology, the abiding presence of the God who wills to reveal himself to us is to be assumed. This is important. For it strongly suggests that, whether we are reflecting on scripture, or some other aspect of the Christian tradition, we are not 'working with texts', or 'analysing practices', but are, rather, being invited into living fellowship with God through the abiding presence of the Holy Spirit. Revelation is not seen as a static 'deposit', an objectified source; but rather as something alive and present, which 'makes progress' in the ordinary life of faith:

“The Tradition that comes from the apostles makes progress in the Church, with the help of the Holy Spirit. There is a growth in insight into the realities and words that are being passed on. This comes about in various ways. It comes through the contemplation and study of believers who ponder these things in their hearts (Luke ii 19 & 51). It comes from the intimate sense of spiritual realities which they experience. And it comes from the preaching of those who have received, along with their right of succession in the episcopate, the sure charism of truth”²⁰⁵.

The Christian community which lives an ecclesiology of *traditio* is that community who actively participates in this on-going dynamic of God's self-revelation, through the repeated and living meeting with the Lord in prayer, scripture, liturgy, and the everyday experiences of discipleship. What is 'handed on' in such a Church is not a record of the story so far, but a living witness to God's continuing presence to His people – an historical witness which, by its very nature, is always fresh and new, by virtue of the Spirit's speaking of and in the tradition afresh. Here again is an attitude for which polarities and correlations seem inappropriate ways of understanding how we are to live and think as Christian disciples.

Tradition as a living historical embodiment of revelation, across time and space (Communion of Saints)

The ecclesiology that I am outlining here articulates not only the

²⁰⁵ *Dei Verbum* 8.

abiding presence and reality of the self-revelation of God, but also the manifold variety of loci where we might reasonably expect to see or hear something of that revelation. This revelation is not a simple, static body or historical deposit, but an on-going, multifaceted dynamic, within which the life of the Church is thoroughly implicated in all its aspects. A fuller account of this ecclesiological perspective would want to examine more closely the variety of voices to which we must attend in discerning God's 'practices' of revelation: a closer account of scripture, of the baptismal and Eucharistic nature of the Church, of the charismatic giftedness of God's people, and of the theology of conscience – all these, and others, are themes through which to understand more clearly what this ecclesiological approach has to offer a practical / pastoral theology in the Catholic tradition. Above all, such a call to attentiveness to the complexity which is implied, draws us way from methodologies of abstraction, objectification, polarities and correlation.

Given that time and space here does not permit so detailed a development as these may loci deserve, there remains one theme which it seems important to highlight, because it is too easily forgotten in our readings of and engagement with the tradition: the *communion of saints*. This, perhaps especially Catholic, ecclesiological theme emphasises the way in which the Church here present – historically and culturally contextualised as it is – is none the less surely in living communion with those many Christian brothers and sisters who have gone before, and who now enjoy the fullness of life with Christ:

“Therefore the union of the wayfarers with the brethren who have gone to sleep in the peace of Christ is not in the least weakened or interrupted, but on the contrary, according to the perpetual faith of the Church, is strengthened by communication of spiritual goods. For by reason of the fact that those in heaven are more closely united with Christ, they establish the whole Church more firmly in holiness, lend nobility to the worship which the Church offers to God here on earth and in many ways contribute to its greater edification...by their brotherly interest our weakness is greatly strengthened”²⁰⁶.

Believing this about the Church makes a real difference in how we

²⁰⁶ *Lumen gentium* 49.

An argument for *non-correlational* approaches

approach the question of engaging with our tradition, and with the texts of that tradition in particular. Such a faith in the communion of saints, which finds particular expression in the celebration of the Eucharist, suggests that we are drawn into the writings and life practices of those saints about whom we know by way of invitation into a *living relationship*. In particular, the nature of this relational approach to our “past” (- the communion of saints as a doctrine does much to trouble our late modern sense of the linear nature of past-presentfuture -) is expressed in the ways in which, traditionally, the lives and writings of the saints have been celebrated as living realities through devotions, feasts, and the liturgical praying of texts. This belief in the communion of saints, and the long practice of the Church, would suggest afresh some ‘old’ ways in which our ‘tradition’ and our ‘texts’ become living and truthful sources to us – through the *practices* of prayer, liturgical worship, and devotion²⁰⁷. Again there are implications here for the formation of pastoral theologians, and indeed, for the nature of pastoral theology as a vocation and how it is to be lived and nurtured.

I have offered readings of correlation through the lenses of contemporary practical theology, two contemporary Catholic theologians writing in the field, and through the fundamental theology of the second Vatican Council. At the end of this presentation I want strongly to suggest that the weight of argument, both from the present conversation in the discipline of practical theology, and from the characteristic sense of church, revelation and theology which is the basis of our distinctively Catholic mindset, is against the adoption of any straightforward correlational approach.

²⁰⁷ This point was driven home for me by the realisation that many of the patristic sources with which Henri de Lubac so conscientiously worked in his remarkable and reforming theology, were, first of all, texts with which he would have become familiar through the praying of them in the Office. See Henri de Lubac *Corpus Mysticum. The Eucharist and the Church in the Middle Ages* (translated by Gemma Simmonds CJ with Richard Price. SCM 2006), Editors' Preface p vii.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

Aproximación a la identidad de la teología de la acción en el contexto de la teología fundamental práctica de David Tracy

Daniel de Jesús GARAVITO VILLARREAL

Pontificia Universidad Javeriana de Colombia
Bogota (Colombia)

Introducción

La búsqueda por comprender la acción humana es una preocupación latente en diferentes tradiciones de pensamiento y creencias. Por eso encontramos referencias al actuar humano en la amplia gama de los lenguajes de la tradición bíblica, que Paul Ricoeur identifica como una polifonía de decires y narrativas²⁰⁸. La tradición bíblica nos evoca la polifonía de lenguajes en que Dios ha hablado a su pueblo: proverbial, parabólico, apocalíptico, profético, himnico, plegaria, litúrgico, sapiencial, narrativo, etc. Estas narrativas expresan sentido e intención performativa, en tanto cuentan y recrean la gesta de la liberación del Pueblo de Israel y todos los pueblos de la tierra en la mediación de Jesucristo.

En el relato de la salvación de la tradición judeocristiana, “la nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa. La teología de las tradiciones nombra a Dios en concordancia con un drama histórico que se cuenta como un relato de liberación. Dios es el Dios de Abraham, de

²⁰⁸ Ricoeur, *Fe y filosofía*, 92ss.

Isaac y de Jacob. Es el actuante de la gran gesta de la liberación”²⁰⁹. Esta narrativa expresa un sentido vinculante de la palabra y su poder transformador, “pues ella se define también por relación con los aspectos históricos, prácticos, vivos, operativos, situados y situacionales de los compromisos ineludibles de la fe histórica”²¹⁰.

Por otra parte, al aproximarnos a la tradición griega desde la perspectiva aristotélica -*Ética Nicomaquea*²¹¹- encontramos la implicación entre la acción y su agente, es decir, una superación de la comprensión poética del hacer. La relación del *qué* de la acción en sus rasgos exteriores con el *quién*, la intención de quien ejecuta la acción, establece un paso adelante para superar la escisión entre teoría y praxis. Este sentido de integración no siempre es asumido por el saber científico y los saberes cotidianos, lo que ocasiona una tendencia a comprender la acción humana como ejecución e instrumentalización.

En el contexto de la modernidad la acción en sus distintas facetas ha sido objeto para los intereses de las ciencias empírico-analíticas, la búsqueda de emancipación de las ciencias sociales y la intención comunicativa y performativa de las racionalidades histórico-hermenéuticas. La acción es lugar de comunicación y proyección del dinamismo humano en su búsqueda de transformación, liberación y realización humana.

La acción humana está presente en contextos disímiles del quehacer humano, sin embargo, lo que nos cuestiona es que a pesar de que ésta ha sido terreno fértil para la reflexión en distintos escenarios para las ciencias empírico-analíticas, las ciencias sociales, las ciencias de la comunicación o hermenéuticas, y en los diferentes espacios de conocimiento humano, ¿por qué la teología -a excepción de algunos casos- se ha detenido tan poco en profundizarla como expresión de la complejidad de la existencia humana? ¿Por qué la teología, a pesar de los intentos de la lingüística y la filosofía del lenguaje para profundizar el carácter semántico y performativo del lenguaje, la facticidad del actuar humano como expresión de facticidad histórico-existencial y transformadora de la vida, no obstante, ésta se ha empeinado en lo instrumental, localizado y atomizado?

²⁰⁹ Ricoeur, “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, 95.

²¹⁰ Parra, *Textos, contextos, pretextos*, 95.

²¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, libros II – III.

Frente al déficit en asumir la acción humana como lugar teológico de revelación liberadora y transformadora, más allá del ámbito eclesial, en tanto abarque los distintos ámbitos de la sociedad en general, un grupo de profesores de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, ha asumido la tarea de fundamentar y constituir el “Área de Teología de la Acción Humana”. Con este empeño desde el año 2010 buscan repensar y reorientar esos escenarios importantes, pero reducidos a los que se dedican las teologías pastorales cuando su finalidad se orienta mayoritariamente en el hecho de formar a los futuros sacerdotes como funcionarios de la fe en la administración de sacramentos y de algunas prácticas localizadas en el contexto de la Iglesia²¹².

La actitud crítica con respecto a este enfoque y de cara a una teología de la acción que asuma el carácter histórico y evangélico de la revelación (Dei Verbum 19) y lugar del actuar humano en la sociedad contemporánea (Gaudium et Spes 33-39), conlleva a preguntarse: ¿dónde quedan esos múltiples y diversos escenarios de la sociedad en general y constituidos por la acción humana, en los que también podemos caer en la cuenta de la presencia de Dios auto-comunicándose? Si Dios se revela en la medición de la acción humana, quiere decir en otras palabras que toda historia humana es susceptible de constituirse en historia de salvación y realización, como también, lugar teológico de reflexión.

Identidad y tareas de la teología de la acción

La teología de la acción puede hacer público su lugar en la pluralidad de la sociedad actual, si es capaz de establecer mediciones en su pensar, decir y hacer, con las exigencias individuales y sociales. Su compromiso concreto está en relación con la responsabilidad personal y compartida, lo que la empuja cada vez más a superar el sesgo de la privatización de la fe en muchos de los escenarios de la sociedad actual²¹³. Dicho esto en otras palabras, si la teología de la acción quiere tener repercusiones no sólo en lo privado de la persona, sino especialmente en la dinámica pública que generan las tensiones sociales, debe tomar atenta nota

²¹² Gagey, *Notas acerca del estatuto de la teología práctica*, 2-9.

²¹³ Metz, *Dios y tiempo*, 17-18.

de la posición de uno de los teólogos más representativos de la teología contemporánea como es Johann Baptist Metz, quien decididamente denuncia la privacidad e inocencia en las que ha caído la teología:

1). La teología tiene que decir adiós a su inocencia social. (...) En el proceso teológico es ya imprescindible la referencia al sujeto y la contextualización. Quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología. 2). La teología tiene que decir adiós a su supuesta inocencia histórica. (...) El logos de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica..., que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimientos de los hombres. 3). (...) El adiós a su supuesta inocencia étnico-cultural²¹⁴.

La teología de la acción imbuida en una conciencia histórico-social no debe olvidar que las realidades de las que se nutre su reflexión y actuar, están afectadas de alguna manera por “el componente tecnoeconómico, el contexto político y el ámbito de la cultura”²¹⁵. El reto público-plural que entreteje los ámbitos político, social, cultural, religioso, étnico, entre otros, implica que la teología de la acción asuma con prudencia y compromiso esas realidades, pero evitando los reduccionismos ideológicos y tecnocráticos²¹⁶, quienes pueden deteriorar los espacios de comunicación, razón pública y reconciliación.

El lugar de inspiración de la teología de la acción, en su situación y compromiso concreto está afinado en una realidad histórica, socio-política y cultural, que son los escenarios en los que los símbolos religiosos y la tradición cristiana afinada en la fe, pueden traducir sus sentidos y acciones transformadoras. Asumir los retos de la pluralidad tiene unas implicaciones para la especificidad de su reflexión y actuar, con respecto a los otros saberes disciplinares, que también abordan la realidad histórico-social. Por encima de cualquier otro factor, la especificidad de la reflexión y compromiso de la teología de la acción le viene dada de la gracia que se hace histórica *-revelación-* y sobrepasa las contingencias del teólogo.

El *locus* de la teología lo constituye el don revelado en la fe, que

²¹⁴ Metz, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, 141-146.

²¹⁵ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 27.

²¹⁶ Horckheimer, *Crítica de la razón Instrumental*, 43.

repercute en la acción y compromiso del teólogo, pues “(...) el trabajo teológico consistirá en mirar cara a cara esos cuestionamientos que se le presentan como signos de los tiempos y, a la vez, discernir en ellos a la luz de la fe el nuevo campo hermenéutico que se le ofrece para pensar la fe y para hablar de Dios dicente a las personas de nuestro tiempo”²¹⁷. Esto justifica que el teólogo de la acción esté a tono con un diálogo amplio y de cara a la polifonía de voces que representan la relación y apropiación de los distintos planos de la sociedad en los que actúa.

La teología que comprometidamente asuma los contextos históricos-sociales, de referencia para su reflexión y actuar, requiere tomar la identidad de una teología de la acción fundamental²¹⁸, con el objeto de profundizar el entramado de interrelaciones que constituyen la tradición de la fe. Su vocación debe ser pública y de cara a la sociedad plural en los distintos escenarios que la articulan: creencias, ideologías, cosmovisiones, subculturas, entre otros.

La teología que no especifica su lugar en la esfera pública no podrá llamarse teología de la acción, por lo que estaría lejos de encarnar una Iglesia comprometida y en relación dinámica con los variados contextos de la academia y la sociedad. Los distintos interlocutores que articulan las relaciones de la Iglesia, la academia y la sociedad en general, esperan que la teología dé razón de su aporte específico y efectivo, en la comprensión e intervención de los complejos problemas que atraviesa la humanidad²¹⁹. *Este esfuerzo de hacer público el sentido del lenguaje y la praxis como don revelado, se impone como una de las tareas centrales de la teología de la acción*²²⁰.

²¹⁷ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 91.

²¹⁸ Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 28-44. La teología de la acción es teología fundamental, en la medida que su reflexión parte del tema central de la fe cristiana como es la revelación, para indagar en qué términos el hombre apropia la acción de Dios. Para explicitar esta relación de Dios con el hombre no está mal que la teología de la acción como teología fundamental se sirva de categorías filosóficas y de las ciencias sociales (interdisciplinarietà), pues lo lamentable sería que la teología sea incapaz de dar razón por qué y para qué las utiliza.

²¹⁹ Moltmann, “Hablar de Dios en este tiempo. La herencia de la teología política”, en *Selecciones de Teología* 148 (1998): 337-34.

²²⁰ Parra, “De camino a la teología de la acción”, en *Facultad de teología 75 años 1937-2012*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 129-131.

La exigencia de hacer pública la reflexión y de dar razón de su aporte a una sociedad cada vez más plural, tal vez explica el rechazo de ciertos sectores la sociedad actual hacia aquellas teologías privadas, refugiadas en trascendentalismos, personalismos o espiritualismos, y usualmente de espaldas al gran foro de la sociedad en que se dirimen los asuntos éticos, políticos, económicos y sociales²²¹.

La comprensión del sentido de la revelación en esta dinámica de compromiso frente a la sociedad presente, con todos sus avatares, favorece el hecho de que la teología gane identidad práxica²²². El lenguaje de la revelación ahora repercute perlocutivamente en la vida de los hombres y mujeres, al traducir el sentido de su actuar como salvación. Las acciones humanas funcionan a la manera de testimonio y compromiso, por lo que reflejan la gracia de un actuar fundante que expresa su sentido transformador en las distintas facetas del actuar humano.

En consecuencia, en la mediación histórica del actuar humano como reflejo de la presencia salvadora de Dios, *la teología de la acción descubre la imposibilidad de dos planos contrapuestos: revelación y actuar humano*²²³.

En la dirección de una responsabilidad social y compromiso transformador está el llamado de atención de Tracy, para que la teología anclada en el sentido histórico de la revelación, al asumir el contexto de las realidades eclesial, académico y social, entre otros, oriente su actuar hacia una cobertura pública y de diálogo fluido con los distintos matices que estructuran la pluralidad de la sociedad²²⁴.

La responsabilidad en la tarea del teólogo de la acción y sus repercusiones en la transformación personal y social, más allá de las mediaciones políticas, sociales y de otra índole, debe inspirarse en un sentido más profundo que los impulsos de sus frágiles fuerzas y compromiso. Todo cristiano acredita que la fuerza y el poder que lo mueve a la transformación personal y socio-histórica le viene fundamentalmente de la gracia, es decir, de ese misterio que lo sobrepasa en su existir y en las posibilidades de su actuar.

²²¹ Gutiérrez, *La densidad del presente*, 89-111.

²²² González, *Teología de la praxis evangélica*, 71-111.

²²³ Las cursivas son mías.

²²⁴ Tracy, *pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*, 77-102.

Aproximación a la identidad de la teología de la acción

En otras palabras, “en una auténtica autocomprensión cristiana, recibimos una orden porque primero fuimos capacitados y recibimos poder. Recibimos dones en la creación y redención, en el mundo y la Iglesia, por medio de la gracia, que es radical y universal. Esta gracia no queda esperando nuestros designios. Ella nos invita y nos da poder para la decisión”²²⁵. A través de la revelación y su fuerza misteriosa que todo lo permea, el teólogo recibe la inspiración que lo lleva a caer en la cuenta de que las realidades sociales, políticas, económicas y humanas en general, son escenarios en las coordenadas del *locus* de la teología²²⁶.

La tarea de la teología con vocación comprometida en su actuar recae fundamental en “(....), la relación entre teoría y praxis, entre la inteligencia de la fe y la practica social”²²⁷. Esto es posible para la teología, porque al inspirarse en la tradición bíblica descubre el sentido práctico y trasformador de la revelación en la historia de un Dios que actúa en hechos y palabras (DV 2), es decir, en la mediación de las acciones humanas. Esta teología es pública cuando al hacerse práctica en el testimonio y compromiso, establece una comunicabilidad que irradia al Dios de Jesucristo, más allá de un contexto eclesial y confesional.

La ambigüedad de un mundo injusto y en crisis le exige a la teología de la acción una actitud de compromiso inspirada en la fe, y que contribuya a cambiar las condiciones adversas del presente. Sólo en Dios y en lealtad a él, el teólogo es capaz de asumir las paradojas de un mundo que en muchos casos camina en contravía del querer de Dios²²⁸. Por eso, la responsabilidad del teólogo no puede quedar en iniciativas privadas, pues de ser así no estaría a tono con el poder de la gracia, que al provenir de Dios todo lo afecta y penetra, con una finalidad de salvación y realización.

La teología de la acción apropia en la revelación el sentido de un *logos* práctico, que en Jesucristo se radicaliza en la responsabilidad y compromiso con los contextos de injusticia²²⁹: “el cristianismo cuando es fiel a su legado, sólo puede reconocer su fe fundamental, su confianza y lealtad más radicales, pues se destina a la realidad que todo lo permea, el

²²⁵ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 70-71.

²²⁶ Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, 10-45.

²²⁷ Metz, *Teología del mundo*, 146.

²²⁸ Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, 103-125.

²²⁹ Ellacuría, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, 13-78.

Dios de amor y poder revelado en Jesucristo”²³⁰. Entendida así, la praxis de la teología constituye un testimonio de responsabilidad y compromiso transformador hacia fuera, y convierte en la medida que cambia las formas de vida de los hombres y mujeres de fe, que en sus acciones ejecutan sus convicciones más profundas²³¹.

Toda praxis de fe con repercusiones sociales, es al tiempo una acción sobre sí mismo, en la que el teólogo experimenta la presencia de Dios que lo transforma. Así como el compromiso requiere conversión, no hay conversión sin compromiso.

La teología de la acción, si quiere dar cuenta del sentido transformador de la fe cristiana, requiere fidelidad a su tradición evangélica en la que los hombres y mujeres se apropian de la presencia de Dios en la mediación de Cristo. Esta tradición iluminadora y portadora de reservas de sentido tendrá que correlacionarse con el contexto y la experiencia del teólogo actual. De esta relación de lo dado con lo nuevo²³², la teología de la acción renueva su reflexión y actualiza su aporte en el diálogo con la sociedad en general. El teólogo comprometido con la acción de la fe asume un compromiso moral concreto, al encarnar las problemáticas particulares de las comunidades, de los excluidos, de las manifestaciones del racismo, de explotación económica²³³, entre otras.

El conjunto de esos componentes que articulan la tradición y la historia, fortalecen la capacidad de escucha y apertura de la teología para una apropiación práctica y transformadora del evento Cristo, como fuerza que empuja el actuar del teólogo en su situación contextual. En este contexto de compromiso transformador se juega la verdad de la teología de la acción.

Veracidad: tensión entre desvelamiento y praxis transformadora

La verdad en el ámbito de la teología de la acción no significa un discurso que sólo convence o adecua formas de pensamiento a formas de

²³⁰ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 81.

²³¹ Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la de la acción pastoral*, 173-191.

²³² Junges, *Evento Cristo e ação humana*, 61-66.

²³³ Gutiérrez, *Onde dormirão os pobres?*, 9-41.

vida, pues más que esto “la noción de verdad desarrollada, será una noción determinada por la praxis transformadora”²³⁴. La correlación de la tradición con el presente requiere de una labor interpretativa, de renovación y aplicación, en la que la verdad de la teología de la acción adquiere un doble matiz: por una parte, al recurrir a la tradición se constituye en desvelamiento de nuevos sentidos; por otro lado, esta verdad tiene implicaciones públicas en el testimonio que el teólogo comunica en su praxis intencional, reflejada en la conversión y compromiso de su acción transformadora²³⁵.

En consecuencia, “cualquier persona se convierte en lo que ella o él es como sujeto auténtico o inauténtico, por medio de las acciones en un mundo intersubjetivo y socio-histórico con otros sujetos y en relación a estructuras y movimientos sociales e históricos concretos”²³⁶. Cuando la acción humana expresa la existencia de quien la ejecuta, la teoría no puede ser traducida como el momento previo en que se inspira la praxis, pues ésta constituye y recrea la teoría. Sin una adecuada implicación entre la teoría y el actuar, como reflejo del compromiso personal y responsabilidad social, la verdad puede terminar en el reducto de un proceso de descripción y explicación del fenómeno de la praxis.

La teología de la acción al igual que las demás teologías acude de alguna manera a un tipo de verdad como desvelamiento, resultado de una rigurosa labor hermenéutica en la que se establece una tensión con el contexto presente²³⁷. En este sentido, corre sus fronteras del conocimiento y profundiza la verdad en la medida que las reservas de sentido de la tradición iluminan y se recrean en las nuevas realidades del presente. Pero la teología de la acción no satisface su sentido de la verdad solamente allí, puesto que su carácter práctico le exige, más que argumentos y conclusiones lógicas, dejar que el sentido de la verdad aflore en la acción liberadora y transformadora del compromiso²³⁸.

La verdad de la revelación en los términos del actuar humano debe apropiarse, tanto en componentes interpretativos que fungen en la

²³⁴ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 93.

²³⁵ Halder, “Acción y contemplación”, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 83-110.

²³⁶ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 113.

²³⁷ Tracy, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenêutica, religión, esperanza*, 51-75.

²³⁸ Ricoeur, Paul, “Tempo e narrativa em hermenêutica bíblica e teológica”, en *A hermenêutica bíblica*, 286-299.

perspectiva de un desvelamiento, como también en los componentes de la praxis transformadora y liberadora. Por lo tanto,

en el caso del modelo de transformación de la verdad, las siguientes realidades necesitan ser re-enfatizadas: la noción de praxis está fundada en la distinción, no en la separación; la verdad como transformación siempre implica la verdad como desvelamiento; pronunciar la verdad jamás puede ser separado, pero puede distinguirse de practicar la verdad; la práctica auténtica, simplemente no confiere a los postulados cognitivos una validez mayor de la que es conferida a las causas por la presencia de mártires; (...)²³⁹.

La teología de la acción concreta su criterio en torno a la verdad cuando enfatiza algo más que una labor hermenéutica de desvelamiento, pues *su verdad es fundamentalmente transformación*²⁴⁰.

Conclusiones

- Aunque la acción abarca todos los componentes de la facticidad de la existencia humana; no obstante, la acción para la teología ha sido más un referente aplicado, con algunas excepciones en contextos de la teología moral. Por eso, aunque en teología se habla constantemente de la actividad humana, se hace suponiendo que en su descripción y decir espontáneo está la clave para aprehenderla y comprenderla.

-El esfuerzo de hacer presente el sentido del lenguaje y la praxis como don revelado, se impone como una de las tareas centrales de la teología de la acción. El desarrollo de esta tarea confirma el talante práxico de la historicidad de la salvación y la imposibilidad de dos planos distintos y antitéticos en la revelación: *la acción de Dios y la acción humana*. Esta compatibilidad de la revelación y la actividad humana confirma la unicidad de la historia y constituye el escenario predilecto en que Dios lleva a cabo la historia de la salvación.

-La teología de la acción como teología fundamental asume el carácter performativo de la revelación en la mediación del actuar humano y profundiza la acción humana más allá de su componente aplicado. Para esto

²³⁹ Tracy, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*, 129-130.

²⁴⁰ Las cursivas son mías.

requiere que su tarea no se restrinja a la aplicación de lo que otras teologías fundamentan y sistematizan. Por sí misma debe asumir los temas centrales de la revelación, la fe cristiana y la tradición de la Iglesia, bajo una finalidad práctica. Su labor no será resultado entonces de un momento segundo porque está orientada a elaborar su propia fundamentación y sistematización, en la medida que profundiza las fuentes de la tradición cristiana a la luz de las coyunturas histórico-sociales.

- La teología de la acción como teología fundamental parte del núcleo de la fe cristiana, a saber: la revelación. Busca comprender en qué términos el ser humano apropia la acción de Dios y cómo ésta en la mediación de Jesucristo se constituye en dinámica de liberación, transformación y realización humana.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa, 1981, libros II – III.
- Ellacuría, Ignacio, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1980.
- Floristán Casiano, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. 5ª Edición: Salamanca: Ediciones. Sígueme, 2009.
- Gagey, Henri-Jérôme, *Notas acerca del estatuto de la teología práctica*. París: Instituto Católico, 2011, 5-12.
- _____, *Note sur le statut de la théologie pratique*. París: Theologicum de l'Institut catholique de Paris, 2011, 1-10.
- González, Antonio, *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Gutiérrez, Gustavo, *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____, *Onde dormirão os pobres? 2ª Edição*. São Paulo Brasil: Paulus, 1998.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón Instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Halder, Alois, “Acción y contemplación”, en *Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid: Ediciones S: M., 1985.
- Junges, José Roque, *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2001.
- Metz, Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002, 17-18.
- _____, *La Fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____, *Teología del mundo*. 2ª Edición. Salamanca: Sígueme, 1971.

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

- Moltmann, Jürgen, “Hablar de Dios en este tiempo. La herencia de la teología política”, en *Selecciones de Teología* 148 (1998): 337-34.
- Parra, Alberto, “De camino a la teología de la acción”, en *Facultad de teología 75 años 1937-2012*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, 129-131.
- _____, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2003.
- Ricoeur, Paul, *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, 92ss.
- _____, “Tempo e narrativa em hermenéutica bíblica e teológica”, en *A hermenêutica bíblica*. São Paulo Brasil: Edições Loyola, 2006.
- Tracy, David, *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo Brasil: Editora Unisinos, 2006.
- _____, *pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión y esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.
- Trigo, Pedro, *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Pontificia Universidad

El concepto de “público” en David Tracy y su recepción por la teología pastoral brasileña

Pr. Geraldo DE MORI²⁴¹

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte (Brasil)
Decano de la facultad de teología

Es conocida la distinción que hace David Tracy, en su obra *The Analogical imagination*²⁴², de los tres públicos de la teología: para la teología fundamental, el público privilegiado es la academia; para la teología sistemática, el público privilegiado es la iglesia; para la teología práctica, el público privilegiado es la sociedad. Una de las preocupaciones centrales del teólogo norteamericano es la publicidad de la teología, sobre todo en una sociedad marcada por el pluralismo, en todos los sentidos, como es la de su país en los años en que escribió ese libro.

