

# NARRACIÓN SOBRE EL QUEHACER TEOLÓGICO CON MIRAS A LA TRANSFORMACIÓN CURRICULAR EN LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UPB

*Narrative about the theological work within  
the frame of the curricular transformation  
of the faculty of theology of the UPB*

*Narração sobre a tarefa teológica com vistas  
à transformação curricular na faculdade  
de teologia da UPB*

JAIRO ALBERTO HENAO MESA\*

\* Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Doctor en Teología Bíblica de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Magíster en exégesis bíblica del PIB – Roma. Actualmente se desempeña como Profesor Titular de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de UPB. Autor de diversos artículos publicados en la Revista Cuestiones Teológicas, Revista Medellín, El Informador. Profesor invitado del ITEPAL – CELAM. ORCID: 0000000337230769  
Correo electrónico: alberto.henao39@gmail.com

Artículo recibido el 9 de enero de 2015 y aprobado para su publicación el 30 de enero de 2015.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



## Resumen

Este artículo hace un recorrido histórico sobre el quehacer teológico. Responde a las preguntas elementales sobre las preocupaciones que se tuvieron en los momentos más representativos de la vida eclesial para ir madurando en la epistemología teológica hasta el Concilio Vaticano II. Será posible evidenciar el papel desempeñado por la Sagrada Escritura, la Tradición y los otros actores del proceso: Magisterio, Teólogos y demás *loci theologici*. Del mismo modo, se notará cuánto influyó la polémica desatada por la ilustración y el modernismo y los nuevos enfoques hermenéuticos de la filosofía. Como resultado final, será posible establecer cuál es el objeto de la Teología, en qué sentido ella es una ciencia y cómo se resitúan todos los actores del quehacer teológico y la dimensión pneumatológica que esto reviste. Por último, el rol que juega la Facultad de Teología de la UPB como escuela teológica nacida a la luz de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín – 1968.

## Palabras clave

Teología, epistemología teológica, Revelación, Hermenéutica teológica, Lugares teológicos, Facultad de Teología.

## Abstract

The following paper undertakes a historical survey of theological work. It offers an answer to the basic questions regarding the different concerns expressed in the key moments of ecclesiastical life up to the Second Vatican Council, which contributed to the development of a theological epistemology. Such a survey makes possible to reveal the role played by the Holy Scriptures, the Tradition and some other actors of that process: the Magisterium, Theologians and the remaining Loci Theologici. It also makes possible to identify how much of this process was influenced by the controversy provoked by the Illustration, Modernism and the new hermeneutic approaches of philosophy. As a consequence, it will be possible to establish the object of study of theology, in what sense it is a science, how all the participants of theological work are reconsidered, and the pneumatological dimension implied. In the end, the role

Narración sobre el quehacer teológico con miras a la transformación curricular en la Facultad de Teología de la UPB

played by the Faculty of Theology of the UPB –as a theological department born of the Conference of Latin American Bishops held in Medellín in 1968–, will also be established.

### **Keywords**

Theology, Theological Epistemology, Revelation, Theological Hermeneutics, Theological Places, Faculty of Theology.

### **Resumo**

Este artigo realiza um trajeto histórico a respeito da tarefa teológica. Responde às perguntas elementares sobre as preocupações que se teve nos momentos mais representativos da vida eclesial, para ir amadurecendo na epistemologia teológica até o Concílio Vaticano II. Será possível evidenciar o papel desempenhado pela Sagrada Escritura, a Tradição e os outros atores do processo: Magistério, Teólogos e demais loci theologici. De igual modo, se notará quanto influenciou a polémica desencadeada pela ilustração e o modernismo, e os novos enfoques hermenêuticos da filosofia. Como resultado final, será possível estabelecer qual é o objeto da Teologia, em que sentido ela é uma ciência e como se reposicionam todos os atores da tarefa teológica e a dimensão pneumatológica de que isto se reveste. Por fim, o papel que joga a Faculdade de Teologia da UPB como escola teológica nascida à luz da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín – 1968.

### **Palavras-chave**

Teologia, Epistemologia teológica, Revelação, Hermenêutica teológica, Lugares teológicos, Faculdade de Teologia.

## INTRODUCCIÓN

La historia de la Teología va de la mano con la de la Iglesia. Por lo tanto, estamos hablando de 20 siglos largos de reflexión en torno a la Revelación de Dios en la historia del pueblo de Israel, con su plenitud que es el acontecimiento Jesús de Nazaret. No obstante, esta es una historia marcada por las características de cada época, de cada sociedad, de los intereses particulares de sujetos concretos, de hechos que trajeron consecuencias infinitas, apreciables solo con el transcurso de los años.

Podemos establecer, genéricamente, unos momentos claves en la historia de la Teología y llegar a plantear el quehacer teológico en la Facultad de Teología de la UPB:

1. La Teología de los Santos Padres.
2. La Teología en la Edad Media.
3. La Teología en la Modernidad.
4. La Teología del siglo XX: entre el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II.

Una revisión razonable de estos puntos permitiría entender qué es hacer Teología, a partir de su historia, y por qué hacemos Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana.

## LA TEOLOGÍA DE LOS SANTOS PADRES

No existe un acuerdo unívoco sobre los siglos que aglutinan a los Santos Padres de la Iglesia, pues hay quienes computan una cronología estrecha y trazan el límite en el siglo VI; otros van un poco más allá y lo definen hacia finales del primer milenio. Digamos que se trata de los Teólogos, Obispos y Pastores que, partiendo del siglo II, vivieron durante los últimos siglos del Imperio Romano, los comienzos y posterior desarrollo de las comunidades cristianas y el establecimiento de la Iglesia en el corazón del nuevo imperio. Pierini (1993) sostiene que la novedad cristiana (Padres, escritura cristiana, monumentos y todo lo que implicó recepción y comunicación del evangelio), en su primera fase, se extiende en un arco de mil años (p. 10, 11).

En términos generales, los Santos Padres de la Iglesia tenían una formación filosófica que se les brindaba con toda naturalidad la cultura mediterránea grecolatina. Esa base reflexiva, de la que todos participaban con holgura, les permitió la primera gran recepción sistemática de la Revelación de Dios objetivada en la Sagrada Escritura y de la Tradición viva de la Iglesia; su cercanía a la era apostólica, al ambiente cultural neotestamentario, su sólida formación filosófica y su convicción profunda frente al evento Jesús de Nazaret, los constituyó en una institución sólida y permanente para la Teología y en la que reconocemos el haber dado los primeros pasos sistemáticos hacia el ordenamiento eclesial:

- Fijaron el canon de las Sagradas Escrituras, que más tarde retomó el Concilio de Trento.
- Compusieron las profesiones básicas de la fe o *regula fidei*.
- Precisaron el depósito de la fe cristiana en la confrontación con las herejías y problemas culturales de la época.
- De igual modo, pusieron las bases de la disciplina canónica (*statuta patrum* o *traditiones patrum*).

Su objeto teológico era la Sagrada Escritura, que leían y comentaban en tres o cuatro direcciones hermenéuticas:

- Lectura literal.
- Lectura alegórica.
- Lectura moral.
- Lectura anagógica.

O Simplemente:

- Lectura literal.
- Lectura alegórica.
- Lectura espiritual.

Procedieron en sus escritos desde el punto de vista hermenéutico, haciendo uso de las estructuras filosóficas que cada uno en su época había heredado y respondiendo con mayor o menor eficacia a los problemas heréticos, catequísticos, pastorales y de contexto, y con esto dieron origen a la Teología. Pero su enfoque fue siempre escriturístico en un ambiente de

Tradición viva, el cual mostraba la unidad en la diversidad y la continuidad en el progreso.

De ellos son la cantidad de familias litúrgicas de los primeros siglos, tradiciones espirituales, disciplinarias y exegético-teológicas, creadoras de verdaderas escuelas como las de Alejandría, Antioquía, Capadocia, Roma, Milán o Hipona. Su trabajo y recepción de la Sagrada Escritura y Tradición no fue esclerotizado, sino más bien dinámico, con dudas, tensiones e incertidumbres, por un lado; y con valor, oportunidad y originalidad, por otro; su época no es la de una teología aferrada al pasado, sino la de una que caminaba con la seguridad y libertad del impulso de la fe, manteniendo una orientación constante hacia lo fundamental cristológico de la Revelación Bíblica y la Tradición viva de la Iglesia.

Dos epicentros fueron muy importantes, sin desconocer el dinamismo de las diversas iglesias locales, vinculadas a Padres muy prestigiosos. Nos referimos a la Escuela de Alejandría y a la Escuela de Antioquía. La primera tuvo protagonistas eminentes como Clemente de Alejandría y el mismo Orígenes; en el siglo IV el mismo Atanasio, en un ambiente de oficialización del cristianismo. Su perspectiva fue siempre más alegórica, pues buscó los significados posibles que la letra de la Escritura podía portar en referencia al Misterio de Cristo o de la Iglesia. Al respecto, la filosofía platónica fue un gran instrumento para el énfasis privilegiado que se daba a la Alegoría. La segunda, por su parte, más proclive al énfasis llamado Literal de la Escritura, tuvo como Padres más representativos a Diódoro de Tarso, a Teodoro de Monpsuestia y a San Juan Crisóstomo, en general con una gran simpatía por la obra de Aristóteles y el cuidado que se habría de tener con lo alegórico, la relación que había entre *letra* (historia) y *theoría* (interpretación elevada), consiguiendo adelantarse de algún modo, con muchos siglos antes, a la diferencia entre *Historie* y *Geschicht* que establecería el Racionalismo presente en la “segunda búsqueda del Jesús histórico” (siglos XIX, XX). Vale la pena mencionar que en el siglo IV las iglesias de la Capadocia se sitúan en un terreno intermedio entre las dos principales corrientes, siempre de la mano de Padres eminentes en su labor reflexiva.

Algunos puntos que nos permitirán una comparación entre los trabajos teológicos patrísticos y los diversos escenarios de su metodología teológica son:

- Los Padres de la Iglesia comienzan a hacer su teología en un ambiente antijudío, antipagano y antignóstico. Esto ocurre precisamente con San Justino (*Cfr. Diálogo con Trifón*).
- La Biblia goza de gran autoridad entre los judíos y comunidades cristianas. El problema era la interpretación que se daba a los diversos pasos bíblicos, que los cristianos leían desde el evento de la Resurrección.
- Con los gnósticos, la cuestión era un poco más difícil, porque no se trataba de interpretar de acuerdo a un principio interno de la Escritura, sino que había que apelar al *consenso de la fe*, a una ortodoxia de la misma, a la *regula fidei* para zanjar lo que eran considerados excesos. La *regula fidei* no tiene el alcance para explicar la fe, pero muestra el ambiente dentro del cual se debía leer la Escritura.
- San Ireneo de Lyon, clásico expositor de la interpretación alegórica, introduce un principio hermenéutico que será clave en el resto de Padres: La *analogía de la fe*, es decir, el hecho de que toda la Biblia tiene a Dios por autor y en ese sentido no puede encontrarse contradicción, por lo tanto, es necesario esforzarse por entender los diversos pasos narrados desde los más claros hasta los más oscuros (*Cfr. Adversus Haeresis; Demostración de la Predicación Apostólica*). Adicionalmente, Ireneo, contra la especulación doctrinal de maestros gnósticos, da fuerza a la noción de “*Tradición Apostólica*”, dentro de la cual se debe interpretar la Sagrada Escritura. El conocimiento sobre la creación, la redención o la santificación, no son el producto de visiones privadas sino de aquello que la “*Tradición Apostólica*” transmite consensuadamente como *regla de la verdad*. La noción de Tradición que comienza a implementarse se convierte en una especie de peso muerto para evitar aquel subjetivismo gnóstico. La casa de la fe es el espacio donde se ejercita la mente penetrante y reflexiva (Wicks, 1998, p. 13-14).
- San Clemente de Alejandría implementa las intuiciones del judío Filón de Alejandría en sentido cristiano. Lleva la reflexión del plano literal de la Escritura, que es el primero, al plano alegórico, porque hay sentidos que sólo se pueden descubrir desde el ámbito de la fe y del verdadero conocimiento (verdadera gnosis). Para ello, será necesario tener presente

la *analogía de la fe*, propuesta por Ireneo, y el diálogo con la razón, el cosmos y la revelación (*Cfr. Strommata Latina*).

