



**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología Fundamental-Dogmática

TRABAJO FINAL DE MÁSTER

***La contextualidad como constitutivo  
teológico, una teología desde la  
historia pautada por los signos de  
los tiempos.***

*Presentado por:*  
Ailsom José Salaroli

*Dirigido por:*  
Prof. Dr. Pedro Rodríguez Panizo

Madrid  
Mayo de 2025





**COMILLAS**  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y**  
**FUNDAMENTAL**

*La contextualidad como constitutivo  
teológico, una teología desde la  
historia pautada por los signos de  
los tiempos.*

Visto Bueno del director

PROF. PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO

Fdo.

Madrid

Mayo 2025



# ÍNDICE

## Abreviaturas

<b>Introducción</b> .....	1
<b>1. El quehacer teológico orientado por la contextualidad</b> .....	7
1.1. La contextualidad como imperativo teológico.....	8
1.2. Razones para una teología contextual.....	14
1.3. Implicaciones para una teología de tipo contextual.....	20
1.4. Una concepción dialéctica y dialógica de la tradición y las experiencias particulares contextuales.....	24
<b>2. La comprensión histórica de la revelación como presupuesto de una teología contextual, algunas luces de la herencia de Yves Congar</b> .....	29
2.1. El dinamismo de la revelación y el horizonte histórico-contextual, variaciones en la comprensión de la revelación en el itinerario de la tradición teológica.....	31
2.2. El proceso experiencial de Yves-Marie Congar, la gestación de un teólogo de la historia.....	36
2.3. La teología de Congar, una praxis teológica pautada por la historia.....	44
2.4. El reflorcer en el seno de la Iglesia, el paso del Vaticano I al Vaticano II.....	52
2.5. El dinamismo contextual y experiencial como horizonte de elaboración de sentido.....	54
2.6. La historicidad y contextualidad asumida por la tarea teológica, hacia la mística de la cotidianidad.....	62
<b>3. La apreciación de una teología pautada por la obediencia y la escucha como estrategia para una teología contextual-histórica de los signos de los tiempos, algunas aportaciones de la antropología de San Ireneo</b> .....	67

3.1. Los antecedentes históricos de la teología de los signos de los tiempos.....	69
3.2. La universalidad salvífica en la dinámica de una praxis cristiana contextual de los signos de los tiempos, recurriendo a la herencia de San Ireneo.....	74
3.3. La exigencia hermenéutica para una teología pautada por los signos de los tiempos.....	89
3.4. La teología orientada por los signos de los tiempos implica una actitud sinodal e interdisciplinar.....	94
3.5. La especificidad del saber teológico.....	103
<b>Conclusión.....</b>	<b>109</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>115</b>

## Abreviaturas

AT	Antiguo Testamento
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CVI	Concilio Vaticano I
CVII	Concilio Vaticano II
DV	Dei Verbum
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
NT	Nuevo Testamento
UR	Unitatis Redintegratio



## Introducción

La intención de nuestra reflexión es presentar una teología contextual que tenga en cuenta la revelación y su carácter de historicidad. Esto requiere una comprensión de la experiencia cristiana y de su dinámica interpretativa guiada por la obediencia, por un procedimiento obediente guiado por una escucha profunda capaz de cultivar una actitud de discernimiento continuo, reconociendo el valor teológico de la historia. El hombre de fe, guiado por la creencia en un Dios que se revela en su horizonte vital, está llamado a estar atento y disponible frente a su propio contexto y a acoger su potencialidad originaria que lo caracteriza como un ser de elaboración de sentido. Este proceso de apertura al misterio le permite descubrir la intencionalidad divina presente en su propia historia, es instigado a tomar conciencia de un procedimiento divino comprometido con la realidad humana. Por ello, pensar la contextualidad como constitutivo teológico implica un modo de proceder marcado por el horizonte contextual, reconociendo el dinamismo revelatorio que sucede desde una perspectiva histórica.

Teniendo en cuenta este enfoque, nos proponemos presentar la contextualidad como un elemento constitutivo de toda tarea teológica guiada por la historia, la cual se manifiesta como un lugar teológico. Nuestro propósito es afirmar la dimensión contextual con su carácter perenne y su vínculo intrínseco con la constante tarea teológica interpretativa del pueblo de Dios en la temporalidad. Esto nos llevará a afirmar la contextualidad como un imperativo de la teología.

Trataremos de mostrar que la tarea teológica no puede permanecer anclada en la aplicación o en la objetividad. Esto implica acoger una cierta subjetividad que es propia de la experiencia. Asumir ese horizonte no significa aceptar las cosas desde la perspectiva del subjetivismo, de lo relativo o privado, sino reconocer la dimensión histórica y cultural que está presente en la constitución de los valores y las dinámicas vivenciales de todos los pueblos en diferentes épocas o realidades contextuales. No podemos negar o ignorar esta realidad fomentando la actitud ingenua de una objetividad que no reconoce la influencia contextual y cultural. El reconocimiento de los aspectos culturales e históricos desinstala las tendencias de una práctica teológica estática.

Tal concepción nos lleva a reconocer y asumir el valor innegociable de las experiencias humanas. No se puede comprender el desarrollo de la Escritura y de la Tradición sin considerarlas como el resultado de un proceso interpretativo del pueblo de Dios que es contextual, a partir de experiencias situadas. Es importante considerar la historia marcada por su la elaboración constante, percibiendo un proceso donde es posible identificar encuentros con diferentes paisajes, no exentos de conflictos y resistencias, que posibilitaron nuevas oportunidades de reformulaciones en el camino.

Creemos que es fundamental para la tarea teológica reconocer el carácter dinámico de la teología a lo largo de la historia, ya que las pretensiones teológicas están siempre orientadas y movidas por el horizonte contextual. El quehacer teológico se llevó a cabo a lo largo del tiempo de diferentes maneras porque los contextos estaban marcados por su carácter de diversidad, presentados con sus particularidades. Tales consideraciones son fundamentales para entender que no podemos concebir la construcción teológica en el tiempo como algo aislado de las coyunturas contextuales históricas.

La motivación que nos llevó a desarrollar nuestra reflexión se basa en nuestra experiencia pastoral. Algunas conductas eclesiales cristalizadas y aplicativas no colaboran para favorecer una profunda experiencia cristiana que pueda llevar al reconocimiento de la vocación hermenéutica, de la inclinación originaria de la escucha y de la interpretación teniendo en cuenta la dinamicidad de la revelación. No podemos reducir el cristianismo a una religión del cumplimiento de preceptos, ni podemos limitar el carácter económico y salvífico a la observancia de normas divinas reveladas de modo vertical y acabado. Aceptar este modo de vivir la fe llevaría a negar la propia identidad cristiana, subestimando la riqueza del carácter revelatorio.

Esto nos lleva a reflexionar sobre un horizonte metodológico que pueda asumir la comprensión de un discurso divino auto comunicativo que sigue ocurriendo en la historia, en la realidad vital de los contextos humanos que se ofrecen como oportunidad y tarea. La historia y los contextos concretos tienen su carácter dinámico y diverso, lo que exige una actitud siempre atenta y disponible frente al mundo. En medio de una realidad plural y diversa, estamos llamados a un camino marcado por el discernimiento, reconociendo los verdaderos signos de la acción del Espíritu.

Tal hallazgo nos anima a desarrollar un pensamiento que nos lleve a considerar la realidad tocada por diversos terrenos existenciales, que se caracterizan por sus propios

panoramas narrativos. Esto requiere la superación de una visión homogénea, la pretensión teológica debe asumir que el horizonte contextual histórico contiene diversidad. La experiencia de la fe tiene lugar en una carne cultural, en una realidad vital concreta. Esto ayuda en la percepción de que las expresiones de fe son movidas por las propias categorías del sujeto, las experiencias son vividas en un panorama antropológico categorial. La verdad de la fe se encarna siempre en un contexto, la intuición vivencial marcada por la intencionalidad salvífica se vive siempre en una realidad concreta, dentro de una expresión cultural. Este es el dinamismo de la Encarnación: Dios quiere revelar su designio salvífico según las posibilidades fenomenológicas del hombre, a partir de sus categorías culturales. Aquí encontramos el desafío de la tarea teológica llamada a actualizar el misterio salvífico en la historia, anunciando una verdad que se encarna y se realiza en singularidades contextuales.

Todo esto nos instiga y motiva a ofrecer una propuesta de reflexión destinada a mostrar que el ejercicio teológico contextual se revela como una oportunidad y es una característica fundamental de la Iglesia, constituye la identidad eclesial de un cuerpo peregrino. La Iglesia, como pueblo de Dios en camino, está invitada a adoptar un protagonismo existencial siempre abierto, atento y disponible, asumiendo su constante tarea interpretativa que se configura como una oportunidad para seguir madurando su experiencia. Los nuevos paradigmas históricos y contextuales se han revelado a lo largo del tiempo como un profundo desafío para la Iglesia y su misión, pero son precisamente estas novedades en el camino las que ofrecen la posibilidad de nuevas respuestas y de actualización de sentido. Frente a todo esto, podemos identificar un modo de concebir la misión eclesial, un modo de ser Iglesia en el corazón de la historia. Concebir la Iglesia como cuerpo peregrino implica también asumir las posibles ambigüedades del camino, esto requiere una postura siempre disponible que pueda favorecer una actitud más lúcida en la vida eclesial.

Esta reflexión puede ayudarnos a pensar en el modo en que la Iglesia y el mundo se relacionan, percibiendo los peligros de una experiencia eclesial reducida que pueda afectar a la propia acción misionera de la Iglesia, socavando la misteriosa eficacia que se concreta en el dinamismo relacional, en la praxis Iglesia-mundo. Esto justifica nuestro interés en un enfoque contextual de la teología. Si realmente creemos que el cristianismo tiene su potencial perenne en la vida del mundo y que su mensaje puede seguir teniendo relevancia a lo largo del tiempo, entonces no podemos ignorar este tema. Aquí hay que

considerar el valor de la Tradición, el camino recorrido, que se enfrenta a las sorpresas del camino, a los nuevos horizontes contextuales, y también al pretexto que mueve nuestra acción en el mundo, la creencia en el dinamismo revelador marcado por su intencionalidad salvífica.

Para desarrollar nuestra reflexión, presentaremos, en primer lugar, la urgencia contextual de la tarea teológica, la contextualidad como elemento constitutivo de toda tarea teológica. En este proceso, el primer paso es fundamentar la afirmación de la contextualidad como un imperativo teológico, la importancia de reconocer la contextualidad como un elemento perenne para la teología. También consideramos importante exponer algunas razones que justifican un enfoque contextual; algunos factores externos que siguen presionando a la teología desde fuera y otros factores que obligan desde dentro, desde las categorías fundamentales de nuestra fe, a aceptar la contextualidad como un elemento fundamental para la teología. Intentaremos enunciar algunas implicaciones para una teología contextual, la urgencia de una conversión metodológica y algunas pautas básicas para una teología contextual. Estos puntos nos llevan a poner de relieve la necesidad de fomentar una concepción dialéctica y dialógica de la Tradición y de las experiencias contextuales.

Después de haber abordado algunos puntos que justifican la urgencia de reconocer la contextualidad como constitutivo teológico, como presupuesto fundamental de la tarea teológica, trataremos de poner de relieve la relación entre un enfoque contextual y una teología de la historia. Queremos subrayar que la revelación, categoría fundamental del discurso teológico, debe ser considerada desde una perspectiva histórica marcada por su dinamismo contextual. El carácter histórico de la revelación certifica el enfoque innegociable de la contextualidad. El auténtico procedimiento teológico debe tener en cuenta la intencionalidad salvífica que se concreta en el mundo vital del hombre. Para esta reflexión también recurriremos a algunas luces desde la teología de Yves Congar, desde su procedimiento teológico orientado desde la historia.

Trataremos de poner de relieve el dinamismo de la revelación considerando su horizonte histórico-contextual haciendo un recorrido observando las variaciones en la comprensión de la revelación en el itinerario de la tradición teológica. Vamos a recurrir a la teología de Congar que, caracterizada por la perspectiva histórica y contextual, manifiesta una praxis guiada por la historia; tal procedimiento teológico se ofrece como

elemento iluminador para nuestra línea de pensamiento. Esta reflexión nos llevará a mirar el proceso eclesial como un camino de maduración que asume progresivamente la temporalidad de la historia y la lógica interpretativa en la dinámica de los acontecimientos. Así, procuraremos afirmar el itinerario contextual y vivencial que se va manifestando como horizonte para la elaboración de sentido; La historicidad marcada por su identidad contextual se consolida como una dimensión fundamental para la tarea teológica.

Finalmente, en el último capítulo, trataremos de demostrar que el carácter contextual como necesidad interna de la teología apunta a un itinerario teológico guiado por una conciencia metodológica abierta y dinámica. Esto implica un procedimiento guiado por una actitud de obediencia y escucha; una acción estratégica, atenta y disponible de una teología contextual e histórica guiada por los signos de los tiempos. Para esta reflexión buscaremos algunos elementos de la antropología de San Ireneo para sustentar nuestra reflexión.

En primer lugar, trataremos de analizar los antecedentes históricos de la teología de los signos de los tiempos. Luego buscaremos profundizar nuestra reflexión, evitando cualquier aplicación anacrónica, recurriendo al pensamiento teológico de Ireneo; su antropología apunta al reconocimiento de la acción graciosa y universal llevada a cabo por el Espíritu, la cual es siempre activa en la creación y en el hombre mismo. Trataremos de subrayar que este dinamismo salvífico implica una teología hermenéutica marcada por los signos de los tiempos, que debe estar guiada por una actitud sinodal e interdisciplinar; todo creyente es portador de una vocación teológica y su praxis exige la conciencia del valor teológico de la historia. En vista de esto, trataremos de afirmar la importancia de una concepción sinodal más amplia que considere al cuerpo eclesial y su praxis, laicos y teólogos profesionales impulsados a la acción teológica caracterizada por la fidelidad y la creatividad, abiertos a una postura interdisciplinar sabiendo acoger las sorpresas de Dios manifestadas en el camino. Por último, consideramos importante tratar de subrayar que este procedimiento requiere una conciencia de la especificidad del saber teológico; su propia manera de acercarse y discernir la realidad.

Somos conscientes de la amplitud de nuestro tema, no pretendemos abarcar su totalidad. Nuestro propósito es tratar de ofrecer algunas pistas, reconociendo que esta reflexión permanece abierta y siempre es pasiva en matices y maduración. Pero estamos

convencidos de la importancia de este tema para cualquier pretensión de una tarea teológica auténtica y fecunda. La historia, desde los inicios de la teología, ha sido un elemento innegociable para una reflexión más profunda sobre la iniciativa relacional y salvífica de Dios; la auto comunicación divina y su carácter de historicidad requieren una teología de tipo contextual guiada por un procedimiento fiel, dinámico y creativo. Una existencia marcada por el valor fundamental de la Tradición y, al mismo tiempo, atenta y disponible frente a la dinámica salvífica que alcanza su cumbre en Cristo y continúa sucediendo en la historia. Creemos que una lectura cristiana marcada por el reconocimiento de su vocación hermenéutica, caracterizada por la escucha y el discernimiento, puede esbozar una experiencia cristiana más auténtica.

## Capítulo 1

### **El quehacer teológico orientado por la contextualidad**

La intención primera de este trabajo es aproximarse a algunos aspectos fundamentales que estructuran un actuar teológico más auténtico y fecundo. El primer paso para la realización de esta tarea es presentar la urgencia de la contextualidad como necesidad constitutiva de todo quehacer teológico orientado por la historia como lugar teologal.

Creemos que no es exagerado afirmar que en la tarea teológica también está presente la real posibilidad del olvido de la contextualidad. En una mirada histórica más atenta podemos identificar que, en algunos momentos del camino, orientamos nuestro proceder despreciando el valor innegociable del contexto y de nuestra vocación interpretativa. Hoy, sin embargo, es urgente considerar una mirada perenne del contexto para las pretensiones de todo actuar teológico de características fecundas y encarnadas.

Nuestra fe está fundada en un Dios que se encarna y se revela de manera radicalmente presente en la realidad del ser humano y sus experiencias concretas. De este modo, la experiencia de acercamiento al misterio implica admitir el ser humano como ser caracterizado por su apertura simbólica y sapiencial. Esto apunta a la necesidad de concebir la racionalidad teológica con toda su característica sapiencial, como una racionalidad que trascienda el sentido cerrado y “dogmático”; un saber capaz de ofrecer una dinámica que ayude a elaborar una comprensión más profunda del mundo y de la genuina identidad del ser humano. La teología es servidora del discurso divino salvífico que sigue ocurriendo en el horizonte histórico, está a servicio de la verdad viva que sucede en el horizonte experiencial.

Así, es importante reconocer que el dinamismo revelatorio parte de esta apertura primordial del ser humano, debemos asumir que tal característica experiencial simbólica implica también la dimensión racional como expresión razonable de las experiencias que se estructuran sobre una base común de la fe y, a la vez, se manifiestan con su carácter diverso en la historia. Es a partir de este presupuesto que podemos reconocer la genuina vocación teológica. La tarea teológica no obtiene un término objetivo alcanzado, sino que

es abierta en la historia y debe considerar la dimensión experiencial-contextual como constitutiva para todo quehacer teológico.

Esta actitud puede presentarse como elemento dinamizador-salvífico frente al compromiso cristiano con la realidad. En esta perspectiva, la intención de este primer capítulo es proponer un acercamiento a la teología como estrictamente contextual, es decir, sostener que el contexto pertenece a la estructura interna de la teología. Para esta primera parte del trabajo, nos vamos a orientar por la reflexión de Stephen B. Bevans, en su libro *Modelos de teología contextual*.

### **1.1 La contextualidad como imperativo teológico**

El teólogo Robert J. Schreiter expone brevemente, en el prólogo del libro de Bevans, las causas del crecente interés por los contextos culturales como forma teológica. Según Schreiter estimularon este hay distintos factores que interés: «el surgimiento de diferentes comunidades cristianas, la insatisfacción con algunas formas de teología heredadas, la necesidad de encontrar expresiones teológicas más armónicas con las realidades cambiantes»<sup>1</sup>.

Bevans nos ofrece una gran oportunidad para reflexionar sobre la manera de hacer teología buscando una aproximación más auténtica que tenga en cuenta el carácter contextual. Por eso creo que nuestro primer paso debe ser el desarrollo de la noción de contexto. En ese sentido, tenemos que considerar que existe una pluralidad de configuraciones históricas/culturales que ofrece campos diversos para la tarea teológica. Cada una de estas configuraciones surge de circunstancias sociales, políticas y religiosas que inciden en la formación cultural, elaborando un determinado contexto con sus particularidades. Asimismo, en la estructuración contextual debemos considerar el tiempo y el lugar.

La diversidad contextual nos lleva a afirmar que ya no podemos hablar de una teología cerrada o aplicativa. Este carácter diverso de la contextualidad y de la teología no es contrario a la comunión y a la unidad, y tampoco debe ser comprendido como un relativismo<sup>2</sup>. Bevans nos ayuda a percibir que, al hablar de teología contextual, parece ser

---

<sup>1</sup> Stephen B. Bevans. *Modelos de Teología Contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004, 7.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, 9.

más prudente considerar dos premisas experienciales: la experiencia del pasado (narrada en las Escrituras y protegida por la Tradición) y la experiencia del presente (dimensión social e individual, cultural religiosa o secular y, también, posición social y lo que toca al campo de la transformación social)<sup>3</sup>.

A partir de estos elementos, podemos decir que la contextualidad es un asunto de ayer y de hoy. Lo que caracteriza la contextualidad como algo nuevo y de siempre es el reconocimiento actual del contexto como una constante en la tarea teológica interpretativa del pueblo de Dios en la historia. Esto nos lleva hoy a la afirmación de la contextualidad como imperativo de la teología. Así, la dimensión experiencial se presenta como elemento innegociable; todo recorrido del pueblo de Dios en la historia (las Escrituras) y toda construcción tradicional no son puros datos marcados por una radical objetividad, sino que debemos mirarlos como provenientes de experiencias dotadas de características particulares y contextuales. Esta mirada no anula la validez normativa presente en estos datos. La reflexión de Stephen Bevans nos ayuda a comprender que no podemos olvidar el aspecto experiencial:

«Las actividades en las que he estado comprometido, tanto con los estudiantes como con profesores, me ha llevado a confirmar que no podemos divorciarnos de la experiencia. Las Escrituras y la tradición, más allá de ser datos que se nos ofrecen, son ellos mismos frutos de experiencias particulares contextuales. Esto no significa que los datos dados no sean normativos, sino que dichos datos requieren ser interpretados»<sup>4</sup>.

De este modo la teología contextual está marcada por la novedad y también por lo tradicional. Es verdad que esta manera de hacer teología implica una cierta ruptura con la noción de hacer teología pautada por la normatividad y la tradición desde una perspectiva estática, es importante considerar que existe continuidad con lo tradicional. La novedad presente en la teología contextual no permite una aproximación teológica meramente científica y discursiva, reservada solamente al ambiente académico y marcada por tendencias objetivas<sup>5</sup>. Tampoco podemos continuar mirando la Escritura y la Tradición como elementos inmutables ignorando la relación fundamental con las culturas y las nuevas perspectivas contextuales. Otro elemento importante es tener en cuenta que esta apuesta contextual sería contradictoria si no reconociese el pasado marcado por sus experiencias humanas concretas, así como por sus componentes históricos y culturales.

---

<sup>3</sup> Cf. Ibid., 15.

<sup>4</sup> Ibid., 15.

<sup>5</sup> Cf. Ibid., 44.

Ciertamente presenciamos el paso de una concepción objetiva del mundo para una inclinación con rostro subjetivo. En este punto podemos decir que la teología también pasa a cuestionar su manera de teologizar marcada por tendencias aplicativas, el quehacer teológico no puede quedarse anclado en la aplicación o en la objetividad. Asumir el horizonte subjetivo no es acoger las cosas en perspectiva de lo relativo o privado, sino que es aceptar la dimensión histórico/cultural como un elemento crucial para la estructuración de los valores y la dinámica vivencial de todos los pueblos en distintas épocas:

«Por subjetivo, sin embargo, no estamos entendiendo algo relativo o privado, ni nada parecido, sino el hecho de la persona o sociedad en su determinación humana, cultural e histórica que es un hecho, es fuente de esta realidad, no una supuesta objetividad libre de valores o cultura “ya disponible allá fuera»<sup>6</sup>.

La historia es tocada por el horizonte significativo de cada época y cosmovisiones que son variables, considerando también la carga cultural de cada realidad particular. En esta perspectiva el ser humano no solo contempla el contexto, sino que también está implicado en su construcción. Hay que asumir que este innegable componente contextual orienta, condiciona la comprensión de Dios y la dimensión de fe, que se presenta de manera no cristalizada, sino dotada de dinamicidad. El reconocimiento de los aspectos culturales y temporales desinstala las tendencias de una práctica teológica estática<sup>7</sup>.

Estas consideraciones hacen pensar que para una teología contextual es urgente la necesidad de comprender y valorar todo el conjunto de costumbres y las distintas formas de expresiones religiosas de los pueblos. Bevans habla de la importancia de considerar también la “ubicación social”, es lo que otros autores llaman islas culturales; son las diferencias presentes dentro de una determinada cultura sea ella macro o micro (“mujer-varón, rico-pobre; América del Norte-Latinoamérica”); esto trae consigo características limitantes, pero también puede ofrecer posibilidades de una aproximación crítica a los elementos tradicionales presentes en una determinada cultura/tradición, reconociendo sus debilidades y fortalezas. El teólogo puede ofrecer mucho si es capaz de ubicarse e identificarse con un determinado lugar social<sup>8</sup>. La autenticidad de la reflexión teológica implica también reconocer la identidad cambiante propia del contexto (del campo

---

<sup>6</sup> Ibid., 23.

<sup>7</sup> Cf. Ibid., 24.

<sup>8</sup> Cf. Ibid., 26.

experiencial del presente) que está sujeto a cambios sociales<sup>9</sup>. El contexto tiene su carácter dinámico, pues con ello viene todo un horizonte complejo de “conflictos” y “disputas” de los dominantes y dominados, de injusticia y justicia que se ofrece como un genuino campo teológico que exige la constante atención a los aspectos presentes en las distintas realidades contextuales. Es imprescindible la comprensión global contextual considerando la experiencia del pasado (Escritura, Tradición) y las experiencias del presente (experiencia personal, comunitaria, cultural, ubicación social, cambio social)<sup>10</sup>.

Esta reflexión nos orienta hacia el reconocimiento de las tres fuentes: «Escritura, tradición y experiencia humana presente (contexto)»<sup>11</sup>. Esto implica asumir la importancia del contexto en la estructuración de las fuentes clásicas: las Escrituras y la Tradición, que también nacieron en un contexto concreto y en unas circunstancias que mediaban una visión del mundo. Por eso, no podemos comprender el desarrollo de las Escrituras y de la Tradición sin considerálas como resultado de un proceso interpretativo del pueblo de Dios que es contextual:

«Cuando reconocemos la importancia del contexto para la teología, también estamos reconociendo la absoluta importancia del contexto para el desarrollo de las Escrituras y la Tradición. Los escritos de las Escrituras y el contenido, prácticas y sentido de la tradición no nos caen simplemente del cielo. Ellos mismos son productos de los seres humanos y sus contextos»<sup>12</sup>.

Es de suma importancia considerar el horizonte contextual no solo para comprender que todo lo que llega hasta hoy a nosotros está orientado por su dinámica, sino que toda pretensión interpretativa debe considerar nuestro propio contexto. Por eso es necesario tener en cuenta todo el contexto general con su rica carga experiencial humana del pasado (Escritura y Tradición). Pero la teología se revela como auténtica en la capacidad de apropiación de todos estos elementos considerando el horizonte de la particularidad, la experiencia humana contemporánea<sup>13</sup>.

Todo compromiso con la contextualización implica también cierto abandono de la tendencia tradicional de la teología, pero el genuino acercamiento contextual no puede abandonar el camino recorrido. No se puede ignorar que toda comprensión teológica a lo

---

<sup>9</sup> Cf. Ibid., 27.

<sup>10</sup> Cf. Ibid., 28.

<sup>11</sup> Ibid., 22.

<sup>12</sup> Ibid., 24-25

<sup>13</sup> Cf. Ibid., 25.

largo de la historia fue marcada por sus contextos particulares. En todo camino del pueblo de Dios, en toda construcción de las Escrituras y de la tradición estaban presentes sus variantes históricos-culturales. En la historia de la Iglesia no podemos hablar de una teología absoluta. En la Biblia tampoco encontramos una teología única y original, sino que está caracterizada por un conjunto de libros, de experiencias particulares (diferentes culturas, momentos distintos, intenciones diversas); de teologías (yahvista, elohista, sacerdotal...) que fueran forjando la tradición. En los evangelios y cartas también podemos percibir las diferencias orientadas por las distintas circunstancias, ocasionadas por el carácter diverso de las primeras comunidades. La pluralidad y la diversidad son propias de la identidad del cristianismo. Otro ejemplo significativo está centrado en los primeros teólogos cristianos después de la era neotestamentaria y la influencia de la cultura helénica<sup>14</sup>. Las consideraciones de Bevens nos orientan a una comprensión más profunda de la tradición como fruto de elaboraciones teológicas contextuales:

«Si volvemos los ojos a los primeros teólogos después de la era neotestamentaria, veremos que ellos trataban de darle sentido a la fe, pero dentro de los términos de la dominante y bien difundida cultura helénica. Clemente de Alejandría, por ejemplo, hizo uso de la visión estoica, Orígenes usó el pensamiento de Platón, Agustín estuvo fuertemente influenciado tanto por Platón como por los neo-platonistas de su tiempo»<sup>15</sup>.

En cada etapa de la historia, la iglesia y sus teologías fueron siendo tocadas por diversos contextos caracterizados por distintas estructuras de pensamiento o culturales. No podemos hablar de tradición sin hablar de un recorrido a lo largo de la historia marcado por la constante construcción. Son encuentros con paisajes distintos, no ausentes de conflictos y resistencias, que posibilitaron las nuevas oportunidades de reformulaciones en el camino. Por eso, al hablar de tradición, no podemos negar su intrínseca característica: la contextualización. Bevens, sumando a los ejemplos ya citados, hace un rápido recuento para mostrar que no hay una teología absoluta e intocable: la influencia imperial (pos-Constantino) en las estructuras de la Iglesia, el uso de un lenguaje griego y filosófico en los primeros concilios, Tomás de Aquino (conocido por su peso ortodoxo) fue muy cuestionado por su conexión aristotélica, el realismo medieval, Lutero y su impacto en la Iglesia etc<sup>16</sup>. Frente a estas consideraciones no es prudente afirmar la existencia de una teología original e intocable:

---

<sup>14</sup> Cf. Ibid., 28-29.

<sup>15</sup> Ibid., 29.

<sup>16</sup> Cf. Ibid., 29-30.

«Lo que queda claro, en todo caso, es que un breve vistazo a la historia de la teología revela que no ha habido nunca una teología original que se hubiera articulado en una torre de marfil, sin referencia o dependencia de ningún evento, las formas de pensamiento o de la cultura de su tiempo y lugar particular»<sup>17</sup>.

Podemos también tener en cuenta - para dilucidar la idea de Bevens - las afirmaciones de Jared Wicks, que al escribir en su libro *Introducción al Método Teológico* nos presenta una comprensión muy clara de la importancia de considerar el contexto. Él afirma que la propia dinámica cambiante del contexto exige de la teología nuevas propuestas teológicas. Su libro orienta a la comprensión y aceptación del carácter dinámico de la teología a lo largo de la historia, las pretensiones teológicas están siempre pautadas por los condicionantes de cada época y contexto. Es notable, siguiendo los pasos de Wicks, la pasión originaria de la teología por el significado de la palabra de Dios dirigida a los seres humanos. El autor en su texto presenta los distintos métodos de aproximaciones teológicas en contextos culturales muy diversos. Observamos, por ejemplo, el esfuerzo de los Padres primitivos (Ireneo y Orígenes) en la solidificación de la enseñanza y en los aspectos doctrinales pautados por la Tradición y la Escritura; las diferencias metodológicas de teología en una misma época (comienzo de la Edad Moderna) protagonizadas por Lutero y Cano, la aceptación del Vaticano I, CVI, (finales del siglo XIX) de que la fe no se reduce a la obediencia ciega de la autoridad sino que hay que valorar la aproximación doctrinal de manera integrada, la tendencia de Pío XII en presentar cierta centralización del horizonte normativo de la teología en el magisterio de la Iglesia (autoridad responsable por las Escrituras y la Tradición apostólica). Finalmente, vemos en el Concilio Vaticano II, CVII, la necesidad de reformular algunos aspectos, estructurando una doctrina que se presente menos estática u aplicada que esté al servicio de los seres humanos valorando la Escritura, la Tradición y también la Historia<sup>18</sup>. Los estudios de Wicks apuntan a la afirmación de que la tarea teológica fue dándose a lo largo del tiempo de maneras distintas porque los contextos por donde se orientan toda búsqueda teológica se presentan con sus particularidades. No podemos concebir la construcción teológica en el tiempo como algo aislado de las coyunturas contextuales históricas: «Los teólogos han trabajado en contextos culturales notablemente diversos [...] Igual que ha

---

<sup>17</sup> Ibid., 31.

<sup>18</sup> Cf. Jared Wicks. *Introducción al método teológico*. España: Verbo Divino, 1998, 13-43.

cambiado el contexto del trabajo teológico, también la forma de búsqueda teológica se ha visto modificada según las diferentes prioridades»<sup>19</sup>.

## 1.2 Razones para una teología contextual

Hoy en día, toda pretensión teológica tiene que ser permeada por una actitud abierta y audaz reconociendo la necesidad de una mirada comprometida delante de nuestro horizonte contextual. Bevans llama la atención sobre dos grupos de factores<sup>20</sup>. El primero, son los factores externos que no pertenecen a la teología misma. Son asuntos contextuales que presionan desde afuera y que el quehacer teológico no puede dejar de tener en cuenta. El otro grupo de factores son los internos, relacionados con los principios teológicos, con las categorías fundamentales de nuestra fe que mueven a la teología desde dentro hacia la contextualidad y exigen de la teología un tratamiento contextual desde la fe. Estos factores son de mucha importancia para legitimar la urgencia contextual en la teología de hoy.

El primer factor externo se manifiesta en la amplia inquietud e insatisfacción con las formas clásicas de hacer teología. Podemos afirmar que esta actitud descontenta es una realidad presente tanto en el Primer Mundo como en el Tercer Mundo. Parece que las tendencias filosóficas clásicas tan fundamentales para la estructuración teológica en el Primer mundo ya no responden de manera satisfactoria a los cambios de la contemporaneidad. Es totalmente justificable que en esta coyuntura de las nuevas ciencias y de la revolución tecnológica ya no se acepte la comprensión de una teología estática e inmutable que se presenta como terminada y que insiste en su vocación aplicativa. En la realidad del Tercer mundo hay una percepción casi generalizada de inadecuación de los acercamientos teológicos tradicionales, de tendencia objetiva, en relación a sus formas culturales y de pensamiento. Está creciendo el planteamiento crítico, de cualidades muy fecundas, en relación a los modelos occidentales que por mucho tiempo prevalecieron de manera vertical e impositiva sin considerar elementos importantes de la realidad de África, Asia, América Latina y Oceanía. En estos casos hay una clara supervaloración de los aspectos culturales occidentales; adicionado a esto, hoy está muy claro para muchas

---

<sup>19</sup> Ibid., 12.