Uno se puede preguntar qué interés tiene este tipo de teología en un país latino-americano que creó una tradición teológica particular, con sus distintas corrientes y tendencias, como es la teología de la liberación. Es curioso que el texto de Tracy, del 1981, sólo haya sido traducido al

²⁴¹ Geraldo De Mori, doctor en teología en las Facultades Jesuitas de Paris – Centre Sèvres –, decano de la facultad de teología de la FAJE, profesor de antropología teológica y de escatología cristiana en la misma facultad.

²⁴² TRACY, David. *The Analogical Imagination*. Christian Theology and Culture of Pluralism (traducción brasileña: *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006. Las referencias en este texto estarán tomadas de esta traducción).

portugués en el año 2006, es decir mucho tiempo después de la edad de oro de la teología de la liberación. Más curioso aún es que en español no hubo aún traducción de esta obra fundamental de Tracy. Su único libro traducido al castellano es *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*, en el año 1997²⁴³. Hay que subrayar aún que los responsables de la traducción de la obra de Tracy al portugués fue el Instituto Humanitas Unisinos (IHU), que forma parte de la Universidad Unisinos, de los jesuitas del sur de Brasil. Este instituto es el que promovió la venida de teólogo norteamericano en Brasil y promueve, a partir de una reinterpretación desde la realidad brasileña, la implementación de una teología pública en el país.

La tradición teológica latino-americana, como lo ha mostrado en las últimas décadas, tiene una impronta fundamentalmente práctica. De hecho, la praxis histórica de la iglesia es una de sus dimensiones constitutivas. El actuar, del método de la Acción Católica, no tiene sólo que ver con actividades de carácter estrictamente pastoral (anuncio de la buena nueva, celebración de los sacramentos, cuidado con la vida de la comunidad cristiana etc.), ni solamente con una aplicación de lo que la teoría teológica presenta como la verdad de sentido para la fe cristiana, sino más bien se entiende en relación estrecha con la praxis social y política de los cristianos y de la iglesia. La distinción propuesta por Tracy parece en un primer acercamiento, no tener nada que ver con el método principal de las distintas corrientes de la teología de la liberación. ¿Por qué entonces recorrer a un teólogo cuyo método nada tenía que ver con nuestra tradición? Más aún, ¿no introducía él, con su método, una disyunción entre los diferentes ámbitos de la vida y del pensamiento, que la teología latino-americana ya había resuelto de forma tan original?

Esas cuestiones suelen ser hechas por muchos teólogos que se acercan de Tracy en Brasil, y tal vez también en latino-américa. Hay que añadir aún el preconceito que muchos de ellos tienen respecto a todo lo que viene de Estados Unidos. Todavía el IHU había intuido algo importante del cambio de época que representa la entrada de nuestras sociedades latino-americanas en la post-modernidad, a saber, la autonomía del sujeto frente a todas las instituciones detentoras del sentido, incluso las religiosas, y la

²⁴³ TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

entrada de nuestros países en un régimen democrático secular y laico. En este contexto, la iglesia no asegura más la unidad religiosa de la sociedad y el pluralismo religioso es un hecho irrevocable. La unidad de la praxis, intuita y asumida por la teología de la liberación, tiende entonces a romperse. La iglesia y la teología no pueden más decir una palabra para toda la sociedad como lo hacían antes, pues otras voces y palabras también reivindican su lugar y su oportunidad. Así pues, una teología de la praxis que tiende a abarcar todo ya no parece más posible, una vez que la vida ella misma se ha roto, y el sentido es buscado por los individuos de distintas maneras y en caminos diversos de existencia²⁴⁴.

En este sentido, tal vez, las distinciones de los tres públicos, propuestas por Tracy, pueden enriquecer la tradición latino-americana. Como Tracy mismo reconoce, no se trata de separar las funciones y públicos de la teología, sino de comprender lo que pasa en cada público, respetando sus particularidades y tomando en serio las cuestiones y tareas que demandan de la fe cristiana. Así, la teología fundamental busca establecer un diálogo con los diferentes saberes de la academia, siendo ella misma provocada a entrar en la dinámica del mundo académico. Su especificidad es definida por una insistencia racional en emplear el acercamiento y el método de alguna disciplina académica establecida para explicar y dirimir los alegatos de verdad de la tradición religiosa interpretada y los alegatos de verdad de la situación contemporánea²⁴⁵.

La principal disciplina empleada por la teología fundamental es la filosofía. Garantizando el pluralismo de métodos y de abordajes dentro de la propia filosofía, la discusión central es la de explicitar el problema de la verdad del discurso teológico. Hay varios modelos de verdad en el mundo académico (el de la correspondencia, el de la consistencia, el experiencial, el del desvelamiento, el de la praxis o transformación, el consensual). Los argumentos tienen que ser formulados en armonía con las reglas de argumentación de la academia. Algunos temas todavía no pueden ser ignorados por la teología fundamental: Dios y el modo particular como el cristianismo interpreta la realidad, la creación y la voluntad salvífica

²⁴⁴ Ver sobre esto: LIBANIO, João Batista. *Caminhos de existência*. São Paulo: Paulus, 2012.

²⁴⁵ Ver: TRACY, David. *Op. cit.*, p. 100-103.

universal de Dios. La referencia de las fuentes será dada por el universalismo de Juan, Lucas y Pablo. Los argumentos de la tradición deberán ser buscados en las teologías del logos de Justino, Clemente y Orígenes, en las teologías filosóficas de Agustín, Tomás y los escolásticos, en las tradiciones de las teologías apologéticas, de las teologías naturales, de las teologías filosóficas y de la teología fundamental. El trabajo de una correlación mutuamente crítica entre la situación presente y la tradición es la tarea principal de la teología fundamental. En todos sus argumentos, la fe y el credo personal del teólogo no podrán intervenir como argumento dirimente o de autoridad, para fundar los alegatos de verdad públicamente defendidas. En vez de eso, hay que recurrir al razonamiento filosófico, mostrando, ofreciendo los argumentos razonables y públicamente discutibles de lo que es la verdad religiosa.

Tracy, a partir de la situación norte-americana, presenta los embates entre teología y estudios de religión, con la consecuente dificultad de esos últimos en aceptar que la teología sea considerada como disciplina académica. Al recurrir más a los argumentos de la razón, en diálogo con la filosofía, él cree que la teología fundamental puede sí fundarse como disciplina en la academia. En Brasil, la situación de la presencia de la teología en la academia es distinta. Heredero de la tradición francesa, que separó iglesia y estado, transformando la religión en algo privado, del orden de la opinión y de la asociación voluntaria, el mundo académico nacional no aceptó la teología en su seno, arrinconándola a los seminarios y facultades eclesásticas. Pero eso no significa que la academia haya ignorado el fenómeno religioso, que pasó a interesar las ciencias sociales a partir de mediados de los años 1930, con estudios importantes sobre el catolicismo, el protestantismo, el espiritismo, las religiones afro-brasileñas y amerindias²⁴⁶. Dos intentos de traer la teología a la academia se dieron a

²⁴⁶ Ver: BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1971; TERRA, João Evangelista. *O negro e a Igreja*. São Paulo: Loyola, 1988; [JACINTHO, Roque](#). *O que é espiritismo*. São Paulo: Brasiliense, 1982; [AZEVEDO, Thales de](#). *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. [S.l.]: Ministério da Educação e Cultura, 1955; AZZI, Rilando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978; CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

partir de los años 1960. El primero, con Darcy Ribeiro, el antropólogo a quién fue confiada la creación de la Universidad Nacional de Brasilia (UNB), en la cual se fundó una facultad de teología, pero que fue cerrada con la llegada de los militares al poder, en 1964. El segundo, cuando fue creada la Universidad Federal de Piauí, en los años 1970, por acuerdos con el obispo local, que cediera edificios de la diócesis para la universidad. En las universidades ligadas a las iglesias cristianas, la teología también pasó a constar como disciplina académica, pero sin reconocimiento del ministerio de la educación nacional. El cambio de esta situación sólo se dio en fines de los años 1990, cuando las maestrías y doctorados de teología fueran reconocidos por el órgano que acredita y evalúa los posgrados, la CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). A partir de entonces las facultades de teología pasaran a buscar el reconocimiento de sus bachilleratos, obteniendo respuestas positivas a partir de fines de la década de 1990 y de comienzos del 2000.

La nueva situación de la teología brasileña está todavía cargada de obscuridades y ambigüedades. En el campo del bachillerato, ya son más de 120 los cursos reconocidos, entre católicos, protestantes y otras religiones. Al reconocer un curso, el estado también se presenta como el garante de que el mismo sea ofrecido con calidad. Para eso organiza a cada tres o cuatro años visitas en las facultades y exámenes nacionales del contenido de los cursos. Ahora, un examen de este orden necesita un currículo común. ¿Cómo proponer tal currículo si no existe un contenido común, aceptado por todos los cursos, una vez que las confesiones religiosas son distintas? Este debate llama, sin duda, a una reflexión que asuma más los argumentos de la razón que los de la fe y de los credos que subyacen en la confesión de cada facultad. Ese camino ya está en curso. Sin duda, necesitará de más soporte conceptual. En cierto sentido, la reflexión de Tracy puede ayudar a la elaboración de una argumentación que lleve en cuenta la realidad nacional²⁴⁷.

Otro lugar de ambigüedad y conflicto se encuentra en el campo de los postgrados. Junto con los programas de postgrados en teología, fueron

²⁴⁷ Ver: REGA, Lourenço Stelio. Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em teologia: história e alguns critérios. En DE MORI, Geraldo; OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. *Religião e educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 243-276.

reconocidos por la CAPES programas de ciencias de la religión. Para efectos de acreditación y evaluación por parte de la agencia del gobierno, los dos tipos de programas fueran puestos en el área de filosofía, constituyendo un sub área de ella. En los primeros años no hubo ninguna dificultad, pero luego los coordinadores cambian la necesidad de reunirse para discutir los problemas comunes al sub área. El diálogo con la filosofía casi no se daba, pues esta tenía sus propios problemas y no se interesaba por la teología y las ciencias de la religión. Las reuniones de los coordinadores llevaron a la creación de una asociación del sub área. El primer intento no tuvo éxito, pero el segundo llevó a la fundación de la ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião), que asumió, junto con otras asociaciones similares, como la SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) y la ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões), la interlocución con los órganos del gobierno en los asuntos del área. La unión de las dos disciplinas en esa asociación es en muchos sentidos estratégica. Se trata de asegurar el reconocimiento de ambas en la academia, como también de los recursos del gobierno, como becas para discentes y docentes, apoyo a la investigación etc. Se trata también de ayudar a que los programas se adecuen a las exigencias de la academia, como las relativas a publicaciones (libros y periódicos), participación en eventos científicos etc. Pero detrás de esta unión se puede identificar también dificultades y ambigüedades, algunas internas a las dos disciplinas, otras externas. Uno de los síntomas de eso es la recurrente necesidad de discutir las cuestiones epistemológicas, como se puede notar en los temas de algunos de los congresos de la asociación²⁴⁸. ¿Qué es lo propio a cada una de las disciplinas? La teología parece tener más claridad de su propia episteme, pues ya tiene una larga historia, nació en la universidad. Pero, las ciencias de la religión la miran con sospecha, por su carácter confesional, que invalida, según ellas, toda búsqueda

²⁴⁸ En los congresos del 2008, 2009 y 2011 esas cuestiones fueron abordadas: el segundo, en 2009, tuvo como tema: Fenomenología y hermenéutica del religioso; el tercero, en 2011: Teología y Ciencias de la religión: interfaces. En 2011 fue publicado un libro con las principales contribuciones de los dos primeros congresos, que tematizan la cuestión epistemológica de las dos disciplinas. Ver: DE MORI, Geraldo (Org.) ; CRUZ, Eduardo. (Org.). *Teologia e Ciências da Religião. A caminho da maioria acadêmica no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

verdadera de científicidad. Hay que añadir a eso el hecho de que algunas facultades de teología han creado programas de postgrado en ciencias de la religión, en los cuales actúan teólogos. De un lado, eso abre a una cierta interdisciplinaridad, pero crea también confusión, pues no se sabe si el teólogo actúa ahí como teólogo o como científico de la religión. De la parte de las ciencias de la religión, las dificultades epistemológicas también son amplias. El nombre él mismo no logra a crear consenso. Algunos programas se titulan Ciencia de la Religión, otros Ciencias de la Religión, otros aún Ciencias de las Religiones. Además, en las universidades públicas, las ciencias sociales ya estudian el fenómeno religioso y no reconocen la ciudadanía a una ciencia que quiere abarcar todo el fenómeno sin una metodología que indique con claridad bajo qué punto de vista. Es importante aún notar que los programas de ciencias de la religión tienden a crecer más, tanto en las universidades privadas, en general confesionales, como en las públicas, pues forman profesionales para actuar como profesores de religión en las escuelas, enseñanza que tiende a una no confesionalidad. Como la teología es confesional, este campo profesional se estrecha para ella, lo que explica que tenga menos programas de postgrados, además de no contar con ninguno en la universidad pública. Esa situación, llena de conflictos larvados y explícitos, es también una oportunidad única para la teología en la academia brasileña hoy. Excluida de ella en la historia del país, vuelve en un momento fecundo, que llama a una reflexión de tipo fundamental, con las mediciones propias de la academia, para dar las razones de su epistemología. En este sentido, Tracy puede ofrecer algunas herramientas útiles.

Respecto al público sociedad y a la disciplina teología práctica, Tracy observa que hay varias maneras de entenderse la práctica en el ámbito teológico²⁴⁹. Algunas, captándola como lo que hacemos o debemos hacer, han rechazado la comprensión técnica de la praxis como mera práctica (como teoría mecánica aplicada), y pasaron a emplear el término praxis en lugar del de práctica. Otros, contrarios a la disyunción entre teoría y praxis, adoptaron el término praxis como sinónimo de lo que nos volvemos por medio de acciones en el mundo intersubjetivo y socio-histórico con otros sujetos y en relación a estructuras y movimientos sociales e históricos

²⁴⁹ Ver: TRACY, David. *Op. cit.*, p. 112-131.

concretos. En ese sentido, la praxis es indisociable de la teoría, no como aplicación y objetivo de ella, sino como fundamento originador y auto-corrector de la propia teoría. Las teologías de la praxis más familiares, en este último sentido, son las teologías política, de la liberación, de género. Tracy adopta un concepto de práctica cercano al de esas últimas tendencias, con algunos ajustes. Según él, en términos de alegatos de verdad, las teologías de la praxis piensan la verdad como transformación. Argumentan que la verdad teológica está fundada en la praxis auténtica y transformadora del sujeto humano intelectual, moral y religiosamente transformado. Los temas bíblicos utilizados en esas teologías son sobre todo los del éxodo, como lo muestran las categorías liberación, redención y pecado social. Los principales problemas abordados fueron los de la exploración económica y dependencia, los del clasismo, sexismo, racismo, elitismo etc.

La praxis fue sin duda central en la teología latino-americana de las últimas décadas. Pero hoy día la presencia y acción de los cristianos en movimientos sociales y políticos, que marcó tanto los años gloriosos de la teología de la liberación, no es más tan evidente. De hecho, el estado, con sus políticas públicas, se hace cada vez más presente en el campo ocupado hasta los años 1990 por las iglesias. Además, las mismas iglesias se multiplican de manera asombrosa, como también las organizaciones no gubernamentales (ONGs). Por supuesto, las comunidades eclesiales no son ONGs, pero tienen que entrar en la lógica de ellas si quieren continuar asegurando una presencia profética junto a los que sufren. Ese es de nuevo el caso en Brasil, cuyos gobiernos, además de asegurar la existencia del estado de derecho, se hacen presentes en todos los campos de la asistencia social: educación, salud, transportes, renta familiar, derechos humanos etc. Las iglesias han tenido por mucho tiempo en la historia del país un papel de suplencia, con acciones en esos distintos ámbitos. Además, en el período de la dictadura, asumieron una posición de denuncia contra el estado y los detentores del poder económico y político, por sus atentados a los derechos humanos. Por supuesto hay mucho que hacer y los derechos humanos siguen aún irrespetados en muchos sitios. ¿Cómo ayudan la iglesia y los cristianos en su actuar frente a las necesidades de la sociedad en general, que se tornó más compleja? Sin duda, la teología de la liberación tiene una tradición que sigue válida e inspiradora para los tiempos actuales. La reflexión de Tracy, que estableció con esta tradición un diálogo fecundo,

El concepto de “público” en David Tracy y su recepción

puede también ofrecer pistas para el actuar de los cristianos en la sociedad plural actual.

La principal tarea del teólogo sistemático, según Tracy, es la reinterpretación de la tradición para la situación presente²⁵⁰. La misma realidad de Dios es referencial para él, con un énfasis diferente que la del teólogo fundamental. En donde ese último relaciona la realidad de Dios con nuestra confianza fundamental en la existencia, el teólogo sistemático confesional debe relacionar esa realidad con sus argumentos en favor de una comprensión distintamente cristiana de la fe. Para fundamentar sus argumentos, él podrá recoger a Juan y a Pablo. En general, lo que predominó en la teología sistemática fue el énfasis en el pecado más que en la gracia, en la redención más que en la creación, en la cruz más que en la resurrección y la encarnación. En las teologías neo-ortodoxas actuales, el sentido del pecado es más fuerte, el símbolo de la cruz desempeña un papel central, como también el tema del sobrenatural y la cristología de la encarnación. En los teólogos sistemáticos de tipo hermenéutico, el modelo de la correlación doblemente crítica entre la tradición y la situación es central. La verdad funciona en ellos bajo la forma del modelo del desvelamiento, que está implicado en toda interpretación. El primer grupo de referencia del teólogo sistemático es la iglesia en tanto que mediadora primaria de la tradición.

Esta lectura de Tracy tiene sin duda mucho sentido, pero levanta también cuestiones. De hecho, la iglesia es el locus principal en el cual se anuncia la novedad del evangelio, con todos los contenidos que la tradición eclesial y teológica fue descubriendo y poniendo en valor a lo largo de los años. Establecer una correlación doblemente crítica entre esos contenidos y el presente cambiante del anuncio, resta el reto principal de esa teología. Pero, según la manera de comprender el quehacer teológico practicado en la facultad de teología de la FAJE, los contenidos sistemáticos de la teología no son solamente dirigidos a la comunidad creyente. Ellos tienen una función práctica y, por qué no reconocerlo, académica. En las últimas décadas muchos filósofos han mostrado esa particularidad de algunos elementos dogmáticos de la fe cristiana. Michel Henry, por ejemplo, piensa su fenomenología de la vida a partir del tema de la encarnación, uno de los

²⁵⁰ Ver: TRACY, David. *Op. cit.*, p. 103-112.

“dogmas” centrales de la fe cristiana²⁵¹. Emmanuel Falque, retoma en su trilogía la muerte y la resurrección de Jesús, además del tema de la eucaristía, como centrales para pensar una filosofía del cuerpo²⁵². Jean-Luc Nancy propone una relectura del cristianismo a partir del tema de la kénosis²⁵³. Jean-Luc Marion relee el tema del eros a la luz del ágape cristiano²⁵⁴. Habría que añadir aún muchos otros intérpretes del cristianismo a partir de sus contenidos dogmáticos o sistemáticos. Otra dirección sin duda es la de la comprensión práctica de esos mismos contenidos, que pueden inspirar una presencia de la fe en el ámbito de la sociedad, como lo hicieran las teologías política y de la liberación con los temas de la cruz de Jesús y el de la esperanza cristiana²⁵⁵. Por supuesto Tracy no encierra el contenido de la teología sistemática al público iglesia. Sólo indica que ese es el principal interlocutor del teólogo sistemático. Tiene razón su reflexión, pues si no hay comunidad creyente, el hecho cristiano mismo deja de existir, y sus textos, símbolos y credo no tienen más relevancia en ningún campo.

Breve conclusión

Es verdad que Tracy no reduce ningún público a una única disciplina teológica, sólo muestra que a tal publico corresponde más a tal y tal disciplina y tarea. El riesgo, sin duda, es de romper la unidad del quehacer teológico, que parece bien asegurada en la teología latino-americana. Tracy

²⁵¹ Ver: HENRY, Michel. *Incarnación: une philosophie de la chair*. Paris : Seuil, 2000.

²⁵² Ver: FALQUE, Emmanuel. *Le passeur de Getsémani: angoisse, souffrance et mort*. Lecture existentielle et phénoménologique. Paris: Cerf, 1999 ; IDEM. *Métamorphose de la finitude*. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection. Paris : Cerf, 2004; IDEM. *Les noces de l'Agneau*. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie. Paris : Cerf, 2011.

²⁵³ Ver: NANCY, Jean-Luc. *La décloison (Déconstruction du Christianisme 1)*. Paris: Galilée, 2005.

²⁵⁴ Ver: MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique*. Six méditations. Paris: Grasset, 2003 ; IDEM. *Prolegomènes à la charité*. Paris: La différence, 1991 ; IDEM. *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1998; IDEM. *De surcroit: études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

²⁵⁵ Ver sobre todo: MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011; SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994; JUNGEL, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

El concepto de “público” en David Tracy y su recepción

mismo logra mantener los tres públicos en mutua relación e interdependencia, y abre cada disciplina a las demás. El interés de dialogar con su propuesta es el darse cuenta de que en una sociedad plural, como la latino-americana, la teología no tiene más la misma audiencia que conoció hasta fines de los años 1980. Si quiere seguir significativa y relevante, tiene que descubrir nuevas formas de hablar con los individuos del mundo plural en el cual vivimos. Esta parece ser una de las contribuciones de la lectura de Tracy en América Latina.

Teología y su dialogo con las ciencias humanas: propuestas de cómo abordar el dialogo con la sociedad a partir de las comprensiones elaboradas por David Tracy

Dr. Rodolfo NUÑEZ HERNANDEZ

Pontificia Universidad católica de Chile
Santiago (Chile)

Introducción.

Este artículo aborda los planteamientos de David Tracy, en relación a los ámbitos de servicio en los cuales se puede desenvolver el pensamiento teológico y la relación que se puede establecer con las ciencias humanas y sociales, para que los argumentos esgrimidos cuenten con un soporte empírico. Esta condición les permitiría contar con visos de legitimidad y reconocimiento en los distintos contextos en donde se desea influir, pero en particular podría ser validado en el espacio conversacional – no religioso- que surge en el encuentro con la sociedad.

En este dialogo es posible observar distintos niveles de concreción. Estos niveles guardan relación con: Tipo de pensamiento o modelo de pensamiento con que se abordara el trabajo conjunto; características de los equipos de trabajo; identificación y/o creación de categorías conceptuales comunes.

La Teología y sus distintos públicos: La conversación con la sociedad

David Tracy refiere al rol del teólogo en el contexto social, como la de un crítico social que elabora sus propuestas a partir del evento cristológico, de modo tal que abordando la lectura de la situación premunido de estos categoriales, sugiere y promueve comprensiones y acciones destinadas a generar un mayor desarrollo y bienestar humano, tanto a nivel comunitario como personal.

Dada la amplitud temática que puede abordar el teólogo, esto es, la creación y sus manifestaciones, incluido el comportamiento del género humano tanto en tiempo pasado, presente y futuro, la tarea resulta en extremo amplia y demanda una capacidad de establecer vínculos múltiples y funcionales entre las diversas dimensiones que puede expresar la realidad.

Entonces sin poner en discusión el evento cristológico; ¿cómo hacer para presentar un modelo de pensamiento que pueda sostener desde la Revelación un examen evaluativo y proposicional respecto de lo que se aprecia y que al mismo tiempo no sea resistido por la sociedad a la cual se intenta servir?

En esta línea los planteamientos del Pensamiento constructivista pueden brindarnos un contexto epistemológico en donde las aseveraciones creyentes pueden mostrarse como una alternativa válida y valiosa, sin tener que detenerse en fatigosos contrapuntos con modelos positivistas para representarse la realidad.

El constructivismo es una posición epistemológica, que sostiene que la realidad no se nos revela directamente, sino que debe ser construida. Así es que no tenemos acceso directo a la realidad con independencia de nuestras construcciones o esquemas culturales, sociales, psicológicos y de género. El constructivismo parte de la premisa epistemológica fundamental de que tanto los individuos como los grupos de individuos construyen proactivamente modelos de atribución de significados al mundo y a sí mismos, modelos que varían ampliamente de uno a otro y que evolucionan en función de la experiencia. Estos modelos de atribución de significado no se conciben como simples “filtros” de la experiencia continua, sino como creadores activos de nuevas experiencias, que determinan lo que el individuo percibirá como realidad.

El impacto de estas aproximaciones resulta posible reconocerlas y organizarlas en ejes de comprensión de la realidad, estableciendo de este modo los patrones analíticos que se desprenden del modelo Constructivista, a saber: (Botella y Feixas, 1998)

Visión del mundo: El constructivismo adopta una cosmovisión contextualizada y organicista. Contextualizada implica el reconocimiento de que hay muchas formas de ver cualquier fenómeno , dependiendo del contexto que emana, lo que permite interesarse en la interpretación que se le atribuye a la realidad y por el valor predictivo de dicha interpretación como indicio de su viabilidad.

El organicismo, a su vez, ve el mundo como un gran organismo viviente. Para comprender cualquier fenómeno hay que considerar el proceso completo de su evolución. La comprensión del mundo se adquiere dialécticamente, es decir, mediante la resolución de contradicciones aparentes. Mediante este proceso de comprensión, las propias construcciones de la realidad evolucionan con el tiempo hacia niveles crecientes de diferenciación e integración.

“Lo que construimos como objeto es el resultado de una serie de pautas de puntuación del flujo constante de la experiencia, que residen en la propia discursividad de nuestras interacciones lingüísticas y en la propiedades de nuestro sistema nervioso.

El ordenamiento de nuestro mundo es inseparable de nuestra forma de vivenciarlo y, por lo tanto, la asunción de un punto de vista externo e imparcial capaz de analizar el conocimiento individual independiente del sujeto que lo posee resulta infundada.”(Botella y Feixas, 1998: 40)

Concepción del conocimiento: se basa en la noción de “alternativismo constructivo” que concibe la evolución del conocimiento como un proceso de construcción y reconstrucción continua en el que las evidencias no se suman linealmente sino que pueden alterar todo el marco de referencia conceptual y conducir a un sistema de significados total o parcialmente distintos.

Comprendemos nuestro mundo emplazando construcciones sobre él. Y esa es también la forma en que lo modificamos. El numero de construcciones alternativas que podemos emplear no tiene un límite

definitivo; sólo el de nuestra imaginación. Con todo, algunas construcciones funcionan mejor que otras, y la tarea de la ciencia es producir las que sean cada vez mejores. En consecuencia el conocimiento no crece a base de acumular fragmentos de información, sino que se reestructura radicalmente cada vez que se produce un cambio en la forma de concebir los problemas.

Naturaleza de la justificación o criterios para la validación del conocimiento: El conocimiento es cierto o falso a la luz de la perspectiva que hemos escogido asumir. Las certezas y falsedades de este estilo, no equivalen a verdades y mentiras absolutas. A lo que podemos aspirar es a ser conscientes de nuestra propia perspectiva y la de los demás cuando formulemos nuestras pretensiones de “verdad” o “falsedad” (Brunner, 1990, citado en Botella y Feixas, 1998: 42).

En consecuencia debemos asumir la diversidad de significados posibles y de interpretaciones alternativas, así entonces, la validación se alcanza mediante consistencia interna con las estructuras existentes de conocimiento y el consenso social entre observadores. (Feixas y Villegas, 2000: 21 y sig.)

Cuando abandonamos el criterio de verdad como principio de justificación, nos quedan exactamente los mismos criterios que utilizamos para evaluar cualquier otro conocimiento, nos quedan los criterios de juicio acerca de su coherencia, de su utilidad, de su inteligibilidad, de las operaciones que permite realizar, de los efectos que produce, del rigor de su argumentación, en definitiva, no su valor de verdad, sino su valor de uso, y su adecuación a las finalidades que asignamos nosotros mismos, al desarrollo de tal o cual tipo de conocimiento (Ibáñez ,1992, citado en Botella y Feixas, 1998: 42).

