



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte.
revistas.ucn.cl



CUADERNOS DE TEOLOGÍA
Universidad Católica del Norte


ISSN: 0719-8175 (En línea)

El desafío de la pluralidad teológica: ¿teología polifónica o teología al unísono?

The challenge of theological diversity: polyphonic or unisonous theology?

Sergio Romera Maldonado*  <https://orcid.org/0000-0001-8532-8248>

* Universidad Católica de Cuyo. Docente Investigador. Licenciado en Teología Dogmática, U.P. de Salamanca.

 sergioromera2008@gmail.com



Resumen:

Desde finales del siglo XIX tímidamente se fue gestando un giro teológico con una diversidad de miradas y perspectivas. El concilio Vaticano II significó, en este sentido, un acontecimiento que impulsó y confirmó esta pluralidad teológica. No obstante, frente a tal diversidad, no faltó por parte del magisterio ciertas censuras o llamadas de atención, peticiones de silencios o de abstención en la enseñanza a algunos teólogos. En cierta manera podríamos decir que esta pluralidad no respiraba aires de calma y paz. Había como una suerte de tensión entre un pluralismo que crecía y una cierta resistencia temerosa. Esta situación –en parte superada en la actualidad– sigue suscitando algunas preguntas e interrogantes. ¿Hasta qué punto es plausible la pluralidad teológica? La diversidad de corrientes y perspectivas ¿es un desafío válido y legítimo o un mayúsculo problema? ¿Es una riqueza para el constante reto del quehacer teológico que debe pensar y hablar bien de Dios, o más bien, es una dificultad para la correcta transmisión e inteligencia de la fe? En nuestro estudio, luego de presentar algunas de las corrientes teológicas más emblemáticas, intentaremos dar respuesta a estos interrogantes.

Palabras Clave: Teología de la cruz; Teología trascendental; Estética teológica; Teología política; Teología de la liberación.

Abstract:

Since the end of the 19th century, a theological turn characterized by a diversity of viewpoints and perspectives has timidly been taking shape. The II Vatican Council represented, in this way, an event that motivated and confirmed this theological diversity. However, such diversity didn't prevent theologians from suffering from censures, warnings, and silence and refraining requests when teaching. Somehow, truth be told, this diversity didn't sail in calmed and peaceful waters. There was some kind of tension between a growing diversity and a fearful resistance. This situation, partially overcome at present, is still eliciting some unanswered questions. How plausible is theological diversity? Is diversity of trends and perspectives a valid and fair challenge or a major problem? Does it enrich the constant challenge of the theological work that has to think and speak well of God, or rather creates a problem for the right transmission and intelligence of faith? In this study, after presenting some of the most emblematic theological trends of thought, we will try to respond these questions. The goal of this work is to respond such unanswered questions after presenting some of the most emblematic theological trends.

Keywords: Theology of the cross; Transcendental theology; Theological aesthetics; Political theology; Liberation theology.

Fecha de recepción: 29 de enero de 2019 | Fecha de aceptación: 30 de diciembre de 2019

Introducción

Por el año 1972 el teólogo suizo H. U. von Balthasar publicaba un breve ensayo bajo el título *Die Wahrheit ist symphonisch* (Balthasar, 1972). Años más tarde se publicaba la versión castellana bajo el título *La verdad es sinfónica* (Balthasar, 1979). El ensayo tenía por finalidad hacer un recorrido por la revelación cristiana para poner de manifiesto la variedad polifónica de voces que, cual armoniosa melodía en sus diversas cuerdas, se amalgaman en una sola voz que dice y canta la voz de Dios. De esta manera, empleando la metáfora musical de la sinfonía intentaba ilustrar el fenómeno de un sinfín de corrientes teológicas que en ese momento surgían y convivían bajo el impulso del concilio.

En efecto, antes del concilio Vaticano II, tímidamente se iba gestando un giro teológico con una diversidad de miradas y perspectivas. Varias fueron las causas que confluyeron en esta explosión diversificada. La renovación de los estudios bíblicos con el empleo de los métodos hermenéuticos y la aparición del método crítico, primero en el ámbito protestante y luego asumido por católicos; la renovación de los estudios patristicos; la reforma litúrgica y, finalmente, el movimiento ecuménico que facilitaba el diálogo y la interacción entre teólogos de diversas confesiones cristianas, fueron entre tantos otros factores, los rectores que alimentaron e impulsaron tanto la renovación teológica como la diversidad de perspectivas. Sin embargo, el concilio Vaticano II significó en este sentido, el mayor impulso y empuje para la reflexión teológica.

No obstante, frente a tal diversidad, no faltó por parte del magisterio ciertas censuras o llamadas de atención, peticiones de silencios o de abstención en la enseñanza o predicación pública, incluso, resistencias y duras correcciones a ciertos teólogos y a sus obras. En cierta manera podríamos decir que esta pluralidad no

respiraba aires de calma y paz. Había como una suerte de tensión entre un pluralismo que crecía y una cierta resistencia temerosa¹.

Esta situación –en parte superada en la actualidad– sigue suscitando algunas preguntas e interrogantes. ¿Hasta qué punto es plausible la pluralidad teológica? La diversidad de corrientes y perspectivas ¿es un desafío válido y legítimo o un mayúsculo problema? ¿Es una riqueza para el constante reto del quehacer teológico que debe pensar y hablar bien de Dios, o más bien, es una dificultad para la correcta transmisión e inteligencia de la fe? Sin duda que la sublime misión de la teología no se agota en una obsecuente y vana repetición de doctrinas del pasado, tiene en sus manos la desafiante, y muchas veces peligrosa tarea de caminar en el límite entre lo dogmático y eclesial, y lo sospechoso y desconocido. Solo así la teología progresa, el magisterio se enriquece y fundamentalmente se descubre con nítida claridad el misterio de La Verdad. Si esto es así ¿se deberá contentar la teología con una renovada relectura de la

¹ Aquí podríamos mencionar varios teólogos que considerados bajo sospecha herética con llamadas de atención o sanciones romanas fueron, sin embargo, durante el concilio o en el postconcilio verdaderas luminarias que transformaron e inspiraron el trabajo teológico. Por ejemplo, Y. Congar fue, entre 1947 a 1956, objeto de restricciones e intervenciones que llegaron a la petición de exigirle aprobación romana para poder publicar y enseñar. El teólogo francés H. De Lubac fue obligado en 1950 a suspender su docencia hasta que Juan XXIII lo rehabilitará como teólogo del concilio Vaticano II y posteriormente fuera nombrado cardenal por Juan Pablo II en 1983. Después del concilio, el teólogo brasileño L. Boff fue procesado por la Congregación para la Doctrina de la fe en 1984 y finalmente en 1992 frente a una nueva sanción por la misma Congregación abandonó el sacerdocio y la orden franciscana. Incluso el mismísimo H. U. von Balthasar al publicar en 1952 su obra *Abatid los muros*, donde reclamaba que la Iglesia debía salir del *ghetto* en que estaba encerrada y romper los muros artificiales que había levantado entre ella y el mundo, se le tachó de “peligroso teólogo progresista”. Tal fue la fama y la sospecha que padeció por varios años que quedó al margen del concilio Vaticano II.

*filosofía o teología perenne*² o deberá asumir el riesgo de incursionar por caminos y métodos desconocidos y aún no transitados?

San Pablo en su epístola dirigida a la comunidad de Éfeso, con ocasión de ciertas divisiones y enfrentamientos a causa de algunas discordias entre los cristianos y la presencia de diversas doctrinas heréticas, los exhortaba a la unidad de la siguiente manera: “Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, actúa por todos y está en todos” (Ef 4, 5-7). De cara a estas palabras paulinas podríamos preguntarnos: si solo hay un Dios, una fe, una revelación ¿puede haber diversidad teológica? ¿Es un problema o una riqueza? ¿Es un desafío o una dificultad? A lo largo de nuestro estudio intentaremos responder a estas preguntas.

Para ello, presentaremos en primer lugar algunos paradigmas teológicos contemporáneos, siendo conscientes que hay una multitud de otras corrientes que no podemos abordar por la brevedad que exige nuestro trabajo³. Sin pretensión de exhaustividad perfilaremos descriptiva y objetivamente el contexto, el origen y el

² Nos referimos a la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino a quien se le adjudica el título de *filosofía y teología perennes*. En este sentido podemos recordar las apreciaciones que tanto Pablo VI y luego citadas por Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* atribuyen al aquinate: “(...) la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro del pensamiento y modelo del modo de hacer teología”. (Juan Pablo II, 1998). Aunque la encíclica en términos generales fue bien acogida en círculos filosóficos y teológicos, no obstante hubo ciertas voces críticas respecto a la dura división entre fe y razón como también a la positiva valoración excesiva del pensamiento tomista bajo el calificativo *novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino*.

³ Entre la inmensa cantidad de corrientes y perspectivas teológicas solo a modo de ejemplo podríamos mencionar: “teología hermenéutica”, “teología de la cultura”, “teología dialéctica”, “teología existencial”, “teología de la secularización”, “teología de la historia”, las llamadas teologías en contexto tales como la “teología negra”, “teología feminista”, “teología del tercer mundo”, entre otras.

método de las algunas corrientes teológicas sin determinar una valoración crítica de sus excesos o defectos (lo cual aunque consideramos de capital importancia excedería las posibilidades del artículo). Ellas son: la teología estaurológica; el giro antropológico trascendental de K. Rahner; la *Estética teológica* de H. U. von Balthasar; la teología política de J. B. Metz y la teología de la liberación surgida en Latinoamérica. Hemos elegido estas corrientes puesto que consideramos que son algunas de las más relevantes y las que más han influido y orientado el rumbo de la reflexión teológica en la contemporaneidad.

A la luz de esta polifónica variedad de corrientes teológicas intentaremos en la conclusión responder a la pregunta planteada: pluralidad teológica ¿problema u oportunidad?

1. Teología estaurológica

El término *stauros* deriva del griego *στάυρος* y significa literalmente cruz, de ahí que estaurológica sería la ciencia o el conocimiento de o desde la cruz. La teología estaurológica no es otra cosa que “teología de la cruz” o *theologia crucis*, una reflexión que centra su mirada y pone el acento de forma primordial en la cruz, en el Misterio Pascual, como punto de partida de la reflexión teológica y como *cenit* de la automanifestación de Dios en la historia. Evidentemente que quienes han propuesto una teología desde esta perspectiva tienen en cuenta la totalidad de la revelación en Jesucristo, tanto el AT como el NT, desde la vida oculta como la vida pública de Jesús, sin embargo, el punto de arranque de la teología de la cruz pone de manifiesto una concentración estaurológica en la que fija la mirada y desde la cual reflexiona, es decir, el Misterio Pascual comprendido como el acontecimiento excepcional en el que Dios revela su propio ser velado por el misterio.

Varias son las razones que se alegan para justificar, tanto la centralidad del

Misterio Pascual en el dinamismo de la revelación, como el central punto de referencia para la reflexión teológica. Si Jesucristo es la plenitud de la revelación de Dios, el momento decisivo y fontal de la vida de Jesús se da en la "hora joánica" (Jn 13,1- 21,25), es decir, en el Misterio Pascual. Es en la cruz donde Jesús sella la nueva Alianza que marca el inicio de la nueva y definitiva economía salvífica. Es, en la entrega de su cuerpo y de su vida en la cruz, donde Jesús erige e instituye el nuevo Pueblo de Dios que es la Iglesia. Es en la cruz donde, desde su corazón traspasado, brota sangre y agua y donde dispensa la gracia de los sacramentos (Jn 19, 34). Para la teología estauroológica es en el Misterio Pascual donde se desvela plena y cabalmente el Dios trinitario, donde el verdadero rostro de Dios, muchas veces mutilado u opacado por la *theologia Gloria*, se deja traslucir con nitidez y claridad. Es allí donde Dios abraza la debilidad, el sufrimiento y el pecado del mundo y de la historia, es el instante donde el *krónos* se hace *Kairós*, la eternidad abraza el tiempo y la trascendencia se hace inmanente al mundo, a la historia y a los hombres.

