

LOS DISTINTOS METODOS TEOLOGICOS

J. Battista Mondin

Sacerdote del Instituto Javeriano de Misiones Extranjeras. Doctor en Filosofía y Religión. Docente y decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Italiano.

El objetivo del presente artículo es doble: 1) trazar un cuadro general de la metodología teológica, ilustrando las formas principales que han sido asumidas a lo largo de los siglos, deteniéndonos en los autores más representativos e influyentes; 2) exponer un bosquejo de los momentos esenciales de un método teológico adecuado al trabajo de los que, en la Iglesia, asumen la tarea de la transmisión inteligible y actualizada del sagrado depósito de la fe.

I. SECCION HISTORICA

Aunque la cuestión del método teológico haya llegado a la cumbre de la reflexión sistemática, solamente en los tiempos actuales - en el campo católico sólo después del Vaticano II - en realidad esta cuestión importante nunca estuvo desatendida por los teólogos de los si-

glos precedentes. La cuestión ya había sido debatida por los padres alejandrinos y antioqueños. Efectivamente lo que divide las dos escuelas: la alexandrina y la antioqueña, es en primer lugar una cuestión metodológica y, en segundo lugar, uso del método alegórico para la interpretación de la Sagrada Escritura.

Pero, en el período patrístico pertenece a Agustín el mérito de haber fijado de modo preciso y sistemático las reglas del método teológico.

1. EL METODO DE SAN AGUSTIN

Agustín de Hipona (354-430), maestro de retórica por más de veinte años, lector atento de las categorías de Aristóteles, conocía perfectamente los métodos y las reglas que se practicaban sea en la investigación científica, sea en la exégesis literaria. Al comienzo, en sus escritos se sirvió del método platónico del diálogo; sucesivamente alternó el método narrativo y el demostrativo.

En *De doctrina Christiana* el Doctor de Hipona se interesa explícitamente por el método teológico y es el primero en fijar sus reglas fundamentales. Esta obra, será durante la edad media, el texto clásico de metodología teológica para todos los estudiosos de la "página sagrada".

En *De doctrina christiana* Agustín explicita exhaustivamente cuales son los instrumentos noéticos que el teólogo deberá utilizar para realizar su trabajo: ante todo el conocimiento de las lenguas; después el estudio de la historia sagrada y profana y, finalmente, un perfecto conocimiento de las reglas de hermenéutica. Agustín da reglas y criterios bien precisos para distinguir el sentido literario del alegórico en el texto sagrado y sugiere las varias aplicaciones que se pueden efectuar a partir de la interpretación alegórica. Pero no es suficiente la simple exégesis. La teología mira a un auténtico *intellectus fidei* y para eso necesita de la dialéctica, (o sea de la filosofía).

Es muy interesante el papel que Agustín atribuye a la filosofía, un papel que es indudablemente muy importante en su misma

especulación teológica. Ya en el escrito juvenil, *De Ordine*, él había declarado que la filosofía, por sí misma, no sólo no induce al desprecio de la verdad revelada sino que es la única que nos ayuda a comprenderla como debe ser entendida: "*illa misteria sola intellegere ut intellegenda sunt, coget*"¹. Esta tesis fue retomada y reformulada en *De doctrina christiana* en los siguientes términos:

"El teólogo no debe tener ningún miedo de los filósofos, menos aún de los platónicos, aunque digan cosas verdaderas y según nuestra fe, sino más bien reivindicarles como poseedores deshonestos para nuestro uso (...) El cristiano debe retomarlas para usarlas en la predicación del evangelio. En cuanto a sus vestidos, es decir a las instituciones humanas que corresponden a las exigencias de la sociedad, dado que en la vida presente no podemos menospreciarlas, al cristiano se le permite asumirlas y adaptarlas al uso cristiano"².

Como ejemplos de quienes han hecho buen uso de la filosofía griega para la profundización de la verdad revelada, Agustín nombra los más importantes padres latinos:

"Efectivamente, además qué otra cosa han hecho muchos de los que poseen nuestra misma fe? No hemos visto con que carga de oro, de plata y de vestidos salió de Egipto Cipriano, doctor suavísimo y mártir beatísimo? Y, ¿con cual carga Lactancio, Victorino, Hilario, para omitir los nombres de nuestros contemporáneos?"³.

Pero más que estas indicaciones fugaces y más bien generales, es la monumental y genial obra teológica de Agustín que nos revela el gran servicio que él asigna a la filosofía en el trabajo de profundización y de explicitación de los misterios cristianos. De este trabajo resulta que él no se satisface con el reapropiarse de aquella porción de "oro, plata y vestidos preciosos" de los cuales se habían apropiado abusivamente los gentiles (Platón, Aristóteles, Zenón, Plotino, etc), como nos sugiere en *De doctrina Christiana*. De ser así, el servicio que la filosofía presta a la teología sería reducido a bien poca cosa. Para completar sus profundos análisis de los misterios de la Trinidad, de Cristo, de la Iglesia, del pecado, de la gracia,

¹ AGUSTIN, *De Ordine* 2,5,16.

² AGUSTIN, *De doctrina christiana* 2,40,60.

³ AGUSTIN, *De doctrina christiana* 2,41,61.

de la libertad, etc. Agustín sube a un nivel de sabiduría que ya no es el ordinario, ni el científico, sino el filosófico. Entonces, a este nivel, las categorías y las verdades relacionadas con los diferentes órdenes de la gnosología, de la psicología, de la moral y de la metafísica, raramente son categorías y verdades que él toma de Platón, Aristóteles, Plotino; en la mayor parte de los casos son categorías y verdades introducidas y puestas a la luz, por primera vez, por el gran genio de Hipona. El evalúa con atención también el lenguaje filosófico y teológico elaborado por los padres griegos y lo reexamina según las exigencias de la lengua latina y de un más profundo conocimiento del misterio cristiano. El perfecciona los conceptos de esencia, sustancia, naturaleza, persona, relación, participación, etc. para adecuarlos a las exigencias de una comprensión más profunda de la Palabra de Dios.

El método usado por Agustín para realizar el *intellectus fidei* es necesariamente un método “de lo alto” como lo exige una ciencia como es la teología, que no establece sus propios principios, sino que los recibe de la sabiduría divina, el *Verbum Dei aeternum*, que se ha complacido en revelarlo a la humanidad durante el transcurso de la historia de la salvación. Agustín fundamenta la ciencia teológica en la autoridad de la Escritura, de la Iglesia y de la tradición; jamás sobre la experiencia personal, ni sobre la ciencia, tampoco sobre la evidencia de la razón. Pero, cualificando el método de Agustín como método “de lo alto” no quiero de ninguna manera decir que se trata de un método deductivo, que sencillamente explicita lo que está implícito o que retoma verdades menores particulares de verdades más grandes, universales. El método de Agustín no se mueve ni según las líneas de la lógica aristotélica, ni según las de la lógica baconiana: Su manera de proceder, más que argumentativa, es introspectiva, interiorística. Eso significa que los misterios cristianos no son tratados como realidades en sí mismos, aunque como realidad toca directa, profunda e íntimamente la propia persona. De esta manera Agustín realiza su profundización del misterio trinitario (así como de otros misterios) explorando la misma realidad humana, la propia alma:

“Este Dios de quién la mente es espejo deber ser buscado a través de este espejo, debe ser visto de manera provisional e imperfecta *a través de este espejo* con una fe sincera que purifica los corazones para que puedan ver faz a faz aquel que ahora ven a través del espejo (...) Allá

veremos la verdad sin ningún esfuerzo y la disfrutaremos con total claridad y certeza.

No buscaremos más nada con la mente que se sirve del raciocinio (mente raciocinante), pero con la mente que se abre a la contemplación veremos (por ej.) por qué el Espíritu Santo no es el Hijo aunque proceda del Padre. En aquella luz no existirá ningún otro problema"⁴.

En el trabajo del teólogo y por lo tanto en el método teológico, Agustín distingue tres momentos: el *bíblico* (exposición y reconstrucción de la enseñanza de la Sagrada Escritura, que en este caso es la reconstrucción de la enseñanza bíblica sobre la Trinidad en los ocho primeros libros del *De Trinitate*); el *dogmático* (exposición y enseñanza de la Iglesia en los concilios y en la tradición); y el *explicativo* (explicación racional y defensa argumentada de la doctrina católica frente a la posición de los herejes y frente a los ataques de los paganos. Esta distinción de Agustín corresponde sustancialmente a las actuales divisiones de la teología en teología bíblica, dogmática y apologética.