El valor de uso de nuestras teorías personales puede incrementarse mediante una serie infinita de aproximaciones a la realidad. Esto significa que cualquiera de nuestras interpretaciones del universo puede ser evaluada científicamente, de forma gradual si persistimos y aprendemos de nuestros errores. En consecuencia el problema no radica en si nuestras hipótesis son ciertas o falsas, sino en la cuestión pragmática de cual de ellas puede ser el eje de referencia más útil para trazar cursos de acción alternativa en términos de sus consecuencias anticipadas y para atribuir significado a la retroalimentación procedente de la experiencia futura.

Así visto podemos reivindicar al constructivismo, como un

movimiento epistemológico supra teórico en donde soluciones comprensivas de la realidad referidas a un modelo Cristocentrico son susceptibles de validarse como un esfuerzo posible para comprender y actuar en la realidad.

Dicho lo anterior y en el intento de maximizar la potencia interpretativa y por ende performativa del planteamiento teológico en dialogo con la sociedad, es necesario respecto de los tópicos abordados considerar las representaciones sociales que de ellos se posean, es decir cómo entiende la comunidad que recibe la propuesta teológica los tópicos planteados. Esto es imprescindible toda vez que estas son:

..... Sistemas cognoscitivos con una lógica y un lenguaje propios. No representan simplemente opiniones acerca de, 'imágenes de', o 'actitudes hacia' sino 'teorías o ramas del conocimiento' con derechos propios para el descubrimiento y la organización de la realidad. Sistemas de valores, ideas y prácticas con una función doble: primero, establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo material y social y dominarlo; segundo, posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad proporcionándoles un código para el intercambio social y un código para nombrar y clasificar sin ambigüedades los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal...(Farr, 1984 : 3- 69).

Entonces en un paisaje epistémico constructivista, que valida el conocimiento por su valor de uso y considerando las representaciones sociales que las comunidades que están involucradas en la producción del conocimiento, es plenamente posible demandar validación y solvencia para las comprensiones aportadas por la lectura de la realidad sugeridas por la teología católica y en consecuencia usar los espacios públicos como un actor que puede y quiere hacer aportes sustantivos a la construcción de lo estructural y lo cotidiano. Entonces un pensar analógico respecto de una dimensión de lo real como resulta ser lo sagrado, lo referido al mundo de la divinidad, puede ser incorporado en la conversación que construye el ethos del que todos participamos.

En relación con las características de los equipos de trabajo, que apunten al logro de una teología mediada, Tracy, citando a Lonergan dice que:

....se precisará de una cooperación, de una colaboración

interdisciplinar entre teólogos propiamente transformados, para asegurar que cualquier estudio teológico individual o comunitario de cuestiones concretas preste atención suficiente a un proceso de autocorrección personal y comunitario tanto de aprendizaje autotranscendente como de acciones autotransformadoras.... (Tracy 2006: 117).²⁵⁶

Este esfuerzo por constituir diálogos entre disciplinas diversas, es de larga historia en las aproximaciones teológicas destinadas a actuar de un modo eficaz en su diálogo con el mundo, pues como lo plantea muy bien el artículo de Geraldo De Mori (De Mori, 2012: 281-306), el diálogo con los otros saberes está ya presente desde el siglo XVIII y resultan vigentes en soluciones como la teología práctica empírica o la teología práctica crítica.

Desde nuestra comprensión, estas sociedades de trabajo, también, deben formularse como equipos en donde los teólogos laboren en conjunto con especialistas en ciencias humanas de modo tal de potenciar y hacer más eficaz las lecturas de la realidad social e individual que sugiere la solución teológica.

El encuentro interdisciplinar que esta opción implica permite aportar opciones comprensivas en función de la o las disciplinas de las ciencias humanas con que se decida articular el esfuerzo analítico. Si se toma una opción como la referida, podemos modificar el lente de aproximación, ya sea abordando como unidad de análisis, la cultura; la sociedad; el sujeto en la sociedad o la realidad personal del individuo en situación y por cierto desde la dimensión teológica se puede optar con que aspecto del evento cristológico se desea construir el paisaje conversacional, con sensibilidades claramente diferenciables si se enfatiza, por ejemplo un diálogo a partir de un Cristo crucificado o de un Cristo resucitado.

A lo anterior se debe agregar que junto con optar por diversos planos de análisis, el equipo interdisciplinario debe decidir con qué enfoque de la o las ciencias humanas involucradas se va a desarrollar el trabajo, pues los aportes serán distintos si se usan, por ejemplo, una aproximación psicoanalítica, a una aproximación sistémica o cognitiva, sin dejar de lado con qué teórico representante de uno u otro enfoque se privilegiará la construcción de las comprensiones y propuestas de sentido que se desean

²⁵⁶ La traducción es del autor de este artículo.

comunicar.

Lo que estamos planteando es la posibilidad de potenciar la calidad del diálogo que la teología realiza con la sociedad, por la inclusión de interlocutores expertos en temas de las ciencias humanas y sociales y por el trabajo en equipos interdisciplinarios.

Las expectativas asociadas a un modelo de trabajo en equipos de reflexión es la **posibilidad de descubrir o crear constructos** capaces de mejor representar la realidad que se desea abordar. Decimos identificar o descubrir constructos pues existe la probabilidad que en el espectro conceptual se encuentren las categorías que permiten a la teología y a las ciencias humanas desarrollar comprensiones que aporten análisis y síntesis susceptibles de acompañar el desarrollo humano, ya sea a nivel individual como societal, refiriéndolos al evento cristológico.

Sirva como ejemplo el concepto persona que se funda en las nociones instaladas por el pensamiento griego y que tanto bien aportaron al desarrollo de las comprensiones trinitarias para la teología (Ferrater Mora, 1994: 2550-2554). Se podrían explorar el potencial comprensivo que pueden aportar para el dialogo de la teología con la sociedad, categorías asociadas al desarrollo psicológico humano tales como *madurez humana*. Esto desde la perspectiva que se reconocen en las personas psicológicamente maduras (Maslow, 1989: 55-57). Estas características del desarrollo humano como parte de un proceso de completitud, de plenitud de lo humano, deja en evidencia la riqueza de las capacidades del individuo, que avanza en autoconocimiento, autoaceptación y en encuentro con el otro y con la creación. Ahora si desde esta elevada condición humana, desde esta forma de conciencia de nosotros mismos, del otro y del mundo, nos vinculamos a Dios, entonces la forma que toma este encuentro con El, logra ir mucho más allá de la habitual formula teñida de funcionalidad, de poner al servicio de nuestras necesidades el vínculo con el Señor.

También se pueden explorar categorías sociológicas tales el *Índice de vida feliz*, este refiere una de las primeras medidas globales de bienestar sostenible. Utiliza los datos mundiales sobre cómo las personas están experimentando bienestar, cuál es su esperanza de vida y la huella ecológica que producen al realizar sus tareas habituales, para de este modo generar un índice revelador acerca de los países que son más eficientes en la producción de vidas largas y felices para sus habitantes, mientras que el

mantenimiento de las condiciones para las generaciones futuras puedan hacer lo mismo. (The Happy Planet Index, 2012)²⁵⁷. Pudiendo este constituirse en un valioso instrumento para que en uso de una analogía cristiana, referirlo a imágenes de cuidado recíproco, de cuidado por el prójimo, de conciencia compartida, o similares.

Sin duda otra forma de abordar este esfuerzo surge de la mirada complementaria, vale decir a partir de una categoría proveniente de la teología, realizar el esfuerzo por constituirlo en una referencia de sentido en las dinámicas comprensivas y operativas de las ciencias humanas. Me atrevo a afirmar que la categoría Corazón, tal como la sugiere la propuesta de K. Rahner, posee un valioso potencial de interpretación de lo humano y de su desarrollo, de manera tal que puede ser trabajado para ser incorporado al paisaje conversacional a este respecto. Esto se puede reconocer en las expresiones:

“Corazón” es una de esas protopalabras. A priori no es posible acercarse a ella con la razón ennegrecida y empequeñecedora del anatomista como si él hubiera de definir por vez primera y sólo después se pudiera discutir si tal sentido puede ser valorado además “poética” y “metafísicamente”...Pertenece a las palabras en que el hombre ha superado desde siempre la superficial experiencia diaria (incluso la de la anatomía y la de las sensaciones corporales puramente fisiológicas), y no llega a ser abstracta ni pierde lo corporalmente aprehensible. Pertenece a las palabras en que el hombre enuncia, sabedor de sí mismo, el misterio de su existencia, sin disolverlo.....” (Rahner, 2002: 332-333).

El mismo David Tracy, propone algunos conceptos susceptibles de ser trabajados en este intento de producir instrumentos que en diálogo con las ciencias sociales y humanas, comuniquen los valores creyentes al conjunto de la sociedad.

... conceptos centrales sobre el bien común, la solidaridad, la subsidiaridad, o su reciente giro para un estatus privilegiado de místico-profético de los pobres y oprimidos o un repensar siempre nuevo de la relación intrínseca entre amor y justicia, todos estos recursos particulares

²⁵⁷ <http://www.neweconomics.org/publications/entry/happy-planet-index-2012-report>

católicos deben desempeñar un fuerte papel en la esfera pública de nuestra sociedad...(Tracy D, 2012:51)²⁵⁸

El trabajo con uno o varios de estos conceptos o el aún más arduo esfuerzo de crear constructos que recuperen la síntesis de lo humano y lo social a la luz del evento cristológico, es una tarea que debe ser abordada por equipos de trabajo que premunidos de un paisaje intelectual creyente sean sensibles a las formulas que la sociedad y las personas utilizan para comprenderse a sí mismos.

Conclusiones

Nosotros estimamos que es posible incorporar métodos de trabajo teológicos al análisis social y a la elaboración de respuestas para condiciones y necesidades estudiadas, para ello resulta clave el que la teología se sensibilice en torno a la necesidad de lograr una alta comunicabilidad de su método de análisis y del impacto en la transformación de la realidad que conlleva el aplicar sus soluciones interpretativas y sus propuestas de acción, para lo cual es de valor definitivo la validación pública – a nivel de cientistas sociales - de sus categorías comprensivas.

Lo anterior resulta posible – entre otras opciones, por desarrollar – si se dialoga en un paisaje epistémico constructivista, utilizando el sustrato de las representaciones sociales, como soporte compartido de la realidad; cabe recordar en este punto que alrededor de un tercio de la población mundial, es decir en torno a los 2.18 billones de personas son cristianas en el mundo (Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population 2011: 9) entonces este enorme volumen de población, se comprende a sí mismo y a su relación con el entorno a partir de Cristo resucitado, en consecuencia utilizar la reflexión teológica y su método de trabajo, está legitimado de hecho y permite al teólogo práctico, trabajar en equipo con otros cientistas sociales.

Lo que se precisará para alcanzar la relevancia buscada, es que teólogos con estos intereses avancen hacia el perfeccionamiento de sus modos de trabajar para asimilarse a los modos de los cientistas sociales,

²⁵⁸ La traducción es del autor de este artículo.

aportando sus visiones de la realidad en las conversaciones informadas que construyen conscientemente la realidad de las sociedades y las personas. Para de este modo proveer de alternativas de interpretación y acción para la realidad cotidiana, permitiendo que tanto la sociedad en su conjunto, como grupos sociales más específicos y las personas en sus situaciones de vida, obtengan herramientas que les apoyen en su desarrollo psicosocial y espiritual.

Bibliografía

- Botella y Feixas. 1998 “Teoría de los constructos personales: Aplicaciones a la práctica psicológica” Editorial Laertes. Barcelona. España.
- De Mori G. 2012. “Una lectura teológica de la realidad. ¿ A cuáles saberes recurrir o con que saberes contar?”. Revista Teología y vida. Volumen LIII N° 3. Pp 281- 306. Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile
- Feixas y Villegas. 2000 “Constructivismo y psicoterapia”. Editorial Desclée de Brouwer.S.A. Bilbao. España.
- Ferrater Mora . 1994 “Diccionario de Filosofía”. Editorial Ariel. Barcelona
- Maslow A . 1989. “El Hombre Autorrealizado: Hacia una psicología del Ser.” Ed. Troquel S.A. Argentina.
- Rahner K. 2002. “Escritos de Teología” Tomo III. Ediciones Cristiandad. Madrid – España.
- Tracy D. “A Imaginação analógica: A teologia crista e a cultura do pluralismo”. Editora Unisinos. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Sao Leopoldo. Brasil
- Tracy D. 2012. “A teología na esfera pública: tres tipos de discurso público”. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122. p 29-51, Jan/Abr 2012

Algunos principios teológicos del pensamiento de Tracy. Su presencia en la teología l.a. de Juan Luis Segundo

Dr. Kreti SAÑUEZA

Pontificia Universidad católica de Chile
Santiago (Chile)

Antecedentes

Al inicio de mi exposición quisiera explicitar algunos puntos de análisis que tengo en cuenta en mi estudio sobre la obra de David Tracy: *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*²⁵⁹. (*The Analogical Imagination. Christian Theology and Culture of Pluralism*).

Primero, si entiendo bien, la tarea de estudiar la obra de Tracy que asumió el Grupo Santiago, tiene como objetivo sacar a luz aquellos principios teológicos, planteados por él, que pueden ayudar a precisar la perspectiva de una “teología fundamental práctica”.

Segundo, embarcándome en esa tarea, por una cuestión de tiempo y de interés, me he centrado principalmente en el estudio de algunos capítulos del texto, como son: los capítulos 1: “Retrato social del teólogo-los tres públicos de la teología: sociedad, academia Iglesia”; y 2: “Retrato teológico del teólogo: las teologías fundamental, sistemática y práctica”.

²⁵⁹ Trabajé mi ponencia desde la traducción al portugués: David Tracy. *A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

Tercero, traigo conmigo, para este estudio, la dificultad de hacerlo ‘desde fuera’, puesto que no he participado en el Seminario I, ni estoy realizando, al presente, ninguna investigación en el área de una Teología Pastoral o Práctica.

Cuarto, y último, hago una simple relación entre los principios que rescato y la reflexión teológica que lleva a cabo Juan Luis Segundo en su libro: “Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense” (1962) y “La acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos” (1972).

Introducción

Centro mi estudio en los capítulos uno y dos porque, a mi juicio, nos posibilitan hacernos conscientes de dos cosas. Primero, mirar cómo estamos entendiendo la tarea del teólogo que desarrolla una Teología Práctica o Pastoral hoy y, desde la propuesta de Tracy, reconocer si estamos situado en la misma visión o si hemos avanzado o retrocedido. Segundo, tratar de dilucidar, particularmente, la relación que hay entre dos de las tres líneas de pensamiento teológico; esto es, entre la sistemática y la práctica.

A partir de lo indicado, el estudio de la obra la llevo a cabo desde una mirada que permita reconocer esos principios teológicos que ayudan en la comprensión de una Teología Fundamental Práctica. Como el análisis de la obra es acotada, en el estudio de los capítulos uno y dos me centro en rescatar, a mi juicio, aquellos principios teológicos que pueden resultar “principios articuladores” para la reflexión de una “teología fundamental práctica”.

Por último, para no quedar sólo en la obra de Tracy, me ha parecido bueno aterrizar mi estudio a dos pequeños textos de uno de los teólogos que impulsó fuertemente el pensamiento teológico latinoamericano. En sus textos se trata de ver, de manera sencilla, cómo lleva a cabo el análisis de la labor evangelizadora de la Iglesia.

Algunos de los principios teológicos planteados por David Tracy

En el rescate de los principios teológicos propuesto por Tracy sigo un orden de relación temático: el teólogo, la teología sistemática y la

teología práctica.

El teólogo y la teología

En vista de poder reconocer de *qué* y *cómo* trata la teología lo que trata (valga la redundancia), es necesario poner la atención en la persona del teólogo. Dice Tracy: la cuestión de la teología está en directa relación con la autocomprensión del teólogo (24). Eso puede afirmarse de la teología, en general, como de una teología práctica, en particular. Si lo pensamos desde una Teología Práctica, podemos decir que la perspectiva de análisis e interpretación que desarrolla una reflexión teológico pastoral o práctica – desde ahora los usaré como sinónimos – está sujeta a al modo en cómo el teólogo se posesiona ante la realidad humana, ante la experiencia de fe y ante la imagen o/e idea de Dios que ella comporta.

Ello considerado, un primer principio que quiero rescatar es el hecho que, a juicio de nuestro autor en estudio, el teólogo es un “*actor social*”, que es afectado por los tres dominios de la (toda) sociedad: la estructura tecnoeconómica, el de lo político y el de la cultura (27). Inserto en esa realidad compleja de la sociedad, el teólogo necesita reflexionar explícitamente esa misma complejidad de la que hace parte (29). En ese sentido, el hecho de *ser actor social* no es algo fortuito en su labor o en su identidad como teólogo. Él hace parte de un todo que es la sociedad de un país o de un continente, la comunidad creyente, o una generación determinada. Por tanto, el teólogo no es alguien ‘neutro’, sino situado a la hora de interpretar la experiencia de Dios y pensar la fe cristiana.

Ahora bien, el mismo Tracy - y eso llama mi atención - refiere o direcciona la tarea del teólogo, en cuanto tal, con el dominio de la cultura, afirmando que la religión de por sí es un indicativo clave de la cultura. A mi juicio, eso, en la actualidad, puede sonar un poco restringido y/o demasiado englobante, como afirmación. Restringido, en el sentido que hoy se hace necesario ver, con mayor nitidez y crítica, qué lugar y rol juega de verdad la religión en la cultura, y si aún sigue jugando un rol o teniendo alguna influencia en ella. Englobante, porque todo depende desde que óptica se ubica el teólogo ante la cultura o dentro de la cultura, y lleva a cabo su tarea teológica: si es, particularmente, desde la religión, y/o desde la realidad humana (antropológica), y/o desde la realidad social (economía, derecho, fenómenos sociales, TICs, etc), y/o desde la realidad eclesial, y/o desde la

realidad de las ciencias. No resulta muy adecuado hablar hoy día de la cultura, simplemente, porque lo cultural contiene, en sí mismo, realidades no sólo complejas, si no, además, nuevas donde la religión no ha tenido mayor influencia.

En este principio del teólogo como “*actor social*” me parece que podríamos poner un poco de atención a la hora de pensar al teólogo que desarrolla una teología pastoral. El teólogo que desarrolla una labor de teología práctica: ¿cómo se ve o se entiende a sí mismo? ¿Es actor eclesial? ¿Es un creyente intelectual o un creyente comprometido, pero, quizás, no actor eclesial ni social, o solamente actor social?

A mi modo de ver, este tópico nos puede ayudar a mirar dos cosas. Una primera, si un teólogo que ejerce la Teología Práctica se quiere entender como actor social y, una segunda, en qué ámbitos sociales se inserta.

El segundo principio sobre el que quiero llamar la atención dice relación con la persona del teólogo en cuanto teólogo. Es decir, que el teólogo debe llevar a cabo un “*discurso teocéntrico*”, por el carácter mismo de la teología: *logos* sobre *theós* (81). La cuestión aquí es que no se trata sólo de hablar acerca de Dios, sino que hay que preguntarse, a la vez, acerca del lugar desde dónde el teólogo desarrolla su tarea discursiva. O sea, de lo que estoy llamando la atención es que, a mi juicio, ningún teólogo puede ser ‘imparcial’ – a no ser que piense en un teólogo de teología racional, como Platón o Aristóteles -, a la hora de pensar el evento Jesucristo o la manifestación de Dios en los diferentes acontecimientos de la historia de la humanidad. De principio, se es teólogo formando parte de algún grupo o comunidad confesional. Entonces, en vista de una teología práctica, aun cuando dijéramos que el teólogo no lleva a cabo ningún discurso teológico, porque no hace discursos, igual en algún momento de su tarea tendrá que decir algo de lo que Dios dice o quiere (voluntad) frente a una determinada situación en análisis o en estudio, a partir de los fundamentos teológicos a los cuales él no sólo se adhiere sino que, además, profundiza y promueve.

Un tercer principio a resaltar es el carácter público de la teología. Según Tracy, toda teología es un “*discurso público*” (19), por tanto, todo teólogo dirige su discurso a los otros, en tanto que otros. El público, para David, está representado por tres realidades sociales: la sociedad, la academia y la Iglesia (20). Uno de estos públicos es la realidad principal a la

que se dirige todo teólogo, pero esa centralidad de un determinado público no debe excluir a los otros dos. Ciertamente que aquí podemos decir que hay una mirada restringida, de parte de Tracy, sobre lo que puede entenderse por ‘lo público’ o ‘el público’, que no necesariamente son lo mismo, pero hay estrecha relación entre ambas realidades. Por el sólo hecho de hablar de “discurso”, Tracy se está refiriendo a un acto que va más allá de la esfera de lo privado. El discurso, por ser tal, es un decir, hablar o proclamar, algo en los espacios que hemos organizado y tenemos en común las personas. Ahora, ‘el público’, al parecer, necesariamente es diverso, por el solo hecho que son las personas que se integran y participan de los espacios públicos, sean estos religiosos, políticos, empresariales, formativos, etc. En el texto de estudio, el autor los circunscribe a tres, pero sabemos que hoy podemos ir más allá de esos tres. El mismo público eclesial es diverso.

Llevando este principio a la esfera de la teología práctica: el desarrollo de una teología pastoral ¿se asume como una tarea de reflexión y de propuesta (para no decir discurso) públicos?

Hace parte de este principio de “*discurso público*” considerar los *tres dominios* que, de acuerdo al pensamiento de Tracy, caracterizan a toda sociedad. Recuerdo, el dominio de la estructura tecnoeconómica que tiene relación con la organización, la generación y la producción de bienes y servicios. El dominio de lo político que se ocupa en explicitar el significado legítimo de la justicia social y del uso del poder. (27) Y el dominio de la cultura, que Tracy restringe al arte y la religión; pero, tenemos en ello, la educación –tema muy importante hoy -, el de las ciencias, con las cuales no se puede dejar de dialogar.

En relación a los tres dominios, quizás, no se debe pretender restringir el ámbito en el cual se deba mover la teología práctica, pero no deja de ser iluminador en el sentido que igual ella necesita circunscribir el desarrollo de su estudio o investigación no sólo a uno de los dominios dados dentro de la sociedad, sino que además necesita circunscribir el campo o área determinados, dentro de un dominio público, en el cuál quiere desplegar su labor teológica.

La teología sistemática

Tracy circunscribe la Teología Sistemática al ámbito religioso. Sobre

esa base, postula que la misma no necesita preocuparse con una forma de argumentación pública (89), pensamiento que, a mi juicio, contradice en parte su propuesta de que la teología en sí es un discurso público y que el teólogo es un actor social. ¿Es que el ámbito religioso puede aislarse de lo público en sí, por el hecho de ser religioso? ¿Acaso lo religioso no puede traspasar hacia otras dimensiones de la vida de la sociedad?

Siguiendo la idea, la Teología Sistemática tiene como principal preocupación “la representación y la reinterpretación del ser y del poder revelador y transformador” de la tradición religiosa particular a la cual el teólogo pertenece (89).

He aquí un principio teológico inspirador, cual es, “*la representación y la reinterpretación del ser y del poder revelador*” que comporta una Teología Sistemática.

Bien, si partimos de la base que no sólo una Teología Sistemática se ocupa de la reinterpretación del ser y del poder revelador, porque, a mi juicio, toda teología, también la Práctica busca “reinterpretar” la acción evangelizadora de la Iglesia desde el “ser y poder revelador”, pregunto: cuando se inicia el estudio de algo determinado, ¿cómo se enfrentan los resultados, teológicamente? ¿cómo y desde dónde se interpretan? O ¿para qué se interpretan?

Otro principio teológico que quisiera destacar es que la “reinterpretación de la tradición” dice relación con el “presente de la situación” (103). En ese sentido, una Teología Sistemática, de acuerdo a la propuesta de Tracy, debe, necesariamente, tomar en cuenta el acontecer histórico de la humanidad en sus diferentes expresiones. Tiene a la base la comprensión de que la experiencia de Dios se da situada, porque el ser humano es alguien que vive y desarrolla su vida en un contexto histórico dado.

La Teología Sistemática, como todo discurso teológico, tiene además la pretensión de “*expresar sentido y verdad*” a partir de una tradición religiosa particular. En vista de ello es que esta teología “posee un *carácter primordialmente hermenéutico*” (92). Eso implica que el teólogo, en su tarea hermenéutica, ‘devela nuevos recursos de sentido y de verdad’ para la vida humana de una tradición religiosa particular (110). Dichos nuevos recursos de sentido y de verdad son el resultado de la hermenéutica que el teólogo lleva a cabo, cuando busca y desarrolla una articulación de la revelación de

la verdad de Dios (en cuanto realidad) con la realidad de una situación contemporánea. En ese sentido, su aporte es, por una parte, de verdad teológica, y de otra, con ese aporte impregna el modelo de correlación crítica que lleva a cabo la interpretación de la tradición religiosa en vista de la situación actual (111).

Visto lo anterior, nos preguntamos: ¿Qué tipo de relación puede establecerse entre Sistemática y Práctica, a partir de este principio de *reinterpretación de la tradición* en relación al *presente de la situación*?

La teología práctica

Al tratar este tema, Tracy parte constatando que muchos teólogos contemporáneos insisten en que toda teología debe ceder a las demandas de la praxis. En ese sentido, un planteamiento positivo sobre la relación que puede establecerse entre “praxis” y “teoría” es aun confuso. Todavía resulta conflictiva la proposición de interrelacionar “praxis” y “teoría” (112). Esto, si bien no lo tomo como un ‘principio teológico’, propiamente tal, me parece un dato iluminador para la comprensión de la Teología Práctica. ¿En qué medida se puede seguir sustentando esa dificultad de articular, dentro de la misma Teología Práctica, la teoría con la praxis?

Además, la reflexión de los teólogos sobre la Teología Práctica coloca a la luz un planteamiento negativo de la misma, cual es, que cualquier “comprensión de la praxis ve la acción humana como aquello que realmente hacemos o podemos hacer, se debe rechazar cualquier comprensión meramente técnica de la praxis como simple práctica” (112-113). Por eso, se enfatiza el uso del término griego “*praxis*” por sobre el de práctica.

Considerando la perspectiva positiva del análisis hecho por Tracy, cabe destacar, en primer lugar, el que todos los teólogos de la Teología Práctica están de acuerdo en señalar que es importante el involucramiento personal del teólogo o su compromiso auténtico con la realidad desde o hacia donde dirige su labor teológica (113). En segundo lugar, que la “*praxis debe estar relacionada con la teoría*”, puesto que la praxis “es el fundamento originador y autocorrector de la propia teoría”, porque toda teoría es dependiente de una praxis auténtica del valor (de sentido y verdad) que la teoría transmite. Ahora bien, el valor que transporta una praxis auténtica se reconoce en la persona del teórico (en nuestro caso, del

teólogo), por su integridad intelectual y de compromiso auto-trascendente con los imperativos de la racionalidad crítica. Es desde esta comprensión que la praxis contradice a la teoría y viceversa (113).

Respecto de otro principio teológico a considerar en la Teología Práctica, es el principio de lo público. Según Tracy, esta teología “*atiende directamente a la sociedad*”. Ahora, dentro de la sociedad, la Teología Práctica se preocupa, de manera explícita, con alguna problemática particular que se genera en la sociedad, que puede ser de tipo social, político, cultural o pastoral, que expresan una importancia religiosa mayor (88).

Asimismo, en relación con el público, la Teología Práctica asume “*la praxis como el criterio apropiado*” de interpretación de sentido y verdad teológica (89). He aquí otro principio teológico que quiero destacar. ¿Qué es lo que entiende Tracy por “praxis”? Para el teólogo se trata de una práctica formada y que forma, y una práctica que también transforma toda la teoría anterior que tenga relación con las preocupaciones legítimas y auto-implicadas en una necesidad cultural, política, social o pastoral determinada (90).

Retomando el principio del “*la praxis como el criterio apropiado*”, Tracy señala que en vista a expresar sentido y verdad, la Teología Práctica analizará alguna situación radical actual de importancia ético-religiosa, “de una manera filosófica, sociocientífica, culturalmente analítica o religiosamente profética” (92). El estilo de argumentación de esta teología mostrará que esa situación demanda el involucramiento, el compromiso y la transformación teológicos (93). Así, los términos de argumentación de verdad, el involucramiento y la praxis transformadora, y la articulación teológica que implica dicho desarrollo argumentativo de verdad, son defendidos, en primera instancia, frente a las teorías teológicas (93). Por tanto, la noción de verdad de la Teología Práctica está determinado por la praxis transformadora.