- El maestro de la *Alegoría* será Orígenes, sucesor de la Escuela de Alejandría de Clemente, quien la entenderá como una verdadera Teología Redaccional del Autor, mientras que por *Sentido Literal* de la Escritura entendía lo que realizaban los rabinos judíos en términos filológicos e intertextuales. Al mismo tiempo, ingresará en algo que en los siglos XIX y XX los hermeneutas y filósofos trabajarían: la inspiración del lector, la fusión de horizontes de sentido, la interpretación no sólo como evento lingüístico, sino existencial, como se verá más adelante. Y para solucionar cualquier direccionamiento individualista en la interpretación, defenderá la necesidad de la *regula fidei* como verdadera *pre-comprensión* para la interpretación de la Escritura (*Cfr. De Principiis*).
- Ya hemos mencionado las intuiciones que introdujeron los Padres de Antioquía en relación con el significado de *letra*, *theoría* y *alegoría*, cuyas semejanzas son inevitables con los trabajos y cuestiones planteadas siglos más tarde durante el auge de la Modernidad. Falta mencionar otra intuición tenida por San Juan Crisóstomo cuando introdujo el principio de la *sunkatabasis* en la Escritura, que podemos expresar así: Dios no se muestra jamás como Él es. Lo podemos comprender según el estadio de nuestra madurez. Dios ha hablado en el lenguaje del hombre que lo ha escuchado con sus límites para conducirlo a la *theoría* que es la visión de Dios<sup>1</sup>. Con esto se estaba acercando a la famosa discusión que ocuparía la exégesis histórico-crítica del Modernismo en relación con los géneros literarios, los antropomorfismos y metáforas que hay en la redacción de la Escritura.
- Finalmente, una palabra sobre los Padres Capadocios que los especialistas sitúan en medio de las dos principales escuelas patrísticas. Al menos un nombre de referencia, Gregorio de Nisa. Ellos introducen el principio de la *akoluthia* o acompañamiento lógico entre el actuar de

1 Muchos de los datos aquí expresados son apuntes personales realizados durante el curso de Hermenéutica tenido con el hoy Cardenal Prosper Grech, en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, en el año escolar 1996-1997.

Dios y los hechos históricos (Grech, 1995, p. 18). Con este principio se pretendía aclarar que la Escritura (entendida como Palabra) y las acciones (los hechos de la historia) proceden en modo humano, pero el sentido profundo, su significado, indica el verdadero actuar de Dios. Pudiéndose ver el elemento humano, se hace necesario penetrar en el significado trascendente de las cosas.

- Se ofrecen simplemente nombres de personajes como San Jerónimo, el gran traductor de la Biblia al latín y sus reflexiones en torno a la Escritura. Así mismo, San Agustín realizará un auténtico trabajo de exégesis bíblica apoyado en una Tradición Patrística madurada, en la *regula fidei* y sus siete principios de *Hermenéutica*, tomados de Ticonio, expuestos en una obra suya llamada *De Doctrina Christiana*, sobre todo en los libros II y III (Grech, 1995, pp. 19-24), que dan cuenta del influjo de la lógica griega en el quehacer teológico.

## LA TEOLOGÍA EN LA EDAD MEDIA

De nuevo, uno de los grandes problemas de este momento es el de la periodización histórica<sup>2</sup>: ¿dónde inicia y termina? Tal vez el escenario más difícil sea el de los inicios. Incluso si nos apoyamos en una cronología amplia que sitúe las cosas entre la Caída del Imperio Romano de occidente (s. V d.C.) y el momento de mayor extensión del imperio turco bajo los Osmanlí (s. XV d.C.), tendríamos que subdividir en varias fases el período.

---

2 El Padre Alberto Ramírez, en un manuscrito suyo que me facilitó, titulado *Tradición de la fe y surgimiento de una nueva cultura en Occidente*, y que seguiré por la autoridad misma del autor, señala que

San Agustín fue seguramente el principal representante de la teología occidental patrística. Él puede ser considerado al mismo tiempo como el gran eslabón entre la antigüedad cristiana y la Edad Media, de tal manera que no podemos comprender la manera como se desarrolló el proceso de la cultura cristiana medieval sin hacer referencia a él. (*Pro Manuscrito*, p. 3)

El texto me fue entregado en noviembre del año 2014 para este estudio epistemológico; me referiré a él por su título *Tradición de la fe* para diferenciarlo de otros publicados por nuestro querido teólogo de la UPB.

Alberto Ramírez (*Tradición de la fe*) habla de dos fases muy importantes a tener en cuenta:

- Codificación didáctica y documental ocurrida entre los siglos VI-XI. El nombre es indicativo de lo sucedido: Un momento de codificación didáctica y otro de codificación documental. En general, se trata de “(...) un proceso de recolección de elementos de la tradición anterior, sobre todo de tipo literario, que fueron objeto de estudio y dieron lugar a comentarios y a las primeras elaboraciones cuyo influjo se percibió en los siglos siguientes” (*Tradición de la fe*, p. 9, 10). En sus particularidades se pueden ver los siguientes elementos: para los siglos VI-VIII, se aprende el latín, se estudian la Biblia, los Padres y los autores antiguos para comprender mejor la Escritura; se realiza una intensa labor de transcripción de manuscritos, lo que hace posible la constitución de ricas bibliotecas en las cuales se va coleccionando el patrimonio de la antigüedad (p. 11). Para los siglos IX-XI, se aglutina todo el pensamiento cristiano y eclesial en pequeños manuales que van dando forma a verdaderas colecciones de tipo bíblico, canónico, hagiográfico y litúrgico. Los concilios promulgan medidas sabias que favorecen el interés por la cultura y se implementan acciones litúrgicas, artísticas y de transcripción bíblica; de mención especial es la importancia que adquiere la escritura y la propagación del latín como lengua franca (pp. 11, 12).
- Sistematización en los siglos XII-XVI. También aquí se hace una división en dos momentos: sistematización constructiva (s. XII, XIII) y la sistematización crítica (s. XIV, XVI). Puede decirse que es la introducción de Aristóteles en el pensamiento cristiano lo que determina este período. Aunque el filósofo no era desconocido totalmente y hubo de ser trabajado o conocido por Cicerón, San Agustín y Boecio, es el contacto con los últimos libros del *Organón*, que tratan especialmente del silogismo, lo que da entrada a una *nueva lógica* (*Tradición de la fe*, p. 12). Otra de las características peculiares de la transición de un período a otro es el contacto con la cultura musulmana del sur de Italia y de España, y sus aportes para el ingreso a la cultura griega, romana y oriental. Los siglos XII y XIII permitieron un florecimiento de las escuelas, donde propiamente se comenzó la labor de sistematización de la Teología. Es en una de ellas, la Escuela de Reims, donde se introduce

por primera vez el curso de dialéctica sobre Aristóteles, y el problema fe-razón ocupará de manera especial a los teólogos escolásticos, algo que se puede entender en palabras del Padre Alberto “(...) el proceso intelectual teológico procede siempre de la fe, pero apela a la razón para descubrir la lógica que la hace comprensible” (p. 15). Quizás una de las cosas más llamativas sea la elaboración de un discurso bien fundamentado con argumentos que se conocen como las **Auctoritates**; continúa el padre Alberto diciéndonos: “La Escolástica, como se designa a la teología, es por lo tanto un proceso que permite razonar a partir de las **Auctoritates**, las cuales suponen que la revelación es un dato que pide ser comprendido y explicado –**fides quaerens intellectum**–” (p. 15). Boecio fue quien estableció el principio según el cual la razón teológica debe comenzar a partir de la *fides catholica*. Y será Santo Tomás quien diga que la Escritura es la Revelación sin más, la primera autoridad, **Auctoritas ex necessitate**. Pero la Escolástica en general desarrollará el principio patrístico de que no existe sólo el sentido literal, sino también el espiritual. Por lo tanto, se requerirán de otros principios o **Auctoritas ex necessitate**, como los artículos de la fe, las definiciones de los Concilios y las decisiones pontificias. Y los Santos Padres terminaron siendo considerados **Auctoritas probabilis**, asimismo los filósofos y maestros contemporáneos (*Tradición de la fe*, p. 16).

Para efectos de esta presentación, esbozaremos unas líneas generales que nos permitan ver todo en el conjunto, como con el período de los Santos Padres, que se trata de un momento largo de la historia de la Teología y que tiene características muy interesantes:

- La sociedad cristiana mediterránea se ha pauperizado y, por lo tanto, los saberes se concentran en grupos específicos de la cristiandad; a la sazón, en los monasterios, más tarde las escuelas catedralicias, y su posterior desarrollo en las universidades medievales.
- La filosofía ya no es el lugar común de la sociedad, sino que comienza a ser posesión erudita de unos cuantos. Dentro de los filósofos, Aristóteles comienza a ocupar un lugar totalmente relevante, así como su noción de ciencia. Es consabido en todo este proceso los influjos judaicos y árabes.

- Se cuenta con una herencia doctrinal Trinitaria fundamental desde su aspecto inmanente, que es lo establecido por los Concilios precedentes.
- Los textos de los Santos Padres ya han adquirido un gran influjo y han creado escuelas y tendencias diversas. Se componen las *catenae* o selecciones patrísticas que comentan los pasos singulares de la Escritura. Los Padres Latinos son los preferidos, sin descuidar a los Padres Griegos. Aparecen también las *glossae* o notas marginales en los textos sagrados que son verdaderos y auténticos comentarios bíblicos, y se establecen los cuatro principios hermenéuticos de los Santos Padres, que se expresan así: “Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogía” (Grech, 1995, p. 24), es decir, “Lo literal enseña los hechos, lo alegórico lo que hay que creer, lo moral lo que hay que hacer, lo anagógico adónde se va”.
- Al mismo tiempo, la cuestión de la verdad como atributo de Dios se ubica en el centro del debate teológico, yuxtaponiendo siempre dos realidades fundamentales del conocimiento de la verdad: la fe y la razón. Siendo Dios la fuente de ambos caminos del conocimiento, no podía existir contradicción entre ellas y, en caso extremo, la razón se debía someter al conocimiento de la fe.
- La Sagrada Escritura, que en el período anterior había ocupado un lugar privilegiado como objeto de los comentarios patrísticos, va cediendo su lugar a la dialéctica y la deducción axiomática.
- Contextualmente, se cuenta con una Iglesia más estructurada en términos de disciplina y jerarquía, que será importantísima para establecer el “criterio de autoridad eclesial”. Pero al mismo tiempo se dan grandes divisiones eclesiales que todavía hoy perduran y que muestran contextos teológicos bien diferenciados: iglesia latina, iglesias ortodoxas, otras iglesias...
- Surgen nuevos personajes que con su hacer teológico dan nacimiento a tendencias teológicas, como el Realismo de Guillermo de Champeaux, el Nominalismo de Roscelino, el Conceptualismo de Abelardo, el Aristotelismo de Alberto Magno, Tomás que desemboca en Tomismo, y el Nominalismo de Guillermo de Ockam.

Si incluimos forzosamente a San Agustín en la primera parte de la Edad Media, entenderíamos que la Teología tenía una gran influencia platónica como estructura conceptual, sin menospreciar a Aristóteles; la Teología sería un diálogo con la narrativa bíblica, el juicio apodíctico y la apologetica; en la perspectiva agustiniana, sería un “creer para entender”.

Si proponemos a Santo Tomás como ícono del segundo momento más importante de la Teología en la Edad Media, comprenderíamos que la Teología está completamente influenciada por Aristóteles al articularse totalmente con el método científico de las conclusiones lógicas; la teología, en la perspectiva tomista, sería un “entender para creer”.