<sup>20</sup> Cf. Stephen B. Bevans. *Modelos de Teología Contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004, 31.

realidades no-occidentales que las posturas tradicionales se presentan como insuficientes delante de sus contextos<sup>21</sup>.

Otro factor es la naturaleza opresiva de los viejos planteamientos que se muestra como opuesta a toda pretensión de un alcance teológico contextual. Una aproximación meramente objetiva y aplicada se orienta a la actitud de ignorar las particularidades propias de las experiencias humanas. Un ejemplo claro de esto son las situaciones diversas de marginalización sufridas en distintos grupos humanos. En muchas ocasiones los viejos planteamientos legitiman el estado de dominación por parte de los que poseen el empoderamiento. Todo esto termina minando la esperanza del logro de una realidad renovada, determina una imagen de Dios desfigurada en su potencial salvífico y misericordioso. En estas situaciones es urgente un planteamiento distinto de característica contextual. Esta actitud de insensibilidad cultural puede presentarse como contradictoria con «el real significado del cristianismo»<sup>22</sup>.

El tercer cuestionamiento externo que reclama unas teologías contextuales es que las Iglesias locales van progresivamente reconociendo su identidad. Hay un nítido proceso de aclaración de sus identidades, de reconocerse en su realidad y características fundamentales. Esto ciertamente ocasiona certezas muy bien definidas en el interior de un determinado grupo, en estas situaciones se hace cada vez menos aceptable cualquier tipo de imposición externa. Es un hermoso proceso de toma de consciencia que se presenta como liberador, desvela los valores internos de un determinado grupo generando el reconocimiento de su dignidad en elementos propios de la cultura. La verdad y los valores no necesariamente tienen que venir de afuera, están presentes en su propio contenido vivencial, experiencial y cultural<sup>23</sup>.

El cuarto factor externo está centrado en el cambio de comprensión de la cultura. Hay un cambio de la noción clásica de cultura a la otra empírica. En la comprensión clásica de cultura no hay espacio para lo plural y diverso, es de tendencia exclusivista y de pretensiones universales. En el fondo se encuentra la legitimación de un horizonte cultural trazado por elementos exclusivamente occidentales, en este caso un determinado grupo humano es reconocido y valorado por su capacidad de adecuación a los parámetros occidentalizados de ser y vivir. La noción empírica de cultura reconoce el carácter diverso

---

<sup>21</sup> Cf. Ibid., 31-32.

<sup>22</sup> Ibid., 33.

<sup>23</sup> Cf. Ibid., 33-34.

y plural, define cultura «como un conjunto de significados y valores que expresan un estilo de vida»<sup>24</sup>. La noción clásica de cultura apunta hacia un horizonte teológico muy reducido, para el que solamente hay una manera de hacer teología con validez y pretensiones universales; la concepción empírica orienta a la apertura de horizontes para la legitimidad y para la urgente necesidad de las teologías contextuales en el mundo de hoy<sup>25</sup>.

Para dilucidar esta comprensión empírica de cultura como un conjunto de significados podemos ir al pensamiento de Bruce J. Malina, que apunta a la importancia innegociable de considerar el contexto, su trama social formada por el lenguaje y conjuntos de significados que lo estructura. Este autor habla de la exigencia de una aproximación lingüística de total atención a los significados que, según él, pueden ser distintos de los significados de nuestro tiempo y contexto. El significado, que es expresado de manera comprensiva por la lengua, está estrictamente asociado a la experiencia vital, al sistema social de una determinada época o cultura<sup>26</sup>. Frente a esto, un planteamiento meramente objetivo/aplicativo se presenta como insuficiente y no reconoce la urgencia de una sensibilidad en relación a la historia y a los contextos, la lengua y sus condicionantes sociales. Está muy claro que el sistema social está dotado de una particularidad cultural estructurada por el sistema y la trama experiencial y vivencial. Ciertamente este sistema social puede tener características muy distintas en los diversos contextos. Una traducción literal de los significados, aplicando los significados de un contexto a otra época y realidades distintas, puede presentar serios problemas. Un determinado conjunto de significados proviene de un sistema social que ciertamente puede ser muy distinto en términos cronológicos o culturales. Esta tendencia aplicativa de los significados del lenguaje no nos permite una aproximación real y coherente. Un acercamiento honesto al contexto requiere la actitud interpretativa contextualizada de los significados, considerando el mundo vital y la trama social de cada época y realidad. La construcción de escenarios adecuados nos ayuda a una aproximación más auténtica a los contextos, evitando el acercamiento ingenuo y portador de anacronismos y

---

<sup>24</sup> Ibid., 34.

<sup>25</sup> Cf. Ibid., 34.

<sup>26</sup> Cf. Bruce J. Malina. *El mundo social de Jesús y los evangelios, la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 2002, 34.

etnocentrismos<sup>27</sup>. Vamos a hacer uso de las propias palabras de Malina para comprender mejor este punto:

«Las personas empleamos el lenguaje para ejercer alguna influencia sobre los demás por medio de los significados que constituyen el sistema social. Y esos significados los aprendemos junto con el lenguaje de la sociedad en cuyo seno crecemos [...] El significado se encuentra, más bien, en el sistema social compuesto por personas individuales con sus peculiaridades psicológicas y físicas, y trabado por una cultura, unos valores y unos significados compartidos, más las instituciones y funciones sociales en las que cobran realidad dichos valores y significados»<sup>28</sup>.

Bevans afirma que estos factores externos orientan hacia otros factores, que él nombra como internos, que aseguran de manera más contundente la idea de contextualización como imperativo para la teología.

Como primer factor interno nuestro autor menciona la naturaleza «encarnada del cristianismo»<sup>29</sup>. Hay que considerar que Dios es relación-comunicación y su modo de revelarse se da en una carne cultural, en una realidad vital concreta y, a partir de ahí, lo divino es manifestado. No se puede imaginar un Dios que se hace carne en lo humano sin considerar este aspecto de la encarnación real y concreta. Este es el gran desafío para la genuina práctica teológica cristiana: seguir actualizando esta dinámica de encarnación de un Dios que quiere comunicarse y relacionarse constantemente en los diversos contextos y particularidades, considerando el propio horizonte de comprensión del ser humano en cada realidad. En esto consiste la fidelidad en relación a los elementos más genuinos del cristianismo<sup>30</sup>.

José M. Castillo, en su libro *La humanización de Dios*, hace una reflexión cristológica de tipo descendente, presentándonos un Dios que, manifestado en Jesús, se hace uno entre los demás<sup>31</sup>. Con Jesús nos abre un horizonte novedoso y asombroso: Dios se hace carne y desciende a la condición humana comportándose como un ser sencillamente humano. Ciertamente eso nos lleva a una concepción de Dios muy novedosa. La lógica cristiana ya no se funda en la idea del ser absoluto alejado, ajeno a la capacidad de conocer del ser humano. Considerando esos elementos podemos afirmar que la manera cristiana de aproximarse al conocimiento sobre Dios se da más en el campo

---

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 51.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 26-27.

<sup>29</sup> Stephen B. Bevans. *Modelos de Teología Contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004, 35.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, 35

<sup>31</sup> Cf. José María Castillo. *La humanización de Dios. Ensayos de cristología*. Madrid: Trotta, 2009, 128-129.

experiencial y vital de la humanidad misma. Tal acercamiento no está pautado por la capacidad de conocimiento elevado (gnósticos), sino por lo más sencillo de la humanidad, en la vida del hombre pobre de Nazaret. No hay otra manera de conocimiento para el ser humano fuera de su realidad categorial; el invisible se hace «inmanente y visible en aquel hombre que fue Jesús»<sup>32</sup>.

En este sentido, siguiendo las líneas de Castillo, se puede comprender a Jesús como locura y debilidad de un Dios (1 Cor 1, 25)<sup>33</sup>, que se abaja hasta la más grande miseria humana (cruz) despojándose y vaciándose de su rango para revelarse de manera profunda en la existencia humana concreta, en la realidad más secular. Así, pensando en Dios desde Jesús hombre, se desvela la posibilidad de seguir encontrando lo divino en las experiencias concretas de lo humano sin anular la transcendencia de Dios. La siguiente cita nos puede ayudar a comprender mejor la cristología de tipo descendente presentada por Castillo:

«[...] el misterio de la Encarnación no es primordialmente la divinización del hombre, sino ante todo y sobre todo la humanización de Dios. No es, por tanto, fundamentalmente la elevación del hombre, sino ante todo el descenso de Dios. Lo cual nos obliga a ver, a pensar y a sentir a Dios de otra manera»<sup>34</sup>.

El segundo factor interno, considerando la concepción de la encarnación, es el carácter sacramental de la realidad. La comprensión de lo sacramental tiene que trascender el mero ritualismo abarcando todo el campo de la vida, todo lo que está relacionado con los eventos humanos. Todas las manifestaciones culturales diversas presentes en las experiencias humanas son lugares de encuentro con la acción comunicativa y revelatoria de Dios<sup>35</sup>. El mundo es permeado por la dinámica de Dios. Bevans nos ayuda a percibir que la presencia divina se manifiesta en la creación, en el ser humano y en su mundo y realidad que es “sacramento” por excelencia:

«Los encuentros con Dios, por medio de Jesús, se siguen dando en nuestro mundo hoy, a través de las cosas concretas [...] Son momentos que proclaman una fe profunda, dado que descubren que el mundo y sus habitantes, sus hechos y eventos son santos y que, en cualquier momento, en cualquier lugar y a través de cualquier persona, los seres humanos y las cosas pueden volverse transparentes y revelar a su Creador, activo y amorosamente presente en la creación»<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Ibid., 133.

<sup>33</sup> Cf. Ibid., 133.

<sup>34</sup> Ibid., 130.

<sup>35</sup> Cf. Stephen B. Bevans. *Modelos de Teología Contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004, 36.

<sup>36</sup> Ibid., 36.

Esta comprensión de la acción comunicativa de Dios que es sacramento dinámico en el mundo nos orienta para un tercer factor interno: la comprensión de la revelación divina<sup>37</sup>. De este aspecto hablaremos con más detalle en el segundo capítulo. Por ahora es importante apuntar que, delante de la encarnación y de la dinamicidad propia de Dios en el mundo, se hace necesario tener una mejor comprensión de la revelación. Ya no podemos comprender la acción revelatoria de Dios como algo estático, como un conjunto de verdades inmutables; ciertamente este tipo de comprensión nos encaminaría hacia la idea de una iniciativa relacional de Dios que ignora las realidades vitales, culturales y los cambios sociales presentes a lo largo del tiempo. Creemos que la comprensión más coherente con la propia esencia del cristianismo es la concepción de un Dios que se ofrece considerando el horizonte simbólico concreto de los seres humanos, portadores de experiencias, historia y cultura<sup>38</sup>.

Orientarse a esta revelación de Dios - que se hace efectiva en lo concreto del ser humano, en el hombre Jesús (encarnación) y que se hace sacramento activo en el mundo - implica una mirada más coherente con respecto al concepto de catolicidad, el cuarto factor interno<sup>39</sup>. Según Bevans, se desarrolló en la Iglesia una comprensión demasiado reducida en relación a la idea de “católico”. Existe una tendencia a aplicar este concepto a la universalidad; aquí está el peligro de una orientación de tipo excluyente cuando en realidad la palabra “católico” (“de acuerdo con el todo”) en su sentido más original nos dirige hacia la propia identidad incluyente cristiana. Si usamos la palabra universal, no la podemos aplicar a la comprensión del “todo” en el sentido de uniformidad; sino en la aceptación de una universalidad en su naturaleza diversa y dialogal. La catolicidad en la Iglesia debe asegurar la acción actualizadora del evangelio en la diversidad, en los distintos contextos culturales. La unidad se concreta en la valoración de la rica posibilidad novedosa existente en lo diverso, este horizonte de catolicidad funda la necesidad de una actitud dialogal donde lo particular y lo local no se deberían presentar como impedimento de unidad, sino como garantes de riqueza para la comunidad cristiana<sup>40</sup>.

La Iglesia Católica genuinamente pautada por los valores cristianos es aquella que incluye a sus hombres y mujeres considerando sus particularidades, sus culturas y

---

<sup>37</sup> Cf. Ibid., 37.

<sup>38</sup> Cf. Ibid., 37.

<sup>39</sup> Cf. Ibid., 39.

<sup>40</sup> Cf. Ibid., 39.

contextos. Frente a esto, se presenta un último factor interno cristiano que se orienta a esta necesidad de apertura dialogal: la comprensión trinitaria de Dios. Esto nos ayuda a entender a Dios en su dinamicidad relacional, pues la Trinidad se hace modelo de la acción comunicativa que no excluye la diversidad en la construcción de la unidad; «La naturaleza dialogal de Dios es la fuente de la catolicidad de la Iglesia»<sup>41</sup>. De este modo, es necesario destacar la importancia de los factores internos, es decir, de las categorías fundamentales de la fe que exigen de la teología un tratamiento contextual y honesto con los principios teológicos cristianos.

Esta reflexión nos encamina hacia la comprensión de la acción divina en el mundo de manera contextual, un Dios que no actúa de otro modo sino contextualmente, respetando las particularidades. Necesitamos asumir que hoy es urgente aceptar la naturaleza contextual de la teología, valorando todas las manifestaciones vitales del ser humano - es ahí donde acontece la acción comunicativa de Dios, pues no hay otra manera de manifestarse sino introduciéndose en la propia realidad de los hombres y mujeres, que tienen su manera propia de comprender lo comunicado en sus horizontes significativos: en la diversidad de las manifestaciones culturales e históricas. En estos puntos se fundamenta la afirmación de Bevans donde la contextualización debe ser concebida como un imperativo teológico.

### **1.3 Implicaciones para una teología de tipo contextual**

La apropiación contextual nos orienta en algunas cuestiones sobre las cuales la teología debe poner especial atención: el método, la pertenencia de un teólogo al contexto y la orientación básica de la teología. Por último, es importante también considerar el asunto de la identidad cultural.

La mirada a la teología como contextual implica una revolución metodológica que quizás va en contra de la forma rígida de hacer teología, el método aplicativo y objetivo de aproximarse a la realidad tiene sus peligros, los cuales consisten en excluir los eventos culturales y el mundo mismo como genuinas “fuentes” de reflexión teológica. El método de una teología de tipo contextual exige que consideremos los eventos culturales y la realidad como fuentes teológicas genuinas, al lado de las Escrituras y la Tradición. Bevans

---

<sup>41</sup> Ibid., 40.

nos llama la atención en cuanto a la importancia de una reflexión teológica que considere la experiencia humana y la tradición cristiana como una lectura conjunta y dialéctica. Ambos polos deben ser considerados como “fuentes” teológicas<sup>42</sup>.

Esta metodología hace que el teólogo tome en serio el contexto, las especificidades culturales y los cambios presentes en la realidad<sup>43</sup>. La forma de considerar la teología implica cambios significativos, pues no siempre la manera de articulación teológica debe ser confundida con la academia o la erudición. La aproximación contextual nos abre nuevos horizontes para hacer teología, el quehacer teológico no debería ser reducido al discursivo, al acumulo de conocimientos o a la ciencia pura. Este punto desarrollado por Bevens es muy importante, es definitorio para el modo de hacer teología. La manera de concebir esta tarea es fundamental para una aproximación teológica. Pienso que, a lo largo del camino, principalmente en la cultura occidental, quizá se ha dado un cierto olvido de la sapiencia, la vida del ser humano está permeada por elementos que van mucho más allá del conocimiento científico, está dotada de sapiencialidad. Es prudente afirmar que el saber no debe ser encasillado a lo científico, el saber trasciende esta rigurosidad; existe un saber de tipo sapiencial que posibilita los aspectos más profundos y fecundantes en la tarea teológica. Por eso las mejores formas de teologizar están estrictamente vinculadas a las maneras de expresión de las culturas, las cuales pueden ir mucho más allá de la dimensión discursiva; estos elementos de sabiduría del pueblo presentan modos distintos para la articulación de la fe (ejemplos: danza, proverbios, himnos, narrativa indígena...) <sup>44</sup>.

Esta consideración es fundamental para que nos oriente frente a los riesgos de la omisión de todo nuestro potencial simbólico y sapiencial. Muchos de nosotros crecemos en una cultura con tendencias a la uniformidad que tiende a priorizar una lógica argumentativa y a partir de esto aprendemos a abordar la realidad desde una racionalidad que patrocina la negligencia en relación al carácter intuitivo y simbólico; pero una racionalidad vacía de rasgos sapienciales no explica el todo del ser humano, su inclinación a la trascendencia y su relación con el absoluto. Delante de todo esto lo simbólico-sapiencial tiene mucha importancia, pues su mediación nos permite ascender al misterio y a su hondura. El individuo es un ser esencialmente simbólico, el rescate de esta

---

<sup>42</sup> Cf. Ibid., 44.

<sup>43</sup> Cf. Ibid., 45.

<sup>44</sup> Cf. Ibid., 45.

dimensión hace posible que lo más bello del ser humano sea externalizado con toda su fecundidad en lo relacional, celebrativo y social. Un mundo en crisis relacional es un mundo que intenta olvidarse de lo simbólico-sapiencial, pero el hombre no puede desgarrarse por completo de su propia esencia.

Es muy importante considerar que las características más hondas del ser superan la iniciativa racional discursiva; una experiencia teológica con tendencia demasiada uniforme y cerrada presenta características que pueden hacer mucho daño a la vivencia profunda de fe; desvela una inclinación a categorizar, tornando demasiado argumentado lo que no puede ser limitado al horizonte de la uniformidad, de modo que vamos condicionando todo nuestro potencial relacional con el mundo y el cosmos a una racionalidad carente de toda la riqueza simbólica. Esta manera cerrada de abordar la experiencia humana lleva a una corta comprensión de su genuina identidad; cambia decisivamente la manera de estar frente al mundo, de mirarlo e interpretarlo.

Frente a esto, es importante considerar también el modo con que el teólogo se encuentra frente a la realidad y su pertenencia al contexto. El teólogo debe tener la conciencia de que la tarea teológica trasciende la academia, la erudición y no debe estar condicionada por la mera reflexión de documentos, sino atender, además, a la propia expresión de la experiencia de fe en la cotidianidad de la vida<sup>45</sup>. Aquí las comunidades cristianas, pautadas por sus maneras culturales propias, se hacen verdaderas responsables de la auténtica contextualización del Evangelio. La función del teólogo (en su rol profesional) es articular, profundizar y ampliar la expresión de fe del pueblo considerando su conocimiento de la tradición cristiana. Es aquel que está abierto al diálogo constante y atento a las manifestaciones presentes en las distintas realidades. Estos elementos ciertamente nos direccionan a una aproximación teológica muy distinta, ya no podemos mirarla como una tarea acabada o como algo reflexionado para después ser ofrecido a las comunidades de manera aplicativa y vertical<sup>46</sup>.

En esta dinámica está claro el papel protagónico de los individuos naturales de su contexto, ¿pero otras personas que no son parte de una determinada cultura pueden hacer teología contextual?<sup>47</sup> Sabemos que el extranjero trae consigo su propia carga de “condicionantes” culturales, esto ciertamente se muestra como limitación para contribuir

---

<sup>45</sup> Cf. Ibid., 46.

<sup>46</sup> Cf. Ibid., 47.

<sup>47</sup> Cf. Ibid., 48.

de manera íntegra para el desarrollo de la teología contextual<sup>48</sup>. Pero las variantes marcadas por las distintas determinaciones contextuales no son tan negativas y limitantes; las diferencias entre los provenientes de una determinada cultura y el extranjero pueden resultar como genuina teología contextual cuando nacida del diálogo respetoso y honesto, se estructura una oportunidad de encuentro fecundo y de mutuo enriquecimiento<sup>49</sup>.

Esto nos conecta con otro punto importante: la orientación básica de la teología. Según Bevans, el modo de hacer teología lo podemos orientar, o bien desde la *Creación*, o bien desde la *Redención*<sup>50</sup>. El primero puede viabilizar el acercamiento de tipo positivo. El mundo con sus experiencias humanas es bueno y es sacramento dinámico de la actividad de Dios. La naturaleza tiene un papel fundamental para la dinámica relacional con Dios. En esta perspectiva, el dinamismo revelatorio se da en la vida misma. En lo cultural cotidiano no hay discontinuidad entre la existencia humana y lo divino. La teología exclusivamente centrada en la *Redención*, por el contrario, trae consigo el riesgo de una visión del contexto con tendencia más negativa; la naturaleza puede ser concebida como carente de la dinamicidad divina. Por consiguiente, tal perspectiva puede llevar a menospreciar el mundo y las experiencias humanas; pues favorece a una comprensión de lo divino como externo a la realidad<sup>51</sup>.

Es importante subrayar que nuestro autor no pretende negar el valor de la *Redención* para la teología, sino subrayar el peligro de una praxis teológica guiada por un procedimiento que no considere la única obra creada y enderezada a su redención, el riesgo de una visión negativa del mundo desde la cual el hombre orienta su existencia viviendo como un extranjero en su propia patria. El problema consiste en una comprensión guiada por la ruptura entre estas dos categorías. Nuestro camino teológico se caracteriza por la comprensión de un Dios que es fiel a su obra creada, que no abandona su creación a su suerte, sino que la conduce a su perfección. Por eso es fundamental inclinarse por una concepción que considere de manera integrada el binomio *Creación* y *Redención*, es desde ahí que basamos nuestra fe en una intencionalidad salvífica que abarca toda la historia en su integralidad.

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 48.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, 51.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 51.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 52.

Todo eso nos orienta a la especial consideración del contexto; pero nuestro autor nos llama la atención acerca de un peligro presente en la teología de carácter contextual, éste se basa en el riesgo de la desvaloración de la ortodoxia ignorando elementos fundamentales del cristianismo<sup>52</sup>. En medio del proceso dinámico que valora los eventos humanos y la cultura es importante también el aspecto normativo para la estructuración de los sentidos comunes. Es de gran valor para la comunidad cristiana la construcción de un saber comunitario, de noción eclesial comunitaria compartiendo sentidos y valores. La expresión teológica cristiana común más básica y profunda está centrada en la fecundidad salvífica de Dios Amor, esto es innegociable en todo acercamiento cristiano a las distintas culturas; es parte fundante de la estructuración de la fe de la comunidad del pueblo de Dios (Iglesia)<sup>53</sup>.

Es entonces desde ahí cuando podemos llegar a una comprensión genuina de la función del Magisterio de la Iglesia que se presenta como instancia normativa que ofrece su ministerio o servicio a la comunidad cristiana ayudando a salvaguardar los sentidos comunes<sup>54</sup>. Por eso la teología contextual debe estar abierta al diálogo y en algunas situaciones, someter la propia experiencia a la experiencia comunitaria con sus sentidos y valores. Pero también es cierto que en este proceso dialógico los particulares pueden ofrecer elementos importantes para la actualización de la experiencia de la gran comunidad que debe estar siempre abierta a la novedad.

#### **1.4 Una concepción dialéctica y dialógica de la Tradición y las experiencias**

##### **particulares contextuales**

Frente a la crítica de nuestro autor a toda propensión demasiado racionalista y aplicada en la tarea teológica reconocemos, según nuestra intuición, que debemos asumir el valor del carácter hermenéutico orientado por el dinamismo experiencial y contextual. La contextualidad, concebida desde una profunda experiencia hermenéutica, es portadora de elementos que garantizan la dinamicidad y actualización de sentido. Pero, al mismo tiempo, esta característica contextual se presenta como grande desafío, requiere de la superación de las formas rígidas de comprensión de la teología. Un enfoque teológico

---

<sup>52</sup> Cf. Ibid., 53.

<sup>53</sup> Cf. Ibid., 54.

<sup>54</sup> Cf. Ibid., 56.

cerrado puede llevarnos a desconsiderar los eventos culturales y el dinamismo de la historia, que son genuinas fuentes de la actividad teológica.

Así, nos parece necesario poner en marcha la difícil tarea de pensar una teología que considere la experiencia humana y la Tradición cristiana como una lectura conjunta y dialéctica en favor del horizonte de sentido. En esta labor, ambos polos deben ser considerados. Esto implica asumir el carácter hermenéutico que lleva consigo el propósito de actualización ante nuevos horizontes contextuales en relación con los elementos fundamentales de la fe. La realidad particular se manifiesta como el texto que es siempre interpretado a la luz del gran texto de la tradición, esta interacción debe siempre ser apreciada en la perspectiva de la revelación de un Dios que se reveló y sigue revelándose en las extensiones contextuales de la historia. Esta consciencia dialéctica puede ofrecerse como antídoto frente a toda tendencia racionalista y objetiva.

Esta dimensión experiencial-contextual, al mismo tiempo que es desvalorada por algunas tendencias aplicativas en algunos momentos de la historia, es constitutiva del individuo de fe. Esto es interesante porque nos ayuda a comprender que los nuevos horizontes contextuales ofrecen perspectivas novedosas y no necesariamente implica una ruptura dramática con los elementos fundamentales del ser religioso en su espacio cultural e histórico, sino, más bien, incorpora todos esos elementos.

Un acercamiento teológico desde la integridad, considerando la Tradición con su vocación hermenéutica (toda su riqueza simbólica) y las experiencias humanas concretas, apunta hacia la necesidad de reconocer la importancia del aspecto contextual, de las especificidades histórico-culturales que siempre se presentaron a lo largo del camino del pueblo de Dios. Comprender esta identidad dialéctica propia de la teología es fundamental para un auténtico acercamiento a la expresividad de la experiencia religiosa. Es propio de la teología ser alimentada por el dinamismo sapiencial-experiencial que se realiza en la vocación hermenéutica del pueblo de Dios a lo largo de la historia frente a sus horizontes contextuales concretos.

Ante estas consideraciones vamos tomando conciencia de que la tarea teológica es conducida por el Espíritu que posee como característica la dinamicidad. La tendencia de la rigurosidad aplicativa en la teología lleva consigo la visión negativa en relación a la diversidad de las experiencias que, de modo desafortunado, pueden ser interpretadas

como corrompidas y no serían reconocidas como permeadas por la realidad de Dios; pues este modo de interpretación asumiría el carácter divino como externo a la realidad cultural y habría, en esta tendencia, una visión limitada del dinamismo del Espíritu. De este modo la revelación es considerada equivocadamente como un evento separado del mundo y las experiencias humanas.

Así, las variantes marcadas por las distintas determinaciones contextuales y eclesiales no pueden ser consideradas como negativas y limitantes; el encuentro dialogal entre las distintas experiencias, provenientes de determinadas experiencias eclesiales, y la Tradición pueden resultar una oportunidad de encuentro fecundo y de mutuo enriquecimiento. Todo eso lleva a reconocer que el mundo, con sus experiencias humanas, es “sacramento” dinámico de la actividad de Dios. En esta perspectiva reconocemos que todo dinamismo revelatorio se da en las experiencias concretas de las personas pautadas por su dimensión cultural y contextual. Esto ciertamente nos ofrece claves para una mirada más auténtica de nuestro proceder teológico que manifiesta siempre aspectos de continuidad, comunión de una fe común en un Dios que se reveló y sigue revelándose en la historia y, también, particularidades de las experiencias que ocurren de modo contextual.

Frente a estas reflexiones podemos añadir la importancia de la identidad cultural para la elaboración de teologías contextuales auténticas. La idea de la cultura como “fuente” teológica se presenta siempre como la posibilidad del horizonte novedoso, y eso refuerza nuestro interés por los contextos particulares. Así, es muy importante que consideremos las identidades culturales. No obstante, en esta aproximación es necesario comprender que las identidades culturales no son estáticas, poseen características dinámicas generadas por el contacto con otras culturas a nivel religioso y social (por ejemplo: con la cultura occidental) que en algunos contextos son más acentuadas que en otros<sup>55</sup>. No podemos ignorar las transformaciones sociales y culturales a lo largo del tiempo, ocasionadas por el intercambio cultural y por los cambios en el interior del propio contexto. Solamente con esta mirada auténtica y realista podemos hacer de los contextos verdaderos lugares propicios para la construcción de teologías contextuales genuinas.

---

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, 57.

Estos puntos orientan a Bevans en su opción por hablar más de contexto que de cultura en sentido estricto.

Así, Bevans enfatiza la necesidad de considerar la contextualización teológica, la contextualización de la teología como un imperativo, y esto viabiliza la fecunda tarea del quehacer teológico pautado por una reflexión auténticamente cristiana.

Después de hacer una exposición donde hemos avanzado en algunos puntos que justifican la urgencia del reconocimiento de la contextualidad como constitutivo teológico, como presupuesto fundamental para la tarea teológica, pretendemos en el próximo capítulo poner de relieve la relación de la postura contextual con una teología concebida desde la historia. El ser humano, como signo originario de construcción de sentido, está llamado a un proceso de toma de conciencia de la intencionalidad divina presente en su historia. Esto conduce al reconocimiento de que Dios es comprometido con la realidad humana, el mundo vital del hombre es tocado por lo divino y capacitado de sentido. Por ello, pensar la contextualidad como constitutivo teológico implica un modo de proceder marcado por la dimensión contextual reconociendo el dinamismo revelador que se produce desde una perspectiva histórica.



## Capítulo 2

### **La comprensión histórica de la revelación como presupuesto de una teología contextual, algunas luces de la herencia de Yves Congar**

Con la ayuda de Stephen Bevans, en el capítulo anterior, vimos que es fundamental la apropiación de un acercamiento en perspectiva contextual asumiendo la contextualidad como constitutivo interno de todo quehacer teológico. Dialogamos sobre la importancia de considerar este tipo de planteamiento en toda tarea teológica. Tal apreciación nos ha llevado a tener en cuenta las significativas implicaciones para su realización y subrayamos la necesidad de una conversión metodológica referida a la actuación de una praxis teológica más auténtica y fecunda. En este recorrido, también hemos mencionado que hay algunos factores, externos e internos, que mueven el proceder teológico hacia una praxis contextual; en la continuidad de nuestro trabajo queremos destacar uno de estos factores, la revelación – elemento clave en nuestro enfoque. Así que nos vamos a ocupar de la dinámica revelatoria que posee la historicidad como su fundamental elemento identitario. Vamos a descubrir en este recorrido que el carácter histórico de la revelación certifica el necesario planteamiento contextual.

Es importante iniciar esta reflexión mostrando algunas razones que legitiman el interés de nuestro estudio por la historicidad y la contextualidad en el dinamismo de la revelación. No podemos ignorar la realidad contextual, las distintas particularidades culturales y los cambios presenciados a lo largo del tiempo que se presentan como auténticos lugares de la revelación de Dios en la historia. Esto no es una invención reciente, de la actualidad, todo el pasado del pueblo de Dios fue marcado por experiencias humanas desarrolladas con sus propios componentes históricos y culturales, en sus contextos concretos. Hoy se presenta la convicción de que, para hacer teología de manera honesta y profunda, es necesario la ruptura con una noción de teología aplicada.

De este modo legitimamos nuestro interés teológico volcado a presentar la acción liberadora y salvífica de Dios presente en la historia. Mostrar la teología como contextual implica una visión de la revelación, de la autocomunicación de Dios como histórica. No se puede considerar un Dios comprometido con la vida de Israel, actuante en sus distintos contextos, que se encarnó en un determinado momento histórico cultural sin considerar la dinámica de la revelación como histórica. Esta manera de concebir la revelación como

histórica es un factor interno teológico que legitima la naturaleza de la teología contextual. No podemos quedar encadenados en una concepción revelatoria fundada en verdades eternas, inmutables. Dios mismo tiene la iniciativa de introducirse en la propia historia y en el contexto del ser humano para revelarse construyendo intimidad, comunión, relación. Él sigue ofreciéndose en la historia de los hombres y mujeres de hoy en sus distintas realidades y contextos.

De este modo, vamos a tratar de abordar de manera más detenida esta visión de la revelación como histórica. La propia historia de salvación nos ayuda a percibir que no podemos entender la fe como una aceptación intelectual de verdades definidas. Lo mismo Bevans afirma que «la revelación es concebida como una oferta del mismo Dios para hombres y mujeres, a través de acciones concretas y símbolos de la historia y de la vida diaria de los individuos»<sup>56</sup>.

Estas consideraciones nos llevaron a optar por un abordaje de la teología desde la historia, por lo que en este capítulo presentaremos elementos que apuntan a la necesidad de asumir esta perspectiva histórica en todo quehacer teológico. Para esta tarea dialogaremos con un gran teólogo de la historia, Yves-Marie-Joseph Congar. Por supuesto, podríamos haber optado por otros grandes nombres de la teología de la historia, por ejemplo, el célebre Marie-Dominique Chenu o Wolfhart Pannenberg: importantes teólogos del siglo XX, pero queremos destacar en nuestra reflexión la teología de Congar (sobre todo por su biografía y perspectiva eclesiológica); su propia vida estuvo marcada por una experiencia mística atenta y disponible, un hombre siempre abierto a la escucha del Espíritu en medio de las contradicciones de la historia, capaz de comprender la historia como mediación pedagógica de salvación.

Antes de adentrarnos propiamente en la vida/teología de Congar, nos damos cuenta de que es de suma importancia hacer un breve recorrido centrando nuestra atención en el dinamismo de la revelación a lo largo de la historia. Aquí queremos dejar claro que nuestra intención no es agotar el tema de la revelación, considerando la amplitud de este asunto. La intención es señalar brevemente los elementos fundamentales que nos ayudan afirmar nuestra elección de la teología a partir de la historia como la autenticación de una tarea teológica necesariamente contextual.