2. EL METODO DE SANTO TOMAS

En el siglo XIII, con el descubrimiento de Aristóteles por parte de los escolásticos latinos, la teología adquiere definitivamente su estatuto de ciencia rigurosa, con una metodología propia, distinta de la metodología de las matemáticas, de la física y de la metafísica. Compete a Santo Tomás de Aquino (1225-1270) el mérito de haber perfeccionado el método teológico y de haberlo practicado de manera ejemplar en la *Summa Theologiae*, una obra monumental, donde encuentra lugar todo lo que concierne a la fe cristiana tal como ella puede aparecer a una persona culta del siglo XIII, que es el siglo de oro de la civilización medieval, el siglo en que la especulación filosófica y teológica tocó cumbres hasta ahora no superadas. La *Summa* se divide en tres grandes partes. La *primera* trata de Dios y de la creación; la *segunda* trata del hombre y de la moral; la *tercera* se ocupa del Salvador, Jesucristo y de los medios de la salvación, los sacramentos. Las partes son subdivididas en una larga serie de cuestiones, que a su vez son subdivididas en artículos.

⁴ AGUSTIN, *De Trinitate* 15,24,25.

En la *Summa* triunfa el método del artículo, cuya estructura es muy sencilla: se compone de tres partes, además del título, donde se enuncia la cuestión que se va a debatir: "*Utrum Deus sit*"; "*Utrum theologia sit scientia*"; "*Utrum anima sit immortalis*" etc. La parte preliminar expone las objeciones. La parte central, el cuerpo del artículo, primero enuncia la solución de la cuestión con pasajes de la Sagrada Escritura y de los Padres y después comprueba la verdad (responde) aduciendo pruebas de carácter racional. La tercera parte rebate y refuta las objeciones.

Según Santo Tomás la teología es una verdadera y propia ciencia, por cuanto se fundamenta sobre principios seguros y se sirve de un método riguroso. Su concepto de ciencia es aristotélico: *Scientia est cognitio rei per causas*. Es un conocimiento no inmediato, intuitivo aunque raciocinado, que deriva de las causas, o sea, de los principios primeros. Al tratar de la científicidad de la teología, Santo Tomás distingue un doble género de ciencias: las que se afirman sobre principios propios, como la matemática y la geometría y las que derivan sus propios principios de una ciencia superior. La teología pertenece al segundo género, "en cuanto apoya sus principios conocidos por la luz de una ciencia superior, o sea, la ciencia de Dios y de los bienaventurados"⁵.

Como resultado de esta explicación, Santo Tomás no hace depender intrínsecamente la teología de la filosofía y de ninguna otra sabiduría humana (psicología, sociología, etc.), por cuanto concierne a sus datos iniciales, sus "postulados de base" (como suelen decir los epistemólogos modernos), tales datos se cogen directamente de una ciencia superior, la ciencia divina, que nos hace partícipes a través del *obsequium fidei*.

Por lo tanto, como precisa Santo Tomás poco más adelante (a. 5 ad 2m)

"La ciencia sagrada sí puede recibir alguna cosa de las disciplinas filosóficas, no porque la necesite sino para aclarar mejor sus enseñanzas. En efecto, sus principios no los toma de ellas, sino inmediatamente de Dios, por revelación. Y por eso no toma de las otras ciencias como si fueran superiores, pero se sirve de ellas como inferiores y

⁵ S. TOMAS, *S. Theol.* I, q. 1, a 2.

esclavas; igualmente como pasa con las ciencias llamadas arquitectónicas que utilizan las ciencias inferiores; como hace la política con el arte militar. Y el uso que la ciencia sagrada hace de ellas no es por causa de su debilidad o insuficiencia, sino únicamente en razón de la debilidad de nuestro intelecto, el cual de las cosas conocidas, mediante la luz natural de la razón, es conducido más fácilmente, como de la mano, al conocimiento de las cosas sobrenaturales enseñadas por esta ciencia”.

En el comentario a *De Trinitate* (q. II, a. 3) de Boezio, Santo Tomás afronta directamente la cuestión: “Si es lícito servirse de argumentos filosóficos, en las ciencias de la fe que tratan de Dios” (*“Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus philosophicis uti”*). El antepone la existencia de dos fuentes primarias del conocimiento (*duo lumina*): una es la luz natural de la mente humana y la otra es la luz de la fe. Por lo tanto explica como las dos luces se relacionan entre sí. Descarta la hipótesis que una pueda sobreponerse y destruir la otra. Eso no puede hacerlo la fe, porque “la luz de la fe que se nos infunde gratuitamente no destruye la luz de nuestro conocimiento natural que nos pertenece naturalmente”, más bien lo perfecciona; y tampoco puede hacerlo la razón, “porque la luz natural de nuestra mente es insuficiente para manifestar las cosas que nos son presentadas por la fe”. Sucesivamente, Santo Tomás descarta la hipótesis de una conflictividad recíproca, porque ambas luces, la de la fe y la de la razón, vienen de Dios:

“Es imposible que cuanto pertenece a la filosofía sea contrario a cuanto pertenece a la fe, porque la filosofía no puede alcanzar los niveles de la fe. Puede tener alguna similitud y algún preámbulo, así como la naturaleza constituye un preámbulo de la gracia (*natura praeambula est ad gratiam*). En la eventualidad que se encuentre en cualquier aseveración filosófica alguna cosa contraria a la fe, esto no es debido a la filosofía, más bien es un abuso por causa de la debilidad de la razón. Así con base en los mismos principios de la filosofía es posible criticar dichos errores, demostrando o que se trata de alguna cosa imposible o de una consecuencia arbitraria”.

Excluida sea la recíproca superación, sea la conflictividad, queda solamente la hipótesis de la armonía y de la recíproca subsidiariedad, que es exactamente la solución que Santo Tomás hace suya.

Por lo que concierne a la subsidiariedad de la filosofía en relación con la Teología, Santo Tomás la esquematiza en tres puntos:

"In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. *Primo* ad demonstrandum ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. *Secundo*, ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei (...) *Tertio*, ad resistendum bis quae contra fidem dicuntur; sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria"⁶.

El primer servicio es simplemente preliminar a la teología, que de por sí se desarrolla fuera de la teología, tratándose de preámbulos, pero que en la síntesis tomista, que no conoce separaciones entre filosofía y teología, viene siempre incorporado en un único tratado, la *Summa*.

El segundo servicio es intrínseco y verdaderamente subsidiario en cuanto provee a la expeculación teológica de imágenes y analogías aptas para ilustrar la verdad de la fe⁷.

Mientras el tercer servicio de confrontación de las objeciones que se levantan contra la fe, es más bien sucesivo a la teología. Efectivamente los errores y las objeciones se rechazan después que se ha profundizado el sentido de la verdad. Pero nuevamente en la *Summa tomista*, también esta parte se incorpora en un único tratado. El papel que Santo Tomás asigna a la filosofía en con la teología, cuando hace mención explícita de ella como en los textos que hemos examinado, es ya notable: la filosofía es el horizonte racional que circunda la teología por todas partes; precede y sigue la verdad de la fe y le abre paso de inteligibilidad con similitud apropiada.

Sin embargo, la filosofía, de hecho, así como la trata Santo Tomás en la elaboración de la *sacra doctrina*, desarrolla un papel más importante y significativo. No es tan externo y periférico como parece sugerirlo Santo Tomás; ya en *De Trinitate* ya en la *Summa*,

⁶ "En la sagrada doctrina podemos usar la filosofía de tres maneras: primero para demostrar por la razón natural cuanto se prueba de Dios - su existencia, su unidad, y de la misma manera cuanto de Dios y de las criaturas, probado en filosofía supone la fe. Segundo, para advertir lo que corresponde a la fe a través de algunas semejanzas (...). Tercero, para resistir dos veces a lo que se dice contra la fe, demostrando que es falso y que no es necesario" S. TOMAS, S. C. *Gent.* I, c. 8.