Aquí cabría preguntarse si la T. Sistemática como la T. Práctica pueden verse y tratarse tan separadamente... ¿Se puede reducir la “noción de verdad” de la T. Práctica a una praxis transformadora?

Trazos de algunos principios teológicos planteados por Tracy en la teología de Juan Luis Segundo

El teólogo Juan Luis Segundo

- Uruguayo; sacerdote jesuita; desarrolla su teología entre los años 1960 a 1996, año de su muerte.
- Uno de los primeros teólogos que se ocupa en pensar la tarea evangelizadora de la Iglesia. Los escritos de los cuales tomaré algunas pistas, fueron escritos, uno en la década del 60 (1962) y del 70 (1972), o sea, en el momento en que la teología pastoral se entendía como la acción pastoral de la Iglesia hecha, principalmente, por el clero.
- Algo propio de este teólogo latinoamericano: le preocupa la Iglesia en su dimensión evangelizadora, pero dirigiéndose no únicamente hacia los cristianos católicos, sino hacia los que se han alejado de ella o los que ya no llegaron a ella, esto es, los ateos o ateos potenciales.

La acción pastoral de la iglesia en latinoamerica

Comienza preguntándose, entre otras cosas, el teólogo ¿cuál puede ser la misión o función de la Iglesia Católica en un país donde apenas es captada como problema? Ante tal pregunta los católicos podemos dar dos tipos de respuestas: una, que la Iglesia es la única que tiene el valor absoluto y, otra, que la función de la Iglesia es una entre muchas, todas importantes y necesarias (*Función de la Iglesia*, 7). O, en ¿qué medida la Iglesia en el continente se puede considerar una Iglesia joven? (*Acción pastoral*, 8).

He aquí el planteamiento del *problema* para Juan Luis Segundo (el interrogante y el ensayo de respuesta).

Luego, analiza críticamente algunos de los medios que tiene la Iglesia y que la llevan a agudizar o enfrentar mal el problema. Mira la práctica, en cuanto acción evangelizadora, de la Iglesia: parroquia, sacerdotes, pastoral sacramental, las alianzas que hace con los poderes (político, económico), el desarrollar una acción pastoral sobre la base de círculos cerrados (permanecer cristianos entre cristianos). En este sentido, Segundo trata de mirar las *causas* que originan el problema que, a su juicio, están dentro de la misma Iglesia.

En relación con las causas, el teólogo también va haciendo consciencia de cuál es la situación de la sociedad actual. Qué cambios o que procesos están viviendo los países. Hay ahí una manera de colocar a la vista las *necesidades* y los *desafíos* que plantean a la Iglesia la sociedad.

Luego, J. L. Segundo se preocupa en pensar y proponer una reflexión teológico-pastoral que tenga relación con el problema, las causas, las necesidades y los desafíos que vive la Iglesia. Su pensamiento, en ese sentido, apunta a que la Iglesia ensaye no nuevas técnicas pastorales, sino *nuevos enfoques* teológico-elesiales. Así, pondrá el énfasis en una religión e Iglesia que esté al servicio del amor verdadero, o que de pasos de libertad, de alianza con el poder de Evangelio, de asumir los supuestos de la evangelización: el kerigma, comunicar únicamente lo esencial del mensaje cristiano, comunicarlo como una buena noticia y no agregar nada si no es a un ritmo que respete lo esencial (*Acción pastoral*, 102)

Por último, en base a lo antes señalado, quiero indicar que, a mi modo de ver, Segundo, por un lado, coloca en movimiento varios públicos – los eclesiales y de la sociedad-, y de otro, es un teólogo que coloca en relación la (las) situación eclesial real de su práctica pastoral y la interpretación de *sentido* y de *verdad* que podría transmitir su acción evangelizadora; esto es, la praxis y la teoría se iluminan mutuamente.

Reflexión final

Retomando el objetivo del estudio de los capítulos primero y segundo de “La imaginación analógica”, quisiera destacar algunos aspectos centrales.

Desde el punto de vista de “principios articuladores”, me parece que el estudio hecho de los capítulos ya indicados nos sugieren dos elementos teológicos a considerar.

El primero dice relación con la labor del teólogo. Si, según Tracy, todo teólogo perfila la teología que desarrolla de acuerdo al lugar desde dónde piensa la fe, esto se hace mucho más necesario sopesar en la tarea de una Teología Práctica. Hoy día es casi imposible afirmar que el teólogo – como cualquier otro pensador o intelectual – analiza, piensa y habla de cuestiones universales, simplemente. Aun cuando quisiera hacerlo a nivel teórico, debe a lo menos ser honesto en señalar desde dónde – desde qué

contexto socio-cultural – está llevando a cabo esa tarea de pensar, definir o hablar. Y esto vale mucho más para el desarrollo de una T. Práctica, puesto que el teólogo no sólo debe indicar su posición socio-cultural, sino también su confesión creyente y la labor evangelizadora eclesial de la cual se va ocupar – teniendo en cuenta que lo último de por sí se trata, casi siempre, de una acción contextualizada.

El segundo aspecto a resaltar es la correlación que existe entre T. Sistemática y T. Práctica. Ciertamente que no se trata de definir que va primero o segundo, ni cual está sujeta a cual. De lo que se trata es de establecer que ambas teologías se complementan. Mirándolo desde la T. Práctica podemos decir que la T. Sistemática contribuye a la primera su modo de argumentación y de reinterpretación del dato revelado, para que la T. Práctica pueda buscar y reconocer el sentido y la verdad de una determinada praxis eclesial y/o social y/o cultural. A su vez, la T. Sistemática puede ser iluminada por el criterio de sentido de una realidad determinada, cuando la T. Sistemática pretenda reinterpretar la tradición en relación al presente de la situación.

Reivindicación del método Ver - Juzgar - Actuar²⁶⁰

Dr. Marcelo SEPÚLVEDA

Universidad Católica del Norte
Coquimbo (Chile)

El método Ver – Juzgar – Actuar fue introducido en la vida eclesial y teológica por el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Desde un comienzo generó una serie de duras resistencias en importantes teólogos conciliares, como Karl Rahner, quienes pensaban que era débil desde el punto de vista epistemológico y que la consideración necesaria a los aportes de las ciencias sociales para la reflexión teológico pastoral representaba un elemento que podía atentar contra el carácter propio de la teología.

En América Latina, lejos de los prejuicios propios del tiempo conciliar, el método se aplicó con total naturalidad y expresión clave de ello son los documentos publicados por la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín y Puebla. Este ejemplo fue rápidamente replicado por la diversas Conferencias Episcopales nacionales que en sus publicaciones más relevantes incluían el método Ver - Juzgar – Actuar. Rápidamente el método se comenzó a utilizar en las comunidades eclesiales de base y en toda organización eclesial de tradición latinoamericana. Sin

²⁶⁰ Este esquema es una síntesis tomada de distintos textos trabajados para clarificar el método teológico que estamos implementando en el Magíster de Teología Pastoral de la Universidad Católica del Norte. Se trata, por tanto, de un texto en construcción.

embargo, las críticas no acabaron y el documento de Santo Domingo será un ejemplo de la desconfianza que generaba en ciertos círculos eclesiales, principalmente foráneos a América Latina, aunque no exclusivamente, la utilización de un método que “facilitaba” la lectura marxista de la realidad la que sería utilizada para la reflexión teológico-eclesial. Este documento es de los menos conocidos y aplicados en la Iglesia de América Latina, precisamente porque la utilización simultánea de la metodología inductivo yuxtapuesta a la metodología deductiva generó una serie de problemas prácticos y conceptuales.

Con la finalidad de volver al método del Concilio y de la tradición episcopal latinoamericana, el documento de Aparecida lo utiliza de manera más nítida, pero introduciendo algunos cambios, como por ejemplo el momento de la memoria agradecida, que va antes del momento del Ver, determinándolo irremediablemente, generando una mirada mediada intencionalmente.

Nuestra intención es volver al método de la tradición, evitando las ingenuidades metodológicas, epistemológicas y prácticas que se dieron en algunos momentos, pero rescatando su valor cohesionador de todo el proceso. Creemos que el método Ver – Juzgar – Actuar nos brinda una oportunidad sencilla, válida técnicamente, para diseñar la acción eclesial y servir mejor a la evangelización. A continuación presentamos una síntesis muy apretada sobre las características del método que nos permita recordar su naturaleza y el sentido para su utilización.

Intuiciones fundamentales que debemos tener presente

- La Teología Pastoral tiene por objeto de su reflexión la actividad que la comunidad cristiana está realizando “hoy, aquí y ahora”. Es fundamental la ubicación espacio – temporal de la acción que se está realizando hoy. Se trata, por tanto, de un esfuerzo por pensar teológicamente en permanente tensión escatológica (ya – todavía no, aquí y ahora)
- La finalidad de esta disciplina teológica apunta a la edificación de la comunidad “ahora”. Esto requiere de una adecuada eclesiología: “discipulado – misionero” (Cf. Documento de Aparecida). Pero es necesaria una adecuada comprensión teológica en términos globales.

La pregunta que surge tiene que ver con la posibilidad de asegurar esta comprensión teológica en nuestros estudiantes ¿Cómo lograrlo? Sin lugar a dudas, aquí está el objetivo final de nuestro magíster, lo que estuvo presente al momento de discernir su necesidad y elaborar la malla curricular.

- Por ser un quehacer reflexivo, la Teología Pastoral tiene un objeto material, formal y un método propio.²⁶¹ Sobre este último aspecto es importante recordar que el método siempre está determinado por el objeto de estudio: “Cada método se define por su objeto. El mensaje y el testimonio de Jesucristo pretenden ser una norma fundamental para el hombre y su pensamiento y ordenan a él, como centro de la realidad, todos los elementos del mundo y de la historia”.²⁶²

Objeto material de la Teología Pastoral:

El objeto material de la Teología Pastoral es toda actividad (o vida) que realiza o puede realizar la Iglesia en tanto “Pueblo de Dios” (LG 9; el concilio Vaticano II reafirma una comprensión de la Iglesia como unidad en la diversidad: miembros, funciones, instituciones, acciones, estructuras, etc.). Es decir, como una acción que da cuenta de la totalidad de la comunidad cristiana y por eso se puede afirmar que se trata de: “toda acción de la Iglesia o la Iglesia misma en acción”²⁶³.

Un objeto material tan amplio, que trata del ser y misión de la Iglesia, abarca desde el nacimiento y desarrollo de la comunidad, su celebración, presencia servicial en la historia y el mundo, su organización, las estructuras que se da, la vida comunitaria, la vida personal y la dimensión social. Por tanto, a este objeto material pertenecen el “sujeto” de la acción, la “actividad” realizada, el “cómo” se hace, cómo se organiza la “praxis” y cómo se vive “en y esa” praxis. Es la vida de la comunidad con todas las dimensiones que la constituyen.

²⁶¹ Cf. Jesús Sastre, “Teología Pastoral”, en V. Pedrosa y otros, *Nuevo Diccionario de Catequética*, T. II. San Pablo, 1999, 2155.

²⁶² P. Hunermann, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 33.

²⁶³ Cf. Jesús Sastre, “Teología Pastoral”, en V. Pedrosa y otros, *Nuevo Diccionario de Catequética*, T. II. San Pablo, 1999, 2155.

Objeto formal de la Teología Pastoral:

Es el “hacer concreto” de la comunidad cristiana en el contexto en que se encuentra, en las actuales circunstancias históricas y en la realidad concreta en que cada comunidad vive.²⁶⁴ Aquí es importante recordar que la Teología Pastoral estudia la acción de la Iglesia en cuanto actividad realizada:

- **Hoy** (en el presente histórico concreto, desde su mundanidad como parte del mundo en que se encuentra. Por lo que tiene un marcado acento de actualidad);
- **aquí** (en su lugar y con su cultura, con organización socio-político-económica. Es decir, la Iglesia “en” el mundo);
- y **Con éstos** (con los miembros y hermanos concretos que la constituyen en el contexto en que se encuentra, como expresión de una concreta tradición y con su propia particularidad).

En este sentido, la finalidad de la Teología Pastoral busca responder adecuadamente al reto cristiano de la actualidad y lo local (aquí y ahora), para desde esta concreción proyectar la comunidad cristiana hacia el futuro (todavía no). Por eso ayuda a analizar y a situarse (o encarnarse) en el presente siempre cambiante. Este dinamismo es el que demanda un constante discernimiento sobre la acción eclesial realizada para hacerla efectiva y respuesta oportuna para el hombre contemporáneo.

Método de la Teología Pastoral:

Punto de partida (ver)

Se parte del análisis de la realidad en un movimiento que podríamos indicar como inductivo – deductivo (necesaria superación de un dualismo metodológico)²⁶⁵. Esto implica partir desde la praxis concreta para terminar

²⁶⁴ Cf. Jesús Sastre, “Teología Pastoral”, en V. Pedrosa y otros, *Nuevo Diccionario de Catequética*, T. II. San Pablo, 1999, 2161.

²⁶⁵ Cf. Jesús Sastre, “Teología Pastoral”, en V. Pedrosa y otros, *Nuevo Diccionario de Catequética*, T. II. San Pablo, 1999, 2161. Afirma que el método es deductivo – inductivo y antropológico – teológico a un tiempo; Casiano Floristán, *Teología práctica*, Sígueme, Salamanca 1991, 199. Afirma que el método es inductivo: partiendo de los hechos concretos y extrayendo de la praxis principios de acción. Y es deductivo: sacando

también en una praxis. Entre ambos momentos se da la confrontación entre lo que existe y la praxis evangélica ideal.

Para esto se **analiza** la “acción” que se realiza “aquí” y “ahora” con los que conforman la “comunidad” concretamente.

En este sentido, el análisis debe atender a:

- el sujeto y el receptor de la acción (quién o quienes hacen y reciben)
- el contexto en que se hace (se realiza la acción)
- qué es lo que se hace.
- cómo se hace (este punto es fundamental para un buen análisis de la acción. No se trata solamente de ver el qué se hace sino de analizar el cómo se hace, es decir, el procedimiento y el proceso del hacer)²⁶⁶

Esto supone investigar las causas del estado actual de la acción (logros, límites, crisis, conflictos, carencias, anhelos, etc. Ver las causas históricas, culturales, teológicas, estructurales, etc. que explican este hacer o acción. Pero también es importante ser capaces de **identificar los prejuicios**²⁶⁷ que sustentan el hacer y la acción).

Este primer paso requiere, al menos, atender a dos aspectos:

- la asistencia de otras miradas como la aportada por: la sociología, psicología, la fenomenología, la historia, la cultura, la economía, la política, etc. para entender el contexto en que vive la comunidad. Esto supone un esfuerzo mayor del teólogo pastoral (**¿cómo lograr esta mirada interdisciplinar en nuestros estudiantes?**)
- atención a la sensibilidad pastoral que da cuenta de la acción pastoral y específicamente de la acción realizada por la comunidad concreta:
 - La capacidad de percibir la realidad.
 - La capacidad de observación crítica y de interpretación (capacidad de autocrítica (prejuicios y

consecuencias de la confrontación de la praxis con el mensaje en situación. Cita apuntes de clases de Jesús Burgaleta, profesor del instituto superior de pastoral de Salamanca, del 14.04.2005, pág. 3.

²⁶⁶ Cf. PNUD, Informe de Desarrollo humano en Chile, *La manera de hacer las cosas* (2009), en: http://www.desarrollohumano.cl/informe-2009/pnud_2009.pdf (05/08/2012)

²⁶⁷ Es necesario realizar un trabajo que permita superar todo vestigio de dogmatismo estructural en el pensamiento. Para esto es importante explicitar y discernir los prejuicios, tanto del que está mirando como de los que realizan la acción, prejuicios que sustentan respuestas sin posibilitar un ver más adecuado de la realidad.

presupuestos que siempre se tienen), crítica de la realidad, confrontación y discernimiento)

En este sentido se debe entender la siguiente afirmación de Rahner: "... de la esencia de la Teología Pastoral... Una Teología Pastoral no se queda en la médula de una dogmática, de una teología moral y en los principios generales extraídos inmediatamente de estas dos disciplinas, sino que presuponiendo todas las disciplinas teológicas y dándoles vigencia obtiene sus propias afirmaciones y decisiones de un conocimiento teológico de la situación histórica y sociológica en la que **aquí y ahora vive y debe vivir la Iglesia**. Sin un tal análisis de la situación... la TP sería un mero trozo de la dogmática o de la teología moral y, además, una mezcolanza de recetas baratas".²⁶⁸

Confrontación de la acción realizada con el mensaje de Jesús (juzgar)

Como la Teología Pastoral busca la edificación de la comunidad "aquí y ahora", después de analizar lo que la comunidad hace y cómo lo hace, debemos preguntarnos: ¿si lo que hace y el modo en que lo hace, es lo que hoy debe hacerse?, ¿lo que se hace es lo correcto o debe pensarse algo distinto y de un modo diferente?

Para lograr esto se requiere la superación de los prejuicios o "bloques mentales", como lo llaman los especialistas, que permita desarrollar la capacidad de buscar respuestas nuevas y creativas ante las dificultades que nos plantea la realidad eclesial y del mundo. ¿Cómo generar disposición a respuestas creativas "en", "con" y "para" la acción eclesial (diversidad creativa y concreta)? Para esto, es preciso atender adecuadamente al concepto de Tradición que permita romper precomprensiones que acentúan la repetición de lo recibido, olvidando la continuación y el enriquecimiento (Cf. DV. 8). Podría servirnos para pensar este tema el concepto de "maduración" como proceso inclusivo y dinámico)²⁶⁹.

Esta es la **etapa del verificar, contrastar o confrontar** lo que se hace y no se hace, con lo que estamos llamados evangélicamente a ser y hacer. Es importante preguntarse si lo que hacemos responde fielmente a lo

²⁶⁸ K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974, 25-26.

²⁶⁹ Cf. X. Zubiri, *El Problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, 108-111.

que pide el Evangelio. Para realizar una buena confrontación se debe atender:

- Al **mensaje y la praxis** que nos han sido transmitidos desde Jesús (una buena cristología). Para esto será necesario acudir a otras disciplinas teológicas (teología bíblica, etc.). También se debe considerar la aportación teológica que brota de la praxis de la Iglesia actual como verdaderos lugares teológicos que transmiten la praxis de Jesús actualizándola (además de los signos de los tiempos y la opción por los pobres).
- En el transcurso de la confrontación se deben ir elaborando criterios o principios operativos²⁷⁰ que estén orientados a incidir en la proyección y planificación de la acción eclesial realizada (pautas de acción, pistas, indicaciones, perspectivas operacionales, etc.). Es decir, teniendo presente lo que la comunidad hace y debe hacer, se elaboran y formulan principios para la acción concreta. Lo importante, en este punto, es que los principios formulados deben ser:
 - **Operativos** (no abstractos): es decir, proposiciones dinámicas que comprometan y cuestionen directamente la acción que se está realizando. Que creen conciencia crítica que impulse la transformación de la acción realizada (formular principios y metas evaluables).
 - **Universales**: no se trata de generar un recetario, ni formulario, ni respuesta a preguntas no formuladas. Se trata de guiar el análisis y la confrontación generando el espacio de la contextualización para cada caso distinto (unidad en la diversidad real).
 - No se debe perder de vista la necesaria **estrategia** para la acción, planificación o programación pastoral, distinguiendo lo fundamental, las prioridades y estableciendo los pasos a seguir para el logro de los objetivos.

²⁷⁰ Cf. H. Schuster, “Ser y quehacer de la teología pastoral”, en Concilium 3 (1965) 5-16.

Proyectar (actuar)

Si se analiza y confronta la acción de la comunidad cristiana es precisamente para proyectar su acción en el mundo de hoy y para el hombre contemporáneo como acción significativa.

En este paso se busca:

- **Potenciar y mejorar la acción realizada.** Esto requiere evitar los extremos (ni todo está mal, ni todo es perfecto). Se debe lograr una crítica positiva que valore lo que se hace bien y reconozca lo que se debe mejorar.
- **Corregir, modificar o reformar lo defectuoso, desviado, deficiente o confuso** por el motivo que sea (mala interpretación del mensaje cristiano (ojo con la necesidad de reconocer los prejuicios propios y del contexto), vivencia o experiencia defectuosa de la fe o falta de comprensión del contexto)
- **Denunciar:** si lo que se hace no coincide con lo que debería hacerse (por desviación o por lo que sea) es necesario señalarlo a la comunidad para contribuir a su edificación (principio de corresponsabilidad eclesial).
- **Destruir, desterrar o cambiar,** todo lo que no debe hacerse o está mal planteado (revisar las categorías, los lenguajes, los contenidos, las estructuras, la orientación y las intencionalidades)
- **Crear, suscitar, provocar la búsqueda,** cultivar las iniciativas, intentar, abrirse a lo nuevo, proponer acciones creativas.

Finalmente, debemos recordar que el sentido de todas las acciones eclesiales dicen relación con entregar y dar testimonio del evangelio de Jesús. Para lograr este objetivo los métodos son elementos significativos que colaboran en esta tarea, y que si bien no son el primer y último responsable, si influyen en los criterios teológicos y eclesiológicos que se utilizan para discernir la realidad y determinar las intervenciones a realizar en ella. De ahí la relevancia que posee la utilización coherente, en todos los niveles, del método teológico pastoral. El método Ver – Juzgar – Actuar representa una herramienta que es en si mismo una declaración de mirada teológica y eclesiológica.

Las Prácticas según Francisco. Aprender de los pobres, yendo hacia ellos

Pr. Marcela MAZZINI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires (Argentina)

En este texto se expondrá lo que me parece que es el aporte del pensamiento de Francisco a las prácticas de espiritualidad. Comenzaré con las fuentes de su pensamiento, describiendo la unidad entre teología, pastoral y espiritualidad como característica de la teología argentina y mencionando a los autores que han influido en la formación del actual pontífice. Continuaré con el tema de los pobres como lugar teológico a partir del cual, con sus prácticas, Francisco nos propone un giro hermenéutico y pastoral.

La unidad entre teología, espiritualidad y pastoral como clave para entender el pensamiento de Francisco

La unidad entre teología y vida, tanto como la reflexión conjunta entre espiritualidad y pastoral, constituyen una de las características de lo que llamamos “teología argentina”, algunos de cuyos exponentes son conocidos: Lucio Gera,²⁷¹ Rafael Tello,²⁷² Juan Carlos Scannone,²⁷³ entre

²⁷¹ Lucio Gera fue presbítero de la Arquidiócesis de Buenos Aires y profesor emérito de la Facultad de Teología. Nació en el Véneto, Italia el 16 de enero 1925; fue ordenado sacerdote en 1947; obtuvo el Doctorado en Bonn, Alemania, en 1956. Fue el primer

otros.

En lo personal, tuve una relación más estrecha con Lucio Gera, y esta dimensión de su pensamiento era sobresaliente; de hecho, escuchando sus clases o leyendo sus escritos teológicos, nunca se tenía la impresión de una teología desconectada de la vida, todo lo contrario. Incluso sobre la necesidad de vincular teología y vida, espiritualidad y pastoral, él hacía explícita referencia.²⁷⁴

Su manera de hacer teología tenía un estilo sapiencial que invitaba a la oración y al compromiso con la causa de Jesús,²⁷⁵ su reflexión siendo rigurosa desde el punto de vista conceptual, tenía un sello contemplativo. Es la teología vivida de los santos, de la que habla Balthasar y es la

Decano cuando la Facultad fue reconocida por la Pontificia Universidad Católica Argentina, creada en 1957. Ejerció el decanato en tres períodos: 1965/69, 1979/82 y 1982/85, Fue el primer Director de *Teología*, revista fundada en octubre de 1962, en el mismo mes del inicio del Concilio. Fue el primer Director del Instituto de Investigaciones Teológicas en 1996 y el primer profesor designado como “emérito” por méritos académicos sobresalientes. Murió en Buenos Aires, el 7 de agosto de 2012, a pedido del Card. Bergoglio fue enterrado en la Catedral de Buenos Aires.

²⁷² Rafael Tello nació en La Plata el 7 de agosto de 1917. Recibido de abogado en 1944 en la Universidad de Buenos Aires, se ordena sacerdote en septiembre de 1950. Se desempeñó como asesor de la Juventud Universitaria Católica hasta 1958, año en que es designado profesor de la Facultad de Teología de la UCA

Pastoralista, fue el gran impulsor de las peregrinaciones juveniles a los Santuarios. Tello estudiaba permanentemente muchas disciplinas: historia, sociología, psicología, física, y de todas sabía extraer lo sustancial para comprender los procesos históricos y culturales. Muere en Luján el 19 de abril de 2002.

²⁷³ Juan Carlos Scannone (1931-) Sacerdote Jesuita. Catedrático de Filosofía en la Universidad del Salvador. Profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana, de las Universidades de Francfort y Salzburgo, y del Instituto Internacional Lumen Vitae. Se lo sitúa en la corriente histórico-cultural de la filosofía y la teología de la liberación. Entre sus obras pueden mencionarse: *Ser y encarnación* (1968), *Teología de la liberación y praxis popular* (1976), *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990), *Sabiduría y liberación* (1992). Su aportación científica puede verse en más de doscientos artículos publicados en libros y en revistas especializadas.

²⁷⁴ Cf. LUCIO GERA, *Caridad pastoral y unidad de vida*, Pastores 4 (1995) 13-19; “La teología y la Iglesia en Argentina”. Entrevista inédita realizada por Virginia R. Azcuy, Jorge Bender y Marcelo González, Buenos Aires, 12 de marzo de 1999;

²⁷⁵ Cf. M.M. MAZZINI “Allí me enseñó ciencia muy sabrosa”, en: libro-homenaje *Juntos en Su memoria. 50 años de sacerdocio con Lucio Gera*, Bs.As. 1997. 287.

evidencia de que no debería existir el conocido divorcio entre teología y santidad.²⁷⁶

Con el correr del tiempo fui descubriendo que esta característica que pensé era un carisma personal de Gera, aunque en él sobresalía, era un estilo de hacer teología que con distintos acentos, tenían algunos profesores destacados de nuestro país y que constituía una característica de la teología reflexionada “en el fin del mundo”.

A medida que van apareciendo los diversos comentarios al pensamiento de Francisco, en particular a la *Evangelii Gaudium*, va haciéndose visible esta característica de pastoral espiritual o de espiritualidad pastoral.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que el padre Bergoglio no es un teólogo dogmático, sino más bien un pastor experimentado que se detiene a reflexionar sobre su acción. De allí que esas reflexiones tengan una cierta frescura de la práctica cercana y al mismo tiempo un tono sapiencial, pero no académico.

La perplejidad que produce en los traductores términos como “primerear”, fueron advertidos desde el comienzo del Pontificado de Francisco por Elisabetta Piqué²⁷⁷ y hablan de alguien que se comunica en términos coloquiales, a quien le interesa hacerse cercano.

Pero hay que tener en cuenta, más allá del talante porteño,²⁷⁸ personal y pastoral de Francisco, su procedencia de la escuela Argentina, lugar donde Gera, Tello y Scannone fueron sus profesores.

Teología del Pueblo y cuatro claves venidas de Guardini

Interrogado en un reportaje reciente, sobre las fuentes de la teología de Francisco, Scannone señaló:

"La línea argentina de la teología de la liberación, que algunos llaman ‘teología del pueblo’, ayuda a comprender la pastoral de Bergoglio como obispo; así como muchas de sus afirmaciones y

²⁷⁶ Cf. . H. U. VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en: *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, 1964, 235-268.

²⁷⁷ Corresponsal desde hace décadas del diario *La Nación* en Roma y autora de un libro sobre el Papa: *Francisco. Vida y Revolución*, Buenos Aires, 2013.

²⁷⁸ Se llama “porteño” a la persona nacida en la ciudad de Buenos Aires.

enseñanzas".