El Padre Ramírez plantea una pregunta: “¿Cuál es el papel de la razón en el sistema escolástico?” Y responde: “En principio se puede afirmar que a la razón corresponde deducir del dato revelado muchas conclusiones...” pero (sic)

el papel de la razón no es entonces primordialmente establecer conclusiones por medio del silogismo (...) sino encontrar la lógica de la fe, puesto que por naturaleza la fe busca ser comprendida (**fides quaerens intellectum**). Pero tampoco se trata de demostrar la fe. Más bien se podría decir que de lo que se trata es de situar los dogmas de la fe en el conjunto de nuestros conocimientos para hacerlos comprensibles (*Tradiciones de la fe*, p. 16)

Si efectuamos una tercera división y hablamos por separado de la Escolástica, pensaríamos que la Teología es fundamentalmente dialéctica, que se identifica con el concepto “ciencia” de Aristóteles de una forma radical y que por esto se la entiende como una profundización en los datos de la fe a partir de la lógica racional. Al respecto, escribe el Padre Ramírez:

Y aunque aquí la teología procede de principios no evidentes, principios de fe, ella es sin embargo una ciencia en el sentido propio de la palabra, pues determina la causa por la cual tal cosa tiene tales propiedades y no otras, así como Aristóteles concebía la ciencia y como también piensa santo Tomás “**Scire est cognoscere causam propter quam res est, quod huius causa est, et non potest aliter se habere**” [“*Ciencia (saber) es conocer la causa por la que la cosa es, el hecho que es la causa de ello, y que no puede tener otra causa*”]. (*Tradiciones de la fe*, p. 20)

Se da entonces un paso gigante que va de lo simbólico-analógico a lo conceptual. Así, la Teología se torna esencialista, deductiva, metafísica, racional y, en cierta medida, a-historicista, convirtiéndose en una ciencia de las conclusiones.

El último momento de la Edad Media es calificado por el Padre Ramírez como sistematización crítica y comprende los siglos XIV a XVI. Desde el punto de vista contextual, Ramírez muestra cómo las situaciones de relación entre las diversas corrientes franciscana, dominica y tomista-averroísta, llevan a tres modos de proceder: (1) sin despreciar la metodología aristotélica, cuidar la comprensión tradicional de la fe cristiana; (2) introducir lo más posible los principios aristotélicos en la labor teológica para reforzar la comprensión de la doctrina cristiana; (3) comprensión averroísta de Aristóteles sin poner cuidado en que esto fuera o no compatible con la fe tradicional de la Iglesia (Tradiciones de la fe, p. 21).

Con lo precedente se seguiría una metodología general que tendría como objetivo lo dialéctico, apologético y deductivo; por otra parte, se puede llamar una metodología vertical a:

- Revisión de los datos de la Tradición Eclesial.
- Exposición doctrinal del teólogo.
- Debate argumentativo de corte dialéctico.
- La exposición del pensamiento en la *Summa Theologica* a fin de que haya una lógica interna sin error y con cuidada exactitud.

En general, todo este proceso es descrito como el paso de la teología “hecha de rodillas” a la teología “de a pie”, de la teología en la iglesia a la teología en la Sorbona. La nueva Teología planteaba *quaestiones* al texto bíblico que se transformaban en *disputationes* y luego se ampliaban en *quaestiones disputatae*. Dos cosas se pueden decir como descripción de esta metodología: por un lado, la *questio* es el arte de problematizar y, en ese sentido, es un gran desarrollador de la lógica en la respuesta; pero, por otro, se le acusa de haber terminado separando a la Escritura del resultado mismo y, por consiguiente, los resultados llegaron a tener identidad propia y distante, a veces, de la Escritura, porque indagaba por una cuestión y no por el sentido de un texto, como había ocurrido en la metodología patristica.

La Teología en la Edad Media tuvo que responder a un mundo que se fue transformando socialmente, por lo que, en muchos casos, sufrió la pauperización social, y que, en términos religiosos, sufrió una crisis de lo fundamental. Por lo tanto, las *Summae Theologicae* trataron de poner orden donde no lo había. El Padre Ramírez recuerda en sus escritos y comentarios que las *Summae Theologicae* son comparables en su majestuosidad a la catedral gótica.

A la Edad Media se le agradece el uso y desarrollo de la lógica como instrumento de la reflexión; sin ella, la ciencia moderna no habría aparecido. Al final de la Edad Media y gracias al aporte del nominalismo de Ockam con su crítica de los universales, acontece una ruptura que preparó el período siguiente: la separación entre la Filosofía y la Teología, entre lo especulativo y lo demostrable.

## LA TEOLOGÍA EN LA MODERNIDAD

Describimos lo sucedido durante cuatro siglos (XVI-XIX), período en el que ocurrieron grandes cambios en Europa:

- La consolidación del individuo como base social contra la noción de comunidad o de institución.
- El surgimiento de la noción de igualdad real humana en oposición a la defendida diferencia ontológica entre las personas en los siglos anteriores.
- La emancipación de la noción de autoridad frente a la autoridad originada en los acontecimientos teológicos, de la Tradición o de las instituciones pétreas.
- La democratización del poder en contraposición al poder en manos de instituciones o personas acreditadas teológicamente o por la vía de la tradición.
- El surgimiento de la noción de derecho individual contra la concepción de un mundo desde los deberes de las personas frente a Dios, la institución o a el mundo (Henoa, 2007).

Estos cinco cambios paradigmáticos, que se vienen preparando a lo largo de los siglos de cristiandad, muestran el dinamismo y son producto de la cultura cristiana en Europa, y nos permiten entender la Modernidad como un período de grandes transformaciones. Pero lo relevante de esta síntesis de dichos cambios en los paradigmas culturales que reventaron en la Modernidad es el hecho, destacado más tarde por el prestigioso teólogo Karl Rahner, de que el hombre de fe no sólo conoce todo el movimiento filosófico en el que está inmerso, sino que además se deja interpelar por él y por lo que reconoce como su intuición central: la filosofía trascendental del sujeto autónomo. Dicho de forma más explícita: “El hombre no es un momento de un mundo (cosmos) de cosas, sino el sujeto de cuya libertad subjetiva depende el destino de todo el cosmos” (Berríos, 2004, p. 414).

También, llegados a este punto, vemos con mayor claridad cómo la historia de la Teología va de la mano de la historia del estudio sobre la Escritura en la Iglesia. Este asunto ha sido el más determinante en todas las épocas y por su causa se han dado los quiebres más significativos. La Modernidad europea es un período caracterizado por la emancipación de todo con respecto a la hegemonía de la Iglesia Romana.

Para el siglo XVI, Martín Lutero se erige como el Ícono de este deseo de cambio en la Iglesia y comienza a marcar el cambio de época:

- Pone la Palabra de Dios en el centro de toda autoridad. Y, realmente, no es una novedad. Ya los Santos Padres habían hecho su teología sobre esta premisa; particularmente, San Agustín veía en la Escritura lo más importante para la comunicación de la Fe (Ramírez, p. 4); lo mismo Santo Tomás, para quien la Revelación es la Escritura sin más (p. 15). Pero es la cuestión contextual eclesial, vivida en los tiempos del reformador protestante, lo que hace más notorio su llamado a que la vida de la Iglesia se fundamente en la Escritura y sólo en ella.
- La expresión “Palabra” es más amplia que “Biblia”.
- El Antiguo Testamento es simple escrito y el Evangelio es el verdadero anuncio. Toda la Escritura se debe leer desde el acontecimiento Cristo, sólo en esa medida toda la Escritura (tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento) es Evangelio.

- No es la Iglesia la que autentica la Escritura, sino la Escritura a la Iglesia.
- El verdadero sentido de la Escritura no es la fantasía alegorista del lector, sino el “espíritu del autor”. El verdadero sentido de la Escritura es el literal.
- El principio hermenéutico de Lutero es el “cristocentrismo”, pero sin referencia a la Tradición o al Magisterio (Grech, 1995, p. 26).

A partir de la “reforma eclesial” que planteaba, sus sucesores escribieron sobre la Escritura:

*La Escritura da testimonio a favor de sí misma, desarrolla por sí misma su propia **Auctoritas**; se explica por sí misma y en esto consiste su **Perspicuitas**. Se identifica adecuadamente con la Palabra de Dios, y no hay otra fuera de ella: **Sufficientia**. Además, es portadora de eficacia salutar, tradicionalmente atribuida a la Iglesia, Cuerpo de Cristo: **Efficacitas**. (Congar, La Tradición, p. 250; citado por Masini, 2001, p. 18).*

El cambio de perspectiva tuvo incidencias radicales en la forma de hacer teología, porque el luteranismo puso en el centro del quehacer teológico la Biblia misma y asumió la preponderancia total, sustituyendo la Tradición Eclesial y el Magisterio Eclesiástico, la Iglesia Ministerial y Sacramental, y su interpretación fue confiada a la libre y personal comprensión. La cita muestra el cambio de perspectiva a partir de Lutero, un cambio que no sería temporal, sino que se extendería en el tiempo. En un instante se desproveyó a la Escritura de su sentido histórico, del ambiente eclesial que le daba articulación, de su visión eclesial nacida en una misma fe, así el cristianismo se convirtió en la religión del libro.

Este principio de la *Sola Scriptura* fue de tal modo exacerbado por la “ortodoxia protestante” que produjo una doctrina sobre la inspiración verbal material, que se extendía a toda coma, a todo signo masorético de los textos hebreos y griegos, en el *Textus Receptus*, junto a un literalismo material de la interpretación (Grech, 1995, p. 27).

La respuesta de la Iglesia se dio en el Concilio de Trento, el cual disciplinariamente definió varias cosas con implicaciones precisas para el método teológico:

- La Iglesia recibe y venera con piadoso afecto todos los libros de la Escritura en el llamado canon largo, y en su definición se atiene al testimonio patrístico y de concilios precedentes como los de Cartago e Hipona en el período de San Agustín.
- Recibe de igual manera todas las tradiciones escritas y no escritas, recibidas por los apóstoles de la boca misma de Cristo y transmitidas, como de mano en mano, hasta nosotros, esto es, la Tradición Eclesial.
- Reivindica para sí misma el derecho de juzgar verdadero el sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras en conformidad con el consentimiento unánime de los Padres.

En este contexto, surge Melchor Cano y su sistematización de los “lugares teológicos”; estos son un sistema de diez lugares bien jerarquizados y cerrados en los cuales los teólogos podían encontrar los argumentos para la exposición doctrinal de la Iglesia y la defensa de la fe: Sagradas Escrituras, Tradición viva de los apóstoles, la autoridad de la iglesia católica, las decisiones de los concilios, la autoridad de los papas, el testimonio de los Santos Padres, el dictamen de los teólogos posteriores a los Santos Padres, el uso de la razón y el discurso con fines deductivos, la opinión de los filósofos y los jurisperitos, el testimonio de los historiadores en materias de hecho. En todo este complejo universo, la deducción lógica y la refrendación de las conclusiones en trozos de la Sagrada Escritura son características primordiales del quehacer teológico.

Los teólogos católicos no profundizaron los criterios hermenéuticos luteranos, se adhirieron a aquello señalado por el concilio tridentino, pero retomaron el debate sobre la inspiración de la Escritura desde Melchor Cano, que distinguía entre “revelación” propiamente dicha y “verdades no cognoscibles” por el hombre; Bañez (1604), que habla de la *dictatio verbalis* en la que se conjuntan “palabras” e “ideas”; y el cardenal Bellarmino, que extendía de forma maximalista la inspiración y la inerrancia a toda palabra contenida en la Escritura por cuanto pertenecía al dictado de Dios.

Otros teólogos católicos se apartan de este maximalismo en la inspiración y hablan de “influjo del Espíritu” y “libertad del escritor”, según sean el ingenio, la erudición, la lengua y el carácter. En esta línea se sitúa

Francisco Suárez (1617), y la línea de Lessius en la Universidad de Lovaina, que sugiere un proceso de inspiración en la historia del texto no dependiente del momento en que se escribe, sino manifestado en el momento en que se acepta comunitariamente el texto, y lo llama la *inspiratio consequens* (Grech, 1995, pp. 28, 29).

A pesar de las diferencias, tanto católicos como protestantes tenían puntos incuestionables que podemos describir así:

- La aceptación de la existencia de un Dios creador, trascendente.
- El hecho de que Dios se revela en la Escritura.
- La posibilidad y hecho de lo sobrenatural, testimoniado en los milagros.
- La Escritura como libro sagrado e inspirado, que se interpreta según criterios particulares.
- La dicotomía entre naturaleza y lo sobrenatural.