⁷ Cfr. S. TOMAS, S. C. *Gent.* I, 8.

sino que va más profundo, da una forma nueva a los contenidos, a los misterios, a la Palabra de Dios. La filosofía suministra a la teología un esquema de racionalidad para ordenarlos, interpretarlos y expresarlos.

En efecto, Santo Tomás en la *Summa Theologiae* no asume solamente el método silogístico de la filosofía y ciertas similitudes, sino todo el lenguaje técnico con el cual busca dar carácter científico a las verdades de fe.

Pero, ¿cuál filosofía asume Santo Tomás para hacer este trabajo?

Hasta hoy se encuentran autores que afirman que en su especulación teológica asume la preparación filosófica aristotélica⁸. Pero esta afirmación es una verdad solamente a medias. Es verdad que Santo Tomás aprovecha muchos conceptos típicos de la filosofía aristotélica, como acto y potencia, materia y forma, corrupción y generación de las formas, las cuatro causas, las diversas categorías del ser (substancia, cantidad, cualidad, acción, pasión, relación, etc). Pero una exegésis tomística más atenta y cuidadosa (como Fabio, Gilson, De Finance, y muchos otros) ha demostrado que Santo Tomás se ha construido un sistema filosófico original, partiendo del concepto de ser como *perfectio omnium perfectionum* y *actualitas omnium actualitatum*, gracias al cual todas las categorías aristotélicas reciben una transignificación.

Pero hay también otro factor importante cuando se considera el instrumento filosófico que Santo Tomás utiliza en su reflexión teológica: es un instrumento filosófico concebido a propósito para hacer teología cristiana por parte de un autor que vive profundamente su fe cristiana. Así, sea por la finalidad por la cual se crea, sea por la mentalidad empapada de fe del autor que la crea, la filosofía de Santo Tomás adquiere un componente cristiana considerable⁹.

⁸ Cfr. p. ej. VAGAGGINI, "Teologia", en *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1977, p. 1620-1622.

⁹ Sobre el pensamiento filosófico de Santo Tomás y sobre el uso que él hace de la reflexión teológica los remito a mis volúmenes: *Il sistema filosofico di San*

3. EL METODO DE MELCHIOR CANO

Mientras que en la época de los Padres la figura más representativa en lo que respecta a la metodología teológica, es San Agustín, y en la época de los escolásticos, es Santo Tomás, en la época moderna o de la segunda escolástica, la figura más notable es Melchior Cano (1505-1560). Este erudito dominico no se ocupó *expressis verbis* del método teológico, aunque en su obra más importante y famosa, *De locis theologicis* ha definido e ilustrado de gran manera todos los instrumentos necesarios al teólogo para el desarrollo del propio trabajo. Haciendo una precisa y completa clasificación de las fuentes de la teología y clasificando en cada fuente su valor respectivo, M. Cano ha dado un aporte decisivo a la metodología teológica.

Según la clasificación de Cano los lugares teológicos son diez: Escritura, tradición, Iglesia, Concilios, Papas, Santos Padres, Teólogos, razón humana, filosofía e historia. Solamente los dos primeros son fundamentales, los demás son explicativos.

He aquí en breve el pensamiento de Cano con cada sobre de sus lugares:

1º La *Sagrada Escritura es el locus princeps*. La inspiración divina es para Cano la garantía más segura de la inerrancia de la Sagrada Escritura, aun en cada parte y doctrina.

2º La *tradición es necesaria como locus fondativus* porque algunas verdades son poco claras en la Sagrada Escritura y otras no están contenidas. Además, según Cano, la palabra viva sería superior a la escrita.

3º La autoridad de la *Iglesia Católica se apoya en su inmunidad de errores en cuestiones de fe*. Eso se demuestra sobre la base de la universalidad de un dogma.

4º La autoridad de los *Concilios* depende de la aprobación

papal. Solamente los concilios ecuménicos provistos de tal aprobación enseñan de manera infalible.

5º La autoridad del *papa* la demuestra Cano uniéndola al Primado de Pedro, de quien el romano pontífice es el legítimo sucesor. Como persona particular el papa es susceptible de error. Pero en virtud de la asistencia divina sus definiciones en materia de doctrina y de moral tienen carácter infalible cuando él las impone a la Iglesia Universal.

6º Cada *Padre*, en cuestión de fe, puede sólo producir una probabilidad de recta interpretación. Por el contrario un acuerdo substancial en la interpretación de la Escritura y una doctrina unánime en materia de fe hacen concluyente y vinculante la prueba de los Padres.

7º También el aporte de los *teólogos* según Cano es importante en la búsqueda teológica. En efecto, la unanimidad general de los teólogos en una cuestión importante hace sospechosa la doctrina contraria. Una opinión unitaria en doctrinas relacionadas con la fe y la moral tiene títulos de validez.

8º Para Cano también la *sana razón* (la inteligencia natural) ocupa un lugar entre las fuentes de la teología; pero él reconoce válidos solamente conocimientos seguros y universalmente aceptados.

9º La opinión de los *filósofos* cuando es acorde se considera un conocimiento seguro. Respecto a la cuestión - vivamente debatida durante el Renacimiento - si se debe dar la precedencia a Platón-Agostino o a Aristóteles-Tomás, el dominico la resuelve a favor de los segundos.

10º Es significativo el papel que Cano agrega a la *prueba histórica*. El acepta lo que ha sido confirmado por los testigos dignos de fe y que según el criterio de la prudencia puede ser considerado verdadero, tanto más si los testigos concuerdan y encuentran el reconocimiento de la Iglesia¹⁰.

¹⁰Cfr. A. LANG, *Die loci theologici Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925.

Como se puede ver, M. Cano ha organizado una sistematización completa de todos los instrumentos noéticos, sean primarios o secundarios, sean fundamentales o explicativos a los que debe acercarse el teólogo en su trabajo. La importancia de la razón humana en sus principales formas de saber (historia, filosofía y sentido común) está abiertamente reconocida, pero según su función subordinada a las fuentes de la Revelación y de la Tradición. Cano, obviamente, no habla todavía ni de las ciencias experimentales ni de las ciencias humanas, porque en su tiempo estas formas del saber debían todavía nacer, pero indudablemente las habría incluido entre los *loci* secundarios.

La jerarquía de los *loci theologici*: S. Escritura, Tradición, Magisterio, Concilios, Padres y razón teológica, establecida por Cano, se convirtió en orden clásico respetado y seguido por todos los teólogos de la Segunda Escolástica. Pero después de Suárez (1548-1617), este orden fue seguido a menudo de un modo demasiado esquemático y árido, aislando las fuentes fundamentales de las explicativas, como si las fundamentales fueran fuentes puras y ya no insertadas en un determinado horizonte hermenéutico, y como si todo no perteneciera a un único flujo, que transmite, enriqueciendo e interpretando el Originario, de manera que de siglo en siglo, bajo la acción del mismo y único Espíritu, aquel se encarne en la historia redimiéndola y sublimándola.

4. EL CAMBIO METODOLOGICO EN LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

En el siglo XX se ha señalado el fin de una época, la modernidad y el comienzo de una nueva época, la post-modernidad. Este siglo ha tenido muchos cambios radicales que han alcanzado todos los campos del actuar humano: de la política a la moral, del derecho a la educación, del arte a la literatura, de la filosofía a la teología.

En el campo teológico son distintos los momentos de la gran ruptura para la teología protestante y la teología católica. El momento de ruptura para la teología protestante está representado por el fin de la primera guerra mundial (1914-1918); es entonces cuando Barth, Tillich, Gogarten, Brunner, etc... abandonan el protestantismo

liberal, con todos sus postulados racionalísticos, para abrazar la neortodoxia que restituye el primado absoluto a la Palabra de Dios y a la fe. Por el contrario, para la teología católica el momento de ruptura está representado por el Concilio Vaticano II (1961-1965). El Concilio marca, de hecho, el fin de la *Theología perennis*, la teología escolástica que tenía como aliado principal la metafísica, más precisamente la metafísica tomista. Las nuevas teologías católicas, que surgen después del Concilio, tienen en común el abandono de la metafísica y su sustitución por la praxis, como instrumento hermenéutico privilegiado.