Para el Padre Scannone, "hay cosas que creo que marcaron de manera especial al Cardenal Bergoglio sobre todo el tema de la evangelización de la cultura, el tema de la piedad popular. Una cosa muy de Bergoglio es hablar del pueblo fiel. Cuando salió al balcón (de San Pedro, cuando fue elegido Papa), lo primero que hizo fue que el pueblo rezara por él para que Dios le bendiga, antes de él bendecir al pueblo. Eso es muy de él".

Scannone agrega que "este tipo de teología" sin categorías marxistas, formó parte "del ambiente en el cual él ejerció su pastoral. De hecho, la problemática de la piedad popular y de la evangelización de la cultura, e inculturación del Evangelio, es clave en esta línea teológica".²⁷⁹

Un mes antes, en un encuentro con otros teólogos, con motivo de la visita a la Argentina del Hno. David Steindl-Rast OSB, en agosto de 2013, al ser interrogado por la teología de Francisco, Scannone respondió con los antedichos conceptos acerca de la teología del pueblo, señalando el talante de "pastoralista" de "Jorge" y agregó que no debía olvidarse la profunda influencia que el pensamiento de Romano Guardini había ejercido sobre Bergoglio a lo largo de toda su vida.

En particular, el libro "El Contraste", marcó profundamente al antiguo arzobispo de Buenos Aires, que había planeado hacer su doctorado en teología (situación que finalmente no pudo concretar), sobre Guardini. Largamente el P. Juan Carlos nos invitó a no desestimar cuatro ejes de "El Contraste", que están presentes como líneas directrices en el pensamiento y en el actuar pastoral de Francisco:

- El todo es mayor a la suma de las partes,
- La unidad superior a las diferencias,
- Las diferencias y tensiones no deben suprimirse,
- La categoría "tiempo" es superior a la categoría "espacio"

Posiblemente estas afirmaciones hay que comprenderlas juntas. La primera afirmación: **el todo es mayor que la suma de las partes**, aplicada a la Iglesia supone considerarla ante todo como una unidad con una identidad

²⁷⁹ La noticia es el 13/09/2013 Cf. <http://www.aciprensa.com/noticias/teologia-del-papa-francisco-no-es-la-de-gutierrez-dice-experto-35695/#.UzMp4fl5Oy0> [Consulta: 26 de marzo 2014]

que supera el mero agregado o la yuxtaposición de los bautizados, dándole profundidad a la comprensión del sacramento, que se comprende plenamente en Iglesia. Desde allí se entiende bien la segunda idea: **la unidad es superior a las diferencias**. La Iglesia valora la unidad y la preserva sin negar las diferencias, al contrario, la diversidad de carismas enriquece a la comunidad que se mantiene unida por un mismo espíritu: un Señor, una fe, un bautismo (cf Ef 4,5). La vinculación fundamental es la caridad como virtud teologal y don del Espíritu Santo, alma de la Iglesia.

Como consecuencia: **las diferencias no deben suprimirse**, los dones y carismas diversos (Cf. Rom 12, 1Cor 12), embellecen a la Iglesia. Pero también sucede que entre los carismas hay tensiones. Scannone señalaba que Francisco era así cada vez que le tocó ser autoridad en la Iglesia y que no era esperable que como Papa zanjara cuestiones unilateralmente, dejando fuera a todas las personas que no piensan de un determinado modo u obligándolas a ir en contra de su conciencia. Esta línea de no anular las diferencias supone que en el diálogo y en los “contrastes” (recordemos el libro de Guardini), el Espíritu va actuando y los temas se van esclareciendo en una medida humana, la nuestra, la de ir paso a paso.

Esto nos lleva a la cuarta idea: **La categoría “tiempo” es superior a la categoría “espacio”**. Scannone decía que ésta es la más importante en Francisco. Cuando el Papa hace esta opción por el tiempo, no se está refiriendo a un dilema filosófico, sino que *está apuntando a un proceso*. Puede haber acontecimientos que marquen un momento de cambio, pero el cambio se consolida en el proceso. Pequeños pasos que en una misma dirección constituyen un proceso, un camino, una trayectoria. Esto es importante para las personas, pero también (y tal vez más) para las comunidades e instituciones. Tener la paciencia de aceptar el proceso me animo a decir que es un regalo de Dios. Es comprender que es tan importante el punto de llegada, como el hecho de llegar juntos y esto parece ser a lo que apunta el Papa.

Este concepto lo observamos ya en Aparecida, cuando se nos habla de “una formación respetuosa de los procesos” (281) y lo vemos reaparecer en EG, “El acompañamiento personal en los procesos de crecimiento” (169-173).

Creo que estas cuatro ideas nos dicen algo sobre lo que podemos esperar para el futuro del pontificado de Francisco: un Papa que va a tolerar

las tensiones, que va a preservar la unidad, pero que va a ir lentamente y a fondo con los cambios que a conciencia crea que tiene que hacer, tratando de dialogar, de aunar consensos y de no perder “a ninguno de los que el Padre le ha dado” (Cf. Jn 17).

En cualquier caso el camino de la conversión pastoral y su opción preferencial por los pobres, son un marco en el que parece que Francisco se moverá con soltura en los próximos tiempos. Ojalá podamos acompañarlo cada uno, desde nuestro lugar.

Prácticas de espiritualidad que se aprenden de los pobres

Aquí volvemos a lo que en el comienzo recordábamos de las palabras del P. Scannone, porque hay en el cristianismo popular que revaloriza Francisco, un deseo de aprender de los pobres, de su manera de relacionarse con Dios y una intuición de lo que es capaz de enseñar “el santo pueblo fiel de Dios”.²⁸⁰

Vemos aparecer un itinerario interesante en los números de EG dedicados a “La Fuerza evangelizadora de la piedad popular” (122-126). Allí Francisco retoma el concepto de piedad popular de *Evangelii Nuntiandi*, muestra como ese concepto está remarcado en Aparecida y todavía da un paso más, proponiendo escuchar con amor, para aprender:

“Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación

²⁸⁰ Esta expresión es habitual en el Card. Bergoglio durante su ministerio en Buenos Aires y aparece en los números 125 y 130. En ambos textos el Pueblo de Dios aparece como depositario y guía de la fe.

Las Prácticas según Francisco

de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. *Rm* 5,5).

En la piedad popular...subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla ... Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización.”²⁸¹

Algunos meses antes de su elección como Papa, Bergoglio presentaba un libro de un sacerdote que recupera la figura y el mensaje del P. Tello.²⁸² En esa oportunidad, el arzobispo expresó algunos conceptos que dan cuenta de su pensamiento sobre la espiritualidad popular como lugar teológico y sobre la profunda influencia que ejerció el P. Tello en su pensamiento y en su modo de encarar la pastoral.

En dicha exposición señaló el hecho de que existen dos rasgos básicos que diferencian al *cristianismo popular* (lo que habitualmente se llama comunidad de fe) del *cristianismo eclesial* (lo que solemos denominar comunidad eucarística):

- El primero es vivido en el pueblo, el segundo en la comunidad eclesial-institucional.
- La comunidad eclesial ve a Dios en comparación con el mundo, el cristianismo popular ve una continuidad entre Dios y la vida cotidiana, en la cual está inmerso.

La *cultura popular* que nace en América Latina con la primera evangelización, predomina entre los pobres. Esta cultura es cristiana y se ha mantenido a lo largo de los siglos. El P. Tello dice que el *cristianismo popular* es el alma de la cultura popular. Ese cristianismo valoriza fuertemente la dignidad humana, aún sabiendo y apreciando que nuestra vida termina en Dios y cree en la vida eterna. Por ese motivo da gran

²⁸¹ EG 125-126.

²⁸² Se trata del libro de ENRIQUE C. BIANCHI *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, 2012. Fue presentado el 10 de mayo de 2012. La presentación completa puede encontrarse en: http://blog.pucp.edu.pe/media/3860/20130326-jbergoglio_libro_pobres_fe.pdf [Consulta: 29 de marzo de 2014].

importancia a la presencia de Dios en el mundo y en la vida cotidiana. Es decir, la fe del pueblo implica y supone la vida eterna pero tiene continua relación con las realidades humanas.

A la manera de creer del cristianismo popular, el P. Rafael la llamó “la fe de nuestro pueblo humilde”, es ese amor el que nos da fuerzas, esperanza y alegría en nuestra vida cotidiana. La fe es nuestra respuesta a ese amor, es encontrar un apoyo seguro en Dios, es entrar en comunión con el misterio de un amor que nos supera y nos envuelve. Esa gracia Dios la otorga abundantemente y de manera especial entre los pobres. A todos la da, pero a los pobres de manera especial.

Nuestro pueblo cree fuertemente en esta fe como adhesión a Dios, como confiarle la vida a Dios. La fe se vive más como entrega que como reflexión racional. Creyéndole a Él, creemos todo lo que dice. Esta fe es un *conocimiento afectivo* de Dios, un conocimiento por amor, similar al “sexto sentido” que tienen las madres con sus hijos. Es un conocimiento por familiaridad que es algo muy profundo en nuestro pueblo.

En esta línea hay que comprender el *valor de las imágenes*, que visibilizan la presencia amada del Señor, de la Virgen, de los santos. Son un recuerdo vívido de la presencia providente de Dios en nuestras vidas.

En la presentación del libro, el Cardenal recordó que, históricamente, nuestro continente latinoamericano está marcado por dos realidades: la pobreza y el cristianismo. Un continente con muchos pobres y con muchos cristianos. Esto hace que en nuestras tierras la fe en Jesucristo tome un color peculiar. Las procesiones multitudinarias, la fervorosa veneración de imágenes religiosas, *el profundo amor a la Virgen María*. El cristianismo popular encuentra en Ella un modo directísimo de ir a Dios y ha aprendido a amarla y a conocerla profundamente durante cinco siglos.

Tantas otras manifestaciones de piedad popular (como por ejemplo el sufragio por los difuntos) son un testimonio elocuente, de lo profundo que ha calado la fe concreta en la vida latinoamericana. Puebla expresa esto mismo diciendo que la encarnación del Evangelio en América produjo una originalidad histórico-cultural (Cf. DP 446). En cinco siglos de historia, en nuestro continente se fue gestando un nuevo modo cultural de vivir el cristianismo, el cristianismo encontró un nuevo rostro.

Podemos decir que en el cristianismo popular la fe es un *principio organizador de la vida*, estructura la vida social. El planteo de este

Las Prácticas según Francisco

cristianismo es: la vida es un misterio que plantea un sinnúmero de interrogantes y la fe nos ayuda a vivir esos interrogantes, sabiendo que el sentido está en Dios y que existe la vida eterna.

El Bautismo y su recepción son un claro ejemplo de la fe como dimensión estructurante de la vida. Los pobres buscan recibirlo y que sus hijos lo reciban, por más dificultades que tengan. Ellos tienen la conciencia que el bautismo nos da dignidad plena y aunque en esta vida haya diferencias (ricos y pobres, cultos e ignorantes, etc), el hecho de recibir el Bautismo, en esta percepción, nos asegura que todos somos igualmente dignos a los ojos de Dios.

Dijo entonces Bergoglio una frase que, si no hubiese sido dicha antes, nos haría pensar en una cita de EG 125: “Cuando nos acercamos a nuestro pueblo con la mirada del buen pastor, cuando no nos acercamos a juzgar sino a amar, encontramos que este modo cultural de expresar la fe cristiana sigue vivo entre nosotros, especialmente en nuestros pobres”.

Y continúa diciendo en esa misma presentación;

“Aparecida dió un paso adelante en reconocerla (se refiere a la espiritualidad popular). Primero se hablaba de religiosidad popular y Pablo VI señaló que mejor sería llamarla “piedad popular”. Aparecida da otro paso adelante y la llama “espiritualidad popular”. Desde una perspectiva histórica, mirando estos cinco siglos, vemos que la espiritualidad popular es un camino original por el que el Espíritu Santo ha llevado y sigue llevando a millones de hermanos nuestros. No se trata sólo de manifestaciones de religiosidad popular que debemos “tolerar”, se trata de una verdadera espiritualidad popular que se ha de fortalecer por sus caminos propios. Después de Aparecida ya no podemos tratar a la piedad popular como una piedad de segundo orden. No es la piedad de los que no entienden, de los que no saben. Dios quiso hablarnos por realidades concretas y la espiritualidad popular las capta de una manera muy evangélica.”

Habló también de la piedad popular como “la eclosión de la memoria de un pueblo” y propuso el sentido trascendente de la vida que se ve en el cristianismo popular como la antítesis del secularismo que se propaga en las sociedades modernas.

Allí invitó a los presentes, como agentes pastorales a acompañar y

fecundar permanentemente este modo de vivir la fe de los más humildes e invitó a fortalecer ese cristianismo popular con una pastoral popular.

Una práctica preferencial: Salir hacia las “periferias existenciales” e ir a “tocar la carne de Cristo”

Dentro de las prácticas destinadas a acompañar la fe del “santo pueblo fiel de Dios” para Francisco hay una especie de condensación en una en particular: *salir* a las periferias para *tocar* la carne de Cristo. Desde la época en la que era arzobispo de Bs.As, Francisco hablaba de la necesidad que tiene la Iglesia de salir de sí misma para ir al encuentro de Jesús en los pobres. Veamos esta idea en un texto de mayo de 2013:

“Cuando la Iglesia se cierra, se enferma, se enferma. Pensad en una habitación cerrada durante un año; cuando vas huele a humedad, muchas cosas no marchan. Una Iglesia cerrada es lo mismo: es una Iglesia enferma. La Iglesia debe salir de sí misma. ¿Adónde? Hacia las periferias existenciales, cualesquiera que sean. Pero salir. Jesús nos dice: «Id por todo el mundo. Id. Predicad. Dad testimonio del Evangelio» (cf. Mc 16, 15). Pero ¿qué ocurre si uno sale de sí mismo? Puede suceder lo que le puede pasar a cualquiera que salga de casa y vaya por la calle: un accidente. Pero yo os digo: prefiero mil veces una Iglesia accidentada, que haya tenido un accidente, que una Iglesia enferma por encerrarse. Salid fuera, ¡salid!”²⁸³

¿Qué quiere decir Francisco cuando habla de “periferia existencial”? Se está refiriendo a cualquier tipo de marginación: económica, social, la marginación de estar enfermo, solo o preso, de ser niño y no tener padres, de ser anciano. Son los “bordes” o “márgenes” entre lo humano y lo inhumano. El Papa nos invita no sólo a no cerrar las puertas de la Iglesia a esas realidades, sino a salir a su encuentro. Admite incluso que en el intento podemos cometer errores, pero es preferible cometerlos a no salir. Un gran

²⁸³ Francisco, Vigilia de oración con los movimientos eclesiales, Pentecostés, 18 de mayo 2013. Cf.

http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste_sp.html [Consulta: 29 de marzo de 2014].

desafío, al que él le agrega un fuerte contenido cristológico en la línea de Mt 25: tocar a los pobres es tocar la carne de Cristo. Un desafío casi eucarístico:

“Nosotros debemos ser cristianos valientes e ir a buscar a quienes son precisamente la carne de Cristo, ¡los que son la carne de Cristo! Cuando voy a confesar —ahora no puedo, porque salir a confesar... De aquí no se puede salir, pero este es otro problema—, cuando yo iba confesar en la diócesis precedente, venían algunos y siempre hacía esta pregunta: «Pero ¿usted da limosna?». —«Sí, padre». «Ah, bien, bien». Y hacía dos más: «Dígame, cuando usted da limosna, ¿mira a los ojos de aquél a quien da limosna?». —«Ah, no sé, no me he dado cuenta». Segunda pregunta: «Y cuando usted da la limosna, ¿toca la mano de aquel a quien le da la limosna, o le echa la moneda?». Este es el problema: la carne de Cristo, tocar la carne de Cristo, tomar sobre nosotros este dolor por los pobres. La pobreza, para nosotros cristianos, no es una categoría sociológica o filosófica y cultural: no; es una categoría teologal. Diría, tal vez la primera categoría, porque aquel Dios, el Hijo de Dios, se abajó, se hizo pobre para caminar con nosotros por el camino. Y esta es nuestra pobreza: la pobreza de la carne de Cristo, la pobreza que nos ha traído el Hijo de Dios con su Encarnación. Una Iglesia pobre para los pobres empieza con ir hacia la carne de Cristo.”²⁸⁴

La autenticidad de nuestra fe se juega en nuestra capacidad de tocar a Cristo en ellos. Algo muy hondo respecto de nuestra coherencia evangélica y el primer paso para ser una Iglesia pobre para los pobres. A modo de conclusión podemos decir que los pobres en el pensamiento de Francisco, de alguna manera establecen una crítica y una criteriología, tanto para el acompañamiento espiritual en particular, como para el resto de nuestras prácticas. Escuchar y aprender del “santo pueblo fiel de Dios”, en la cercanía y el servicio, parecen ser las orientaciones principales de nuestro hacer pastoral para este tiempo.

²⁸⁴ Francisco a los movimientos, Pentecostés 2013.

Bibliografía

- V. R. AZCUY, “La sed de espiritualidad en la ciudad. El reto de un signo de estos tiempos” [publicado en alemán en: *zmr* 95 (2011) 140-152], en línea: <http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/montevideo2011/azcuy.pdf> [consulta: 20.02.14].
- V. R. AZCUY, “El estudio de la espiritualidad y su relación con la teología. La «nueva» disciplina y el aporte de Sandra M. Schneiders, IHM”, *Stromata* 69 (2013) 169-188.
- I. BAUMGARTNER, *Psicología pastoral. Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Desclée, Bilbao 1997.
- E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, 2012.
- R. CHECA, *La Pastoral de la Espiritualidad Cristiana*, Bogotá 1993.
- G. DE MORI, “El carácter práctico de la Teología”, *Teología y Vida*, Vol. LI (2010) 501-519.
- H-J. GAGEY, “Notas acerca del estatuto de la Teología Práctica”
- J. GARRIDO, *Proceso humano y gracia de Dios*, Sígueme, Santander 1996.
- B. J. GROESCHEL, *Spiritual Passages. The Psychology of Spiritual Development*, Crossroad, New York 1992.
- E. LIEBERT, “Practice”, en: Arthur Holder (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden 2005.
- M.M. MAZZINI “El acompañamiento espiritual como práctica eclesial. Apuntes a partir del pensamiento de H-J. Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner” *Teología* 111 (2013) 131-157.
- J. C. SCANNONE, “Signos de los tiempos en la Argentina de hoy”, *Universitas* 6 (2011) 55-60.
- S. M. SCHNEIDERS, “Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum”, *Spiritus* 3 (2003) 163-185.

III.

La théologie des pratiques dans nos institutions académiques

Comment passer du constat d'un problème pastoral à l'élaboration d'une problématique théologique ?

Pr. François MOOG

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403
Doyen de l'ISP-Faculté d'éducation

Cette contribution est composée de 31 propositions élaborées à la suite du séminaire de recherche de l'ISPC « Questions épistémologiques en théologie des pratiques » et de l'atelier de méthodologie d'accompagnement du mémoire de Master 2 (STL) de l'ISPC.

Introduction

1. Lorsque le groupe de Santiago, dans sa rencontre de 2010 au Chili, dénonce la « méthodolatrie » comme tentation en théologie pratique, il désigne ceux qui élaborent un discours de la méthode sans la mettre en œuvre. Il convient de considérer de manière beaucoup plus positive ceux qui, après un travail de recherche en théologie pratique abouti et publié, se donnent les moyens de décrire la méthode qu'ils ont utilisée²⁸⁵. Cette description permet une explicitation tant du geste

²⁸⁵ Voir par exemple le profit que les étudiants retirent de la lecture d'Etienne Grieu, sj, « Méthodes biographiques et théologie pratique », dans *Didaskalia*, 39 (2009), p. 125-143 ou, du même, « Quelle place pour la Bible dans l'élaboration du discours en théologie

théologique posé que de la nature du dialogue entre disciplines théologiques et sciences humaines, souvent conçus comme un « **tissage** ».

2. Les étudiants de l'ISPC engagés dans une recherche sur des pratiques catéchétiques, ont en tête une méthode simple de résolution des problèmes pastoraux (énoncés souvent sous la forme « comment faire pour que ... ? ») qui passe par l'énonciation claire et parfois autoritaire de principes de théologie dogmatique ou fondamentale et une résolution pastorale sous la forme « Il faut que... ». Le résultat est toujours médiocre. De fait, les parties du mémoire se juxtaposent mais ne s'articulent jamais, de telle sorte que, souvent, les recommandations pratiques auraient pu être formulée avant la rédaction du mémoire. Ainsi, le résultat auquel l'étudiant aboutit est généralement de fonder des convictions déjà acquises avant le travail de recherche. Cette méthode présuppose une hyper-performativité du discours théologique sur les pratiques ecclésiales considérées comme un terrain d'application.

Exemple 1 Problème pastoral : au Burundi, on baptise des personnes qui, après, continueront à s'entretuer en cas de conflit interethnique.
Question pastorale : « Comment faire pour que » le baptême convertisse vraiment les personnes ?
Solution proposée : « Il faut qu »'ils comprennent que leur baptême les oblige à changer profondément de comportement.

Exemple 2 Problème pastoral : il y a des chrétiens qui ne vont pas à la messe
Question pastorale : « Comment faire pour que » les chrétiens aillent à la messe
Solution proposée : « Il faut qu »'ils comprennent que sans la communauté, leur foi est morte et leur salut incertain. Donc ils doivent aller à la messe.

3. Pour accompagner au mieux les étudiants dans une recherche en théologie pratique, deux étapes sont nécessaires (mais pas forcément suffisantes) : d'une part les convaincre de la nécessité de l'élaboration

pratique ? », dans G. Routhier et L. Bressan, Dir, *Le travail de la Parole*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2011, p. 103-123. Voir également Elisabeth Parmentier, « Le ministère pastoral comme microcosme des enjeux de la théologie pratique », dans *Etudes théologiques et religieuses*, 81 (2006/3), p. 321-336.

D'un problème pastoral à une problématique théologique

d'une problématique théologique, d'autre part leur présenter un parcours cohérent de travail qui respecte leur préoccupation pastorale.

A.- La nécessité de l'élaboration d'une problématique théologique

a) L'argument par la nouvelle évangélisation comme diagnostic de défaillance du dispositif pastoral

4. Il est nécessaire de prendre du recul par rapport aux problèmes pastoraux car, selon le diagnostic qui invite à une « nouvelle évangélisation », le dispositif pastoral est devenu défaillant dans une société et une culture sécularisées et post-chrétiennes²⁸⁶. Le renouveau de la théologie pratique au début du XXe s. est d'ailleurs lié aux bouleversements que constituent la sécularisation et la déchristianisation²⁸⁷.
5. C'est cette même défaillance du dispositif pastoral qui rend nécessaire une nouvelle évangélisation, selon la proposition très construite du cardinal Joseph Ratzinger en l'an 2000 : « Une grande partie de l'humanité d'aujourd'hui ne trouve plus, dans l'évangélisation

²⁸⁶ Ce constat est ancien, comme le montrent les fondements du mouvement liturgique sous l'impulsion de Dom Prosper Guéranger. Guéranger constate que le fruit le plus néfaste de la rupture entre le peuple chrétien et le clergé dans la liturgie est d'éloigner les fidèles « de ce qui avait fait la forte nourriture de leurs pères » et de les rendre ainsi vulnérables au rationalisme qui s'empresse de « les décimer au profit de l'erreur » (P. Guéranger, *L'année liturgique*, Le Mans, Abbaye de Solesmes, 1841, Vol. 1, p. XI). Dans un autre registre, on se souvient de la prise de conscience auquel invitait Marie Fargues pour le mouvement catéchétique : « Mon catéchisme ne fait pas cent mètres dans la rue avec les enfants », citée par G. Adler, « La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'après-guerre à Vatican II », dans G. Routhier et M. Viau, dir, *Précis de théologie pratique*, Bruxelles / Montréal, Lumen Vitae / Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2004, p. 29.

²⁸⁷ Cf. Gilbert Adler, *op.cit.*, p. 27-38. Voir également Isabelle Grellier, « Les démarches de théologie pratique », dans B. Kaempf, dir, *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, PUS, 1997, p. 41 sq. et Elisabeth Parmentier, « la corrélation. Des modèles, leurs chances et leurs limites », dans *La théologie pratique – Analyses et prospectives*, Strasbourg, PUS, 2008, p. 81.

permanente de l'Eglise, l'Evangile, c'est à dire une réponse convaincante à la question : Comment vivre ? »²⁸⁸.

6. Selon ce même texte, la réponse au défi de la nouvelle évangélisation ne passe pas la recherche immédiate de solutions pastorales mais par un questionnement théologique fondamental qui requiert pour l'Eglise une « expropriation du moi »²⁸⁹ et consiste, selon lui, à se mettre au service de l'humanité en faisant toute place au primat de l'initiative de Dieu.
7. Ainsi, la défaillance des dispositifs pastoraux requiert de prendre appui sur la volonté de Dieu qui se communique aux hommes et sur la capacité de l'homme à entrer en relation avec Dieu plutôt que sur la recherche d'options pastorales alternatives. L'élaboration d'une question théologique empêche alors la pratique pastorale de s'auto-référencer. Pour cela, un diagnostic théologique est nécessaire. Il est encouragé par le Concile Vatican II

b) L'argument par l'impulsion théologique voulue par le Concile Vatican II

8. Le diagnostic de dispositif pastoral défaillant est présent au Concile Vatican II, dès sa convocation par Jean XXIII²⁹⁰. Face à ce diagnostic, l'objectif du Concile est « d'infuser les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Evangile dans les veines du monde moderne »²⁹¹.
9. Pour cela, Vatican II prend systématiquement comme point de départ de toute question l'économie trinitaire du salut, l'action inlassable de Dieu qui ne cesse de renouveler en surabondance le don de son appel et de sa grâce (Cf. *Lumen gentium* 2-4, *Dei Verbum* 2-5, *Sacrosanctum Concilium* 5-6, *Ad gentes* 2-4).

²⁸⁸ Joseph Cardinal Ratzinger, « La nouvelle évangélisation », in *DC* 2240 (2001), p. 91.

²⁸⁹ *Ibid.* De son côté, le Cardinal Karol Wojtyła parle d'un « abandon de soi à Dieu » comme une disposition fondamentale à l'acte divin de révélation. Cf. Karol Cardinal Wojtyła, *Aux sources du renouveau – Etude sur la mise en œuvre du Concile Vatican II*, Paris, Parole et Silence, 2012, p. 170.

²⁹⁰ Cf. la constitution apostolique de convocation du Concile Vatican II *Humanae salutis* du 25 décembre 1961 et l'allocution d'ouverture du Concile, *gaudet mater Ecclesia* du 11 octobre 1962. Voir également *GS* 7 et *AG* 6.

²⁹¹ *Humanae salutis* 3.

10. Ce caractère central de l'économie trinitaire du salut est la mise en œuvre par Vatican II du principe de tradition comme accomplissement historique. C'est ce qu'indique *Dei Verbum* 8 : « L'Eglise, tant que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu »²⁹².
11. La Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, rappelle la nécessité de prendre en compte les enjeux théologiques fondamentaux avant d'envisager les modalités de l'action de l'Eglise dans le monde²⁹³.
12. La proposition de Vatican II ne consiste pas alors en un renouvellement extérieur, une adaptation de l'Eglise aux conditions sociales de l'annonce, mais à un renouvellement intérieur, au cœur de l'Eglise. Cette exigence théologique permet à l'Eglise d'éprouver sa fidélité à la mission reçue de son Seigneur dans la manière dont elle relève les défis de son temps. C'est la même exigence de fidélité qui est requise des étudiants et qui exige d'eux l'élaboration d'une problématique théologique.

c) *L'argument de convenance lié au changement d'époque*

13. La crise de la transmission et le fait du pluralisme ne permettent plus de réponse simple et immédiate. Dans un cadre culturel complexe, la possibilité d'un langage commun a disparu. Un dialogue devient alors nécessaire entre des opinions divergentes et impose une prise en compte de la pluralité et de la complexité dans toute réponse.

²⁹² Et, plus loin : « Dieu, qui a parlé jadis, ne cesse de converser avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (cf. Col 3, 16) ».

²⁹³ Cf. *GS* 2§1 : « C'est pourquoi, après s'être efforcé de pénétrer plus avant dans le mystère de l'Église, le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. À tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui ». Voir aussi le plan général du texte qui fait précéder l'énoncé des défis contemporains par une première partie sur la mission de l'Eglise.

