

Cómo citar en APA: Mauti, Ricardo Miguel (2022). Aportes y desafíos para la unidad de la teología en una pluralidad de métodos y disciplinas. *Cuestiones Teológicas*, 49(111), 1-19. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a11>
Fecha de recepción: 08.04.2022 / Fecha de aceptación: 06.05.2022

APORTES Y DESAFÍOS PARA LA UNIDAD DE LA TEOLOGÍA EN UNA PLURALIDAD DE MÉTODOS Y DISCIPLINAS

Contributions and challenges for the unity of theology in a plurality of methods and disciplines

RICARDO MIGUEL MAUTI¹ 

Resumen

Este artículo presenta un recorrido por los métodos teológicos de los siglos XX y XXI, con sus características y desafíos propios. La pluralidad y unidad de la teología es uno de los aportes surgidos del Concilio Vaticano II, a cuyo impulso se debe la renovación del método teológico y su vocación de servicio a la inteligencia de la fe en un mundo global y plural. En cuatro secciones son presentados nueve métodos. La primera sección trata del paso del método de los manuales al método histórico; la segunda sección integra los métodos que representaron un cambio de rumbo en Centroeuropa; la tercera sección trata los métodos desde la vertiente biográfico-contextual, y la cuarta sección agrupa los métodos ecuménicos. Una evaluación final muestra la oportunidad de mantener el trabajo teológico abierto a la pluralidad de métodos con sus correspondientes autocontroles de examen de unidad.

Palabras clave

Métodos teológicos; Unidad; Pluralidad; Diálogo; Vaticano II; Historia; Cultura y teología contextual; Iglesia; Iglesias; Religiones.

1 Investigador Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor de Ecclesiología en la Facultad de Teología y de Ecumenismo en otros centros de estudio e investigación. Correo electrónico: ricardomauti@uca.edu.ar.

Abstract

This article presents a journey through the theological methods of the 20th and 21st centuries, with their own characteristics and challenges. The plurality and unity of theology is one of the contributions that emerged from the Second Vatican Council, to whose impulse is due the renewal of the theological method and its vocation to serve the understanding of faith in a global and plural world. Nine methods are presented in four sections. The first section deals with the passage from the manual method to the historical method; the second section integrates the methods that represented a change of direction in Central Europe; the third section deals with the methods from the biographical-contextual aspect, and the fourth section groups the ecumenical methods. A final evaluation shows the opportunity to keep the theological work open to the plurality of methods with their corresponding unity exam self-tests.

Keywords

Theological Methods; Unity; Plurality; Dialogue; Vatican II; History; Cultural & Contextual Theology; Church; Churches; Religions.

Introducción

Los métodos teológicos ocupan un lugar destacado en la reflexión de la teología contemporánea. Esta centralidad viene dada desde mediados del siglo XX gracias a un cambio de paradigma, en lo que se conoce como *ressourcement*, expresión que se asocia durante el Concilio Vaticano II a la de *aggiornamento*. En su discurso de apertura, Juan XXIII señalaba este doble movimiento de atención a la tradición, y “al mismo tiempo mirar al presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas por el mundo moderno” (Juan XXIII, 1962, núm. 13). Pensar y exponer la fe de la Iglesia en un lenguaje de “actualidad” exige a la teología un ejercicio permanente de “vuelta a las fuentes”, que implica, igualmente, la incorporación de nuevas formas de comprensión de la revelación, con múltiples interconexiones epistemológicas. Ambas realidades serán abordadas en este artículo, vinculadas desde el punto de enlace de lo que puede considerarse el carácter distintivo del quehacer teológico actual: mantener la unidad en la inteligencia de la fe, en una tensión necesaria y fructífera de pluralidad de métodos. En 2022, *Método en teología* de Bernard Lonergan cumple medio siglo de su publicación. El teólogo canadiense señala que las especializaciones funcionales de la teología son interdependientes y que su unidad se encuentra, cuando es posible superar o, al menos, contrabalancear las infinitas divisiones de la especialización de campo (Lonergan, 1998, p. 126). Nadie ignora hoy que la teología ha alcanzado un alto grado de especialización en diversas áreas, debido, en parte, al progreso e influjo de las ciencias. Este progreso va unido a la salida de la teología del gueto en que fue mantenida durante la escolástica, un camino que ha transitado no de manera sencilla y sin sobresaltos. Es necesario reconocer desde una perspectiva histórica que la teología dentro de la Iglesia católica durante dos siglos hizo “pocos amigos”, piénsese en la oficialización de santo Tomás de Aquino por León XIII, y su instrumentalización contra el modernismo en tiempos de Pío X. El método dogmático del neotomismo de los manuales latinos fue la única expresión teológica católica

entre los dos concilios vaticanos, utilizada en la mayoría de los seminarios y las universidades eclesiásticas (Wicks, 1992, p. 1471). Esto llevó a que la teología se volviera insensible para valorar diversas corrientes de pensamiento y abrirse al contacto con otras disciplinas científicas. Las consecuencias que se derivaron fueron múltiples. Una teología de método unilateral perdió la visión de la historia, buscó refugio en la apologética, se hizo reacia a pensar la fe de forma ecuménica, no propició el diálogo con las religiones, mantuvo los núcleos de la fe amurallados frente a los hallazgos de las ciencias físicas y naturales, y no fue capaz de recibir el aporte de las ciencias sociales. Hoy los teólogos, gracias a la renovación del método, preparado en los movimientos eclesiales de entreguerras y alentado por la enseñanza conciliar, son más conscientes de que disponen de una pluralidad de métodos para el trabajo teológico. Esto remite a múltiples factores: los diversos contextos culturales y sociales, los fines que cada teólogo se propone, las materias tratadas, los géneros literarios utilizados, las filosofías con la que cada uno se ayuda. Según el campo en que se investiga, se dispone de importantes aportes que vienen de las ciencias históricas, sociales y de la naturaleza. En síntesis, hoy se hace necesaria una teología que sea “plurilingüe” en sus métodos, para poder ser significativa en la inteligencia y el anuncio del Evangelio en una sociedad intercultural. El propósito de este artículo es hacer una presentación, sumaria no completa, de distintos métodos teológicos en sus diversos contextos, que permita visualizar el estilo del trabajo teológico actual, con los desafíos de integración que le son inherentes para conservar la forma “católica”.² En primer lugar, haré una breve presentación del “paso” que se ha dado del método de los manuales al método histórico desarrollado en los siglos XIX y XX. En segundo lugar, mencionaré algunos métodos que representan un cambio de rumbo de la teología en torno al acontecimiento del concilio, en particular, en Centroeuropa. En tercer lugar, destacaré algunos métodos desde la vertiente biográfica y contextual. En cuarto lugar, presentaré algunas características del método ecuménico en el diálogo entre Iglesias y religiones. Por último, ofrezco algunas consideraciones que pueden ayudar a una síntesis abierta a nuevas perspectivas.

El método teológico de los manuales en los siglos XIX y XX

En este punto, nos detendremos un momento en el “salto cualitativo” dado por el método teológico en el periodo comprendido entre los dos concilios vaticanos. La razón es mostrar el proceso de “choque” entre dos métodos con acentos e intereses diversos, un hecho que ejerció un rol fundamental en el inicio del Concilio Vaticano II, y que tuvo en su apertura ecuménica a uno de sus principales aliados (O’Malley, 2021, p. 202). El método seguido por la teología clásica de los manuales se desarrollaba en tres etapas sucesivas, mantenía un patrón estándar: exposición de la doctrina de la Iglesia, prueba o demostración con base en la Escritura y tradición y, por último, disquisición especulativa. Este método “concentrado” que se hizo tan connatural incluía, al menos, dos o tres métodos distintos, cuyo origen hay que situarlo a partir del siglo XVIII. Es en esta época en que nace la tesis neoescolástica con tres elementos distintivos: la *lectio* de la Escritura propia de la escolástica primitiva, la *quaestio* de la alta Edad Media, añadida a la *lectio*, y la *disputatio* de la escolástica barroca. A pesar de todas las ventajas didácticas que poseía el