1.1. Origen y objetivo de la *theologia crucis*

¿Cuál es el origen, el contexto y el objetivo principal que se propone esta corriente teológica? La teología estauroológica surge como intento sistemático en la década de los sesenta, sin embargo, podemos señalar como origen próximo, la primera y segunda guerra mundial y el holocausto y, como origen y fuente de inspiración remota a Lutero y Hegel.

Es a partir de Lutero que la teología protestante pone su acento en los famosos cinco *solus*: sólo Dios, sólo Cristo, la sola gracia, sólo la Escritura y la sola fe. Si la revelación está dada únicamente en las Sagradas Escrituras, la teología encuentra como única fuente de inspiración la Biblia sin necesidad de tener que recurrir a otras fuentes o mediaciones como la filosofía o la metafísica. Esto conduce a

Lutero a distinguir entre *theologia Gloria* y *teologia Crucis*. En efecto, la primera es la clásica teología escolástica de clara inspiración filosófica y corte metafísica, dominada transversalmente por la *analogia entis*. Ésta debe ser rechazada y superada por una teología que ponga su mirada en Cristo y en su revelación, una teología que despojándose de todo resabio metafísico tenga como punto de partida su auténtico fundamento: solo la Sagrada Escritura, solo Cristo y su revelación fundamental en la cruz. Una teología que ya no se solventa por la *analogia entis* propia de la tradición católica sino que, a ejemplo de Jesucristo, ve en la dialéctica el modo en que Dios se revela *sub contrario* (*teologia crucis*).

Con respecto a Hegel, se suele decir que su obra más que filosófica es estrictamente teológica. En realidad lo que Hegel intentó realizar fue una transposición filosófica-teológica, es decir, pensar filosóficamente lo que es objeto propio de la teología: el ser de Dios. Para llevar a cabo esta empresa estableció como punto neurálgico de su estudio lo acontecido el "viernes santo" y que en el filósofo alemán se popularizó bajo la expresión "viernes santo especulativo", debido a su deshistorización e interpretado como teorización. Desde esta perspectiva concluye afirmando la muerte de Dios, entendida ésta no como afirmación atea sino como la muerte del mundo antiguo, como la desacralización y desencantamiento de la naturaleza. El "Dios ha muerto" está vaciado de su contenido histórico para referirlo culturalmente a la superación de las tres sucesivas culturas (Grecia, cristiana, ilustración). De esta manera para Hegel Dios como espíritu absoluto está presente en el mundo y se realiza en el devenir de la historia (Cordovilla Pérez, 2012).

Por tanto, en lo que atañe a los orígenes inspiradores de la *teología crucis* Lutero y Hegel son, en gran medida, para los teólogos de esta corriente sus dos irrenunciables y emblemáticos maestros. Sea teología pensada desde la vertiente

católica como protestante, la gran mayoría de los teólogos de la cruz sin ser necesariamente luteranos miran a Lutero y sin ser hegelianos buscan en Hegel el soporte racional y filosófico. De aquí deducimos que el origen de la teología de la cruz está inevitablemente asociado al protestantismo, aunque en los últimos tiempos, teólogos católicos, alineándose a esta perspectiva reflexiva, también han desarrollado y propuesto ensayos desde esta línea teológica.

1.2 Planteos teológicos fundamentales

Como ya lo hemos señalado, la teología de la cruz tiene siempre como horizonte reflexivo de su quehacer teológico el acontecimiento de la cruz como momento decisivo de la revelación del ser de Dios. A partir de esta premisa surgen y se plantean varios interrogantes: ¿Cómo conciliar el Dios inmutable, todopoderoso e impasible con el sufrimiento y muerte de Jesús en la cruz? Dicho de otra forma ¿cómo aceptar el Dios escolástico de la tradición teológica frente al Dios sufriente y vulnerable de la revelación? Si la única fuente de la teología es la Sagrada Escritura y es sólo en ella donde conocemos al enviado del Padre que padece y muere en la cruz ¿le afecta de algún modo al Dios impasible la pasión y la muerte de su Hijo? ¿Qué hace Dios frente al sufrimiento y muerte de su Hijo? Más aún, ¿qué hace el Dios impasible frente a los sufrimientos, guerras e injusticias de sus hijos los hombres? Este Dios concebido en un cielo inaccesible que permanece lejano, ciego, sordo y mudo frente al mal en el mundo ¿no es el Dios teísta que ha engendrado y dado a luz el ateísmo? Acaso ¿no es el mismo teísmo quien ha parido desde su propio vientre el mal hijo del ateísmo? ¿No es el desgarrador grito de los ateos el fruto maduro que acrisoló el dios teísta?

Frente a estos interrogantes se hace necesario repensar el verdadero rostro de Dios. La primera tarea será conciliar a Dios con la cruz, el sufrimiento y la

muerte. Aquí la metafísica ya no será la mediación filosófica sino, siguiendo las huellas de Lutero, la única fuente de reflexión será las Sagradas Escrituras, en especial atención al Misterio Pascual y la cruz, dado que es allí donde Dios ha revelado de modo inminente su propio ser trinitario en la que Dios Padre, lejos de permanecer impávido e inmutable, se ve afectado ante el sufrimiento y la muerte de su Hijo.

Por ello, la *theologia crucis* es radicalmente una teología trinitaria puesto que la reflexión sobre el evento de la cruz conduce a ser pensada e interpretada no sólo como sufrimiento del Hijo sino como acontecimiento de las tres personas de la Trinidad en la que cada uno –a su modo– queda afectado por el dolor y la muerte. La persona del Hijo sufre y muere el abandono del Padre no sólo en su humanidad sino incluso en su naturaleza divina. El Padre sufre la entrega y la muerte de su Hijo. El Espíritu Santo acompaña este sufrimiento en vínculo recíproco de comunión y de amor.

1.3. Algunos representantes emblemáticos

Si bien son numerosos los autores que, tanto de la vertiente protestante como católica, han desarrollado diversos ensayos de teología estauroológica nos limitamos a señalar algunos de los más representativos.

En primer lugar debemos señalar al pastor y teólogo japonés K. Kitamori (1916-1998), quien escribiendo bajo el impacto de la catástrofe de la segunda guerra mundial, publicó en 1946 *Teología del dolor de Dios*, siendo esta, entre su prolifera obra, uno de los escritos más populares y apreciado por los partidarios de la teología del sufrimiento de Dios. En su obra Kitamori (1975) se propone llegar a “conocer la voluntad de Dios minuciosamente y bucear en las profundidades de Dios siguiendo los pasos de Jeremías y Pablo” (p. 20). Para ello se sirve no solamente

te de los textos bíblicos sino que reconoce la capital importancia del pensamiento filosófico de Hegel, que le servirá como sustento para configurar su teología del dolor de Dios⁴. Partiendo de la idea de que el Dios revelado a Jeremías y a Pablo no es meramente el Dios que engendra a su Hijo, sino el Dios que hace morir a su Hijo, considera que es necesario reconsiderar la fontalidad de Dios en su relación con el Hijo, no en el acto de engendrar, sino en el de morir. Afirma:

“En el evangelio la palabra final es el dolor de Dios. Al intentar revelar su propio dolor a nosotros en cuanto seres humanos, Dios se comunica mediante el dolor humano (...) Por tanto de este modo expresó Dios su última palabra, ‘Dios sufre el dolor’ mediante el uso de la relación padre-hijo. De este modo, las palabras ‘Dios Padre engendra al Hijo’ son secundarias ante las otras, primarias, ‘el Padre hace que su Hijo muera’. Esta es la teología de la cruz. Cualquier teología que titubee en hacer relevante este punto, pertenece a la teología de la gloria, sin que importe con qué elocuencia se justifique a sí misma. Por tanto, no deberíamos dejarnos absorber en las meras palabras ‘el Padre engendra al Hijo’. Nuestro interés debería ir dirigido a esas otras que nos

⁴ “Hay que examinar la filosofía de la historia de Hegel. El pensamiento (o más bien, la fe) que Hegel desarrolla en su obra *La razón en la historia* consistía en aquella razón que regula la marcha del mundo y de este modo la historia del mundo se hace racional (...) En los círculos filosóficos japoneses esta idea de Hegel es por completo impopular por causa de su carácter abstracto en cuanto determinismo teológico. Pero la grandeza del pensamiento de Hegel no queda afectada o disminuida por esta crítica, ni es que las filosofías japonesas sean más concretas. Creo que el pensamiento de Hegel tendría que ser vitalizado actualmente. No podemos ignorar el pensamiento de Hegel si es que la filosofía tiene que alcanzar prominencia alguna. Hegel indicaba mediante este pensamiento el problema fundamental en la teología del dolor de Dios: Dios abarca totalmente nuestra propia realidad” (Kitamori, 1975, pp. 32-33).

expresan cómo el Padre hace que su Hijo muera” (Kitamori, 1975, p. 62).

Por tanto, para K. Kitamori el punto de partida de su teología será considerar la muerte y el dolor del Hijo en manos del Padre como la cúspide de la revelación de Dios⁵.

Desde el ámbito protestante alemán son de capital importancia los trabajos de carácter sistemático relativos a la pasibilidad divina realizados por J. Moltmann y E. Jüngel. Moltmann está convencido que de una teología de la cruz que responda a los requerimientos de los tiempos presentes depende la verdadera y radical “cristicidad” de la teología y de la Iglesia. De hecho, toda la teología, toda la existencia cristiana e incluso el ateísmo de las protestas y las rebeliones metafísicas contra Dios responden a la pregunta del Jesús moribundo en la cruz:

“La muerte de Jesús en la cruz es el centro de la teología cristiana. No es su único tema, pero sí constituye la puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra. Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, la creación, el pecado y la muerte señalan al Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, la Iglesia, la fe y la santificación, el futuro y la esperanza vienen del Crucificado” (Moltmann, 2010, p. 33).

Jüngel considera que la teología debe ser pensada como teología del Crucificado, es decir, debe configurarse como teología de la cruz para alcanzar un replanteamiento de la unidad de Dios y del Crucificado⁶. Esta tarea conlleva a problematizar, desde sus cimientos tanto la comprensión metafísica del poder de Dios como el axioma metafísico de la impasibilidad, y comprender la omnipotencia de

⁵ Para un análisis crítico de la obra de K. Kitamori se puede consultar González Faus, 1973, pp. 5-40.

⁶ Este proyecto teológico lo ha desarrollado ampliamente en su extensa y emblemática obra *Dios como misterio del mundo* (1986).

Dios como capacidad de sufrir por la creatura. En este sentido, siguiendo a Lutero, Hegel y Barth, intenta pensar de nuevo el concepto de Dios en contraposición con la omnipotencia de Dios pensadas metafísicamente.

“La tarea que tiene ante sí la teología cristiana es justamente pensar en unidad Dios y el Crucificado. Esta tarea necesitaba problematizar desde sus cimientos tanto la comprensión metafísica del poder de Dios como el axioma metafísico de la impasibilidad. Si se ha de hablar del poder omnipotente de Dios, éste solo puede ser comprendido como la omnipotencia de Dios que sufre por su creatura. En este sentido siguiendo a Lutero, Hegel y K. Barth, yo he intentado pensar de nuevo el concepto de Dios en contraposición con la omnipotencia y la absolutidad de Dios pensadas metafísicamente (Jüngel, 1986)” (Rodríguez Garrapucho, 1992, p. 67).