14. La nécessité de la problématisation apparaît ainsi quand les schémas de pensée établis sont remis en cause et qu'il n'existe plus de réponse acquise parce que les systèmes doivent être repensés et que les autorités sont affaiblies²⁹⁴.
15. Par ailleurs, la problématisation appartient à la tradition universitaire telle qu'elle a notamment été mise en œuvre à une époque de mutations importantes par les Maîtres médiévaux, dont saint Thomas d'Aquin, dans la pratique de la *quaestio*.

B.- La nécessité de présenter un parcours méthodologique cohérent

16. Le parcours proposé aux étudiants de l'ISPC comporte 5 étapes qui d'une part requièrent un travail de groupe et d'autre part refusent d'opposer méthode déductive et méthode inductive pour favoriser la synergie entre les deux.

a) première étape : l'énoncé du problème pastoral

17. Il est important que l'étudiant parvienne à expliciter le problème pastoral qu'il rencontre et, surtout, qu'il prenne la mesure de sa difficulté à l'énoncer d'une façon non-simpliste. Pour y parvenir, il suffit souvent de demander à l'étudiant : « En quoi cela est-il un problème ? »

Exemple 2 Formulation 1 : « Il y a des chrétiens qui ne vont pas à la messe »
Objection : « En quoi cela est-il un problème ? »

...

Après échange avec le groupe, formulation finale du problème pastoral :
« Il y a des chrétiens qui ne trouvent pas dans la célébration dominicale de l'Eglise de quoi faire grandir et nourrir leur foi ».

18. Cette phase d'énonciation du problème pastorale bénéficie de la culture acquise par la formation en théologie et en sciences humaines. En ce sens, elle est le fruit d'un premier « **tissage** » au cours des études

²⁹⁴ Cf. les théories du questionnement développées par le philosophe belge Michel Meyer. Voir ses ouvrages *Principia Rhetorica*, Paris, Fayard, 2008 et *De la problématologie*, Paris, PUF, 2008.

D'un problème pastoral à une problématique théologique

antérieures. Pour cela, il est ainsi explicitement demandé aux étudiants de rechercher dans les notes marginales prises en cours les questions rencontrées, les découvertes faites, les convictions renforcées ou ébranlées, les chantiers ouverts, les points obscurs,... Et les échanges en groupe permettront aux autres étudiants de faire eux aussi des renvois aux cours suivis en commun. Un premier travail avec les outils des sciences humaines est possible.

Exemple 2 Les étudiants ont rappelé des découvertes faites en cours de sociologie, d'ecclésiologie, de missiologie, de théologie des sacrements,...

b) Deuxième étape : le questionnement critique de la théologie systématique

19. Lorsque le problème pastoral est clairement énoncé, la seconde opération consiste à le domicilier dans un thème de théologie dogmatique ou fondamentale. L'objectif est de permettre à la théologie de jouer un rôle critique et de dévier l'étudiant d'une recherche d'une meilleure planification pastorale, au mieux, ou d'une justification de ses options pastorales, au pire.

20. Pour cette opération, le recours à la culture théologique de l'étudiant et du groupe est nécessaire.

Exemple 1 Problème pastoral : On baptise des personnes qui, après, continueront à s'entretuer en cas de conflit interethnique.
Thème de théologie systématique : la nature de la conversion et le rapport entre conversion et péché.

Exemple 2 Problème pastoral : « Il y a des chrétiens qui ne trouvent pas dans la célébration dominicale de l'Eglise de quoi faire grandir et nourrir leur foi »
Thème de théologie systématique : le rôle de la communauté chrétienne dans l'économie ecclésiale du salut.

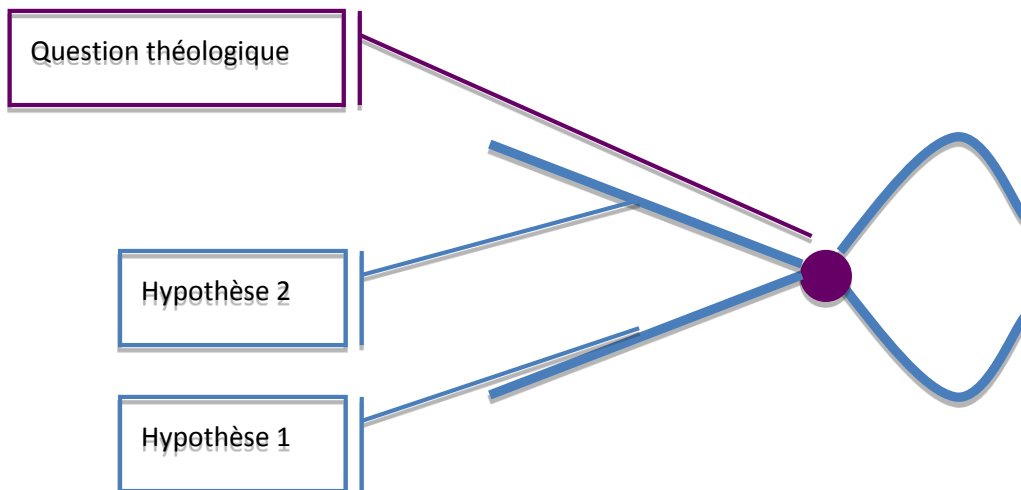
c) Troisième étape : acquisition de la culture théologique spécifique nécessaire

21. L'énoncé du problème pastoral et la désignation du thème de théologie systématique qui permettra d'éclairer le problème pastoral appellent ensuite un travail important de lecture critique des textes qui permettront à l'étudiant d'acquérir la culture nécessaire à sa propre élaboration théologique.

22. Pour ce travail de lecture, il est demandé à chaque étudiant de lire entre 2 et 6 textes (ouvrages, parties d'ouvrage ou articles) et d'énoncer le problème, la problématique, la thèse et les arguments de l'auteur.
23. Au terme de ce premier travail de recherche, l'étudiant fait le point des questions théologiques susceptibles de l'aider à élaborer sa propre problématique théologique.

d) Quatrième étape : élaboration de la problématique théologique

24. L'étudiant doit ensuite proposer une première formulation de sa propre problématique. Pour cela, une « forme » lui est proposée de manière schématique : une problématique est une question théologique susceptible de recevoir plusieurs réponses pertinentes et qui énonce pour chaque réponse les arguments, bénéfices et limites qu'elle comporte. Ces réponses deviennent alors des hypothèses. Cette forme est représentée par une tenaille :



D'un problème pastoral à une problématique théologique

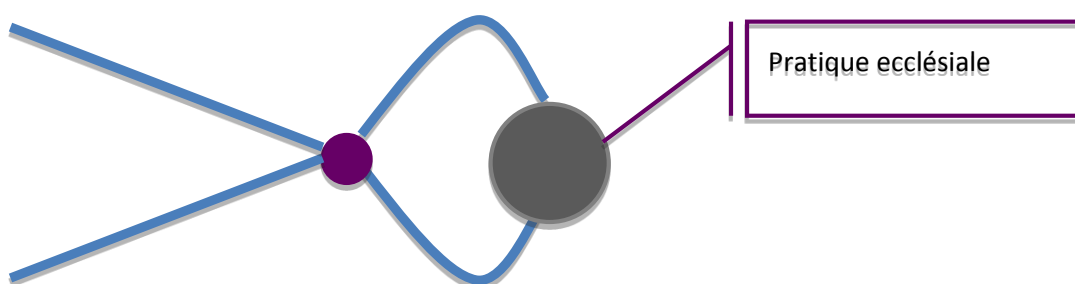
- Exemple 1** Problème pastoral : On baptise des personnes qui, après, continueront à s'entretuer en cas de conflit interethnique.
Thème de théologie systématique : la nature de la conversion et le rapport entre conversion et péché.
Premier essai de problématique : doit-on attendre du baptême une conversion dont les effets seront spirituels et non temporels (J. Maritain) ou une conversion qui aurait en elle-même une dimension sociale (W. Cavanaugh) ?
- Exemple 2** Problème pastoral : « Il y a des chrétiens qui ne trouvent pas dans la célébration dominicale de l'Eglise de quoi faire grandir et nourrir leur foi »
Thème de théologie systématique : le rôle de la communauté chrétienne dans l'économie ecclésiale du salut.
Premier essai de problématique : La participation à la vie de la communauté est-elle une nécessité au nom de la cohérence de la profession de foi (J. Ratzinger) ou une manifestation de la fraternité baptismale (E. Grieu) ?

- 25.** Il est clair que le travail de problématisation est permanent pendant toute la phase de recherche et de rédaction. Il peut arriver qu'un étudiant ne parvienne à un énoncé clair et convainquant de sa problématique théologique que le jour de la soutenance (défense) de son mémoire. Certains n'y parviendront jamais complètement...
- 26.** Ce travail aboutit généralement à l'élaboration d'une première hypothèse théologique par l'étudiant.

e) Cinquième étape : domiciliation de la problématique et de l'hypothèse dans une pratique

- 27.** La problématique et l'hypothèse théologiques, même encore balbutiantes, sont domiciliées dans une pratique ecclésiale choisie par l'étudiant en raison de sa cohérence avec son sujet de recherche. Elles y trouveront un lieu de déploiement. Cette domiciliation permet à l'étudiant d'avoir déjà en tête la pratique qu'il ira interroger et de faciliter ainsi le travail de **tissage**.
- 28.** Ici, la pratique ecclésiale étudiée servira à éprouver l'hypothèse théologique et, en retour, elle l'enrichira en provoquant à nouveau la réflexion de la théologie systématique. Ainsi, la pratique est pleinement

reconnue comme lieu d'élaboration théologique, et non seulement comme lieu d'application. C'est le fruit du **tissage** qui n'est possible que par l'opération de problématisation (*Quod erat demonstratum*).



Exemple 1 Pratique interrogée : le catéchuménat baptismal.

NB : Au final, le mémoire porte sur la capacité de la catéchèse mystagogique à accompagner le passage d'un lieu liturgique (le baptême) à un lieu éthique.

Exemple 2 Pratique interrogée : les cellules paroissiales d'évangélisation

NB : Au final, le mémoire porte sur la dimension instituante de la vie communautaire sur les croyants.

En guise de conclusion : étapes de la recherche jusqu'à la rédaction

29. Lorsque le problème pastoral a été ainsi traduit en problématique théologique, l'étudiant aura encore un grand nombre d'étapes à franchir, schématiquement :

- Renforcement du dossier de théologie fondamentale
- Etude de la pratique ecclésiale, notamment avec les outils des sciences humaines ou sociales
- Exercice du jugement théologique sur cette pratique et sur la manière dont cette pratique vérifie l'hypothèse et la déplace (cœur de l'opération de **tissage**)
- Reformulation intermédiaire de la thèse
- Rédaction du cœur du mémoire

D'un problème pastoral à une problématique théologique

- Reformulation finale de la problématique et de la thèse

30. La méthode proposée a pour objectif, tout au long de la recherche, de respecter les épistémologies des disciplines engagées et de garantir contre leur instrumentalisation. Elle permet ainsi de poser une question théologique à une science humaine ou social et garantit que la réponse sera théologique.

La réponse attendue provoquera conjointement la pratique ecclésiale et la théologie systématique.

En ce sens, elle manifeste la théologie pratique comme discipline carrefour

- entre des disciplines de la théologie et les disciplines des sciences humaines ou sociales
- et entre les médiations objectives de la foi que sont l'énoncé des formulations de la foi et le déploiement de cette même foi dans des pratiques ecclésiales. Les pratiques ecclésiales se dévoilent alors dans leur dimension théologique, comme pratiques de la foi, de l'espérance et de la charité et non comme des techniques de communication.

31. Au final, le questionnement théologique ne résout pas les problèmes pastoraux mais pose à la pratique pastorale des questions qui peuvent permettre son renouvellement.

Metodología de Estudio de caso en dos grupos de Investigación de la Facultad de Teología, UCA, Argentina

Pr. Marcela MAZZINI y Carolina BACHER MARTÍNEZ

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires (Argentina)

Introducción

El siguiente informe quiere dar cuenta de la recepción teológica del enfoque de estudios de casos por parte de dos grupos de investigación de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. En un primer momento, se describirá y fundamentará la práctica asumida en el grupo de investigación sobre Espiritualidad y Psicología. En un segundo momento, se describirá la metodología a partir de la práctica y la fundamentación desarrollada en el grupo de Investigación sobre Teología Urbana.

1. Grupo de Estudio e Investigación sobre *Acompañamiento Espiritual y Representaciones de Dios*

En el mes de abril de 2009 comenzó a reunirse un Grupo de Investigación con el tema “Acompañamiento espiritual y representaciones de Dios”, en el marco de la Cátedra de Teología Espiritual de la Facultad de Teología de la UCA. El enfoque del grupo es interdisciplinario, tanto por las personas que lo integran como por los temas que se proponen para el

estudio, dando lugar a un cruce de experiencias y saberes relacionados con la psicología, la espiritualidad y la pastoral. Durante estos años, se alternaron las lecturas sobre acompañamiento espiritual y proceso espiritual con la discusión de casos. Particularmente a partir de 2012, se enriqueció la mirada sobre algunos de los casos expuestos en 2011, estudiándolos desde distintas y nuevas perspectivas. Vale decir, no sólo la mirada del psicoterapeuta y el acompañante espiritual, sino también otros aspectos tales como la perspectiva bíblica, el proceso místico, la pedagogía de la fe, los ejercicios espirituales de San Ignacio y otros temas específicos que surgieron en el diálogo. Podemos decir que, de los cinco años que se reunió el grupo, sobre todo en el trienio 2010-2012, se afianzó el estudio de casos. Se decidió trabajar los casos en forma de ateneo. Nos dimos cuenta que necesitábamos una pauta para la presentación del material; dicha pauta fue elaborada por todo el grupo y demandó un cierto tiempo de análisis y reflexión. En ese proceso resultó fundamental el aporte de psicólogos y psiquiatras que ya estaban acostumbrados a trabajar en ateneos con estudio de casos.

Marco conceptual y metodología utilizada

Desde el comienzo hemos recurrido a *diversos autores*, de origen psicológico, teológico, espiritual, pedagógico, pastoral, de diálogo interdisciplinar, que nos han procurado un marco teórico: J. Garrido; C. Dominguez Morano; A.M Rizzutto; I. Baumgartner; J. Martín Velasco; Michel De Certeau, Margaret Guenther, entre otros. Particularmente en los últimos dos años, se hizo más fuerte la inquietud de los miembros del grupo, por el *diálogo interdisciplinar*, tanto recurriendo a autores que lo tuvieran en sus obras, como llevándolo adelante en el mismo grupo. Si tenemos que definir el tipo de interdisciplina por la que el grupo se siente más atraído, siguiendo una nomenclatura bastante extendida, podemos decir que es una *interdisciplina de confluencia* entre las ciencias, entendiendo por confluencia el acercamiento o afinidad de los enfoques, en los correlatos y la integración de las diferencias que surgen de cada enfoque epistemológico.²⁹⁵ Desde 2011 y con la moderación de uno de los miembros

²⁹⁵ Cf A. FORTÍN MELKEVIK, *Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología*, Concilium 256 (1994) 147-159. En especial la primera forma de práctica interdisciplinar, 149.

del grupo *funciona un e-group*, a través de este medio compartimos información, material, mensajes entre los miembros del grupo, etc. En el fichero virtual han quedado archivados los materiales compartidos, que a la vez sirven como memoria.

Cabe destacar el *interés práctico del grupo*. Podría considerarse como una contradicción el hecho de que un grupo de investigación, tenga un interés predominantemente orientado a la acción, pero realmente así es. Se comprende dicha actitud si pensamos en la actividad de sus miembros que son en su mayoría o psicoterapeutas o acompañantes espirituales; se buscan en el grupo tanto la reflexión y fundamentos para la acción, como la comprensión de los procesos personales. La perspectiva es, de algún modo, investigación-acción. Es interesante también el interés que los miembros tienen por el punto de vista de los otros integrantes del grupo o del *status quaestionis* que tiene el tema que se esté conversando en la disciplina a la que no se pertenece. Es habitual que los psicólogos o psiquiatras del grupo pregunten acerca de cómo se ve determinado tema en teología y que los teólogos o acompañantes espirituales hagan otro tanto respecto de la psicología. Los diálogos siempre son muy interesantes y enriquecedores, según la misma percepción y manifestación de los participantes con respecto a las reuniones.

Algunas pautas para la presentación y la interpretación de casos

A continuación presentamos los objetivos, los criterios y el procedimiento asumido para la presentación y la interpretación de los casos.

Objetivos del estudio de casos:

- Que se realice una *descripción densa* de cada caso
- Que la exposición quede enriquecida por las *preguntas del grupo*
- Que el material del caso pueda ser *releído desde otras hipótesis*, que no sean las del expositor del caso.
- Que se genere *debate* sobre las distintas hipótesis posibles para comprender el caso.
- Que se generen *nuevas síntesis* posibles entre las hipótesis propuestas.

- Que este proceso se establezca en un lapso de tiempo que permita a cada miembro modificar la mirada, con *relecturas del caso*.

Criterios para la presentación de los casos:

- Priorizar la presentación de *casos* (cerrados o en curso) de *acompañamiento espiritual*, preferentemente que el acompañante sea quien lo presenta, para que pueda aportar datos y aclarar dudas.
- Realizar una *descripción densa*: a) presentar la mayor información posible sobre la persona (edad, ocupación, conformación familiar, situación personal, laboral, familiar, etc.). b) Detallar las relaciones familiares y las relaciones actuales en las que está inmerso el sujeto. Cuanto más detallado sea, habrá más base para discutir el caso.
- Explicar *los motivos* por los que el sujeto solicitó el acompañamiento y eligió a esa o ese acompañante. Detallar cómo se inició la relación. Si fue derivado por un tercera persona, qué relación tiene esa persona con ambos y cómo influyó en el proceso.
- Contar una *síntesis del proceso de acompañamiento* (vicisitudes importantes en la vida de la persona acompañada, su posición ante el acompañamiento y el trabajo interior que fue realizando en el mismo, intervenciones que realizó el/la acompañante, etc.) hasta llegar a la situación actual. Incluir también en la presentación las intervenciones de otros, por ejemplo, de profesionales de la salud.
- Comentar las hipótesis con las que el/la acompañante estuvo o está trabajando en ese caso en particular.
- Explicar la *razón por la que se eligió ese caso para su presentación* (porque da pie para discutir algo en particular, porque permite mostrar determinado tipo de proceso, porque le permite al acompañante comentar planteos o dudas que se le presentaron o se le presentan en el acompañamiento, porque quiere reflexionar con el grupo acerca de cómo resolver

determinada situación, para comentar ecos que la persona acompañada despertó en el/la acompañante, etc.).

Pasos del proceso de presentación e interpretación de los casos:

- Presentar el caso en un documento que se envíe a los interesados en el debate. Esto se hace por correo electrónico.
- Los miembros del grupo aportan con preguntas y con hipótesis sobre el caso, a través de mensajes de correo electrónico.
- El presentador del caso responde por correo, con copia a todos, las preguntas del caso y hace reflexiones sobre las hipótesis presentadas.
- En la reunión del grupo se intenta una síntesis posible en base a la historia conocida del sujeto, del proceso de acompañamiento, y de las hipótesis planteadas.

Una vez presentado el caso, los temas de debate giraron en torno a algunas preguntas fundamentales que se plantearon desde el inicio de la reflexión grupal: ¿Cómo se relacionan el proceso espiritual y el psicológico? ¿Cómo se da la relación entre madurez psicológica y madurez cristiana? ¿Cómo acompañar en su relación con Dios a personas que fueron heridas en sus vínculos por situaciones de abandono o violencia?, ¿cómo ayudar cuando las representaciones de Dios que conforman el mundo de creencias de la persona distorsionan o contradicen el mensaje cristiano de la salvación?, ¿cómo discernir la presencia del Espíritu y sus signos en la vida personal/vocacional de cada uno/a, en sus encuentros y desencuentros con los/as demás?, ¿cómo evitar el camino de la ilusión para transitar realmente hacia la mística?

Grupo de Investigación sobre Sentidos y Prácticas de Espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos en Buenos Aires

El proyecto de investigación “Sentidos y Prácticas de Espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos en Buenos Aires” se constituyó como tal en el año 2010 con la coordinación general de la Dra. Virginia

Azcuy.²⁹⁶ En el trayecto participaron investigadores estables y otros colaboradores que han compartido solo algunos componentes de la investigación. El enfoque interdisciplinario estuvo presente desde el inicio y se reconoció como altamente pertinente para la temática, tanto en lo conceptual como en lo metodológico. El recorrido asumió una teología hermenéutica en diálogo con P. Ricoeur “por la aptitud que ofrece este paradigma para las teologías en diálogo con las experiencias humanas y sociales y para la práctica interdisciplinaria en teología”.²⁹⁷

Marco conceptual y metodología utilizada

El grupo trabajo y definió inicialmente *las claves hermenéuticas de acceso a la investigación*. Haciendo pie en la tradición latinoamericana, se buscó pensar la ciudad desde la misión y esta como respuesta a los signos de los tiempos. Luego de un discernimiento a partir de fuentes secundarias acerca de las luces y las sombras en la urbe, se asumió la búsqueda de indicios de vida en la ciudad desde la convicción de que “Dios vive en la ciudad” (DA 514) y se focalizó en buenas prácticas de espiritualidad urbana que expresaran la diversidad de lugares de Su presencia vivificante. En línea de continuidad con la reflexión del grupo “Acompañamiento Espiritual y Representaciones de Dios”, se comprendieron las prácticas de espiritualidad de manera integral como espiritualidad vivida. El acceso asumió la articulación práctica entre teología, espiritualidad y pastoral,²⁹⁸ los principios y criterios teológicos y la perspectiva creyente de los investigadores como transversales del proceso investigativo, la interdisciplinarietàad “como mediación instrumental intrínseca al proceso

²⁹⁶ En el marco del proyecto internacional “Pastoral urbana: desafíos de los actuales procesos de transformación en las grandes ciudades latinoamericanas para la pastoral” por iniciativa de la Comisión Iglesia Mundial de la Conferencia Episcopal Alemana, bajo la coordinación general de la Dra. Margit Eckholt. En articulación con el grupo de Buenos Aires, también se desarrolló un grupo de investigación en la ciudad de Córdoba bajo la coordinación de la Dra. Marta Palacio. Cf. Número monográfico de la revista *Anátellei* N° 30 (2013) ISSN 1550-4671.

²⁹⁷ V. R. AZCUY, “Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria”, *Teologia* 100 (2009) 481-501, 492. La autora lo enmarca en la reflexión de A. Fortín Melkevic. Cf. nota 1.

²⁹⁸ LUCIO GERA, “Conmemorar el pasado y preparar el futuro: decir, orar, ser y hacer”, *Sedoi* 93/94 (1987) 1-60.

mismo del método”²⁹⁹ y la opción por visibilizar la voz del Pueblo de Dios, especialmente pobre y sufriente y las mujeres.

Los autores que más han confluído en la conformación *de las claves de acceso* e interpretación transversal de los espacios fueron:

- *en lo teológico*, los aportes latinoamericanos de José Comblin, los estudios recientes de Benjamín Bravo y Jaime Mancera; los aportes locales de Carlos María Galli y del Congreso de Pastoral Urbana de la Región Buenos Aires³⁰⁰ antecedentes ingleses como el de Michael Northcott (Grupo Teología Urbana, Comisión *Urban Priority Areas* del Arzobispado de Canterbury, Inglaterra) y Andrew Davey (Red Urbana de Comunión Anglicana); reflexiones del *Constructive Theology Group* de EEUU a través de Kathryn Tanner; El acceso filosófico-sociológico desde Michel de Certeau; el marco de los *estudios espirituales* de Elizabeth Liebert y Sandra M. Schneiders, entre otros.
- *en lo sociológico*, se asumió el *estudio de casos múltiple como diseño de investigación*, siguiendo los aportes de Denzin, y la reflexión del equipo argentino sobre investigación cualitativa coordinado por la Dra. Irene Vasilachis de Gialdino, desde el cual se asume la *epistemología del sujeto conocido*, esto es, una perspectiva hermenéutica que subraya la interacción cooperativa en la investigación y dimensión intersubjetiva de la construcción del tema entre sujetos diversos.

El proyecto supuso, como *proceso de investigación*, trabajo de campo, reuniones mensuales, lectura individual y reflexión grupal de marcos conceptuales, seminarios intensivos de investigación, intercambios con colegas del proyecto internacional, actividades de difusión y publicación de informes preliminares y de resultados finales, tanto individuales como colectivos.

Fueron *objetivos iniciales*:

²⁹⁹ *Ibíd.*, 41.

³⁰⁰ J. M. BERGOGLIO; G. SÖDING; C. M. GALLI; V. R. AZCUY; J. R. SEIBOLD; J. MANCERA CASAS; J. E. SCHEINIG, *Dios en la ciudad. Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana*, Buenos Aires, San Pablo, 2012.

- Identificar y relevar los sentidos y prácticas de espiritualidad en cuatro espacios urbanos de Buenos Aires;
- Interpretar los sentidos y prácticas espirituales así como las prácticas pastorales existentes y emergentes en los espacios urbanos elegidos
- Luego de que se avanzó en estos objetivos se buscó también:
- Proponer fundadamente acciones pastorales para el área metropolitana de Buenos Aires y otras ciudades semejantes

El grupo asumió la *definición de estudio de caso* de E. Ander Egg “un tratamiento global/holístico de un problema, contenido, proceso o fenómeno, en el que se centra todo el foco de atención investigativa, ya se trate de un individuo, grupo, organización, institución o pequeña comunidad”.³⁰¹ Los casos fueron seleccionados teniendo en cuenta tanto el marco conceptual como la significatividad percibida,³⁰² esto es, considerando la relevancia cuantitativa y/o cualitativa de la experiencia. Según Lonergan “la significación se encarna y encuentra su soporte en la intersubjetividad humana, en el arte, en los símbolos, en el lenguaje, en las vidas y en los hechos de las personas”³⁰³. En nuestra experiencia ha sido muy importante la consideración que la teóloga o el teólogo tenía, la atracción que le suscitaba el caso y que lo convocaba a prestarle atención, sobre todo si la fuerza de atracción operaba sobre el grupo de investigación en su conjunto. Fueron seleccionados cuatro casos:

- Misioneras Populares en el Cuartel V de Moreno, Buenos Aires
- Dos Centros de Espiritualidad en la Ciudad de Buenos Aires
- La Carpa Misionera en plaza Constitución, Ciudad de Buenos Aires
- La asociación civil Madres del Dolor de la Ciudad de Buenos Aires.

³⁰¹ E. ANDER-EGG, *Métodos y técnicas de investigación social. Técnicas para la recogida de datos e información. Vol. IV*, Buenos Aires 2003, 313.

³⁰² G. NEIMAN - G. QUARANTA, “Los estudios de caso en la investigación sociológica”, en I. VASILACHIS DE GIALDINO (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona 2006, 213-237, 219.

³⁰³ B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca 2001, 61.

Metodología de Estudio de caso en dos grupos de Investigación

Entre *las técnicas utilizadas para el relevamiento y análisis de los casos* se destacaron:

- La entrevista semiestructurada, profundizando en la fundamentación teológica de su recepción. B. Lonergan propone que la “génesis de la significación común es un proceso evolutivo de comunicación en que los individuos llegan a compartir las mismas significaciones cognoscitivas, constitutivas y afectivas”.³⁰⁴ Consideramos que la técnica de la entrevista facilitó en nuestra investigación una experiencia de relación y comunicación profunda entre cristianos y puso en cuestión nuestro propios marcos, tanto conceptuales como valorativos, y religiosos.
- La observación participante, el focus group, los documentos fuente de cada experiencia, la exploración en la web, etc.
- Para facilitar la reflexión sobre las constantes y singularidades de las prácticas surgidas en los diferentes casos se recurrió al programa de computación Atlas Ti.³⁰⁵

Un aspecto importante del proyecto lo constituyó la lectura de las narrativas de los entrevistados e interpretación que las/os investigadores hicimos de ellas. Para ello, siguiendo el aporte epistemológico de I. Vasilachis y de otros científicos sociales junto a algunos referentes teólogos que asumen los métodos cualitativos, se leyeron reiteradamente los materiales en orden a la codificación de los temas y aspectos emergentes, indicando las categorías relevantes correspondientes a lo largo del texto. En un primer momento, este procedimiento se realizó en una sola entrevista por cada caso relevado; luego se pusieron en común los códigos visualizados en el texto de las entrevistas y se acordaron categorías comunes para la codificación a través del diálogo y el debate grupal: se mantuvieron los códigos naturales que ofrecían las mismas entrevistas y se sumaron códigos de interpretación a partir de los marcos teóricos preliminares.