La renovación radical de la teología, por cierto, no podría dejar afuera la metodología, por ser ese su instrumento primario. Efectivamente, si recorremos la historia de la teología contemporánea constatamos que toda nueva teología recurre a una nueva metodología. Eso se puede rápidamente comprobar en todos los grandes teólogos del siglo XX, en Barth como en Tillich, en Bultmann como en Brunner, en Moltmann como en Pannenberg (sólo para recordar algunos nombres prestigiosos de la teología protestante); en Rahner como en Teilhard de Chardin, en Chenu, en Lonergan como en Gutiérrez (solo para recordar algunas excelentes figuras de la teología católica).

Nuestro intento en este breve ensayo no es el de superar los métodos teológicos de las nuevas teologías cuanto el de ilustrar las propuestas metodológicas de tres teólogos que han tratado este problema en modo más profundo y sistemático: Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg y Bernard Lonergan¹¹.

Paul Tillich

El método de la correlación - con Barth y Bultmann, P. Tillich (1886-1965) - fue indudablemente una de las figuras más representativas y más influyentes de la teología protestante del siglo XX. Su

¹¹He dejado fuera de mi reseña a Clodovis Boff, máximo estudioso de la metodología teológica, entre los teólogos de la liberación, porque se habla de él en otro capítulo.

influjo sobre la teología estadounidense continua siendo muy grande pero su importancia, más que por sus posiciones bastante discutibles sobre los grandes misterios del cristianismo: (Trinidad, Encarnación, Sacramentos, Iglesia, etc.) está vinculada a su método teológico, el método de la correlación entre pregunta humana y respuesta divina. El método de Tillich ha encontrado una gran aceptación, además de los teólogos protestantes, también entre los teólogos católicos y todas las nuevas teologías, tácita o expresamente, utilizan mucho el método tillichiano de la correlación (entre la Palabra de Dios y la situación histórica y cultural del tiempo presente).

En el sistema tillichiano el "principio de correlación" constituye el principio hermenéutico supremo, el canon interpretativo fundamental, el ángulo de observación preferido desde donde mirar la escena del mundo.

El término "correlación" según Tillich puede usarse de tres maneras: puede designar la correspondencia de dos series de datos, como en las tablas estadísticas; puede sugerir la interdependencia lógica de dos conceptos, como en las relaciones polares de acto y potencia, materia y forma, etc...; y, finalmente, puede indicar la interdependencia real entre cosas o eventos (*the real interdependence of things and events*). En el principio de correlación, el término se usa según la tercera acepción y se concibe como simultánea dependencia de dos factores. La correlación es precisamente esta relación de interdependencia recíproca por parte de dos factores que no tienen la posibilidad ni de identificarse ni de suprimirse. El principio de correlación como tal, supone la existencia de dos identidades distintas, inseparables e inconfundibles, capaces de entrar en una relación de mutua interdependencia y de recíproco enriquecimiento¹².

Para Tillich la realidad no es otra cosa que una admirable, complicadísima trama de correlaciones (como para Hegel era una vastísima trama de relaciones). Ella está atravesada en todas sus direcciones por correlaciones que la compenentran y la unen en todas sus dimensiones. Pero, en la prospectiva teológica de Tillich hay una correlación que goza de una prioridad absoluta sobre todas las demás

¹²P. TILlich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, p. 60-61.

demás es la correlación que corta verticalmente la realidad, de abajo hacia arriba y viceversa, del hombre a Dios y de Dios al hombre. En el sistema de Tillich, el principio de correlación sirve ante todo para pensar esta relación entre el hombre y Dios, más precisamente entre el hombre que pregunta y Dios que responde. Sirviéndose del principio de correlación como método hermenéutico global, que une entre sí las dos orillas de lo real, Tillich elabora una "aclaración de los contenidos de la fe cristiana mediante problemas existenciales y respuestas teológicas de una interdependencia recíproca", de modo que la respuesta de Dios existe en la relación a la pregunta del hombre (que le condiciona la forma) y la pregunta del hombre existe en relación a la posible respuesta de Dios (que le afianza la autenticidad y profundidad). Una teología que obra según el método de la correlación (*the method of correlation*) no puede tener separadas la pregunta de la respuesta. "La teología formula la cuestión inserta en la existencia humana, y la misma teología formula la respuesta implícita en la automanifestación de Dios bajo la guía de las cuestiones incluidas en la existencia humana"¹³. Tillich insiste: "Las respuestas contenidas en la revelación adquieren significado solo si son puestas en relación con las cuestiones que pertenezcan a la totalidad de nuestra existencia, o sea con las cuestiones existenciales"¹⁴.

A quien le objetaba a Tillich que este modo de entender las relaciones entre el hombre y Dios acaba por comprometer seriamente sea la gratuidad de la gracia (de la revelación, de la salvación), sea la misma trascendencia de Dios, él contestaba diciendo que la correlación hombre-Dios ciertamente añade algo *también* al Infinito, de otro modo no sería real, pero lo añade solamente porque fue libremente puesto por el infinito mismo: "La correlación humano-divina no es una necesidad para Dios, sino siempre una realidad". Por lo tanto, "la repuesta de Dios no puede ser deducida de la pregunta del hombre, pues Dios se manifiesta solamente a través de Dios mismo (*God is manifest only through god*)"¹⁵.

Justificada la elección de la estructura hermenéutica de la correlación pregunta-respuesta como método propio de teologizar, Tillich

¹³ *ibid.*, p. 61.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.*, p. 64.

puede proceder rápidamente a la repartición del vasto mundo de la teología, poniendo atención en lo que son las pregunta-respuestas primarias y verdaderamente fundamentales. Estas, en su opinión, son cinco y concretamente: razón-revelación; ser-Dios, existencia-Cristo; vida-Espíritu, historia-Reino de Dios. La razón, el ser, la existencia, la vida, la historia son todas realidades altamente problemáticas en busca de su sentido. Las respuestas que dan el sentido tan esperado y tan fatigosamente buscado por la humanidad son respectivamente la revelación, Dios, Cristo, El Espíritu, el Reino de Dios. Así la teología de Tillich se articula en cinco partes. La primera y la segunda están tratadas en el primer volumen de la *Systematic Theology*, la tercera en el segundo y las dos últimas en el tercero.

Pero además de estas cinco correlaciones que tratan más directamente de la condición humana existencial del hombre, existen otras dos correlaciones de carácter estructural más generales: se trata de las correlaciones entre filosofía y teología y entre cultura y religión. La primera y aun más la segunda, han interesado vivamente a P. Tillich quien, sobre todo por cuanto concierne al nexo esencial que une la cultura a la religión, ha sostenido una tesis indudablemente coherente con su principio de la correlación que ha suscitado fuertes críticas tanto en los ambientes laicales como en los ambientes religiosos¹⁶.

El interrogante que suscita la metodología tillichiana es si la correlación no vincula muy rígidamente la respuesta divina a la pregunta humana, de tal modo que la libertad y la exhuberancia de la respuesta (gracia, revelación) no sean disminuidas o hasta sofocadas por los "prejuicios" de la pregunta. Hemos visto que Tillich considera sin fundamento esta crítica. De hecho, todavía, en su teología la pregunta de razón "prejujada", condiciona y "determina" la verdad de la divina revelación. La regla de oro de toda teología -"*fides quaerens intellectum*"- no es respetada por Tillich. En su teología, la *ratio* se torna la *mensura fidei et veritatis*. La razón tillichiana es una razón que paga todavía una tasa muy cara de

¹⁶Para profundización de la metodología de Tillich remito a B. MONDIN, *P. Tillich la trasmissione del cristianesimo*, Turin 1967, J.C. PETIT, *La révélation de l'Absolu e l'analyse de l'existence dans l'oeuvre de P. Tillich*, Freiburg i.B. 1973.

interés al racionalismo teológico del protestantismo liberal y no toma en cuenta la importante lección luterana de la absoluta soberanía de la Palabra de Dios. Este es el riesgo y el error en que caen todas las nuevas metodologías teológicas.

Wolfhart Pannenberg: El método "desde abajo"

W. Pannenberg (nació 1928), junto con J. Moltmann, encabezan la nueva teología evangélica después de la desaparición de los tres maestros que la habían hecho grande e influyente durante la primera mitad del siglo XX: Barth, Bultmann Tillich. Bajo muchos aspectos, Pannenberg puede ser considerado un discípulo y un continuador de Tillich, con quien tiene en común la oposición a la ortodoxia y al sobrenaturalismo de K. Barth y el vivo aprecio por la filosofía, la cultura y la historia. Eso lleva a Pannenberg a prestar gran atención a los problemas y a las preguntas del hombre de nuestro tiempo y a la elaboración de una de sus obras más significativas - *Antropología en perspectiva teológica* (1983).