---

<sup>56</sup> Stephen B. Bevans. *Modelos de Teología Contextual*. Quito, Verbo Divino, 2004, 37.

## **2.1 El dinamismo de la revelación y el horizonte histórico-contextual, variaciones en la comprensión de la revelación en el itinerario de la tradición teológica**

Lo primero que tenemos que hacer es obtener una visión panorámica de lo que entendemos acerca de la revelación. En el AT observamos la concepción de un Dios caracterizado por la intencionalidad, que interviene en la historia y busca el contacto y el encuentro auto comunicativo con el ser humano y lo despierta a la capacidad de escuchar y responder. Lo que se comunica, se manifiesta al hombre, es revelación. A lo largo de la historia esta revelación ha sido mediada de diferentes maneras; la manifestación dialógica se presenta como producto de la acción comunicativa de Dios, se dinamiza en experiencias humanas que son fecundadas por el plan, por la intencionalidad divina. Este proceso se caracteriza por la relación intercomunicativa que se puede verificar de manera comunitaria (un pueblo) y de manera personal (intermediarios de la acción comunicativa). Esta trama relacional es fecundada por la vocación hermenéutica/interpretativa (don) del ser humano, que se ve impulsado a fecundar su realidad de sentido.

Hay que tener en cuenta que esta tendencia hermenéutica es señalada por una "inquietud": la inclinación humana destinada a la aprehensión de lo divino; esta característica siempre estuvo muy presente en la realidad humana, incluso en la antigüedad y en las culturas politeístas paganas. Esta dinámica se llevó a cabo a través de prácticas y rituales diversos: adivinaciones, hechizos... Por supuesto, al principio, también estaban presentes estos rituales en la cotidianidad de Israel; con el tiempo estas prácticas se fueron purificando.

En la experiencia de Israel esta apertura comunicativa se manifestaba en diferentes facetas. Podemos recordar la influencia legalista, la ley que se presentaba como palabra y expresión del plan de Yahvé, destinada a ser el vínculo de la alianza de Dios con el pueblo. También estaba el profetismo, el profeta emerge como esa mediación legítima de la Palabra que es auténticamente de Dios y atestiguada por el testimonio y el cumplimiento de esta Palabra en el plano concreto vital y contextual del pueblo elegido. El resultado de la acción profética es precisamente la expresión comunicativa de la palabra divina, de la voluntad de Dios que se expresa frente a los desafíos contextuales.

«La palabra profética anuncia la historia y la suscita, pero además la interpreta. El profeta está metido, inmerso en la historia de su tiempo, y en la actualidad de esta historia Dios le revela su voluntad y su designio de salvación. El Dios del Antiguo Testamento es un Dios que interviene, y el profeta es el hombre que contempla sus

venidas, comprende su alcance salvífico y lo proclama. El profeta percibe el sentido divino de los acontecimientos y lo notifica a los hombres de su tiempo. Interpreta la historia desde el punto de vista de Dios»<sup>57</sup>.

Esta palabra acreditada se presentaba como una guía para la estructuración de la conducta moral en sintonía con el propio deseo divino. Destacamos que, en el momento del exilio, esta palabra profética va estructurándose como palabra escrita; es portadora de una lógica divina que en el dinamismo de unión de los horizontes contextuales es impulsada por las nuevas preguntas que surgen de los nuevos contextos y adquiere el carácter de actualización. De este modo, sigue iluminando el mundo vital en una perspectiva futura. Es interesante darse cuenta de que había un riesgo concreto en la estructuración de la palabra como expresión escrita, el riesgo de perder el dinamismo de la revelación. Pero, progresivamente, Israel va aprendiendo a concebir la Escritura como una expresión viva marcada por la actualización ininterrumpida, impulsada por los nuevos desafíos que surgen en la realidad vital.

«Es, pues, en su historia como nación donde Israel experimenta la revelación-salvación de Dios. Israel confiesa que Dios intervino en su historia; que ese encuentro histórico se inició gratuitamente un día; que la acción salvadora de Dios es progresiva, imprevisible, no totalizable ni contenible en un sólo hecho, por más que haya acontecimientos, como el de la liberación del pueblo de la opresión y del despotismo egipcio, que son hitos fundamentales de su acontecer y referencias fundantes para las subsecuentes etapas de su historia»<sup>58</sup>.

Todos estos elementos nos ayudan a entender a Israel como llamado a escuchar, interpretar y actualizar a Dios desde su propio mundo vital y contextual, desde sus experiencias concretas a lo largo de la historia. Este horizonte es propicio para el surgimiento de la literatura histórica, la historia es fecunda de sentido y se concibe como una historia de salvación. Esta palabra se manifiesta como una expresión discursiva, abierta e inconclusa, un discurso divino que es capaz de dinamismo porque es un acto salvífico que sigue ocurriendo en la historia, portador de nuevos acontecimientos de sentido. La identidad de Israel está marcada por su vocación hermenéutica, la capacidad de escuchar e interpretar lo divino.

La revelación en el NT se centra en la figura de Jesucristo, en la que se concentra toda la expresión del designio y la voluntad divina. La revelación alcanza su plenitud en

---

<sup>57</sup> René Latourelle. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1967, 37.

<sup>58</sup> Alberto Parra. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003, 131.

la manifestación del propio ser de Dios, el designio divino es revelado en el mismo Verbo encarnado<sup>59</sup>. En Él se manifiesta el modo de proceder y de obrar en la historia que Dios quiere. La encarnación se verifica como la pedagogía divina, como el modo eficaz de acercarse al ser humano para manifestarse desde nuestro horizonte fenomenológico y contextual, desde nuestras categorías de conocimiento; considerando las capacidades humanas de comprensión, el Verbo divino ubica su tienda entre nosotros para manifestar lo que es propio de Dios. La revelación llega a su clímax.

Es interesante advertir que, en el evento Jesucristo, la voluntad divina se presenta como el contenido mismo de la revelación. Este deseo divino para la humanidad se revela como el Reino de Dios, que es a la vez persona de Cristo y modo de existencia desde Él. Es un Reino divino que el ser humano está llamado a experimentar, asimilar y anunciar. Quien lo experimenta se inunda de una alegría agradecida y amorosa que lo lleva a reconocerse como don, se ve impulsado hacia el mundo, la historia y el contexto con el deseo de propagar este modo de ser y proceder del Reino de Dios en la praxis de su propia existencia. Esta lógica divina manifestada en el Verbo se ofrece como un criterio absoluto, como una revelación plena que se presenta como clave de interpretación y actualización frente a todos los contextos que urgen a ser interpretados e iluminados por la voluntad divina.

Aquí, en este recorrido, debemos también destacar la importancia de los primeros Padres de la Iglesia en la tarea de comprensión del proceso dialógico de Dios en la historia. Estos hombres, caracterizados por un auténtico proceder hermenéutico intencionado a la búsqueda de una profunda ontología trinitaria-cristológica, ayudaron a concebir la revelación en perspectiva de continuidad entre el AT y el NT. No es nuestra intención hablar aquí en detalle de los Padres de la Iglesia; lo importante en este punto no es subrayar sus especificidades, sino considerar el esfuerzo común por expresar una comprensión integral de la historia de la salvación. Estos hombres han colaborado en la estructuración de un panorama comprensivo de la experiencia del Verbo encarnado como unificador de la historia de la salvación. Esto fue fundamental para la asimilación de la idea de revelación desde la perspectiva sapiencial y experiencial, para la comprensión del evento Cristo como cumplimiento y referencia de la promesa que sigue su realización en la historia en perspectiva de la divinización.

---

<sup>59</sup> Cf. René Latourelle. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1967, 45.

«Los lineamientos de una concepción de la revelación en la historia no son invento de última hora ni moda teológica. Los santos padres de la antigüedad cristiana, antes que la Escritura comenzara a ser usufrutuada como depósito de doctrinas, o como instrumento apologético, o como autoridad externa para dirimir o para sustentar tesis filosóficas, fueron insignes en la comprensión de la Escritura como historia de salvación y de revelación. Entonces dieron origen a la teología de la historia, en términos de interpretación de la historia como salvífica y reveladora, en una dinámica de fenomenologías del acontecer, en las que Dios auto desvela su acción y su presencia salvífica y reveladora»<sup>60</sup>.

Posteriormente podemos observar que, condicionada por los horizontes contextuales de cada época, la comprensión de la revelación divina va adquiriendo variaciones en el itinerario de la tradición teológica. En algunos momentos de la historia se afirmó con más fuerza una concepción sobrenatural iluminativa (la escolástica)<sup>61</sup>. Sin embargo, los teólogos post-tridentinos se han dedicado a afirmar la revelación como mediada, reforzando la importancia del peso de la tradición de la Iglesia y el depósito de la fe (*depositum fidei*)<sup>62</sup>. Es evidente que aquí tenemos que llevar en cuenta todo el contexto del protestantismo, que tendía a devaluar la tradición de la Iglesia, apoyándose más potentemente en la idea de la revelación inmediata, sin tener en cuenta la fuerza magisterial de la Iglesia.

Recorrer este camino posibilita identificar que, a lo largo de la historia, no siempre hemos encontrado la mejor ruta para una visión integradora de la revelación. Hemos visto al protestantismo, que pretendía condensar la idea de revelación asumiendo exclusivamente las Escrituras, y, por otro lado, la respuesta de la Iglesia, esforzándose por afirmar verticalmente el valor indiscutible del magisterio, que ciertamente no contribuía a una comprensión más fructífera de la tradición. Junto con el protestantismo, el desarrollo del racionalismo que trajo consigo el paradigma científico materialista. Por supuesto, esta realidad también provoca el impulso emancipatorio del hombre en relación con lo divino y, en consecuencia, esto tiene un efecto decisivo en la concepción de la revelación, del designio e intencionalidad divina. Este contexto se reveló como propicio para el materialismo y el ateísmo<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Alberto Parra. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003, 88.

<sup>61</sup> Cf. René Latourelle. *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1967, 170.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, 205.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, 289-290.

El Concilio Vaticano I (CVI), ante este contexto, no fue capaz de ofrecer respuestas suficientes. Al manifestar la fe como adhesión a una acción comunicativa divina que se revela desde su autoridad infalible, se da prioridad a las fórmulas de la fe. El Concilio descansa en la autoridad de un Dios que revela sus normas y preceptos de manera vertical, y la economía de la salvación está condicionada a esta verticalidad de la revelación. Todo esto ha llevado a la reafirmación del carácter doctrinal de la Iglesia como *depositum fidei* de una manera más estática y, en consecuencia, ha afectado la comprensión de la revelación y su dinamismo contextual basado en la concepción de un Dios que nos interpela constantemente en la horizontalidad de la historia, de los acontecimientos, a partir de nuestra realidad vital y existencial. Podemos decir que en el CVI encontramos una comprensión de revelación positivista y sobrenatural. Esto apunta hacia la tendencia de estructurar verdades listas al entendimiento, de un intelectualismo a-histórico.

«Contra el racionalismo y el deísmo de la época se levantó la apologética, la cual se propuso demostrar que la religión natural no basta, que es necesaria una revelación positiva y sobrenatural para proteger al hombre de sus propios errores y darle a conocer los misterios inaccesibles a la razón»<sup>64</sup>.

Todo esto formuló la comprensión de la revelación como un conjunto de verdades desencarnadas y sin historia, y afectó al contacto dialogal con los contextos emergentes. «La índole histórica de la revelación y de la salvación fue oscurecida por las perspectivas ahistóricas de una revelación en doctrinas, decretos o enunciados gnoseo-lógicos»<sup>65</sup>.

El período anterior al Concilio Vaticano II (CVII) se caracterizó por una iniciativa teológica que buscaba ofrecer una reflexión más honesta sobre las cuestiones planteadas por los nuevos horizontes contextuales. En este camino las tendencias teológicas se han manifestado en la iniciativa de algunos teólogos, tanto católicos como protestantes, de proponer una teología de inclinación histórica que pudiera superar el peso doctrinal.

«Ha sido mérito de la teología, tanto católica como protestante del siglo XX, haber reencontrado la veta de la historia en el corazón mismo de la revelación o auto manifestación de Dios al hombre. O si se prefiere, haber reencontrado la veta de la manifestación revelatoria de Dios en el corazón mismo de la historia y de toda historia

---

<sup>64</sup> Carlos Bravo. "La revelación, cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II". *Theologica Xaveriana*, No. 68-69 (1983): 262.

<sup>65</sup> Alberto Parra. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003, 88.

vivida e interpretada desde la densidad suma de la revelación que es Jesucristo el Señor»<sup>66</sup>.

No consideramos imprudente decir que el CVII no rechaza completamente las tendencias dogmáticas e intelectualistas del CVI. Sin embargo, en el último concilio hay nuevos elementos que representan un gran cambio en la forma de ser Iglesia, y uno de ellos es la revelación divina. Hay una opción clara por una teología de tipo histórico, que implica la postulación de un modo revelador que se da en la historia.

## **2. 2 El proceso experiencial de Yves-Marie Congar, la gestación de un teólogo de la historia**

En cada intento de acercamiento al enfoque teológico encontramos por el camino algunos personajes que, en la historia de la tradición teológica, han contribuido a un proceso de búsqueda de la verdad comunicativa, la cual puede fundamentar relaciones guiadas por un dinamismo de profundidad, respeto y comunión. En estas líneas, pretendemos presentar una gran figura que fue uno de los nombres más grandes del itinerario teológico del siglo XX: Yves-Marie Congar. Nuestra intención es subrayar la colaboración de este teólogo en el proceso de rescate de la identidad originaria del pueblo de Dios, la cual se declara en la inclinación a la escucha de Dios en el horizonte experiencial de la historia. Su praxis teológica histórica y contextual fue fundamental para ir forjando una profunda teología. Sus reflexiones están comprometidas con una eclesialidad encaminada a la consciencia de que el pueblo de Dios está siempre en camino, es orientado por este Dios que se desvela en la historia, en la dinamicidad contextual; esto exige un seguimiento siempre abierto, la continua disponibilidad de reformar el camino.

Nuestro teólogo también es un gran nombre en la historia del ecumenismo. Su pensamiento está marcado por la apertura de una praxis teológica que debe estar siempre en perenne diálogo con la historia y las experiencias humanas concretas. Abogó por una teología comprometida con el mundo y los desafíos contextuales emergentes, esta actitud manifiesta un comportamiento reflexivo y contemplativo que lleva a fomentar la

---

<sup>66</sup> Ibid., 89.

creatividad frente a las realidades que claman por nuevas respuestas. Esto exige del teólogo una postura orientada hacia una reflexión eclesial movida desde dentro de la misma Iglesia, esta actitud genera una mirada honesta en relación a la Tradición, las estructuras doctrinales estáticas y la representación jerárquica.

Aquí, antes de presentar propiamente la teología de nuestro teólogo, observamos la importancia de exponer brevemente algunos elementos biográficos de Congar. De acuerdo con nuestro enfoque contextual, nos damos cuenta de que Dios mismo guía y forja, ya sea a nivel personal o comunitario, de acuerdo con su designio. Congar es un ejemplo de obediencia (escucha) del Espíritu actuante en las experiencias contextuales; un teólogo marcado por la conciencia de que Dios está orientando su vida en el horizonte de la historicidad. Esta experiencia atenta y disponible hizo que este hombre reconociera que la teología, en todo su quehacer teológico, no puede renunciar a la mística presente en el binomio teología e historia.

Congar, de familia católica, nació en Sedán, Francia - en abril de 1904. La madre, mujer de presencia esclarecedora, fue una figura fundamental para su formación humana y religiosa; es instigado por ella, desde temprana edad, a la capacidad reflexiva y disciplinaria. También el párroco del lugar contribuyó en el proceso de maduración de su vida cristiana. El primer deseo del niño era ser médico, pero ya en su adolescencia comienza a germinar la llamada a la predicación.

Es necesario destacar el contexto geográfico e histórico en el que creció nuestro teólogo. No podemos omitir la dura realidad afectada por la Primera Guerra Mundial (1914 - 1918); y también, fenómeno característico de su tierra natal, el encuentro cultural y religioso de católicos, protestantes y judíos; realidad que produjo desafíos, pero también la posibilidad de apertura al diálogo - la diversidad cultural y religiosa ya estaba presente desde la infancia de nuestro teólogo. En este contexto, es importante evidenciar también la ruptura del Estado francés con la Iglesia; en este período hubo el cerramiento de muchas escuelas de confesiones católicas, sobrevino una tensión explícita entre el gobierno y el Vaticano. Era una época en la que la Iglesia funcionaba prácticamente en la clandestinidad, situación que influyó considerablemente en la vida eclesial y religiosa de la época.

«La Iglesia de Francia atraviesa al despuntar el siglo una situación dolorosa: el cierre de miles de escuelas católicas, la prohibición de enseñar a las congregaciones religiosas... Durante la infancia de Congar (1905-1915), la Iglesia vive en práctica

clandestinidad. A los sacerdotes solo se permite el mero uso de los templos. Ni siquiera la explosión de la Primera Guerra Mundial sirve para normalizar las relaciones entre París y el Vaticano»<sup>67</sup>.

En sus escritos sobre la guerra, podemos observar claramente la importancia del contexto en el proceso de elaboración del terreno existencial de una persona, es a partir de ahí desde donde se forjan los elementos más profundos que van a estructurar la cosmovisión, la forma de pensar y la búsqueda de sentido. Este panorama contextual fue guiando y preparando al joven Congar en el proceso de adhesión a su vocación y misión en el mundo y en la Iglesia.

Toda esta realidad ayudó a nuestro teólogo a desarrollar la sensibilidad para la escucha, para una experiencia atenta y disponible frente al mundo que se le presentaba. Por eso, desde muy joven, ante las insatisfacciones y mociones existenciales, se sintió interpelado y llamado a orientar su vida de predicador en el camino sacerdotal. En 1918 fue invitado por el padre Lallement a visitar una abadía benedictina, donde tuvo una experiencia en la que pudo escuchar la llamada a la vida religiosa. Este hecho fue muy importante para su historia vocacional, este momento marcó su vida de manera decisiva. De 1921 a 1925 estuvo en el Seminario del Carmen de París, donde pudo adentrarse en el pensamiento de Santo Tomás y conocer a maestros dominicos; etapa fundamental para que fuera aclarando progresivamente su llamada que lo llevó a la Orden de los Dominicos. Aquí también es importante mencionar que el contacto con el profesor Jacques Maritain, filósofo católico, fue muy importante para la orientación intelectual del joven hacia un enfoque tomista de carácter renovado.

«Movido en parte por un instinto que me empujaba hacia la Orden de santo Domingo, y en parte por la atracción hacia santo Tomás, cuyo poderoso equilibrio me satisfacía, y, por último, gracias también al reverendo Lallement y a cierta acción difusa de la Orden de santo Domingo muy íntimamente ligada a la renovación católica francesa, pedí ser admitido en la Tercera Orden Dominicana [...]»<sup>68</sup>

Congar fue al convento de Le Saulchoir en Bélgica, en esa ocasión pudo convivir con el ilustre dominico Marie-Dominique Chenu - gran teólogo del siglo XX - reconocido por su reflexión teológica abierta y propositiva que provocó contradicciones y rechazo

---

<sup>67</sup> Ramiro Pellitero. "Yves-Marie Congar (1904-1995), *in memoriam*". Anuario de Historia de la Iglesia, 6. Facultad de Teología, Universidad de Navarra (1997), 443.

<sup>68</sup> Juan Bosch Juan. *A la escucha del Cardenal Congar*. Madrid: EDIBESA, 1994, 29.

por parte de la Iglesia. Es innegable la influencia del teólogo-historiador en la maduración de los presupuestos intelectuales del joven Congar. Podemos afirmar que este contexto fue esencial para que, progresivamente, pudiese nombrar (tomar conciencia) de sus experiencias y desarrollar la convicción de su llamada dentro de la Iglesia como sacerdote comprometido con la reflexión contextual y ecuménica, que se va revelando como tarea en su reflexión teológico-eclesial.

Después de su ordenación, comenzó a tomar clases de teología y buscó contacto con la teología protestante en París. La capacidad de reflexión de Congar se desarrolló en un proceso de honestidad intelectual y responsabilidad frente a las invitaciones emergentes de un contexto que exigía nuevas respuestas eclesiales. Después de un período en París, regresó a Bélgica y estableció una asociación con Chenu y Féret para desarrollar la historicidad de la teología. Es comprensible que este camino acabe suscitando características críticas y, al mismo tiempo, creativas en el horizonte de la reflexión eclesial de nuestro teólogo.

«Ahí redescubrirá también que el germen de su vocación ecuménica “se encontraba ligado con el de mi vocación dominicana, en la conciencia nueva que tenía de ser llamado al sacerdocio”. La preocupación ecuménica formará enseguida parte de su tarea, como otra dimensión esencial de su trabajo. Tras su ordenación sacerdotal en 1930, sustituye a Chenu como profesor de Introducción a la Teología durante un año y se traslada luego a París, donde recibe lecciones de sociología, asiste a los cursos de Gilson sobre Lutero y toma contacto con la Facultad de teología protestante. Más tarde regresa a Le Saulchoir y trabaja, con Chenu y Féret, en la elaboración de una Historia de la teología que retorne a las fuentes, atenta a los nuevos horizontes que se abren especialmente en la eclesiología»<sup>69</sup>.

Podemos percibir la gestación de uno de los más grandes nombres de la eclesiología del siglo XX. Su pensamiento manifestaba un hombre sintonizado con la realidad y que pensaba más allá de su época, lo que ciertamente generaba controversias. Pero su fidelidad a la Iglesia y la profunda convicción de su misión y vocación marcaron el itinerario de su desarrollo eclesiológico, de su inclinación hacia la eclesiología comprometida con nuevas llamadas emergentes.

Junto con el deseo de establecer un estudio sobre eclesiología y ecumenismo, también estaba la preocupación de Congar por el proceso de descristianización de su país,

---

<sup>69</sup> Ramiro Pellitero. “Yves-Marie Congar (1904-1995), *in memoriam*”. Anuario de Historia de la Iglesia, 6. Facultad de Teología, Universidad de Navarra (1997), 444.

estaba convencido de que esta realidad se manifestaba como un verdadero terreno misionero. De este modo, el tema de los laicos en la dimensión eclesial estuvo muy presente en su praxis teológica. Frente a la realidad de una Francia en la que había falta de fe y desilusión religiosa, Congar fue invitado - a finales de 1934 - a redactar una conclusión acerca de una encuesta sobre esta realidad eclesial francesa, realizada por la revista *La Vie Spirituelle*. Esta tarea fue extremadamente importante para el teólogo, en ese momento se hizo evidente que la Iglesia tenía su parte de culpa y responsabilidad en la creciente incredulidad<sup>70</sup>. La Iglesia ya no manifestaba su rostro según el Evangelio fundado en su profunda tradición. Advirtió la necesidad de una renovación eclesial superando el juridicismo eclesial.

«Sin embargo, dado que nosotros tenemos también una responsabilidad en esta falta de fe, me parecía que dicha responsabilidad provenía de que la Iglesia mostraba a los hombres un rostro que, más que manifestarla, traicionaba su verdadera naturaleza, conforme al evangelio y a su tradición profunda. La auténtica respuesta, la conclusión positiva consistía, pues, en renovar nuestra manera de presentarla y para ello cambiar, primero, nuestra propia visión de la Iglesia superando las presentaciones y la visión jurídicas que, por aquel entonces y desde mucho tiempo atrás, predominaban entre nosotros»<sup>71</sup>.

Con la llegada de la Segunda Guerra Mundial, Congar se vio obligado a retirarse de su actividad académica. Este período fue muy importante para la confirmación y consolidación de su llamada al ecumenismo que emergía de esta nueva experiencia. La difícil realidad de la guerra, los campos de concentración y las amistades que se establecieron durante este período, el contacto con otras confesiones cristianas y también con los prisioneros judíos proporcionaron la posibilidad de ver las cosas desde una nueva perspectiva<sup>72</sup>. Esta experiencia abrió nuevos horizontes e impulsó a Congar a seguir su trabajo ecuménico guiado por la conciencia de la necesidad de un nuevo impulso para el cristianismo y la renovación eclesial. Esta experiencia ciertamente influyó en la elaboración de sus obras, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* y *Jalones para una teología del laicado*, una alusión eclesiológica a la necesidad de una Iglesia inclusiva y participativa; es evidente que esto requeriría una conversión doctrinal y pastoral de la Iglesia. Después de ello, sufre acusaciones y restricciones que generarán desconfianza por parte de la Iglesia en relación a su figura.

---

<sup>70</sup> Cf. Juan Bosch. *A la escucha del Cardenal Congar*. Madrid: EDIBESA, 1994, 83.

<sup>71</sup> Yves Marie-Joseph Congar. *Cristianos en diálogo*. Barcelona: Estela, 1967, 30.

<sup>72</sup> Cf. Juan Bosch. *A la escucha del Cardenal Congar*. Madrid: EDIBESA, 1994, 86.

«Mientras tanto, desde 1947 Congar es objeto de incomprensiones y desconfianzas por parte de quienes no ven con buenos ojos los nuevos planteamientos pastorales en Francia, sobre todo el intento de los sacerdotes obreros, experiencia que, como es bien conocido, desembocó en una profunda crisis. No eran tiempos fáciles para la armonización entre el espíritu de renovador y el necesario discernimiento pastoral. A causa de estas dificultades, y movido en parte por las sugerencias de sus superiores, en 1954 Congar se traslada a la Escuela Bíblica de Jerusalén y más tarde a Cambridge y Strasbourg»<sup>73</sup>.

En este tejido de desconfianza, es importante mencionar su obra de 1937, *Cristianos desunidos*, una obra que suscitó dudas e incomodidad. A partir de 1946, Roma comenzó a expresar su preocupación y descontento. De hecho, a partir de 1932 comenzó a surgir un fuerte movimiento ecuménico; la gran preocupación de la Santa Sede era perder el control sobre esta corriente creciente que reflexionaba sobre la unidad de los cristianos y que también buscaba repensar la postura eclesial. Podemos afirmar que el florecimiento del comunismo, presente en ese momento en varias partes del mundo, contribuyó para que la Iglesia tuviera una mirada prejuiciosa y, al mismo tiempo, cautelosa en relación con el tema ecuménico y las nuevas corrientes teológicas, que se presentaban como una posibilidad de desviaciones teológicas del sector tradicional de la Iglesia Católica. La intención de *Cristianos desunidos* era intentar lanzar una definición del ecumenismo, situarlo en el contexto de una reflexión teológica y eclesial<sup>74</sup>.

Esta obra fue innegablemente una gran contribución al ecumenismo, sentó las bases para el desarrollo de una seria reflexión ecuménica en el seno eclesial católico; proporcionó un despertar a nuevos horizontes tan necesarios para la Iglesia en ese momento. Debido al agotamiento de la obra, se solicitó una segunda edición. Congar se dedicó a actualizar y hacer posibles correcciones para que pudiera ser publicado, pero toda esta realidad de resistencia y desconfianza ante las novedades que exigían apertura, no permitió la edición del texto corregido de Congar. Podemos decir que este panorama, si bien exigía nuevos aires y caminos, no era favorable para Congar y para el desarrollo de una auténtica reflexión ecuménica (presentaba sus trabas y resistencias). Pero también podemos decir con confianza que su trabajo, incluso frente a tantos obstáculos, posibilitó sentar las bases para el avance de un enfoque ecuménico fructífero.

---

<sup>73</sup> Ramiro Pellitero. “Yves-Marie Congar (1904-1995), *in memoriam*”. Anuario de Historia de la Iglesia, 6. Facultad de Teología, Universidad de Navarra (1997), 445.

<sup>74</sup> Cf. Juan Bosch. *A la escucha del Cardenal Congar*. Madrid: EDIBESA, 1994, 91.

«Evidentemente, muchas de sus cosas son válidas todavía en este libro, pero me parece que, hoy, las veo mejor y de una forma algo distinta. La situación ecuménica ha cambiado demasiado. El libro había producido ya su efecto. Lo que me había sido reprochado es hoy admitido por todos los ecumenistas. Ahora estamos ya más lejos. Mañana lo estaremos más que hoy. Solo Cristo 'es el mismo ayer, y hoy y por los siglos' (Heb 13, 8)»<sup>75</sup>.

Todo esto proyectaba una situación marcada por las sospechas, las acusaciones y la desconfianza. De 1947 a 1956, el P. Congar vivió un período de desierto, marcado por dificultades que requerían mucha serenidad y paciencia. Es evidente que su forma histórica y contextual de acercarse a la teología y sus propuestas eclesiológicas chocaban con el sistema jurídico jerárquico de una Iglesia resistente a cualquier cuestionamiento que revelara su rígida estructura.

Después de este "exilio", Congar fue convocado por Juan XXIII como consultor de la Comisión para la preparación del Concilio. Podemos afirmar que el proceso conciliar encontró, en el pensamiento de este teólogo apasionado por la Iglesia, elementos fundamentales para delinear respuestas a preguntas importantes. Al principio fue nombrado perito de la Comisión Teológica, donde percibió dificultades para poder colaborar y contribuir; esto se debió a que los Padres no buscaron trabajar en conjunto con los peritos de la Comisión, sino que tuvieron una postura autónoma y conservadora. Esta postura delataba la rigidez de los hombres de la Curia y del Santo Oficio, que se inclinaban por el conservadurismo sin apertura a posibles novedades<sup>76</sup>.

Sin embargo, progresivamente, nuestro teólogo pudo entrar en el trabajo y ganó espacio para colaborar. En 1963, cuando comenzaba el trabajo sobre la Iglesia, fue invitado a participar más activamente en la Comisión Teológica, donde pudo dedicarse directamente a la elaboración del *De Ecclesia*. A partir de este momento, Congar ganó un espacio de influencia que le permitió colaborar decisivamente en la elaboración de los grandes textos conciliares.

Al mirar algunos de los escritos que intentan relatar la participación de Congar en el gran acontecimiento de la Iglesia que fue el CVII, nos damos cuenta de que hay un proceso creciente de influencia en cuestiones fundamentales (ecumenismo, libertad religiosa, declaración sobre las religiones no cristianas, decreto sobre las misiones...). En

---

<sup>75</sup> Yves Marie-Joseph Congar. *Cristianos en diálogo*. Barcelona: Estela, 1967, 41-42.

<sup>76</sup> Cf., Juan Bosch. *A la escucha del Cardenal Congar*. Madrid: EDIBESA, 1994, 124.

los documentos de la Iglesia podemos encontrar elementos que se identifican con su pensamiento: algunas categorías como Pueblo de Dios (LG), la Iglesia como Cuerpo de Cristo, *Mystici Corporis Christi*, también la comprensión de la comunión como *Koinonía*; su comprensión de la historia y de la revelación ciertamente colaboraron en la elaboración de *Dei Verbum* (DV). No podemos dejar de subrayar su importancia en la elaboración del *Presbyterorum Ordinis* (PO) y también su colaboración en *la Gaudium et Spes* (GS), una constitución de fundamental importancia para la reflexión sobre la postura y actuación eclesial en el mundo.

Cuando se le preguntó a Congar qué significaba el Concilio, testificó que este acontecimiento en la historia de la Iglesia era obra del Espíritu Santo. Un evento que comenzó marcado por incertidumbres e indecisiones; un camino incierto en el que no era posible percibir su desenlace. Nuestro teólogo supo percibir la acción del Espíritu que llevó a la Iglesia a responder a los desafíos en un proceso de discernimiento frente a las llamadas de Dios que se manifestaba en la historia. A pesar de que consideraba que el Concilio era algo indiscutiblemente positivo, Congar señaló que muchas cuestiones estaban todavía a mitad de camino. Se trata, ciertamente, de una obra inacabada que debe seguir su elaboración a lo largo del itinerario eclesial, una tarea que debe seguir avanzando en el seno de la Iglesia<sup>77</sup>.

En el camino de la vida, sus experiencias con personas de otros ámbitos cristianos le llevaron a desarrollar a la convicción de la necesidad de construir un diálogo con sus hermanos y hermanas "separados". La posibilidad de encontrarse con grandes maestros en el camino le hizo abrazar la importancia de una comprensión de la teología de manera histórica y contextual, concibiendo a la Iglesia como un pueblo que camina en diálogo en busca de la configuración de un cuerpo que desea ser a imagen y semejanza de Dios.

Después del Concilio, a pesar de su mala salud, continuó activo a través de sus reflexiones y publicaciones. También continuó colaborando como miembro de la Comisión Teológica Internacional. En su carrera postconciliar recibió honores en reconocimiento a su amor a la Iglesia: recibió el premio "Unidad Cristiana" (1984), el doctorado "honoris causa" de la Universidad Pontificia de Santo Tomás (Roma, 1986), fue invitado por Juan Pablo II a participar en el Sínodo Extraordinario de evaluación del Vaticano II (1985), recibió una carta del Papa agradeciéndole su compromiso ecuménico

---

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, 129.

y su teología al servicio de la eclesialidad y fue nombrado Cardenal de la Iglesia en reconocimiento a su enorme labor a lo largo de los años y a su amor por la Iglesia (1994). El Padre Congar murió en París el 22 de junio de 1995, a la edad de 91 años.