2 Utilizamos el término (a lo largo del artículo), no en sentido confesional, sino según el sentido patrístico original y con el alcance que exige hoy una teología ecuménica. Puede entenderse como “contrario de estrechez [...] de la mentalidad que se dedica a hacer delimitaciones polémicas y apologéticas. Significa amplitud, totalidad, plenitud, universalidad” (Kasper, 2013, p. 266).

método de las tesis, no logró conseguir la unidad metódico-formal en el conocimiento teológico, sino a lo más una unidad material de la dogmática (Kasper, 1969, p. 25). Era propio de esta teología dividida en tratados estar a su vez subdividida en una serie de tesis. Estas se formulaban en un lenguaje que se hacía eco del magisterio universal de la Iglesia expuestas de acuerdo con un patrón normativo. Después de la enunciación de la tesis, venían las definiciones de los términos clave, seguidas de un listado de adversarios y de una nota teológica que indicaban el grado de certidumbre y el énfasis que se relacionaba con la tesis. Luego, se adjuntaba una serie de pruebas tomadas de la enseñanza autoritativa de la Iglesia, de la Biblia, de la tradición y del razonamiento teológico. Finalmente, se exponían y contestaban sumariamente los argumentos de los adversarios (Dulles, 1992, pp. 41-42). Los teólogos escolásticos poseían gran estima por la enseñanza oficial de la Iglesia. Las tesis estaban tomadas en general de los documentos de papas y concilios, y las notas teológicas representaban un esfuerzo por evaluar la fuerza vinculante de las tesis sobre la base de las fuentes autoritativas. En síntesis, puede decirse que, si bien el método de las tesis buscaba con honestidad cierta “sanidad doctrinal”, no podría describirse como adecuado. El tiempo demostró que la historicidad y la eclesialidad abrían de ser los problemas fundamentales de los que debía ocuparse la teología. Algunos pioneros en la investigación teológica del siglo XIX, como Möhler y Newman, lo habían indicado, llamando la atención acerca de la necesidad de recuperar la dimensión histórica de la teología (Mauti, 2005, p. 418; Mauti, 2021, p. 289). Desde las primeras décadas del siglo XX, el movimiento bíblico trabajó en el campo protestante con importantes resultados, algo más retrasado en el ámbito católico, en el que se recibieron también sus aportes. Era inevitable que la teología no experimentase el impacto de esta revolución copernicana que planteaba el problema de la interpretación de la Biblia, con la incorporación del método histórico-crítico, al afrontar la cuestión de la verdad del sentido literal de la Escritura (Lafont, 2007, pp. 86-87). Hasta entonces, era normal superarlo en el orden del simbolismo cristiano (método de la tipología bíblica), mediante el recurso a los “sentidos espirituales” que tantos beneficios había dado en época patristica y en la primera Edad Media, configurando un método propio de singular riqueza espiritual desarrollado en particular en la tradición monástica desde el siglo VI en adelante.

El método teológico de las investigaciones históricas

La situación teológica, incluido el mismo método de trabajo teológico, había sufrido variaciones tres décadas antes del inicio del Vaticano II. Múltiples acontecimientos colaboraron para ello. Sin embargo, hay que notar que los cambios no afectaron las líneas de continuidad que son mucho más profundas que las diferencias. Lo que en su momento se dio en llamar *nouvelle théologie* era algo incomparablemente más “tradicional” que algunas aspiraciones de la época modernista. Desde mediados de 1930, Francia y Bélgica se constituyen en un polo teológico de especial fermentación (Mettepenningen, 2012, p. 173). En Le Saulchoir,³ según testimonio de Congar, el clima que se respiraba era de una familia con clara conciencia de “servicio a la inteligencia” y “profunda preocupación pastoral” (Bosch, 1994, pp. 47-48). En

3 Los dominicos, expulsados de Francia en 1903, ubicaron su *studium generale* en Bélgica en una antigua abadía cisterciense, lugar conocido como Le Saulchoir (el sauzal), en la localidad de Kain, a pocos kilómetros de la frontera francesa. Luego, entre 1937 y 1939, se ubicó en Étiolles, cerca de París, conservando el nombre adquirido en el exilio belga. Finalmente, en 1971, se trasladó al convento de Saint-Jacques de París. En 1974, sus facultades de Filosofía y Teología suspendieron la enseñanza universitaria.

este lugar, el teólogo dominico Marie-Dominique Chenu, en 1936, pronuncia ante profesores y alumnos una alocución impactante. El texto que se publicó con el título *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937) conserva toda su actualidad, en particular, el capítulo tres, en el que Chenu condensa sus principales tesis sobre la renovación teológica: la primacía del dato revelado, la aplicación del método histórico-crítico y la unidad entre mística y teología. La obra que le valió una grave sanción eclesiástica⁴ da testimonio de un riguroso conocimiento de los métodos de trabajo intelectual en el campo de la filosofía, la historia y los estudios medievales, y, de manera germinal, plantea los fundamentos de una teología de los signos de los tiempos, propuesta más tarde por Juan XXIII y *Gaudium et spes* (Caram, 2012, p. 129; Gray, 2012, p. 213). También los jesuitas franceses Henri de Lubac y Jean Daniélou se asocian en Lyon-Fourvière para poner en marcha dos nuevas colecciones teológicas: *Sources chrétiennes* (1942), que publica la traducción de textos de padres griegos, sobre todo, de Orígenes y la revista *Theologie* que aparece en 1944; igualmente, durante esos años aparecen obras como *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, de H. Bouillard, y *Corpus mysticum y Supernaturel* en 1946, de Lubac. Como es de suponer, muchas de estas obras encontraron reparos por parte de Roma. Los escritos de 1944 a 1946, que versaban sobre puntos de la historia de los dogmas, se encontraban, al menos en parte, con el mismo problema que el de los modernistas: el de las variaciones en las representaciones y en la construcción intelectual de las afirmaciones de la fe. Pero las dificultades se resolvían distinguiendo entre lo fijo de las afirmaciones y el uso variable de las nociones técnicas que traducían la verdad en contextos históricos, culturales, filosóficos diferentes. Apenas quince años más tarde, Juan XXIII (1962) señalará esta idea en el discurso inicial del Concilio Vaticano II: “Una cosa es el depósito mismo de la fe [...] y otra la manera en que se expresa” (núm. 14). La teología que hizo el Concilio Vaticano II fue gestada en la segunda mitad del siglo XX, y será, sin duda, reconocida por los historiadores como una de las más ricas y fascinantes que haya vivido la Iglesia, en especial, desde el punto de vista del pensamiento (Lafont, 1994, pp. 10-11).

El método teológico y la hermenéutica bíblica

En la actividad teológica actual, la interpretación científica de la Escritura y la exégesis histórica se han convertido poco menos que en sinónimos. El teólogo católico alemán Thomas Söding, en su visión de conjunto sobre el estado actual de la exégesis neotestamentaria, habla de un “monopolio internacional de la exégesis histórico-crítica” en las universidades, convencido de que este monopolio sigue siendo indiscutido, más aún, de que, en la actualidad, está siendo incluso ampliado (Söding, 1991, p. 524). Los avances de los estudios bíblicos en campo del método histórico-crítico son en la actualidad patrimonio común de la teología, y los teólogos no pueden menos que servirse con fecundidad de ellos, conscientes de que la búsqueda del sentido literal de la Escritura es tarea esencial de la exégesis y que para llevarla a término es necesario determinar el género histórico de los textos (*Enchiridion Biblicum* 560). La renovación del método teológico parte de la convicción de que la “Biblia es el alma de la teología” (*Dei Verbum* 24; *Optatam*

4 En 1938, un año después de su publicación, Chenu es citado a Roma para realizar su defensa y le obligan a firmar un *syllabus* con diez proposiciones, una de las cuales afirmaba la ortodoxia de santo Tomás. En 1942, *Une école de théologie: Le Saulchoir* fue puesta en el índice de libros prohibidos por un decreto del Santo Oficio.