Sin embargo, la Modernidad no es sólo la Reforma y Contrarreforma en lo que a nosotros concierne en términos de la historia de la teología. La Modernidad se entiende a través de una serie de movimientos intelectuales y sociales, preparados, directa o indirectamente, por las posturas “cerradas” que caracterizaron los tiempos de la Reforma y Contrarreforma. El siglo XVII es testigo de dos hechos divergentes:

- Una decadencia que abarcó todos los espacios de la cultura humana y por lo tanto implicó también el mundo de la teología. La tendencia no era buscar y descubrir sino “recoger” y “repetir”. Era recurrente utilizar todo lo que en el pasado se había dicho, escrito o hecho. Precisamente la exacerbación de esta metodología desencadena en corto plazo el siguiente punto.
- Comenzó un período de fermento sobre las cenizas de un período de estancamiento. En años posteriores, siglo XVIII, terminó configurándose el movimiento Iluminista, Romántico y Racionalista.

El Iluminismo propugnaba que todos los asuntos humanos se ventilasen sólo desde la razón, sin necesidad de la revelación o la tradición eclesial. El Romanticismo, por su parte, fue una reacción alemana a la cultura francesa iluminista que enfatizó en las pasiones y sentimientos humanos

contra la desnuda racionalidad; en religión, el Romanticismo se concretó en la búsqueda de una religiosidad concreta y confesional en oposición al ateísmo y al teísmo.

Estos dos impulsos culturales dieron origen a uno tercero que fue el Racionalismo, el cual compendia toda la negación iluminista de lo sobrenatural y una insaciable curiosidad por la investigación científica. Así, estamos en el corazón mismo de la Modernidad, un verdadero terremoto en el campo literario (descubrimiento de nuevos manuscritos bíblicos), en el metodológico (el fortalecimiento de la *Crítica Textus*), progreso de las ciencias positivas, nuevas posibilidades de búsqueda e investigación en el campo histórico (nuevos descubrimientos arqueológicos), innovaciones en el campo político (emancipación política de Europa frente al cristianismo) y, sobre todo, una nueva forma mecanicista de entender el mundo (Newton).

Todo aportó al surgimiento del pensamiento científico, de las nuevas metodologías demostrativas y de la puesta en duda de lo sobrenatural, de la Biblia como ícono de la verdad y de la Teología como ciencia suprema; algo cambió estruendosamente en los hombres europeos: la forma como se encuentra la verdad sobre Dios, mundo y hombre. Dios mismo, que en los períodos anteriores no había sido puesto en duda sistemáticamente, comienza a serlo gracias al Racionalismo.

El Racionalismo tuvo implicaciones muy agudas para el quehacer teológico por la vía de la “búsqueda del Jesús histórico”. Esto nos ayuda a entender lo sucedido entre los siglos XIX y XX. Aparecen nombres como Von Reimarus, G. E. Lessing, H. E. B. Paulus y Bruno Bauer, entre otros. En todo este proceso racionalista se comenzó negando que Jesús hubiese hecho milagros, y por lo tanto fueron sus discípulos quienes inventaron todo lo escrito en el Nuevo Testamento (Reimarus-Lessing); luego se pasó por un intento de explicación pseudocientífica de los hechos (Paulus) hasta la negación absoluta de la existencia de Jesús de Nazaret (Bruno Bauer). Grech (1995) dice que mientras toda la tradición cristiana hasta 1700 había argumentado “del hecho a la posibilidad”, los racionalistas lo hacían de la “imposibilidad a la no realidad” (p. 32), fundamentados en los nuevos filósofos y en una visión mecanicista del mundo, el cual se rige por las solas leyes de la naturaleza.

Sobre este período, Kant, en la *Crítica de la razón pura* (Como es citado en Torres Queiruga, 1994) advertía: “(...) todo –desde la ciencia hasta la filosofía, desde la religión hasta la política– ha de demostrar su verdad posible ante el tribunal de la razón en su nueva etapa histórica, so pena de perder irremediamente su legitimidad” (p. 8); por la razón expresada una de sus obras asume el adjetivo “crítica” (del griego *krisis*, juicio).

### **La cuestión hermenéutica, elementos que influirán notablemente en el quehacer teológico del siglo XX**

En este preciso momento de la Modernidad, se introducen nuevamente una serie de intuiciones filosóficas que serán determinantes para comprender la Teología en el siglo XX y solucionar así la actitud racionalista moderna.

En el ambiente teológico y hasta la Reforma y la Contrarreforma, todos se habían centrado en discutir acerca de si la doctrina de la Inspiración de la Escritura era un asunto verbal material extendido a toda letra y coma, las cuales los masoretas un día habían escrito en el *Textus Receptus*; de si la interpretación adecuada era aquella que los Santos Padres llamaban “sentido literal”, de si la iglesia tenía alguna autoridad interpretativa “alegórica” de la Escritura por la vía del Magisterio, de si la Tradición existía y ejercía un influjo en la Escritura, etc.

El primer filósofo que se introduce en el tema de la Escritura es Baruch Spinoza, quien participa del principio racionalista de que los milagros no existen. Para él, Dios es simplemente el orden geométrico que rige el universo. Por lo tanto, los libros bíblicos son atendibles sólo desde el punto de vista de la virtud que inspiran. Spinoza propone que el método de interpretación de la naturaleza sea el de ordenar las búsquedas, de tal forma que de las observaciones de los datos seguros se saquen las conclusiones seguras sobre la realidad natural. Adicionalmente, la Escritura se debe estudiar desde una perspectiva crítica, desapasionada y sistemática; se deben tener en cuenta todos los datos y principios fundamentales asertivos que por la vía de las legítimas conclusiones logren penetrar el pensamiento de los autores bíblicos (Grech, 1995, p. 31). Consciente o inconscientemente, Spinoza se acercó a lo que alguna vez había propuesto la Escuela Patrística de Antioquía (aunque la Escuela de Antioquía no negaba lo sobrenatural, como sí ocurría en el Racionalismo).

Luego del terremoto racionalista de los autores de la “primera búsqueda del Jesús histórico” que citamos antes, aparece F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), quien aglutina sobre sí tres momentos: el protestantismo alemán, el espíritu iluminista y el reflejo de la respuesta romanticista alemana que se rebela contra el racionalismo pétreo y ve en la belleza una forma de penetrar la verdad.

Es el autor de la “intuición genial” que une al lector y al escritor, lo cual resuelve el problema de la distancia que los separa. Para el filósofo, la hermenéutica no es sólo el acto de “explicar”, sino también y fundamentalmente el acto de “comprender”. Se trata del estilo y el espíritu, de la estructura lingüística y el fenómeno expresado. Pero tomar un autor y leerlo no significa descuartizarlo lingüísticamente para convertirlo en un objeto. Escribir o hablar finalmente prescinden del “yo”, y la frontera de la comprensión no se cierra jamás, sino que esta acontece en el lector posterior, el cual puede encontrar en el texto ideas o verdades no percibidas por el autor original, lo que se constituye en un nuevo evento de comprensión. Esto es un círculo hermenéutico y, en él, la subjetividad del lector toma parte. En el círculo hermenéutico no se busca la transparencia del texto como un fin en sí mismo, sino como un medio para que acontezcan nuevas comprensiones (Grech, 1995, p. 36).

En este ambiente filosófico surgen otras personas que no se contentan con el espíritu iluminista a secas en el que viven:

- W. von Humboldt (s. XVIII, XIX, en Alemania): potencia la participación del sujeto en la comprensión no sólo porque entiende la estructura del lenguaje, sino porque siente lo mismo que ha sentido el autor.
- J. C. Droysen (s. XVIII, en Francia): agrega que parte del objeto de nuestro estudio debe ser la conciencia y conocimiento del contexto histórico, porque los documentos antiguos no revelan solamente facticidades ascéticas, sino que revelan estados de ánimo, psiquismos, aspiraciones éticas propias del autor.
- A. Boeckh (s. XVIII, XIX, en Alemania): estudia con Schleiermacher y se apoya en Droysen, pero añade que no se trata de explicar al autor por las simples palabras, sino que la filología debe llevar al estudio

completo de las escrituras antiguas mucho más allá de lo que el autor mismo entiende de sí. Una obra está en relación con la crítica del texto pero también con el ambiente suyo.

Tal vez el momento más importante de todos los filósofos fue la aparición de W. Dilthey (1833-1911), quien separa las “ciencias de la naturaleza” de las “ciencias del espíritu”, y reconoce en cada una de ellas un estatuto propio. Entiende que para Schleiermacher la comprensión viene por medio de un asunto lingüístico, pero propone que debe ser mediante una categoría vital: la experiencia de la vida de todos los hombres, sus sentimientos, la comprensión de su mundo social y cultural que se hacen externos a través de expresiones vitales, cotidianas, o más encumbradas como las que aparecen en el arte, la literatura, las instituciones; el objeto, por lo tanto, de la hermenéutica tienen que ser estas manifestaciones del espíritu humano, por cuanto expresan lo que entienden de su propio mundo.

La hermenéutica tiene como objetivo comprender vitalmente y reproducir estas manifestaciones en experiencias vitales del hombre contemporáneo. La comprensión es un principio existencial, sin dejar de ser por ello un asunto metodológico de las ciencias humanísticas; pero la diferencia entre comprender y entender siempre será algo oscura.

En la última etapa de su vida, Dilthey se apoya en el método fenomenológico de Husserl, y en ellos dos se apoyará Heidegger para llevar la hermenéutica al culmen existencial.

En un primer momento, Heidegger quiere estudiar el “ser”, pero sin caer en la cuestión sujeto-objeto. Dado que el lugar privilegiado en el que se manifiesta el “ser” como “**Dasein**” es en el hombre, es en él donde se lo puede y debe estudiar.

El hombre no es una esencia preconstituida y absoluta, sino que es su propia posibilidad y se gana su “ex-sistir” por las elecciones que establece. Es una trascendencia finita que estructuralmente mantiene relaciones con el mundo que lo circunda. Si el hombre se despersonaliza como un hombre cualquiera cae en una existencia inauténtica. La existencia del hombre es una constante lucha para no dejarse caer como simple objeto. El horizonte en el que se desarrolla el “ser” es el tiempo, como pasado-presente y futuro. Por lo tanto, el estudio de cómo el hombre ha comprendido y actualizado

su pasado abre las posibilidades para proyectarse en el presente y en el futuro, explicarse y autorrealizarse como hombre. El ansia de crear el propio futuro puede convertirse en terror frente al hecho de la muerte misma. En conclusión, en esta primera etapa del autor, la filosofía es fundamentalmente una hermenéutica y la ontología, una interpretación del “ser”.

En un segundo momento, Heidegger se apoya en la **lingüística**. La comprensión humana es lingüística por naturaleza, porque el lenguaje ordena la comprensión. Esto lo encontramos en los poetas y pensadores como intérpretes de la existencia. Estudiarlos es estudiar la historia de la autocomprensión humana, del “Dasein”, si sus escritos no son meras caricaturas. La “verdad” consiste en un revelarse el “ser” al hombre que se convierte por la comprensión y la lingüística en un parlante del mudo “ser”. El hermeneuta no es, pues, uno que explica palabras, las cuales sólo sirven para revelar el lenguaje utilizado en una determinada época, a veces demasiado estrecho e incapaz de expresar la totalidad de la comprensión y lo que en nuestra época es la autocomprensión (Grech, 1995, pp. 38-40).

Este segundo momento, lingüístico, de Heidegger, prepara la entrada de H. G. Gadamer con su obra *Verdad y Método*. Allí la hermenéutica es comprensión, la cual acontece cuando el lector, viviendo en el presente y siendo heredero de ciertos prejuicios por medio de la cultura, se confronta con el texto. El horizonte del lector y del escritor se funden en uno solo, de modo que lo que era precomprensión se convierte en verdadera comprensión. Ésta tampoco es absoluta, sino que pertenece a una cadena de varias comprensiones históricas en el pasado. *El lenguaje es el vehículo que nos permite visualizar esta tradición de comprensiones*. Como ninguna comprensión es absoluta o cierra el círculo, se trata de un proceso continuo, de una renovación de generación en generación, que da origen en cada época a una nueva verdad que se convierte en objeto de interpretaciones; esto es llamado por el filósofo “Tradicición”.