La teología católica, que en su conjunto siempre ha reconocido un gran peso a las instancias de la teología natural y de la tradición filosófica, se manifestó al principio con muchas más reservas. Sin embargo, entre las primeras obras aparecidas podemos mencionar la del teólogo suizo Hans Küng *La encarnación de Dios* donde la posibilidad del sufrimiento de Dios queda abierta como hipótesis y sujeta a un ulterior estudio. Particular importancia reviste el extenso apéndice de su obra, donde al hacer una exhaustiva descripción de la cristología clásica, analizando las declaraciones de los primeros concilios ecuménicos, se pregunta sobre la posibilidad del sufrimiento de Dios concluyendo en la necesidad de repensar los atributos divinos y dejar entre paréntesis como posibilidad abierta el sufrimiento de Dios. Afirma:

“(...)Dios no puede definirse, al estilo de la filosofía, como lo sumo del ser humano y de las posibilidades humanas, cosa que sucede cuando se

llega a él inductivamente por conclusiones silogísticas. El Dios de la teología filosófica arrastra siempre las estructuras de una realidad no divina, así como las del conocimiento humano, mientras que el Dios bíblico muestra los rasgos de algo que se experimenta una y otra vez en forma insospechada y distinta, contradiciendo las reglas de un silogismo, donde se busca llegar a conocer por inducción.

(...) Es preciso que vuelva a plantearse la cuestión de si no habrá que estudiar otra vez el tema de la mutación y el devenir en Dios, supuesto el problema implicado en la forma expuesta de entender la divinidad” (Küng, 1974, p. 705).

Para concluir, merece ser destacado el proyecto sistemático de H. U. von Balthasar. El teólogo suizo desde una perspectiva de teología trinitaria y partiendo del Misterio Pascual, como lugar máximo de la revelación de Dios en cuanto acción trinitaria, hace con gran realismo una lectura desde la economía salvífica, hablando de abandono, separación y sufrimiento en Dios. El drama de la cruz es entendido como el testimonio más alto de la realidad más profunda de un Dios que asume en sí el pecado del hombre para superarlo en un gesto de entrega que va hasta la experiencia del infierno, del abandono y de la muerte. Sólo a modo de ejemplo citamos el siguiente texto:

“Pero si se hace esta pregunta: ¿existe el dolor en Dios?, la respuesta es la siguiente: en Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor. Esto sucede cuando la imprudencia con la que el Padre se da a sí mismo (y da todo lo suyo) –lo que lleva asimismo a la imprudencia esencialmente divina del Hijo que se expresa en una total correspondencia y en una generosa prodigalidad, y a la del Espíritu que a la vez le ha sido dado– choca con una libertad que

elude la responsabilidad de esta imprudencia y la deforma en la prudencia del que quiere empezar todo por sí mismo” (Balthasar, 1995, p. 304).

2. Karl Rahner: teología trascendental y giro antropológico

2.1. Contexto

Durante la década de los cincuenta del siglo pasado K. Rahner advertía una serie de características y transformaciones culturales, científicas, religiosas y teológicas que lo conducirán a proponer un nuevo método teológico. ¿Cuáles son esas observaciones? Según explica Gibellini (1998), el teólogo de Friburgo advierte una sociedad surcada firmemente por el secularismo y el pluralismo; en el campo de las ciencias señala una notable ampliación de los conocimientos en todos los campos del saber y su derivado en las especializaciones y especificaciones; desde el punto de vista religioso considera que los enunciados de la fe han perdido su obviedad y valor en el ámbito de los creyentes; teológicamente percibe una solidificación y estancamiento de los conceptos fundamentales cayendo en la insuficiencia del método teológico escolástico que parte de los conceptos y abstracciones y actúa por adoctrinamiento y no por convicción y experiencia.

Frente a este proscenio, el teólogo jesuita considera que, si hasta ese momento ha regido prevalentemente en el campo de la teología la “vía cosmológica” como camino objetivo de una doctrina segura, cierta y defensiva, en vistas al panorama que se presenta, es necesario salir del aislamiento defensivo en que la teología se ha refugiado y autoexcluido para lograr entrar en diálogo con la modernidad y plantear un cambio de método y paradigma. ¿Cuál será ese nuevo paradigma metodológico? El método antropológico-trascendental.

2.2. Método teológico

Para la elaboración de este nuevo paradigma metodológico que posibilite el diálogo con la modernidad, Rahner se sirve de categorías fundamentales tomadas del idealismo de Kant y del existencialismo de Heidegger. De Kant toma la noción de lo *a priori* y de lo *a posteriori*, es decir, de aquello que es innato en el hombre y aquello que se adquiere con el tiempo y la experiencia respectivamente. De Heidegger asume la categoría de *existencial* sólo en su acepción formal, es decir, entendido como aquello que determina el ser del hombre (Illanes y Saranyana, 2012).

De esta manera Rahner (1964) distingue y caracteriza lo que es innato y lo que es objeto de experiencia en el hombre. Lo *a posteriori* es el contenido de la experiencia, es lo adquirido por el hombre, es categorial y tematizado. Pero todo este cúmulo de experiencias categoriales encuentran su condición de posibilidad en lo *a priori*. Así, lo *a priori* es en el hombre lo no adquirido, lo que no es el resultado de la experiencia sino sólo dado por la sola existencia humana, lo innato y connatural. Es trascendental, es decir, atemático, hace posible lo categorial, el conocimiento, la acción y el resto de las experiencias humanas, es en definitiva, el “espíritu finito en el mundo”. Es por medio de este trascendental propio de la existencia humana que el hombre es capaz de abrirse al infinito, al ser y al misterio, a lo trascendente, y en definitiva, al mismo Dios.

A partir de estos presupuestos Rahner propone su método teológico rompiendo radicalmente con el esquema cosmológico y conceptual de la escolástica y abriendo las puertas a un claro giro antropológico que postula al hombre como punto de partida de la reflexión teológica. Por ello, las pruebas de la existencia de Dios ya no deben partir desde fuera del hombre (pruebas cosmológicas) sino desde el hombre mismo, desde su *a*

priori trascendental que acompaña toda experiencia humana o categorial. Por tanto, la reflexión teológica desde este método trascendental que aplicará Rahner en todos sus estudios⁷ tendrá como punto de arranque al hombre (giro antropológico) y como presupuesto la experiencia trascendental (existencial sobrenatural).

2.3. El existencial sobrenatural

A la luz de estos presupuestos metodológicos se suscitan algunos interrogantes. Si este existencial sobrenatural es propio y esencial a todo ser humano por el solo hecho de existir ¿qué ocurre con la gracia? ¿Hay verdaderamente un orden sobrenatural, o todo se reduce al orden natural de la existencia humana? ¿Qué es lo que ocurre con los no creyentes o ateos frente a la supuesta oferta universal de la gracia mediante el existencial sobrenatural inherente a toda criatura humana? Rahner dirá:

“Mi convicción teológica fundamental es que lo que nosotros denominamos gracia es, obviamente, una realidad que viene dada por Dios en una relación dialógicamente libre y que, por tanto, es indebida y sobrenatural. Pero para mí la gracia es a la vez una realidad que siempre y en todas partes está dada en el centro más íntimo de la existencia humana, hecha de conocimiento y libertad, en modo de oferta, susceptible de ser aceptada o rechazada, de manera que el hombre no puede librarse jamás de esta característica trascendental de su esencia (Rahner, 1974)” (Gibellini, 1998, p. 246).

De esta manera, la gracia es entendida ciertamente como algo que se

nos da indebidamente, viene de Dios de forma sobrenatural, pero no de forma regional, puntual o actual como sostiene la teología clásica, sino que es una realidad que siempre y en todas partes está dada en el centro más íntimo de la existencia humana, es decir, todo hombre la posee consciente o inconscientemente y todo hombre puede aceptarla o rechazarla. Aunque aun rechazándola no surte el debido efecto, la gracia para Rahner siempre está presente en el hombre.

“El hombre vive consciente y constantemente ante el Dios trinitario de la vida eterna, aunque no lo sepa o no lo crea, es decir, que aunque no pueda convertirlo en objeto singular de su saber por una reflexión meramente ‘hacia dentro’, Dios es el ‘hacia-donde’, inexpresable pero dado, de la dinámica de toda vida espiritual y moral en el ámbito espiritual de su existencia fundado de hecho por Dios, es decir, elevado sobrenaturalmente, un ‘hacia donde’ dado ‘meramente a priori’, pero siempre dado, con-sabido sólo inobjetivamente, pero por ello y sin embargo dado” (Rahner, 1964, pp. 234-235).

2.4. La fe y los cristianos anónimos

Si la gracia es don dado indebidamente a todo hombre en virtud del existencial sobrenatural, Rahner da un paso más en sus reflexiones y afirma la existencia de los “cristianos anónimos”. Según esta tesis, todo hombre considerado no abstractamente en su pura naturaleza humana sino visto concretamente en el orden histórico de la historia de la salvación, aunque no siempre sea cristiano explícito, puede ser cristiano anónimo. Y concluye Rahner diciendo:

“De aquí se deriva lo que yo llamo ‘cristianos anónimos’; y a esto se debe a que yo no vea ninguna religión, del tipo que sea, en la que no esté presente también la gracia de Dios, aunque quizá de un modo oprimido y perverso”

⁷ Rahner no sólo diseñó y desarrolló este método teológico con un claro giro antropológico sino que lo aplicó fielmente a lo largo y ancho de toda su producción teológica, incluso en una de las doctrinas teológicas más periféricas como la angeología, su punto de partida fue el hombre en su dimensión y experiencia trascendental.

tido. De aquí se deriva, finalmente, lo que yo he llamado el momento trascendental de la revelación histórica (Rahner, 1974)” (Gibellini, 1998, p. 246).

Entonces, Dios quiere la salvación de todos y en virtud de esta voluntad salvífica universal Dios ofrece a todos la posibilidad de la salvación (existencial sobrenatural) convirtiendo a todo hombre, sea creyente cristiano, no cristiano o ateo, en “*cristiano anónimo*”. Si esto es así ¿cómo se resuelve la necesidad de la fe para la gracia y la salvación? Para responder teológicamente a esta interrogante – según explica Rahner– es necesario distinguir entre dos tipos de revelación: la revelación explícita y la revelación implícita. La primera es temática o categorial, es decir, se transmite por el anuncio, la misión y se expresa con conceptos. En cambio, la revelación implícita es a-temática o trascendental, alcanza e incluye a todo hombre en su experiencia trascendental. Aquí se daría lo que Rahner denomina una “*fe a-temática*”, es decir, el sí que el hombre da en lo más profundo de su ser o en su corazón, aún sin conocer o rechazar a Cristo. Este sí al sentido positivo de la existencia pronunciada por el hombre en la parte más íntima de su ser se convierte en acto de fe existencial, no categorial, en el ejercicio de un cristianismo vivido anónimamente y en el cual la gracia, aunque permanece escondida, está dada por Dios y vivida por el hombre.

3. Hans Urs von Balthasar: una *Estética teológica*

3.1. Contexto

En Balthasar, teología y vida son inseparables, una no se comprende sin la otra. Su método y su teología no pueden ser comprendidos independientemente de su contexto y de su vida, y en particular, de su razón y experiencia vocacional y existencial. Para Scola (1997) no se puede

prescindir del doble movimiento, estético y ascético, que caracteriza su peculiar modo de ser, aferrado por el esplendor de la forma y de dar expresión a la misma. Toda su vida y su misión están esparcidas por cada una de las páginas de sus escritos y en todos los pliegues de sus fundaciones. Sólo a partir de este ángulo de visión, se nos dona la forma de su método y pensamiento teológico.