### **2. 3 La teología de Congar, una praxis teológica pautada por la historia**

La vida de Congar estuvo marcada por una actitud atenta y disponible, destinada a una búsqueda genuina de la verdad. La postura de un hombre que, con una lente teológica, se acercó a los contextos y a la historia para poder discernir las llamadas de Dios que históricamente clamaban por una experiencia más auténtica y en sintonía con la verdad. Descubrió en sus experiencias de vida la importancia del proceso de escucha y atención a la voluntad salvífica que se revela de manera histórica, el camino en busca de la verdad siempre se da en el seno de la historia. Nuestro autor siempre subrayaba el peligro de un tipo de postura idolátrica volcada a cerrar la verdad en convicciones relativas. Congar era un hombre atento a una pedagogía de divina que se concreta en la temporalidad, se realiza de modo progresivo en un proceso donde Dios se ofrece como Don en la historia (descenso) impulsando el protagonismo humano en un itinerario continuo, desplegando toda posibilidad divina del hombre en un camino de divinización (ascenso).

«Si Dios lo hiciera todo él solo, si todo fuera puro don, si la verdad y la salvación, además de estar dada por Dios, no debieran ser puestas en obras también por nosotros, no habría razón para que el desarrollo fuera progresivo, y se observaran retrasos y etapas. Mas si los dones de Dios reclaman nuestra respuesta, si representan un descenso que implica y requiere la subida, que deja a quien la recibe una parte de la acción, de cooperación, de preparación; si, finalmente, Dios no es sólo aquel de quien todo procede por pura gracia, sino también aquel a quien todo debe ascender y volver, mediante un esfuerzo que nos concede por entero poder realizar, pero que realizamos nosotros [...]»<sup>78</sup>.

A la luz de esta consideración, cualquier intento de abordar las contribuciones teológicas de Congar debe poner de relieve el innegable binomio teología-historia. Vimos que la manera de observar Dios actuando en su propia vida lo favoreció en la percepción de la forma misma del divino actuar en la historia. Por eso, su modo de hacer teología estaba empapado por las experiencias. Congar fue descubriendo que la actividad humana,

---

<sup>78</sup> Yves-Marie-Joseph Congar. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, 99.

religiosa y eclesial debe, necesariamente, considerar una actitud siempre atenta a los dinamismos históricos; ciertamente esto fomentó una actitud atenta a los dichos dinamismos. Un valor innegociable para toda intencionalidad teológica es la capacidad y la voluntad de dialogar, y el diálogo requiere una actitud de escucha. Este dinamismo del diálogo basado en la escucha no solo debe darse en las relaciones personales, sino también con los contextos históricos que se presentan. El verdadero teólogo es aquel capaz de dialogar con su propia historicidad y contexto en una actitud continua de escucha.

Esto nos ayuda a darnos cuenta de que todos somos una comunidad en constante búsqueda, un pueblo que camina y dialoga movido por el deseo de conformarse a lo divino en el corazón de la propia historia. Este itinerario no está libre de contradicciones y errores, nos hace conscientes de que compartimos el mismo destino; nuestra actitud debe ser de continua apertura y disponibilidad a las exigencias del Espíritu, que siempre nos invita a remodelar el camino. Esto implica responsabilidad en la construcción de la comunión y de la participación colectiva de un solo pueblo que quiera realizarse en su peregrinación histórica. Todo esto, como veremos más detenidamente en el tercer capítulo, donde vamos a recurrir a la antropología de Ireneo, manifiesta un dinamismo de maduración del pueblo de Dios que se hace en el camino; la obra divina se despliega en la historia de modo contextual, es propio de Dios realizar su plan en el tiempo, también es en el tiempo donde somos llamados a asumir nuestra acción cocreadora. Esta es la manera del suceder salvífico en la historia.

«[...] toda la obra de Dios es una historia y un desarrollo. No sólo la obra de la creación, en la que es tan manifiesto, sino la obra de la gracia y de la salvación. Dios no la ha realizado en un ciclo intemporal de ideas, sino la ha insertado en nuestra historia, en nuestro tiempo, manifestando de este modo que el tiempo en sí mismo tenía un valor. Todo en el plan de Dios, comienza por un germen, se desarrolla en varias etapas, y llega a su consumación. Esto es lo que sucede constantemente en la naturaleza, donde todo comienza por un germen, crece, y logra su fruto. Es lo que sucede con la historia humana, donde la vida al madurar incesantemente las realidades y las ideas, crea nuevos problemas por los que la humanidad, porque los afronta con recursos de una época, llega a superar estos recursos y a lograr nuevos valores y nuevas formas»<sup>79</sup>.

Ante esto, nos damos cuenta de que la concepción de una teología de la historia está muy presente en el pensamiento de Congar. Su experiencia nos ayuda a percibir que no podemos ignorar la realidad contextual, las diferentes particularidades culturales y los cambios presenciados a lo largo del tiempo se presentan como auténticos lugares

---

<sup>79</sup> Ibid., 97.

teológicos. Una mirada auténtica al pensamiento de Congar ayuda a afirmar nuestra intuición de que no se trata de una invención reciente, de la actualidad, pues todo el pasado del pueblo de Dios ha estado marcado por experiencias humanas desarrolladas con sus propios componentes históricos y culturales, en sus contextos concretos y desde este terreno existencial el pueblo de Dios ha ido intuyendo, descubriendo la voluntad divina. En este sentido, los componentes históricos y las aportaciones del mundo se manifiestan como un llamado genuino de Dios en el tiempo.

«A veces el mundo no sólo le trae preguntas, sino elementos de respuestas, valores positivos aun cuando más o menos impuros. En el mundo se desarrollan ideas, se producen creaciones que el mismo pueblo de Dios utiliza. Muchas veces el mundo no hace sino devolver al cristianismo lo que él ha recibido en germen. De todos modos, parte del progreso de las cosas cristianas se realiza merced a no cristianos. Ideas corrientes, que a veces los cristianos han abandonado un poco, les vuelven después de haber pasado por las manos de obreros más industrioses; [...] Pero también sucede, que bajo los problemas que el mundo plantea a la Iglesia, sea Dios quien interroga a los suyos, quedándose a la puerta, y llamando a golpes de hechos y de sucesos [...]»<sup>80</sup>.

Tales consideraciones nos llevan a la convicción de que para hacer teología y desarrollar una comprensión eclesiológica honesta y profunda es necesario ir más allá de la noción de una teología aplicativa y normativa, es preciso recuperar la comprensión de la acción liberadora y salvífica de Dios presente en la historia. No se puede considerar a un Dios comprometido con la vida de su pueblo sin considerar la dinámica reveladora y salvífica que es movida por el Espíritu en la historia. Nos parece claro, cuando miramos el pensamiento de Congar de modo panorámico, que no podemos quedarnos estancados en una concepción eclesiológica fundada en verdades eternas e inmutables. Dios mismo tiene la iniciativa de entrar en la propia historia y en el contexto del ser humano para revelarse, construyendo intimidad, comunión y relación. Sigue ofreciéndose en la historia de los hombres y mujeres de hoy en sus diferentes realidades y contextos.

La teología de Congar nos señala el peligro que existe en la posibilidad de entender la revelación como doctrina de fe, verdades definitivas ofrecidas por Dios al creyente de manera vertical. Es evidente que en el contexto eclesial de nuestro teólogo todavía estaba presente una lógica que, estructurada en la comprensión de las verdades sobrenaturales, favorecía la propensión de una ruptura entre lo divino y lo profano; en este contexto había la tendencia de concebir la acción divina despreciando la mediación

---

<sup>80</sup> Ibid., 109-110.

histórica, la comprensión revelatoria era marcada por la verticalidad relacional de un Dios que presenta sus verdades de arriba a abajo. Dios imprime en el hombre verdades sobrenaturales comunicando decretos eternos de su voluntad, que son inaccesibles a la razón humana. Consiste en un dinamismo doctrinal superior, es Dios mismo quien revela inmediatamente su doctrina, y el magisterio es el protector de estas verdades, es su tarea protegerlas contra todo error. Es importante tener esto en cuenta para comprender las razones por las que la Iglesia no aceptaba una comprensión de la unidad de los cristianos fuera de la idea de la conversión de los cismáticos.

Ante una realidad de la Iglesia que se le presentaba a nuestro teólogo, no es difícil comprender qué tipo de teología y de eclesiología insistiría en desarrollar. Por otro lado, frente a un contexto que se presentaba con sus nuevos desafíos hermenéuticos, también entendemos la insistencia institucional en salvaguardar una concepción eclesiológica con una carga jerárquica desproporcionada.

En un breve estudio de Congar, descubrimos que él - especialmente a partir de la segunda sesión del Concilio- fue también un gran nombre en el proceso conciliar. Una mirada más atenta nos ayuda a darnos cuenta de que el Espíritu estaba preparando de antemano el bagaje teológico-experiencial de nuestro teólogo para que pudiera colaborar en la preparación y elaboración de documentos tan importantes para el futuro de la Iglesia. Uno de estos documentos fue la *Dei Verbum*; esta consideración es importante porque generalmente destacamos la innegable influencia de nuestro teólogo en *Lumen gentium*; pero siempre es importante señalar que estos dos documentos no pueden ser considerados por separado; el modo en que concebimos la revelación es decisivo para el modo de ser Iglesia, de comprender el modo de ser Iglesia y sus estructuras. No es casualidad que encontremos en DV este renacimiento de la historia, el rescate de la vocación hermenéutica del Pueblo de Dios; sabemos que para Congar, y los grandes teólogos de la historia, la búsqueda de nuestra verdad más profunda no puede tener lugar sin el horizonte histórico. El CVII afirma este modo de manifestación de lo divino que se realiza en hechos y palabras en la historia de la salvación, comprende el proceso continuo de manifestación del Dios amoroso y fiel que está siempre presente con su potencial salvífico en la realidad del ser humano. Su plan de salvación está mediado por la historia misma.

Para Congar, la historia de la salvación es continua, sin ruptura. Esta comprensión tiene, sin duda, profundas implicaciones escatológicas y eclesiales. La esperanza no

puede permanecer centrada en una futura manifestación radical de Dios. Tampoco podemos seguir como extranjeros en nuestra propia patria cumpliendo una normatividad sobrenatural que nos presentará la nueva tierra y el nuevo cielo en una perspectiva futura y separada de nuestras experiencias concretas; esta posición excluye cualquier realidad mediadora de los acontecimientos. La vida estaría destinada a esperar la ruptura del silencio comunicativo de un Dios que se comunica solo en ciertos momentos específicos de la historia para manifestar verticalmente verdades indiscutibles a un supuesto grupo de elegidos privilegiados.

Por otro lado, una visión estrictamente presentista nos haría olvidar que la obra del Reino sigue abierta e inacabada. Para el cristiano, la espera lo coloca en la tarea de una continua construcción y reconciliación de realidades; esto requiere el protagonismo de todos, de la gran comunidad del Pueblo de Dios que está siempre en camino y siempre sujeta a repensar y reconfigurar su forma de ser en la historia; en este proceso también se incluye a la Iglesia como institución jerárquica. Este llamamiento a la participación activa de todos se puede encontrar en la obra de Congar, *Jalones para una teología del laicado*. Dios se ha revelado, se revela y continúa revelándose en la historia. Debemos apreciar el peso significativo de Jesucristo, que ya ha venido como una manifestación plena dentro de la historia de la salvación; pero la obra del Reino permanece abierta e inacabada en la vida concreta de la gente. Dios, con su Espíritu, sigue su acción reveladora y comunicativa dentro de la historia misma. Es por eso que percibimos en las obras de Congar la insistencia de una Iglesia, un cuerpo en camino, que debe pautarse en una actitud continua de escucha y una voluntad de seguir actualizando en la historia una obra plenamente realizada y, al mismo tiempo, inacabada.

«[...] por nuestra parte, se trata únicamente de posesionarnos de lo realizado a beneficio nuestro, de formar con Cristo un solo cuerpo de muerte al pecado y de resurrección a la vida eterna. De esta manera, vemos en la obra de Cristo algo que ya está hecho y algo que todavía hay que hacer: cumplido en uno solo, una vez para siempre, debe ser realizado por muchos, a través de los tiempos, hasta su segunda venida»<sup>81</sup>.

A la vista de estas consideraciones, podemos comprender la preocupación del teólogo Congar por una teología en continuo diálogo con los acontecimientos históricos, una tarea teológica libre, emancipada de una praxis teológica aplicada. En los comentarios a sus obras podemos ver su dedicación para presentar una "teología de la vida". De este

---

<sup>81</sup> Yves-Marie-Joseph Congar. *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: Estela, 1963, 88.

modo percibimos en sus reflexiones un quehacer teológico dinamizado por el proceso histórico que se concreta en la vida de una Iglesia peregrina que está siempre orientada hacia la voluntad de Dios, un cuerpo en una constante actitud de atención y disponibilidad frente a realidad contextual; tal realidad se presenta siempre como desafío y, al mismo tiempo, como posibilidad de avanzar en el camino.

Así que, la historia ocupa un lugar eminente en la reflexión teológica de Congar. Comprende que, desde una "teología de la vida", podemos intuir el desarrollo del camino eclesial que se realiza de modo histórico. En esta perspectiva, el sentido histórico se manifiesta como principio metodológico y es a partir de ahí que Congar propone una revisión de la vida eclesial a la luz del Evangelio, la búsqueda de la verdad es inseparable de la perspectiva histórica<sup>82</sup>.

Esta comprensión teológica ayuda a superar los límites creados por una concepción estrictamente jerárquica: la Iglesia es también humano-divina; esta superación requiere la ruptura de la preponderancia institucional, la detención de verdades supremas e intocables. Esto cambia nuestra comprensión de la jerarquía en la Iglesia y nos impulsa a la dinámica de la inclusión, la participación y la comunión. Un modo de ser Iglesia que nos ayude a romper con la autosuficiencia hacia una actitud de diálogo y participación, considerando la tarea hermenéutica común ante los desafíos emergentes de los nuevos contextos.

Por esta razón, podemos decir que una comprensión histórica de la revelación (DV) es la base para la comprensión de una eclesialidad dinámica de la Iglesia como Pueblo de Dios en camino... (LG). Y también es fundamental para sentar las bases para la búsqueda de la unidad que se va desplegando poco a poco como una necesidad y una prioridad en la Iglesia (UR). Esto nos ayuda a comprender la importancia de Congar, así como de otros teólogos de la historia, en el proceso de configuración del camino hacia el CVII y la posterior dinámica eclesial motivada por este Concilio.

En estas líneas no podemos relativizar una cuestión que fue tornándose progresivamente fundamental para Congar, el ecumenismo. Nuestro teólogo fue un apasionado de las cuestiones ecuménicas y la unidad, entendiendo la causa de la unidad-comunión como su vocación y servicio. Ya hemos visto que el terreno existencial de su

---

<sup>82</sup> Cf. Jean Puyo. *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*. Paris: Le Centurion, 1975, 25.

vida lo preparó para las dinámicas de encuentro, respeto, comprensión y valoración de la diversidad. Esta apertura favoreció una ruptura de los prejuicios y discriminaciones religiosas de su tiempo; esto le permitió acercarse libremente a nuestros otros hermanos cristianos. Fue un admirador de Lutero y sus escritos, reconociendo los grandes valores de la teología luterana; pero, con la misma libertad que tenía para admirar, también tenía la libertad de hacer las críticas necesarias. Conocía muy bien la Iglesia Anglicana, especialmente cuando tuvo que vivir en Gran Bretaña. Aprendió a valorar elementos de los anglicanos, pero también supo reconocer sus debilidades. Tenía un profundo conocimiento de la Iglesia ortodoxa, había estudiado a los Padres de la Iglesia, la historia oriental, admiraba la riqueza de la teología trinitaria y pneumatológica; algunas de sus obras estuvieron muy relacionadas con el cristianismo ortodoxo, podemos destacar la obra *Sobre el Espíritu Santo*. No podemos olvidar su experiencia como prisionero en la Segunda Guerra Mundial, durante la cual tuvo una fuerte experiencia ecuménica.

Estas experiencias le dejaron claro que identificar a la Iglesia solo por la jerarquía era muy problemático. Para él, la Iglesia es ante todo comunión; esto debe marcar la identidad de la Iglesia. En el CVII podemos encontrar huellas de su pensamiento de unidad-comunión: «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» [...] (LG 1).

Reconocer a la Iglesia como sacramento de unidad nos lleva a subrayar la colaboración de Congar en el capítulo II del documento conciliar sobre el Pueblo de Dios, donde verificamos la Iglesia como este pueblo en camino, un pueblo llamado a reconocer la acción salvífica de un Dios amoroso en la historia y, guiado por el Espíritu, convocado a asumir su legado en esa misma historia; actualizando la dinámica redentora y salvífica en la unidad y en la renovación y conversión continua: [...] «Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de uno con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente»[...] (LG II, 9).

La vida de Congar se manifiesta como una gran contribución e inspiración, una llamada a la escucha de Dios que se revela en la historia, en nuestra realidad vital y contextual. Esto lleva al compromiso con la unidad y a la comunión porque es todo el pueblo de Dios el que está convocado a estar en constante atención y vigilancia. Este gran pueblo es un cuerpo en camino siempre necesitado de purificación:

«La Iglesia encierra en su propio seno a los pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación...<sup>83</sup> [...] puesto que toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación, por eso, sin duda, hay un movimiento que tiende a la unidad. Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad [...]»<sup>84</sup>.

Aprendemos de Congar que la fe es ante todo experiencia, y sólo entonces se convierte en fórmula de fe. De este modo, las dinámicas eclesiales no pueden ser pensadas como cuestiones dogmáticas desprovistas de un campo vital, sin prácticas pastorales concretas, comprometidas y emancipadoras. La Iglesia se presenta como un cuerpo inclusivo y dialógico de testigos de un Dios que sigue cumpliendo su promesa de salvación en la historia.

Hoy nos damos cuenta de que Congar fue un gran don, supo ofrecer a la Iglesia la capacidad de una mirada honesta, esta actitud cargada de honestidad es necesaria para deshacernos de los pesados adornos que imposibilita caminar con más fidelidad al Evangelio y al modo de actuación divina en el seno de la realidad. Podríamos afirmar que su eclesiología pauta por la comprensión de una Iglesia siempre capaz de reformarse, de ir respondiendo a los clamores del Espíritu en la historia, y también su reflexión sobre la unidad-comunión, componen el fundamento de su legado. Pero, vamos percibiendo también que no podemos limitar su contribución; hay muchos temas abordados por este gran teólogo que inspiraron y siguen inspirando nuestra praxis cristiana. Hay que reconocer que los temas más fundamentales que guiaron la reflexión de nuestro teólogo fueron también planteados en el Concilio: la eclesiología, el ecumenismo, la reforma de la Iglesia, el estado laical, la misión, los ministerios, la colegialidad episcopal, la vuelta a las fuentes, la tradición<sup>85</sup>.

La labor orientada en exponer la experiencia de vida de Congar, así como su legado teológico y eclesial, no tiene la pretensión de presentar a nuestro teólogo, como ya hemos insinuado, como el precursor de una teología de la historia, sino como un modelo que desvela la integralidad de una teología histórica y contextual, dinámica y de

---

<sup>83</sup> Concilio Vaticano II. “Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia”. 1964, I, 8.

<sup>84</sup> Concilio Vaticano II. “Decreto *Unitatis Redintegratio*, sobre el ecumenismo”. 1964, II, 6.

<sup>85</sup> Cf. Jean Puyo. *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*. Paris: Le Centurion, 1975, 134.

perene valor para un proceder teológico fecundo. Recorrer la vida de Congar nos pone frente a un horizonte existencial y contextual que fue primordial para un hombre que buscaba la verdad, ir constituyendo su modo de ver el mundo tomando conciencia de los desafíos presentes en él; de ir percibiendo las llamadas de Dios que se manifiestan en la realidad histórica. Este contacto con la realidad y los encuentros en el camino posibilitaron el vivir un proceso eclesial abierto a las perspectivas del diálogo con el mundo. Todo ello ha favorecido a nuestro teólogo el desarrollo de una teología inseparable de la mística, de un procedimiento teológico abrazado por la vida y la historicidad. Congar fue descubriendo la voluntad salvífica de lo divino que se presenta perennemente a un cuerpo que es el pueblo de Dios que tiene la misión de perfeccionar el camino en una actitud de escucha continua, apertura y disponibilidad. Es un pueblo que, en este camino, está llamado a alimentar el deseo de diálogo y unidad, orientándose progresivamente hacia la búsqueda de ser imagen y semejanza de Dios en el corazón del mundo y de la historia.

En este breve acercamiento a la vida y obra de Congar descubrimos a un hombre enamorado de la eclesialidad, anhelante del florecimiento de una Iglesia comprensiva y acogedora, capaz de contagiar el deseo de participación y comunión en la construcción de una realidad renovada. Acercarse a su teología posibilita percibir también su cooperación para los avances de muchos temas eclesiales y entender el paso del CVI al CVII como un cambio en la comprensión de la revelación. Pero es importante subrayar que la propia teología histórica de Congar confirma que esta tarea no fue realizada de modo autónomo, sino que fue un proceso histórico que incluye grandes nombres dedicados a una misión común, a colaborar en la estructuración de una vivencia eclesial más genuina y fecunda.

#### **2. 4 El reflorcer en el seno de la Iglesia, el paso del Vaticano I al Vaticano II**

Esta labor común posibilitó un progresivo camino hacia significativos cambios en el seno de la Iglesia. El paso del CVI al CVII no fue algo repentino o instantáneo, sino un proceso que se fue madurando en la vía eclesial. Este camino progresivo confluyó en las importantes afirmaciones del último Concilio. Tal proceso, como ya hemos enunciado, es fundamental para la comprensión del modo de ser Iglesia y la concepción de la praxis teológica.

La novedad desinstaladora del CVII en relación a la auto comunicación divina (DV 2) fue el desarrollo de una profunda teología volcada en las Sagradas Escrituras y la Tradición asumiendo la dinamicidad de la revelación. Este carácter novedoso favoreció la comprensión de que la revelación no puede ser confundida con verdades doctrinales, sino que es la automanifestación de Dios a lo largo de la historia de salvación a través de su acción salvífica histórica. Dentro de este dinamismo relacional de Dios con el ser humano, Cristo es mediador y plenitud. Al declarar la centralidad de Cristo como plenitud de la revelación (DV) también está afirmando que el misterio de la encarnación es por excelencia la prueba más contundente de que Dios, para comunicarse a los seres humanos, se hace historia en la historia de cada hombre y mujer. Él mismo se da a conocer en hechos y palabras; en la carne concreta, en la contingencia propia de lo mundano. Sin duda la *Dei Verbo* representa un giro significativo para la comprensión de la revelación. Ya no podemos pensar la lógica revelatoria como la transmisión inmediata de datos de Dios al hombre, sino de manera mediada por los hechos históricos que son susceptibles de ser expresados en palabras. Al anunciar la concepción de la manifestación de Dios que se da en hechos y palabras, el CVII encuentra un modo más profundo de concebir la revelación que la postura estática anterior. El Concilio asume la temporalidad de la historia y la lógica interpretativa en la dinamicidad de los hechos.

«La revelación en el vaticano II no aparece como un cuerpo de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Se presenta como una automanifestación de Dios, es decir, como el acto por el cual Dios se da a conocer a sí mismo a través de su acción salvífica histórica, cuyo centro y culminación es Jesús el Cristo (D.V. No 2, 4,6). La revelación, pues, no es directa e inmediata, sino mediada por los acontecimientos de la historia (obras y palabras intrínsecamente ligadas), incluyendo el mundo como parte de este acontecer»<sup>86</sup>.

En este panorama descubrimos que la forma como comprendemos la relación entre historia y revelación es determinante, percibimos la urgencia de acoger la idea de que lo divino actúa continuamente en lo mundano contextual, el mundo del hombre es el mundo de Dios. Por eso, más que pensar en que Dios habita la historia y el ser humano, quizás podríamos decir que Dios “es” con/en la historia y con/en el ser humano. Esta afirmación no negaría la alteridad de Dios.

---

<sup>86</sup> Carlos Bravo. “La revelación, cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”. *Theologica Xaveriana*, No. 68-69 (1983): 264

Pese a todo lo dicho, podemos interpretar que la afirmación del CVII de que Cristo es el culmen de la revelación no quiere decir, de ninguna manera, que el acto revelatorio manifestado en el Hombre de Nazaret es algo puntual de la historia o un inicio o término repentino de la real acción del Divino a favor de su pueblo. Torres Queiruga en su obra, *Repensar la revelación*, afirma que se debe comprender la dinámica revelatoria no como un corte histórico donde se realiza el acto de manifestación de Dios o una revelación acabada. Cristo se presenta como culmen, desvelamiento de claves fundamentales al ser humano, manifiesta elementos fundantes propios de la realidad del hombre, de su modo de existencia<sup>87</sup>.

De este modo estas consideraciones nos ayudan a percibir que, en el CVII, la manifestación de Dios es comprendida desde la una perspectiva más horizontal, como mediada en su plenitud por Jesucristo y por la propia dinámica de la vida en los hechos y palabras. Esta historia de salvación es continua, sin corte. Jesús con su encarnación, vida, muerte y resurrección manifiesta un modo muy singular de la acción de Dios en el mundo. Con Jesús la comprensión de la esperanza escatológica, y su cumplimiento, es portadora de nuevo significado. Su presencia entre nosotros revela el modo genuino en que lo divino se comunica, rompiendo con la espera radical<sup>88</sup>. El tiempo se ha cumplido, el Reino ya está entre los hombres y mujeres, ya es actualidad en el “ahora”.

## **2. 5 El dinamismo contextual y experiencial como horizonte de elaboración de sentido**

Parece claro que frente a la posición asumida por el CVII, en DV, la forma de comunicarse de Dios al ser humano se da de manera mediada por la contextualidad de los hechos históricos. Al afirmar que hay una conexión indiscutible entre hechos y palabras se declara también una unidad innegociable entre el conjunto de experiencias en toda historia de salvación y su proyecto de sentido.

Considerando lo dicho, asumimos que las Escrituras que se presentan a las generaciones futuras son manifestaciones/interpretaciones de los hechos de Dios en la

---

<sup>87</sup> Cf. Andrés Torres Queiruga. *Repensar la revelación*. Madrid: Trotta, 2008, 511.

<sup>88</sup> Cf. Juan Luis R. De la Peña. *El último sentido, una introducción a la escatología*. Madrid: Marova, 1980, 66.

propia realidad vital del hombre y mujer de fe; son las expresiones significativas de las experiencias concretas del pueblo de Dios. Tales experiencias siguen confirmando la manera comunicativa de Dios en las realidades actuales, siguen iluminando la acción interpretativa del pueblo en la historia (las futuras experiencias). Así, la Palabra siempre es proclamadora de la obra de Dios en la historia y de las experiencias que surgen de la percepción de esta manifestación divina en los contextos concretos.

De hecho, ya no podemos comprender las Escrituras como un conjunto de verdades doctrinales, sino como expresión de un cuerpo dinámico de experiencias a lo largo de la historia de salvación. Por eso es muy importante no separar las acciones (hechos) de Dios en la historia de las palabras que se manifiestan como significado de las interpretaciones de estas acciones. La fe es primordialmente experiencia del pueblo que percibe e interpreta salvíficamente las obras divinas en su propia tónica vivencial (contexto). Frente al evento, acontecimiento, existe una inclinación a interpretar y explicar el misterio presente en la propia realidad<sup>89</sup>. Así, es fundamental la postura de no disociación de hechos y palabras, una concepción de ruptura de estos dos elementos nos llevaría a un cierto dogmatismo. El CVII apunta hacia un acercamiento que tiene en cuenta la relación del acontecimiento con su significado.

«Este plan de revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas»<sup>90</sup>.

Por ello, es importante aclarar que cuando hablamos de una inclinación al dogmatismo en ciertos momentos de la historia de la Iglesia no estamos menospreciando el valor primordial del dogma para la Iglesia y tampoco proponiendo la eliminación de las instancias dogmáticas. El itinerario teológico de los padres en los primeros siglos de la Iglesia manifiesta un auténtico camino hermenéutico conducido por el Espíritu; en este camino podemos identificar el verdadero valor y belleza de la Tradición como memoria identitaria y relato amoroso donde se manifiesta la relación de Dios con el ser humano y su apertura (antropología) soteriológica-escatológica. El dogma es fundamental para la identidad eclesial y la unidad de la Iglesia. Pero es importante reconocer la primacía del misterio; las Escrituras son expresiones de la experiencia de fe del pueblo que hace su

---

<sup>89</sup> Cf. Carlos Bravo. “La revelación, cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”. *Theologica Xaveriana*, No. 68-69 (1983): 265.

<sup>90</sup> Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación”. 1965, I, 2.

experiencia en el ámbito de la revelación. El conjunto de las escrituras es marco referencial para la estructuración de los dogmas de fe, los cuales son elaborados desde una fecunda teología (ontología) cristológica-trinitaria. Lo que queremos subrayar es que no podemos tener una visión reduccionista o restricta de la revelación; esa actitud no expresa genuinamente el hermoso proceso hermenéutico doctrinal de la Iglesia, sino que es ofuscado por un dogmatismo materialista que no ayuda a comprender la profundidad de ese recorrido doctrinal. Es por ello que la tradición en la Iglesia no puede ser comprendida por la vía de lo estático, sino desde su carácter de dinamicidad (lo que no quiere decir relativización). El hecho es que no podemos encarcelar el misterio y, tampoco, la expresividad de la experiencia puede tener la pretensión de agotarlo. Hemos de reconocer el valor fundamental del dogma, pero es importante también percibir que los nuevos contextos demandan cambios en la manera de expresión de las verdades de fe. Por ello, en la dinamicidad de la revelación, la vocación interpretativa eclesial debe ser siempre apreciada; esto nos hace afirmar que el dogma también carga consigo la exigencia de nuevas formas de lenguaje.

Es importante considerar que el Espíritu actúa de modo continuo en el itinerario del pueblo de Dios y, en este sentido, las Escrituras en su conjunto posee las verdades fundamentales de nuestra fe; verdades que conservan su identidad interpretativa y dinámica en el horizonte vital e histórico del creyente. El carácter dogmático, estrictamente relacionado a las verdades de fe, también debe ser considerado en este dinamismo articulado considerando la relación entre historia y dogma. Las verdades de la fe exigen una disposición interpretativa perenne intencionada a la actualización de sentido. Es importante testificar el valor de las verdades dogmáticas, pero también es fundamental afirmar que la historicidad y la contextualidad exigen nuevas formas de expresión de dichas verdades como actualización de validez. En relación a ese tema, el Papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, retoma las palabras de Juan XXIII proferidas en la apertura del Concilio Vaticano II y, también, la carta de Juan Pablo II, *Ut unum sint*.

«Al mismo tiempo, los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad. Pues en el depósito de la doctrina cristiana “una cosa es la substancia [...] y otra la manera de formular su expresión”. A veces, escuchando un lenguaje completamente ortodoxo, lo que los fieles reciben, debido al lenguaje que ellos utilizan y comprenden, es algo que no responde al verdadero Evangelio de Jesucristo. Con la santa intención de comunicarles la verdad sobre Dios y

sobre el ser humano, en algunas ocasiones les damos un falso dios o un ideal humano que no es verdaderamente cristiano. De ese modo, somos fieles a una formulación, pero no entregamos la substancia. Ése es el riesgo más grave. Recordemos que “la expresión de la verdad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado»<sup>91</sup>.

Estos elementos nos llevan a afirmar que la fe antes que todo es experiencia, hechos interpretados a la luz del dinamismo salvífico. El referente universal de toda experiencia de sentido es el misterio, que no puede ser agotado en la propia experiencia. Pero, a la vez, las experiencias con sus expresiones son el “diario” amoroso de Dios con su pueblo y es fundamento que marca la identidad de nuestra fe. El propio hombre, en esta dinámica religiosa, se presenta como portador del Espíritu (intimidad y dinámica de Dios). Aquí se funda la capacidad del hombre de hacer nuevas experiencias y de descubrir sentido en la propia vida e historia: Dios que “es” en/con el ser humano impulsando continuamente a la transcendencia en la realidad inmanente y finita de la vida concreta. Esta potencialidad siempre actuante en el ser humano lo capacita para interpretar y descubrir el sentido salvífico en el acontecer de la historia. Por eso no podemos reducir la fe únicamente a lo humano finito. Es importante tener siempre presente que la posibilidad singular de toda tónica revelatoria está centrada en la constante y gratuita iniciativa de Dios, como puro amor siempre en acto, en la historia y en el propio hombre.

«La revelación, y esta es la intuición originante, no nace como palabra dada sino como experiencia vivida; como vivencia creyente del encuentro, en la finitud humana, con el que trasciende la finitud, y sin embargo, se dona en ella; donación que “se realiza incorporando la carne y la sangre del esfuerzo humano”. En este horizonte, se asume el desafío de acercar la comprensión de este acontecer de la revelación de Dios a la experiencia real de vida, al mundo de la vida de los hombres y mujeres a los que Dios se ha donado y continúa donándose»<sup>92</sup>.

Este dinamismo revelatorio debe ser considerado como el elemento más identitario del ser religioso, supera las fronteras del cristianismo; el interés por el misterio relacional entre el Transcendente y el ser humano parece ser una inclinación propia de las religiones. El ser humano es poseedor de una característica pautada por la inquietud desinstaladora que lo sitúa siempre en una actitud de cuestionamiento frente a la realidad que lo supera. Por eso podemos decir que el acontecer revelatorio no es exclusividad de

---

<sup>91</sup> Francisco. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual”. 2013, I, 41.