El principio hermenéutico tillichiano de la pregunta-respuesta se encuentra también en Pannenberg, pero ya no aparece con el nombre de "principio de correlación" mas bien con la nueva fórmula de *método desde abajo*.

Pannenberg ha advertido, como otros pocos teólogos contemporáneos, la importancia del método teológico y del carácter científico de la teología. Es un problema que él afrontó desde el comienzo de sus estudios, cuando en varias ocasiones exploró el sentido y el valor del principio de la analogía.

Cuando Pannenberg inició su actividad académica en Alemania, triunfaba la línea barthiana, que asignaba como única tarea de la teología el aspecto *kerigmático*, de proclamar vigorosamente la Palabra de Dios, limitando al máximo cualquier aporte de la razón, de la filosofía, de las ciencias humanas. Pannenberg, que como se ha dicho, se opone decididamente a la ortodoxia y al sobrenaturalismo de Barth, tiene un concepto profundamente diferente de la teología; a esta le asigna una tarea fundamental la de conferir el máximo de inteligibilidad al dato revelado. No se trata de por sí de una novedad,

sino más bien de un retorno al papel clásico que S. Anselmo había asignado a la teología: la tarea de *fides quaerens intellectum*. Sólo que mientras Anselmo, Tomás, Buenaventura, Scoto, realizaban esta tarea siguiendo el método *desde lo alto*, o sea, partiendo de la *auctoritas* de la S. Escritura (autoridad primaria y principalísima, autoridad segura e infalible), Pannenberg invierte el procedimiento, o por lo menos lo intenta; el *intellectus fidei* busca *partiendo desde abajo*. Según Pannenberg, el interrogante suscitado por Bonhoeffer respecto a la posibilidad de ser al mismo tiempo cristianos y hombres modernos, representa el problema de fondo del creyente de hoy y el hilo conductor de toda búsqueda teológica (cfr. Reforma entre ayer y hoy). "Ser modernos" para Pannenberg significa saber acoger en todo su vigor la lucha iluminística contra el principio de la autoridad en todos los campos, inclusive el de la fe y de la teología: "nosotros debemos apreciar una vez más la lección que los siglos han deletreado desde el principio del iluminismo en su lucha contra el pensamiento autoritario en el cristianismo y por el uso adulto del propio juicio". Eso quiere decir, entre otras cosas, rehusar la aceptación de una noticia no controlada racionalmente, afianzando sencillamente su valor sobre la autoridad de la fuente que la ha transmitido, olvidándose que el hombre, tornándose mayor de edad, afirma y realiza su dignidad de hombre, sujetando exactamente toda pretensión de verdad a la honesta crítica de la razón.

En *Epistemología, teología y en Antropología en prospectiva teológica*, Pannenberg, para realizar el *intellectus fidei*, procediendo desde abajo, se vale de todos los campos que ya son familiares y controlados por la razón: la historia, la filosofía, las ciencias experimentales y las ciencias humanas. Con este amplio equipaje del saber humano, él sube hacia los misterios de la fe, proyectando sobre ellos la luz ya encontrada en los ámbitos naturales de la racionalidad, pero no con el propósito de ir más allá de la racionalidad natural en los misterios revelados, sino más bien de enriquecer y confirmar con estos las mismas conquistas de la razón. Estableciendo esta estrecha correlación, él sigue el camino intermedio entre el barthismo y el catolicismo que ha abierto el P. Tillich.

Cómo obra el *método desde abajo*, Pannenberg lo demuestra claramente en sus dos voluminosos tratados de antropología y de cristología.

En la iluminadora Introducción a su *Antropología en prospectiva teológica* Pannenberg declara que

“piensa usar teológicamente los fenómenos de la naturaleza humana descritos por las disciplinas antropológicas. Y esto, asumiendo su descripción secular como una concepción provisional de los estados de hecho que, una vez profundizados, mostrarán otra dimensión, ésta verdaderamente relevante en el plano teológico”.

Se trata, por lo tanto de una obra de “teología fundamental”, cuyos fundamentos, como quiere la metodología pannenberguiana, se toman *desde abajo* y no *de lo alto*, de las ciencias humanas y de la filosofía, no de Dios y de su Palabra.

“No argumenta - precisa Pannenberg - partiendo de los datos y de los presupuestos dogmáticos, sino que dirige a los fenómenos del hombre como son analizados por la biología humana, por la psicología, por la antropología de la cultura o sociología, para interrogar el contenido de estas disciplinas en sus implicaciones religiosas, relevantes en el plan teológico”¹⁷.

Pannenberg rechaza categóricamente el sistema y la metodología barthianas que niegan al discurso filosófico y científico cualquier relevancia en el plan teológico.

“Barth que en cambio de motivar, decide tomar como punto de partida a Dios mismo, lleva aunque contra su voluntad, a posiciones más extremas, el subjetivismo teológico. Nada demuestra más claramente que estos éxitos, la necesidad de una justificación racional de la teología en general y - dentro de las condiciones típicas de la edad moderna - de una justificación antropológica de la argumentación teológica en especial. Solamente en este terreno se puede notar que la afirmación teológica de la soberanía de Dios es mucho más que una posición arbitraria de la conciencia piadora o por lo demás de un teólogo”¹⁸.

Otra aplicación interesante de su método desde abajo, Pannenberg la propone en su monumental tratado de cristología-

¹⁷W. PANNENBERG, *Antropología in prospettiva teologica*, traducción Italiana, Brescia 1987, p. 21.

¹⁸ibid., p. 17.

Cristología. Lineamentos fundamentales. En contra de quien obra una radical disociación y contraposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y asigna valor teológico solamente al segundo (y eso no es sólo el caso de Barth, sino también de Bultmann y de la mayor parte de los teólogos protestantes), Pannenberg reivindica la identidad de las dos figuras y muestra que no se puede dar otro Cristo que el Cristo de la historia. Por lo tanto, el Cristo de la historia y el Cristo de la fe son la misma persona. El Cristo reconocido por los apóstoles es un personaje histórico y son históricos los eventos que los han inducido a creer en El. El Cristo de la historia, según Pannenberg, es perfectamente accesible también a la razón y los eventos que le atañen pueden ser verificados también con los instrumentos de la racionalidad histórica.

Mientras la cristología que se *mueve de lo alto* asume como verdad inicial la divinidad de Cristo y la Encarnación del Verbo, Pannenberg, *moviéndose desde abajo*, se propone “presentar las razones que llevan al reconocimiento de la divinidad de Jesús. En vez de presuponer como punto de partida la divinidad, es necesario primero examinar la presentación, el aparecer histórico de Jesús, para descubrir cómo ello conduce a la divinidad”. Ocurre por tanto proceder *desde abajo*: “del hombre histórico Jesús hasta llegar al reconocimiento de su divinidad”. Su divinidad viene progresivamente a la luz en la historia misma de Jesús y en modo decisivo en su resurrección de los muertos. Tal evento es la certificación decisiva de su insoluble unión con el Padre, de su ser el Hijo unigénito del Padre.

Como en el método de la correlación de Tillich, lo mismo en el método desde abajo de Pannenberg, el papel de la razón en el trabajo teológico se hace excesivo: no es más *ancella* sino *domina*. En Tillich la revelación es reabsorbida por la ontología, en Pannenberg por la historia. En ambos casos la sobreabundancia de la gracia y de la libertad de la Palabra de Dios son disminuidas¹⁹.

¹⁹Para una profundización del pensamiento de Pannenberg véase R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia 1980.

Bernard Lonergan: Las funciones de la teología

La propuesta más importante para la renovación del método teológico es indudablemente la que hizo el teólogo jesuita canadiense Bernard Lonergan (1904-1994), que enseñó por muchos años también en la Gregoriana, en el monumental ensayo *El método teológico*.