Balthasar se hizo portavoz de duras críticas y cuestionamientos dirigidos tanto a la Iglesia como al talante teológico que dominaba en ese momento. Según el teólogo suizo, la Iglesia se encontraba encerrada en sí misma, era incapaz de abrirse al mundo, a la cultura, a la ciencia y a las religiones. Sus años de estudio le habían mostrado el carácter inviable de dos actitudes dominantes en la Iglesia de su época: una actitud apologética dirigida a “*los de afuera*” con la intención de llenar la red de nuevos convertidos, y una actitud esotérica dirigida al interior, con la intención de mantener una tradición mortecina, de estrechos horizontes y carente de pensamiento.

Según señala Bueno (2004), en el ámbito de la teología Balthasar denunciaba una triple separación producto del anhelo de la especialización y fragmentación científica que se debía superar. La separación entre exégesis y sistemática, en la cual aquella había devenido en filosofía y la teología sistemática perdía su dimensión contemplativa. Otra separación era entre espiritualidad y dogma: la primera caía en la banalidad o superficialidad, mientras que el dogma había bloqueado el componente existencial. Y por último, la dicotomía entre filosofía y teología, ya que la primera quedaba mutilada sin considerar las cuestiones últimas y los objetivos máximos, mientras que la teología se reducía a una abstracción atemporal e irrelevante al margen de los cuestionamientos del hombre contemporáneo.

Todas estas críticas dirigidas a la Iglesia y especialmente a la teología que-

dan recogidas en dos tendencias que denuncia en términos de “reduccionismos”⁸.

El primero de ellos, el “reduccionismo cosmológico”, que sustituye lo absoluto de Dios por el mundo y el cosmos por las creaciones del hombre. De esta manera la reflexión teológica desemboca solo en un orden social y político quedando encerrada en un nivel meramente histórico. El mismo Dios y su autocomunicación quedan atrapados en el orden del cosmos:

“El trasfondo cósmico e histórico como ‘natural’ (al menos de una manera predominante) no puede justificar el carácter sobrenatural del cristianismo, ni un dinamismo histórico puede mediar, como lo muestra Hegel y Schelling, entre los órdenes de naturaleza y gracia; entonces así quedan solo la información externa de profecías y milagros, mientras la ‘comprensión’ (intellectus) interna de la relación de los misterios es una tarea de la fe cristiana” (Balthasar, 2011, p.36).

Balthasar hace referencia a un segundo reduccionismo de tipo antropológico. Al colocar al hombre como centro de toda la realidad y sentido, se acaba disolviendo al cristianismo en las necesidades o expectativas de los hombres. En tal caso, toda posible iniciativa de Dios queda reducida a subjetividad humana y así la teología no consigue superar el estrecho horizonte de lo meramente humano:


“Precisamente por esto no puede ser la antropología el punto de reducción para una comprensión de la revelación. (...) Entre Dios y el hombre no puede haber más lenguaje que la Palabra de Dios (...) No hay ningún tex-

to que se pueda poner debajo de Dios por el cual se haga legible y comprensible. Dios tiene y quiere interpretarse así mismo. Si él hace esto, hay algo que de antemano es seguro: que no estará en aquello que el hombre por sí mismo –a priori o a posteriori– pudiera haber investigado sobre el mundo, sobre sí mismo y sobre Dios” (Balthasar, 2011, pp. 51-52).

En este punto, sus críticas van dirigidas claramente contra Rahner. Aunque reconoce su inmensa fuerza especulativa, considera que ha puesto en el centro la autoconciencia o la autoconstrucción del sujeto pretendiendo bautizar al idealismo alemán y a Heidegger, e identificando salvación y humanización desdibujando así la radical novedad cristiana.

3.2 Método

Señalados estos dos paradigmas reductivos que se han dado a lo largo de la historia de la teología en el seno de la Iglesia, presentará su punto de partida: es necesario partir desde la misma Revelación que no es otra cosa que la misma epifanía del amor glorioso de Dios que seduce, atrae y convence. He ahí el comienzo de la teología, la mejor apología, la única dogmática:

“El logos entendido como razón que comprende, solo puede  diendo la tendencia a separar y a seleccionar, se concentra en un solo punto selecto. Este punto es la Revelación de Dios en Cristo, sólo puede ser él mismo tanto en la teología fundamental como en la dogmática. (...) Este punto sólo puede estar en la misma Revelación de Dios que viene y que trae consigo su propio centro que recapitula” (Balthasar, 2011, pp. 134-135).

si, pe

⁸ Vale aclarar que la palabra “reducción”, en Balthasar, no hay que entenderla en un sentido negativo o peyorativo sin más. No significa necesariamente acortar la mirada, sino que es la voluntad de volver al fundamento, para hacer el cristianismo nuevamente creíble e inteligible. El mismo Balthasar la emplea en un sentido positivo al definir la obra de su maestro Przywara.

observa Fisichella (2010), la teología fundamental y la teología dogmática son inseparables. De esta manera la reflexión típica de la teología fundamental se sitúa bajo el denominador común de “teología”, que en von Balthasar no deja nunca dudas sobre su constitución como una reflexión a la luz de la Revelación. Por tanto, la reflexión teológico-fundamental no debe considerarse ni como una introducción, ni como un prolegómeno a la dogmática, ni mucho menos como una simple función de la teología. Hacer teología fundamental equivale a realizar aquella investigación que está inserta ya en la dinámica propia de la teología dogmática. Balthasar lo expresa en estos términos:

“La apologética se halla ya cargada con el peso de la dogmática cuando comprende la tarea de hacer plausible y de acercar la imagen de la Revelación divina a los no creyentes” (Balthasar, 1985a, p. 117).

3.3. Una teología unitaria y “de rodillas”

Como pastor y como pensador, al margen de las especializaciones de la ciencia académica y universitaria, reivindica la globalidad del saber teológico como experiencia concreta y real del creyente. Se trata entonces de una teología unitaria, global e incluyente que exprese el decir tanto del teólogo creyente como del creyente teólogo.

Esa visión unitaria exige una “teología de rodillas”, contemplativa o adorante, capaz de superar la dicotomía en la que había quedado atrapada la teología. Con la publicación de su clásico artículo titulado *Teología y Santidad* (Balthasar, 1964), la imagen del Balthasar teólogo quedará para siempre caracterizada por el contraste entre “teología arrodillada” y “teología sentada”⁹. Este estar de rodillas,

⁹ La expresión aparece hacia el final del artículo en los siguientes términos: “Hubo algún momento en que se pasó de la teología arrodillada a la teología sentada. Con ello se introdujo en la teología la divi-

observa Scola (1997), no tiene nada que ver con manifestaciones pietistas que sustituyan el rigor científico, sino con la posición del corazón del teólogo que es la de Pablo en el camino de Damasco: aferrado por la forma de la Gloria y arrojado de rodillas en adoración.

Para ser artífices de esta “teología de rodillas” es necesario recuperar el aliento original de los Padres y el testimonio vivificante de los santos, puesto que la teología y la santidad deben ir a la par. Son los santos quienes han percibido de forma radical y exacta la figura del amor de Dios. En ellos se hace creíble el amor cristiano y ellos nos sirven de guías y estrellas de referencia obligada ante cualquier intento de reflexión teológica. Esto queda plasmado en las primeras páginas de su obra programática *Sólo el amor es digno de fe*:

“La siguiente presentación no contiene fundamentalmente nada nuevo, sino que trata de seguir el pensamiento de los grandes santos de la tradición teológica: Agustín, Bernardo, Ignacio, Juan de la Cruz, Francisco de Sales, Teresa de Lisieux... Los que aman son los que más saben de Dios, es a ellos a quienes los teólogos tienen que escuchar” (Balthasar, 2011, p. 21).

3.4. Teología del amor y de la belleza de la Trinidad

El amor de Dios Unitrino patentizado en las huellas del Crucificado será el horizonte, el sendero, el tema y el contenido de su pensamiento y de su procedimiento. El amor que finca sus raíces en el seno de la Trinidad inmanente y que desvela su figura de modo eminente en la sombra del Crucificado, es la primera palabra de la teología. Sólo este amor es creíble, es digno de fe y capaz de generar en el hombre una respuesta o una acción

sión que descubríamos al comienzo de nuestro trabajo” (Balthasar, 1964, p. 267).

de amor. De la misma manera, el amor será el *arjé* de la filosofía. Ese *“amor que deja espacio al ser”* puesto que donde no existe el amor tampoco existe la verdad. Por ello, el esfuerzo del teólogo debe concentrarse en el amor, núcleo del misterio cristiano, *“principio y fundamento”* de la teología.

Nuestro autor empleará un concepto clave para que el hombre en general y el teólogo en particular accedan a ese amor. Se debe arrancar del dato originario de la *“figura”* y de la *“forma”* (*Gestalt*) de la Revelación que se manifiesta en su esplendor, en su belleza y en su fuerza convincente. Como germanista ha recibido de Goethe la noción de forma, que integra en su armonía toda la pluralidad de elementos para expresar la belleza que atrae y fascina. Desde el punto de vista cristiano es el hecho mismo de la revelación, que arranca de un amor insondable que se comunica al mundo, a favor de los hombres. No hay que atender a la figura para remitir a otra cosa, sino que ella misma es la presenciarización y la irradiación del amor que se comunica. Bajo la iluminación de esta luz adquiere relieve y sentido todas las formas particulares. Cada fragmento adquiere su fuerza y su sentido en el todo. Y es el todo el que debe ser contemplado y descubierto en cada fragmento (Bueno, 2004). Desde esta visión global, que permite integrar todas las voces y fragmentos, se contraponen a todo tipo de división o reducción ya señaladas anteriormente.

Teológicamente hablando, la forma de lo bello es la *“Gloria de Dios”*, cuyo esplendor seduce, atrae y arrebat. La Gloria de Dios, según anota Scola (1997), alcanza su cumbre en Jesucristo, es decir, en aquella forma imperecedera que reúne a Dios y al hombre (el mundo) en la nueva y eterna alianza. Esta forma tiene necesidad de aquella capacidad de visión que es propio de los ojos sencillos de la fe. Así por ejemplo, los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma;

Juan sobre todo, pero también los demás evangelios, describen continuamente cómo en el encuentro, en el diálogo, se destaca la forma de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible, y cómo de repente, de un modo indescribible, surge el rayo incondicionado y derrriba al hombre, haciéndole caer postrado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo. Por tanto, la eficacia de toda teología dependerá de cuánto esté penetrada de la belleza de la Gloria de Dios:

“No hay en el tiempo de la Iglesia ninguna teología históricamente eficaz que no sea a su vez reflejo de la Gloria de Dios. Solo una teología bella, o sea, una teología que, alcanzada por la Gloria Dei, logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de incidir en la historia de los hombres, impresionándola y transformándola” (Balthasar, 1985b, p. 14).

Para el teólogo suizo, la verdad es ante todo epifanía y manifestación, no apariencia. La espontaneidad del conocimiento ha de estar enteramente al servicio de la receptividad. En este sentido, la verdad se encuentra penetrada por la belleza y por el amor: la belleza es el esplendor de la realidad ante el hombre. El amor comunica al desvelamiento, que es la verdad, un misterio siempre renovado que se abre al encuentro, en el que la mirada del hombre, esto es, su respuesta libre a la interpelación recibida, ayuda al objeto a lograr su verdad ideal. De esta manera, quedan asentados los principios rectores y metodológicos que guían y conducen el entretejido del agudo pensamiento y de la magna obra de Balthasar:

“Se ofrecen dos principios que, sin embargo, pueden converger en uno: un amor que se me dona sólo puedo comprenderlo como milagro, y no lo puedo agotar empíricamente o trascendentalmente (...) El segundo principio está en lo estético, que junto

a la actitud del pensamiento y la actitud de la acción, representan una tercer esfera irreductible a cualquier otra” (Balthasar, 2011, pp. 52-53).