totius 16). En este sentido, muchos tratados de teología se vieron renovados merced a estos aportes.⁵ Sin embargo, hay también voces críticas que se han levantado en las últimas décadas, apoyadas en que ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos (*Enchiridion Biblicum* 1291). Una de ellas radica en el redescubrimiento y revalorización de métodos más antiguos de interpretación bíblica, en especial, la interpretación tipológica y la interpretación espiritual de la Escritura, tal como la ejercitaron los Padres de la Iglesia, y que fue redescubierta gracias a los modernos estudios patrísticos (Daniélou, 1966; Rahner, 1995), y que encontró en teólogos como Lubac y Balthasar una capacidad de recepción de perenne actualidad (Polanco, 2021, pp. 53-54). También la incorporación de nuevos métodos de análisis literario ha enriquecido el trabajo bíblico, algunos de ellos tienen relación con el estudio de las tradiciones judías, otros con las ciencias humanas, en particular, la sociología, la antropología y la psicología (*Enchiridion Biblicum* 1333 y ss.). De representantes de tales modos de aproximación a la Biblia se oye, en ocasiones, el reproche de que la exégesis histórico-crítica se cierra frente a nuevos enfoques y planteamientos metodológicos o, equivalentemente, que es por principio incapaz de integrar otros métodos. Sin embargo, es tal vez más grave otro reproche. Y es que la interpretación histórico-crítica de la Escritura no está en condiciones de explicar el mensaje bíblico para los hombres y las mujeres de hoy. Muchos de quienes se preguntan por la relevancia de los textos bíblicos para la propia fe se sienten abandonados por la ciencia exegética. Un equilibrio entre exégesis científica, teología, espiritualidad y pastoral, tal como la practicaron biblistas como Martini, entre otros, es algo que hoy se echa de menos (Mauti, 2018, p. 109). La teología tiene en su quehacer un reto permanente con la integración del trabajo bíblico, en esto, le vale un servicio más cualificado y actual con la pastoral eclesial, en particular, en áreas de la predicación y catequesis.

El método teológico-trascendental

Pocos años después de la Segunda Guerra Mundial, en el análisis de la situación cultural y teológica como era posible diagnosticar en ese momento, Karl Rahner que se encontraba en plena madurez de su reflexión, intenta identificar tres elementos característicos que no han perdido vigencia en la crítica teológica. El teólogo de Innsbruck señala:

- Vivimos en una ciudad secular y pluralista, donde los enunciados de la fe han perdido obvedad y donde, en el pluralismo de las convicciones y de las visiones del mundo propio de una sociedad abierta, resulta más difícil transmitir la verdad cristiana.
- En conexión con el pluralismo, hay que registrar una ampliación de los conocimientos en todos los campos del saber, que hace en particular difícil realizar una síntesis, y, sin embargo, se impone, sobre todo, al teólogo sistemático intentar la síntesis a propósito de las cuestiones últimas y fundamentales de la teología.

5 Puede verse en algunas obras de cristología desde mediados de la década de 1970 (González Faus, 1984, pp. 19-50; Hünermann, 1997, pp. 22-29; Kasper, 2006, pp. 55-75; Shillebeeckx, 1983, pp. 54-66; Sobrino, 2010, pp. 59-92). Las investigaciones sobre el Jesús histórico, en particular, la reconocida obra del biblista norteamericano John P. Meier, enriquecen una “cristología desde abajo” (Meier, 2005, p. 33).

- A estas dificultades del anuncio cristiano y del hacer teología se debe añadir una especie de solidificación y anquilosamiento de los conceptos teológicos que no corresponden a la diferente situación de la vida y la cultura moderna (Gibellini, 1998, p. 242).

Un aspecto fundamental del pensamiento de Rahner fue su convicción de que la dogmática debía devenir en una antropología teológica. Para él, esto debía constituir un auténtico “giro” (*wendung*), un vuelco necesario y fecundo de la teología (Berríos, 2004, p. 412). Del método escolástico, que partía de formulaciones abstractas y actuaba por inductación, había que pasar al método antropológico, que parte de abajo, de lo concreto, y efectúa una correspondencia entre vida y verdad, entre experiencia y concepto. El método antropológico de Rahner tiene su peculiar planteamiento, y se conoce con el nombre de método “antropológico-trascendental”. En la experiencia humana, es necesario distinguir entre un *a priori* y un *a posteriori*. El mundo de la experiencia, considerado en sus “contenidos”, es *a posteriori*, es decir, adquirido, y *categorial*, reflejo, tematizado y clasificable de diversas maneras; pero resulta sostenido por un *a priori*, es decir, no adquirido, sino siempre “dado” con la experiencia humana, y *trascendental*, recibido de modo *irreflejo*, pero que solo hace posible la realidad categorial, es decir, el conocimiento, la acción y las otras experiencias humanas (Rahner, 1976, pp. 610-617). En una conferencia de Chicago, “Teología y antropología”, de 1966, Rahner sostiene la necesidad, dada la extrañeza de las doctrinas cristianas en el mundo secular, de tratar con el método antropológico-trascendental todas las doctrinas teológicas. Su discípulo J. B. Metz ha descrito perfectamente la contribución de Rahner a la teología católica: “la teología de Rahner ha roto el sistema de la teología escolástica centrándola en el sujeto. Su teología ha hecho emerger al sujeto sacándolo de la roca del objetivismo escolástico en que por doquier se encontraba encerrada esta teología escolástica” (Metz, 1976, p. 214). El mismo Rahner, en una entrevista de 1974, describe la orientación fundamental de su propio trabajo como teólogo:

“Es una reflexión especulativa sobre datos disponibles en la conciencia general de la fe y en la teología de escuela. [...] Intenté desentrañar el poder y el dinamismo internos que están ocultos en la teología escolástica. Pero tampoco eso ha sucedido intencionadamente en una reflexión formal sobre un método determinado, sino sólo de hecho. La teología de escuela ofrece en sí misma tantos problemas y tanta dinámica para poder desarrollarse al interior de ella misma y también, superarse a sí misma en un cierto salto cualitativo que, como un simple teólogo de escuela, se pueden hacer considerables progresos” (Rahner, “Gnade als Mitte menschlicher Existenz”, p. 80; citado por Schickendantz, 2002, pp. 34-35.).

Este modo de proceder teológico tiene en la biografía de Rahner un hilo conductor determinado por su acceso a la obra del belga Joseph Maréchal, profesor de psicología e historia (Schickendantz, 2002, pp. 34-35, 39). Una vez más el diálogo con otras ciencias aparece como característica de un trabajo teológico de alta proyección. El método teológico de Rahner, con su giro hacia el sujeto, no persigue un subjetivismo de la arbitrariedad, ni una disolución modernista de todos los contenidos dogmáticos objetivos. Aun cuando su teología se suele definir como “teología trascendental”, no afecta a la totalidad de su teología. Como ha expresado él mismo, “la teología trascendental [...] no puede ni quiere ser *la* teología, sino un momento dentro de ella” (Vorgrimler, 2004, p. 183). Puede decirse que, en su método, Rahner buscó “cultivar siempre la teología al servicio de la proclamación, de la predicación y de la pastoral”; en esto, se ha sentido a sí mismo como auxiliar de los que habían asumido el servicio en favor de los hombres, en tanto transmisores de la palabra de Dios (Vorgrimler, 1988, p. 34). En una de sus últimas conferencias,

pronunciada el 11 y el 12 de febrero de 1984,⁶ al hablar de “las experiencias de un teólogo católico”, recuerda la centralidad que posee en toda teología el carácter analógico de los conceptos teológicos, y señala la falta de congruencia entre la teología y las otras ciencias:

Me refiero al simple hecho de que conozco y he experimentado sólo en una cantidad horriblemente pequeña la experiencia y el conocimiento humanos tal como han sido explorados en otras ciencias, como la poesía, la música, las bellas artes e, incluso, la historia de la humanidad en general, aunque como teólogo en realidad debería saber todo esto. Si como teólogo me cuestiono no sobre un concepto abstracto de Dios, sino que busco aproximarme a él mismo, entonces absolutamente nada a través de lo cual Dios se ha revelado como creador del mundo, como Señor de la historia, debe resultarme de poco interés. (Rahner, 2016, pp. 16-17)

Este texto de Rahner al final de su vida revela algo esencial y es que la teología tiene que decir una sola cosa (Dios en su autocomunicación), pero esta única palabra deber estar llena con la misteriosa esencia de toda la realidad. Él mismo confiesa que cada vez que abría algún libro de ciencia moderna como teólogo lo envolvía un pánico no muy moderado. La mayor parte de lo que estaba escrito en esos libros sentía que lo desconocía, de ahí surge la pregunta acerca de cómo hablar de Dios cuando se es consciente de la vaciedad y del carácter abstracto de los propios conceptos.