Sus tesis suscitaban muchas críticas, que van desde acusarlo porque en su hermenéutica sustituye al escritor por el autor, deja sin con qué verificar la verdad de un escrito o porque aprisiona el espíritu que dio nacimiento a la Modernidad en un tradicionalismo irreal que no da cuenta de los conflictos sobre la verdad o de las patologías indicadas por los maestros de la sospecha (Habermas) (Grech, 1995, pp. 40-42).

Unas simples conclusiones se podrían expresar así: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer... todos ellos repiensen el marco filosófico que no fue previsto por el Racionalismo de los siglos precedentes y que, en la cuestión teológica, permiten reconsiderar tanto la Escritura y la Tradición como las coordenadas para replantear el objeto mismo de la Teología.

## **La cuestión de la búsqueda del Jesús histórico en el contexto del Racionalismo**

Volvamos con los racionalistas como Reimarus, Paulus, Bauer, considerados los autores de la llamada “primera búsqueda del Jesús histórico” que da cuenta del influjo racionalista en la Teología al prescindir de lo sobrenatural como posibilidad. Mencionarlos es muy importante porque son el ícono de los grandes debates “modernistas” y “antimodernistas” que caracterizarán el debate teológico entre los dos últimos siglos.

En el siglo XIX, se inicia una segunda onda de teólogos que influenciarán y tendrán a Bultmann como uno de sus más exquisitos herederos en el siglo XX. Estos autores van a incorporar los elementos de la hermenéutica, que también se desarrolla en el mismo período de tiempo, y marcarán la línea para el quehacer teológico del siglo XX.

Tres autores nos ofrecen un panorama de lo sucedido en la teología protestante: D. F. Strauss (1808-1874), Albert Schweitzer (1875-1965) y Martin Kähler (1835-1912). El objetivo de sus obras, conocidas como las “vidas de Jesús”, era hermenéutico. Ellos querían exponer a un Jesús presentable a la mentalidad del siglo XIX, haciendo uso de los aportes de los filósofos hermeneutas, abandonando la precomprensión de la *Regula Fidei*, y reflejando su espíritu racionalista. Dos aportes que habrían de tener suerte son:

- Strauss: mientras los racionalistas habían eliminado lo sobrenatural como realidad, el autor hace el esfuerzo por traer la dimensión del “mito” al ejercicio de explicación de la Sagrada Escritura; por lo tanto, el mito no debe ser eliminado, sino explicado hermenéuticamente. El “mito” es como un vestido que se le pone a las ideas religiosas de los primitivos cristianos, con una gran inventiva legendaria que termina teniendo una gran personalidad histórica.

- Kähler: distingue entre “Historie” y “Geschichte” para diferenciar dos momentos en el Jesús que nos presentan los evangelios: el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. El Jesús que realmente vivió, al cual difícilmente accedemos, y el Cristo que fue comprendido por la comunidad.

## **LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX: ENTRE EL CONCILIO VATICANO I Y EL CONCILIO VATICANO II**

Realmente es un proceso largo y tiene muchas variables que esbozaremos con relativa brevedad a fin de entender lo que ha sido la Teología hasta el Concilio Vaticano II. Se pueden considerar estas fases: Crisis Modernista, Teología del Magisterio y la Teología de la Revelación con su capítulo sobre la *Nouvelle Théologie*.

Para A. Loisy, la iglesia católica tuvo tres problemas en el siglo XIX:

- No confiar en la ciencia porque creía que esta arruinaba la Tradición, y que la iglesia no podía vivir sin esta forma de entender la Tradición. Concretamente, la exégesis histórico-crítica arruinaba las tradiciones de la Iglesia.
- Mantener unos dogmas que consideraba absolutos.
- Apoyarse en un estatuto de autoridad privilegiado que aparecía de espaldas a la historia y al curso de la sociedad.

El siglo terminó siendo un siglo de mucha agitación en términos académico-religiosos. Por doquier existía en Europa una filosofía racionalista que negaba toda realidad sobrenatural y degradaba la religión a una superestructura ideológica de procesos de evolución, presentados en clave marxista o darwinista. La incorporación del método histórico-crítico para los estudios de la Biblia, iniciados en el contexto del Racionalismo, habría desenmascarado el carácter legendario y tendencioso de numerosas tradiciones piadosas, supuestamente. La Sagrada Escritura estaba involucrada en este sistema. El Cristo de la fe sucumbía ante el Jesús de la historia. Y mientras los teólogos protestantes trataban de salvar lo insalvable,

renunciando una vez más a la *Regula Fidei* como intromisión griega en el evangelio, la iglesia católica parecía replegarse en la autoridad eclesiástica pontificia, implementando un sistema de condena y prohibición de libros llamado *Syllabus* para rechazar toda discusión con apoyo en la ciencia moderna, y proponiendo una teología fundamentada filosóficamente en la obra de Santo Tomás (v. gr. *Encíclica Pascendi* de 1907).

Esta visión magisterial de la Teología con la que comenzaba el siglo XX tenía en su haber varias cuestiones de alta disputa por el axioma fundamental, según el cual cuanto debiera creerse habría de remitirse al Magisterio como norma próxima de la fe:

- La afirmación explícita de la prioridad del Magisterio en Teología.
- La tendencia a identificar Tradición con Magisterio.
- El problema no solucionado entre Sagrada Escritura y Magisterio.
- El problema agudizado de la relación Revelación y Magisterio.

Los primeros años del siglo XX son demasiado tensos en Europa a causa de esta visión de la Teología, porque no resolvía tanto las preguntas racionalistas como las preguntas protestantes, y hacía incompatibles el Dogma y los estudios histórico-críticos, que iban tomando, cada vez más fuerza propia en ambientes por fuera de la iglesia católica.

Para entender aún mejor el ambiente inicial del siglo, vamos a la obra de A. Harnack (punto de referencia para lo que se dice son sus dos obras: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1894-1898; *Das Wesen des Christentums*, 1899-1900), quien, como consecuencia de toda la discusión introducida por los racionalistas a los textos bíblicos, distingue dos tipos de juicios:

- Los juicios de existencia, que miran la objetividad de las cosas y son inaccesibles e inútiles.
- Los juicios de valor, que son los únicos que pueden interesarnos.

Desde este último deben interpretarse los juicios de valor, la Sagrada Escritura y los Dogmas; es decir, en función del valor y servicio para la vida espiritual. Por lo tanto, la Sagrada Escritura y los Dogmas no son más que la recopilación de experiencias religiosas privilegiadas sin otro objetivo que el de suscitar analogías.

El ámbito en el que esto ocurre es la Iglesia, la cual es una comunidad visible que ha tenido diversas formas históricas. Las más importantes serían la iglesia católica y la protestante. Aquella fue primera y se ha caracterizado por el elemento doctrinal, ligado al espíritu metafísico griego; mientras que la última es superior porque redescubre que el dogma no pertenece al mensaje originario del cristianismo, aunque se fundamente en él. Habida cuenta de la anterior premisa, el cometido de la Teología sería recuperar el evangelio para liberar a la Iglesia del dogma.

Harnack, heredero de las conclusiones allegadas por los teólogos de la primera búsqueda del Jesús histórico, distingue entre la predicación del Reino que efectuó Jesús y la posterior obra de interpretación que hizo la comunidad apostólica. Del mismo modo, es un crítico agudo de la inclusión de la metafísica griega que desde el siglo II se hizo, por vía de los Santos Padres, a lo que era simplemente el anuncio de la Buena Nueva, de la paternidad universal de Dios, y de la dignidad humana y del amor al prójimo. El dogma, para Harnack, sería simplemente la intrusión del espíritu griego metafísico en el anuncio de Jesús tratando de hacer parte de él.

La respuesta de la parte teológica católica viene de A. Loisy (*El evangelio y la iglesia*, 1902), un teólogo estremecido por la obra de Harnack a la vez que es su gran crítico; no comparte su hipótesis del origen de la Iglesia ni del desarrollo de su doctrina, y se interesa por evidenciar que sus posturas no se sitúan en el marco mismo de la historia, por ejemplo, en la relación Reino de Dios predicado por Jesús y la Iglesia como una consecuencia en la historia de esta predicación; porque no basta con reducir la esencia de la fe cristiana a la relación íntima de un alma con su Padre Celestial, el hombre, incluso creyente, es un hombre histórico y simbólico en los lenguajes (Dassman, 2004). En su obra como respuesta recoge, también, los resultados de la exégesis histórico-crítica. Loisy se había formado en un contexto hostil hacia el Racionalismo que no lo convenía; por lo tanto, se sirvió de toda la exégesis histórico-crítica que se produjo entre los siglos XVII a XIX. Desde muy joven percibía que en el hermético mundo católico francés no se daba cuenta de la exégesis histórico-crítica nacida desde el siglo XVII, pues se la soslayaba o condenaba, y tampoco se daba respuesta a las reivindicaciones protestantes (Robles, 2007).

En el contexto del Racionalismo precedente, le concede un gran aporte creativo a la comunidad cristiana primitiva (línea de Kähler y Strauss) en la elaboración de los textos neotestamentarios, separándolos de los hechos en sí mismos. Hace una división propia entre:

- Exégesis científica. Esta respondería por los hechos históricos que no tendrían ningún significado en sí mismos. El hecho o dato no agota la realidad, es simplemente un problema y no una solución.
- Exégesis teológica. Esta respondería por la interpretación de los hechos, por los significados, que serían el objeto de la Teología. Es en este punto que Loisy habla de la Iglesia como producto de la historia del *Kerygma* predicado, producto del Cristo predicado. Y es dentro de la historia, los textos, incluso el dogma, como se lo puede comprender.

Además, sus análisis en medio de una polémica escalada y auspiciada en el Santo Oficio tenían estos alcances: era, aparentemente, mucho más crítico que Harnack con respecto a las fuentes, abandonaba radicalmente las ideas escolásticas sobre la institución de la Iglesia y de los sacramentos, la inmutabilidad de los dogmas y la naturaleza de la autoridad de la iglesia (Robles, 2007, p. 657). Por lo menos, esas eran las acusaciones. El mismo Loisy se defiende argumentando que no rechaza nada, sino que enmarca la discusión de los evangelios, de la iglesia, de los sacramentos, de los dogmas en la historia, para hacerlos más verdaderos, más dialogantes con la filosofía, más, hipotéticamente inteligibles. Incluso, la Iglesia misma era la continuación de los evangelios. Pero había que eliminar ese *a priori* escolástico que llevó a las malinterpretaciones del Racionalismo (p. 661).

Y aquí es donde, en su intento por responder a Harnack, se enfrenta con la iglesia católica y da entrada a otros teólogos y al desarrollo de la Teología, sobre todo porque se introducen nuevas preguntas: ¿cuál es, entonces, el fundamento de la fe? ¿Cómo fundamentar el cristianismo? ¿Historia y fe son irreconciliables? No hay una respuesta de Loisy a estas preguntas, el debate continúa y eso constituye lo realmente importante para la Teología.