3.5. La Trilogía: Gloria, Teo-dramática y Teo-lógica

Al hablar del método teológico de Balthasar, no podemos dejar de mencionar, al menos sucintamente, su más emblemática obra, donde pone en ejecución todos los procedimientos y criterios metodológicos delineados anteriormente. Se trata de un inmenso tríptico ordenado en 15 volúmenes más un Epílogo, desarrollados a partir de los trascendentales del ser (Belleza, Bien y Verdad) y sustentados por el *amor* de Dios Trino. A lo largo de toda la exposición se expresa la peculiar sistematicidad de su método teológico donde todos estos elementos se van integrando de modo espiral y sinfónico.

Una de las características que corresponde a los presupuestos ya enunciados es la articulación de los trascendentales. La prioridad de la belleza hace que se presente en primer lugar una *“Estética Teológica”* bajo el título *Gloria*. Aquí se muestra el esplendor de la Revelación de Dios. Ahora bien, la Gloria de la belleza que se manifiesta, se ofrece a la libertad humana como bien, suscitando un diálogo entre las libertades finitas de los hombres y la libertad infinita de Dios. Así surge la *Teo-dramática* que presenta la teopraxis, es decir, la historia entendida como drama, cuyo proscenio es el mundo y donde los protagonistas, Dios y los hombres, actúan e interactúan. Dios que se ha manifestado en la *“belleza”* de su Gloria, ahora se dona como *“bien”* y el hombre sumergido en el drama de la historia debe responder a su vocación/misión. Finalmente, después del encuentro con lo *“bello”* y la aceptación del *“bien”*, se hace necesario cantar y proclamar la *“verdad”*, de este modo surge la *Teo-lógica* desplegado en tres volúmenes y un epílogo. Aquí el autor trata de dilucidar en numerosas páginas una de las aporías más intrinca-

das de la teología: la posibilidad de que el espíritu finito pueda captar el sentido ilimitado de Dios.

Pocas semanas antes de morir, Balthasar tuvo ocasión de proponer una mirada de conjunto sobre su pensamiento. Fue a comienzos de mayo de 1988, cuando su editor español y los amigos ibéricos de la revista *Communio* organizaron un congreso para presentar la publicación, en castellano, de los primeros volúmenes de *Gloria*. En aquella ocasión, solo en cinco páginas, el gran teólogo suizo, enunció las razones que están en la base de su pensamiento y método. Citando apenas un fragmento de aquel memorable texto, Balthasar sostiene:

“Lo Uno, lo Bueno, lo Verdadero, lo Bello, es lo que llamamos atributos trascendentales del Ser porque sobrepasan los límites de las esencias y son coextensivos al Ser. (...) En vista de ello yo he intentado construir una filosofía y una teología a partir de una analogía, no ya de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales). Y puesto que los trascendentales atraviesan todo el Ser, deben ser interiores los unos a los otros: lo que es verdaderamente verdadero también es verdaderamente bueno y bello y uno. Aparece un ser, tiene una epifanía: es bello y nos maravilla. Al aparecer se da, se entrega: es bueno. Y al entregarse se dice, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también en el Otro al que se revela). Y así se puede construir primero una estética teológica (Gloria): Dios aparece. (...) Se puede continuar con una dramática. (...) Y se puede terminar con una lógica (una teo-lógica). (...) He aquí, pues, la articulación de mi trilogía: no he querido mencionar más que las cuestiones planteadas por el método, sin abordar las respuestas, pues eso sobrepasaría con

mucho los límites de este artículo introductorio” (Balthasar, 1988)

4. La Teología Política de Johann Baptist Metz

4.1. Diversos sentidos de la expresión “Teología Política”

Aunque los primeros esbozos sistemáticos de la Teología Política habría que fecharlos sobre la década de los sesenta, conviene precisar previamente diversos sentidos con que a lo largo de la historia se empleó dicha expresión. Según señala González Montes (1995) por primera vez la encontramos en la subdivisión tripartita de la teología: mítica, política y natural. Tal división aparece en los escritos del historiador romano Terentius Varro (116-27 a. C.). Aquí el empleo de la expresión “teología política” pretende fundamentar y justificar decisiones políticas y modos de gobernar a través de categorías teológicas. Dicho de otra manera, se trataba de una teología identificada con el culto al Estado y servía de legitimación sagrada de la política dominante de turno. El obispo Eusebio de Cesarea, conocido como el padre de la historia de la Iglesia, elaboró hacia finales del siglo tercero la primera teología política cristiana fundamentada en la teología de la historia.

En nuestro tiempo, el término reaparece después de la primera guerra mundial, por el alemán Carl Schmitt (1888-1985) en la obra *Política teológica* de 1922, donde trata de recuperar la concepción sacral, propia del cristianismo medieval, de la autoridad y del poder de la Iglesia. Schmitt (2009a) presenta su tesis central en los siguientes términos:

“Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en

cuanto vinieron de la Teología a la teoría del Estado, convirtiéndose por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también, por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos” (Schmitt, 2009a, p. 37).

Podemos decir que la idea fundamental que Schmitt postula es que todos los conceptos de la teoría moderna del Estado son conceptos esencialmente de origen teológico que ha sufrido un proceso de secularización. El Estado casi acaba ocupando el lugar del soberano que antes era propiedad exclusiva de Dios. El uso profano, radicalmente mundano, de los conceptos teológicos y escatológicos separados de su origen, la fe, conducía a la mundanización, esto es, a la secularización del mundo entendido como el lugar de la trascendencia. Ahora bien, ¿cuáles son los conceptos estrictamente teológicos que ha adoptado secularmente el Estado? En su obra *Romanticismo político*, Schmitt (2009b) reafirma que el Estado vino a ocupar el lugar del Soberano que antes le pertenecía exclusivamente a Dios. De esta manera, los conceptos teológicos empleados son el de Dios, soberano, monarca, la predestinación, obediencia, amor infinito. Todos estos conceptos han sido transferidos al Estado, de tal modo que todas las cualidades inherentes a Dios son ahora atributos y cualidades del Estado. Después de C. Schmitt, nadie ha vuelto a usar el concepto tradicional de teología política en el sentido positivo.

Algunos lo utilizan, sin embargo, en sentido crítico, como es el caso del protestante convertido al catolicismo Erik Peterson, quien intentó demostrar la imposibilidad de una teología política, entendida esta como una justificación de una situación política por medio de la revelación cristiana. En su libro *El mono-teísmo como problema político* de 1935, Peterson (1999) comienza con una clara advertencia donde se afirma que mientras

la ilustración europea redujo la fe cristiana al monoteísmo, la auténtica actividad política de todo cristiano sólo es posible en el supuesto de una fe trinitaria. Haciendo un extenso repaso por diversos autores y escritores que van desde Aristóteles, Filón, los apologistas tales como Justino, Cirilo de Jerusalén, Taciano, Teófilo de Antioquía, como así también una larga lista de padres de la Iglesia, entre ellos San Ireneo de Lyon, Orígenes, Tertuliano, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Agustín, entre otros, intenta demostrar cómo la irrupción del dogma trinitario constituyó una verdadera revolución a nivel político y metafísico frente a la teología política del imperio romano:

“En el instante en que el concepto de la monarquía divina, que no era más que el reflejo de la monarquía terrestre del imperio romano, entraba en colisión con el dogma de la Trinidad, la controversia sobre este dogma se convertía en una lucha eminentemente política (...) El cristianismo se presentaba así, tanto en el plano político como metafísico, como una ‘rebelión’ (...) Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político” (Peterson, 1999, p. 92).

Peterson intenta demostrar el proceso mediante el cual la Iglesia al expandirse en el imperio romano chocó con la idea de un monarca divino, y así surge la idea de *Pax Augusta*, sin embargo tropezó con el dogma trinitario y con la escatología cristiana, dando lugar a la definitiva desaparición del monoteísmo político y la liberación del cristianismo de las cadenas del imperio. De esta manera se logró:

“La ruptura radical con una teología política que hacía degenerar el evangelio en instrumento de justificación de una situación política (...) Pero el evangelio de Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la crea-

tura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es don de Aquel que está sobre toda razón” (Peterson, 1999, p. 95).

Por tanto, para Peterson, un monoteísmo no trinitario será necesariamente un monoteísmo que intenta convalidar o justificar una cierta política. Después de su intervención, la problemática de la teología política permanece en cierta manera estática hasta la década de los sesenta.

4.2. Origen

En la segunda mitad del siglo veinte se profundiza temas como el compromiso político de los cristianos, evangelio y política, política cristiana y otros similares, y surgirán otras alternativas a la teología política de Schmitt y en sintonía con los planteamientos de Peterson que intentan articular lo que sería una perspectiva cristiana de lo político. Pero es a partir de 1965 que se impone la denominación *“Teología Política”* en el sentido actual y estrictamente teológico. J. B. Metz, discípulo de K. Rahner, presenta en breves pinceladas su proyecto programático de Teología Política en el año 1967 participando de un congreso internacional de teología en Toronto (Canadá) y que luego volcaría ampliamente en sus obras *Teología del mundo* (1970) y más tarde ampliaría en *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (1979).

4.3. Tarea de la Teología Política según J. B. Metz

Metz es desde el ámbito católico el representante por excelencia de la llamada *“Teología Política”*¹⁰. Ahora bien, ¿en

¹⁰ Siendo J. B. Metz el emblemático representante y mentor de la teología política desde la perspectiva católica, desde la vertiente protestante es de capital importancia la propuesta elaborada por J. Moltmann en una conferencia pronunciada en New York en 1968 bajo el título *Esperanza e histo-*

qué consiste esta nueva perspectiva teológica? ¿Cuáles son su objetivo y finalidad?:

“Entiendo por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiende a la privatización. Y, positivamente, entiendo, a la vez, por teología política el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad” (Metz, 1970, p. 141).

Desde esta lacónica y condensada definición se puede observar la doble tarea de la teología política, una negativa y otra positiva. La primera, de carácter negativa, es la llamada *“desprivatización de la fe”*. En efecto, desde la ilustración y con la crítica de Marx a la religión, la misma se replegó al ámbito de lo privado, la fe es una cuestión individual, personal e íntima que nada tiene que ver con la sociedad y el mundo. De esta manera la teología se encerró en el ámbito de lo subjetivo y se disolvió la capital vinculación entre la experiencia de fe y la vida social y cultural. Por ello, frente a la *“privatización de la fe”* hay que iniciar la tarea crítica de la *“desprivatización de la fe”*. Para Metz esta es la primer consigna de la teología política:

“La teología predominantemente en los tiempos modernos (...) dio carácter privado, en su núcleo, a ese mensaje. Y redujo la práctica de la fe a la decisión a-cósmica del individuo (...) Por tanto, parece que hace falta aquí una ‘desprivatización’ crítica de la comprensión de los fundamentos de

nuestra teología. Esta desprivatización es la primordial tarea teológica-crítica de la teología política (...) esta teología trata de definir de nuevo la relación entre religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe escatológica y la práctica social” (Metz, 1970, pp. 143-144).

La segunda tarea, de carácter positivo, deberá mostrar y desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje cristiano, deberá dilucidar la relación entre teoría y praxis cristiana. Aquí surge un concepto clave de la teología política, la *“reserva escatológica”*. Estas reservas son las promesas escatológicas vistas desde el tiempo histórico. Esto significa que la escatología no se agota ni diluye en la historia sino que encuentra plenitud y cumplimiento en la parusía, sin embargo, el mensaje cristiano debe ser público y eficaz, debe transformar críticamente la realidad social, política, pública para instaurar germinalmente el Reino, debe no sólo iluminar las conciencias sino también transformar el mundo. En este sentido, la teología política postula una doble y complementaria tarea: crítica y liberadora. Crítica del individualismo, de las ideologías, de los abusos de poder, de las imposiciones y reduccionismos. Liberadora del individuo, de la sociedad, de la cultura y los estados.