<sup>92</sup> Olvani F. Sánchez Hernández. “Hechos y palabras: hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II”. *Franciscanum*, No. 143 (2006): 48.

un determinado grupo humano, la potencia de Dios es plena en todo y en todos. La voluntad de revelarse de Dios es total, incluyente y generosa; es presencia, acción constante en todo tiempo y lugar. La autodonación de Dios es de carácter universal y gratuito. La postura que afirma un Dios que centra su manifestación amorosa y salvífica solamente a un grupo de elegidos debe ser repensada. Esta actitud contradice la libre y plena potencialidad del amor divino que no se detiene en las fronteras de las limitaciones propias de la finitud de la condición humana. Es propio de Dios la infinita libertad y voluntad de darse, no podemos condicionar la amorosa iniciativa divina a conceptos humanos exclusivistas<sup>93</sup>.

Frente a esto, podemos decir que un planteamiento teológico auténtico y profundo exige el rompimiento con la tendencia a radicalizar el tema salvífico en perspectivas exclusivas. Consideramos que la novedad conciliar, el gran avance dado por el CVII, ofrece suficientes elementos contra toda inclinación al exclusivismo católico cristiano. Tenemos que considerar que toda dinámica conciliar fue pautada por alineamientos cristianos y que las afirmaciones orientadas por una teología histórica ya inauguran una postura más inclusiva.

Afirmamos que el alcance del potencial revelatorio es contrario a toda interpretación exclusivista, pero eso no quiere decir que la persona o grupo que se perciba amado y tocado por la manifestación de Dios no tenga el derecho de sentirse elegido. Es importante considerar que esta posibilidad relacional abierta a todos los seres humanos acontece de manera particularizada. No podemos reducir el campo de los elegidos, pero tampoco negar la revelación como situada en la realidad de cada persona o grupo.

Esa potencia siempre en acto en todo ser humano necesita ser percibida para poner en marcha un proceso relacional; requiere un “caer en la cuenta” como afirma Queiruga en su libro *Fin del cristianismo premoderno*<sup>94</sup>. Este proceso de percibir este Dios que está manifestándose constantemente se da de manera situada y concreta en los acontecimientos históricos. Es el “caer en la cuenta” de la dinámica de Dios que se da dentro del propio ser humano y de su historia. Toda esta percepción produce una genuina necesidad de expresar, testimoniar, comunicar su experiencia (oralidad narrativa). Este

---

<sup>93</sup> Cf. Andrés Torres Queiruga. *Repensar la revelación*. Madrid: Trotta, 2008, 505.

<sup>94</sup> Cf. Andrés Torres Queiruga. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000, 43.

proceso va a llegar hasta la Escritura: «finalmente, la sedimentación en lenguaje escrito cuyo testimonio son los textos bíblicos»<sup>95</sup>.

Esta comprensión de la revelación ayuda a romper con la idea de un Dios que habla verticalmente al ser humano anunciando sus verdades de manera inmediata sin considerar la propia realidad del hombre en la historia y su posibilidad de percepción e interpretación. Dios es total amor y siendo amor su acción es plena y constante en la autocomunicación, autodonación con el fin de salvar el ser humano estableciendo estrecha relación. No hay otra manera de realizar su plan sino hablando el lenguaje humano por la vía histórica y contextual.

Tales reflexiones nos llevan a subrayar la necesidad de superar la influencia dualista que es pauta por la idea de una separación entre finito e infinito; en esta concepción hay un gran abismo entre transcendencia e inmanencia, el Absoluto salta este abismo algunas veces para revelar sus verdades sobrenaturales de manera autoritaria. Es urgente proclamar que Dios está radicalmente inmerso en la finitud e inmanencia, que su presencia no es un añadido externo, sino realidad en nosotros y en la historia. La inmanencia, la realidad natural está impregnada de lo sobrenatural.

«Una vía distinta de comprensión arranca por repensar la comprensión de lo “sobrenatural”. Para esto, es preciso superar el planteamiento dualista que concibe la naturaleza como un estado acabado, sobre el cual llega la gracia, como algo extrínseco y estrictamente sobrenatural»<sup>96</sup>.

Este modo singular de comunicación de Dios exige de la tarea teológica una profunda apropiación del propio hombre y de la historia como lugares de interpretación del actuar divino en los contextos de hoy. La revelación y la salvación, en perspectiva histórica, demandan una fe pauta en la creencia en el plan salvífico que se da en la historia. En esta perspectiva, como afirma Alberto Parra, «la formación en la fe deja entonces de ser simple asunto de instrucción, de aprendizaje de una doctrina, repetición conceptual de un catecismo de enunciados»<sup>97</sup>. La fe es, ante todo, experiencia y, solamente después, se convierte en fórmula de fe. Como ya hemos reflexionado con Congar, la dinámica eclesial no puede ser pensada como cuestiones dogmáticas carentes

---

<sup>95</sup> Cf. Olvani F. Sánchez Hernández. “Hechos y palabras: hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II”. *Franciscanum*, No. 143 (2006): 52.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>97</sup> Alberto Parra. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003, 93.

del campo vital. La Iglesia se presenta como un cuerpo que continúa estructurando sentido, grupo de testigos de un Dios que sigue realizando su promesa de salvación en la historia y en los distintos contextos.

Ahora bien, aceptando tales afirmaciones, hemos que estar atentos a algunas concepciones que condicionan negativamente esta apertura relacional de construcción de sentido. Alberto Parra, en el capítulo tercero de su libro *Textos, contextos y pretextos*, llama la atención sobre algunas tendencias que niegan o contradicen el carácter histórico de la revelación. *El providencialismo falso* que resulta en una gran conformidad delante de la propia realidad. Dios que actúa con su fantástico y mágico providencialismo legitimando la actitud pasiva y resignada del sujeto frente su propio contexto y realidad<sup>98</sup>. *El teleologismo* donde el mundo ya está destinado a un fin impuesto y determinado por Dios; no hay razones para luchar, transformar, construir; el ser humano se presenta casi como una marioneta en las manos de Dios. Todo está decidido en este fatalismo histórico, donde no hay responsabilidad de los seres humanos frente a los acontecimientos; todo parece estar ya trazado<sup>99</sup>. *La visión apocalíptica de la historia* que conlleva el riesgo de alienar el compromiso humano despreciando la realidad existente. Puede condicionar toda existencia en la espera del acontecimiento último; no es necesario el perfeccionamiento de este mundo<sup>100</sup>. *El positivismo histórico* que lleva a una postura atrapada en el pasado y cerrada al dinamismo histórico; la conservación contra la novedad<sup>101</sup>. *El idealismo histórico*, donde las ideas sofocan las iniciativas históricas de transformación; hay una supervaloración de inclinaciones filosóficas y especulativas que no ayudan en el protagonismo del pueblo, es una actitud pautada por el intelectualismo y carece de praxis efectiva<sup>102</sup>. *El Materialismo histórico* que hace al hombre vulnerable frente al sistema de producción impulsado por la lógica de mercado y de consumo; un determinismo económico<sup>103</sup>. *Cierta dialéctica de la historia* que carece de una visión de interconexión de las etapas históricas<sup>104</sup>.

El profesor Parra termina hablando de las impugnaciones de la historia mencionando un tipo de impugnación que niega la posibilidad de la experiencia religiosa

---

<sup>98</sup> Cf. Ibid., 96.

<sup>99</sup> Cf. Ibid., 97.

<sup>100</sup> Cf. Ibid., 97-98.

<sup>101</sup> Cf. Ibid., 98-99.

<sup>102</sup> Cf. Ibid., 99.

<sup>103</sup> Cf. Ibid., 100.

<sup>104</sup> Cf. Ibid., 100.

de la revelación en la historia. Esta negación es *el secularismo*: desprecio y rechazo de toda manifestación religiosa afirmando su invalidez<sup>105</sup>. Quizás esta postura es, considerando también otros elementos, resultado de una respuesta reaccionaria delante de comportamientos teocráticos y de una teología demasiado vertical, objetiva y doctrinaria.

«Estigmatiza toda dimensión religiosa como falsa consciencia histórica, quimera, proyección sociológica de las ansias históricas insatisfechas. Tal postura es una evidente reacción contra las teocracias, los clericalismos y los teologismos que en todo el tiempo pretenden erigir “verdades” de la revelación y de la fe por sobre las ruinas de la autonomía de la historia y del mundo, de las ciencias y de las artes, de los saberes y de las praxis transformadoras»<sup>106</sup>.

Tenemos así, pues, frente a estas consideraciones, elementos suficientes para reconocer la importancia del horizonte metodológico de toda tarea teológica que posee pretensiones de honestidad y fecundidad. Vamos en este recorrido tomando conciencia de la necesidad de fomentar una genuina praxis teológica que conlleva consigo su inclinación a la fidelidad y a la creatividad, asumiendo las características identitarias de la revelación: la historicidad y la contextualidad.

Así, después de estas consideraciones, creemos que se ha demostrado la importancia del proceso vivido por la Iglesia. El “paréntesis” que hemos hecho en nuestra reflexión para resaltar algunos elementos del reflorecimiento eclesial ayuda a reconocer que la teología de Congar ofrece luces para identificar este proceso como un camino marcado por la historicidad. Percibimos un recorrido orientado por el dinamismo histórico-contextual donde podemos detectar un cuerpo eclesial que, progresivamente, aprende a ser interpelado frente a los nuevos interrogantes que emergen de la realidad y, a partir de ahí, busca nuevas respuestas o elaboración de sentido. El pensamiento eclesial de Congar se caracteriza por esta perspectiva, por un modo de ser Iglesia en constante actitud de reforma, de búsqueda de nuevas respuestas. Tales respuestas no siempre son suficientes, pero se configuran como necesarias para posteriores elaboraciones. observamos un camino en el cual es indispensable la estrecha conexión entre fe y vida, una concepción eclesial que ofrece elementos para una conversión espiritual, estructural y pastoral de una Iglesia peregrina que es capaz de reconocer su camino como un proceso que necesita tiempo para madurar; hay elementos que necesitan ser matizados en la horizontalidad de la historia. Es desde esta perspectiva que podemos poner en marcha una

---

<sup>105</sup> Cf. *Ibid.*, 101-102.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 101.

fideliad creativa, acogiendo la Tradici3n como siempre viva y dinámica, rompiendo con la idea de una Iglesia de manutenci3n, estática y volcada sobre sí misma. Esta comprensi3n funda la experiencia eclesial a partir de la intencionalidad salvífica que se da en el horizonte vital y contextual; esto es imprescindible para afirmar la genuina identidad eclesial, la Iglesia como misi3n y sacramento de salvaci3n en el mundo, hombres y mujeres llamados a ser las “manos” y el “coraz3n” de Dios en la historia en una actitud de continuo discernimiento.

El pensamiento teol3gico y eclesiol3gico de Congar se desvela como un proceder dotado de validez, como auténtico modelo para un fecundo quehacer teol3gico. Sus reflexiones nos ayudan a reconocer que la actividad teol3gica, si quiere colaborar honestamente, debe estar conectada con el horizonte vital promocionando una praxis cristiana que no sea solamente formulaciones intelectuales; es importante considerar la conexi3n entre logos y praxis, la tarea teol3gica no puede limitarse al procedimiento especulativo, debe ser promotora de una revelaci3n y de su dinamismo salvífico que no se da sin contexto y sin historia.

## **2. 6 La historicidad y contextualidad asumida por la tarea teol3gica, hacia la mística de la cotidianidad**

Ante esas consideraciones nos parece correcto afirmar que todavía hay temor y resistencia a asumir que lo trascendente puede actuar continuamente en lo mundano, en la inmanencia misma. Se necesita apertura para aceptar que la realidad mundana no se agota en ella misma. El acontecer de Dios, de la revelaci3n, pasó y sigue pasando en el coraz3n de la cotidianidad de la historia. La propia dinámica de Jesús de Nazaret muestra que no hay ruptura radical entre trascendencia e inmanencia. El dinamismo transcendental acontece en la historia concreta de cada hombre y mujer; no hay otra manera de revelarse Dios que realizando la salvaci3n en la propia realidad humana, que es mundana e histórica.

Dicho de otra manera: el encuentro con Dios no está en el abandono del mundo. En algunas ocasiones pensamos que para un acercamiento relacional con lo trascendente es necesario el alejamiento o la “purificaci3n” de todo lo que consideramos mundano. La posibilidad real de una auténtica relaci3n con Dios está en la historia misma, en la

cotidianidad. La ruptura con el mundo nos aleja de una vivencia cristiana más genuina sintonizada con la voluntad de Dios. La actividad divina no acontece ajena a los acontecimientos mundanos y cotidianos, pues la lógica intencional salvífica se realiza en el interior de lo mundano.

Es a partir de la experiencia desinstaladora, fundamentada en la percepción de que la dinámica trascendente ya está en lo humano en el centro de la historia, que podemos poner en marcha la vivencia pautada por un continuo discernimiento de la presencia de Dios, esto se manifiesta como posibilidad de reconciliación de la realidad. Es lo divino, respetando la autonomía del ser humano y de toda la creación, total y constante donación a la espera del despertar del hombre para ejecutar su lógica salvífica en el acontecer de la historia. Este descubrimiento de la presencia de Dios, que es total potencia en lo cotidiano de la vida, impulsa al ser humano en una actitud que lo hace agente de transcendencia en su propia realidad y contexto. Por eso es muy importante romper con algunos condicionamientos ideológicos, patologías de la revelación que siguen presentes y nos encierran apartándonos de la historia y de lo cotidiano como lugar teológico. Las tendencias a-históricas y desencarnadas ciertamente nos desconectan del profundo mecanismo relacional y comunicativo de Dios que acontece en la vida concreta.

«En esta medida, no es necesario apartarse de la vida cotidiana para “encontrar” a Dios y luego involucrarlo en ella. Todo lo contrario, es imprescindible asumir a plenitud las circunstancias en que acontece la vida, porque es ahí donde se hace diáfano el rostro del Dios de la vida»<sup>107</sup>.

Observamos que colmar de sentido nuestra cotidianidad es el antídoto para superar la tendencia a reducir la confesión de fe a postulados meramente intelectuales o teóricos. La resignificación de nuestra cotidianidad es fundamental para estructurar una fe pautada por el horizonte experiencial y vital que fomente el compromiso emancipador y salvífico en la historia, la cual está siempre abierta a la transcendencia. Toda formulación meramente “ortodoxa” carente de la práctica comprometida con las realidades y contextos es poco coherente con la dinámica de un Dios que revela su plan salvífico considerando la historicidad concreta de cada hombre y mujer.

---

<sup>107</sup> Olvani F. Sánchez Hernández. “Hechos y palabras: hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II”. *Franciscanum*, No. 143 (2006): 58.

Las experiencias de muchas comunidades periféricas, que están modeladas por una vivencia cristiana fundada en una fe que va mucho más allá de la creencia en un conjunto de verdades listas al entendimiento, nos ayudan a percibir la urgencia de un cambio real de paradigma. Tales experiencias inspiradoras nos ayudan a reconocer la necesidad de rescatar la mística para todo quehacer teológico. Según nuestra opinión, esta actitud siempre atenta y disponible al acontecer de Dios en la cotidianidad de la historia, desvela una profunda mística; el gran peligro para la teología es la emancipación de esta experiencia, tal proceder puede llevarnos a una praxis orientada por tendencias especulativas o intelectualistas y a-históricas. Tenemos que confiar en la convicción que brota en el corazón de la gente sencilla porque son personas continuamente abiertas y suficientemente libres y despojadas para acoger la acción salvífica y liberadora en su propia cotidianidad. Son capaces de hacer una profunda experiencia que enraíza una certeza que no se puede expresar en tesis eruditas; la certeza de que Dios está comprometido con su realidad.

Ciertamente esta experiencia impulsa a la acción transformadora en la esperanza de una realidad renovada. Esta experiencia del hombre y mujer de hoy no es distinta a la historia de Israel y de Jesucristo, es la historia de revelación y salvación que sigue actualizándose en nuestro contexto cotidiano concreto:

«Honda experiencia ha sido también que la salvación y la revelación de Dios en los terceros mundos se liga particularmente a la historia de las cautividades y de las liberaciones de los pobres, de los desposeídos y los débiles, a sus prácticas históricas de liberación. Y esa experiencia de hoy es análoga con la experiencia histórica de Israel y, sobre todo, con la experiencia histórica del autor y consumidor de nuestra fe, que es Jesucristo»<sup>108</sup>.

La clave para una vivencia cristiana auténtica está en la iniciativa de asumir la cotidianidad histórica como lugar teológico donde podemos seguir percibiendo la acción comunicativa de Dios y haciendo experiencias profundas. Dios nos invita constantemente a asumir nuestra identidad como partícipes de la realidad divina sin rechazar el mundo. El ser humano puede acoger su proceso de divinización acogiendo su tarea colaboradora de hacer emerger divinidad en sus contextos concretos. El propio Verbo divino que se hace historia, asumiendo su misión de divinizar toda carne es la clave para cada cristiano que busca asumir todo su potencial de transcendencia en el mundo. Los primeros padres

---

<sup>108</sup> Alberto Parra. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003, 110.

de la Iglesia intuyeron la singularidad del gran misterio de la encarnación donde el Verbo encarnado se manifiesta no sólo como mensaje, sino como Dios-hombre unificador de toda historia; una experiencia fundante desde la cual fue posible estructurar una concepción de la integridad de la historia con todo su potencial salvífico. Verificamos un itinerario donde encontramos el binomio inseparable: creación y encarnación. Cristo, el Verbo encarnado es realidad divina proveniente del seno de Dios, revelador de Dios y de su pedagogía divina en la historia (mediador dotado de singularidad). Se revela como la realización del plan divino original que ocurre en la realidad de los hombres y mujeres. Tal experiencia está muy presente en el cotidiano de muchas comunidades populares.

Esta concepción de la revelación que se da como la concreción del plan de salvación en la historia misma, portadora de mundanidad, cobra del creyente una postura singular frente al mundo. La creencia en lo divino que es constancia en nuestra historia nos hace superar la idea de un Dios que nos impone verdades para la fe y normas para obedecer. La vivencia auténticamente cristiana se abre a una actitud de continua atención y disponibilidad frente a los contextos, a una postura de constante discernimiento en la contemporaneidad de la historia. Aquí identificamos un modo de existencia sapiencial-experiencial que caracteriza la vocación interpretativa del pueblo de Dios a lo largo de su camino, lo cual se manifiesta con su panorama diverso. Esta experiencia no es algo solamente de ayer, sino que es siempre actual y presente en nuestra cotidianidad. Así, es sumamente importante considerar que es posible seguir caminando y haciendo experiencias profundas, el valor testimonial de las experiencias del pasado sigue iluminando las experiencias futuras. Frente a esto nos parece necesario poner en marcha la difícil tarea de pensar una teología que considere la experiencia humana, con su apertura originaria al misterio.

Por todo esto nos parece importante afirmar que, en este capítulo, haciendo el camino de la tradición teológica y, especialmente, recurriendo a las aportaciones teológicas de Congar, hemos visto que el modo de comprender la revelación es sumamente importante para la tarea teología de tipo contextual. Plantear una teología contextual sin considerar la historia como vehículo de la revelación de Dios sería una gran contradicción. El creyente, consciente de que Dios se revela en la historia y en lo cotidiano, puede concebir su contexto como auténtico lugar teológico. Situado en su realidad histórica particular puede poner en marcha una vivencia contemplativa, interpretativa, pautada por la mística y el discernimiento. Acercarnos a la experiencia de

nuestro querido Congar, de su mística teológica, nos ayudó en la percepción de que es en la historia donde descubrimos nuestros desafíos contextuales de evangelización y percibimos nuestras responsabilidades para una actuación fecunda, es desde el contexto de la realidad cotidiana desde donde podemos plasmar concretamente nuestra tarea continua de interpretación de la acción de Divina, y es desde ahí desde donde vamos encontrado la voluntad de Dios para nuestra existencia. La genuina vivencia cristiana debe estar orientada por la actitud de testimoniar ese modo del acontecer de Dios.

### Capítulo 3

## **La apreciación de una teología pautaada por la obediencia y la escucha como estrategia para una teología contextual-histórica de los signos de los tiempos, algunas aportaciones de la antropología de San Ireneo**

En el primer capítulo intentamos presentar el carácter contextual como necesidad interna de la teología, mostrando algunos elementos fundamentales para una aproximación teológica más fecunda. Observamos la importancia de asumir el planteamiento contextual como elemento constitutivo de toda tarea teológica. Vimos también las implicaciones para poner en marcha esta perspectiva pautaada por la contextualidad. En el segundo capítulo, con ayuda de Congar, advertimos que el planteamiento contextual nos lleva a asumir la lógica autocomunicativa de Dios como histórica. Esto ha contribuido a reconocer que la identidad histórica de la revelación se declara como presupuesto de una teología contextual. Por ello, hemos hecho un recorrido donde identificamos un itinerario teológico que, progresivamente, fue desarrollando una consciencia metodológica que considera la historicidad como elemento fundamental y originario del dinamismo revelatorio que sigue abierto en el horizonte contextual del pueblo de Dios. Por consiguiente, esta constatación certifica el necesario planteamiento orientado por la contextualidad y lo cualifica como imperativo para toda praxis teológica.

Progresamos en una vía que posibilita comprender que el plan de salvación está siempre actuando en el corazón de la historia. Dios se compromete con la vida de su pueblo y se manifiesta en los distintos contextos, en el mundo vital de los hombres y mujeres de fe que están abiertos a la iniciativa dialógica divina. Jesucristo, Verbo encarnado, es la gran evidencia de que Dios habla con su pueblo a partir de su propia realidad. Él es la prueba de que Dios se encarna y continúa encarnándose en la vida del ser humano considerando las angustias y alegrías concretas de cada grupo o individuo. La historia de la salvación en el tiempo nos ayuda a comprender esta manera de proceder de Dios junto a su pueblo que busca, en su contexto concreto, interpretar y conocer su voluntad.

Con este trasfondo, inspirados por la antropología de San Ireneo, en el tercer capítulo vamos a tratar de enfatizar la necesaria actitud de obediencia y escucha que se

desvela como estrategia teológica en una pedagogía hermenéutica de los signos de los tiempos. Aquí, al acercarse a los planteamientos de Ireneo de Lyon, no queremos hacer una aplicación anacrónica, pero deseamos subrayar cómo su teología puede inspirarnos, en perspectiva de actualidad, para una praxis teológica histórica y contextual fecunda a partir de una vivencia atenta y obediente, de una actitud de continua escucha a los consejos del Espíritu que ocurre en el horizonte vital, existencial de cada hombre y mujer. Frente a estas consideraciones, podemos afirmar que también es intención de este capítulo subrayar que, a partir del CVII, con la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (GS), se fue desarrollando una toma de conciencia en relación a la teología contextual<sup>109</sup>. Este proceso, una vez despertado por el CVII, fue haciéndose efectivo en algunas realidades concretas. Podemos, por ejemplo, resaltar el tipo de proceder teológico desplegado en América Latina, lo cual se manifiesta como un intento de ofrecer respuestas a las llamadas procedentes del Concilio.

Surge, en este panorama, el convencimiento de la urgencia de dinamizar un quehacer teológico contextual orientado por la concepción revelatoria de un Dios que acontece en la historia. Crece, en el seno eclesial, la percepción de que es necesario estar atentos al valor teológico de esta historia que se da en cada contexto como lugar teológico. Hay un creciente despertar para una vivencia atenta, disponible y de constante discernimiento que caracteriza, en el sentido amplio, cada cristiano como teólogo llamado a la interpretación continua de su propia realidad. Así, este modo atento y disponible de hacer teología de los signos de los tiempos se muestra como la manera concreta de desarrollar la tarea teológica contextual a partir del acontecer histórico de la revelación. Por todas las consideraciones que hemos presentado en la parte inicial de este tercer capítulo, consideramos muy oportuno el acercamiento a la antropología de San Ireneo. Su pensamiento se caracteriza por una profunda mística experiencial que, salvaguardándonos de los riesgos del anacronismo, manifiesta elementos fundamentales para el seguimiento de nuestra reflexión. Pero antes de iniciar esa tarea es muy importante, brevemente, sin la pretensión de agotar el asunto, analizar los antecedentes, la historia de esta teología de los signos de los tiempos.

---

<sup>109</sup> Cf. Concilio Vaticano II. "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual". 1965, 4a, 11a, 44b.

### 3.1 Los antecedentes históricos de la teología de los signos de los tiempos

Es fundamental analizar el itinerario de este modo de hacer teología, mostrar en qué consiste y como se construyó el camino, este despertar frente al valor teológico de la historia en perspectiva de un proceder contextual orientado por los signos de los tiempos.

Es muy significativo, antes de todo, iniciar nuestra reflexión dando un breve vistazo a la historia para identificar algunos puntos fundamentales que nos ayudarán a comprender la teología asumida por el CVII. Ciertamente aquí no podemos hacer un estudio detallado nombrando todo el proceso teológico histórico, pero hay algunas cosas que es importante subrayar antes de profundizar en nuestro estudio. Vamos a iniciar este enfoque fijándonos en un gran teólogo del siglo XVI, Melchor Cano, y su importante aportación a la teología. Cano, en su obra *De Locis Theologicis*, desarrolla una lista de diez lugares teológicos (incluida la historia) que se presentan como elementos importantes para fundamentar cuestiones sobre la fe y encontrar explicaciones para las discusiones teológicas. Su teología se manifiesta como novedosa frente a las tendencias del momento (Melanchton o Calvino) que defendían los asuntos centrales de la fe (gracia, justificación, pecado...) como punto de partida o lugar de desarrollo de las argumentaciones teológicas<sup>110</sup>. En los diez lugares propuestos por Cano, la historia ya alcanza a ser un *loci* de autoridad de la teología, pero se presenta como un lugar complementario a los lugares “propios” de la teología. Ciertamente este ya es un gran paso para un acercamiento teológico fecundo en el siglo XVI.

«No es que la historia no fuera vista ya, anteriormente, como topos o lugar sin cuyos conocimientos no pueden construirse razones teológicas. Bastaría referirse a los decisivos estudios del teólogo Melchor Cano, con su célebre obra *De locis theologicis* (publicada en 1563) dedicada al tema de las fuentes del saber teológico, para encontrar una sistematización explícita en este sentido. La historia pertenece en este autor, junto con la razón natural y los filósofos, a los lugares de autoridad “no propios” de la teología, complementarios a los lugares “propios” de la fe y la teología (Escritura, Tradición apostólica, concilios, etc.)»<sup>111</sup>.

Parece que de Cano (alta escolástica) hasta finales del siglo XIX (todavía marcado por el racionalismo y la neoescolástica) observamos un largo proceso de un despertar al redescubrimiento de la historicidad como elemento cardinal para toda tarea teológica y

---

<sup>110</sup> Cf. Peter Hünermann. *El vaticano II como Software de la Iglesia actual*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014, 263-265.

<sup>111</sup> Virginia R Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos - horizontes criterios y métodos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013, 72.

también para el hombre de fe que orienta su vida en la dinámica salvífica. No podemos mirar el CVII y su redescubrimiento de la historia como un corte radical en el tiempo, todas las concepciones afirmadas en el concilio fueron gestadas en el corazón de la historia misma. Frente a esto, hay otro punto importante que también debe ser mencionado: a finales del siglo XIX e inicio del siglo XX, principalmente en Francia y Alemania, surgía un horizonte propicio para el florecimiento de una nueva época en la reflexión teológica. En Francia, por ejemplo, podríamos destacar la Escuela de los Dominicos de Le Saulchoir donde encontramos un gran nombre de la teología de la historia, Dominique Chenu. Sin duda tales acontecimientos fueron muy importantes para la continuidad de la gestación de un proceder teológico que posteriormente sería asumido por el CVII.

«Marie-Dominique Chenu (1895-1990) profesor de historia de las doctrinas cristianas en la Escuela de los dominicos de Le Saulchoir de 1920-1942, y “rector” de la misma Escuela de 1932 a 1942, es autor del pequeño y polémico libro *Le Saulchoir: Una escuela de teología*, de 1937, en el que proponía una “reforma de la teología” que obedeciera a una serie de directrices que ya se seguían en Le Saulchoir: afirmación del primado del dato revelado, asunción de la crítica bíblica e histórica, tomismo abierto y sensibilidad a los problemas del propio tiempo»<sup>112</sup>.

En las reflexiones teológicas de finales del siglo XIX e inicios de XX en Francia ya se percibían las reacciones frente a las tendencias radicalmente rígidas y a-históricas. Chenu defendía una integración de la historia elaborando una dialéctica pasado-presente, la cultura es portadora de memoria<sup>113</sup>. Él también hace una lectura histórica del propio tomismo y manifiesta su descontento en relación a una lectura carente de temporalidad. Su interés por la historia y la teología hizo que Chenu desarrollase una fecunda sensibilidad frente al mundo y los problemas propios del tiempo.

En Alemania destacamos la escuela de Tubinga que empieza a reflexionar sobre la teología histórica (revelación e historia). El profesor Hünemann, emérito del centro teológico de la Universidad de Tübingen, en sus estudios, identifica la resonancia de la teología alemana (en especial la Escuela de Tubinga) y muestra su influencia para los cambios presenciados en el concilio. Este ambiente fue propicio para el desarrollo de la convicción de la importante relación entre historia y teología. Tal cosa fue fundamental para obtener una nueva mirada sobre los acontecimientos históricos, ya no es sensato

---

<sup>112</sup> Rosino Gibellini. *La Teología del Siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998, 213.

<sup>113</sup> Cf. Carlos Ignacio Casale Rolle. “Teología de los Signos de los Tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”. *Teología y Vida* Vol. XLVI, No. 4 (2005): 541.

concebir la historia solamente como un conjunto de hechos, es necesario transcender esta mirada positivista y ver lo histórico mucho más allá de un conjunto de fuentes documentales. En esta perspectiva de la historia se puede rescatar el valor vital, tradicional y salvífico del pasado que es siempre actual. Parece que en la Escuela de Tubinga crece la convicción de que hay una inteligibilidad o una idea única fundamental en el dinamismo dialéctico de la historia, los teólogos alemanes identifican esa idea fundante o dinamismo de la historia con el plan salvífico de Dios en el tiempo. Es un proceso donde poco a poco va siendo construida una filosofía cristiana de la historia. Es evidente que posteriormente van surgiendo algunos teólogos de la historia que tendrán una postura recelosa en relación a lo especulativo o filosófico y eso ciertamente será muy positivo para el encuentro de una opción teológica fecunda y genuina. Toda esta contribución de la Escuela alemana fue fundamental para que procesualmente floreciese la revaloración de una teología de la historia y, consecuentemente, una praxis orientada por los signos de los tiempos: el Reino de Dios como acontecimiento fundado, pero abierto y dinámico en la historia<sup>114</sup>.

Todo este proceso de revaloración de lo histórico lleva al CVII a cuestionamientos profundos sobre la identidad de la Iglesia misma, su misión y manera de ser en el mundo frente a los nuevos desafíos provenientes de los cambios actuales. Estos interrogantes sobre la manera de ser de la Iglesia en el mundo estaban fecundados de esperanza. Este florecimiento de la historia, ya presente en la reflexión de muchos teólogos en la época conciliar, ha provocado una sana inquietud de la Iglesia frente a los clamores existentes en la realidad. Hay dos maneras de proceder frente a las problemáticas existentes en el mundo y en los distintos contextos: podemos seguir aplicando principios inmutables a un mundo que es cambiante o podemos pasar a considerar las particularidades, las realidades concretas como iluminadoras para la comprensión de lo eclesial y su actuar en el mundo<sup>115</sup>.

Frente a esto, la gran cuestión que estaba en discusión entre los padres conciliares era el método. Por un lado, el deductivo, que tiene un carácter más aplicativo y parte de la doctrina. Por otro lado, el inductivo, que considera el análisis fenomenológico de la historia y abre la posibilidad para que la Iglesia reoriente la manera de hacer teología

---

<sup>114</sup> Cf. *Ibid.*, 543-544.

<sup>115</sup> Virginia R Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos - horizontes criterios y métodos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013, 55.

frente a las inquietudes del tiempo, y acepte estas realidades temporales como una ayuda para su misión. La gran novedad del CVII está centrada en la opción metodológica para todo acercamiento teológico. Esta opción es asumida de manera más evidente en la constitución pastoral (GS) como modo inductivo, siendo fundamental para la concreción de una teología de los signos de los tiempos.<sup>116</sup> En las palabras del documento podemos evidenciar esta inclinación conciliar:

«Para realizar esta misión, es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretar a la luz del evangelio [...] El pueblo de Dios, movido por su fe de que el Espíritu del Señor, que llena el universo, lo guía en los acontecimientos, en las exigencias y en los deseos que le son comunes con los demás hombres de nuestro tiempo, se esfuerza por discernir en todo esto las señales de la presencia o designios de Dios [...] Tiene razón el hombre, partícipe de la luz de la mente divina, al creerse, por su inteligencia, superior al universo de las cosas. A fuerza de aguzar, siglo tras siglo, su propio ingenio [...] Interesa al mundo conocer a la Iglesia como una realidad social de la historia y como su fermento; de igual modo la Iglesia no desconoce todo lo que ha recibido de la historia y evolución del género humano»<sup>117</sup>.