El método de la teología biográfica

La teología contemporánea ha buscado superar un profundo cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa, entre doxografía y biografía, entre dogmática y mística. No es extraño que, en la medida en que la teología tomó conciencia de ello, en parte posibilitado por una apertura a la historia y a las filosofías existencialistas, el argumento biográfico irrumpa fuertemente en el trabajo teológico. Esto significó la adquisición de una nueva conciencia teológica que positivamente en el campo investigativo llegó a recuperar categorías olvidadas como la de testimonio y experiencia (Lafont, 1994, p. 369). Si como ha afirmado Siller: “contar y oír biografías constituye uno de los procesos fundamentales de ser cristiano” (Schneider, 2000, p. 60), ha sido Metz quien a fines de la década de 1970 se preguntó por la posibilidad de concebir la teología como biografía, esto es, que los “procesos vitales” en la praxis creyente, no solo deben interesar a la teología, sino que se vuelven ellos mismos “lugar” de la epifanía de Dios y su creatura. Como sostiene Metz, “la teología histórico-vital eleva al *sujeto* al plano de la conciencia dogmática” (Metz, 1979, p. 229). De esta dogmática histórico-vital, nadie se halla más necesitado que el cristiano, a quien, como se ha afirmado, tan difícil le resulta “encontrarse” realmente en la doctrina teológica, sentirse aludido e interpelado por ella (Metz, 1979, pp. 228-230). La razón de esta apertura del método teológico hacia lo biográfico tiene también que ver con aquello que Balthasar (1987) denunciaba como peligro del quehacer teológico, cuando “una ciencia que se designa como teología deja de estar situada en la tradición del testimonio apostólico, en la misión de Jesús y en la santidad que la sustenta, deja de ser relevante para la vida de la Iglesia” (p.

6 El texto fue pronunciado en unas jornadas organizadas por la Katholische Akademie de Friburgo semanas antes de su muerte (el 30 de marzo de 1984). Como afirman Raffelt y Verweyen (1997), esta conferencia es “considerada por muchos como una palabra de despedida” (p. 125). En buena medida, el texto recoge características centrales de la biografía teológica del autor (Schickendantz, 2002, p. 7).

486). Las biografías de los testigos de la fe son “lugares teológicos” donde Dios habla a su pueblo y a los pueblos, en la diversidad de sus culturas, creencias y sistemas de valores. En este sentido, debe suscribirse la afirmación de la teóloga argentina Virginia Azcuy, cuando observa que “la pasión de unidad entre *teología y biografía* parece ser uno de los desafíos más provocadores de nuestro tiempo”, y agrega, “para la teología, se presenta como una condición inexcusable desde todo punto de vista” (Azcuy, 2002, p. 11). En la teología biográfica, se hace patente la inteligencia interpretativa del don de Dios, que obra en la historia a través de procesos culturales, corrientes de pensamiento y biografías humanas, y se constituye en un campo siempre abierto, fecundo y evocador. La tarea metodológica de esta teología no se da a precio de una pérdida de verdad, o de caída en zonas de dominio subjetivista, sino que, asumiendo la conciencia histórica, la teología que se ocupa de lo biográfico se toma en serio la recíproca conversión que se establece entre el *verum* y el *factum*. Fiel al concepto bíblico de *verdad*, la teología biográfica asume que la verdad no puede y tampoco debe ser solo conocida, sino también narrada y realizada en la vida (Forte, 2011, p. 59). En una teología biográfica, el modo o la cualidad en que la subjetividad del investigador queda comprometida dentro de la objetividad esperable en el oficio de filósofo o historiador deviene parte del método científico y es un ejercicio intersubjetivo o contrato de verdad entre este, el lector y el biografiado (Viñoles, 2014, p. 32).

El método de la teología de la liberación

Frente a la teología europea posconciliar, que se limitaba a desarrollar las intuiciones del Concilio Vaticano II, en América Latina surge una teología original: la teología de la liberación. Digamos de entrada que no se puede comprender la génesis de esta teología al margen del contexto sociohistórico y eclesial que la vio nacer. La falta de ubicación de esta teología en su contexto se ha prestado a muchas falsas interpretaciones, malentendidos y controversias. ¿Cuál es la experiencia fundante de la teología de la liberación? ¿Qué hechos han marcado su surgimiento? Como condición, aparece el Concilio Vaticano II y su llamado y puesta en práctica de apertura al mundo en el cual la Iglesia debe actuar como sacramento de salvación (Codina, 2015, pp. 151-152; Oliveros, 1990, pp. 18-19). El Concilio Vaticano II derribó muros objetivos y subjetivos que distanciaban *de* y deformaban la realidad. Al entrar en América Latina al mundo de las mayorías pobres y oprimidas y al abrir los ojos a ellas, nos encontramos cara a cara con la injusticia secular e institucionalizada que somete a millones de personas a inhumana pobreza (cf. Medellín, XIV; Puebla, 89-92, 311-313; Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo, 1967, pp. 25-37). Sin embargo, no se puede hablar de una aportación propiamente latinoamericana a la reflexión y a la discusión teológica, sino desde la década de 1970. Por medio de “la más latinoamericana de las teologías” (Costadoat, 2015, p. 239) y de la polémica que ha suscitado, la Iglesia latinoamericana ha hecho acto de presencia en el diálogo teológico universal, hasta el punto de que no solo existe una inmensa bibliografía sobre el tema, sino que, entre principios de la década de 1970 y mediados de la década de 1980, se discutió sobre ella en los periódicos y publicaciones no especializadas (Scannone, 1987, p. 384). Es oportuno reconocer que era, y es, habitual que en la producción teológica en nuestro continente se repitieran, en ocasiones acriticamente, las voces europeas, en especial, en aquellos tiempos, las de Francia, Bélgica y Holanda, y un poco menos, de Alemania. Incluso, muchos europeos, llegados a estas tierras, hicieron grandes aportes al pensamiento. Pero, precisamente, surgieron algunas voces que quisieron dar un paso más. Fueron varias voces de distintos lados que confluyeron en una palabra: “liberación” (De la Serna, 2021, p. 14). La comunidad cristiana comienza en la década de 1970 a leer *políticamente* los signos de los tiempos en

América Latina. Más aún, toma posiciones audaces si se considera el comportamiento que había observado hasta el inmediato posconcilio (Gutiérrez Merino, 1972, p. 135). El espaldarazo dado por la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967) y la asamblea episcopal de Medellín (1968) constituyen un marco magisterial relevante para la incipiente teología de la liberación que debía buscar su rumbo y acuñar su método. La experiencia e intuición originales de las que brota la teología de la liberación no es otra que la experiencia cotidiana de la injusta pobreza en que son obligados a vivir millones de hermanos y hermanas latinoamericanos. Es la experiencia que el teólogo jesuita salvadoreño, mártir, Ignacio Ellacuría, llama el “pueblo crucificado”, en que tanto la muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo son vistas desde el siervo de Yahvé. El pueblo crucificado mantiene una cierta indeterminación, en tanto no se identifica con un preciso grupo histórico, pero es, a la vez, lo suficientemente determinado como para no ser confundido con lo que no puede representar el papel histórico del siervo doliente de Yahvé. El pueblo crucificado tiene una doble vertiente: es víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo (Ellacuría, 1990, pp. 204, 214).