5. Teología de la liberación

5.1. Origen

El primer esbozo de teología de la liberación fue en julio de 1968, unas semanas antes de la conferencia de Medellín (24 de agosto – 6 de setiembre), durante una conferencia de teología en Chimbote (Perú) pronunciada por Gustavo Gutiérrez, cuyo tema y título de su ponencia era *Hacia una teología de la liberación*. Como señala Gibellini (1998), esta breve ponencia se convertiría luego, después de sucesivas ampliaciones y profundizacio-

ria y cuya versión italiana lleva por nombre *Teología como escatología*. Según observa Gibellini (1998), su propuesta de teología política es de carácter radicalmente escatológico. En efecto, la teología debe pensarse como escatología, pero esta escatología no debe velar únicamente por el futuro, sino que ese futuro se forja desde una mirada realista y crítica del presente. Esa mirada al presente debe incluir al hombre concreto e histórico en la sociedad actual. Por tanto, esa mirada teológica es para Moltmann la *“teología política”*.

nes, en su obra *Teología de la liberación* publicada en Lima en 1971 y que constituye el primer tratado sistemático realizado desde esta perspectiva teológica.

Luego fueron apareciendo diversas publicaciones o ensayos desde distintos puntos y contextos de la patria grande latinoamericana. Entre ellos podemos mencionar a Leonardo Boff *Jesucristo el liberador* (1980), Hugo Assmann *Opresión – Liberación. Desafíos a los cristianos* (1971) y que sería ampliado en *Teología bajo la praxis de la liberación* (1973). Estos son los textos y autores que dieron lugar a las primeras y más significativas expresiones del nuevo rumbo teológico que se vislumbraba en Latinoamérica. Otros autores que fueron apareciendo posteriormente son por ejemplo Clodovis Boff, John Sobrino, Juan Luis Segundo, entre otros.

Pero es con la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Medellín¹¹ en 1968, que esta teología ya incipientemente presente toma fuerza e identidad. Aunque en Medellín no adopta literalmente la expresión “*teología de la liberación*”, sí es recurrente el empleo de la categoría de “*liberación*” lo cual influyó decididamente en la proyección del nuevo proyecto teológico a escala continental. Así, Medellín no sólo significó la recepción y aplicación del concilio Vaticano II a Latinoamérica, sino que fue una recepción creativa del concilio desde la “*opción preferencial por los pobres*” y desde la categoría de “*liberación*” dando gran impulso e identidad al desarrollo y reflexión teológica latinoamericana desde esta perspectiva.

¹¹ Cabe recordar que a lo largo de la trayectoria de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se han realizado hasta la fecha cinco Conferencias generales: la primera en Rio de Janeiro (Brasil) en 1955; Medellín (Colombia) en 1968; Puebla (México) en 1979; Santo Domingo (República Dominicana) en 1992; y finalmente en Aparecida (Brasil) en 2007.

5.2. Método teológico

La teología de la liberación debe ser comprendida como un acto segundo que presupone un acto primero, esto es, una reflexión que propone una praxis a partir de una experiencia de fe contextualizada. Esta praxis es entendida como prácticas que deben cambiar y transformar la realidad y las relaciones de dependencia y dominación. Esta teología más que una doctrina es una praxis, no sobre la historia, sino transformadora de la historia. Aquí la reflexión no se hace discurso sobre la historia sino “*praxis*” transformadora de la historia. De esta manera el concepto teológico de “*liberación*” posee tres niveles integradores: el socio-político referido a la liberación de oprimidos, de pobres, marginados y explotados; la liberación a nivel antropológico que busca una liberación del hombre para restituirle dignidad y posibilitar una sociedad diversa y justa; y por último, la liberación a nivel teológico referida a la liberación del pecado mediante la comunión y la participación (Illanes y Saranyana, 2012). Por tanto, la categoría de liberación es entendida en estas tres dimensiones como “*liberación integral*”.

En función de estos presupuestos y objetivos teológicos se hace necesario dilucidar el método teológico correspondiente. Al respecto L. Boff afirma:

“La teología de la liberación trata de articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y desde el interés por la liberación de los pobres; en función de esto, utiliza las ciencias humanas y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que alivien el camino de los oprimidos” (Boff y Boff, 1982, p. 82).

A partir de esta definición del método se puede desglosar fácilmente los elementos del método teológico: una opción previa y tres diversas mediaciones.

1. Opción previa: claramente esta opción está puesta en el “pobre” como lugar teológico y como obligada referencia reflexiva desde el punto de vista político, ético y evangélico.

2. Mediaciones: las mediaciones empleadas por la teología de la liberación son básicamente tres. En primer lugar, la mediación socio-analítica que, sin excluir la filosofía, privilegia la mediación de las ciencias sociales. Ahora bien, ¿qué tipo de ciencias sociales? Esto dará lugar a uno de los temas más controversiales de la teología de la liberación. Por el momento sólo asentamos la pregunta para abordarla y responderla más adelante. En segundo lugar tenemos la mediación “hermenéutica”, es decir, una mediación que permite interpretar desde la revelación y la tradición, no en un sentido abstracto sino a partir de una situación política y social determinada. Es así como la lectura de la realidad social se transforma en lectura teológica: se parte de un contexto concreto del cual surgen interrogantes; éstos se confrontan con la revelación; de esta revelación contrastada con la realidad se reflexiona y se sacan respuestas para iluminar la situación o contexto concreto. Finalmente, una tercera y última mediación es la “práctica-pastoral”. En efecto, no bastan las mediaciones socio-analítica y la hermenéutica puesto que un cierto exclusivismo de ellas conducirían a diversos reduccionismos. Es necesario llegar a acciones puntuales, planes orgánicos que se traduzcan en acciones pastorales concretas para alcanzar la transformación y liberación de esos contextos de pobreza e injusticia.

5.3. Teología de la liberación latinoamericana y teología europea

En repetidas ocasiones se suele afirmar con cierta liviandad –rozando casi con la ignorancia– que la teología de la liberación sería la concreción histórica, conceptual y práctica de la teología política, gestada en Europa y sistematizada por J. B. Metz. De esta manera, la teología de

la liberación no sería otra cosa que la mera aplicación de conceptos teológicos europeos al contexto latinoamericano, caracterizado éste por la pobreza extrema y el subdesarrollo¹². Además, para ratificar esta afirmación, se suele alegar que muchos de los teólogos de la liberación se formaron en universidades europeas, que fueron discípulos de teólogos europeos o se inspiraron en alguno de ellos¹³. Esto, histórica y conceptualmente, es inverosímil. Veamos porqué.

Tanto la teología política de Metz como la teología de la liberación surgieron contemporáneamente. Son dos teologías simultáneas en el origen y diversas en su contexto. Sin duda que se trata de dos corrientes que comportaron un verdadero giro político-teológico, pero que surgieron paralelamente en contextos totalmente distintos. Recordemos que cuando J. B. Metz daba sus primeras pinceladas en Toronto en 1967 de lo que sería posteriormente su teología política, en 1968 Gutiérrez –casi simultáneamente– proponía las bases de la teología de la liberación en su conferencia en Chimbote.

Además se trata de dos teologías totalmente distintas en orden al contexto, los destinatarios y el método. Mientras que la teología europea intenta entrar en

¹² Aunque podríamos citar varios autores europeos, nos contentamos con citar un texto de José María Rovira Belloso en su manual de introducción a la teología donde afirma: “La cuna de la teología de la liberación es la teología fundamental práctica (teología política) de J. B. Metz. Hacia esta teología europea mantienen una dialéctica de amor agradecido, pero también de filiación rebelde, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, que fueron formados en ella, y Jon Sobrino” (Rovira Belloso, 2003, p. 173).

¹³ Sólo a modo de ejemplo recordemos que G. Gutiérrez realizó estudios filosóficos y teológicos en Lovaina, Lyon y en Roma. L. Boff amplió sus estudios teológicos en Munich donde obtuvo el doctorado en 1970. H. Assmann estudió sociología en Frankfurt y se doctoró en teología en la Universidad Gregoriana de Roma. J. Sobrino se doctoró en teología en 1975 en Frankfurt con la tesis *Significado de la cruz y de la resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Molmann*.

diálogo con el no creyente, con el ateo ilustrado, en América Latina la teología de la liberación se enmarca en el intento de diálogo y encuentro con el “no humano”, con quien no es reconocido en su dignidad (pobres, marginados, explotados). La teología europea busca cómo hablarle al no creyente en un mundo “adulto y desarrollado”, mientras que la teología de la liberación debe hacer audible y asequible una palabra que pueda anunciar y recordar el amor de Dios y la dignidad humana en un proscenio dominado por lo “no humano”.

Finalmente, desde el punto de vista metodológico la radical diferencia versa en su punto de partida. La teología europea en general y la teología política en particular se solventan especialmente de la filosofía y permanece en el orden conceptual y racional. La teología de la liberación, en cambio, parte del análisis de la realidad, se confronta con la revelación y concluye no tanto en una doctrina, sino más bien en acciones y opciones pastorales concretas (ver, juzgar y actuar).

En resumen, la teología europea y la teología latinoamericana de la liberación bajo ningún aspecto pueden entenderse una como el resultado o aplicación de la otra. Son diversas en todos los aspectos, en su origen, en su contexto, en su metodología y en sus destinatarios.

5.4. Diversas corrientes de la teología de la liberación

La teología de la liberación desde sus orígenes no fue una teología pensada desde un bloque unitario. La diversidad de autores y perspectivas dieron lugar a una pluralidad de acentos y corrientes. Juan Carlos Scannone (1987) después de un minucioso estudio histórico y comparativo distingue diversas corrientes. ¿Cuáles son esas corrientes que reconoce? Cuatro:

1. La teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia considerada como una teolo-

gía de la liberación en sentido amplio, más atenta a los aspectos pastorales y espirituales de la liberación que a los aspectos culturales y sociopolíticos.

2. Teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos donde se privilegia más los aspectos culturales del *ethos* popular que los aspectos sociopolíticos. Esta es la llamada teología argentina o teología del pueblo cuyos emblemáticos representantes son Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrel, entre otros¹⁴.

3. Teología a partir de la praxis histórica representados especialmente por los primeros pasos y primeros autores señalados anteriormente.

4. Teología a partir de la praxis de grupos revolucionarios, en el cual prevalece el discurso sobre la acción política revolucionaria de los grupos cristianos.

5.5. Debate en torno a la teología de la liberación

El origen de las controversias suscitadas en torno a la teología de la liberación está íntimamente vinculado a los diversos estudios y documentos que tanto la Comisión Teológica Internacional como la Congregación para la Doctrina de la Fe dedicó en la década de los setenta y ochenta a la novedosa e incipiente teología que desde Latinoamérica se desplegaba con fuerza.

Según señala Gibellini (1998), la Comisión Teológica Internacional dedicó dos años de sus sesiones a analizar la teología de la liberación. Desde 1974 al 1976 creó una subcomisión presidida por Karl Lehmann con la colaboración de otros teólogos que estudiaban este fenómeno desde distintas dimensiones y aspectos: sobre el método y hermenéutica K. Lehmann; sobre la dimensión bíblica H. Schurmann; la eclesiología estaba a cargo

¹⁴ Sobre la teología argentina conocida también en diversas acepciones tales como “teología del pueblo”, “teología desde el pueblo” o “teología de la cultura” se puede ampliar en Scannone (2016), especialmente la primera parte, pp. 7-176.

de O. González de Cardedal y desde el aspecto sistemático el teólogo suizo H. U. von Balthasar.