³⁰⁴ B. LONERGAN, *Método en Teología*, 343. Resaltado nuestro.

³⁰⁵ Cf. L. B. CHERNOBILSKY, “El uso de la computadora como auxiliar en el análisis de datos cualitativos”, en: I. VASILACHIS DE GIALDINO, *Estrategias de Investigación Cualitativa*, 239-273

Un momento decisivo fue el discernimiento del equipo sobre cómo codificar las acciones que las personas atribuían a un ser trascendente en su experiencia cotidiana (por ejemplo, "Dios me rescató", "Jesús me dijo", "sentí una fuerza superior", etc.). Hay que considerar que no era un tema menor ya que el eje temático principal de la investigación fue definido como "prácticas de espiritualidad", por lo cual el código "acciones" era central en el análisis de los relatos de las entrevistas. De acuerdo con algunos aportes de los Studies in Spirituality, la espiritualidad se entendió en dos sentidos: uno secular-humano y otro religioso-confesional; en este segundo sentido, constatamos que (más allá de nuestra interpretación o más acá de ella) las personas entrevistadas hacían una referencia frecuente a la acción de Dios y María en sus vidas.

El grupo definió que, tratándose de un proyecto teológico de estudio sobre "prácticas de espiritualidad", no podía descartar (a priori) la validez de dichos testimonios narrativos, que en general se referían a procesos experienciales subjetivos con contenidos objetivos: consuelo, fuerza y transformación personal. Desde el punto de vista del análisis lingüístico, era claro que, en estas experiencias narradas, las personas se reconocían más bien pasivas o receptivas y atribuían la iniciativa a Dios u otros mediadores superiores (María, los santos, etc.); se trataba, en definitiva, de relatos que daban cuenta de diversas experiencias de Dios y su gracia, del Espíritu y la salvación, por lo cual se adoptó el binomio "acciones humanas" y "acciones divinas" para la codificación y se realizó el discernimiento de validez en cada caso.

Cada una/o de los miembros del grupo de investigación, proveniente de distintas disciplinas en teología y ciencias sociales, podían compartir que tal era el sentido que el/la entrevistado/a asignaba a la experiencia. Los teólogos definían además si compartían y le otorgaban validez testimonial al relato y se incluían en la comunidad de testigos o no de la presencia vivificante de Dios en la vida de dicha/o entrevistada/o. Este último discernimiento se realizó en forma personal y comunitaria y tuvo en cuenta otros indicadores de la vida de la persona, la opinión de observantes y la capacidad transformativa –conversión intelectual, moral y religiosa– que el relato operaba tanto en el teólogo de manera individual como en el grupo colectivo (y en otros oyentes ocasionales). Esto puede ser percibido

en las producciones escritas por las/os investigadoras/es; sin embargo, el grupo no ha teorizado suficientemente aún este aspecto que fue central en el itinerario de la investigación y que consideramos novedoso. Esta es una tarea pendiente: la explicitación de los pasos metódicos por parte de las/os investigadores, la socialización de estos procedimientos con sus fundamentos y resultados, la discusión y evaluación con otros grupos de teología que asumen la metodología cualitativa como mediación científica y, finalmente, el ajuste y/o consolidación de las opciones metódicas implementadas.

Bibliografía

- AGUILAR Nicolás, “Teología, biografía y acompañamiento”, *Nuevo Mundo* 11 (2009) 133-144.
- AZCUY Virginia R (Coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Verbo Divino, *en prensa*.
- AZCUY Virginia R, “La entrevista en la teología espiritual. Un aporte al método fenomenológico-biográfico desde las ciencias sociales, en: Actas del Simposio *L'incontro con Dio. Il metodo Della Teologia Spirituale: fenomenico? Roma, 16-17 de Mayo de 2013*, Roma, Teresianum, 2014 (en prensa).
- AZCUY Virginia R, “Apuntes para una teología de la ciudad. En el camino hacia una reflexión interdisciplinaria”, *Teologia* 100 (2009) 481-501.
- AZCUY Virginia R. “La teología espiritual: intento de afinamiento epistemológico y senderos actuales” en: C. M. GALLI; V. M. FERNÁNDEZ, *Teología y Espiritualidad: la dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, Agape, 2005, 20-44.
- BACHER MARTÍNEZ, Carolina, “«Zarzas que arden. Aportes del estudio teológico-pastoral de casos a una teología de los signos de los tiempos”», en: V. R. AZCUY, C. SCHICKENDANTZ, E. SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Ediciones Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2013, 389-415.
- BACHER MARTÍNEZ, Carolina “«Saborear el gusto dulce de la fe de los demás». Las conversiones del teólogo ante el relevamiento de prácticas

Recherches en théologie des pratiques pastorales I

cristianas contemporáneas”, SAT, *Dar razón de nuestra esperanza. El anuncio del evangelio en una sociedad plural*, Agape, Buenos Aires 2012, 317-327.

ECKHOLT M; S. SILBER (eds.), *Vivir la fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, México, San Pablo, 2014 (2 tomos).

MAZZINI M. Marcela, “El acompañamiento espiritual como práctica eclesial. Apuntes a partir del pensamiento de H-J. Gagey, D. Tracy e I. Baumgartner”, *Teologia* 111 (2013) 131-158.

El proyecto de una Teología de la Acción Humana en la Pontificia Universidad Javeriana

Dr. Olvani F. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

Pontificia Universidad Javeriana de Colombia
Bogota (Colombia)

1

Junto a la Teología Bíblica y la Teología Sistemática, en la Pontificia Universidad Javeriana se abre paso el proyecto de una Teología de la Acción Humana³⁰⁶. Dicho proyecto implica la configuración investigativa y curricular de una auténtica especialización funcional que, anclada en el reconocimiento de la acción humana como lugar teológico originario, pretende ampliar las fronteras de la teología pastoral entendida como auto-edificación de la iglesia o como acción eclesial en el mundo, y de la teología aplicada como explicitación de las implicaciones prácticas de las elaboraciones teóricas de exégetas y sistemáticos. No se trata, entonces, de una teología de genitivo sino de la apuesta por una teología fundamental cuya elaboración demanda el ejercicio riguroso y apasionado de reflexión sistemática, crítica y propositiva sobre las acciones humanas a la luz de la revelación-fe cristiana³⁰⁷.

³⁰⁶ PARRA, Alberto. De camino a la teología de la acción. En *Theologica Xaveriana* N° 175 (Enero-junio 2013) p. 143-171.

³⁰⁷ En este sentido nuestro proyecto se ubicaría en el tercera tendencia te teología práctica, según la tipología propuesta por Audinet y recogida por De Mori, a saber, *Teologías prácticas empíricas, Teología prácticas críticas y Teologías prácticas fundamentales*. (DE

De forma puramente introductoria, podemos sostener que se trata de un proyecto concebido con el ánimo de ganar para la teología el valor intrínseco y teologal de “la actividades humana en el mundo”³⁰⁸ y, de esta forma, re-pensar y re-orientar la comprensión, la elaboración y la enseñanza de la tradicional teología pastoral. En este sentido, queremos atender tanto a los requerimientos propios de una especialización funcional de la teología [Lónergan] como a las dinámicas de una apuesta de teología fundamental [Schillebeeckx]. Por cuestiones de tiempo, en esta presentación nos concentraremos en asuntos de fundamentación y dejaremos por fuera los aspectos relacionados con la estructuración curricular de la teología de la acción humana como especialización o “área” de la teología en el pensum de la PUJ.

En cuanto apuesta de teología fundamental, el proyecto busca poner de presente “la orientación fundamentalmente práctica de la teología”³⁰⁹ y esto no sólo por su finalidad o sus esferas de impacto, sino, sobre todo, por su origen constitutivo: la facticidad de la vida creyente de ayer y de hoy que soporta concreción textual —Biblia— y doctrinal —Sistemática—. En otras palabras, se trata de recuperar el primado de la “zona del acontecer” que fecunda la “zona del decir” y que es, sin duda, la facticidad de quien se comprende como creyente y configura su existencia desde dicha comprensión.

En tanto que especialización teológica, implica la determinación de un objeto y una perspectiva metodológica, así como de los requerimientos de interacción con las demás especializaciones teológicas y con otras disciplinas o campos diferentes del saber. Según la reflexión adelantada bajo la dirección del profesor Alberto Parra, la determinación del objeto implica atender a una dinámica de continua apertura de la teología. Así, podemos reconocer cuatro momentos³¹⁰:

MORI, Geraldo. Una lectura teológica de la realidad. ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar? En: *Teología y Vida*, Vol. LIII (2012), 281-306. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492012000200004&script=sci_arttext)

³⁰⁸ *Gaudium el Spes*, 33-39

³⁰⁹ GAGEY, Henry-Jérôme. Note sur le statut de la théologie pratique, p. 8.

³¹⁰ Los tres primeros se pueden encontrar en: PELLISTERO, Ramiro. “Evolución del concepto teología pastoral”, en *Scripta Theologica* 32, 2000,433-470; o en www.clerus.org/clerus/2005-03/22-13/Tpasto.ht

El proyecto de una Teología de la Acción Humana

- La dedicación a la actividad y formación de los pastores (Scheleiermacher)
- La preocupación por la auto-edificación de la iglesia (Rahner) y, en esta línea, por las prácticas eclesiales de celebración, formación y anuncio (Gagey).
- La atención a la actividad eclesial —de los eclesiásticos— en el mundo (Pellitero)
- La acogida de la actividad humana en su valor teológico intrínseco (Vaticano II - Parra)

Claramente, la pretensión nuestra es ubicarnos en este último estadio y, en la perspectiva abierta por el Concilio Vaticano II en sus constituciones *Dei Verbum* y *Gaudium et Spes*, hacernos cargo de la “actividad humana” en la profundidad de sus fundamentos, en la complejidad de sus estructuras y en la diversidad de sus esferas. Tal cosa implica, fundamentalmente, reconocer dicha actividad como auténtico lugar teológico, esto es, como “modo” de la auto-revelación de Dios; como esfera para ser pensada desde las doctrinas y a partir de la cual re-pensar las doctrinas; y como un escenario de anuncio de la revelación experimentada y de las doctrinas elaboradas. Estas consideraciones sobre el “objeto” del pensamiento teológico, implica una especial consideración del método que mejor conviene para su estudio.

2

Desde el punto de vista metodológico, es imperativo recuperar, para la elaboración de esta teología, la dinámica de la revelación como acontecimiento³¹¹. En tanto suelo fundante de nuestra tradición religiosa, la creencia en la revelación consiste en la afirmación no sólo de la existencia de Dios y de la posibilidad de establecer relación con él, sino en el testimonio de que aquella relación ya ha tenido y tiene lugar en la vida de los hombres³¹². ¿Cómo acontece, entonces, esa correlación efectiva que se

³¹¹ Este asunto aparece desarrollado en mi texto *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: Editorial bonaventuriana, 2007, pp. 47-90.

³¹² Las esferas en que, según los relatos, esta relación ha tenido lugar suelen concentrarse en la complejidad de la realidad natural, en las dinámicas de la construcción de la historia o

testimonia? para desentrañar sus dinámicas, según la tradición judeocristiana, lo mejor será acudir al recurso testimonial por excelencia: el relato bíblico. Nos acercaremos a la narración de la experiencia fundacional de Moisés en el Éxodo, por cuanto constituye un hito fundamental, cuyos trazos se dejan sentir en las distintas narraciones del primer y segundo testamentos. Nos referimos específicamente al relato llamado de la “zarza ardiente” (Ex 3:1-15), entrelazado con el antecedente de la huida de Moisés de Egipto (Ex 2:11-15) y con el posterior regreso para escapar de nuevo, esta vez con sus compatriotas israelitas (Ex 4:18-23; 13:17-16:36).

Conviene, entonces, estar atentos al desarrollo narrativo del testimonio, puesto que, aun reconociendo su carácter segundo respecto del acontecimiento, nos permite desentrañar el acontecer de la experiencia originaria de revelación que pretende transmitir. En aras de atender a la brevedad del tiempo de que disponemos, sigamos el relato en compañía de Andrés Torres Queiruga:

(...) un puñado de hombres vive la rebeldía frente a la situación de injusticia, y en dura y difícil lucha logran romperla. (...) En el fondo original de todo hay un hombre y una experiencia contagiosa: Moisés y su interpretación de los acontecimientos. Desde su vivencia religiosa, Moisés descubrió la presencia viva de Dios en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión y fue logrando contagiar esta certeza a los demás, ayudándoles a descubrir también ellos esa presencia. (...) Las dudas y las protestas muestran que tampoco para ellos fue fácil romper la ambigüedad y distinguir entre el propio esfuerzo y la presencia que en él se manifiesta³¹³.

Según el relato, lo que Moisés hace es caer en la cuenta de una presencia que, estando siempre ahí, no había sido advertida. No nos referimos inicialmente a la presencia de Dios, sino a la de sus paisanos injustamente maltratados: “Moisés vio a sus hermanos y vio los maltratos a que eran sometidos” (Ex 2:11). Moisés estuvo mucho tiempo en Egipto en medio del maltrato sufrido por sus paisanos, y sólo cuando cayó en la cuenta de ellos pudo escuchar una palabra de Dios que, según el célebre pasaje de

en la hondura de la subjetividad. De acuerdo con estas variantes se han estructurado las diferentes tradiciones religiosas (TORRES QUEIRUGA, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987, pp. 183-198)

³¹³ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, op. cit., p. 189, 64 y 190.

la zarza ardiente, no hacía otra cosa que describir y hacer suya la acción previa de Moisés: “he visto el sufrimiento de mi pueblo que está en Egipto, he escuchado su grito delante de sus opresores; sí, conozco sus angustias; he venido para liberarlo de la mano de los egipcios” (Ex: 3:7-8). Fijémonos bien, más allá de las figuras literarias utilizadas, Moisés descubre la presencia de Dios, acontece para él la revelación, no en una mágica y particularísima intervención divina sino en una extraordinaria variación en su mirada que, sin haberlo planeado ni poderlo evitar, se hace cargo de los hermanos que sufren, y asume como propios su resentimiento y su protesta contra la injusticia.

Esta presencia que se descubre como fundamento del propio proyecto, lejos de anular la autonomía humana, potencia su realización. En efecto, su irrupción evita que el hombre se clausure sobre sí mismo, “dinamiza todo y lo mantiene abierto, y hace posible que la emergencia humana, elevándose sobre sí misma en el encuentro con Dios, se vaya desplegando en toda su potencialidad”³¹⁴. Es esto justamente lo que permite que aquel que cae en la cuenta de esta presencia pueda reconocerse en ella y la apropie con autenticidad. Descubrir, desde una sensibilidad religiosa, que la propia lucha por la libertad y la justicia es la lucha del mismo Dios genera una certeza contagiosa que da al lenguaje mismo la fuerza de una acción. Tal es el caso de Moisés en el relato de libro del Éxodo, cuya certeza en el acontecimiento de revelación cimentó un pueblo, fundó una religión y afectó la historia entera del mundo occidental.

Un acontecimiento de esta talla, en el que se ha caído en la cuenta de una presencia profunda y se ha reconocido en ella la propia existencia en historia y proyecto, conduce necesariamente a comprometerse con el sentido descubierto y su realización efectiva. El relato nos muestra, efectivamente, que la experiencia de revelación re-significa la acción y moviliza a ella. En el acontecimiento de revelación importa no sólo ni primeramente lo que es verdad en el discurso, sino lo que tiene sentido en la acción de cara a la presencia del Dios que se revela. En el caso de nuestro relato, si se descubre a Dios en el anhelo de justicia, en medio de la lucha por la liberación, quien ha tenido esta vivencia ya no puede renunciar a la actuación en favor de las circunstancias en que ésta ha tenido lugar para él, porque serán las mismas

³¹⁴ *Ibíd.*, pp. 250-251.

en que éste puede actualizarla y la revelación puede tener lugar para otros. Esto fue lo que sucedió a Moisés y en esto radicaba la fuerza de su convicción que logró introducir a un pueblo en la misma dinámica de su vivencia y le permitió hacer historia.

De acuerdo con esto, “*la Revelación –sea lo que sea en su esencia íntima– no apareció como palabra hecha, como oráculo de una divinidad escuchado por un vidente o adivino, sino como ‘experiencia viva’, como ‘caer en la cuenta’ a partir de las sugerencias y necesidades del entorno y apoyado en el contacto misterioso con lo sagrado*”³¹⁵. En este proceso vivencial e interpretativo, podemos identificar tres momentos indisociables: el creyente (a) cae en la cuenta de una presencia densa en la profundidad de lo que acontece; (b) reconoce la propia vida, su memoria, intereses y expectativas en la presencia descubierta, y (c) se dispone a re-direccionar sus acciones y discursos de acuerdo con el sentido constituido a partir de la presencia que se ha descubierto como donada en gratuidad. Esquemáticamente, podríamos decir que se trata de “caer en la cuenta de (...), reconocerse en (...) y comprometerse con (...)”³¹⁶. No se trata, sin embargo, de tres momentos inconexos, ni su lectura puede ser lineal, bajo el modelo de relación de final-comienzo; estamos ante procesos sumamente imbricados cuya distinción es puramente pedagógica. Justamente por eso, será preciso indicar ahora de qué forma este acontecer de la revelación afecta la elaboración de la teología en tanto que “teología de la acción”.

3

Así las cosas, si la revelación, objeto material y formal de la teología, acontece según el esquema que hemos propuesto, resulta lícito pensar que estos momentos puedan tenerse en cuenta en la consideración de una dinámica para la elaboración del pensamiento teológico. Si el acontecer originario de la revelación no es una palabra pronunciada sino una vivencia interpretada, entonces el punto de partida originario de la teología ha de ser, antes que el análisis de un texto o la doctrina, el recurso a la experiencia misma. Considerar la experiencia como punto de partida de la tarea

³¹⁵ *Ibid.*, p. 66-67. Resaltado del autor.

³¹⁶ SANCHEZ, Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, op. cit., p. 97.

interpretativa de la teología, tiene como intención primera vislumbrar su momento final, su objetivo, que no es sólo la producción de discursos teológicos, sino la reorientación de la praxis³¹⁷. En consecuencia, el suelo de la teología no estaría constituido por un conjunto de enunciados verdaderos que se habría de custodiar, sino por la experiencia creyente de ayer y de hoy que se hace texto, cuyo sentido habrá que explicitar, comprender, cuestionar, actualizar y reorientar. En este sentido, toda afirmación teológica debe ser re-conducida a la experiencia originaria en que se funda su formulación, para poder juzgar, allí, la legitimidad del sentido que propone, y desentrañar su fuerza performativa respecto de la experiencia creyente contemporánea.

De esta forma, el oficio de la teología es comprendido no como el esfuerzo de legitimación de una creencia en sus formulaciones axiomáticas, sino como la rigurosa tarea de desentrañar en la facticidad de la existencia, leída desde los horizontes de sentido del acontecimiento fundacional de nuestra tradición religiosa, la presencia actuante del Dios que se auto-comunica siempre y en todo lugar. A partir de esta interceptación, se re-piensa los conocimientos que se tienen por adquiridos y se re-orientan los horizontes vitales de los creyentes en relación con su comunidad, con los que creen distinto y con los que dicen no creer.

4

Dicha “tarea infinita” supone, según creemos, ejercitarnos en una estructura de preguntas-respuestas que nos permita acoger la facticidad y leerla, como diría Tomás, “*sub lumine divinae revelationis*”. En ese sentido, a partir de la dinámica del acontecimiento de la revelación que hemos desentrañado, es posible intentar un esbozo de lo que pudiéramos denominar un “sendero” para el teologizar. No se trata, por supuesto, de una construcción con pretensión de originalidad, sino de un ensayo de explicitación de un “modo” de poner en ejercicio el pensamiento en tanto que actividad del espíritu irreductible a sus concreciones históricas o a sus sedimentaciones lingüísticas.

³¹⁷ PARRA, Alberto. “Interacción del saber científico en perspectiva teológica”. En: *Theologica Xaveriana*, 116 (1994), p. 410.

Proponemos, entonces, que es necesario ejercitarnos en tres tipos de interrogaciones que, por ahora, se pueden caracterizar como: *preguntas directas*, *preguntas reflexivas* y *preguntas prospectivas*. Con base en esta distinción de interrogaciones, identificamos tres aspectos del teologizar: 1) atención particular a la experiencia y al desentrañamiento de sus relaciones de sentido; 2) apropiación de los sentidos desentrañados a partir de la pregunta por su legitimidad y la de quien interroga; 3) y construcción de horizontes para comprender y orientar el actuar en el mundo con los otros, a partir del sentido desentrañando y apropiado. Lo primero apunta a la necesidad de dar cuenta de la experiencia en su propio dinamismo, de modo que, por decirlo de esta forma, “hable por sí misma”; lo segundo implica la búsqueda de autenticidad en el proceso de asumir como propios o rechazar los sentidos que se despliegan ante nosotros en acontecimientos o sucesos; lo tercero moviliza hacia la acción consecuente, no como añadido opcional del proceso interpretativo, sino como parte integral del mismo en la que se define incluso su legitimidad, ya no en el plano de la solidez argumentativa sino en el de la fecundidad vital.

El primer momento lo podemos denominar “*instancia de explicitación*”. Su cometido es desentrañar las relaciones de sentido constitutivas de los mundos en que acontecemos cotidianamente. En tanto momento de explicitación de mundos, es clave para dar cuenta responsablemente de la esfera de la acción humana que es en cada caso “objeto del pensamiento”. Ahora bien, esta explicitación asume la forma de preguntas directas del tipo ¿qué elementos están implicados en “x”?, ¿cuál ha sido el proceso constitutivo de “x”?, ¿cómo ha sido interpretado, valorado, expresado y orientado “x”? Se trata de interrogantes tendientes a lograr una descripción fundada del fenómeno en su origen, estructuración y destino histórico, de forma que se hagan explícitos los sentidos de mundo propios de la experiencia en cuestión.

El segundo momento es conocido como “*instancia de apropiación*”. Su interés es indagar por la legitimidad de las relaciones de sentido desentrañadas en la instancia primera, de cara a la autenticidad de la existencia personal y comunitaria, esto es, a la condición humana desplegada en ellos. En consecuencia, asume la forma de preguntas reflexivas que podrían formularse de la siguiente manera: ¿Qué discurso de legitimación soporta la forma como procedemos en la actividad humana

particular? ¿La forma como hemos comprendido “x” tiene que ser así o puede ser diferente? ¿La forma de pensar de actuar y pensar nuestra está realmente fundada en el Evangelio a quien enunciamos como nuestro fundamento? Se trata de cuestionamientos cuyos intentos de respuesta y su formulación misma examinan la propia comprensión de la actividad sobre la cual se reflexiona, indagan por la autenticidad de nuestra aceptación del sentido descubierto y exigen capacidad de crítica respecto de las implicaciones de dicha aceptación. Estamos, pues, ante el origen del efecto desestabilizador y subversivo del pensamiento teológico, que implica tomar conciencia de que nuestro modo de actuar en el mundo es el decir primerio de las reales “verdades” en que se soporta nuestra vida y que éstas, regularmente, no suelen transparentar un verdadero “espíritu evangélico”.

El tercer momento recibirá el nombre de “*instancia prospectiva*”. Su propósito es asumir la responsabilidad del pensar en tanto actividad de la vida del espíritu llamada a proponer caminos de orientación en las prácticas de la vida cotidiana. Son propias de esta instancia las preguntas de corte propositivo, que comprometen la imaginación en el diseño de posibilidades para hacer viable la configuración de la actividad desde la perspectiva del Reino. Tales interrogantes podrían tomar la forma ¿Qué tal si “x”? o ¿por qué no intentar “x”? En este sentido, apuntan a rescatar la fuerza fáctica y no sólo contrafáctica del pensamiento teológico. De esta forma, no es suficiente con la crítica de las condiciones actuales que se descubren inaceptables, sino que se exige el diseño de vías alternativas y el compromiso efectivo por realizarlas en las condiciones actuales que siempre serán insuficientes; pues ninguna realización histórica puede ser identificada con las situaciones deseables. La perspectiva creyente del teólogo lector de la facticidad humana se convierte, de esta forma, en provocación para ser y obrar de otro modo.

Según lo dicho, la dinámica del acontecer de la revelación se convierte en la dinámica procedimental propia la teología en general y de la teología de la acción en particular. Al poner el acento no en el texto o en las doctrinas sino en la facticidad de la vida creyente, se recupera para la constitución de conocimiento teológico las coordenadas propias de la donación de su objeto que, como hemos dicho, no es otro que la amorosa e irrestricta auto-donación de Dios.

5

De acuerdo con lo dicho, el proyecto de llevar a cabo una lectura teológica de la acción humana supone acoger en toda su profundidad el principio de la incondicionada auto-comunicación de Dios en la historia. Supone, también, un especial cuidado al procedimiento del teologizar, de modo que el teólogo, en tanto creyente, sea capaz de reconducir el análisis desde la explicitación de circunstancias, componentes y arqueología de la acción hasta la dimensión intencional del sujeto que, en el ejercicio de sus poderes, constituye mundo en su accionar. De esta forma se superan los extrínsecismos y los inmediatismos en los análisis. De igual forma, para superar el engaño de la llamada “ilusión trascendental del ego”, se debe reconducir el análisis desde el carácter activo de la intencionalidad que pone en ejercicio los poderes de que dispone sujeto, hasta la pasividad originaria del agente frente a la donación de dichos poderes y frente a poder de usarlos. Así entendida, una teología de la acción pondrá de manifiesto que toda acción humana es ocasión de revelación y de salvación, esto es, que puede transparentar la presencia del fundamento en lo fundamentado, de la donación en el don, y que puede ser camino para procurar que esta historia nuestra se configure cada vez más y mejor en la esperanza normativa del Reino.

La teología pastoral en la facultade jesuíta de filosofía e teología – FAJE, Belo Horizonte, Brasil

Pr. Geraldo DE MORI y Pr. Eugenio RIVAS ³¹⁸

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte (Brasil)

I. Breves datos históricos

La Facultad de Teología de los jesuitas en Brasil existe desde 1949. Estaba ubicada en São Leopoldo, Rio Grande do Sul, en el sur del país, y estaba orientada principalmente a la formación teológica de los jesuitas brasileños. La misma función la ejercía la Facultad de Filosofía, fundada en 1941, en Nova Friburgo, Rio de Janeiro. En 1982 las dos facultades se unieron y se trasladaron a Belo Horizonte, tomando el nombre de Centro de Estudios Superiores de la Compañía de Jesús (CES). Desde su instalación en Belo Horizonte recibe jesuitas de otros países de América Latina, Europa, USA, África, Asia, así como también otros religiosos y religiosas, seminaristas y sacerdotes del clero diocesano, laicos y laicas católicos y

³¹⁸ Eugenio Rivas, doctor en teología en la Pontificia Universidad Gregoriana, profesor de filosofía en el Centro Bonó, República Dominicana, y profesor invitado de teología fundamental en la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, Brasil; Geraldo De Mori, doctor en teología en las Facultades Jesuitas de Paris – Centre Sèvres –, decano de la facultad de teología de la FAJE, y profesor de antropología teológica y escatología cristiana.

miembros de otras iglesias cristianas.

La década de los 1980 corresponde a la sistematización de la Teología de la Liberación (TdL) en América Latina. Fue el tiempo en que esta teología profundizó y consolidó su método. Se trataba, en un primer momento, de leer la realidad (ver) con el instrumental de las ciencias humanas (sociología, economía, política); en un segundo momento (juzgar), esa realidad era interpretada (hermenéutica) a la luz de los textos bíblicos y de los conceptos teológicos de la tradición eclesial, leídos a su vez desde una opción previa y preferencial por los pobres; el tercer momento acentuaba la relevancia de la praxis (actuar) como una dimensión transformadora y profética de la fe cristiana³¹⁹.