En este panorama tenemos que mencionar la Iglesia latinoamericana que se presentó como protagonista en la recepción de este método; fue capaz de encarnar en su propio contexto la postura asumida en GS. De esta manera fue desarrollando una forma original de hacer teología valorando los matices presentes en los contextos latinoamericanos. La conferencia de Medellín fue un evento fundamental para la recepción e inculturación de los elementos del CVII, en especial de las novedades presentes en la Constitución Pastoral (GS). Se fue estructurando una eclesiología del pueblo de Dios pautada por el carácter interpretativo frente a las interpelaciones presentes en el propio contexto del continente. Una metodología contextual e histórica “adaptada” a las particularidades, que está fundada en la fe y que posibilita hacer una lectura de la realidad (iluminada por la Palabra) atenta a los signos de los tiempos. Medellín fue muy importante para el desarrollo de una Iglesia que poco a poco fue aprendiendo a descubrir los clamores del Reino de Dios en un contexto histórico político-social convulsionado y lleno de contradicciones<sup>118</sup>.

La conferencia de Medellín marcó una Iglesia que, siguiendo los impulsos de GS, fue aprendiendo a edificar una postura dialógica y solidaria con su propio contexto

---

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, 54-55.

<sup>117</sup> Concilio Vaticano II. “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”. 1965, 4, 11, 15, 44.

<sup>118</sup> Cf. Virginia R Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos - horizontes criterios y métodos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013, 24-25.

histórico, eso posibilitó el surgimiento de una Iglesia dotada de identidad propia comprometida con la dignidad del ser humano y la justicia<sup>119</sup>. En este proceso no podemos ignorar la fundación del CELAM, de las conferencias episcopales latinoamericanas y la actuación de obispos comprometidos con la aplicación de las novedades conciliares<sup>120</sup>. Un cuerpo eclesial que acoge con radicalidad su misión de escrutar a fondo los signos de los tiempos; orientándose por la dinámica evangélica, no se hizo sordo a los gritos provenientes de las estructuras de muerte que insisten en negar la concreción de Reino de Dios en Latinoamérica.

El auténtico esfuerzo y empeño en la búsqueda de la aplicación del CVII hizo que, a partir de Medellín, empezase a emerger una identidad teológico-eclesial latinoamericana derivada de la manera singular de hacer teología a partir de la situación concreta de las mayorías oprimidas que carecían de los elementos básicos para una vida digna (Teología de la Liberación). La Iglesia encuentra su originalidad en el compromiso emancipador respondiendo de manera creativa a las orientaciones eclesiales escrutando los clamores más evidentes de su historia y contexto<sup>121</sup>.

De este modo, no es un equívoco afirmar que la Iglesia asume la historicidad y contextualidad como elementos constitutivos para todo acercamiento teológico, la Iglesia reconoce que es conducida por su proceder hermenéutico o interpretativo lo cual estructura una actitud eclesial orientada por los signos de los tiempos. Todos son llamados a acoger esta identidad propia del pueblo de Dios en la historia. Lo que verificamos en Latinoamérica es una manera específica de hacer teología de los signos de los tiempos que está orientado por su propio horizonte contextual. Lo que afirmamos es que hay una metodología asumida por la Iglesia que se caracteriza por el reconocimiento de la diversidad contextual que no puede ser ignorada en la tarea teológica. Es importante subrayar que el modo de hacer teología en Latinoamérica es fruto de un camino gradual de la Iglesia universal, un itinerario fecundo que ha favorecido un despertar ante el riesgo de una tendencia eclesial marcada por la autoreferencialidad y la pastoral de la manutención. El resultado de este proceso se manifestó en el CVII y posteriormente se encarnó de manera progresiva en un terreno concreto, la realidad latinoamericana, que además está dotada de su diversidad contextual. Este proceso se lleva a cabo a través de

---

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, 28.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.*, 34.

<sup>121</sup> Cf. *Ibid.*, 35.

grandes desafíos: equívocos, ambigüedades, auto críticas y aciertos. En este transcurso de discernimiento también es importante considerar las propuestas correctivas de la *Congregación para la Doctrina de la fe: Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia*. Pero es precisamente este camino el que ha hecho posible la maduración de una teología eclesial que ya no se puede entender sin considerar la conexión entre fe y vida.

### **3.2 La universalidad salvífica en la dinámica de una praxis cristiana contextual de los signos de los tiempos, recurriendo a la herencia de San Ireneo**

Después de este recorrido histórico donde echamos una mirada sobre los antecedentes de una teología que abre el horizonte metodológico para una praxis de los signos de los tiempos vamos, acompañados por la antropología de San Ireneo, a reflexionar sobre la auténtica experiencia histórico-contextual que es caracterizada por la universalidad salvífica. Ciertamente aquí es importante aclarar que no queremos hacer una aplicación anacrónica de la teología de Ireneo, sino subrayar como hay elementos iluminadores que manifiestan carácter de actualidad. Lo importante es acentuar que detrás de una teología inspiradora hay siempre una antropología profunda. Tenemos la intuición de que la lógica de la teología de Ireneo está orientada para una visión positiva del ser humano, está centrada más en el don y la gracia que en el pecado; y la historia carga consigo la dimensión de posibilidad, de concreción de una existencia histórica en el don, orientada a la salvación y la plenitud. Su antropología, caracterizada por la visión de integralidad del gran plan salvífico de Dios en la historia, apunta hacia el reconocimiento de la acción graciosa y universal que es conducida por el Espíritu y siempre activa en la creación y en el propio hombre que es llamado a reconocer su genuina identidad en un proceso que se da en su realidad contextual e histórica concreta.

La teología ireneana manifiesta indicios sobre el modo divino de realizarse en la historicidad, el mundo vital y experiencial se presenta como lugar privilegiado de actuación de lo divino. Tal abordaje teológico nos lleva a intuir esta potencialidad divina como actual (acto) en el propio ser humano, es en el horizonte histórico contextual donde el hombre es llamado a reconocer y gestionar su identidad más originaria. En esta perspectiva, hemos que admitir el proceso pedagógico de maduración humana que se concreta comunitariamente en los tiempos de Dios en la historia y de modo

particularizado en las singularidades contextuales de cada suelo existencial. Ireneo nos ayuda a reconocer un itinerario donde el ser humano, creado libre, es orientado a ejercitar y madurar su libertad en el camino. Tal libertad está relacionada con la razón, la condición racional todavía inmadura (infantil) del hombre, situación de Adán en el paraíso; esto cobra un proceso de maduración que es abierto al crecimiento de la capacidad de conocer lo bueno y lo malo<sup>122</sup>.

Por ello, es fundamental el despertar del hombre para su urgente y necesario itinerario de discernimiento orientado por la obediencia y la escucha frente a su realidad mundana y contextual, el hombre no puede vivir como extranjero en su propia tierra; es en el mundo, por la acción del Espíritu, donde ocurre el acontecer del divino y el ser humano es llamado a acostumbrarse con su realidad más profunda. Estas consideraciones subrayan una pedagogía de Dios manifestando su intencionalidad en el seno de la historia. En tal intencionalidad está presente la verdadera motivación al crear el hombre: él no es creado por una necesidad divina, sino para disfrutar de los beneficios divinos. En la antropología de Ireneo está claro que Dios, manteniendo su alteridad, tiene un plan de darse en un dinamismo donde su propia realidad elige ser actuante en la realidad del hombre, lo cual, en el proceso de descubrirse en su realidad más original, pone en marcha la jornada de salvación que lo hace partícipe de la gloria divina. De esta manera, la realidad salvífica ocurre en la actitud de posesionarse ante su identidad más genuina, es un proceso de reconocerse como don que ocurre de manera mediada en el corazón de la temporalidad e historicidad.

«Así pues, al principio no plasmó Dios a Adán porque necesitara del hombre, sino para tener en quien depositar sus beneficios [...] Tampoco mandó (el Salvador) que le siguiéramos porque tuviera necesidad de nuestro servicio, sino para atribuirnos a nosotros (el mérito de) la salvación. Pues seguir al Salvador es participar en la salud; como seguir a la luz es percibir la luz»<sup>123</sup>.

Dichas observaciones son importantes para el desarrollo de nuestra intuición: que el proyecto divino es materializado en la tarea hermenéutica interpretativa y en la praxis humana, proceso que se da en la continua actitud de atención y escucha obediente. Esto implica una apertura al perenne consejo del Espíritu que se concreta en la historicidad en

---

<sup>122</sup> Cf. Ireneo de Lyon. *Demostración de la Predicación Apostólica*, 12, 1-4 (Eugenio Romero Posse. Madrid: Ciudad Nueva, 2021).

<sup>123</sup> Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*, IV, 14, 1, 1 (Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"*. Madrid: BAC, 1996).

el ejercicio de la libertad. Aquí se desvela una llamada a una vida atenta y disponible. Por consiguiente, en el abordaje del planteamiento histórico contextual de los signos de los tiempos, no queremos resaltar el carácter cuantitativo del tiempo, sino su perspectiva cualitativa identificando el plan divino que tiene la historia preñada de sentido, pues cada etapa de la historia se desvela como vehículo de acción salvífica<sup>124</sup>. «Al atardecer decís: va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego, y a la mañana: hoy habrá tormenta porque el cielo tiene un rojo sombrío. De modo que sabéis discernir el aspecto del cielo y no sabéis discernir los signos de los tiempos» (Mt. 16, 2-3).

El ser humano puede libremente acoger la dinámica salvífica siendo movido por el Espíritu, interpretando y construyendo la historia en sintonía con el Reino manifestado por el *Logos* encarnado. Así el hombre, orientado por el Espíritu, no está condenado a la pasividad siendo mero receptor, sino que es destinatario y colaborador de este plan salvífico que se realiza en el tiempo; en esto consiste la genuina realización y la apertura y disponibilidad frente a esta realidad que se manifiesta como el antídoto contra toda posibilidad de frustración existencial.

Por tanto, podemos decir que la reflexión sobre la experiencia de fe, sobre como entendemos y percibimos la intencionalidad divina en relación al ser humano siempre estuvo presente en la tradición de la Iglesia. Ya hemos dicho que esta experiencia está marcada por el carácter revelatorio, la acción autocomunicativa de Dios que no se ofrece de otro modo sino en la historia, la cual se presenta como suelo nutricio para el desarrollo del gran plan salvífico. Es en este horizonte donde se encuentra el camino para la toma de conciencia de la presencia desinstaladora de la gracia y es ahí que despliega el actuar humano en la búsqueda de sentido, proceso que es estimulado por la praxis del Verbo encarnado que se da en la historia como perfecta manifestación del Reino, como expresión del modo de existencia deseada por Dios, sintonizando el ser humano con el proyecto salvífico.

Pero la comprensión de esta experiencia fue expresada de modo diversificado dentro del peregrinar eclesial, algunos modos de manifestación de esta experiencia de la revelación traen consigo algunos elementos que no favorecen una vivencia cristiana fecunda. Por ello, identificamos la importancia de este breve recorrido apuntando cómo

---

<sup>124</sup> Cf. Luis Gonzales-Carvajal. *Los signos de los tiempos, el Reino de Dios está entre nosotros*. Santander: Sal Terrae, 1987, 24-25.

la antropología de San Ireneo tiene su carácter de actualidad y puede inspirar una experiencia de fe auténtica, iluminando nuestra comprensión sobre el dinamismo relacional entre Dios-ser humano y sus implicaciones concretas para la praxis del creyente.

Frente a estas consideraciones podemos decir que el hombre, al hacer alguna postulación de sí, la hace partiendo de su situación misma; su realidad histórica y contextual. El ser humano no puede conocerse o poner en marcha su existencialidad salvífica fuera de este horizonte, es en la historia donde el hombre es llamado a hacer su proceso pedagógico de caída y regeneración; la dimensión mediadora de la historia y el mundo está atada al proyecto originario de Dios de dar al hombre su plenitud. La encarnación del Verbo, acontecimiento necesario para la recapitulación de todas las cosas, es la prueba más evidente de que la realidad histórico-contextual es el horizonte privilegiado de la revelación, para el suceder del plan salvífico. La salvación ofrecida en Cristo asume íntegramente al hombre y su mundo.

Ya aquí está claro que hemos de admitir que todo intento de aproximarse a las cuestiones más fundamentales de la existencia presupone el carácter mediador histórico-fenoménico. Dios no se revelaría a la humanidad fuera de este tejido. Las experiencias históricas y contextuales, la trama vital del propio hombre se presenta como “vehículo” extraordinario para la auto comunicación divina; el Verbo, para manifestar a Dios y su plan de amor, recorrió las etapas de la vida del hombre. «Dios Padre, por su inmensa misericordia, envió a su Verbo creador, el cual, venido para salvarnos, estuvo en los mismos lugares, en la misma situación y en los ambientes donde nosotros hemos perdido la vida. Y rompió las cadenas que nos tenían prisioneros»<sup>125</sup>.

Sin duda estas reflexiones auxilian en la percepción de que el ser humano, al abordar su existencialidad de modo más profundo, postula la reflexión sobre la intencionalidad salvífica divina. Eso acarrea la necesidad de exponer el tema de la gracia y esta temática conduce precisamente hacia el deseo amoroso de Dios. En San Ireneo nos vamos adentrando en una economía de la salvación que está marcada por el plan de Dios que manifiesta su intención de compartir su vida con el hombre, desea hacerlo partícipe de su vida bienaventurada. Este gran proyecto de amor ocurre de modo mediado, por eso

---

<sup>125</sup> Ireneo de Lyon. *Demostación de la Predicación Apostólica*, 38, 1-3 (Eugenio Romero Posse. Madrid: Ciudad Nueva, 2021).

es tan importante para Ireneo considerar toda la creación dentro de la economía de la salvación; el mundo, la materia y la carne del hombre<sup>126</sup>. El plan salvífico ocurre en la horizontalidad de la realidad misma, es en este panorama histórico y contextual en el que el hombre es llamado a madurar ejerciendo todo su potencial de libertad rumbo a la comunión con Dios en su relación con los demás abrazando su capacidad divina de bien y justicia<sup>127</sup>. Así la salvación sucede en el ser situado que busca su realización en su praxis actuado en una realidad histórica concreta. Todo el hombre, cuerpo y alma, son objeto de la salvación de Dios ofrecida en Cristo.

Todo lo expuesto de la teología ireneana nos ayuda a confirmar el itinerario del pueblo de Israel en la perspectiva histórica de continuidad. Encontramos un pueblo que va haciendo su proceso de descubrimiento y maduración a lo largo del camino, el creyente fue desvelando el rostro de un Dios cercano, lo cual se intuía por la percepción de una providencia amorosa y aconsejadora que actuaba en su vida cotidiana; una experiencia religiosa profunda que nace firmada en los propios dramas y desafíos éticos de su tarea relacional cotidiana. Consecuentemente, y reconociendo que el término hermenéutica es relativamente nuevo, en este proceso va estructurando el modo interpretativo; la vocación hermenéutica del pueblo, que es llamado a escuchar e interpretar, obedecer el deseo de Dios en lo seno de su propio contexto en un proceso de maduración. Pero en este camino también se presentaron situaciones concretas que favorecieron el ocultamiento o la manipulación del rostro divino manifestando modos de “herejías”; tal realidad estuvo presente en varios momentos, incluso en nuestra jornada eclesial todavía reciente. En estos momentos presenciamos un elemento común: el vaciamiento de la historicidad y el olvido de la pneumatología en el dinamismo revelatorio; esto afecta profundamente la relación entre Dios y pueblo, el ejercicio de la libertad del creyente es sustituida por la observancia de leyes o normativas que, generalmente, presentan una comprensión de la revelación de modo vertical, manifestando un Dios intransigente, autoritario y excluyente.

El rescate del carácter histórico de la revelación es fundamental para el desarrollo de una auténtica comprensión del creyente que busca avanzar en la maduración de la fe que se da en la historicidad misma del mundo de los hombres. Aquí la antropología de

---

<sup>126</sup> Cf. *Ibid.*, 11, 2.

<sup>127</sup> Cf. Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*, 37, 7, 55-56 (Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"*. Madrid: BAC, 1996).

San Ireneo sigue manifestando la genuina comprensión de la dinamicidad de la revelación que es mediada por la realidad del hombre, la cual es lugar donde reconocemos la cualidad universal de la gracia y percibimos que todos son llamados a reconocerse como plasmados a semejanza de Dios en la voluntad creadora. Por eso, para Ireneo el mundo y la historia no pueden ser comprendidos en sentido negativo.

Siguiendo las huellas de la antropología de San Ireneo, vamos percibiendo que la pregunta fundamental sobre su realidad misma ayuda al hombre a descubrir que su condición está permeada por algo que lo excede e intuye que en su existencialidad está el Don del infinito, la gracia universal; aquí el ser humano descubre la paradoja del misterio: la contingencia es tocada por lo divino. Su circunstancia finita no se acomoda, está siempre en la búsqueda de la posibilidad de nombrar la realidad más honda, ya actuante en el dinamismo de su contingencialidad; el hombre percibe que es enteramente tocado por lo divino y es llamado a reconocerse como imagen y semejanza de Dios (Don), al mismo tiempo descubre que esta realidad no es fuente en él mismo, lo sobrepasa. En esta dinámica está manifestado el deseo de Dios que ansía la divinización del hombre en un camino pedagógico de maduración donde la creatura puede desarrollar el reconocimiento de su genuina identidad de imagen y semejanza divina. Dios se desvela como dador de vida y relación, promotor de comunión en el amor. Todo esto se manifiesta como don, gracia divina.

En este punto, salvaguardándonos de todo peligro de un salto comparativo descontextualizado y reconociendo que la teología tiene su desarrollo en el tiempo (nuevos términos, conceptos y expresiones de fe), queremos relacionar el pensamiento ireneano con las reflexiones de Rahner. En el grado cuarto de su libro, *Curso fundamental sobre la fe*, el teólogo alemán nos ayuda a entender que no podemos comprender la autocomunicación divina como algo externo al ser humano, como una comunicación de Dios desde fuera de la persona. No es solamente un hablar de Dios o autocomunicación meramente objetiva; en su identidad fundamental el hombre es capaz de Dios, lo divino se hace constitutivo en el ser humano. Por ello, está en su identidad la capacidad de comunicar y significar; es portador de algo que lo constituye en su identidad más honda, esto puede ser significado, manifestado en su existencia concreta. En la constitución del ser humano está la capacidad de generar sentido, este horizonte de sentido se manifiesta

como mensaje<sup>128</sup>. Rahner, en la reflexión sobre la gracia santificante, ofrece elementos para una aproximación de la identidad ontológica del ser humano que es marcada por ser “autocomunicación”. El hombre es el evento de la absoluta e indulgente comunicación de Dios mismo. La “autocomunicación” se presenta como realidad del ser mismo del hombre (ontológico), el hombre en su esencia está confiado a sí mismo con conciencia y libertad. Esta capacidad comunicativa (don) es direccionada para el conocimiento y para tener a Dios en el dinamismo de amor. La gracia es entendida como esta realidad, apertura, capacidad ontológica misma del hombre que debe ser concebida de manera unívoca en el proceso de autocomunicación que se da en la historicidad y temporalidad del ser humano en su itinerario de justificación, divinización, realización en la visión de Dios - visión beatífica, «ya no soy yo, sino Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20). «Lo que significan gracia y visión de Dios son dos fases de un mismo suceso, que están condicionadas por la libre historicidad y temporalidad del hombre, son dos fases de la única autocomunicación de Dios al hombre»<sup>129</sup>.

Está claro que, en la elaborada teología de Rahner, hay diferencias considerables si se compara con la teología de Ireneo. Pero las dos teologías coinciden en que, universalmente, la oferta comunicativa se da y no la podemos negarla, es gracia con su carácter de universalidad. Es cierto que hemos de reconocer también la toma de posición del ser humano frente a esta oferta que puede consolidarse, por la libertad del hombre, como acogida o negación. Está la realidad divina que es y no puede no ser en el hombre; pero él, portador de libertad, puede responder negativamente a esa realidad. Por ello la teología de Rahner ofrece elementos para que, al hablar de la autocomunicación de Dios, reconozcamos al hombre como ser constitutivo de transcendencia, como originalmente presente en él la experiencia transcendental. Ser finito y categorial, pero también constituido por el absoluto como algo que lo supera y garantiza su identidad más profunda. Frente a eso, es importante elucidar la permanente procedencia de Dios y la radical distinción de Dios. La autocomunicación divina se presenta como Dios se comunica (comunicando su propia realidad) en una realidad no divina sin perder su alteridad, su carácter divino, sin excluir también la realidad finita del hombre. Es este

---

<sup>128</sup> Cf. Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979, 148-149.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 149.

carácter divino permanente el que mueve la acción más suprema del hombre. Así, la divinidad de Dios se hace radical en el hombre y no se torna jamás sujeto del hombre<sup>130</sup>.

Este breve acercamiento a la teología de Rahner ayuda en la comprensión antropológica ireneana donde el hombre es creado constituido de conciencia y libertad, capaz de relacionarse de manera positiva o negativa y de deliberar libremente; capaz de bien y de mal. De este modo concebimos el hombre afectado por el pecado y constantemente movido por la gracia; en la contingencia y temporalidad hay la posibilidad de la frustración existencial, de no acoger los mandatos y consejos del Espíritu, pero también hay una fuerza que insiste e impulsa la persona en la dirección de lo que llama, acoger este llamamiento es fundamental para una genuina experiencia de fe. Este empuje caracteriza al ser humano como ser que trasciende; mueve hacia una praxis de reconciliación con su verdadera identidad. Encontramos en este dinamismo el proceso salvífico e integrador de la persona, la cual hace una legítima experiencia religiosa pautada por gracia dignificadora y divinizante siempre presente en la humanidad. Reconocer y acoger la gracia incorpora el ser humano al misterio de Cristo, conduciéndolo a su genuina identidad.

Así, el modo como comprendemos la gracia es fundamental para que el ser humano pueda engendrar en la historia un proceso fecundo y legítimo de construcción de sentido. Una comprensión de la gracia construida sobre los pilares de una fe demasiado objetiva, aplicada y vacía de historicidad puede llevar a la atrofia de la experiencia de Dios. Hay todavía en el horizonte del creyente la idea de la gracia como mérito o premio ofrecido a algunas personas privilegiadas. Este modo de comprensión presenta un Dios demasiado exclusivista y selectivo, que no tiene nada que ver con el Dios de Jesucristo.

Estamos inclinados a concebir la experiencia de la gracia como vocación originaria del ser humano; la antropología de San Ireneo ofrece claves para comprender la gracia como elemento constitutivo del hombre que es llamado a reconocer el Don que funda su genuina identidad, es creado a la imagen y semejanza de Dios y vocacionado a participar de los beneficios divinos.

«Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios en su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el sople como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios. Fue creado por Dios libre y señor de sí, destinado para ser rey de todos los seres del cosmos. Este mundo creado,

---

<sup>130</sup> Cf. Ibid. 150.

preparado por Dios antes de plasmar al hombre, fue entregado al hombre como territorio propio con todos los bienes que contenía»<sup>131</sup>.

Esta realidad identitaria del ser humano lo predispone a la búsqueda de sentido; desinstala, mueve los deseos y la sed de profundidad; esto fomenta la actitud de apertura en la búsqueda de la realización humana. La persona, dotada de libertad, puede pasar por la vida ignorando ese don que lleva en su realidad más honda; esto conduce a una vivencia frustrada donde no se logra reconocer la verdadera identidad cocreadora que posibilita estar en la contextualidad de la historia actualizando la dinámica salvífica. En este proceso Dios es revelación plena, constante y siempre interpelante en la existencia del hombre. Nuestra finitud también trae consigo su carácter condicionante que expone la posibilidad de vivir de manera distraída en medio a tantos ruidos y ofertas paliativas que aprisionan la persona en su autoengaño. Pero el ser humano, condicionado por su finitud, jamás puede ser determinado por ella porque es portador de una realidad que lo sobrepasa. Por ello es tan importante hablar de una dinámica marcada por los signos de los tiempos, de una existencia atenta y disponible en el mundo. Aquél que hace la desinstaladora experiencia de fe es movido al corazón del mundo con una disponibilidad y capacidad de escucha y discernimiento que van a caracterizar su misión.

Pues bien, no podemos ignorar el carácter de universalidad de este dinamismo; toda la realidad criada es gratuita, es Don en que se revela la presencia de Dios. Esta graciosa realidad es constitutiva del hombre y en él ocurre la extraordinaria atracción, es capaz de ser desinstalado, movido en una experiencia profunda donde se percibe abrazado por todos los beneficios de la creación y, principalmente, se reconoce como llamado a desarrollar su genuina identidad de ser imagen y semejanza de Dios. Esta experiencia profunda lo llena de una alegría agradecida que lo saca de él mismo, de su autocentramiento, hacia la praxis de la gratuita libertad en su contexto concreto; nace la profunda reverencia a Dios y a toda creación, el hombre se descubre como regalo amoroso.

La inclinación del ser humano a la búsqueda de sentido profundo apunta a la convicción de que él no puede descubrir su realización en sí mismo, no es fuente en sí mismo. Dios creó el mundo y el hombre para la libertad en la gracia; de este modo, todo

---

<sup>131</sup> Ireneo de Lyon. *Demostación de la Predicación Apostólica*, 11, 1-4 (Eugenio Romero Posse. Madrid: Ciudad Nueva, 2021).

ser se orienta hacia Él. Su impulso, por la gracia en el dinamismo del Espíritu, mantiene en la historia el desarrollo de la salvación. El individuo es criado para darse cuenta en lo más profundo de su ser de este actuar gratuito, comunicativo y amoroso del Dios que es desvelado plenamente en el Verbo encarnado.

El pensamiento de Ireneo pone de relieve todo este dinamismo, la insistente voluntad generosa de Dios (llamamiento) y la posible negación de esta voluntad divina que se puede concretar en la mala voluntad del hombre. La libertad es otorgada de modo universal a todo ser humano con su naturaleza (don) y tal libertad puede ser acogida o rechazada en el proceso de elección del hombre. Obediente al consejo de Dios es capaz de salvar justa y meritoriamente el bien que recibe de Dios. Esto es para todos los hombres, sin distinción. De lo contrario, sería Dios y no el hombre el único responsable de la buena o mala elección.

La preocupación de Ireneo era delatar los errores de la antropología determinista de los valentinianos gnósticos. Según ellos, los “espirituales” habrían nacido buenos, y los ílicos malos, ninguno de ellos era libre en sus actos. Los espirituales eran llamados al bien y otros al mal, estaban determinados al bien o al mal por su naturaleza. Ante esto, no serían responsables en sus acciones del bien o del mal. Sin embargo, los hombres no son irracionales y no están determinados sin opción alguna. Ireneo quiere garantizar la actuación y el libre crecimiento del hombre en el proceso de acostumbrarse en la práctica del bien.

«Si por el contrario unos fuesen por naturaleza buenos, y otros malos, ni los unos merecerían alabanza porque buenos —pues tales habrían sido creados— ni los otros vituperios (porque malos) —pues también ellos habrían sido creados tales. Mas como todos (los hombres) son de la misma naturaleza, capaces de retener y obrar el bien y capaces a su vez de perderlo y no hacerlo, con razón también entre hombres sensatos —mucho más ante Dios— son los unos elogiados y reciben digno testimonio de elección buena y de perseverancia, mientras los otros son acusados (*'accusantur'*) y reciben daño por haber desechado el bien (*'justum et bonum'*)»<sup>132</sup>.

Todo esto nos llama la atención ante los riesgos de lo que podemos llamar “nuevas herejías”. Todavía encontramos en nuestra praxis religiosa una tendencia a identificar la potencialidad y capacidad salvífica como elemento externo y ajeno al propio hombre, elemento destinado a un grupo de privilegiados. No podemos olvidar que la apertura para

---

<sup>132</sup> Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*, 37, 2, 14-19 (Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"*. Madrid: BAC, 1996).

una vivencia en comunión divina posee su talante universal, esta universalidad es revelada en la historia humana y encuentra su plenitud en Cristo; en Él encontramos la manifestación y el deseo de Dios de comunión profunda con todo ser humano llamado, en la pedagogía de la libertad, a asumir su genuina identidad en la historicidad y contextualidad de este mundo. El Verbo encarnado es camino para que, en nuestra realidad contingente, podamos desarrollar la divinidad misma de Dios. Su existencia revela, de modo radical, a qué somos llamados a ser. Por ello, impulsado por la iniciativa divina, el ser humano colabora, en su libertad y autonomía, para la estrecha comunión con Dios en el Hijo; todo esto acontece en el terreno existencial concreto del hombre. La adhesión a la praxis de Cristo hace viable una experiencia que abre un horizonte de sentido que mueve y orienta al cristiano a actuar en su mundo con valores divinos. De esta manera, el hombre es poseedor de una capacidad universal de amar y actuar en Cristo.

Pues bien, después de estas reflexiones reconocemos la necesidad de hablar de un tema que está relacionado con todo lo dicho: la obediencia. Pero no queremos reducir el concepto de obediencia a cumplimientos de normativas religiosas o prácticas piadosas vacías; podemos traducir obediencia como la iniciativa frente una llamada en una dinámica gratuita de escucha que está fundada en la experiencia amorosa de reconocerse como don en el Don. Este proceso, que presupone a la docilidad y libertad gratuita, puede estructurar la vivencia de una fe auténtica.

En San Ireneo la obediencia (ὕπακοή) es un concepto de mucha relevancia. La caída en el paraíso manifiesta la realidad del pecado presente en la humanidad, pero esta desobediencia no tiene la última palabra, puede ser abrazada y justificada por la obediencia. Si por la desobediencia los primeros seres humanos posibilitaran la muerte para los demás, el Verbo encarnado es enviado para manifestar la plenitud de la obediencia, levantar al hombre caído realizando la recapitulación y manifestar la vida de Dios. Cristo se desvela como prototipo para la humanidad; la humanidad de Cristo, orientada por el Espíritu, es conducida en un proceso de maduración, de escucha y sintonía profunda que caracteriza la obediencia del Hijo. Para Ireneo la plasmación humana a imagen y semejanza de Dios tiene su cumplimiento en la encarnación del Verbo<sup>133</sup>. Los cristianos son llamados a recorrer el mismo camino de maduración y de escucha en el proceso de acostumbramiento de la gracia. Frente a esto, debemos subrayar

---

<sup>133</sup> Cf. Ireneo de Lyon. *Demostración de la Predicación Apostólica*, 32, 3-6 (Eugenio Romero Posse. Madrid: Ciudad Nueva, 2021).

que la raíz del significado de la palabra obediencia (ὕπακοή) es escuchar (ακοή), que apunta hacia un sentido de conformidad, involucramiento y disponibilidad del receptor de la palabra divina; quien conoce (experiencia) a Cristo y recorre el mismo camino que Él, despliega su existencia mediante la obediencia y la escucha amorosa y agradecida en sintonía con los consejos divinos.

En Cristo, Dios se reveló a sí mismo y su amor, pero también manifestó la identidad original del propio ser humano. El Hijo se revela como el propio amor de Dios encarnado, pero también como prototipo de obediencia - de respuesta al amor divino en la realidad (carne) concreta del hombre<sup>134</sup>. El Verbo encarnado, visible y palpable se da a conocer encarnándose por amor, tornándose referencia para el progreso de maduración del hombre.

«El Verbo se hizo carne para destruir por medio de la carne el pecado que por obra de la carne había adquirido el poder, el derecho de propiedad y dominio; y para que no existiera más entre nosotros. Por esta razón Nuestro Señor tomó una corporeidad idéntica a la primera creatura para luchar a favor de los primogénitos y vencer en Adán a quien Adán nos había herido»<sup>135</sup>.

Tras estas constataciones podemos suponer que la encarnación manifiesta al hombre la oportunidad privilegiada de divinizarse acogiendo su vocación de participar de la vida divina orientándose por el propio actuar del Verbo encarnado, que es referencia de obediencia. En Cristo se manifiesta un modo de ser en el mundo que se despliega en la radical gratuidad y libertad de sí mismo, el actuar del Cristo abre el horizonte de una existencia liberadora y salvífica que estructura la profunda experiencia religiosa de la persona que se abre a la aceptación de los consejos divinos, a la escucha (obediencia), desdoblado el proceso de divinizarse promoviendo divinización en su contexto histórico concreto. La persona es conducida por este modo obediente que se concreta en la actitud de escucha, atenta y disponible, en el mundo. Aquí, en nuestra reflexión, llamamos esta manera propia de ser como una existencia pautada por los signos de los tiempos; mirar, interpretar y actuar en el mundo desde esta experiencia singular en Cristo.

La manera de vivir del Verbo encarnado manifiesta en Él mismo la acción amorosa deseada por Dios; el mérito del ser humano delante del don/gracia es la docilidad ante su dinámica. La genuina experiencia está desvelada en Cristo, en el tipo de relación

---

<sup>134</sup> Cf. Ibid. Epid. 33, 3-9.

<sup>135</sup> Ibid. Epid. 31, 9-11.

que Él establece con los demás, en su manera de estar en el mundo y ejercer su libertad en su tejido contextual concreto. Esto consiste en una novedad que revoluciona interiormente el ser humano, llamado a orientar su vida bajo a la lógica de la escucha, la disponibilidad y la gratuidad, de una alegría agradecida que es estimulada por la praxis amorosa de Cristo.

El despliegue de una reflexión sobre la obediencia no puede ignorar la noción de libertad, concepto fundamental para una existencia obediente. Como ya hemos insinuado, el tema de la libertad en Ireneo desvela un plan, una economía de salvación que se desarrolla a partir de un proceso donde el hombre, dotado de una libertad abierta al desarrollo, es vocacionado a reconocerse como imagen y semejanza de Dios en un recorrido salvífico autónomo y, a la vez, acompañado. La libertad no puede ser comprendida como una añadidura, es constitutiva del ser humano creado libre y capacitado a progresar al fin para el cual fue creado, la comunión con Dios en el proceso gracioso de la obediencia que se da en su realidad vital y contextual en una praxis orientada por la escucha y el discernimiento.