El resultado de estos estudios concluyó con la publicación del documento *Promoción humana y salvación cristiana* en junio de 1977. Las aseveraciones que el documento presenta son en un tono crítico positivo reconociendo, en esta nueva teología, el irrenunciable grito profético frente a la pobreza extrema y las situaciones de injusticia social que viven los pueblos del continente latino¹⁵. A su vez, el documento subraya la necesidad de distinguir adecuadamente entre salvación cristiana y promoción humana (de ahí el título del documento), y reconoce la variedad y flexibilidad de esta teología y la necesidad de seguir profundizando en torno a ella y en la diferencia y complementariedad entre la dimensión temporal y escatológica de la liberación:

“Esta unidad de conexión, así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, en su forma concreta, deberán ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis; ello constituye, sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología actual” (Comisión Teológica Internacional, 1977).

¹⁵ *“Si revisten un carácter científico, no son, por ello, en primer lugar, como los frutos de una investigación teórica; no se presentan, ante todo, como una teología ‘escrita’. Ellos quieren permanecer en contacto estrecho con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria y con la tarea que la Iglesia debe llevar a cabo en esta coyuntura. Su intención es la de hacer oír ampliamente el grito del hermano pobre y sufriente, la queja que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta, practicada con espíritu de lucro, el exilio forzado, la opresión (...) La asistencia eficaz que hay que asegurar a estos ‘pobres’ es, ciertamente, desde la antigüedad, una de las tareas principales de la Iglesia y de sus miembros. Pero hoy en día su ejercicio ha llegado a ser el testimonio más esplendoroso de una fe viva y, para un gran número de hombres ajenos a la Iglesia, un criterio inapreciable de su credibilidad”* (Comisión Teológica Internacional, 1977).

Por su parte, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó dos instrucciones referidas a la teología de la liberación en la que podemos observar una cierta evolución o matización en sus valoraciones críticas. La primera publicación *Libertatis nuntius* publicada oficialmente el 3 de setiembre de 1984 presenta varias objeciones a la teología latinoamericana que se pueden sintetizar en tres puntos críticos: sobre el empleo acrítico del marxismo en el análisis social; sobre la violencia o lucha de clases; y sobre el riesgo de una iglesia paralela. Con respecto al empleo de ciencias sociales de corte marxista y que expondrían a la fe cristiana al peligro de convertirla en una ideología, la Congregación afirma:

“Su razonamiento es el siguiente: una situación intolerable y explosiva exige una acción eficaz que no puede esperar más. Una acción eficaz supone un análisis científico de las causas estructurales de la miseria. Ahora bien, el marxismo ha puesto a punto los instrumentos de tal análisis. Basta pues aplicarlos a la situación del Tercer Mundo, y en especial a la de América Latina (...) Pero el término científico ejerce una fascinación casi mítica, y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedida de un examen crítico de naturaleza epistemológica. Este previo examen crítico le falta a más de una teología de la liberación” (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984).

De esta manera, para la instrucción vaticana, este sustrato acrítico de corte marxista para el análisis científico de la realidad conduce necesaria e inevitablemente a justificar la violencia o la lucha de clases en pos de la liberación:

“Lo que estas ‘teologías de la liberación’ han acogido como un principio,

no es el hecho de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia. Se saca la conclusión de que la lucha de clases entendida así divide a la Iglesia y que en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales” (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984).

De esta pre comprensión del pueblo constituido en clases diversas, opuestas y enemigas –según la instrucción– se comprende análogamente la Iglesia, donde se asevera el fomento de una iglesia paralela bajo el concepto de “*iglesia popular*”, en oposición a la iglesia oficial representada por los obispos y el Romano Pontífice:

“A partir de tal concepción de la Iglesia del pueblo, se desarrolla una crítica de las estructuras mismas de la Iglesia. No se trata solamente de una corrección fraternal respecto a los pastores de la Iglesia cuyo comportamiento no refleja el espíritu evangélico de servicio y se une a signos anacrónicos de autoridad que escandalizan a los pobres. Se trata de poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor. Se denuncia la jerarquía y el Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir. Teológicamente, esta posición vuelve a decir que el pueblo es la fuente de los ministerios y que se puede dotar de ministros a elección propia, según las necesidades de su misión revolucionaria histórica” (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1984).

En resumen, las observaciones críticas de la instrucción son de un claro miramiento negativo. Los destinatarios de dicha instrucción reaccionaron con inmediatez y sin oscilaciones. Sorprendidos de

tales correcciones y advertencias Gutiérrez (1984), por ejemplo, alega el no empleo del análisis marxista o en última instancia un empleo crítico y selectivo. Jamás habían avalado, ni mucho menos teorizado, sobre la lucha de clases o sobre la violencia. Y finalmente, sobre el concepto de “*iglesia popular*” como alternativa a la Iglesia oficial, L. Boff (1984) sostiene que la idea de “*Iglesia del pueblo*” o “*Iglesia popular*” no es un concepto teológico que justifique una “*iglesia paralela*”, es un concepto estrictamente sociológico que busca la constante reforma y permanente conversión de la única y verdadera Iglesia de Cristo.

Sin embargo, tal como lo anticipaba la instrucción de 1984 en sus primeras páginas, ésta debía ser completada y complementada con un segundo y posterior estudio. Dos años más tarde la misma Congregación para la Doctrina de la Fe retoma el tema de la teología de la liberación publicando una segunda instrucción en abril de 1986 bajo el título *Libertatis Conscientia*. La instrucción señala en primer lugar que ambos documentos se deben leer orgánica y complementariamente. Aquí la instrucción realiza un análisis de los principales aspectos teóricos y prácticos de la liberación desde una mirada más positiva, valorando y reconociendo el concepto de liberación integral que implica necesariamente el sentido estrictamente teológico-soteriológico y su correspondiente concreción en la dimensión ético-social:

“La liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la doctrina social de la Iglesia que ilumina la praxis a nivel de la sociedad (...) La verdad del misterio de salvación actúa en el hoy de la historia para conducirla a la humanidad rescatada hacia la perfección del Reino, que da su verdadero sentido a los necesarios esfuerzos de liberación de orden económico, social y político,

impidiéndoles caer en nuevas servidumbres" (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986).

Por tanto, se hace evidente que la segunda instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe no se limita al clásico discurso sobre la libertad cristiana sino que lo amplía con el discurso de la liberación en sus condiciones efectivas del ejercicio de la libertad y atendiendo a los procesos históricos, sociales y culturales que hay que poner en marcha para que el discurso sobre la libertad sea creíble y concreto. De esta manera, la instrucción se pronuncia positivamente en relación a la teología de la liberación en su pretensión de hacer concreta y veraz el discurso de la "liberación integral".

En resumen, según asevera Gibellini (1998), a partir de 1986, los teólogos latinoamericanos de la liberación han propiciado un vasto proyecto editorial en diversas lenguas internacionales y que recoge toda la temática de la teología cristiana en sus principales articulaciones sistemáticas. Esto demuestra la amplitud del movimiento de la teología de la liberación, la fecundidad de la perspectiva teórica y práctica de este modo de hacer teología, su arraigo en la iglesia latinoamericana y el esfuerzo de profundización y de rigor de un discurso teológico que ahora se presenta como una dimensión de la "Teología del Tercer Mundo" y como un desafío para la teología occidental, católica y ecuménica.

Conclusiones

Siendo la pluralidad teológica un hecho indiscutible que de suyo se da en la actualidad y que la misma realidad la impone, volvemos a la pregunta inicial que ha motivado y sostenido el presente estudio: pluralidad teológica ¿problema u oportunidad? Ciertamente se trata de una interrogante compleja y no fácil de responder. Sin embargo, su facticidad inter-

pela al teólogo y su respuesta urge y reclama claridad.

Empecemos por su justificación. Basta con que demos una rápida mirada a la historia para poder advertir con facilidad que desde los orígenes del cristianismo la diversidad de enfoques teológicos ha existido y convivido siempre. Siguiendo la clasificación de la teología según el método teológico que describe Luis Martínez Fernández (1998) podríamos dilucidar tres grandes caminos o líneas que transversalmente están presentes en la historia. Un primer período que va desde San Pablo hasta Santo Tomás de Aquino y que se caracteriza como "Sabiduría desde Dios". Aquí, la pretensión de la teología más que saber es saborear a Dios y sus dones. El método procede del acto de rumiar la fe produciendo un crecimiento en el conocimiento de los misterios, no tanto por razonamiento, sino por obra del mismo Dios y su Espíritu¹⁶. Es una teología que vio la luz en la calidez sombría de los claustros y monasterios de innumerables almas dóciles a la gracia y a la vida mística.

Un segundo período estaría dado por una teología comprendida como "Teología para el hombre" y que llegaría prácticamente hasta los umbrales del siglo XX. Es el tiempo de las universidades, la recuperación en occidente de la filosofía aristotélica y la incorporación de los maestros de las órdenes mendicantes en las universidades. Es el auge de la alta escolástica, y sus sucesivas renovaciones posteriores, especialmente con la escuela de Salamanca en el siglo XVI. El método será el razonamiento y la argumentación, las grandes *disputatio* y las síntesis totalizantes y armoniosas de las *Summas*.

Por último, una teología como "Antropología para llegar a Dios" planteada

¹⁶ Entre los mayores exponentes de esta etapa podemos mencionar a Clemente de Alejandría, Orígenes, San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Ricardo de San Víctor, San Bernardo y San Buenaventura.

y desarrollada en los tiempos presentes. Después de un *impasse* dado por el no acertado pero estimulante modernismo y la Nueva Teología, surge la antropología como presupuesto del quehacer teológico. Este es un camino profundamente inductivo. Desde el hombre –sus inquietudes, búsquedas y sufrimientos– se intenta llegar a Dios como respuesta. Es el tiempo de la explosión de corrientes teológicas germinalmente preparadas antes del concilio Vaticano II y radicalizadas en el postconcilio.

Como podemos constatar, la historia es testigo y fundamento de esta pluralidad de caminos y métodos que a tientas se ensayaban y que con el tiempo se afincaban. Sin embargo, la pluralidad de expresiones de la fe no solo se justifica en la historia de la teología, tiene su punto de arranque en la historia misma de la salvación patentizada en la misma revelación. Dicho de otro modo, la diversidad y pluralidad de lenguaje para hablar de Dios viene del mismo Dios en su revelación consignada por escrito en las Sagradas Escrituras. Pensemos por ejemplo en las primeras páginas de la Biblia en el libro del Génesis. Allí nos encontramos con dos relatos distintos de un mismo y único acontecimiento. El misterio de la creación es dicho de dos formas diversas: un primer relato con matices litúrgicos y repetitivos llamado *Tradición Sacerdotal* (Gn 1, 1- 2,4a) y un segundo relato, distinto y autónomo, con características propias de la *Tradición Yahvista*, donde Dios se presenta con actitudes más humanas, un Dios más familiar y cercano (Gn 2, 4b-25).