El método teológico elaborado por Lonergan, toma en cuenta todas las operaciones que el teólogo debe desarrollar para satisfacer plenamente su tarea de acoger, profundizar, defender y comunicar la Palabra de Dios. Se trata de un método complejo, presentado con gran erudición y que comprende ocho funciones fundamentales en las que se resuelve prácticamente todo el trabajo del teólogo y que agota todas las tareas de la teología. El mismo Lonergan resume dichosamente las ocho funciones en las que se articula su método:

- función de *investigación*: recoge los datos considerados pertenecientes a la historia de la salvación;
- función de *interpretación*: asegura y muestra el significado de los datos recogidos;
- función de la *historia*: encuentra los significados encarnados en acciones y movimientos particulares;
- función de la *dialéctica*: averigua las conclusiones conflictivas de las históricas, de las interpretadas y de las investigadas;
- función de la *fundamentación*: da carácter objetivo al horizonte alcanzado mediante la conversión intelectual, moral y religiosa;
- función de la *doctrina*: se sirve de la fundamentación como guía para elegir entre las alternativas presentadas por la dialéctica;
- función de la *sistemática*: busca aclaración definitiva del significado de la investigación;

- función de la *comunicación*: tiene en mira una presentación inteligible y eficaz del mensaje cristiano²⁰.

Las ocho funciones están estrictamente ligadas entre ellas, haciendo parte de un único y mismo proceso, por el cual las funciones precedentes son incompletas sin las siguientes, mientras que las funciones sucesivas presuponen las precedentes y las completan. Así, por ejemplo:

“la crítica textual busca determinar lo que fue escrito. El intérprete o comentarista empieza su trabajo allá donde el crítico textual haya terminado; él busca determinar el sentido. El histórico entra en un tercer nivel; él pone juntos los textos interpretados y trata de construir una narración visión única”²¹.

Lonergan no fija ni criterios de verdad ni de ortodoxia para el teólogo, sino simplemente de *autenticidad*. Pero eso no tiene valor reductivo, o sea, no quiere ni disminuir ni excluir la verdad y la ortodoxia, sino sencillamente afirmar que la verdad y la ortodoxia deben ser presupuestas si se quiere obtener la autenticidad. La elección de la autenticidad por parte de Lonergan es coherente con su concepción trascendental del conocimiento, la que subordina el objeto al sujeto.

A la base de su misma revisión del método teológico, Lonergan hace una revisión global de la doctrina del conocimiento, orientada según las instancias de la filosofía trascendental. De este modo, el conocimiento ya no se concibe según el esquema del realismo ingenuo que privilegia el objeto, sino según el esquema del *realismo crítico*, que privilegia el sujeto. En el realismo crítico el conocimiento ya no es entendido como representación sino como *interioridad*. Esta, en vez de determinar sus relaciones y sus términos, empezando por el conocimiento sensible, fija “sus conclusiones y sus relaciones de base, poniendo atención en nuestras operaciones conscientes y en la estructura dinámica, según la cual las operaciones están en relación entre ellas mismas”²². En este contexto las normas del

²⁰B. LONERGAN, *Il método in teologia*, tr. it. Brescia 1975, p. 147-152.

²¹ibid., p. 146.

²²ibid., p. 292-293.

conocimiento son: ser atento, ser inteligente, ser responsable, ser auténtico. Eso es válido también para el teólogo. Como en el trabajo del teólogo, la función más importante, su especialización fundamental, es la conversión. El criterio de la validez del trabajo de un teólogo resulta lógicamente unido a la autenticidad de su conversión.

Lonergan en la amplia obra metodológica cuyos puntos esenciales hemos resumido, ilustra adecuadamente todos los momentos y todas las operaciones del trabajo del teólogo. Lo que Lonergan llama las ocho funciones de la teología, corresponde, efectivamente, a las ocho operaciones que una teología debe desarrollar si quiere ser completa. Y si damos una mirada a la historia de la teología constatamos que ellas ya estaban presentes, aunque en modo menos crítico y sistemático en las tres grandes partes en que era subdividida la teología: bíblica, dogmática y moral (pastoral). Las tres primeras funciones (investigación, interpretación, historia) se encuentran en la teología bíblica; las cuatro funciones sucesivas (dialéctica, fundamentación, doctrina y sistemática) encuentran su puesto en la teología dogmática; la última función (comunicación) la cumple la teología pastoral.

La gran especialización y complejidad que ha alcanzado el saber teológico hoy, hacen prácticamente imposible a un solo estudioso desarrollarlas todas adecuadamente. Hoy no se pueden escribir más Summas teológicas, sino únicamente enciclopedias. Hoy cada función la desarrolla un especialista. La cooperación de tantos especialistas pone en acto todas las operaciones y funciones de la teología. Pero, la especialización puede conducir a la disgregación del saber teológico, a su subdivisión en muchos pequeños sectores. Por lo tanto es un mérito considerable el de *El método de la teología* de Lonergan. El ha colocado los fundamentos y formulado los criterios de trabajo para cada pequeña operación teológica y al mismo tiempo ha hecho énfasis en el nexo profundo que la unifica, a tal punto de constituir un solo gran sistema: la teología abraza todas las funciones examinadas por Lonergan y constituye en su gran complejidad, un sistema de saber unitario.

El *pactum dolens* del método de Lonergan es el carácter transcendental que él impone a todas las funciones de la teología. En la misma ruta de Kant, Marechal y Rahner, también en el saber

teológico, Lonergan asigna el primado de la conciencia (interioridad) respecto al objeto y por lo tanto respecto al mismo misterio de Dios. Tal trascendentalidad es un pesado tributo pagado a la modernidad que la teología hoy no puede soportar más. La post-modernidad debate y rehúsa el primado del Yo, de la Conciencia, del sujeto y restituye el primado al objeto, al Otro. También para la teología esto es un gran logro. De hecho para la fe, la alteridad es mejor preámbulo gnoseológico que la subjetividad y que la autoconciencia.

Nuestra reseña histórica de los varios métodos teológicos es indudablemente incompleta. Así, por ejemplo, entre los métodos usados por los teólogos contemporáneos hemos olvidado el método "trascendental" de Rahner y el método "estético" de Balthasar. Pero nuestro objetivo en la presente investigación no era el de presentar un cuadro completo, sino solamente aclarar los métodos más representativos históricamente y, al mismo tiempo, elaborados adecuadamente por sus autores (este no es el caso de Rahner y Balthasar).

De esta manera hemos agotado la primera parte de nuestro trabajo. En la segunda, mucho más breve, indicaré cuales son, desde mi punto de vista, los momentos y las operaciones esenciales de un método adecuado al trabajo del teólogo.

II. SECCION TEORETICA

En esta sección resumiré brevemente los momentos esenciales del método teológico que he usado en los cinco volúmenes de mi *Nuevo curso de teología dogmática*²³. No es por lo tanto un modelo ideal sino más bien el resultado de una experiencia personal, que me atrevo a proponer también a los que quieren hacer una teología que esté al mismo tiempo sólidamente anclada en las raíces cristianas (el original), en la historia (la tradición) y en la actualidad (cultura contemporánea).

²³El curso fue publicado por Edizioni dello Studio Domenicano di Bologna. Los títulos de los cinco tratados son: I. El hombre según el designio de Dios (antropología teológica); II. Cristo, Salvador del Hombre (Cristología); III. La Trinidad misterio de

El método teológico que he adoptado en mi Curso de teología dogmática comprende cuatro momentos esenciales: 1) experiencia de fe; 2) escucha del originario; 3) reconocimiento de la Tradición; 4) nueva inculturación del Originario y desarrollo de la Tradición.

1. EXPERIENCIA DE FE

El primer momento del trabajo del teólogo es el momento experiencial. Lo que está a la base del teologar es la experiencia de fe. Eso hace parte de la esencia misma de la teología, que es por definición una *fides quaerens intellectum*. Sin *fides* no existe teología, y no se trata de una *fides* indeterminada y vaga, sino de una acogida confiada y alegre de las personas divinas, de Cristo, de la Virgen María, de la comunión de los santos, de los Angeles, etc. Así, en la base del estudio del misterio trinitario está la experiencia de fe de la Santísima Trinidad, o sea, la propia relación existencial con las Tres Personas Divinas. La teología trinitaria no es sino el esfuerzo por penetrar en el misterio ya experimentado y vivido de la presencia de las Tres personas divinas en la historia de la salvación y en la propia vida personal. Análogamente, en la base de la Cristología se encuentra la propia experiencia vital de Cristo, etc.