Es *en* esta experiencia y *desde* ella en que emerge la palabra contundente del Dios de Moisés y de Jesús: esta situación de opresión “no es” su voluntad y, por ello, sostendrá Jon Sobrino, el principio misericordia (conocer y dejarse conocer por el Dios de Jesús) *exige* “bajar de la cruz a los pueblos crucificados” (Sobrino, 1992, p. 84).⁷ La teología de la liberación es una reflexión crítica y sistemática sobre la *experiencia de Dios* vivida, confesada y celebrada en una práctica de liberación. El objeto de la teología de la liberación es, por tanto, como en toda teología, el mismo Dios, no es una reflexión teológica *sobre* la liberación, sino una reflexión sobre Dios en un *contexto* de liberación (Richard, 1990, p. 204). El método de la teología de la liberación se desarrolla en tres momentos fundamentales, que corresponden a los tres tiempos del conocido método pastoral: ver, juzgar y obrar. En teología de la liberación, se habla de tres mediaciones principales: mediación socioanalítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. Estas mediaciones representan precisamente los “medios” o “instrumentos” de construcción teológica. La mediación *socioanalítica* contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido *es* oprimido. La mediación *hermenéutica* contempla el lado del mundo de Dios y procura ver cuál es el plan divino en relación con los pobres. La mediación *práctica*, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios. La teología de la liberación lo es de la liberación del oprimido “entero” (cuerpo y alma) y de “todos” los oprimidos: el pobre, el sojuzgado, el discriminado. No se detiene en el aspecto puramente socioeconómico de la opresión, esto es, el aspecto “pobre”, por más fundamental y “determinante” que sea. También incluye en su análisis hermenéutico otros planos de opresión social, la opresión de tipo racial, *el negro*, étnico, *el indio*, y la opresión de tipo sexual, *la mujer* (Boff, 1990, pp. 101, 104).

7 Esta aterradora evidencia, tiene múltiples rostros (cf. Sobrino, 1983, p. 387).

El método de la teología feminista

La irrupción de las mujeres como sujetos haciendo teologías en las últimas décadas ha dado lugar a una novedad de temas, métodos, estilos y corrientes, que merece ser conocida y reflexionada. Es necesario describir brevemente el contexto histórico de esta irrupción. Cuando en 1895 Elizabeth Cady Stanton y un grupo de mujeres cristianas norteamericanas, que con ella comenzaron a leer la Biblia desde una perspectiva diferente, publicaron *The Woman's Bible*, se puso de manifiesto que el discurso sobre Dios, incluso, en la Sagrada Escritura, no era neutro (depende de dónde se lee y de quién extrae el mensaje). De este modo, iniciaron un movimiento que echó los cimientos de una nueva manera de acercarse a la Escritura y puso al descubierto los condicionamientos presentes en los textos, que impedían visibilizar todo el potencial (humano, religioso, eclesial, social) que encierra la igualdad entre mujer y varón (*Enchiridion Biblicum* 1370). Los estudios bíblicos realizados por mujeres analizaron y sacaron a la luz los distintos elementos que fundamentaban las raíces patriarcales y androcéntricas de los textos, y sus variados puntos de vista, así como destaparon la aguda cuestión sobre la comprensión de la autoridad de la Escritura. No es ocioso, dado que hablamos de una “teología contextual”, trazar un breve panorama del itinerario generacional de la teología feminista. El criterio generacional obedece al proceso histórico de irrupción, desarrollo y continuidad del pensamiento de las teólogas. La “primera generación” abarca a aquellas autoras que, muchas veces de modo enunciativo, dieron los primeros pasos en el ámbito de la teología y plantearon las primeras intuiciones y los temas fundacionales en sus núcleos centrales. En este sentido, las autoras del contexto estadounidense fueron quienes abrieron la brecha, transitaron paulatinamente lo que implica la irrupción, aproximadamente entre 1960 y el inmediato posconcilio. En esta etapa, sobresalen la teóloga anglicana Sallie McFague, quien, junto con Rosemary Radford Ruether, se convertirán en pioneras de la teología ecológica en perspectiva feminista (Eckholt, 2009, p. 309; Mendoza, 2008, p. 381); también la pastora metodista Phyllis Ann Bird desarrolla sus trabajos esbozando una hermenéutica bíblica feminista (Pilarski, 2009, p. 118); igualmente, la pastora y teóloga presbiteriana Letty M. Russell, a partir del concepto de *compañerismo* o *cooperación* (*partnership*), aporta al campo eclesiológico, con una renovada visión del “ministerio” (Azcuy, 2009, pp. 376 y ss.); la teóloga católica alemana, radicada en los Estados Unidos, Elisabeth Schüssler Fiorenza, apoyada en los resultados de la exégesis histórico-crítica, ensayará una reconstrucción del mundo de Jesús y su movimiento, profundiza en la presencia activa de las mujeres en el primitivo cristianismo y destaca el “discipulado de iguales” (Levaggi, 2008, pp. 449-450). Las teólogas de la generación intermedia de los Estados Unidos (entre 1980 y 1990), aunque beben en las aguas de sus antecesoras, serán quienes protagonizarán el momento de ahondamiento y de máximo desarrollo de aquellas primeras intuiciones. Cabe destacar los nombres de la pastora y teóloga metodista Rebecca S. Chopp y la teóloga católica Elizabeth A. Johnson, religiosa de la Congregación de San José (Azcuy, 2009, p. 149; Depalma, 2009, p. 234 y ss.; Llach, 2008, p. 283).

En el contexto latinoamericano, la “generación intermedia” surge tras las huellas de la primera generación estadounidense, si bien las latinoamericanas y caribeñas buscarán el perfil propio del continente donde se ubican, marcado, en particular, por las teologías de la liberación. Entre las más representativas, señalamos a las teólogas católicas María Pilar Aquino (México), María Clara Bingemer (Brasil), María Alicia Brunero (Argentina), Isabel Corpas Posada (Colombia), Ivone Gebara (Brasil), Ada María Isasi-Díaz (Cuba), María Josefina Llach (Argentina), María Teresa Porcile Santiso (Uruguay), Mary Judith Ressa (misionera de Maryknoll, residente en Chile), Elsa Tamez (mexicana residente en Costa Rica), Ana María Tepedino (Brasil), Lúcia Weiler (Brasil), y la teóloga metodista Beatriz Melano y la pastora y teóloga alemana Ute

Siebert-Cuadra, residente en Chile. En cuanto a las “nuevas generaciones”, señalo algunas teólogas más representativas de algunos países, no pudiendo ser incluidas otras por límites de espacio en esta investigación. En este sentido, merecen ser mencionadas algunas teólogas destacadas en los Estados Unidos como Serene Jones, Denise Carmody y Kathryn Tanner entre las norteamericanas, Michelle González, Daisy Machado y Jeanette Rodríguez entre las latinas, además de Silvia Regina Lima da Silva, Maricel López Mena y M. Cristina Ventura, entre las biblistas afrodescendientes en América Latina (Mazzini-Raimondo, 2008, pp. 7-11). Entra las teólogas que han impulsado, una desde el Cono Sur y la otra desde Alemania, los encuentros de teólogas alemanas y latinoamericanas, deben mencionarse a Margit Eckholt (Osnabrück) y Virginia Azcuy (Universidad Católica Argentina). Por los aportes y la relación que establece entre método teológico, teología feminista y estudios de género, citamos a la teóloga colombiana Olga Consuelo Vélez Caro (Yulán, 2008, pp. 541 y ss.).

Este mapa de mujeres que hacen teología sirve de indicativo para ver la magnitud y densidad de sus propuestas, y permite algunas consideraciones. La teología feminista no es, propiamente hablando, una “teología de la mujer”. En los años de la posguerra, como reacción frente a las abstracciones de cierta teología neoescolástica, como se ha visto, y para hacer frente a los nuevos problemas emergentes, se afirmaron las llamadas “teologías del genitivo”, solo por recordar las más conocidas, “teología de las realidades terrenas” (Thils), “teología del trabajo” (Chenu). En las teologías del genitivo, el genitivo (objetivo) expresa el ámbito, el sector de la realidad, el objeto sobre el que se aplica la reflexión teológica. La teología feminista entiende por primera vez que la mujer no es objeto de estudio, sino “sujeto” que desde su propia experiencia hace teología. De este modo, la teología feminista introduce en el círculo hermenéutico (el círculo que vincula la experiencia del pasado fijada en los textos de la Biblia y de la tradición con la experiencia actual de las mujeres) a la otra mitad de la humanidad y de la Iglesia, y enriquece la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. Los campos y temas teológicos de la teología feminista abarcan un amplio espectro, imposible aquí de enunciar. Sería importante descubrir su impostergable lugar y necesidad de recepción en la teología actual, y dar lugar a aquello que señala María Pilar Aquino cuando reprocha ciertas posturas de teólogos latinoamericanos, quienes, a pesar del gran dinamismo del feminismo latinoamericano y del cuerpo extenso de la teología feminista contemporánea, siguen calificándola de “otras teologías”, digna solo de mención pasajera. Y, por el contrario, valorar a aquellos otros que colocan la teología feminista como un enfoque epistemológico y hermenéutico, que es central para corregir las lagunas patriarcales-sexistas de la teología de la liberación (Aquino, 2002, p. 102).