La crítica viene de varios teólogos, pero se puede representar en los dos ejemplos siguientes:

- **P. M. J. Lagrange.** Acérrimo crítico del autor, reconoce la importancia de estudiar la Biblia utilizando los métodos histórico-críticos, mas teniendo en cuenta la necesidad del Magisterio para la exposición de la fe de la Iglesia. Es claro que para Loisy la crítica histórica se basaba en la razón; pero la iglesia católica se arropaba en el derecho de controlar absolutamente los resultados de la misma; en estos términos, Loisy veía imposible el trabajo crítico dentro de ella. El autor consideraba que la crítica histórica no destruía la fe, sino que atacaba los prejuicios y así la iluminaba.
- **P. Battifol.** Denunciaba que el problema del autor era blondeliano. Blondel, filósofo cristiano de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, había comenzado a ejercer un serio influjo en nuevos teólogos interesados en responder a la cuestión racionalista. Blondel y Loisy discutían intelectualmente por medio de cartas. El filósofo Blondel se había propuesto superar la separación histórica entre sujeto y objeto, verdad y bien, razón y voluntad, es decir, la separación histórica de la realidad, uno de los grandes problemas racionalistas. El hombre existe en la acción y no se fundamenta en la metafísica extrínseca; la sustancia del hombre es la acción, es lo que él hace (Izquierdo, 2006, pp. 221-252) fruto de su voluntad, de su deseo. La praxis histórica, entendida como la actualización de la libertad humana creada, trascendentalmente sostenida y a la vez realmente interpelada, deviene en un aspecto de primerísima importancia: la libertad humana es interpelada desde dentro por Dios en el transcurso de la historia. Así, lo sobrenatural negado deviene como un hecho no extrínseco, sino interior (Berríos, 2004, p. 430). En correlación con estos aportes filosóficos, Loisy exponía que Dios no era un patrón propietario del mundo que gobernaba desde afuera arbitrariamente. Dios es lado interior, eterno, inmutable, simple y uno, del mundo exterior, cambiante y múltiple. Al Dios concebido con la simple inteligencia no le podemos adorar. Al Dios de la verdad como un extra-nos, al bien como una imposición autoritaria, al Dios de los autores con autoridad... ese es irreal. A Dios se le adora adentro y con humildad. Cristo no sería un ídolo prefabricado y la humanidad toda sería criatura de Dios. En cada hombre y en todos ellos habría una lucha para dar a luz una vida moral, que es la más divina manifestación del ser. De vez en cuando, hay manifestaciones sobrenaturales que impulsan al hombre hacia arriba, lo redimen, lo sustraen de la vulgaridad histórica. Jesús es el iniciador de ese proceso,

el pontífice eterno y mediador de una vida moral apoyada en la Buena Nueva, en la concepción de todos los hombres a la sombra del Padre, en la creaturalidad de la humanidad, en el amor al prójimo. Loisy suponía que el cristianismo era trascendentalmente verdadero, pero que los textos había que explicarlos no por la vía de una autoridad “geo-centrista” y absoluta, ni con las categorías escolásticas; la autoridad de la Iglesia era natural como devenir de la historia de ella misma, pero no para controlarlo todo, sino para servir a todos, permitir las reformas que se requerían y hacerse todo para todos. Para él, la primera condición del trabajo científico era la libertad, y el primer deber del sabio era la sinceridad (Robles, 2007, p. 662). De este modo, la libertad de las opiniones iba unida al desarrollo del espíritu humano. La apologética podría dialogar con la razón sólo cuando se preocupara de ser ciencia. El control eclesiástico no era posible en ese escenario. Los presupuestos habrían de ser únicamente: la sola existencia de Dios, el fin moral del hombre y Cristo en medio de ambos.

Como ya se había sugerido, la respuesta obvia a todas estas cuestiones, en el ámbito de la iglesia católica, fue la llamada Teología Magisterial; un documento representativo de ella es la *Encíclica Pascendi*, que trata de responder a los problemas del Modernismo. Enuncia sus causas (en términos de moralidad: curiosidad, soberbia, ignorancia escolástica) y recomienda la cura: volver a la teología escolástica. Posterior a ella hay una lista de teólogos católicos renombrados que profundizan o enfatizan los diversos aspectos de esta metodología teológica:

- Una Teología hecha a partir de Santo Tomás de Aquino, más en la línea de repetirlo que de explotar todas sus posibilidades lógicas.
- Afirmación explícita y refleja de la prioridad del Magisterio en la Teología. La Teología termina siendo lo mismo que Magisterio.
- Relación de identificación entre Revelación y Magisterio. Las fuentes de la Revelación le han sido confiadas a la Iglesia y no a personas particulares, entonces lo que debe creerse pertenece a la acción del Magisterio de la Iglesia (Berzosa, 1994, p. 27).
- El problema de la Sagrada Escritura resuelto por la vía Magisterial. “La Teología se debe limitar a demostrar cuándo, cómo, en qué circunstancias y en qué términos la verdad que el magisterio ha definido como perteneciente a la Revelación ha sido revelada por Dios” (Berzosa, 1994, p. 27).

Entre los años 1930 y 1950 ocurren muchos movimientos al interior de las diversas corrientes de teólogos. Y sólo hacia 1950, la Revelación, y no el Magisterio, es resituada como el principio propio de la Teología; dos momentos que se describen ayudan a entenderlo:

- La Teología en el contexto alemán: Se refiere a las teologías del *Kerigma*. Son incursiones hechas fundamentalmente en ambientes que buscan darles respuestas a los laicos, y por la necesidad de transmitir el mensaje cristiano de forma nueva en contacto con las fuentes y respondiendo a los verdaderos problemas del hombre contemporáneo nacen las teologías: carismática o de la santidad, la kerigmática de la Escuela de Innsbruck, la de la misión o del apostolado, la existencial, la de la historia, la de las realidades terrestres nacida en Francia y la del laicado de Y. M. Congar. Estas nuevas propuestas se deslindan en cierta manera de la Teología Magisterial, porque quieren ocuparse de temas cotidianos: santidad y teología, crítica al intelectualismo y búsqueda de lo catequético, la profundización en la predicación-catequesis-apostolado, preponderancia de la libertad y los existenciales (llamado-respuesta-testimonio-invitación-amor-ausencia-soledad), la categoría historia en la Teología, la valoración de lo secular y mundano y la renovación eclesiológica.
- La Teología en el contexto belga-francés o *Nouvelle Théologie*: hace referencia a la obra del M. D. Chenu y de C. Charlier, como iniciadores, pero que llega incluso hasta el P. Karl Rahner (los contornos son amplios de precisar); donde se destacan las grandes intuiciones y el redescubrimiento del rol que juegan los estudios históricos en la Teología, la libertad en la investigación teológica y la visión pastoral que la Iglesia habría de proponer en el mundo moderno. Sin detallar los motivos antimodernistas que llevaron a la condena de Chenu y Charlier en 1942 y su posterior reivindicación en el Concilio Vaticano II, sus aportes se pueden describir así: tratar a Dios como sujeto y no como objeto de la Teología; renovación de la Teología no por medio de la ciencia, sino de la teología misma y de la fe; tener en cuenta los datos de la ciencia moderna e histórica; buscar en la tradición viva de la Iglesia la fuente última de la renovación, corrigiendo el reduccionismo de la fe a una teología de documentos y sin fe, por lo tanto, desde el retorno a las fuentes (Biblia, los Santos Padres y la Liturgia); una fe con teología

y una teología con fe desde la revelación, la antropología de la fe y en diálogo con las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo y en contacto con la vida misma.

Es posible agregar a dos personajes más que nos ayudan a entender el quehacer teológico en el siglo XX, en la preparación histórica de lo que será el Concilio Vaticano II. Uno es K. Barth y su Teología Dialéctica y el otro es K. Rahner y las líneas trazadas en sus escritos.

Barth, uno de los más influyentes teólogos de la iglesia protestante en el siglo XX, en respuesta al racionalismo del siglo XIX y al influjo de Harnack, llegó por su propio camino a la noción de Revelación. Su preocupación era la reinterpretación del hecho cristiano frente a las instancias histórico-críticas. Es en este interés teológico que sitúa la Revelación como el objeto propio de la Teología y la misma en clave Cristocéntrica. La obra de Barth es complementada con el trabajo de R. Bultmann que afronta la cuestión histórico-crítica que aquel no desarrolla suficientemente, implementando categorías que vienen desde Strauss y Kähler y haciendo uso de las intuiciones de los filósofos hermeneutas. Posterior a él, los teólogos protestantes, entre los cuales algunos que lo ripostan, se orientan a una mayor potenciación del concepto Revelación, la potenciación del tema de la fe desde la comprensión y la hermenéutica y la importancia de la historia y la primacía de la praxis (Berzosa, 1994, p. 34).

Rahner, uno de los más influyentes teólogos del siglo XX en la iglesia católica, desarrolló la categoría de la Gracia en su obra teológica. Su obra extensa y profunda, adjetivada como *Teología Trascendental*, influenciada por el estudio de Santo Tomás y las intuiciones teológicas y filosóficas de los últimos 200 años (sobre todo sus conocimientos de Kant a través de la revisión de Joseph Maréchal, Heidegger e indirectamente Blondel), la intentamos visualizar así:

- Se lo conoce por su interés en hacer un recentramiento antropológico de la Teología como programa fundamental. Hay tres motivos fundamentales que exigen esto: primero, el hecho de que en la Teología, como en todo conocimiento espiritual, la pregunta por el objeto es también necesariamente la pregunta por el ser del sujeto cognoscente; segundo, la situación epocal de los últimos siglos en la que la Teología

debe dar cuenta del giro antropológico de la filosofía en cuanto se ha convertido en la filosofía trascendental del sujeto autónomo, lo cual sencillamente no se puede desconocer, pues es un imperativo histórico; y tercero, la dimensión apologética de la Teología en el sentido de que, en cada contexto históricocultural suyo, esta debe descubrir e iluminar la relación interna entre el contenido de las afirmaciones dogmáticas de la fe cristiana y la experiencia que de sí mismo hace el ser humano (Berríos, 2004, pp. 413-415).

- Por lo tanto, el Dios que se nos ha dado como regalo es el mismo Dios en sí mismo (El Dios trascendente es el Dios inmanente). Conocemos a Dios no sólo en sí mismo, como ha pretendido la dogmática tradicional, sino a través del despliegue de la relación del ser humano con el mundo en cuanto medio y horizonte de las condiciones históricas de su existencia y coexistencia. Hay una relación condicionadamente mutua entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Por consiguiente, la Revelación no puede ser un a priori ahistórico de la comunicación de Dios. La Trascendencia ocurre históricamente según los horizontes de la historia en cuanto tal, en el hombre y por medio del hombre, aunque sea un obrar de Dios mismo como gratuidad.
- Es la gracia de Dios la que nos atrae y lleva a responderle. El punto de partida del teólogo es tomista, se apoya en Kant y metodológicamente sigue a Heidegger. Su punto de partida es la *Metafísica del conocimiento*. Así pues, la experiencia es la condición de conocimiento humano (siguiendo a Santo Tomás en su metafísica del conocimiento humano y en las revisiones a Kant sobre su análisis de las posibilidades del conocimiento, entre las que se cuenta la del dinamismo intelectual del sujeto orientado al Ser Absoluto). Reconsiderando a Santo Tomás, se muestra en su discutida tesis doctoral (*Geist in Welt*) que “el conocimiento humano está abierto, en cuanto el hombre es espíritu, a lo meta-físico, si bien ello acontece solo en y mediante el mundo” (Berríos, 2004, p. 421); en Santo Tomás esto es la doctrina de la *convertio intellectus ad phantasma* (citado por Berríos). El conocimiento no es pues el choque de dos cosas distintas, por el contrario, el conocimiento y el ser llegan a identificarse. Conocer es originariamente “subjetividad”, antes que la “intencionalidad” propia de un sujeto y un objeto que se

yuxtaponen. Y se le llama “subjetividad” por la unidad originaria en el que el ser acontece. Es decir, el ser hace brotar de sí al conocer y al ser conocido, como característica suya, fundando la posibilidad intrínseca de una previa, esencial e immanente relación recíproca de ambos.

- El hombre podría conocer a Dios desde cualquier experiencia suya atravesada de finitud (conciencia latente de Dios), pero esto como una inclinación natural del ser humano; mas la revelación de Dios acontece como Gracia (Dios se ha comunicado), porque Dios mismo se nos anticipa y nos atrae. Al igual que Blondel, pero por caminos diversos, desemboca en una antropología determinada por lo sobrenatural como momento interno (Berríos, 2004, p. 234).
- Cristo es la presencia persistente e infalible de Dios, que ha sido mal interpretado en el racionalismo; Él es el punto central de la Revelación. Él es el hombre totalmente trascendente y trascendido. Rahner busca reconsiderar la Dogmática (en ella la Cristología) en una perspectiva antropocéntrica que la libere de un horizonte mitologizante. El hombre no es una cuestión como una de tantas. El hombre es lo que debe dominar el conjunto de la dogmática. Lo teocéntrico y lo antropocéntrico no se oponen, porque el hombre es el ser de trascendencia *hacia su mundo* y de la trascendencia *hacia su Dios*. Esta apertura constitutiva del hombre permite concluir que no puede conocer nada por fuera de la posibilidad-gratuidad recibida de una referencia esencial. Por lo tanto, antropocentrismo y teocentrismo no son cosas opuestas en la propuesta del teólogo alemán. Este centramiento antropológico de toda la dogmática permite que antropología y cristología no se opongan tampoco. Por un lado, la concepción cristiana del hombre es auténtica en cuanto éste es considerado como *potentia obedientialis* para la *unio hypostatica*. Por otro, la Cristología se evita la sospecha mitologizante si se comprueba este horizonte trascendental del ser agraciado del hombre y de su historia para la idea del hombre-Dios (Berríos, 2004, p. 413).
- La Gracia, que es Cristo, es tanto el principio objetivo de la Palabra que lo expresa y de la subjetividad que la confiesa (fe como escucha); ella modifica la naturaleza humana hacia una vida sobrenatural (siguiendo metodológicamente a Heidegger).