En el ejercicio del buen uso de la libertad, la persona puede crecer en el conocimiento estrechando su relación y configuración con Dios. De este modo, el dinamismo salvífico se presenta como oferta e invitación al modo de la existencia divina. El hombre puede ascender al conocimiento de Dios por medio del consejo (mediación del Logos/Hijo, mediaciones históricas humanas)<sup>136</sup>. En este proceso se revela un Dios que tiene la iniciativa primera de darse en relación, Don total a favor del hombre para que crezca en semejanza divina. El hombre, en su capacidad de elección, puede captar y acoger esta iniciativa relacional amorosa conduciendo su libertad hacia una existencia obediente con Dios; este proceso se va estructurando en una perspectiva de gratuidad y disponibilidad. Así pues, pone en movimiento su perfeccionamiento de madurez sintonizando su vida con Aquél que le concede autonomía. En el corazón libre es donde hay apertura suficiente para la escucha sintonizada con lo divino, es ahí donde el Espíritu encuentra espacio para ser actuante en la persona en su cualidad de consejero divino.

De hecho, todo esto señala el desarrollo de la capacidad de escucha (obediencia) de los consejos divinos que se desvela como presencia amorosa, paciente y respetuosa.

---

<sup>136</sup> Cf. Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*, 37, 1, 3-9; 2, 20 (Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"*. Madrid: BAC, 1996).

También es importante subrayar que, para Ireneo, la libertad del hombre no es igual a de los ángeles, la libertad angélica es consumada; en cambio, la libertad del hombre es abierta teniendo como referencia la propia libertad divina<sup>137</sup>. El hombre está invitado a una toma de conciencia de la vida de servidumbre, el mal uso de la libertad, y a entrar en el proceso de habituarse (“acostumbrarse”) al buen uso de la libertad en una actitud de escucha atenta y disponible en su mundo concreto. Este acto de percibirse ante una posibilidad vital y novedosa es movido por la constante iniciativa de Dios que se verifica en la “insatisfacción” originaria del propio hombre, que es estimulado a reconocer la gracia asumiendo su verdadera identidad orientada a la configuración divina. Por tanto, no se verifica una imposición externa, sino que es educado internamente por el Espíritu a configurar su existencia en la obediencia, esto lo conduce a la visión de Dios y cambia su manera de ver e interpretar el mundo.

«La historicidad, el vivificar, la generosidad, la pedagogía de la gracia y el llegar a ser son nexos que fortalecen nuestra comprensión de la comunión de Dios y del ser humano. La creación-salvación tiene un ritmo y una melodía, y el conjunto de la sinfonía promete ser siempre mayor que la ignorancia y la violencia, pues la vida del hombre es la visión de un Dios que persuade con infinita paciencia. [...] En este acercamiento de Dios y del ser humano el verbo “acostumbrar” recoge el esfuerzo de aquel que persuade y la apertura de quien escucha. La generosidad de quien persuade vivifica la necesidad de quienes deseen crecer, produciendo un movimiento desde la ignición de unos profundos sentimientos de confianza»<sup>138</sup>.

Por consiguiente, la libertad es constitutiva del hombre, es otorgada por Dios que crea amorosa y libremente para que el ser humano reciba sus beneficios; esta iniciativa revela que el amor divino implica libertad total en relación al hombre, incluso la posibilidad de negación de la voluntad salvífica. El hombre tiene el señorío total de su libertad, pero esta libertad no significa abandono del hombre a su propia suerte; hay la iniciativa, la insistencia amorosa que aconseja y exhorta a la obediencia.

De hecho, en la teología ireneana, vamos percibiendo que el plan salvífico va desvelando un rostro de Dios paciente y amoroso que es movido por el profundo deseo de comunión con el hombre. Verificamos que para Ireneo es clave la experiencia, y la experiencia no es algo que se realiza en el aire, es un proceso en el cual encontramos la pedagogía divina que va formando el hombre poco a poco, entre errores y ajustes, en

---

<sup>137</sup> Cf. Ireneo de Lyon. *Demostación de la Predicación Apostólica*, 12, 1 (Eugenio Romero Posse. Madrid: Ciudad Nueva, 2021).

<sup>138</sup> Miako Namikawa. *Paciencia para madurar. “Acostumbrar” para la comunión en san Ireneo de Lyon*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014, 410.

medio de variadas circunstancias de la temporalidad y la historicidad. No es difícil reconocer aquí una economía de la salvación que conlleva su carácter pedagógico, este incluye la mediación mundana y contextual que se manifiesta como terreno propicio para el desarrollo de la genuina identidad humana. El mundo y la Iglesia se presentan como horizonte concreto para el ejercicio de la maduración humana que se da en una existencia atenta y disponible. Por ello, lejos de una rasa aplicación anacrónica de la teología ireneana, queremos aquí reconocer su apreciación teológica caracterizada por la universalidad salvífica ofrecida como Don. Un panorama de la salvación fundado en la identidad originaria del hombre, pautada por la libertad, la escucha y la obediencia. El ser humano es poseedor de una capacidad de adhesión al modo existencial querido por Dios; va a lo largo de su vida, por medio de las experiencias concretas, realizando un camino pedagógico de crecimiento y maduración. Con Ireneo observamos un gran legado teológico que manifiesta una profunda antropología que puede ofrecer elementos fecundos para iluminar una praxis pautada por la teología de los signos de los tiempos. Podemos encontrar luces para seguir actualizando un dinamismo que se da como proceso siempre volcado a sintonizar nuestra existencia con la intencionalidad salvífica que, de modo concreto, se manifiesta en una praxis de bondad y justicia divina en nuestro panorama histórico y contextual.

«Por interés nuestro, de consiguiente, toleró el Señor (*'sustinuit Dominus'*) todas estas cosas: a fin de que pasando por todas las experiencias (*'per omnia eruditi'*) seamos en todo para el futuro prudentes, perseveremos en Su entero amor (cf. lo 15,9.10), adoctrinados como racionales para amar a Dios. Porque Dios se revela magnánimo en la apostasía del hombre; y el hombre es adoctrinado por su medio, como lo dice también el profeta (Jer 2,19): “Tu apostasía te instruirá”. Dios predefine todas las cosas para la perfección del hombre, y para el ejercicio y manifestación de sus disposiciones: para que se manifieste la bondad y se cumpla la justicia y se acomode la Iglesia “a la figura de la imagen de su Hijo” (Rom 8,29); y finalmente madure algún día el hombre, anegándose entre tantas cosas (y experiencias) a la vista y conocimiento de Dios»<sup>139</sup>.

Frente a estas reflexiones inspiradas en la antropología ireneana podemos afirmar que todo ser humano, situado en su historicidad y contexto, es llamado a acogerse como don porque es portador de las características divinas, las cuales hacen parte de su identidad. Al mismo tiempo es interpelado a reconocer que todo eso no es fuente en sí mismo, es regalo del infinito amor de Dios, gracia; encontramos aquí el horizonte abierto

---

<sup>139</sup> Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*, 37, 7, 52-57 (Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV. Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"*. Madrid: BAC, 1996).

en un proceso vital y experiencial de perenne escucha que está marcado por el binomio obediencia y libertad, camino orientado hacia la maduración y comunión con Dios.

### **3.3 La exigencia hermenéutica para una teología pautada por los signos de los tiempos**

Acercarse a la antropología de San Ireneo beneficia el camino para la toma de conciencia de que el plan salvífico posee su talante universal. De hecho, también es posible intuir que la intencionalidad divina, manifestada plenamente en el Verbo Divino, encuentra su vía de actualización en la realidad humana concreta a través de una praxis intencionada a seguir dinamizando el plan divino en el terreno histórico y contextual.

En este itinerario reflexivo es posible comprender el esfuerzo para la promoción de un proceder teológico que sea capaz de responder a las interpelaciones de los nuevos planteamientos hermenéuticos conciliares. Constatamos un real empeño de la Iglesia por hacer visible la revelación como histórica, que se da en la constante tarea interpretativa contextual desde el mundo vital y experiencial del hombre y mujer de fe. Por consiguiente, tenemos que subrayar la importancia de la exigencia del proceder hermenéutico que debe caracterizar toda tarea teológica.

El gran desafío eclesial y teológico es articular la realidad y el contexto concreto con el mensaje evangélico. Podemos afirmar que después del concilio se puso en movimiento la tarea de encontrar caminos, de hacer teología de manera honesta escrutando los signos de los tiempos en las realidades cambiantes de nuestro contexto. Hacer camino implica aciertos y equívocos. Es importante reconocer que, en el posconcilio, algunas realidades eclesiales no se quedaron pasivas sino dispuestas a buscar una manera más coherente de ser cuerpo eclesial fecundo en su contexto, es decir, se ubicó en una postura atenta y disponible frente a sus propios signos de los tiempos. La propia historia se fue manifestando como camino formativo a lo largo del tiempo, ofreciendo luces para la construcción de un itinerario más sólido. Constatamos este proceso como un camino marcado por el ejercicio hermenéutico.

Observamos que con el marco conciliar, en especial las interpelaciones de *Gaudium et spes* en la llamada a vivir en continua atención a los signos de los tiempos,

la tarea hermenéutica es constante. El acontecimiento Conciliar requiere el ejercicio dialéctico interpretativo, necesita ser relacionado con sus lectores y receptores que frente a sus contextos son impulsados a nuevas interpretaciones. Esta tarea, siguiendo los pasos de GS, es constituida sobre las bases históricas y temporales de la dinámica de los signos de los tiempos que se concreta en las particularidades propias de cada realidad.

Las manifestaciones del cristianismo y de la teología pueden presentarse de modo diverso, por lo que no podemos afirmar que hay una sola teología o interpretación. La hermenéutica es fundamental para que no seamos prisioneros de un sentido único y tampoco que estemos pautados por el relativismo interpretativo o la mera arbitrariedad. Es claro que las nuevas interpretaciones tienen que estar en sintonía con los valores evangélicos y la Tradición, eso permite valorar y asumir la diversidad como propia del cristianismo y al tiempo detectar las lecturas falsas. De este modo es posible que el mensaje salvífico se relacione con las diversas situaciones históricas contextuales respondiendo a los clamores emergentes de las nuevas realidades en el tiempo. Así podemos asegurar la actualización de la autocomunicación de Dios en el tiempo y en los distintos contextos y realidades históricas<sup>140</sup>.

No es un equívoco relacionar esta revaloración de la tarea hermenéutica con la fecunda teología ireneana que hemos mencionado. La persona, dispuesta a estar frente a su realidad en una actitud de escucha, es llamada a hacer una profunda experiencia, en libertad y obediencia, que pueda posibilitar el despojamiento ante sí mismo para ser iluminada y asesorada por el Espíritu en el dinamismo del Reino. Situada en su realidad es capaz de percibir los "ruidos" y aspectos contradictorios de su propia praxis religiosa. En una actitud de libertad ante sí mismo y ante el mundo está capacitada para escuchar, percibir los elementos que desfiguran el verdadero rostro de Dios y alienan la voluntad divina. De este modo, la revelación, plenamente manifestada en Cristo, sigue su dinamismo que es caracterizado por la historicidad y contextualidad siempre pasivo a la actualización. Podemos ver que el misterio mismo de la encarnación confirma el modo en que Dios se revela a sí mismo. La Encarnación se presenta como un acontecimiento histórico que exige apertura e inclinación interpretativa. Aquí la historia confirma su

---

<sup>140</sup> Cf. Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos - horizontes criterios y métodos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013. 184-186.

condición de vehículo privilegiado de la comunicación divina que, a través de la acción del Espíritu, sigue interpelándonos a una actitud de escucha interpretativa continua.

Desde esta perspectiva, la palabra escuchada, expresada y guardada también requiere ser actualizada. La fe no puede entenderse sólo como fórmulas o declaraciones de fe, sino como una respuesta actualizada al misterio que madura y se desarrolla en el curso de la historia frente a las nuevas llamadas contextuales. Por lo tanto, no podemos concebir una ruptura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento o entre la Tradición y la novedad emergente, sino la continuidad, la intuición de que la intencionalidad divina abarca toda la historia, todo el cosmos como un único relato de salvación que alcanza su cumbre en Cristo y continúa manteniendo su *estatus* de continuidad y dinamismo.

En este proceder hermenéutico a lo largo del tiempo es preciso identificar la importancia de las formulaciones teológicas y del horizonte simbólico que tiene la pretensión de expresar las experiencias. Pero es importante reconocer que ninguna de las formulaciones manifestadas por el horizonte simbólico agota el misterio que nos atrevemos a significar. Esto ayuda a superar toda visión instrumentalista y utilitaria de la teología. Las formulaciones afrontan positivamente la realidad experiencial de los individuos de fe pautados por el horizonte revelatorio y salvífico, que tiene su identidad transcendental dinámica, portadora de historicidad y temporalidad.

«Ciertamente el hablar teológico no alcanza la cosa en sí desvinculándola de su formulación simbólica, pero tiene legítimamente un cierto carácter “exotérico” y pluralista, porque los horizontes de intelección no son en todos exactamente los mismos y no pueden serlo dentro de la historia»<sup>141</sup>.

Por consiguiente, el relato fundamental bíblico es de suma importancia para el creyente, se presenta siempre abierto para ayudar a seguir descubriendo como acontece la revelación y enriquece el horizonte de interpretación. El texto escrito está en función del gran texto (de la propia existencia) que sigue aconteciendo y que supone interpretación. Esto ciertamente exige una actitud de fidelidad y creatividad: el texto de la gran Tradición es el texto del creyente, pero la actitud de ir a la biblia no es solamente para mirar como Dios se reveló, sino como Él sigue revelándose. La gran historia muestra como el pueblo de Dios fue estructurando su manera de ser y también como puede continuar siendo. Esto no consiste en una fórmula para ser, sino que nos ayuda a estar

---

<sup>141</sup> Karl, Rahner. “Epistemología teológica”. *Sacramentum Mundi*, t.VI, 552.

abiertos a las nuevas posibilidades de ser. Hay una conexión de experiencias donde la experiencia fundamental cristiana fecunda nuestra experiencia actual, esto manifiesta como Dios se reveló y continúa revelándose en la historia.

«Es el sujeto intérprete quien desde una historicidad trascendental a la que pertenece, actualiza su tradición mediante una articulación de la sustantividad intersubjetiva e historicante del acontecer. El participar en la tradición implica situarse en el devenir histórico del cual somos herederos relativos a partir de un determinado horizonte temporal. La experiencia humana se encuentra muy vinculada a la tradición mediante la articulación lingüística que se expresa en una auténtica relación vital intersubjetiva e histórica, en donde cabe la posibilidad de construir su verdadero sentido que determina la actualización del espacio de nuestras experiencias»<sup>142</sup>.

Hay que reconocer que el reflorar hermenéutico es algo reciente, pero vamos cayendo en la cuenta de que en la Biblia hay una dinámica interpretativa y plural, la práctica teológica interpretativa es un ejercicio hermenéutico que siempre estuvo presente en la historia del pueblo de Dios. De hecho, la relación crítica y dialógica entre experiencia actual y experiencia cristiana fundamental puede favorecer una constante actitud de apertura hermenéutica que es vital para romper y trascender la árida rigurosidad dogmática.

Vamos identificando que la teología de los signos de los tiempos está pautada por su carácter interpretativo temporal, es importante en ese trabajo considerar la circularidad hermenéutica que hay entre los dos polos: la Palabra de Dios y la realidad contextual histórica. Esto ayuda a no caer en un deductivismo, aplicando verticalmente principios teológicos a la realidad, o en un inductivismo relativizando los datos evangélicos supervalorando las ciencias analíticas. Para una lectura cristiana honesta del contexto debemos considerar esta circularidad hermenéutica. De esta forma la relación entre los principios de discernimiento como Libertad y fraternidad (aportado por la fe cristiana) e Igualdad y diversidad (provenientes de la modernidad) son fundamentales para consolidar valores que son propios de la herencia bíblica y para poner en marcha la construcción de realidades más humanas pautadas por estos valores. De esta manera, el modo de concretar estos principios en un contexto (vivencia o no de estos valores) posee una significación ético-política que emerge como signos de los tiempos, los cuales exigen de la Iglesia un compromiso interpretativo e iniciativas emancipadoras<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Agustín D. Moratalla. *EL arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, 195.

<sup>143</sup> Cf. *Ibid.*, 191-193.

Otro elemento importante es una fe fundada en Jesucristo que no puede estar separada de lo social, público y corporal; tal elemento (criterio) lo presenciamos más evidente en algunos sitios eclesiales, por ejemplo, en el catolicismo social latinoamericano. Pero aquí creemos que este elemento debe presentarse como criterio universal para una praxis teológica que tiene la pretensión de actualizar el dinamismo salvífico en un mundo donde presenciamos unos cuantos nuevos signos del anti-Reino (las nuevas facetas de muerte y la exclusión que se presentan de modo global: la primacía de lo privado sobre lo público, los valores humanos universales sometidos a una atroz lógica neoliberal del mercado; la dura realidad de las guerras, refugiados, migrantes...). Esta fe no permite una actitud privada o espiritualista apartada de la realidad, de las problemáticas del tiempo<sup>144</sup>. Todo esto hace florecer una teología fundada en el Reino de Dios activo y dinámico en la historia. En este proceso no podemos ignorar la contribución de la filosofía contemporánea; en particular, el giro hermenéutico que influyó de manera significativa la forma de hacer teología. La filosofía contribuyó de modo decisivo para romper con las posturas rígidas de interpretación favoreciendo el surgimiento de nuevos horizontes.

Toda vivencia cristiana orientada por la dinámica histórica del acontecer de Dios en los contextos concretos lleva a una postura de constante discernimiento de los signos de los tiempos que no puede prescindir de criterios cristológicos. Esta postura de continua atención frente a la realidad, teniendo siempre como referencia el signo por excelencia, Jesucristo, se presenta como un importante criterio de discernimiento. En Él están aglutinados todos los signos de los tiempos que están relacionados con la misma historia de la salvación<sup>145</sup>. Jesucristo revela la manera propia del actuar de Dios, el misterio de la encarnación muestra el rostro concreto del Dios que se compromete con la historia de los hombres y mujeres, que, en medio de los sufrimientos y luchas cotidianas, buscan discernir la manifestación y acción Divina en sus contextos. El gran desafío es hacer siempre actual y fecunda la relación del creyente con la persona de Jesucristo, considerando las necesidades y contextos actuales del hombre de fe. Es frente a este desafío que podemos comprender la necesidad de promover una cristología que pueda

---

<sup>144</sup> Cf. *Ibid.*, 195.

<sup>145</sup> Cf. *Ibid.*, 198.

manifestar la presencia continua del Espíritu que sigue actualizando el compromiso de Dios con las realidades contextuales de su pueblo<sup>146</sup>.

### **3.4 La teología orientada por los signos de los tiempos implica una actitud sinodal e interdisciplinar**

Hacer teología contextual, teniendo como principio el acontecer histórico de la revelación, supone un dinamismo interpretativo de discernimiento que se da en el plano del teólogo profesional y también de todos los creyentes. Una tarea común que va enfocando el modo de ser del cristiano en el mundo en conformidad con el plan salvífico que se da en la historia. Todos somos cocreadores y agentes de la obra inacabada del Reino de Dios.

Todos los cristianos, de modo sinodal, son convocados a vivir como un cuerpo en comunión. Este cuerpo es invitado a la toma de consciencia de que lo mueve, de su misión. El gran desafío del cristiano es hacer el camino de libertad donde, gradualmente, se pueda estar más despojado y consciente de los autoengaños para que todo el ser sea conducido por el Espíritu que sintoniza la existencia con el propio deseo divino. En este proceso Jesús es el modelo radical de libertad, en la carne e historicidad del hombre de Nazaret se desvela toda posibilidad de ser de la persona que es llamada a estar en el mundo actualizando la acción salvífica. En esta perspectiva la vida ordinaria va capacitando al individuo de fe para un proceder extraordinario que se concreta en el horizonte contextual que se manifiesta como lugar de maduración, de acostumbrarse al modo divino. Tal proceso tiene su carácter de universalidad e implica, en cuanto Iglesia, la participación activa de todos; cada persona de fe es llamada a desarrollar cada día su sentido de pertenencia a un cuerpo que tiene pretensión de sintonizar su praxis con el gran plan salvífico divino que sigue realizándose en el tiempo. Todos son llamados a ser las manos y el corazón de Dios en la historia, esto incluye testimoniar la vivencia interpretativa que tiene implicaciones emancipadoras concretas frente a los contextos.

Frente a esto todo creyente es portador de una vocación teológica y su praxis exige siempre la conciencia del valor teologal de la historia, de que la realidad se presenta como

---

<sup>146</sup> Cf. Ibid., 200-201.

lugar teológico. Esta teología ha tenido especial significación y fue desarrollando su identidad en la tarea hermenéutica de los signos de los tiempos como una manera concreta de hacer teología contextual a partir del acontecer histórico de la revelación. Los cristianos fueron descubriendo que es en el contexto vital donde la revelación acontece y es desde ahí desde donde interpretamos y damos sentido. Esta vivencia pautada por los signos de los tiempos es clave para la participación de todos los cristianos en la dinámica de transfiguración que fecunda la realidad creando nuevos horizontes para las comunidades de fe. El cristiano puede detectar en su propio contexto los discursos que siguen justificando estructuras de muerte y que son articulados en disonancia con el Reino.

Así, ser Iglesia implica el compromiso con la realidad que es lugar teológico y es desde ahí desde donde las relaciones eclesiales están centradas en la construcción de nuevos horizontes en el aquí y ahora. De hecho, es posible percibir que la Iglesia en cuanto institución no es fin en sí misma, sino que encuentra su sentido en ser signo y sacramento salvífico en el mundo. Es una sana tensión escatológica donde cada cristiano es invitado a estar atento a su mundo escrutando los signos de los tiempos y, de este modo, puede asumir su identidad originaria elaborando conjuntamente estrategias salvíficas y emancipadoras. Es una lógica de seguimiento pautada por el Reino de Dios en respuesta a las contradicciones y ambigüedades presentes en los contextos. El cristiano, viviendo el dinamismo de los signos de los tiempos a la luz de las escrituras y de la Tradición, es verdadero testigo del Plan Salvífico en su propia realidad presentando una crítica correctiva y propositiva a su contexto. Hace visible el entendimiento de que no hay incompatibilidad entre historia y salvación y revelación. De hecho, ser Iglesia consiste en el compromiso crítico común de transformación de estructuras sociales viciosas, violentas e injustas que manifiestan los clamores del Reino. En este sentido afirma González:

«Precisamente porque la fe transforma radicalmente las relaciones sociales, la comunidad cristiana sabe que lo que en ella ocurre es relevante para el resto de la sociedad. Pero es una relevancia crítica, porque lo que sucede en la comunidad cristiana es distinto de lo que sucede en el mundo. Lo que conduce a los cristianos a colaborar, no con el orden establecido, sino con quienes desean un orden distinto, es precisamente la diferencia que la fe establece entre comunidad cristiana y sociedad»<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Antonio González. *Reinado de Dios e Imperio, ensayo de una teología social* Santander: Sal Terrae, 2003, 363.

Percibimos en la llamada sinodal que el creyente, movido por el dinamismo de los signos de los tiempos, tiene mucho que ofrecer a esta sociedad regida por leyes, acuerdos y consensos; es llamado a estar en interacción con la sociedad plural sin conformarse con su dinámica, su manera de mirar la realidad tiene otra perspectiva. El ser humano pautado por la fe es testigo de este dinamismo interpretativo de los signos de los tiempos, está siempre situado frente a su realidad la cual se presenta con sus propias configuraciones. Tal realidad, determinada por sus variantes históricas, culturales y sociales plasma el horizonte contextual que emerge frente al cristiano. Su fuerza testimonial puede incidir fecundamente en este contexto que, en muchas ocasiones, lo jurídico y moral son fácilmente manejables en consonancia con los intereses dominantes en perjuicio de la solidaridad. El modo de ser cristiano pautado por los signos de los tiempos manifiesta un sentido de justicia que va más allá de la justicia normativa legal. Es un sentido de justicia que está fundado en el discernimiento orientado por los valores del Reino manifestado en Jesucristo. Frente al contexto la máxima cristiana es la vivencia profética y escatológica en el presente de la historia como anticipación de una realidad futura. Es Dios mismo, superior a toda justicia legal, actuando en cada cristiano manifestando su fuerza liberadora y salvífica en el corazón de la historia. Las afirmaciones de González apuntan a esta comprensión:

«Un Dios que garantiza el esquema de la ley no es un Dios totalmente otro, sino un Dios con el que se puede negociar y que, por tanto, siempre puede ser convertido en un ídolo manejable. En cambio, un Dios que de esta forma inusitada nos libera del esquema de la ley es un Dios totalmente otro, y justamente por ello es el Dios que más satisface las pretensiones racionales de total alteridad. El Dios que se ha identificado con Jesucristo sigue habitando en una luz inaccesible (1Ti 6, 16)»<sup>148</sup>.

De esta forma parece adecuado afirmar que la vivencia cristiana exige una respuesta sinodal coherente con los desafíos delineados por el CVII. Desde ahí es necesario asumir los distintos contextos como verdaderos lugares de discernimiento buscando encontrar la voluntad divina que está siempre sintonizada con el Plan salvífico. Así, los cristianos, siempre atentos a los consejos del Espíritu, están frente a la realidad y sus componentes históricos y sociales y pueden responder críticamente, a partir de la especificidad cristiana, a las estructuras que persisten en sus esquemas del ocultamiento de la vida y de la dignidad humana. Son capaces de interpretar, discernir y generar

---

<sup>148</sup> Antonio González. *Teología de la praxis evangélica, ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999, 282.

posibilidades de nuevos horizontes. Por consiguiente, este modo de ser cristiano, sin la necesidad de promover una postura proselitista, puede ser testimonio para la sociedad plural haciendo evidente de que el Evangelio sigue ofreciendo su potencial de validez en el seno del mundo.

Considerando lo dicho percibimos que es importante destacar las cuestiones colocadas por el Documento Preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, puntos que iban trazando la ruta para el sínodo sobre la sinodalidad. Tal documento subrayaba la necesidad de enfatizar una Iglesia orientada por la comunión, participación y misión; es en esta vía que la comunidad eclesial es convocada a una toma de conciencia de su identidad en el seno del mundo. El documento instiga a disponerse a la escucha atenta para percibir las sorpresas que el Espíritu Santo prepara a lo largo de la historia. Tal invitación consiste en la afirmación de que la actitud de docilidad y apertura del pueblo de Dios favorece el desarrollo de un proceso de maduración y conversión del cuerpo eclesial que se concreta en el camino. Este peregrinar no lo hacemos solos, sino en compañía con otros que comparten la misión común. Todo esto apunta hacia la inclinación a la sinodalidad como estructura eclesial<sup>149</sup>.

Es interesante percibir que el documento preparatorio tiene la intención de ayudar a los cristianos a hacer memoria, que se den cuenta de cómo el Espíritu ha guiado el camino del pueblo a lo largo de la historia; tal toma de conciencia es fundamental para animar el cuerpo eclesial frente a su misión de seguir juntos testimoniando el amor de Dios en el tiempo<sup>150</sup>. Hay también la clara preocupación de manifestar un proceso inclusivo que exige la vuelta de la vocación interpretativa del pueblo de Dios, para eso es necesario reconocer que la Iglesia es un cuerpo diverso en sus carismas y que todos tienen su valor en la realización de la misión común. Todo eso implica la actitud de continua conversión, asumiendo que la Iglesia es un cuerpo en camino, sujeto a errores y aciertos; por eso, es fundamental la apertura y humildad para rehacer la ruta, reevaluar las estructuras y modos de relaciones de poder que necesitan ser adecuados a la misión; lo institucional no puede ser visto como fin, sino como medio eficaz para la dimensión misionera del cuerpo. Estos elementos son importantes para que la comunidad eclesial

---

<sup>149</sup> Cf. Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”. 2021, 2.

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.*, 2.

continúe siendo creíble para la sociedad y, de este modo, pueda testimoniar el Evangelio promoviendo el diálogo social y la fraternidad universal.

En este proceso sinodal el teólogo profesional tiene una tarea muy significativa para profundizar y ampliar los componentes de fe presentes en la realidad, discerniendo el acontecer de Dios en la historia. La labor del teólogo está orientada por la teología de los signos de los tiempos, que se manifiesta como un quehacer teológico contextual que implica la postura dialogal con otros saberes y, también, la mirada cristiana atenta y disponible frente al contexto y realidad que posee su singularidad. El problema al hablar de los signos de los tiempos es que podemos tener la impresión de que Dios es externo a la propia realidad y sigue mandando signos de los tiempos. En consecuencia, es oficio del teólogo aclarar los peligros de una comprensión equivocada de la revelación. Su misión en el seno de la Iglesia es colaborar con la dinámica creyente de interpretación de la realidad, evidenciando la mirada muy singular del cristiano frente a la historia la cual está siempre fecundada por la autocomunicación de Dios.

La reflexión sobre el papel del teólogo dentro de la lógica sinodal nos lleva también a reconocer la importancia del dialogo interdisciplinar, elemento fundamental para un análisis más profundo de la realidad. No es un equívoco afirmar que las conclusiones teológicas no pueden reducirse a los planteamientos de otros saberes, pero no podemos omitir que para una aproximación auténtica de la realidad es primordial para el teólogo la interlocución con otros saberes. Ya no podemos asegurar que el saber teológico sea poseedor de un alcance absoluto sobre toda complejidad presente en los diversos contextos. El dialogo con los demás saberes no debe ser considerado como amenaza a la fe o a la tradición religiosa, sino como una oportunidad de un conocimiento contextual más profundo y auténtico. Lo específico de la teología, según la dinámica de los signos de los tiempos, parte de la comprensión profunda de la realidad; por eso no podemos prescindir de la postura dialogal con otros saberes. Tal interacción interdisciplinaria es fundamental para el ejercicio interpretativo cristiano que tiene la pretensión de una mirada más profunda de su realidad y contexto.

En el camino vamos adquiriendo la convicción de que la recuperación de un quehacer teológico de carácter histórico y contextual nos ofrece la posibilidad de reconocer el necesario acercamiento de la teología con las ciencias. La comprensión de la intencionalidad divina en la horizontalidad de la historia implica una actitud

interdisciplinar; el creyente debe aproximarse a una comprensión contextual integral orientada a un constante proceso de apertura dialogal para mirar la realidad desde sus “lentes” teológicas; en la mirada de fe, la realidad que se encuentra delante de nosotros es vehículo de revelación. En la historia, en los nuevos contextos y descubiertas sigue sucediendo la acción salvífica y reveladora de Dios. John Haught, en su libro *Ciencia y Fe*, despliega una reflexión sobre una posible aproximación entre el paradigma científico y la fe. El teólogo expone su percepción sobre el fenómeno de los nuevos descubrimientos científicos y el consecuente desarrollo del nuevo ateísmo. Para muchas personas hay una contradicción evidente entre las ciencias y la creencia religiosa, el progreso científico hace que la existencia de Dios se torne incompatible con la búsqueda de afirmaciones seguras y sensatas. Ante esta realidad existe también la tendencia de algunos creyentes “tradicionales” a rechazar las nuevas maneras de explicar el mundo. Pero, tenemos aquellos que conciben los nuevos descubrimientos como una oportunidad para profundizar en el discurso sobre Dios y el sentido del universo considerando la perspectiva religiosa<sup>151</sup>.

La teología dentro de este proceso debe ser comprendida como saber, dinámica sapiencial de interpretación que trae consigo características crítico sociales con intenciones liberadoras y salvíficas. Ese saber es de mucho valor en el proceso de la relectura teológica, trasciende el sentido cerrado rompiendo la frontera de lo estático e impulsa a repensar nuestra postura delante de la dinámica de revelación dotada de movimiento. Esto nos ayuda a comprender que el actuar humano y el conjunto de los acontecimientos en la historia, considerando los nuevos descubrimientos del hombre ante su propio mundo, es por excelencia lugar de Dios. Es razonable afirmar que la acción del hombre lo trasciende; su contingencia esta permeada por el absoluto. En esta dialéctica Dios/hombre la acción interpretativa y dialógica tiene su carácter salvífico, transformador; aquí el ser humano puede vincularse a la voluntad e intencionalidad de Dios encontrando su verdadera identidad, su realización más genuina.

«El dinamismo del conocer por experiencia las transformaciones históricas del mundo y de la existencia es, pues, vehículo mediacional para conocer a Dios, según el testimonio de Israel. Y en esa misma óptica se inscribe, sólo que con mayor fuerza todavía, el testimonio del conocimiento de Dios Padre en el testimonio normativo del Nuevo Testamento»<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Cf. John F. Haught. *Ciencia y fe, una nueva introducción*. Cantabria: Sal Terrae, 2019, 3-4.

<sup>152</sup> Alberto Parra. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003, 269.

Debemos considerar en nuestro actuar teológico la fidelidad creativa: recuperar la historia y, frente al contexto, a los nuevos descubrimientos científicos, tener la actitud de repensar y resignificar. Toda situación y también nosotros tenemos una historia. La “historicidad” es el texto vivo continuamente revelador; en la óptica de la fe, este es el proceso en el cual Dios se reveló y continúa revelándose en la historia. La teología no puede continuar creyendo en una manifestación divina que algunas veces salta el abismo del infinito y de lo finito para revelarse; en la actualidad el quehacer teológico necesita enfocarse en un Dios que se revela de manera radicalmente presente en lo finito, metido en la realidad, en todo ser humano y sus experiencias descubiertas frente al mundo; aquí las ciencias incorporan un papel fundamental para todo quehacer teológico.