El método de la teología ecuménica

A partir del Concilio Vaticano II, con la participación añadida de la Iglesia católica, se ha producido un extraordinario florecimiento del diálogo intracristiano. Las conversaciones bilaterales entre luteranos, anglicanos, reformados, metodistas, ortodoxos y católicos romanos en el ámbito nacional e internacional han sido, en particular, ricas en sustancia teológica. Estos diálogos han producido una cantidad impresionante de documentos ecuménicos que dan testimonio del esfuerzo común por realizar la voluntad de Jesucristo: “que todos sean uno” (Jn 17, 21). Los documentos de los diálogos ecuménicos han llevado a afirmaciones multilaterales, como las que han sido patrocinadas por el Grupo de Dombes en Francia, y otras realizadas bajo los auspicios de la comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias.

Un ejemplo es el documento *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (Lima, 1982), que fue considerado por el Consejo para la Unidad de los Cristianos “el resultado posiblemente más significativo logrado hasta ahora por el movimiento”. Se trata de un documento en el que colaboraron cerca de 300 Iglesias directamente o a través de sus representantes (Neuner, 2011, p. 170). En lo que respecta al método teológico del documento de Lima, es necesario decir que los puntos de controversia son abordados y resueltos volviendo al análisis de la praxis de la Iglesia primitiva, a su ordenamiento, así como a la forma y oportunidad de sus decisiones doctrinales. En contraste, con una interpretación polémica del principio de la *sola scriptura* y una crítica general al llamado “protocatolicismo”, que dominaba en algunas Iglesias protestantes, el documento de Lima zanjó la cuestión retomando el criterio de “convergencia” practicado por las comunidades antiguas. El trabajo del diálogo ecuménico no hubiera ido adelante sin la oración, que es el alma del movimiento. Los cristianos, conscientes de que las divisiones contradicen abiertamente la voluntad de Cristo, que constituyen un escándalo para el mundo y dañan la causa de la predicación del Evangelio a toda la humanidad (*Unitatis redintegratio* núm. 1), integran como esencial del método del diálogo ecuménico la “conversión y la oración”. En consonancia con esta oración, los diálogos han tenido como objetivo la superación de las dolorosas divergencias y divisiones del pasado, y sobre la base de la fe bautismal común en Jesucristo, han intentado allanar el camino hacia una comunión plenamente visible en la verdad y el amor.

En los años que llevan transcurridos estos encuentros bilaterales, en particular, con las Iglesias nacidas de la Reforma (desde 1967 luterano-católico y metodista-católico, hasta el presente; y desde 1970 reformado-católico y anglicano-católico, también hasta el presente), los diálogos han ayudado a ampliar el horizonte ecuménico. Se han desplazado más allá del estadio en el que varias Iglesias y comunidades estaban descubriéndose unas a otras, y a la vez han experimentado la sorpresa de que tanto cristianismo sustancial existiera fuera de sus propias tradiciones (Kasper, 2010, p. 9). Las Iglesias han constado la unidad que “ya” existía en sus creencias y prácticas cristianas básicas. Como se sabe, históricamente, el movimiento ecuménico tuvo su inicio fuera de la Iglesia católica romana; a la vez, fue fruto de la experiencia misionera de las Iglesias. El desafío de predicar a Cristo estando los misioneros divididos en confesiones obró como un impacto negativo en los pueblos que debían alcanzar la fe.

La Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910 puso el puntapié inicial; inmediatamente, las Iglesias asumieron la colaboración práctica: el ecumenismo de la caridad (*Life and Work*, 1925), para luego comprobar la importancia del diálogo teológico a fin de avanzar, desde las divergencias, a las convergencias y a los consensos. El método ecuménico tiene algunas características generales, que nos interesa señalar. Cuando el movimiento ecuménico asumió el diálogo doctrinal, tuvo que dar un paso más, que exigía otra dimensión de conversión, no ya simplemente la conversión del corazón, sino la “conversión de la inteligencia”. Esta conversión es indispensable para emprender de antemano la confrontación de un contencioso doctrinal, y aprestarse luego para recorrer un camino teológico común sobre la base de una comprensión más amplia de nuestros lenguajes divididos. Se trata, por consiguiente, de un trabajo sobre los puntos doctrinales que nos dividen o parecen dividirnos. Lo mismo debe decirse del trabajo histórico y el aporte brindado al método ecuménico. Los documentos de diálogo han abordado la historia de las divisiones con una “nueva mirada”, no dominada por la polémica, sino por la búsqueda conjunta de la unidad. Es cierto que los hechos que llevaron a las divisiones (cismas) no pueden cambiarse. Pero lo que sí puede cambiar con el paso del tiempo es lo que se recuerda del pasado y el modo en que se ha de recordar.

Las Iglesias cristianas han pasado de una “incapacidad para el diálogo” a la experiencia de la necesidad del diálogo para poder realizar la plenitud de su catolicidad.

En el ejercicio del método ecuménico, la cuestión de la incapacidad para el diálogo se refiere a la apertura de cada cual a los demás, y viceversa, para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de unos a otros (Gadamer, 2010, p. 204). El método ecuménico se ha desarrollado con la incorporación de nuevos paradigmas históricos, que resultan imprescindibles para poder avanzar sobre metas de unidad entre las Iglesias. Las Iglesias acostumbradas durante siglos a autodefinirse desde el “egoísmo confesional” (católica, protestante, ortodoxa) tuvieron que aprender a expresar el “depósito de la fe” desde una “jerarquía de verdades” (*Unitatis redintegratio* núm. 11), y revisando juntas las Escritura y la entera Tradición.

En el documento *Del conflicto a la comunión* preparado por la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, con motivo de la conmemoración conjunta de la Reforma en 2017, llama la atención el capítulo dos, dedicado a las “nuevas perspectivas sobre Martín Lutero y la Reforma”. Es un claro ejemplo del modo con el cual el método ecuménico incorpora los resultados de los modernos estudios sobre Lutero. Esta cualidad fue señalada de manera profética por Yves Congar, acaso el eclesiólogo y ecumenista más importante del siglo XX, cuando decía: “Jamás podremos hacer algo seriamente hacia el protestantismo sin antes haber hecho esfuerzo de comprender verdaderamente a Lutero y hacerle justicia históricamente, en vez de condenarlo simplemente” (Congar, 1967, p. 157).⁸

El método de la teología interreligiosa

Hace varias décadas, los católicos hablaban con frecuencia como si no existiese fe más allá de los confines de su propia Iglesia. Hoy día, en cambio, se reconoce, en general, que la fe divina y salvífica se encuentra también entre los miembros de otras comunidades cristianas, entre seguidores de religiones no cristianas e incluso en personas que no son formalmente religiosas (Dulles, 1995, p. 179). El Concilio Vaticano II, en varios textos de importancia, alentó esta nueva tendencia. En el decreto sobre el ecumenismo, afirmó que la fe, la esperanza y la caridad “se pueden encontrar [...] fuera del recinto visible de la Iglesia católica” (núm. 3). En la constitución pastoral *Gaudium et spes*, se señala: “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos, la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” (núm. 22). Si se entiende la teología como la fe que busca intelección, puede considerarse que existe teología dondequiera que haya fe, incluso, sin la revelación cristiana o bíblica. La empresa teológica, en algún sentido del término, está abierta a todos los que quieran conversar seriamente sobre las preguntas de la verdad y del significado último sobre la base de una preocupación existencial. Hans Küng, entre otros, ha reconocido el “despertar de una conciencia ecuménica” como una de las manifestaciones más importantes de nuestra época, de ahí la necesidad de superar el restringido sentido eclesiocéntrico de la *ekumene*, reducido a la comunidad de las Iglesias cristianas, para incluir la comunidad de las grandes religiones (Küng, 1987, pp. 9-10). Afirmar explícitamente que la teología de las religiones propuesta es específicamente cristiana puede resultar redundante. Es cierto que hasta hace poco tiempo el término teología ha aparecido a menudo