- La Gracia, bajo la luz de la fe cristiana, es un elemento constitutivo de la existencia humana. En su libro titulado *Curso fundamental sobre la fe*, se plantea: “Solamente podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo” (1979, p. 254). Con esto quería advertir que la fe no es sobre cualquier cosa, creer fácilmente en todo o creer en nada. Esto es un vivo testimonio de cómo en los últimos años se experimentó una verdadera era de reflexión cristológica que ciertamente surgió en la crisis racionalista pero nos llevó a innumerables obras de gran talante y madurez teológica, al recoger la Tradición de la Iglesia y dando razón de las discusiones y preguntas que nos hacemos en nuestro tiempo. Hablar de nuestra fe en Dios a partir de Jesucristo no es hablar de un Dios que se viste de humanidad como si se pusiera un camisón. Decía Torres Queiruga (1994):

Bien mirada, en su estructura más elemental, la cristología se mueve entre dos polos: por un lado, el impacto de un hombre concreto, Jesús de Nazaret, en apariencia como todos, que comía y bebía, que gozaba y trabajaba, que tuvo amigos y enemigos, que nació y murió; por otro, la interpretación de ese hombre como el Cristo, la fe en él como Hijo de Dios. (p. 6)

## **La Teología a partir del Concilio Vaticano II**

Las cosas no fueron fáciles antes del Concilio Vaticano II. Alberto Ramírez (2012) lo describe así:

Los Críticos veían en la Nouvelle Théologie un resurgimiento del modernismo. Quienes eran clasificados dentro de este movimiento, compartían ciertos principios y criterios: La actitud crítica frente al intelectualismo escolástico y la búsqueda de un nuevo aparato conceptual para proponer los contenidos de la revelación bíblica; la preocupación por el retorno a las fuentes de la tradición patristica e inclusive a la mejor tradición medieval; la valoración de la historia como tema inherente al quehacer teológico en contraposición con una concepción más bien esencialista del mismo. (p. 102)

Por su parte, destaca Torres Queiruga (1994) el significado de todos estos eventos:

Ha sido, en efecto, la primera vez que una religión se ha atrevido a someter a examen crítico los textos que considera revelados por Dios, y a hacerlo justamente en el punto más central y delicado, puesto que afectaba el significado último de su fundador. Lo cual no podía suceder sin crisis y escándalos, sin desequilibrios y desorientaciones; pero representaba la única manera de honestidad histórica, ante la evidencia de los nuevos datos, y de fidelidad, en definitiva, a la propia fe, que desde el comienzo se presentaba como oferta libre dentro de las condiciones de la historia. (p. 14, 15)

La renovación de la exégesis bíblica, aunque pasara por años de desconfianza y hasta de censura, fue determinante para la renovación de la metodología teológica y la concepción misma de la Teología en su quehacer. Varias cosas se juntan en el siglo XX que tuvieron la oportunidad de entrar en diálogo a través de los actos magisteriales, de los teólogos, de los filósofos, de muchas personas en sus particulares circunstancias:

- Las cuestiones que introdujo la Reforma.
- Las cuestiones que introdujo el Racionalismo.
- Las cuestiones que introdujo la implementación del Racionalismo en los estudios de los evangelios.
- La reacción filosófica por la vía de la Hermenéutica o por la vía de Kant.
- Los aportes de la Fenomenología.
- El debate sobre una Teología hecha a partir de lo deductivo-axiomático o desde lo inductivo-hipotético.
- La evaluación del objeto de la Teología y la resignificación de las categorías más importantes que hablan de la especificidad de la fe cristiana, aportes hechos inicialmente desde la teología de Barth y luego desde la *Nouvelle Théologie*.
- Incluso el sufrimiento de personas concretas y de grandes conglomerados humanos en el decurso del siglo XX.

El acontecimiento pneumatológico que, en medio de tantas sombras, resplandece en la vida de Iglesia y de las diversas iglesias históricas, y que permite que se dé respuesta a las angustias y esperanzas de los hombres y se abran caminos para los tiempos posteriores es el Concilio Vaticano II.

La impronta teológica del Concilio, siguiendo a Berzosa (1994, pp. 36-39), la podemos resumir así:

1. Redescubrió la Revelación de Dios mismo, experimentado en la historia, como punto de partida de la Teología.
2. Resituó la relación entre Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio, Teología, Fe y Cultura.
3. Afronta positivamente el problema exegético-hermenéutico que tanta desazón había ocasionado. Para ello acoge ampliamente los desarrollos en las investigaciones bíblicas, integrando las fuentes, respetando una jerarquía de valores en relación a los fundamentos de la fe y con una firme apertura pneumatológica a los llamados signos de los tiempos.
4. Da cabida a nuevas categorías personalistas, descriptivas, históricas y traza las líneas de un diálogo permanente con la cultura contemporánea. El Papa Juan XXIII hablaba de hacer una distinción entre la doctrina y la formulación, la primacía de la trascendencia sobre los enunciados, la importancia de lo pastoral, el redescubrimientos de las fuentes y el repensar una teología en clave de Historia de Salvación.
5. Da prioridad eclesial al enfoque teológico-pastoral, lo que posibilita el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural.

La “historia” y el conocimiento como “experiencia”, el gran problema no resuelto por los Racionalistas, comienza a jugar un papel muy importante en la metodología teológica. Es aquí donde se nota el influjo de Kant y, posteriormente, los fenomenólogos más la nueva comprensión de los textos bíblicos:

- La Teología es una reflexión guiada y movida por la fe, un hablar sobre Dios que se arraiga en el saber sobre la existencia humana, sobre el hombre que padece su propia trascendencia.
- La Teología escucha lo acaecido en la historia de los hombres, con metodología histórica y hermenéutica. Como ciencia, se mide en cuanto a que sus métodos se adecúan a sus objetos.
- Y esto nos lleva a pensar definitivamente el objeto de la Teología, al decir de Balthásar, como un sujeto in-objetivable que habla y actúa

libremente en la historia de un pueblo, luego en la vida e historia de Jesús, y que sitúa al hombre ante una decisión que lo supera, plenifica o malogra (Vidal, 1999, p. 588).

Con la ayuda de los sistemas hermenéuticos y fenomenológicos, la Teología entiende la compleja implicación intencional del ser humano en su relación con la realidad que le sale al encuentro desde la hermenéutica histórica y simbólica y desde el compromiso ético con el mundo y con el otro. De este modo, el teólogo entiende que hay posibilidades para la formulación de su experiencia específica de conocimiento. Así, la Teología se va comprendiendo como un

(...) hablar sobre Dios que se arraiga en el saber sobre la existencia humana, la antropología en concreto, sobre el hombre considerado como el ser que padece su propia trascendencia (...); la teología se ponía a la escucha de lo acaecido en la historia humana, con una metodología propiamente histórica y hermenéutica. (Vidal, 1999, p. 586)

## CONCLUSIONES

El repaso razonable de la historia de la Teología permite observar los puntos fundamentales de nuestro quehacer, el marco epistemológico, el objeto y la finalidad de la Teología.

La Teología se fundamenta en un elemento concreto que es la Palabra de Dios objetivada en lo que conocemos y aceptamos como Sagrada Escritura, y tiene un principio subjetivo que es la Fe de la Iglesia en cuanto penetración de la realidad que llamamos experiencia de Dios y experiencia de Jesucristo Resucitado (Vidal, 1999, p. 611); puede resultar claro que la Palabra de Dios objetivada sea el principio de la reflexión teológica como también que el principio subjetivo sea la fe eclesial; así pues, la fe es principio de conocimiento en el marco del conocimiento hermenéutico. El acto de fe no es comprensión de la falta de conocimiento evidente o probado, sino un verdadero acto de conocimiento y penetración de la realidad (Vidal, 1999, pp. 613, 614).

Lo anterior nos permite afirmar nueve aspectos en nuestro ejercicio teológico:

1. La Teología nace en la experiencia de Dios no como contenido extrínseco de revelación, sino como acontecimiento: Dios entra en comunión con el hombre en su devenir y el hombre en su historia es capaz de reconocerlo.
2. Este acontecimiento se va objetivando en la palabra escrita, la Escritura, convertida para siempre en referencia objetiva para el ejercicio del principio subjetivo de la fe eclesial. Con razón se puede decir que “Dios viene a la Palabra” (Vidal, 1999, p. 612).
3. La vida de Jesús de Nazaret, su desenlace en crucifixión y resurrección, son la plenitud de toda la Historia de Salvación narrada en las Sagradas Escrituras del pueblo de Israel y en los Escritos del Nuevo Testamento, recibidos y transmitidos en el contexto de la Tradición de la iglesia.
4. La Iglesia misma se siente fundada, receptora y transmisora de toda la gran experiencia de Dios en el evento Jesucristo y llama a esto Tradición, realidad que es abierta y se ubica categorialmente a la misma altura de la Escritura, y es dentro de esta gran Tradición que se entiende y comprende la Sagrada Escritura. “Surgen ambas en la misma fuente, se funden en el mismo caudal y tienden a un mismo fin” (DV 9).
5. La Teología de la Iglesia que surge después del acontecimiento de la Revelación responde a los intereses de cada época, a las problemáticas y contextos culturales en los que la Iglesia misma camina con un solo propósito, el crecimiento en la comprensión “(...) de las cosas y de las palabras transmitidas” por medio de la contemplación, el estudio, la meditación, la percepción íntima o por el anuncio en la eclesialidad (DV 8).
6. La Teología no es un sistema cerrado que se realiza en la simple interacción entre Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia. Ella sigue presuponiendo lo que un día Melchor Cano sistematizó como *loci theologici*, pero entendido como un sistema abierto, radicalmente pneumatológico. Es dentro de esta estructura de conjunto, y no por

principio contra ella, como puede y debe hacer valer el testimonio de la Escritura en su significación prioritaria y única frente a los demás *loci*. Todos los *loci theologici* comparten una fundamental igualdad entendida como praxis en su capacidad con vistas a dar testimonio de la experiencia cristiana, aunque dicha capacidad sea distinta y peculiar en cada uno de ellos (Vidal, 1999, p. 622). Cada *locus* es portador de testimonio acerca del evento de la Palabra de Dios, testimonio que habrá sido dado, al menos en algún momento, por testigos vivos, dentro de una subsidiariedad pneumatológica que sabe de la escucha mutua (Vidal, 1999, p. 623).

7. La Iglesia está siempre a la escucha, y en esa dinámica está también el quehacer teológico. Jesús planteaba que debíamos estar atentos a los signos de los tiempos (Mt. 16, 4). Y el Papa Juan XXIII, en la convocatoria del Concilio, acudía nuevamente a esta apertura pneumatológica que, en medio de tantas tinieblas, nos permitía infundir esperanza sobre el destino de la Iglesia y de la humanidad. Este sentir lo recogió la *Constitución Dogmática Gaudium et Spes* en sus numerales 4, 11 y 44, los cuales se convirtieron en la declaración conciliar de una vertiente del camino epistemológico que la Teología está siempre atenta a desarrollar: los signos de los tiempos. La Teología como ciencia está dispuesta a las preguntas radicales del ser humano contemporáneo y de su existencia concreta, o sea, la cuestión de Dios presupuesta en el mismo cuestionamiento que el hombre hace por su vida y su sentido en esta historia; se apoya en la exposición concreta y diferenciada de la historia de las intervenciones salvíficas de Dios en la historia humana (Sagrada Escritura), escudriña la exposición histórica de las formulaciones y argumentos que han tratado de salvaguardar la intervención escatológica de Dios en Jesús de Nazaret (Tradición) y trata de traducir para nuestro tiempo y nuestras culturas aquella significación salvífica de la Palabra de Dios que es Jesucristo al encuentro de todo Hombre (Vidal, 1999, pp. 584, 585, 610).
8. Esta, que ha sido la metodología dominante en gran parte de los trabajos teológicos del siglo XX, permite ver la Teología como respuesta a las cuestiones últimas planteadas por la situación existencial e histórica del hombre, elaborada a partir del mensaje evangélico y la fe en Jesucristo.