En Brasil, este método penetró y marcó no solamente el quehacer teológico sino también los textos y opciones de la Conferencia Episcopal de los Obispos del país (CNBB)³²⁰. Los teólogos de la liberación tenían también una presencia importante en el proceso de comprensión y sistematización de las principales experiencias de evangelización surgidas en los años 1970 hasta el 1990: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y las distintas iniciativas pastorales (catequesis, círculos bíblicos, pastoral juvenil, liturgia, pastoral indígena, defensa del hombre del campo y de los obreros etc.). Muchos de los teólogos jesuitas presentes en la creación de la facultad, en Belo Horizonte, tuvieron un papel importante de asesoría a grupos eclesiales, a la conferencia de los religiosos, a la CNBB, y en la sistematización de la TdL, como es el caso de João Batista Libanio, Francisco Taborda, Mário de França Miranda, Álvaro Barreiro.

³¹⁹ Para entender algunos aspectos de la TdL, ver: GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972; CODINA, Victor. *Que es la teología de la liberación?* Oruro: Lilial, 1985; TAMAYO-ACOSTA, Juan Jose. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella: Verbo Divino, 1989.

³²⁰ Para una lectura del influjo de la TdL en la iglesia de Brasil, ver: FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora: a Igreja no Brasil e o planejamento pastoral*. Estudio genético-interpretativo. São Paulo: Loyola, 1997.

II. Itinerario y evolución de la cuestión pastoral en la Facultad³²¹

1. Situación de los alumnos y método adoptado

La década de los '80 presentaba una característica muy particular. La mayoría de los profesores y alumnos venía de una militancia pastoral y social, teniendo asegurado un tiempo importante para ese trabajo con espacio para evaluación y formación.

Junto a este distintivo del cuerpo docente y docente, la facultad de teología adoptó un método de estudios que privilegiaba el acompañamiento personalizado y adoptaba una dirección colegiada. La facultad tiene un director, pero las decisiones principales son tomadas siempre de manera colegiada. Los cambios de mayor peso se hacen, en general, cuando se llega a una unanimidad entre los profesores y cuando estos cambios alteran el orden de los estudios son sometidos formalmente a una votación en el concejo de la facultad, con la presencia de los representantes de los estudiantes. Cada mes, los profesores se reúnen y evalúan cada estudiante. Los directores de estudios ofrecen elementos sobre sus dirigidos a partir del dossier de estudios y de los encuentros con la finalidad de situar a los profesores en las condiciones reales de los estudiantes. A su vez, los profesores ofrecen al director de estudios datos percibidos en sus cursos sobre los alumnos para que este los pueda orientar mejor. En estos mismos encuentros, se busca ver si existe algún problema relativo al desenvolvimiento del semestre que exija alguna medida. Estas reuniones han mostrado ser un medio indirecto de participación de los estudiantes en la facultad y una vía para ir resolviendo impases y dificultades que pueden ir surgiendo a lo largo del semestre. Con las observaciones que los estudiantes hacen a su director de estudios sobre la enseñanza de las materias u otros asuntos de la Facultad, los otros profesores pueden, en la dirección colegiada, tomar conciencia de esas cuestiones y eventualmente introducir alguna corrección o cambio necesarios.

La evaluación no seguía los esquemas tradicionales de exámenes y notas, sino que dependía del recorrido del estudiante, de su dossier de

³²¹ Cfr. LIBANIO, João Batista. "Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta". In *Perspectiva Teológica* 19 (1987), 321-352.

lecturas, de su participación en las clases, trabajos etc. El principio fundamental es que el alumno es evaluado a partir de varias fuentes y nunca por un solo tipo de evaluación. Todo esto era favorecido porque el grupo de alumnos era pequeño y había una cierta homogeneidad entre ellos.

En este contexto, la pastoral era trabajada de una manera también particular. Cada grupo o promoción tenía un profesor con el que se reunía una vez por mes. Al mismo tiempo, por el método de estudios personalizado, cada estudiante tenía un acompañante u orientador de estudios con quien también hablaba de su actividad pastoral.

En el primer año, cada uno tenía que escoger, en su actividad pastoral, la cuestión o la experiencia sobre la cual pretendía trabajar teológicamente. Esto era decidido con el director de estudios y reflexionado en las reuniones mensuales de todo el grupo. En estas reuniones, el estudiante también recibía orientaciones sobre el método que le ayudaría a circunscribir de modo teológico su tema de reflexión. Al final del primer año, el estudiante tenía que presentar un trabajo escrito con el resultado de su primera investigación y análisis. Este primer análisis era considerado pre-teológico pues la experiencia era analizada en base a algunas informaciones generales de tipo sociológico, psicológico, histórico o antropológico.

En el segundo año empezaba la segunda etapa de la reflexión, que concluía en el quinto semestre del curso. En esta etapa, el estudiante con su director de estudios buscaba circunscribir lo específico de su análisis y con otro profesor elaborar un análisis teológico de la experiencia escogida. El resultado era un texto teológico de sistematización escrito con una comprensión mas profunda de la experiencia objeto del análisis.

2. Cambios y nuevos desafíos

El método adoptado al comienzo empezó a presentar algunas dificultades y problemas a partir de los años '90. El número de estudiantes había aumentado considerablemente y su procedencia era más diversificada y ecléctica. Un gran número de ellos carecía de una catequesis cualificada y de una formación teológica sólida. Todo esto hacía con que la experiencia pastoral fuese menos rica comparada con la de los años 1970-1980. Un nuevo modelo fue implementado entre 1994-1996. Para salir al encuentro de deficiencia subrayada arriba, se decidió organizar los contenidos teológicos de modo más progresivo enfatizando en cada semestre un aspecto

importante de la teología sistemática. En el primer semestre este aspecto importante lo constituye El Hecho cristiano y la Teología Fundamental; en el segundo, la Cristología; en el tercero, el Dios de Jesucristo; en el cuarto, la Iglesia; en el quinto la Antropología y en el sexto, la Escatología. Las disciplinas bíblicas tenían una gran importancia en el modelo antiguo y siguen siendo importantes en el nuevo. Los sacramentos, las disciplinas de moral y de derecho canónico entran progresivamente en los distintos semestres. En el nuevo currículo, además de una disciplina de introducción a la pastoral se ofrecen, como optativas, disciplinas con temas de psicología y sociología pastoral, como también de la historia de la pastoral en la iglesia de Brasil, cuestiones de liturgia, de catequesis, de comunicación³²².

El nuevo currículo experimentó entonces una transformación importante. El formato anterior incluía en un cuarto año (un semestre) en gran parte dedicado a la preparación del examen *De universa theologia* y a actividades pastorales. Se pensó que este semestre podía ser un verdadero cuarto año dedicado exclusivamente a la formación pastoral. Con la facultad de teología de la Universidad Católica de Minas (PUC) se decidió entonces crear el Instituto Superior de Pastoral, que ofrecía un año de formación con énfasis en la pastoral. Al ser una propuesta optativa, muchos no adherían, especialmente los estudiantes jesuitas. El Instituto conoció igualmente un cierto éxito, con la presencia sobre todo de sacerdotes diocesanos y religiosos que querían reflexionar sobre sus primeros años de ministerio, pero hoy día está siendo reformulado, no teniendo claridad de lo que hay que hacer para ayudar a los encargados de la pastoral a pensar sus prácticas.

La reforma del currículo teológico de la facultad de teología de la FAJE, como se puede ver, enfatiza el aspecto teológico en su vertiente más teórica. La dimensión práctica/pastoral sigue presente, pero sin el gran lugar que ocupaba en la primera época. Los problemas que intentó solucionar lo logró relativamente bien, pero reduciendo significativamente el énfasis en la perspectiva pastoral. Para intentar solucionar este problema, una nueva propuesta de un cuarto año de teología fue presentada en los años 2005-2006, pero sin éxito, ya que los responsables por los candidatos al ministerio

322

Cf: http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_conteudo&tela=106&sub=Matriz%20Curricular&subtela=

ordenado (obispos, superiores religiosos) no enviaron sus estudiantes a esta formación.

En los últimos años el perfil de los estudiantes de teología sigue cambiando mucho. La ausencia de conocimiento básico de los contenidos de la fe cristiana confirma la necesidad de seguir con la decisión anterior, que prioriza una iniciación progresiva y sistemática a los contenidos de la fe. Pero, el aspecto pastoral también pone problemas, pues muchos de los estudiantes provienen de los nuevos movimientos eclesiales, sin ninguna lectura crítica de lo que viven en la pastoral, algunos con un neo-clericalismo acentuado. Por otro lado, la facultad tiene desde el 2008 su curso de teología reconocido por el Ministerio de la Educación Nacional, el cual impone ciertas exigencias curriculares, como la necesidad de experiencias prácticas, con acompañamiento de expertos. Después de varias discusiones, un nuevo cambio curricular está en curso, habiendo sido aprobado en el 2013 y empezado en el 2014. Cada estudiante tendrá que escoger una práctica (pastoral, voluntariado, social etc.), con alguien que lo acompañará in situ. Su tutor de estudios lo instruirá con los elementos de observación de la realidad (primer año), de las prácticas pastorales (segundo año) y del análisis propositivo específico (tercer año). Uno de los profesores está encargado del conjunto, con encuentros semestrales de orientación general, de orden práctico y metodológico. Este proceso todavía está en implementación y esperase que logre a ofrecer elementos que ayuden los estudiantes de teología a pensar en sus prácticas pastorales de modo crítico y abierto.

III. Consideraciones conclusivas

La preocupación pastoral ha estado siempre presente en la facultad. Es claro que esto se debe a la influencia, la presencia y el compromiso de la facultad con la reflexión teológica latinoamericana. La praxis pastoral representa el lugar teológico por excelencia desde donde la teología es comprendida, pensada y propuesta como inteligencia de la fe.

En esta práctica pastoral el contacto con la palabra de Dios es central. Desde el punto de vista académico, la facultad asumió el llamado del Concilio Vaticano II de asumir la Sagrada Escritura (SE) como el alma de la teología, de ahí que el estudio de la SE tenga una carga horaria

importante. Esta exigencia académica encontró una afinidad sin precedente en la vida de fe de las CEBs. En los círculos bíblicos, la palabra de Dios es liberada por la lectura, contextualizada, desde la sencillez de la gente. Esa palabra liberada adquiriría una fuerza liberadora que desencadenaba, a su vez, una nueva praxis de fe que exigía una nueva forma de ser Iglesia y, al mismo tiempo, despertaba un nuevo sujeto social consciente de sus derechos entendidos y defendidos como una exigencia de la fe. Es conocida la reacción tanto de la jerarquía como del gobierno Reagan en los años '80 a este tipo de práctica eclesial. Este último financió los movimientos pentecostales que justamente promovían una lectura fundamentalista de la biblia y de parte de la jerarquía se prohibió el proyecto "palabra vida" de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) que intentaba recuperar el poder liberador de las Escrituras.

Desde la facultad, la relevancia y el destaque dado a la SE encontraba en la práctica pastoral de los estudiantes y de los mismos profesores un camino para bajar al encuentro de la vida nueva de Dios que esta palabra de Dios hacia brotar en el pueblo sencillo. Juan Luis Segundo acuñó su "Círculo hermenéutico" como el método para liberar la teología y donde lo que propone es justamente una nueva interpretación de la palabra de Dios (liberar esa palabra) exigida por un nuevo contexto³²³. Esa palabra liberada desencadenaba exigencias de cambios y los cambios que se conseguían introducir a su vez cambiaban el contexto que exigía nuevamente una nueva hermenéutica. El círculo hermenéutico implica la integración de la comunidad que desde su contexto y desde el contacto con la palabra la libera y se libera. Todo esto liberaba, por así decir, la teología académica y la convertía en teología pastoral.

Es justamente esta preocupación pastoral que ha animado la dinámica académica de la facultad. De hecho, en los primeros tiempos nunca se quiso incorporarla a la vida académica como una materia, sino que se optó por dar a toda la teología una dimensión pastoral y espiritual como un modo de responder al llamado del Concilio. Con la reforma del currículo hecha en mediados de los 1990, se empezó a ofrecer disciplinas de tipo

³²³ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1975; IDEM. *Acción pastoral latinoamericana*. Sus motivos ocultos. Buenos Aires: Buesqueda, 1972.

pastoral, algunas más de orden práctico (liturgia, catequética), otras de ciencias que ayudan en la pastoral (psicología, sociología, comunicación etc.).

La facultad desarrolló un método propio para incorporar esta dimensión pastoral en la vida académica. El P. João Batista Libanio recogió esta propuesta, en su artículo anteriormente citado, donde aparece justamente esta articulación entre teología y pastoral. Lo que él describe es que esta articulación venía a responder a las críticas preconciarias dirigidas a la teología escolar en cuanto ella no ayudaba o ayudaba poco a la misión, a la catequesis, a la predicación, al diálogo con los hombres, a la pastoral en general. La articulación entre teología y pastoral no significaba para la teología una forma diminutiva y secundaria de presentar su lenguaje científico. Ratzinger afirma que “las cosas son más bien a la inversa: el *kerygma* es punto de partida y meta de la teología. Si en el camino de su reflexión el *kerygma* se diluye, no ha fracasado el *kerygma* sino la teología”³²⁴. Rahner lo expresa en otros términos cuando afirma que toda la teología tiene que ser pastoral y toda la pastoral, teológica.

A la base de todo esto está la solicitud pastoral expresada por el Concilio que exigía a los futuros sacerdotes una preparación para responder adecuadamente en cualquier frente en que se desenvolviese el ejercicio del ministerio. A este respecto, una iniciativa importante de la facultad fue la creación de un Curso de Teología Pastoral (CTP) dirigido a la formación de laicos/as de las parroquias de la periferia, donde muchos de los estudiantes y profesores ejercían actividades pastorales. El CTP continúa con mucho vigor y es dirigido por estudiantes voluntarios encargados, ellos mismos, de administrar los diferentes cursos. Ha cambiado recientemente de nombre: Curso de Iniciación Teológico-Pastoral (CITEP). A otro nivel, más académico, también se ofrecen cursos de especialización con énfasis en la enseñanza religiosa y en el acompañamiento espiritual, en la misma facultad y en el Centro Loyola de Fe y Cultura, en Belo Horizonte.

Aunque la facultad no tenía competencia jurídica ni formativa en la actividad pastoral, y esta dependía de las instancias de formación, se intentaba obligar a un ejercicio académico a partir de la elaboración de

³²⁴ RATZINGER, J., *Escatología*. La muerte y la vida eterna. Barcelona: Herder, 1972, p. 271.

La teología pastoral en la FAJE

reportes que respondieran a niveles diferentes de reflexión y que intentaran articularse con el propio camino propuesto por el currículo académico. La diversidad de público y las nuevas exigencias externas a las que tiene que responder nos están colocando en una nueva búsqueda para seguir respondiendo a la necesidad de esta articulación. El camino, o mejor, el círculo sigue abierto en la búsqueda para seguir honrando la dimensión práctica/pastoral al interior de las exigencias académicas.

Algunas Conclusiones

Pr. Marcela MAZZINI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires (Argentina)

Antes de desarrollar los temas de estas conclusiones, queremos expresar nuestro agradecimiento a Geraldo Demori y a toda la comunidad Jesuita de la FAJE por la cálida y esmerada organización del encuentro en todos sus detalles, desde la recepción en el aeropuerto hasta nuestra partida de Belo Horizonte, hemos sido cuidadosamente acompañados.

Estas conclusiones vamos a agruparlas en los mismos tres momentos de la introducción. Cabe aclarar que fue casi unánime el consenso acerca de la percepción de estar inmersos en un paradigma de complejidad, de modo que estas conclusiones son más bien una agenda de puntos para seguir debatiendo.

1. Primer Momento. *Memoria de lo realizado y el estado de la teología pastoral/práctica en cada uno de los países participantes.*

1.1 Contexto posmoderno y teologías de la práctica. Acordamos en una constatación: contamos con el aporte de las teologías realizadas por los grandes teólogos del siglo XX, pero ese pensamiento no da respuestas al contexto postmoderno. Existe una distancia o discontinuidad que hace que estos esfuerzos resulten ineficaces como intento de respuestas en el momento actual. La pregunta es: ¿Cuál es específicamente el elemento o los elementos del contexto que hacen los esfuerzos teológicos ineficaces?

El Concilio Vaticano II desencadenó una dinámica eclesial que se imprimió

en la vida de fe pero, al mismo tiempo, sentimos que esa dinámica ha sido interrumpida, no solo por factores intraeclesiales, sino también por los mismos cambios culturales. Nos preguntamos cómo podemos retomar esa dinámica.

Hablamos sobre una concepción común de Iglesia que facilitó una coherencia del discurso teológico en el Siglo XX. Parecería que hoy no podemos pretender una concepción común de Iglesia. De hecho, en nuestras exposiciones encontramos una diversidad y pluralidad eclesial tal, que hace imposible hablar de Iglesia en singular, sino de iglesias particulares que han andado caminos diferentes. En ese sentido no hay UNA teología de la práctica sino teologías de la práctica.

1.2 Prácticas en crisis. Constatamos también que son nuestras prácticas eclesiales las que están en crisis, y nos preguntamos ¿Por qué están fallando? Un primer aporte de la teología práctica como “reflexión sobre las prácticas eclesiales”, es precisamente reconocer esa falla. De hecho nuestra liturgia, nuestra catequesis, nuestra evangelización en general parecen ser ineficaces frente a la secularización. ¿Qué aporte podría hacer la teología de las prácticas más allá de este reconocimiento?

1.3 La intradisciplina y la interdisciplina. Al respecto estuvimos discutiendo en primer lugar, acerca de la formalidad propia de la TP³²⁵ en el conjunto de las disciplinas teológicas y de la dimensión práctica de toda la teología. En segundo lugar nos planteamos ¿De qué manera y en qué medida, la TP es "interdisciplinaria"? Nos preguntamos acerca del/ de los método/s adecuados para llevar adelante el diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales, por ejemplo. ¿De dónde vienen las dificultades? ¿Los teólogos plantean preminencia de la teología sobre las otras ciencias? Constatamos que son a veces los pensadores de otras extracciones epistémicas los que no quieren dialogar con los teólogos. Se expuso el modelo de pensamiento sistémico como un aporte posible al diálogo interdisciplinar.

³²⁵ Teología de las prácticas, a partir de ahora TP.

Algunas Conclusiones

1.4 La cuestión del método y del objeto de la teología de las prácticas.

Estuvimos conversando acerca de cuál sería la metodología adecuada para una inteligencia de las prácticas eclesiales. Se apuntaron algunos trazos importantes que rescataban la necesidad de la interdisciplinaridad, la posibilidad de superar la dialéctica y de rescatar categorías importantes como la gracia, la tradición, etc. La categoría de “correlación” tal como la plantea Tracy ¿Puede aportar al método de la Teología Práctica?

Entre los miembros del seminario, se visualizaron distintas maneras de definir el objeto y se problematizó acerca de la diferencia entre objeto y objetivo: ¿Qué relación establecemos entre objeto y objetivo? ¿Se puede hacer del objetivo el objeto?

Junto con el problema del objeto, aparece la cuestión del método, ya en Santiago habíamos advertido un cierto riesgo de “metodolatría”, pero no obstante, la cuestión metódica es importante.

Fue una percepción compartida que la teología de la liberación ha aportado mucho a la TP en la cuestión del método. Este aporte debe ser actualizado, no sólo recordado sino “aggiornado” con los requerimientos de nuestro tiempo

2. Segundo Momento: *Hacia la definición de un Marco Conceptual*

2.1 El aporte de Tracy al marco conceptual. Al salir de la reunión en Santiago tuvimos la sensación de que Tracy podría ayudar en nuestros esfuerzos. Al cabo de éste segundo seminario, concluimos que es un aporte, pero sólo hasta un cierto punto. Una limitación de Tracy es su conceptualización de la teología en cuanto a tres públicos (la sociedad es el público de la teología pastoral o práctica, la academia es la destinataria de la teología fundamental y la iglesia lo es de la teología sistemática).³²⁶ Este paradigma no encaja exactamente con nuestra discusión. Queda sin embargo mucho que podemos tomar de Tracy, incluyendo su fracaso.

En efecto, al proyecto de Tracy lo llamamos un “fracaso glorioso y necesario” debido a la entrada en su obra de diversos temas posmodernos, como por ejemplo la alteridad de Dios, el concepto de “clásico”, el giro

³²⁶ D. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, Crossroad, New York 2000. 55-56.

místico/profético, el arte, la literatura y la “estética”. En nuestro trabajo debemos aprender de Tracy y reconocer las fallas e inadecuaciones; podemos fracasar pero fracasamos intentándolo.

El enfoque de Tracy en la imaginación analógica podría ser pionera en la TP. Siendo el concepto de correlación interesante, pero no adecuado, estuvimos pensando qué otro concepto podría reemplazarlo: tal vez una categoría bíblica por ejemplo “cumplimiento-plenitud”, pero no se estableció un acuerdo al respecto.

También debemos considerar otras conceptualizaciones, por ejemplo, las principales ideas de la teología política de Metz y cómo pueden proporcionarnos conceptos interesantes.

2.2 Otros temas emergentes de los diálogos del segundo día fueron:

- La necesidad de comprender que entre la teoría y la práctica hay una circularidad y una tensión necesarias, de modo tal que la una no se comprende sin la otra.
- La discusión acerca de la fe como realidad encarnada en la cultura. La fe necesita la cultura y al mismo tiempo transforma la cultura. Un modo de entender la categoría “correlación” es la capacidad de la fe de transformar una cultura.
- Cuando se predica, ¿se hace teología? Esta pregunta llevó a una serie de opiniones sobre el quehacer de la Teología Práctica y su estatuto epistemológico.
- El liderazgo pastoral es muy hablado hoy en algunos contextos eclesiales: ¿Es competencia de la Teología de las Prácticas desarrollar un programa de liderazgo pastoral?

3. Tercer Momento. Apropiedades y nuevas perspectivas

Se conversaron y debatieron diversos temas, señalamos los siguientes:

3.1 Búsqueda de una categoría común para pensar la Teología de las Prácticas y de ese modo continuar una reflexión común. Un concepto que tuvo bastante consenso fue el de la “conversación”. Frente a los distintos escenarios y la falta de certezas, parece adecuado formular una teología en la conversación surgida del diálogo. La encarnación podría ser también una

Algunas Conclusiones

categoría rica para hablar en TP; la categoría de la conversación se puede relacionar con la encarnación, la encarnación es una conversación. Esta categoría podría entrar a formar parte de una narrativa común.

3.2 Teología de los signos de los tiempos: Tomar las partes positivas de los signos de los tiempos, lleva a las nuevas prácticas. Se puede proponer una lectura creyente de los códigos. Al hablar de la “experiencia de Dios”, sería conveniente hablar de acciones humanas y acciones divinas, considerando a Dios como un sujeto co-participe de un diálogo de salvación.

3.3 Buscando una definición de Teología de la Prácticas, había un cierto acuerdo en definirla como saber crítico sobre prácticas o análisis crítico del objeto de las prácticas creyentes, tanto más necesario si se tiene en cuenta que las prácticas ya no funcionan o que funcionan mal. De todas maneras la TP sigue estando entre “dos polos”: la formación profesional y el saber crítico.

En relación con esto surgió el debate sobre *Las Prácticas: Hacemos “teología de las prácticas”, ¿Cómo calificar esas prácticas que estudiamos? ¿eclesiales? ¿pastorales? ¿podrían ser prácticas no confesionales?* Esta cuestión quedó abierta. Pero surgieron algunas reflexiones: Es necesario distinguir prácticas y la teología que las piensa. Las prácticas eclesiales son resonancia del contexto, tiene que ver con la identidad de la misión. No hay que optar entre eclesial y no-eclesial, es una opción falsa, porque la misión de la teología es ayudar y aportar sentido en medio de la pluralidad. La interpretación creyente es la que hace que una reflexión sea “teología de las prácticas”. Las prácticas eclesiales pueden ser comprendidas como prácticas del pueblo de Dios con sus “compañeros de camino”.

Estamos frente a un sistema de influencias, no se trata de una lógica de polos, sino de “sistema” donde la complejidad de nuestra realidad queda mejor representada.

3.4 El camino recorrido. El último día del encuentro hicimos un trabajo grupal que luego compartimos en un plenario. En ese trabajo nos planteamos tres preguntas, las incluimos aquí junto con las respuestas dadas.

a. ¿Cómo describir el camino hecho?

Fue un encuentro que nos enriqueció a todos los participantes. Entre las cosas más positivas se destacaron: El hecho de compartir entre nosotros tanto a nivel personal como teológico; el poder apreciar los diversos contextos, los diversos marcos conceptuales y los diversos métodos que utilizamos en TP.

Somos distintos, partimos de contextos distintos y de caminos distintos en la historia de nuestros países. Eso es muy interesante, pero a veces hizo difícil el hecho de encontrar acuerdos. Dichos acuerdos fueron llegando gracias a la buena disposición de todos, y al ejercicio de la conversación.

b. ¿Qué convicciones profundas compartimos?

Compartimos el hecho de apreciar lo complejo del panorama. Hemos coincidido en algunas categorías: la teología de la conversación, la necesidad de tener en cuenta el itinerario latinoamericano especialmente el de la teología de la liberación. La necesidad de crecer en el diálogo interdisciplinar.

c. ¿Cuáles son las clarificaciones necesarias en orden a dar nuevos pasos?

Una de las clarificaciones que nos debemos está dada en el tema de la definición de las prácticas como objeto de la TP, esto es: ¿hablamos de prácticas eclesiales o de “prácticas” sin más?

También se habló de desarrollar algunas líneas para una “teología católica práctica fundamental”, este tema salió en particular en los países en los que hay desarrollo de TP en las confesiones evangélicas reformadas.

Habría que seguir profundizando en:

- La enseñanza de la teología pastoral como prácticas (catequesis, liturgia, espiritualidad, formación sacerdotal),
- El tema de la interdisciplina y la búsqueda de un modelo para llevar adelante ese diálogo, explorar diversos enfoques: teoría de los sistemas, interdisciplina de confluencia, enfoque de cuadro hermenéutico, constructivista, etc.
- La espiritualidad como disciplina práctica, ya que el uso de la Biblia en la teología espiritual es una contribución católica.
- La noción de Tracy del clásico religioso.

Algunas Conclusiones

3.5 Perspectivas

- Se eligió un tema-eje para seguir investigando en común, hubo acuerdo en desarrollar la perspectiva bíblica, especialmente en dos sentidos: la Biblia como fundamento de las prácticas y estudiar/analizar/relevar la utilización concreta de la Biblia en nuestras prácticas pastorales.
- Se acordó hacer el III Seminario en París, del 4 al 8 de abril del 2016. Una de las propuestas temáticas para ese seminario es exponer cómo hacemos en cada país la teología de las prácticas. De ese modo nos enriqueceríamos con lo diverso, evitando caer en discusiones abstractas.
Se propuso tener un material común de lectura para el encuentro de París, un material de cada grupo. Podemos compartir nuestros recursos bíblicos, lo que de hecho usamos y hacer circular el material.
- Inspirados en el grupo europeo, el grupo latinoamericano decidió hacer un encuentro intermedio (un año antes del de París) en México DF, en abril de 2015. Uno de los temas que tratará en el encuentro de México, además del bíblico es la cuestión de la interdisciplina y su método, ya que se reconoce en ella, algo típico del modo de hacer teología en América latina. El grupo de Latinoamérica acordó en crear un e-group, con un moderador (que ya está funcionando), para compartir materiales e intercambiar ideas, etc.
- Se vio la necesidad de tener un coordinador general del grupo, que haga el nexo entre los investigadores y elegimos para esta función a Geraldo Demori.
- Se acordó publicar las actas de este segundo seminario y luego un libro en formato papel. Para ambas iniciativas, se eligieron dos pequeños sub-grupos.
- Estuvimos planteando la posibilidad de incorporar nuevos miembros al grupo. Vimos también que un grupo de investigación demasiado grande no resulta operativo, pero nos gustaría el aporte de algunos especialistas, particularmente en los temas de piedad popular, teología indígena y teología de la negritud. En principio acordamos en invitarlos a las reuniones regionales.