8 En esta línea, cf. Kasper (2016).

en los círculos cristianos como una propiedad exclusiva del cristianismo; y más grave aún es que en el cristianismo occidental parecía que la teología del primer mundo tenía el monopolio, como ha subrayado con frecuencia Gustavo Gutiérrez Merino, padre de la teología de la liberación (Dupuis, 2000, p. 18). El método de la teología interreligiosa puede llevarse a cabo en escala modesta y con la expectativa de resultados más concretos, por parte de seguidores de diferentes credos, vinculados entre sí por estrechos lazos históricos. Judíos y cristianos, por ejemplo, pueden encarar provechosamente una reflexión teológica conjunta sobre los modos en que encuentran acceso al Dios viviente a través de la herencia religiosa del antiguo Israel. Los cristianos que participan en una reflexión teológica común de ese tipo, no teniendo necesidad de disfrazar sus propias convicciones diferentes, no necesitan insistir en que se tome a Cristo como centro temático y punto de partida de su emprendimiento teológico particular. Si lo hicieran, el diálogo podría no llegar siquiera a iniciarse.

La existencia de diferentes tipos de fe es una difícil cuestión que no puede resolverse aquí. La teología patrística y medieval tendía a sostener que toda fe es implícitamente trinitaria y cristológica, en la medida en que está dirigida hacia el Dios que redime a la humanidad mediante la encarnación del Hijo. La fe explícitamente cristiana difiere en forma cualitativa de toda fe que no se apoye en Cristo y en el Evangelio. El método teológico interreligioso debe aceptar que todos los participantes procurarán comunicar una mejor comprensión de su propia herencia, con la esperanza de alcanzar convergencia. En el curso de la discusión, podrán reconocer aspectos inesperados que podrán llevarlos a revisar algunas de sus propias posiciones. Para que la conversación pueda conseguir sus objetivos, los dogmas de cada religión no se presumen como verdaderos ni se excluyen como falsos. Se presupone que todas las partes entran en el diálogo con un compromiso con la tradición y las posiciones confesionales de sus propias comunidades y que están deseosas de aprender más acerca de las otras partes.⁹

Conclusiones

Es evidente que el movimiento ecuménico se ha comprometido por vocación en una tarea de unidad en el seno de una mentalidad contemporánea que valora de una forma nueva el pluralismo. Si en otra época esta palabra causaba cierto escozor por lo que de novedoso podían llegar a proponer nuevas corrientes del pensamiento, y frente a ello se levantaron bastiones que impidieron un intercambio entre ciencia teológica y otras ciencias, hoy, sin embargo, se ve esto con una nueva mirada. El pluralismo es un valor, y hemos de reconocer que nuestra mentalidad actual sociocultural ha descubierto la diferencia, la alteridad, la particularidad, ligadas al respeto por la riqueza original de cada persona y de cada grupo humano. De hecho, hoy se tiene más en cuenta el estatuto de las “minorías”, lingüísticas y étnicas. Si se observa este hecho desde la actividad teológica, puede descubrirse una reacción contra la concepción dominante hasta hace algunas décadas de una universalidad abstracta, indebidamente niveladora y, a veces, “imperialista”. La “importación” que desde el siglo XVI hizo la Iglesia católica con su acción misionera, de una “teología oficial romana”, a todos los continentes, a través de su magisterio, reglamentación litúrgica, disciplina eclesiástica y modelo institucional, solo posibilitó implantar un rostro monocultural y un modelo teológico-pastoral uniforme. Con

9 El espíritu que debe alentar el método teológico interreligioso ha sido descrito por Juan Pablo II (1990, núm. 56) en su carta encíclica *Redemptoris missio*.

el Concilio Vaticano II, la teología se renovó en las fuentes y en la puesta al día de sus formas y desafíos. Solo un intento de “restauración” de paradigmas eclesiales del pasado podría justificar un rechazo de la renovación teológica, comprometida con la evangelización que quiere decirse según la mentalidad y sensibilidad de la humanidad contemporánea. Para aquel que reflexione un poco, se trata de una evidencia incluida en las propias palabras: quien dice unidad designa un todo formado de elementos diferenciados. La unidad supone, por tanto, la diferencia y la pluralidad. El teólogo católico alemán de comienzos del siglo XIX Johann Adam Möhler había expresado con claridad esta correlación de los dos términos; para él, no solo no puede haber vida en la Iglesia sin auténticas diferencias, sino que también no puede haber teología que no soporte las diferencias de métodos, con riesgo de no encontrar la unidad. La unidad de la teología en la pluralidad de métodos y disciplinas indica la manera con que pueden y deben ponerse de acuerdo (Mauti, 2021, p. 297). Pero la teología no resuelve esta tensión fácilmente; por el contrario, un exceso de especialización fruto de la modernidad es un riesgo que se corre con el resultado de una teología en silos. Es decir, mantener aislados a los exégetas entre sí, a los sistemáticos entre sí, a los eclesiólogos entre sí, a la teología práctica de un lado y la espiritualidad y la historia por el propio, sin que se perciba claramente el eje y la unidad orgánica, puede tener consecuencias desastrosas. Hay teología y pluralidad de teologías y métodos teológicos, y eso es bueno. Pero esta especialización puede tener el efecto, y a menudo lo tiene, de que el mundo académico termine estando extremadamente separado de lo que ocurre en la sociedad, en la Iglesia, y también alejado de una visión más universal en el planeta. El adagio *think global and act local* puede aplicarse bien a la teología. Pensar siempre de forma universal, pero enraizar el pensamiento en lo local, puede ser un camino prometedor y fructífero para la teología actual (Theobald, 2014, p.12).

Referencias

- Aquino, M. P. (2002). La teología feminista: Horizontes de esperanza. En J. Bosch Navarro y J. J. Tamayo Acosta (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*. Verbo Divino.
- Azcuy, V. R. (2002). Teología y biografías. *Proyecto*, 41, 11-19.
- Azcuy, V. R. (2009). El futuro del compañerismo: El itinerario biográfico-teológico de Letty M. Russel . En V. R. Azcuy – M. G. Bachmann y C. A. Lértora Mendoza (coord.), *Estudios de autoras: En América Latina, el Caribe y Estado Unidos* (pp. 375-394). San Pablo.
- Azcuy, V. R. (2012). Exégesis y teología en la encrucijada: Teología feminista e interpretación feminista de la Biblia. Una aproximación. *Teología y Vida*, 52, 163-192. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492012000100008>
- Balthasar, H. U. von. (1987). Teología y santidad. *Communio*, 9, 486-493.
- Berríos, F. (2004). El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis. *Teología y Vida*, 45(2-3), 411-437. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492004000200011>
- Boff, C. (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (vol. I, pp. 79-113). Trotta.
- Bosch, J. (1994). *A la escucha del cardenal Congar*. Edibesa.
- Caram, M. J. (2012). Marie Dominique Chenu, un teólogo en la historia. *Anatéllei: se levanta*, 14(28), 121-133.
- Codina, V. (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Sal Terrae.