Así pues, estas consideraciones ayudan a reafirmar que es en el contexto vital donde la revelación acontece y elaboramos sentido, participamos de la dinámica que fecunda la realidad creando nuevos horizontes para el camino. El ser humano, en su tarea inacabada, debe estar siempre atento a las novedades emergentes, una vivencia orientada por lo divino que ya está presente en la finitud y la contingencia. De esta manera se puede comprender la importancia de la acción humana interpretativa siempre atenta y disponible a la constante iniciativa divina que posibilita la actualización de la respuesta, la elaboración de un nuevo horizonte de sentido. Frente a estas consideraciones no podemos renunciar a la actitud interdisciplinar.

Es importante también hacer una breve reflexión sobre los aspectos metodológicos en la interdisciplinariedad. En el proceso de interdisciplinariedad es importante clarificar que en cada especificidad científica hay una dimensión metodológica y que no podemos caer en la ingenuidad de una visión uniformista de las ciencias, tal actitud llevaría a anular la fecundidad científica propia de cada ciencia. Por eso, es importante reconocer la realidad desde una visión integral, pero es significativo afirmar que esta visión integral implica también la diversidad como vía de acceso a una lectura más honesta de la realidad. Por ello, en este dinamismo, tampoco podemos caer en una actitud autosuficiente, esto podría llevarnos a una mirada reduccionista estrechando nuestro campo de visión; este modo de portarse ante el mundo nos expone al riesgo de quedarnos atrapados en los autoengaños. De hecho, no podremos ignorar el necesario reconocimiento de la diversidad metodológica, de los modos distintos de abordaje de la realidad.

En un acercamiento a las ciencias de la naturaleza debemos primeramente afirmar que esta especificidad científica posee su propio método anclado en la analítica empírica que tiene como finalidad la utilidad técnica, esta dimensión utilitaria está al servicio del hombre que tiene la pretensión de aprovechar y dominar los recursos del planeta para su beneficio. En el origen del método hallamos una praxis de carácter instrumental que va determinando su finalidad e interés. La realidad es concebida desde el carácter experimentable, utilitario y, en cierto modo, relacionado al dominio del hombre sobre la naturaleza. Pero esta racionalidad utilitaria puede presentar también su faceta idolátrica determinando un nuevo tipo de dominio, el señorío de esta racionalidad utilitarista sobre el propio hombre y el planeta<sup>153</sup>.

Observamos que la postura de la Iglesia va progresivamente caminando hacia al reconocimiento de la autonomía de las ciencias naturales. Había una postura histórica eclesial en relación a las ciencias empíricas, la tendencia a rechazar y combatir los principios metodológicos científicos. En esta actitud se desvelaba un teologismo que buscaba impugnar todos los desarrollos provenientes de las ciencias empíricas; esto llevó a un tipo de autoritarismo que pretendía imponer su normatividad y regulación vertical a las ciencias naturales. Esto ciertamente manifestaba una Iglesia que se reconocía como amenazada en las dimensiones de fe y de doctrina. En este contexto los avances y los nuevos descubrimientos científicos no eran vistos con buenos ojos. De ahí podemos comprender como progresivamente se fue consolidando un comportamiento negativo del universo científico en relación al discurso sobre Dios y la teología. En la actualidad podemos caer en la tentación de seguir replicando, a partir de otras facetas, la misma actitud autoritaria en relación con las ciencias. Reconocer la riqueza del horizonte metodológico de las ciencias requiere la renuncia al teologismo, la actitud de superioridad frente a otros saberes<sup>154</sup>. Por lo tanto, debemos fomentar la comprensión de que la tarea hermenéutica, propia de la teología, no es cerrada; no hay una última palabra de pretensión universal y sellada, la praxis teológica es necesariamente abierta, contextual y dialógica.

Percibimos también que las ciencias hermenéuticas poseen su horizonte metodológico. Su metodología está asentada en la dimensión interrelacional histórico-cultural, su interés está en una praxis comunicativa e interpretativa que engloba todo el

---

<sup>153</sup> Cf. *Ibid.*, 275-276.

<sup>154</sup> Cf. *Ibid.*, 286.

horizonte simbólico: cultural, social e histórico. Un método que se estructura en el principio de la comunicabilidad humana, en la interrelacionalidad en perspectivas históricas y culturales. Estas ciencias son reconocidas como ciencias del espíritu, humanas e históricas. Por el motivo de tener su interés volcado al carácter interpretativo humano en su horizonte simbólico, que se manifiesta de variadas maneras en la realidad del hombre, podemos denominarlas también como ciencias hermenéuticas. La característica fundamental de estas ciencias es el carácter interpretativo orientado por una praxis intencionada en el propio hombre y su manera de ser en el mundo<sup>155</sup>.

Otro conjunto de ciencias, las ciencias sociales, se ubica de modo metodológico en una posición que toca, en cierto modo, la dimensión analítica-empírica y la hermenéutica interpretativa. Encontramos una orientación al análisis empírico de los condicionamientos estructurales de cuño social que es inclinada a la interpretación fenomenológica de las interrelaciones humanas y sus efectos. La finalidad de este grupo de ciencias está orientada por una praxis de emancipación frente a los condicionamientos y disturbios institucionales que forjan, en la dinámica interrelacional, degeneraciones que afectan a la vida humana<sup>156</sup>.

De este modo, desde su propia especificidad, cada ciencia va estructurando su praxis: la praxis instrumental (ciencias de la naturaleza), praxis de comunicación e interpretación (ciencias hermenéuticas) y praxis de liberación (ciencias sociales). La motivación común, el punto de contacto que debe estar presente en las actividades científicas es el interés emancipatorio o liberador del hombre.

«El interés fundamental que debe mover todo conocimiento y toda práctica es, en definitiva, la emancipación o liberación del hombre: ya sea del yugo de la naturaleza hostil, desencadenada o improductiva (en las ciencias de la naturaleza); ya sea del yugo de la sinrazón, del sinsentido, de la fatalidad y del destino ciego (en las ciencias hermenéuticas); ya sea del yugo de la esclavitud, del empobrecimiento, del despotismo, de las condiciones inhumanas de vida, de la injusta estructura de relación (en las ciencias sociales)»<sup>157</sup>.

En el carácter de emancipación está la necesidad de nunca perder el foco del horizonte de sentido y de la dignidad del propio hombre. Desde este punto de vista encontramos las razones que exigen integración e interactividad entre las ciencias. Es

---

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, 277.

<sup>156</sup> Cf. *Ibid.*, 278-279.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 280.

importante considerar y garantizar la autonomía de cada racionalidad científica, pero la pérdida de este horizonte común emancipador y la actitud de autosuficiencia ofrece serios riesgos. Este punto de contacto es importante para que las ciencias no disipen su potencial crítico y renovador frente a las realidades que tienden a mantener su *status* de manutención y sus dinámicas contradictorias; las ciencias no pueden quedarse atrapadas en la servidumbre del sistema tecnocrático de mercado o de dominios ideológicos cerrados. Estas consideraciones no quieren apuntar de ninguna manera hacia una uniformización científica anulando lo propio de cada especificidad, sino que afirman la importancia de la autonomía científica y también la actitud de diálogo, la interrelacionalidad entre las ciencias que es reclamada por su proyecto humano integral que ocurre desde perspectivas distintas y específicas.

### **3.5 La especificidad del saber teológico**

Tales consideraciones conllevan el reconocimiento de la especificidad del saber teológico. Hemos subrayado la importancia de los distintos campos de saberes que tienen como eje común el ámbito de la transformación humana y su realidad. Aquí es conveniente precisar también el ámbito teológico en relación a su método y su dimensión relacional con otras ciencias. Frente a todos los planteamientos hechos hasta el momento podemos intuir que el teólogo o sujeto de fe tiene su manera propia de discernir la realidad, no podemos ignorar la idea de que ningún teólogo se presenta vacío delante de su contexto, la capacidad de impactarse y sensibilizarse primariamente con el mundo es distinta en el que es portador de una experiencia de fe.

Sabemos del valor de la interlocución con la ciencia, de la importancia de diálogo con otros saberes; pero el horizonte de diversidad, complejidad y pluralidad también trae algunos desafíos; no es siempre fácil trazar las líneas específicas de la teología y tampoco ver claramente cuál es el lugar de la fe cristiana ante la ciencia y la pluralidad. Al dialogar con la diversidad es muy importante no inclinarse hacia un reduccionismo materialista de la realidad. Hay que tener siempre en cuenta lo específico que funda el hombre de fe que es la intencionalidad salvífico liberadora fecundada de sentido, propia del dinamismo de la revelación. La mirada y la manera como es desinstalado un teólogo frente a su realidad no puede reducirse a la mirada científica; tampoco puede ser una mirada demasiado racionalista. Para el cristiano es fundamental comprender la revelación desde el misterio

de la encarnación que se desvela como la pedagogía divina de un Dios que se comunica a través de nuestro horizonte fenomenológico. La Palabra Divina es humanizada en Cristo, mediación extraordinaria para una vida en el Espíritu; esta existencia en el Espíritu se da en la temporalidad de la historicidad. Por ello, para la existencia cristiana, salvación y revelación son inseparables.

Es fundamental tener siempre conciencia de que cuando hablamos de revelación estamos nos refiriendo al misterio, el dinamismo divino que fluye constantemente en su impulso dialógico auto comunicativo. Tal dinámica auto comunicativa se realiza desde la realidad, desde nuestras categorías de conocimiento. Es aquí que encontramos el panorama pedagógico y comunicativo divino; el ser humano caracterizado por el don de “resonancia”, de su apertura originaria, es llamado a poner en marcha su identidad fundamental acogiendo su realidad de ser don en la participación en el Dom total. De este modo, verificamos la invitación a una actitud obediente comprendida en el sentido más profundo del término, un proceder desde la escucha, una vivencia donde se va aprendiendo a escuchar orientando la vida en la apertura atenta frente a la realidad. Desde ahí es posible sintonizar nuestra existencia con el deseo divino y podemos madurar en el camino hacia el fin para lo cual fuimos creados. Esta comprensión nos ofrece una noción más auténtica y fecunda de una existencia pautada por los signos de los tiempos, posibilita a comprender de modo más profundo la tarea teológica y su importancia en el seno eclesial. Esto nos ayuda a definir más claramente nuestra “lente” teológica, la manera de acercarnos dialógicamente a la realidad y a otros saberes.

En el proceso de diálogo con otros saberes hay que ser conscientes de que en la fe cristiana hay elementos que tienen mucho que decir a la sociedad plural. La lógica de la fe cristiana es movida por el Reinado de Dios que tiene como propio la dinámica de la gracia, del don y del amor que es manifestado en la fuerza testimonial del cristiano. El testimonio se presenta en un nuevo tipo de relación donde su propia manera de vivir expresa una lógica distinta de la que está pautada por el rigor científico. De este modo el cristiano es signo manifiesto de sentido para la sociedad plural y tecnológica sin imponer a nadie su manera de ser y de mirar el mundo. Aquí se ponen las bases fundamentales para una actitud auténticamente teológica dispuesta a un legítimo acercamiento a la realidad con pretensiones de actualización en la tarea hermenéutica propia de la teología, del sujeto de fe.

Con esos elementos el teólogo tiene mayor claridad en su función analítica, de discernimiento; sabe que es aquél que, inserto en el mundo, siempre debe preguntarse sobre el papel de la teología frente a las estructuras presentes en los distintos contextos. Se presenta la exigencia de una fe que se concreta en el compromiso histórico social, una fe atenta a los clamores presentes en la realidad. Así, puede estructurarse una práctica propia de la teología que tiene pretensiones propositivas y liberadoras, según el Reinado de Dios. Esta praxis teológica dialogal es fundamental para una vivencia teológica más profunda y auténtica.

Todo esto ofrece elementos para desarrollar la reflexión sobre la compatibilidad del discurso científico con la fe religiosa. La ciencia tiene una manera propia de abordar la realidad y la teología no debe tener la pretensión de imponer su método a la ciencia, pero podemos afirmar que la ciencia tiene mucho que ofrecer a la teología y que también el proceder teológico puede fecundar la ciencia con una frescura cargada de sentido; nuestra sociedad materialista-instrumental, vaciada de sentido y sacralidad, necesita rescatar el encantamiento ante su propio mundo. Por eso no podemos esquivar un acercamiento dialogal con la ciencia; no debemos mirar la aproximación con la ciencia como una amenaza, sino como nuevo horizonte de posibilidad para profundizar y asumir nuestra praxis teológica, actualizando el dinamismo de la revelación que es mediado por la historicidad-temporalidad.

Un abordaje teológico interdisciplinar requiere declarar que la teología parte siempre del principio del dinamismo de la revelación, de la iniciativa de la autocomunicación divina que tiene la propia historicidad del contexto como vehículo privilegiado. El quehacer teológico está fundado en esta gratuita revelación de Dios. En este sentido, el horizonte tradicional, el conjunto de experiencias del pueblo de Dios a lo largo del camino y su transmisión fecundadora de nuevas experiencias de sentido, aparecen como los elementos metodológicos de la teología. Aquí se desvela una finalidad de carácter trascendente y, evidentemente, el teologizar excede el campo formal científico.

«Comencemos por decir que la revelación y la fe (principio primero, peculiar e irrenunciable de la teología) escapan en cuanto tales de los simples niveles de lo científico y de los reductos más o menos estrechos de una disciplina y de una academia. En este sentido hay que afirmar que la teología es apenas tematización de un misterio de buena voluntad de Dios en Jesucristo. Y que el teologizar, por tanto, tiene

fundamentos o puntos de partida del todo peculiares (la gratuita revelación de Dios en la historia), métodos pedagógicos y didácticos muy suyos [...] »<sup>158</sup>.

El horizonte del Evangelio y el conjunto tradicional de la fe se presentan como horizontes formales de interpretación. Es importante afirmar que, para el cristiano, la praxis está orientada y normada sobre la praxis de Jesús considerando el dinamismo del Espíritu. La revelación amorosa de Dios exige un aspecto de fundamental importancia: la praxis, el actuar humano. Con la encarnación Dios nos muestra que está comprometido con el mundo del hombre, la nueva creación se hace en un proceso dinámico en el mundo, no en la intervención directa carente de mediación de la historia y del propio hombre. Aquí hay que considerar la apertura activa del hombre, que tampoco puede coincidir con la autosuficiencia, y la iniciativa divina que siempre se anticipa al actuar humano. La fe cristiana es movida por el actuar de Cristo que pone en marcha el Reinado de Dios; este Reinado tiene como características la dinámica de la Gracia, del don y del amor que se expresa en la fuerza testimonial del cristiano que supera todo cumplimiento ético normativo. De este modo el cristiano tiene mucho que ofrecer a su mundo; al encontrarse con la praxis de Jesús es existencialmente estimulado a actuar concretamente en la historia en sintonía con tal praxis. «La praxis de los cristianos, normada sobre la praxis de Jesús e informada por su Espíritu, es el lugar primero, fundante y principal de la teología»<sup>159</sup>.

En este momento podemos afirmar que el método de la teología es hermenéutico en cuanto tarea interpretativa del gran texto de la realidad histórica donde se da la revelación, la autocomunicación de Dios. En esta realidad textual integral debemos considerar todas las praxis históricas y los elementos orientadores propios de la teología.

«En ese texto mayor de la realidad están comprendidas, tanto las praxis históricas por las que atraviesa la presencia y la acción histórica de Dios, como las Escrituras cristianas normadas por el testimonio apostólico acerca del acontecimiento salvador y revelador de Dios en Jesucristo, vividas y proclamadas en la Iglesia»<sup>160</sup>.

Por consiguiente, se verifica que el interés y el carácter de finalidad de la teología están centrados en la tarea interpretativa de la historia considerando la actualización del acontecer salvífico. Todo esto pasa por el horizonte histórico concreto e incluye la intencionalidad emancipadora, que no puede renegar los demás saberes. Pero es

---

<sup>158</sup> Ibid., 282.

<sup>159</sup> Ibid., 283.

<sup>160</sup> Ibid., 283.

importante aclarar que la teología no debe estacionarse en la categoría de un saber - el producto final de la teología es un hacer, un modo de ser que podrá encontrar su elemento de verificabilidad y comprobación en las incidencias y concreciones del actuar humano en la historia que busca sintonizarse con el deseo amoroso de Dios, la promoción amorosa de la justicia y de la vida humana<sup>161</sup>.

El recorrido hecho ayuda a reconocer que nuestra fe exige una conversión metodológica que favorezca la convicción de la necesidad de trascender la dicotomía radical entre lo humano y lo divino; Dios no se revela de manera abrupta y ahistórica, sino por la mediación de los acontecimientos en la horizontalidad de la historia. La realidad mundana, todas las cosas creadas se manifiestan como lugar privilegiado para el desarrollo y maduración de nuestra identidad originaria. El ser humano, potencializado de “resonancia”, es capaz de una interiorización de sentido; es desde este horizonte desde donde ocurre la acción interpretativa y son entramadas las experiencias a la luz de la fe. La historia, con sus peculiaridades contextuales, se presenta como el campo pedagógico de Dios. Es el lugar propio del ejercicio de la libertad en el proceso de escucha y obediencia, oportunidad para aprender y acostumbrarse a la realidad divina, que es constitutiva de nuestra realidad humana (don). Ante estas consideraciones, cada cristiano, independiente de su condición académica o intelectual, está llamado a asumir en el mundo su oficio teologal. Tal tarea implica una actitud dialogal con la integralidad de nuestro mundo vital, pues es desde allí desde donde ocurre el dinamismo salvífico.

---

<sup>161</sup> Cf. Ibid., 284.



## Conclusión

En estas líneas finales podemos recoger las ideas fundamentales que se han desarrollado a lo largo de nuestra reflexión. En el itinerario que recorrimos percibimos la necesidad de asumir la contextualidad como innegociable para la praxis teológica, ya que algunos factores señalan la urgencia del reconocimiento de la contextualidad como elemento constitutivo de la teología. Afirmar la revelación divina como portadora de la dinamicidad propia de Dios en el mundo exige concebir la teología como servidora de la verdad divina, la verdad viva que es dinamizada en el horizonte experiencial; la intencionalidad comunicativa y salvífica de Dios actúa en el horizonte vital de la humanidad. Por ello, la tarea teológica auténtica y con pretensión de fecundidad no puede prescindir de un acercamiento contextual.

Vimos que la concepción de un proceder teológico con tendencia demasiado aplicativa, objetiva o apriorística no es suficiente para expresar con profundidad el valor de la teología como servidora del discurso divino salvífico que sigue ocurriendo en la historia. La reflexión que desenvolvemos a lo largo de este trabajo señala la importancia de la teología para la fe cristiana, su tarea de seguir tematizando la presencia comunicativa divina que asume el mundo vital y contextual de los hombres para revelar su continuo proyecto de salvación; en este panorama podemos identificar el valor perenne de la teología como ciencia de la fe. Pero no podemos omitir que, en la tarea teológica, también está presente el riesgo de reducir la teología a una racionalidad demasiado especulativa y abstracta donde se puede presenciar el ocultamiento del mundo experiencial, de los elementos más fundamentales de la genuina experiencia de fe.

Nuestra reflexión tuvo la intención de subrayar el valor del carácter hermenéutico de la teología que es orientado por el dinamismo experiencial y contextual. En la tarea teológica la contextualidad no puede ser olvidada, es portadora de elementos que garantizan la dinamicidad de la praxis teológica en la experiencia de actualización de sentido que es propia del ejercicio hermenéutico. El contexto, con sus particularidades, se presenta como realidad que es siempre interpretada a la luz del gran texto de la Tradición. La Tradición se presenta con su orientación hermenéutica frente a las experiencias humanas.

El creyente, iluminado por la riqueza adquirida en el camino, puede, desde su horizonte contextual, hacer una profunda experiencia iluminando su realidad de sentido. Por ello, en nuestra reflexión, estaba siempre presente la intención de mostrar la dinamicidad histórica, la historia caracterizada por su constante elaboración. Percibimos un proceso donde es posible identificar encuentros con la diversidad, con estructuras culturales distintas que viabilizan nuevas oportunidades de actualizar y madurar la experiencia común. Todo esto implica una teología abierta al diálogo y dispuesta a valorar las sorpresas de Dios que podemos encontrar en nuestro camino.

Fue posible intuir que esta experiencia es movida por el Espíritu, un camino fecundo que debe desarrollarse desde un proceder dialéctico y dialógico: una experiencia común que es forjada por un conjunto de experiencias particulares en la diversidad contextual, experiencias que siempre carecen ser iluminadas de sentido. Así que, desde tal intuición, reconocemos la importancia de la teología como recurso fundamental para la razonabilidad de las experiencias, una teología que tiene como elemento constitutivo la contextualidad.

Observamos también que una teología desde el horizonte contextual implica necesariamente una teología concebida desde la historia. Un proceder teológico hermenéutico-contextual nos lleva a asumir la dinamicidad de la revelación, Dios se reveló y sigue revelándose en las extensiones de la historia. Considerando estos elementos buscamos un acercamiento al tema de la revelación y sus variaciones de comprensión en el itinerario teológico. Hemos podido observar el proceso eclesial que progresivamente fue abriendo camino al reconocimiento de la vocación hermenéutica, de la comprensión de la revelación y su dinamismo contextual a partir de la concepción de un Dios que nos interpela desde la horizontalidad de la historia.

En el acercamiento a la teología de Congar encontramos una praxis teológica que tomó en serio la aproximación a los contextos y la historia para poder discernir las llamadas de Dios. Verificamos la teología como un ejercicio de atención continua al dinamismo salvífico que se realiza en la temporalidad, en las experiencias humanas concretas; esto favoreció la comprensión de que todos somos una comunidad en constante búsqueda, un pueblo en camino que busca el dialogo porque es movido por el deseo de conformarse a lo divino que se ofrece continuamente como don en nuestra realidad vital.

Nuestro recorrido, caracterizado por la dimensión histórico-contextual, favoreció una mirada más honesta en relación a la Iglesia; identificamos un cuerpo eclesial que, de modo gradual, fue aprendiendo a ser interpelado por las nuevas “sorpresas” del camino. En este proceso verificamos un progresivo cambio metodológico; pasamos del método deductivo, caracterizado por una perspectiva más aplicativa al método inductivo (que tiene como punto de partida la realidad vital, las experiencias humanas, la contextualidad cultural e histórica). Esto favoreció el horizonte teológico pautado por el ejercicio hermenéutico, el reconocimiento de la realidad histórica como lugar teológico. En este dinamismo se da la valoración del dado revelado (texto, memoria cristiana) y de la realidad histórica con su contexto, considerando el intérprete actual.

Encontramos una Iglesia en una progresiva actitud de apertura y disponibilidad, dispuesta a escuchar y madurar en su itinerario eclesial. En este proceso fue posible redescubrir la importancia de la estrecha conexión entre fe y vida reafirmando la presencia de la intencionalidad salvífica que se da en el horizonte de nuestras experiencias; tal perspectiva se fue verificando como fundamental para la tomada de conciencia de la identidad eclesial y de la misión de la Iglesia en el mundo.

Nos parece que tal dimensión contextual, experiencial e histórica se manifiesta como el suelo nutricio de la revelación, donde la realidad vital es asumida como substrato de la experiencia religiosa; el ser humano con su apertura experiencial y simbólica tiene la historia como portadora de una dinamicidad divina, ya que el hombre es un ser capaz de “resonancia”, de elaboración de sentido. Así, subrayamos la posibilidad de poner en marcha una vivencia o mística cristiana más auténtica asumiendo la cotidianidad histórica como lugar teológico donde se puede seguir discerniendo la acción comunicativa de Dios y haciendo experiencias profundas.

La línea de pensamiento que adoptamos puso en evidencia una continuada experiencia movida por el Espíritu, un camino fecundo que debe desarrollarse desde un proceder dialéctico y dialógico frente a la realidad, percibimos un proceso donde las experiencias carecen ser iluminadas de sentido. En esta tarea subrayamos que la experiencia de la fe puede ser abordada o expresada de distintas maneras a lo largo de la historia. Aquí, frente a los nuevos contextos e intentos de respuestas, encontramos el reto de seguir actualizando el sentido fundamental de la fe. Frente a esto nos confrontamos

con el desafío de seguir tematizando la presencia comunicativa divina que asume la realidad diversa de los hombres para revelar un continuo designo de salvación.

De este modo, en la última parte de nuestra reflexión, nos preocupamos en subrayar la apreciación de una teología caracterizada por una actitud siempre atenta y disponible, ofreciendo elementos para el discernimiento frente al contexto. Una teología marcada por el reconocimiento de la acción del Espíritu en el corazón de la realidad; identificamos este modo de proceder teológico como una teología contextual-histórica de los signos de los tiempos.

El itinerario que posibilita la comprensión del designo salvífico universal siempre actuante en la historia nos llevó a un acercamiento a la teología de san Ireneo, pues su pensamiento ofrece algunas luces para comprender la importancia de una manera de proceder pautada por la obediencia, escucha y libertad, un modo de existencia que refuerza el compromiso cristiano con la historia; la realidad se manifiesta como lugar teologal, terreno propicio para la acción pedagógica del Espíritu. La teología ireneana proporcionó la percepción de que Dios, en su deseo de comunión, va desvelando su rostro paciente y amoroso en la temporalidad.

Todo esto nos ayuda en la comprensión de que una praxis teológica autentica solicita su vía de actualización en la realidad humana concreta en su perenne tarea interpretativa-hermenéutica. Una tarea que no es exclusiva del teólogo profesional, sino que es labor común de todo cuerpo eclesial y requiere la participación activa de todos. Una praxis movida por la sinodalidad; personas interpeladas por el Espíritu, madurando su sentido de pertenencia a un cuerpo que tiene pretensión de sintonizar su praxis con el gran designo de Dios para la humanidad. Hombres y mujeres de cara al mundo, abiertos a una continua disposición dialogal con su propia realidad en una actitud interdisciplinar.

Es claro que, en esta perspectiva, el creyente no está abierto a su mundo con una actitud carente de pretensión; no está frente al contexto con intención de realizar una mera “cartografía” de la realidad, sino que está conducido por sus “lentes” teológicas, su mirada de fe. Por ello, vimos que es desde este horizonte que somos llamados a una continua actitud de apertura, escucha y dialogo reconociendo nuestra especificidad teológica y, desde ella, somos llamados a discernir la realidad colocando en marcha nuestra tarea interpretativa que es portadora de intencionalidad salvífica.

Somos conscientes de que nuestra reflexión tiene sus límites. En primer lugar, es importante señalar que cada uno hace teología desde su terreno existencial, desde sus experiencias concretas. Esto conduce, ciertamente, a una elaboración reflexiva a partir de un horizonte más o menos restringido; de este modo podemos fácilmente orientar el pensamiento priorizando algunos aspectos y relativizando otras posibilidades o puntos de partida para la reflexión. Pero creemos que en esta limitación también hay elementos positivos: el carácter de la diversidad experiencial también es susceptible de riqueza, de la posibilidad de intercambiar horizontes. Desde ahí también podemos reconocer que nuestro panorama reflexivo busca asumir una perspectiva marcada por una lógica de encuentros y diálogos, a partir de este movimiento caracterizado por encuentros podemos avanzar y seguir identificando elementos comunes que caracterizan nuestra identidad frente al misterio.

También debemos reconocer que, en nuestra reflexión, hay algunos temas que merecerían una elaboración más cuidadosa y desarrollada; temas como la contextualidad, la revelación, la relación entre doctrina y praxis cristiana, el proceso histórico eclesial, la teología latinoamericana y la perspectiva sinodal interdisciplinar son temas que, sin duda, merecerían un abordaje más detallado. Esta observación vale también para la teología de Congar y, especialmente, de san Ireneo, considerando su amplitud teológica. Somos conscientes de esta laguna, pero también somos conscientes de que nuestra intención no era exponer estos temas de manera minuciosa, sino encontrar luces para iluminar un camino reflexivo; cuando hablamos de camino nos estamos refiriendo a un horizonte de comprensión desde el cual podemos estructurar una vía abierta para la reflexión teológica. Esta vía, según lo que afirmamos en nuestro trabajo, es un proceder contextual caracterizado por una existencia dialógica obediente (atenta y disponible) en la historia; tal actitud nos orienta hacia una auténtica estrategia teológica orientada por los signos de los tiempos.

Tal estrategia ayuda en la identificación de la vocación teológica, en el reconocimiento de su praxis, de un quehacer teológico que exige siempre la conciencia del valor teológico de la historia, de que la realidad se presenta como lugar teológico. Esto también implica asumir la dimensión interpretativa como elemento fundamental para la tarea teológica. La Palabra revelada plenamente en el Verbo encarnado necesita, frente a los nuevos contextos, ser interpretada; por ello, tal tarea es siempre abierta e inconclusa.

Así, la teología debe ser concebida como servidora del discurso divino salvífico que sigue ocurriendo en la historia.

Estamos al tanto de que esta actitud de apertura dialogal con los contextos y la historia no implica retroceder en cuestiones doctrinales que son fundamentales para nuestra fe; es importante combinar la adhesión a la propia fe y la apertura a las sorpresas del camino, a las novedades que pueden ser legítimas oportunidades y que son movidas por el Espíritu y fecundadas de esperanza. El proceso de la revaloración contextual puede ayudarnos a profundizar nuestra propia identidad cristiana y el sentido profundo del cristianismo en el seno de la historia.

Es cierta la afirmación de que estamos inmersos en una cultura fluida marcada por cierto relativismo, una realidad que nos impone cuestiones que, en cierto modo, provoca un sentimiento de inseguridad. Pero es importante considerar que esta situación no puede servir de excusa para una actitud demasiado defensiva y de cierre frente al mundo, el contexto también nos ofrece interpelaciones fecundas y legítimas. Somos invitados, como pueblo de Dios en camino, a seguir fomentando una actitud atenta y disponible frente a la realidad, nuestra vocación cristiana nos interpela a proseguir el itinerario de escucha, discernimiento y maduración en el seno de la historia, conscientes de que en ella está actuando el misterio divino con todo su potencial salvífico.

## Bibliografía

### 1. Bibliografía base:

- Bevens, Stephen B. *Modelos de Teología Contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004.
- Congar, Yves Marie-Joseph. *Cristianos en diálogo*. Barcelona: Estela, 1967.
- Congar, Yves-Marie-Joseph. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- Congar, Yves-Marie-Joseph. *Jalones para una teología del laicado*. Barcelona: Estela, 1963.
- Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* (Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo, Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"*). Madrid: BAC, 1996).
- Ireneo de Lyon, *Demostración de la Predicación Apostólica*, (Eugenio Romero Posse. Madrid: Ciudad Nueva, 2021).

### 2. Bibliografía secundaria:

#### 2.1 Libros

- Azcuy, Virginia; Schickendantz, Carlos; Silva, Eduardo *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos - horizontes criterios y métodos*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Bosch, Juan. *A la escucha del Cardenal Congar*. Madrid: EDIBESA, 1994.
- Castillo, José María. *La humanización de Dios. Ensayos de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.

- De la Peña, Juan Luis R. *El último sentido, una introducción a la escatología*. Madrid: Marova, 1980.
- Gibellini, Rosino. *La Teología del Siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- González, Antonio. *Reinado de Dios e Imperio, ensayo de una teología social*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica, ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Gonzales-Carvajal, Luis. *Los signos de los tiempos, el Reino de Dios está entre nosotros*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Haight, John F. *Ciencia y fe, una nueva introducción*. Cantabria: Sal Terrae, 2019.
- Hünermann, Peter. *El vaticano II como Software de la Iglesia actual*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2014.
- Latourelle, René. *Teología de la Revelación*. Salamanca: Sígueme, 1967.
- Malina, Bruce J. *El mundo social de Jesús y los evangelios, la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Moratalla, Agustín D. *EL arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.
- Namikawa, Miako. *Paciencia para madurar. "Acostumbrar" para la comunión en San Ireneo de Lyon*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Puyo, Jean. *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*. Paris: Le Centurion, 1975.

- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la revelación*. Madrid: Trotta, 2008.
- Wicks, Jared. *Introducción al método teológico*. España: Verbo Divino, 1998.

## 2.2. Artículos

- Bravo, Carlos. “La revelación, cambio de perspectiva del Vaticano I al Vaticano II”. *Theologica Xaveriana*, No. 68-69 (1983): 261-269.
- Casale Rolle, Carlos Ignacio. “Teología de los Signos de los Tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”. *Teología y Vida* Vol. XLVI, No. 4 (2005): 527-569.
- Rahner, Karl. “Epistemología teológica”. *Sacramentum Mundi*, t.VI (1976): 546-554.
- Ramiro Pellitero. “Yves-Marie Congar (1904-1995), *in memoriam*”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 6. Facultad de Teología, Universidad de Navarra (1997): 443-446.
- Sánchez Hernández, Olvani. “Hechos y palabras: hermenéutica de la revelación a la luz del Vaticano II”. *Franciscanum*, No. 143 (2006): 47-58.

## 2.3. Documentos de la Iglesia

- Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática *Dei Verbum*, sobre la Divina Revelación”. 1965.
- Concilio Vaticano II. “Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia”. 1964.

- Concilio Vaticano II, “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual”. 1965.
- Concilio Vaticano II. “Decreto *Unitatis Redintegratio*, sobre el ecumenismo”. 1964.
- Documento preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”. 2021.
- Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual”. 2013.