9. Si bien el objeto de la Teología es un objeto especial por cuanto se trata del objeto de la fe, el conocimiento teológico está bajo el control racional, se desarrolla en la unidad eclesial, y da cuenta de los principios constitutivos de la fe y la mediación eclesial de la Revelación Divina, todo presupuestado en la base del conocimiento crítico y metódico que es la Teología. (Vidal, 1999, p. 609-610).

A la pregunta ¿desde cuándo se hace teología? podemos responder que hay, por así decirlo, unos esbozos teológicos antes de que se hable de Teología. Si el principio objetivo de la Teología es la Sagrada Escritura, también es cierto que en ella misma hay diversos enfoques, géneros literarios, contextos sociales y teológicos que obedecen a los intereses y circunstancias de cada época, en la cual la Escritura se fue objetivando como narradora de la Historia de Salvación. Naturalmente, en el estado actual de la formulación categorial se separan estos dos momentos: una cosa es la Sagrada Escritura, que es el principio objetivo, el canon de la fe; y otra cosa, la reflexión teológica posterior en el ámbito de la Iglesia que, partiendo de la Tradición y la Sagrada Escritura, responde a la misión de mayor comprensión de la Revelación de Dios en la Historia (DV 8).

Los elementos señalados nos permiten plantear y responder una pregunta: ¿cuál es el objeto de la Teología? ¿Dios encarnado en la historia humana! En sí mismo, Dios no es objetivable, no es libro, escritura, contenido; pero en cuanto confesamos que es capaz de entrar en comunión con los hombres, en su historia, en sus acontecimientos, Dios es el principio primero, el fundamento original y originante de todo conocimiento sobre Él. Esta es la declaración del Concilio Vaticano II en la *Dei Verbum*:

Quiso Dios en su bondad revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen partícipes de su naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a su comunicación y recibirlos en su compañía. Este plan de revelación se realiza con palabras y con gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras por su parte, proclaman las obras y esclarecen

el misterio contenido en ellas. Pero la verdad profunda acerca de Dios y de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda revelación, (DV 2)

## **Una Facultad de Teología en la UPB - Medellín**

Desde el año 1971 se creó la Facultad de Teología de la UPB, que había tenido sus orígenes remotos en los estudios teológicos del Seminario Mayor de Medellín. La Facultad nace para integrar epistemológicamente esos estudios teológicos del Seminario a la *universitas* en la línea del renacer teológico del Concilio Vaticano II. Esto explica por qué su nacimiento se desprende de ese otro acontecimiento extraordinario realizado a la luz del concilio, esto es, la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Medellín en el año 1968. La Conferencia se propuso hacer una recepción del Concilio Vaticano II desde el contexto latinoamericano. Para ello fue muy importante la participación de Obispos y Teólogos que con celo pastoral, con conciencia del contexto particular de América Latina y con conocimiento de los grandes trazos teológicos del siglo XX y de las reflexiones y propuestas conciliares, se dieron a la tarea de sacar adelante este evento eclesial, de poner su mirada en los pobres, en el sentido de justicia que debía marcar el accionar pastoral de los creyentes, y de hacer las particulares recepciones de lo dicho por el Concilio.

A lo largo de los años, la Facultad ha contado con el protagonismo de ilustres profesores formados en escuelas de larga trayectoria teológica, de reconocida profundidad académica, y de gran testimonio personal de la fe eclesial. Ellos han alimentado los procesos de estudio teológico en la Facultad, conformada desde el punto de vista discente por las diversas casas de formación sacerdotal que hacen presencia en la iglesia de Medellín, los religiosos y laicos que han pasado por el claustro.

Podemos decir, por lo tanto, que:

- La Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana ha permitido la recepción del Espíritu Eclesial y Teológico del Concilio Vaticano II. Todos los eslabones de su historia particular tienen al Concilio como referente.

- La Facultad ha sido una escuela muy importante para el desarrollo de las enseñanzas planteadas, en términos de recepción, por la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968) y las posteriores conferencias episcopales latinoamericanas. Momentos particulares y personas concretas han marcado los diversos eslabones en cuanto al desarrollo epistemológico de la Teología y la implementación pastoral o existencial de lo teológico.
- La Facultad ha sido el escenario de la Docencia-Investigación de pastores, maestros y teólogos que se han formado en reconocidas y respetables escuelas del quehacer teológico universal y que dan cuenta de la existencia de una iglesia particular en Medellín y sus diócesis sufragáneas, en comunión con la Iglesia universal.
- La Facultad existe y ha vivido como protagonista activo todas las opciones teológicas y pastorales de la Iglesia Arquidiocesana de Medellín, en comunión con las diócesis sufragáneas, las comunidades religiosas femeninas y masculinas, más los numerosos laicos que han hecho parte de ella.
- La Facultad realiza su labor teológica en franca apertura a los grandes interrogantes que se realizan en la teología universal, pero también desde las propias preguntas nacidas en nuestros contextos particulares, en un claro ambiente de unidad eclesial, con las iglesias particulares y con la Iglesia universal.

Para finalizar nos hacemos una pregunta: ¿Cuál debe ser nuestro futuro? Para responder quiero citar un breve diálogo tenido con el P. Alberto Ramírez Zuluaga antes de su pascua en el 2015. Coincidíamos en establecer tres derroteros que nos permitiesen visualizar la prospectiva de esta epistemología:

- **El encuentro.** Esta es una categoría que ha servido para hablar de la experiencia de Dios en lo que llamamos Historia de Salvación, en la Revelación y Fe. Muchas veces se ha repetido en esta narración que Dios no es un objeto, Dios no es una pregunta en el sentido cosmológico. Como subrayaba alguna vez Martín Buber: el interés por la palabra “Dios” no apunta a un Dios del que sólo podamos decir “Él”, sino un Dios al que podamos llamar “Tú” (González Faus, 2014, p. 7). En esa

dirección afirma la *Dei Verbum*: “*En consecuencia, por esta revelación Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos para invitarlos a su comunicación y recibirlos en su compañía*” (DV 2). La Revelación y Salvación que se afirman en la Teología son un acontecimiento dialógico, un encuentro en la historia de los hombres y por ello se la llama Historia de Salvación. Este presupuesto teológico tiene que seguir siendo el trampolín de todo quehacer teológico: Saber salir al encuentro y diálogo con el mundo. El Papa Francisco en su encíclica *Evangelii Gaudium* plantea precisamente este hecho: La Iglesia debe salir. Por consecuencia, la Teología debe salir de todo ensimismamiento y ser capaz de su ejercicio desde muchas posibilidades que el mundo de hoy ofrece. Sin perder su centro, pero atendiendo a la acción pneumatológica que nos asombra.

- **Teología per-formativa.** De la Palabra de Dios se predica esto mismo. Quién lo podría decir mejor que el profeta Isaías, cuando escribió: “*Como bajan la nieve y la lluvia desde el cielo, y no vuelven allá, sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será la palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que cumplirá mi deseo*” (Is 55,10-11). La lingüística analítica distingue tres dimensiones del lenguaje (citado por Artola, 1995, p. 33): La *locución* (hablar en concreto), la *in-locución* (contenido: afirmar, negar, responder...) y la *per-locución* o *per-formación* o la transformación real por medio de la palabra; éste último elemento lo expresamos en voz pasiva: Alguien ha sido enseñado, alguien ha sido redimido, alguien ha sido levantado, una realidad ha sido transformada. En conclusión, modelada por la misma Palabra de Dios, la Teología debe saber ser per-formativa. No quedarse en lo que ya sugería el padre Alberto, el efecto deletéreo. Tiene que ser para el uso y consumo en los contextos que vivimos cotidianamente, tanto en el mundo rural como en el mundo urbano; no puede ser ella hipermétrope, capaz de ver las espesuras humanas lejanas e incapaz de ver la compleja cotidianidad de casa, como en la famosa imagen descrita por Charles Dickens en *Blake House*, cuando cuenta que Mrs. Jeliby tenía un amor hipermétrope, porque era capaz de ver el hambre que ocurría en África y de compadecerse de ello, pero era incapaz de darse cuenta que sus niños morían de hambre y de ausencia de madre.

- **Teología desde otros centros.** América Latina, con todas sus realidades, tiene algo para aportar a la epistemología teológica del mundo entero. Sus Conferencias Episcopales son un vivo testimonio de cuanto se puede pensar y ofrecer a otros contextos eclesiales y sociales. Las Facultades de Teología de nuestra región dan cuenta de la siembra y cosecha. Nuestra Facultad de Teología es tenida en cuenta permanentemente en los foros de discusión. Por lo tanto, la Teología ha de seguir mirando lo pneumatológico que ocurre en nuestro continente y desde allí reflexionar la experiencia de Dios. El hecho mismo de que exista una Facultad de Teología en nuestro medio, con una trayectoria académica que la vincula a los grandes centros teológicos del mundo, con interés por la formación permanente de sus docentes, interactuando con las iglesias locales y abierta a los problemas del contexto, nos sitúa en eso que ha sido planteado muchas veces en la Iglesia Universal, la necesidad de una Iglesia no centro-europeizada, sino católica, presente en muchas partes, una y diversa al mismo tiempo.

## REFERENCIAS

- Concilio vaticano II. (2006). *Constitución Dogmática Dei Verbum*. Bogotá: San Pablo.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Constitución Dogmática Gaudium et Spes*. Bogotá: San Pablo.
- Congregación para la educación católica. (1989). *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la iglesia en la formación sacerdotal*. Roma: Editrice Vaticana.
- Berrios, F. (2004). El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis (1). *Teología y Vida*, XLV, pp. 411-437
- Berzosa, R. (1994). *Hacer teología hoy*. Madrid: San Pablo.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Como era en el principio*. Madrid: San Pablo.

Narración sobre el quehacer teológico con miras a la transformación curricular en la Facultad de Teología de la UPB

Dassmann, E. (2004). El Lehrbuch der Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums de Adolf von Harnack. Anuario de historia de la iglesia, 13, pp. 179-198

Grech, P. (1995). *Ermeneutica*. Roma: PIB.

Henao, J. (2007). El discípulo ¿atrapado por la globalización? *Cuestiones Teológicas*, 81(34), 11-40.

Izquierdo, C. (2006). El hombre, a la espera del don de Dios. La Antropología de Maurice Blondel. En J. F. Sellés (Ed.). *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I). Pamplona: EUNSA

Masini, M. (2001). *La Lectio Divina*. Madrid: BAC.

Pierini, F. (1993). *Mil años de pensamiento cristiano*. Bogotá: San Pablo.

Ramírez, A. (2012). *En los cincuenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II*. Medellín: Editorial UPB.

\_\_\_\_\_. Tradición de la fe y surgimiento de una nueva cultura en occidente. Pro manuscrito. El texto me fue entregado por el autor en noviembre de 2014.

Robles Muñoz, C. (2007). *Alfred Loisy, más allá del humo y del ruido*. Hispania Sacra, LIX (120), pp. 633-706

Saranyana, J. (2006). La Antropología Trascendental Rahneriana. En J. F. Sellés (Ed.). *Propuestas antropológicas del siglo XX* (I). Pamplona: EUNSA.

Torres Queiruga, A. (1994). *Confesar hoy a Jesús como el Cristo*. Maliaño: Sal Terrae.

Vidal Taléns, J. (1999). Teoría del conocimiento teológico. En: C. Izquierdo (Ed.). *Teología fundamental*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Wicks, Jared. (1998). *Método Teológico*. Estella: Verbo Divino.