- Concatti, R. y Bresci, D. (1970). *Sacerdotes para el tercer mundo: Crónica documentos reflexión*. Publicaciones del Movimiento.
- Concilio Vaticano II. Constitución dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*. Nov. 18 de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Concilio Vaticano II. Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*. Oct. 28 de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html
- Concilio Vaticano II. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*. Dic. 7 de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Concilio Vaticano II. Decreto sobre ecumenismo *Unitatis redintegratio*. Nov. 21 de 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html
- Congar, Y. M.-J. (1967). *Cristianos en diálogo*. Estela.
- Costadoat, J. (2015). Pacto de las Catacumbas: La “más latinoamericana” de las teologías. En X. Pikaza y J. Antunes da Silva (eds.), *El pacto de las catacumbas: La misión de los pobres en la Iglesia* (pp. 231-251). Verbo Divino.
- Daniélou, J. (1966). *Tipología bíblica: Sus orígenes*. Paulinas.
- Depalma, P. M. (2009). El discurso trinitario según Elisabeth Johnson. Dos preguntas críticas desde su obra *La que es*. En V. R. Azcuy – M. G. Bachmann y C. A. Lértora Mendoza (coord.) (pp. 233-245). San Pablo.
- Dulles, A. (1995). *The Craft of Theology. From Symbol to system*. Crossroad.
- Dupuis, J. (2000). *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Sal Terrae.
- Eckholt, M. (2009). La teóloga anglicana Sallie McFague: Teología y espiritualidad de la creación. En V. R. Azcuy – M. M. Mazzini – N. V. Raimondo (coord.), *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 309-323). San Pablo.
- Ellacuría, I. (1990). El pueblo crucificado. En I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (vol. II , pp. 189-216). Trotta. <https://doi.org/10.51378/rlt.v7i20.5696>
- Enchiridion Biblicum: Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*. EDB.
- Forte, B. (2011). *La Parola della Fede: Introduzione alla simbolica ecclesiale*. San Paolo.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Verdad y método* (vol. II). Sígueme.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Sal Terrae.
- González de Cardedal, O. (2008). *El quehacer de la Teología*. Sígueme.
- González Faus, J. I. (1984). *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*. Sal Terrae.
- Gray, J. (2012). Marie-Dominique Chenu and Le Saulchoir: A stream of Catholic renewal. En G. Flynn y P. Murray (eds.), *Ressourcement: A movement for renewal in twentieth-century catholic theology* (pp. 205-218). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0014>
- Gutiérrez Merino, G. (1972). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Sígueme.
- Hünemann, P. (1997). *Cristología*. Herder.

- Hünemann, P. (2006). *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad: Dogmática fundamental*. Herder.
- Juan XXIII. Vaticano II. Discurso de apertura del Concilio Vaticano II. Oct. 11 de 1962. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html
- Juan Pablo II. Vaticano II. Carta encíclica *Redemptoris missio*. Dic. 7 de 1990. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- Kasper, W. (1969). *Unidad y pluralidad en teología: Los métodos dogmáticos*. Sígueme.
- Kasper, W. (2006). *Jesús, el Cristo*. Sígueme.
- Kasper, W. (2010). *Cosechar los frutos: Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. Sal Terrae.
- Kasper, W. (2013). *Iglesia católica: Esencia, realidad, misión*. Sígueme.
- Kasper, W. (2016). *Martín Lutero: Una perspectiva ecuménica*. Sal Terrae.
- Küng, H. (1987). *El cristianismo y las grandes religiones*. Libros Europa.
- Lafont, G. (1994). *Historie théologique de l'Église catholique: Itinéraire et formes de la Théologie*. Cerf.
- Lafont, G. (2007). *La sabiduría y la profecía: Modelos teológicos*. Sígueme.
- Levaggi, C. (2008). Elisabeth Schüssler Fiorenza . En V. R. Azcuy, M. M. Mazzini y N. V. Raimondo (coords.), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 449-471). San Pablo.
- Llach, M. J. (2008). Elizabeth A. Johnson. En V. R. Azcuy, M. M. Mazzini y N. V. Raimondo (coords.), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 283-302). San Pablo.
- Lonergan, B. (1998). *Método en teología*. Sígueme.
- Mauti, R. M. (2005). La recepción de Newman en la teología del siglo XX. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 87, 417-462.
- Mauti, R. M. (2018). Carlo Maria Martini: La Palabra de Dios en el corazón de la pastoral. *Teología*, 54(122), 99-129.
- Mauti, R. M. (2020). La unidad de la Iglesia: Su desarrollo en la eclesiología-biográfica de John Henry Newman (I). *Revista Teología*, 57(133), 77-94. <https://doi.org/10.46553/teo.57.133.2020.p77-94>
- Mauti, R. M. (2021). El significado ecuménico de la obra de Johann Adam Möhler. *Gregorianum*, 102(2), 289-310.
- Meier, J. P. (2005). *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico. Vol. 1: Las raíces del problema y la persona*. Verbo Divino.
- Mendoza, C. L. (2008). "Phyllis Ann Bird". En V. R. Azcuy – M. M. Mazzini y N. V. Raimondo (coord.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, pp. 107-114.
- Mettepenningen, J. (2012). "Nouvelle Théologie": Four Historical Stages of Theological Reform Towards "Ressourcement" (1935-1965) . En G. Flynn y P. Murray (eds.), *Ressourcement: A movement for renewal in twentieth-century catholic theology* (pp. 172-184). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0012>
- Metz, J. B. (1976). Teología como biografía: Una tesis y un paradigma. *Concilium: Revista internacional de teología*, 115, 209-218.
- Metz, J. B. (1979). *La fe en la historia y la sociedad*. Cristiandad.

- Neuner, P. (2011). *Teologia Ecumenica: La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*. Queriniana.
- Oliveros, R. (1990). Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (vol. I, pp. 17-50). Trotta.
- O'Malley, J. (2021). *Cuando los obispos se reúnen: Estudio comparativo de Trento, Vaticano I y Vaticano II*. Sal Terrae.
- Pilarski, A. E. (2009). Un transversal en el pensamiento de Phyllis Bird: Pasos hacia una hermenéutica bíblica feminista. En V. R. Azcuy, M. M. Mazzini y N. V. Raimondo (coords.), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 115-133). San Pablo.
- Polanco, R. (2021). *Hans Urs von Balthasar. Vol. 1: Ejes estructurales de su teología*. Encuentro.
- Raffelt, A. y Verweyen, H. (1997). *Karl Rahner*. CH Beck.
- Rahner, K. (1976). Teología trascendental. En *Sacramentum Mundi* (vol. VI, pp. 610-617). Herder.
- Rahner, H. (1995). *Simboli della chiesa: L'eclesiologia dei Padri*. San Paolo.
- Rahner, K. (2016). *Sobre la inefabilidad de Dios: Experiencias de un teólogo católico*. Herder.
- Richard, P. (1990). Teología en la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de teología de la liberación* (vol. I, pp. 201-222). Trotta.
- Scannone, J. C. (1987). La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas. En K. Neufeld (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (pp. 384-417). Sígueme.
- Schickendantz, C. F. (2002). Karl Rahner: Una fuente de inspiración. *Proyecto*, Año XIV (42) 21-42.
- Shillebeeckx, E. (1983). *Jesús: La historia de un viviente*. Cristiandad.
- Schneider, M. (2000). *Teología como biografía: Una fundamentación dogmática*. Desclée de Brouwer.
- Serna, E. de la. (2021). Un presente adulto de la teología de la liberación. *Revista Tiempo Latinoamericano*, 109, 14-20.
- Sobrino, J. (1983). Los indios "crucificados": Un caso anónimo de martirio colectivo. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 183, 383-389.
- Sobrino, J. (1992). *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae.
- Sobrino, J. (2010). *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Trotta.
- Söding, T. (1991). Was tut sich in der neutestamentlichen Wissenschaft? Ein Überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen. *Herder Korrespondenz*, 45, 524-529.
- Theobald, C. (2014). *La lezione di teologia: Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*. EDB.
- Viñoles, D. B. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas: Biografía de Alice Domon (1937-1977)*. Patria Grande.
- Vorglimler, H. (1988). *Entender a Karl Rahner: Introducción a su vida y pensamiento*. Herder.
- Vorglimler, H. (2004). *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Sal Terrae.
- Wicks, J. (1992). Teología manualística. En R. Latourelle y R. Fisichella (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*. Paulinas.
- Yulán, C. (2008). Olga Consuelo Vélez Caro. En V. R. Azcuy – M. M. Mazzini – N. V. Raimondo (coord.), *Antología de Textos de Autoras de América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 541-545). San Pablo.