El momento de la experiencia personal es importante para cualquier forma de saber (hasta para la física y para la matemática como ha demostrado Michael Polanyi), pero lo es de modo particular para la teología. De hecho mientras en las otras formas de saber nosotros nos consideramos sujetos y tratamos lo que estudiamos como objeto y para el objeto somos nosotros mismos quienes fijamos las condiciones de la experiencia, los criterios de su validez, tanto que en cierto momento podemos superar también la experiencia misma; eso no es admisible en teología, donde la relación ya no es entre sujeto y objeto, sino entre dos interlocutores, y el interlocutor del teólogo no es el interrogado sino el interrogante. En teología ya no somos nosotros quienes fijamos las condiciones de la experiencia y de la inteligibilidad, sino que todo llega a ser don del Interlocutor

amor (teología Trinitaria); IV. La Iglesia, sacramento de amor (eclesiología); V. Los habitantes del cielo (escatología).

divino. Las normas, los principios, los conceptos, los hechos y a veces hasta el lenguaje se nos ofrecen como dones de Dios, de Cristo, de la Iglesia. Nosotros somos los oyentes: *fides ex auditu*. En teología suele pasar "del interrogar al ser interrogado; del exigir una respuesta al dar una respuesta"²⁴.

En teología el quedarse abierto y disponible a la escucha del otro no es solamente una condición esencial de fidelidad a lo que ella quiere ser: fiel intérprete de la Palabra de Dios. Eso exige más que todo máxima atención, ansiosa espera, alegre asombro, atónita maravilla delante de Aquel que viene y que ya se encuentra entre nosotros. Se trata de condiciones preliminares y esenciales para hacer experiencia de Dios, de Cristo, de la Iglesia.

2. ESCUCHA DEL ORIGINARIO

Nosotros cristianos y teólogos del siglo XX no tenemos la dicha de un encuentro personal con Dios como Moisés o con Cristo como los Apóstoles. Nuestra experiencia de fe es una experiencia mediada por la Iglesia. A pesar de eso, el fundamento último de nuestra fe sigue siendo siempre la auto-revelación de Dios a Moisés o en Jesucristo. Para el cristiano la auto-revelación de Dios en Cristo es el Originario.

Por lo tanto la primera operación del teólogo es la de *escuchar nuevamente al originario*. Esa es la gran tarea de la exégesis y de la teología bíblica. Para hacer eso es necesario restablecer la autoridad del originario y el deber de la escucha y de la obediencia a la Palabra del originario. Desafortunadamente las nuevas hermenéuticas, especialmente la hermenéutica dimitizante de Bultmann y la hermenéutica psicoanalítica de Drewermann han vuelto demasiado complicada esta operación. Pero eso ocurre cuando se olvida que el autor del originario es Dios mismo: El es el único autor de su Palabra. El Originario es Cristo, El es el autor de su auto-revelación (no Pedro o Juan); el originario es la Virgen María: es ella (no Lucas o cualquier otro discípulo) que testifica su maternidad virginal. Delante del

²⁴J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, p. 125.

originario, la única actitud que conviene al creyente y también al teólogo es la escucha humilde, respetuosa, agradecida y devota. Como observaba justamente Kierkegaard, no se puede solicitar credenciales al originario, no se puede pretender de él explicaciones. Estas pretensiones pertenecen a la infidelidad y a la no creencia.

Toda la Tradición que siguiendo el paso de los siglos llega hasta nosotros, deriva su fuerza del originario, y nos vuelve a proponer el don del originario. Gracias a la luz del mismo Espíritu que ha iluminado los discípulos de Jesús encontramos nuevamente el originario y lo contemplamos con ánimo agradecido y alegre.

Cualquier deformación histórica, mitológica, psicoanalítica del Originario se vuelve extremadamente peligrosa. Más que una *fides quaerens intellectum* se convierte en una *curiositas intellectualis* que arriesga destruir la fe.

Al originario se debe dar una adhesión plena e incondicionada. Como ha revelado Lonergan, la conversión es también un momento esencial de la teología. También el teólogo experimenta el ardor del convertido que repite con Pedro: "Sólo Tú tienes palabras de vida eterna".

No obstante, la diversidad de los sujetos que encuentran el Originario y aunque cada quien lo encuentre con su propia personalidad (la de Juan, Pedro, Pablo, Santiago, etc...), el Originario permanece siempre el mismo para todos: es el Hijo del Padre, el Verbo Encarnado, el Siervo de Dios muerto y glorificado, el dador del Espíritu y de la Vida. Toda la teología se hace a partir del Originario. El principio arquitectónico de toda la teología y de cada teología es siempre el Originario. No existe otro punto de partida u otro fundamento fuera del originario. La teología deber ser fiel escucha y repetición del originario. De su fidelidad al originario depende ya sea su ortodoxia, ya su ortopraxis.

3. RECONOCIMIENTO DE LA TRADICION

Como el originario no es sólo el evangelio sino una realidad viva, una persona, Cristo nuestro salvador, así la Tradición de la que se habla aquí no es un conjunto de doctrinas, sino más bien una realidad viva: aquella realidad viva en la que el Originario se ha incorporado y en la que continúa la propia presencia y la propia acción. La Tradición es esencialmente la Iglesia. Jesucristo no ha confiado solamente el propio mensaje a la comunidad de los propios discípulos, sino también su presencia real. La Iglesia no es solamente el vehículo de la palabra, de los mandamientos, del Evangelio de Cristo, sino Cristo mismo. La Tradición es Cristo que, en su Iglesia, camina a través de los siglos, alcanzando e incorporando a El la humanidad. Como bien dice Möhler: "La Iglesia es el Hijo de Dios que se manifiesta perennemente entre los hombres en forma humana, que se renueva continuamente y permanece siempre inmutable, o sea, la continua y perenne encarnación de Dios".

El obrar del teólogo en relación con la Tradición es análogo al obrar que realiza en relación con el Originario. Como respecto al Originario, la tarea del teólogo es contemplarlo y escucharlo para después expresarlo en la plenitud de la verdad y con el más alto grado de inteligibilidad, igualmente respecto al gran flujo de la Tradición, es seguir atentamente su curso, buscar comprenderlo con amorosa devoción, con profundo respeto y reconocimiento. La Tradición es Cristo que llega a nosotros a través de los siglos.

El estudio de la tradición comprende varias funciones y si nos atenemos al esquema de Lonergan, las funciones a cumplir son por lo menos cuatro: investigación, interpretación, historia y dialéctica.

En el estudio de la Tradición el teólogo debe poner atención sobre todo en aquellas actividades en las que el Originario se hizo palabra y doctrina y por lo tanto a las enseñanzas del magisterio, de los concilios, de los padres y de los teólogos, pero no debe limitarse a eso. Son importantes también los eventos históricos, los ritos litúrgicos, las vidas de los santos, la actividad misionera, etc. Porque la Tradición abarca todo esto.

El estudio de la Tradición es un momento esencial de la teología, propiamente porque la teología entra en acción con el preciso objetivo de comprender la Tradición y de seguir su camino. El originario nos llega a través de la Tradición. Omitir la Tradición para ponerse en contacto directo con el Originario, como pretendían Lutero y Calvino, es una tarea imposible: un salto que no se puede hacer.

La tendencia de la teología contemporánea es ser demasiado bíblista o demasiado contextualizada, dejando de lado la Tradición. En ambos casos se ignora la dimensión histórica de la auto-revelación de Dios y de la fe cristiana. La Palabra de Dios no se ha incorporado a la historia solamente en Cristo, sino también en el cuerpo de Cristo: en la Iglesia, en la tradición.

Es por ese motivo que en mi curso de Teología dogmática, una buena parte está reservada a la historia, para efectuar un amplio reconocimiento de la Tradición.

4. NUEVA INCULTURACION DEL ORIGINARIO Y DESARROLLO DE LA TRADICION

Como escribió O. Cullmann, la tarea del teólogo es otorgar actualidad a cuanto ha sido experimentado directamente por los discípulos de Cristo. El teólogo se inserta en el camino de la Tradición, escucha atentamente con fe y con devoción, con la misma fe y devoción con que los testigos oculares han escuchado al Originario. El teólogo busca, después, reexpresar la verdad del Originario que ha tomado de la Tradición, de modo tal que tal verdad pueda iluminar nuevamente los hombres del propio tiempo y hacerles partícipes de la vida de Dios. Así el teólogo da su propio aporte al seguimiento del camino de la Tradición.