Pasemos al NT. Aquí el gran protagonista de los evangelios y epístolas es la vida única e irrepetible del mismo Dios hecho carne. Sin embargo, ante la vida de una única persona nos encontramos con dos tradiciones diversas –tradición sinóptica y tradición joánica– y a su vez, nos encontramos con cuatro relatos distintos: Marcos, Mateo, Lucas y Juan, cada uno con sus características, perspectivas, destinatarios y contextos particulares. Más

aun, una mirada a las distintas perspectivas de los evangelios y del resto de la literatura neotestamentaria nos permite visualizar una diversidad de cristologías que emergen de la misma variedad de los textos sagrados. Por ejemplo, una cristología de la predicación a partir del *Corpus paulinum*; una cristología mesiánica, centrada en el Jesús histórico (Mt, Mc, Lc); una cristología especulativa histórico-escolástica (Jn y en parte Lc); una cristología que concentra su mirada en Cristo como Señor y *Eschaton* inscrito ya en la eternidad de Dios (Apocalipsis). Por tanto, la misma Palabra de Dios no es una palabra al unísono, es una Palabra armoniosa que amalgama una variedad de voces, formas y colores. Estas cuerdas diversificadas quedan unidas en armoniosa melodía mediante el único Espíritu, el verdadero hagiógrafo e inspirador, el único director de orquesta.

Sin embargo, en la búsqueda por justificar la pluralidad de voces en el lenguaje de la fe, la misma Sagrada Escritura nos evoca y remite al misterio fontal de nuestra fe que es la misma realidad inmanente y trascendente, misteriosa y atractiva de Dios. Si nos preguntamos ¿cómo es Dios? ¿Acaso responderemos que es un Dios uno y único, aislado y solitario, lejano y ajeno? Dios es el misterio de la unidad (monoteísmo) en la diversidad (personas). En Dios no hay soledad, hay compañía de distintos. Dios no es uniformidad, es comunidad de personas en la alteridad. Dios es *koinonía* en la diversidad. Dios es comunidad de distintos que en el amor *perijerético* se compenetran mutuamente a la vez que se distinguen. Dios es distinción en comunión, es existencia en recepción y comunicación, es reciprocidad en donación y entrega. Por tanto, si el mismísimo Dios en su misterio se nos desvela como pluralidad en comunión, cuánto más al balbucear el misterio en el lenguaje de la fe que busca ser inteligible en la teología, será un balbuceo plural, diverso, distinto, que sin agotar el misterio se acerque y lo abrace desde su poliédrica e inabarcable

realidad¹⁷. De esta manera queda justificada la pluralidad teológica. Como afirma la Comisión Teológica Internacional:

“la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Dios y de Cristo, el cual, aunque es misterio de recapitulación y reconciliación universales excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva” (Comisión Teológica Internacional, 1972).

Sin embargo, es necesario reconocer que esta pluralidad –válida, justificada y necesaria ante el misterio– debe tener un límite o criterio de discernimiento. Al respecto, señala la Comisión Teológica Internacional (2012), *“hay una diferencia fundamental entre el legítimo pluralismo de la teología, por una parte, y el relativismo, la heterodoxia o la herejía, por otra”*. En efecto, la defensa de la pluralidad teológica no pasa por una actitud típicamente luterana que rehúsa de la Sagrada Tradición y reniega del Magisterio. No se trata de justificar un burdo relativismo o mero eclecticismo. Tampoco se trata de una mal entendida ortodoxia que ve en lo *“distinto”* como una surte de enemigo del que hay que defenderse o destruir. Se trata de abrir surco bajo la guía del Espíritu que orienta y suscita con creatividad nuevos caminos. De una auténtica fidelidad al evangelio, atenta a la Tradición, respetuosa del Dogma, oyente de la Palabra, dócil al Espíritu, vivida en el seno de la comunidad eclesial, en absoluta apertura desprejuiciada al mundo, a las culturas y a los hombres. Por ello, la mejor actitud y el verdadero criterio frente a la pluralidad

teológica es una teología pensada con las rodillas enraizadas en tierra, con absoluta sensibilidad y apertura crítica al mundo y con el corazón anclado en el cielo.

Una verdadera teología hoy, no puede prescindir de la pasión del hombre y la pasión de Dios por el hombre (teología estaurológica), no puede hacer caso omiso de la natural trascendencia del hombre y del natural deseo de Dios en el corazón del hombre (teología trascendental de K. Rahner). La auténtica teología se deja seducir, atrapar y fascinar por la *“Gloria de Dios”* (H. U. von Balthasar) para transformar las realidades mundanas (J. B. Metz) y hacer germinal y efectivamente presente el Reino (teología de la liberación). Como afirma de modo magistral el teólogo abulense O. González de Cardedal:

“En la Iglesia existen diferenciados el lenguaje de la celebración litúrgica, de la predicación apostólica, de la reflexión teológica, de la apologética y polémica, de la esperanza escatológica, de la acción moral conformada desde Dios. Esa admirable sinfonía que no cesa es la que el teólogo tiene que oír, recoger y repensar para que cada nueva generación pueda escuchar e integrarse activamente en ella” (González de Cardedal 2005, p. 11).

Entonces, ¿teología polifónica o teología al unísono? Por su misma naturaleza la teología no puede ser al unísono, la teología es y debe ser plural, de lo contrario no puede ser auténtica teología. La pluralidad teológica ¿es un problema o una oportunidad? No es un problema, es una oportunidad. No es un riesgo, es una riqueza. No es una dificultad, es un desafío. No es *“enemiga”*, es aliada. No es relativismo, es audacia y creatividad. No es melodía al unísono, mucho menos cacofonía, la teología es sublime diversidad de voces que se amalgaman en una bella polifonía que canta y predica el misterio de Dios. Por ello, *“la verdad cristiana es sinfónica. Proclamarlo a los cuatro vientos y*

¹⁷ Con elocuentes palabras Ricardo Ferrara afirma: *“Dios se declina y conjuga en múltiples lenguajes: en el oráculo del profeta, en la doxología y plegaria del salmista y en la sentencia del sabio, la cual se expande en el lenguaje articulado del teólogo, en su discurso ‘narrativo y argumentativo’ que, en orden a esa articulación, apela tanto a las analogías, con sus afinidades y correspondencias, como a las paradojas y los contrastes”* (Ferrara, 2005, p. 27).

tenerlo siempre presente nos parece quizá la tarea más necesaria del momento actual"
(Balthasar, 1979, p. 10).

Referencias Bibliográficas

Assmann, H. (1971). *Opresión – Liberación. Desafíos a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.

Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Balthasar, H. von (1964). *Ensayos teológicos. Verbum caro*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) (Vol. 1). Madrid: Cristiandad. Recuperado de <https://bit.ly/2QXj56q>

Balthasar, H. von (1972). *Die wahrheit ist symponisch. Aspekte des christlichen pluralismus*. Einsiedel: Johannes Verlag.

Balthasar, H. von (1979). *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiana*. (E. Saura, Trad.). Madrid: Encuentro.

Balthasar, H. von (1985a). *Gloria: Una estética teológica. La percepción de la forma*. (E. Saura, Trad.) (Vol. 1). Madrid: Encuentro.

Balthasar, H. von (1985b). *Gloria. Una estética teológica. Creadores de Estilo: estilos eclesiásticos*. (J. Albizu, Trad.) (Vol. 2). Madrid: Encuentro.

Balthasar, H. von (1988). Intento de resumir mi pensamiento. *Communio. Revista Católica Internacional*. 10(4), 284-288. Recuperado de <https://bit.ly/39RvWzS>

Balthasar, H. von (1995). *Teodramática: La acción*. (E. Bueno de las Fuentes y J. Camarero, Trads.) (Vol. 4). Madrid: Encuentro.

Balthasar, H. von (2011). *Sólo el amor es digno de fe*. (Á. Cordovilla Pérez, Trad.) (3a ed.). Salamanca: Sígueme.

Boff, L. (1980). *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. (J. García-Abril, Trad.). Santander: Sal Terrae.

Boff, L. (1984). Significado teológico de "Pueblo de Dios" e "Iglesia popular". *Concilium*, (196). 442-464.

Boff, L. y Boff, C. (1982). *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio – histórica*. (A. Ortiz García, Trad.). Salamanca: Sígueme.

Bueno, E. (2004). Balthasar, Hans Urs von. En J. Bosch, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (pp. 89-102). Burgos: Monte Carmelo.

Comisión Teológica Internacional (1972). *La unidad de la Fe y el pluralismo teológico*. Recuperado de <https://bit.ly/380An9A>

Comisión Teológica Internacional (1977). *Promoción humana y salvación cristiana*. Recuperado de <https://bit.ly/2QLVnev>

Comisión Teológica Internacional (2012). *La teología hoy. Perspectivas, principios y criterios*. Recuperado de <https://bit.ly/380AKRw>

- Cordovilla Pérez, A. (2012). *El misterio de Dios trinitario. Dios con nosotros*. Madrid: BAC.
- Ferrara, R. (2005). *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme.
- Fisichella, R. (2010). Balthasar, Hans Urs von. En R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pié-Ninot (Dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental* (3a ed.). (pp. 140-146). Madrid: San Pablo.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. (R. Velasco, Trad.) (2a ed.). Santander: Sal Terrae.
- González de Cardedal, O. (2005). Prefacio. En R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (pp. 9-14). Salamanca: Sígueme.
- González Faus, I. (1973). La teología del dolor de Dios: Kitamori. *Estudios Eclesiásticos*, 48(184), 5-40.
- González Montes, A. (1995). *Teología política contemporánea*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Gutiérrez, G. (1968). *Hacia una teología de la liberación*. Recuperado de 2018 de <https://bit.ly/2N8XzKV>
- Illanes, J. y Saranyana, J. (2012). *Historia de la teología*. Madrid: BAC.
- Juan Pablo II. Vaticano II. *Fides et ratio*. 14 de septiembre de 1998. Recuperado de <https://bit.ly/2QJx5Su>
- Kitamori, K. (1975). *Teología del dolor de Dios*. (J. Coy, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Küng, H. (1974). *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómeno para una cristología futura*. (R. Jimeno, Trad.). Barcelona: Herder.
- Martínez Fernández, L. (1998). *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Madrid: BAC.
- Metz, J. (1970). *Teología del mundo*. (C. Ruiz Garrido, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Metz, J. (1979). *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. (M. Olasagasti y J. Bravo Navalpotro, Trads.). Madrid: Cristiandad.
- Moltmann, J. (2010) *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. (S. Talavera Tovar, Trad.) (3a ed.). Salamanca: Sígueme.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. (A. Andreu Rodrigo, Trad.). Madrid: Trotta.
- Rahner, K. (1964). *Escritos de teología*. (J. Molina, Trad.) (Vol. 4). Madrid: Taurus. Recuperado de <https://bit.ly/3a5iJUc>
- Rodríguez Garrapucho, F. (1992). *La cruz de Jesús y el ser de Dios: la teología del crucificado en Eberhard Jüngel*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rovira Belloso, J. (2003). *Introducción a la teología*. (2a ed.). Madrid: BAC.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*. Recuperado de <https://bit.ly/2ThNEXb>

El desafío de la pluralidad teológica.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1986). *Instrucción Libertatis Conscientia sobre libertad cristiana y liberación*. Recuperado de <https://bit.ly/2QN1388>

Scannone, J. (1987). La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas. En K. Neufeld (Ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (pp. 384-418). Salamanca: Sígueme.

Scannone, J. (2016). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae.

Schmitt, C. (2009a). *Teología política*. (F. Conde y J. Navarro Pérez, Trads.). Madrid: Trotta.

Schmitt, C. (2009b). *Romanticismo político*. (L. Rossi y S. Schwrzböck (Trads.) (5a ed.). Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Scola, A. (1997). *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*. (J. Prim, Trad.). Madrid: Encuentro.

Segundo, J. (1976). *Liberazione della teologia*. (L. Bianchi, Trad.). Brescia: Queriniana.

Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: CRT.

Para citar este artículo bajo Norma APA 6a ed.

Romera Maldonado, S. (2019). El desafío de la pluralidad teológica. *Cuadernos de Teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 11, e3387, <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2019-0012>



DOI

Copyright del artículo: ©2019 Sergio Romera.



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0