Las funciones que debe desplegar el teólogo para repetir de modo inteligible y verdadero la Tradición son muchos. En particular son necesarias las tres últimas operaciones indicadas por Lonergan: la doctrina, la sistemática y la comunicación. En la inculturación del originario se debe proponer la *doctrina* de modo *sistemático* e

inteligible; no de modo abstracto sino histórico, es decir, teniendo cuenta el contexto socio-político-cultural en que vivimos. Eso requiere como operaciones preliminares el estudio de los signos de los tiempos: los problemas, las instancias, los encargos, la sensibilidad de la gente. En este trabajo ocupa un lugar importante el tan discutido análisis socio-político y no se debe omitir las investigaciones de la antropología cultural.

Esta operación corresponde al momento del método desde abajo de Pannenberg y al de la interrogación de Tillich. El objetivo de esta operación es comprender la "escucha de la Palabra" (Rahner). Pero, después de haber agotado este trabajo preliminar (de fenomenología del humano), el teólogo debe proceder decididamente desde lo alto, proponiendo el Originario en su integridad, buscando, además, encarnarlo en las formas culturales y en las necesidades de nuestro tiempo.

En el mundo en que vivimos, las diversidades culturales son siempre profundas, aunque la humanidad, por ciertos aspectos se encamine hacia una cultura planetaria²⁵.

Existen siempre las culturas nacionales que hoy hacen sentir muy alta la propia voz en todas partes, dando vida a nacionalismos exagerados. Por lo tanto, el teólogo, volviendo a presentar el Originario al hombre de hoy debe quedarse en el surco de la Tradición y al mismo tiempo esforzarse por asimilar los factores culturales locales.

El pluralismo teológico que ha existido desde los primeros tiempos de la Iglesia es una exigencia ya de la cristología, ya de la eclesiología. Es ante todo una exigencia de la cristología porque el mismo Verbo de Dios habla lenguajes diferentes a los hebreos, a los partos, a los sirios, a los elamitas, a los griegos, a los romanos, a los chinos, etc. Así la Tradición del Originario es una Tradición que crece y se pluraliza en las formas, pero conserva la identidad del contenido: el mismo Cristo ayer, hoy y siempre. En segundo lugar, el pluralismo es una exigencia eclesiológica: esto hace parte de la

²⁵ Cfr. B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1982.

localización de la Iglesia. Las Iglesias se vuelen locales o particulares en la medida en que en la liturgia, en la catequesis, en la pastoral, en la moral, en la teología, logran apropiarse y asimilar lo que es propio de un pueblo, o sea, su cultura. La inculturación, asegura con insistencia Juan Pablo II, es el camino de la evangelización. En efecto no hay algo más profundo: es el camino de la localización, es decir, de la constitución de la Iglesia en cuanto Iglesia particular.

La localización permite que la encarnación del Originario en Europa, en América, en Asia, en Africa, en Oceanía no sea la misma, sino que se adecue a los valores, al lenguaje, a las costumbres, a las exigencias de las diversas culturas con tal que conserve una profunda y armoniosa fidelidad al Originario y a la Tradición. El Originario continua y la Tradición crece mediante la localización y la inculturación.

En la diversificación cultural que hace posible múltiples inculturaciones de la teología, existen actualmente problemáticas comunes que ningún teólogo que busque hacer penetrar la Tradición en la historia debe descuidar. Las problemáticas más graves para las que el teólogo debe encontrar respuesta dejándose guiar e iluminar por el Originario y por la Tradición, son las siguientes:

1ª *Los problemas angustiantes del momento presente.* Sobre la cabeza de la humanidad pende hoy una terrible espada de Damocles que hace su existencia angustiosa. Males terribles como la guerra, el hambre, el racismo, la contaminación atmosférica, la desocupación, el uso inhumano de la tecnología hacen penosa la vida de la mayor parte de la humanidad. En los Congresos, en las mesas redondas en las que los especialistas discuten estos gravísimos problemas, muchas veces, se interpela también a los teólogos para saber cual debe ser su terapia. Desafortunadamente, sobre estas cuestiones tan apasionantes y actuales, el teólogo se encuentra casi siempre desarmado; no posee píldoras seguras y eficaces. La *veritas salutaris* no dispone ni propone soluciones directas e inmediatas para estos problemas y sin embargo, es *veritas salutaris*, también para estos problemas. De hecho, la oferta de salvación que el Originario (Cristo) hace a la humanidad es una oferta de salvación que se extiende a todos los gravísimos males y peligros que oprimen a la humanidad.

Teniendo en cuenta la doble verdad: *a)* que Dios salva al hombre decaído, enfermo, pecador, para la vida eterna y *b)* que al mismo tiempo lo hace desde ahora hijo de Dios y participe de las primicias de un Reino, el teólogo puede dar un valioso aporte a la solución de los grandes problemas que angustian a la humanidad, llegando a la raíz de los males, el pecado, y buscando construir hombres nuevos amantes de la paz, de la justicia, de la solidaridad, de la pobreza, del amor. El amor hacia el prójimo es la cura más eficaz para todos los males.

2ª Incertidumbre sobre el futuro. Al aproximarse el fin del primer milenio, los cristianos esperaban el fin de la historia, pues ya se cumplían los mil años previstos por el Apocalipsis para la segunda venida de Cristo. Tales previsiones resultaron equivocadas y al primer milenio sucedió el segundo.

Ultimamente, mientras el segundo milenio se acerca al final, se vuelve a hablar del fin de la historia (Fukuyama), y se presenta esta tesis con el argumento que había perdido su valor - después de la caída del comunismo - aquellas fuerzas revolucionarias que hacen progresar la historia. Indudablemente la caída del grande y poderoso imperio soviético ha tenido inmensas repercusiones no sólo en Europa, sino también en muchas partes del mundo. Pero, en el curso normal de la historia, su peso no será más grande que la caída del imperio romano o la de Constantinopla. De hecho no existen razones filosóficas o teológicas para proclamar que esté cerca el fin de la historia. Más bien, estamos conscientes de que la historia seguirá adelante por siglos y por milenios. Pero esto, no es un gran consuelo porque hoy han bajado las tinieblas sobre el futuro de la historia. Aquel futuro que el iluminismo, el idealismo, el positivismo, y el marxismo, habían dibujado con colores radiantes se ha disuelto como un necio engaño, una vana ilusión.

Hoy reina una terrible incertidumbre sobre el futuro de la humanidad. Es un futuro que nadie puede prever y controlar. Ni los políticos, ni los economistas, ni los sociólogos, ni los filósofos, ni los teólogos, pueden predecir qué pasará a la humanidad, no solamente dentro de mil o quinientos años, ni tampoco dentro de cien o cincuenta años. La historia no está terminada, pero si el mañana será mejor o peor que el presente, nadie lo puede decir. Cualquier

filosofía de la historia que pretenda definir su sentido, es estratagema vacío de la razón. Sobre el futuro de la historia, la única certeza es la que procede de la fe, la que a pesar de todo no nos ilumina respecto a su recorrido, sino sólo sobre su meta final, cuando con la segunda venida de Cristo, el maligno será finalmente derrotado y toda la humanidad entrará a formar parte de la Jerusalén Celestial.

La esperanza cristiana se apoya sobre esta fe y no sobre el sentido racional de la historia. La esperanza está en la certeza de que en este mundo trabajamos para la eternidad y no para la muerte. La esperanza es que trabajando para los demás, estamos trabajando para preparar los habitantes del Cielo, de la Jerusalén Celestial.

El fundamento último de nuestra esperanza es el amor infinito de Dios por el hombre y el valor absoluto de nuestra persona. Gracias al valor absoluto de nuestra persona, nuestra historia tiene sentido, pero un sentido primariamente personal y secundariamente colectivo; y un sentido que se cumple en el momento en que cada uno de nosotros traspasa los límites del tiempo para entrar en el horizonte de la eternidad.

(Traducción del italiano: Hna. Sonia Delforno y P. Rodrigo Durango E.)

Dirección del autor:
Pontificia Universidad Urbaniana de Roma
Facultad de Filosofía
Vía Urbano VIII, 16
00165 Roma
Italia.