

## SEGUNDA PONENCIA

# LA LIBERTAD DEL TEÓLOGO EN SU OFICIO

Serafín BÉJAR BACAS

*Profesor de la Facultad de Teología de Granada*

«El teólogo es el prisionero del Otro: lleva al pensamiento la simple verdad de la fe, que consiste en dejarse hacer prisioneros del Invisible»<sup>1</sup>.

## 1. INTRODUCCIÓN

Con esta frase del teólogo napolitano B. Forte, nos parecía interesante comenzar una meditación sobre la libertad del teólogo en su oficio. No pretendemos disertar sobre la libertad considerada en sí misma, aunque pudiera ser desde un punto de vista cristiano, sino concretamente sobre la libertad en el campo específico que se refiere al ejercicio de un oficio como la teología. O de otra manera, si tuviéramos que responder a una pregunta, ésta sería: ¿tiene el teólogo libertad para investigar o es un simple altavoz sin personalidad de un sistema doctrinal? Y en el caso de que la respuesta a esta pregunta sea afirmativa: ¿a qué se refiere esta específica libertad del teólogo en el ejercicio concreto de su oficio?

---

<sup>1</sup> FORTE, B., *Confessio theologi. Ai filosofi*, 9, Napoli, 2002. La traducción es nuestra.

En este sentido, la frase con que iniciamos esta reflexión tiene un cierto tono de provocación: «El teólogo es el prisionero del Otro». En efecto, ¿cómo puede sentirse libre un prisionero? Evidentemente que, con esta afirmación, estamos enmarcando ya el debate en el ámbito de la naturaleza íntima de la teología, es decir, dentro de su ser más profundo. La teología, entendida como *cogitatio Dei*, la cuestión sobre Dios, encuentra, en contraste con la filosofía, su verdadera identidad. Así es, la filosofía, que también se ocupa de la cuestión de Dios, hace de la *cogitatio Dei* un genitivo objetivo, es decir, la filosofía habla de Dios en cuanto objeto de reflexión, pretendiendo reducirse a un aséptico *disputare de Deo*. Sin embargo, el teólogo interpreta este genitivo en sentido subjetivo, trayendo a la memoria permanentemente cómo el objeto de su investigación, antes de ser algo, es más bien Alguien. De esta manera, el prisionero del Otro hace referencia al hecho de que tanto el trabajo como la persona del teólogo están referidos a un dato previo, al *Deus dixit*, a la revelación<sup>2</sup>. En palabras de González de Cardedal:

«Hay, por tanto, teología donde resuena una palabra previa de Dios sobre sí mismo; donde unos hombres la acojen en su corazón y volviendo sobre ella le dan vueltas; la quieren inteligir sistematizándola y refiriéndola a otras palabras suyas y a la historia entera. La teología sólo es palabra real del hombre sobre el Dios real (genitivo objetivo), en la medida en que Dios nos precede y nos ha dado una palabra sobre sí mismo (genitivo subjetivo) y él mismo se nos ha dado como Palabra»<sup>3</sup>.

De este modo, se hace clara la necesidad de reflexionar sobre el concepto cristiano de revelación para poder clarificar el ámbito propio de libertad que el teólogo posee dentro de la obediencia al Dios del Adviento; que es el Dios revelado. Este será el primer momento de nuestra meditación. Después, la profundización en la compleja

---

<sup>2</sup> Para esta reflexión cfr. *Ibid.*, 21-29. Evidentemente, la distinción que hemos realizado con una cierta simplicidad, responde a una problemática mucho más compleja. En efecto, existen teologías que, enseñoreándose del misterio, han interpretado dicho genitivo en sentido objetivo. Es lo que Heidegger denunció como ontoteología. Del mismo modo, existen filosofías que, desde un esencial ejercicio de humildad, se han vuelto hacia Dios en una actitud de reverencia y de escucha; interpretando el genitivo en un sentido puramente subjetivo. Para toda esta reflexión, cfr. BEJAR, S., «La palabra de la vida se manifestó. El cristianismo más allá del libro», *Estudios Eclesiásticos*, 83 (325), pp. 239-269.

<sup>3</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar de la teología*, Salamanca, 1986, pp. 24s.

estructura de la revelación cristiana nos va a posibilitar comprender mejor; en un segundo momento, el porqué de la conflictividad del oficio teológico y sus posibles riesgos. Vayamos por partes.

## 2. LA REVELACIÓN CRISTIANA: UNA REALIDAD HISTÓRICAMENTE CONDICIONADA

«La substancia de la revelación no consistió en la enseñanza de una doctrina, sino en la aparición de una Presencia entre los hombres»<sup>4</sup>. Esta elocuente frase de H. de Lubac, en su famoso comentario a la constitución dogmática sobre revelación *Dei Verbum*, expresa, sin duda, la aportación fundamental del Concilio Vaticano II al tema de la revelación. El Concilio contribuye esencialmente con la ampliación del concepto mismo de revelación a partir de sus determinaciones bíblicas y en diálogo con los aportes más significativos de las distintas corrientes filosóficas contemporáneas. Esto lo vemos especialmente reflejado en el cambio de conceptos que realiza el Vaticano II con respecto al Vaticano I a la hora de especificar la naturaleza misma de la revelación. En efecto, mientras que en *Dei Filius* se afirma «*seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta revelare*» (DzS 3004), en *Dei Verbum* 2 se dice «*seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae*». Así, la revelación va a ser entendida como la autocomunicación de Dios al hombre en su Hijo Jesucristo.

De esta manera, la reflexión sobre el concepto cristiano de revelación nos aleja sustancialmente de las, así llamadas, religiones del libro. Podemos comprender así la peculiaridad cristiana del concepto de revelación con respecto, por ejemplo, al Islam. El concepto de revelación propio del Islam tiene el nombre de dictafónico y hace referencia al cómo concreto histórico de su realización. El ángel Gabriel, mandado por *Allâh*, habría dictado el Corán celeste y eterno, palabra por palabra, al oído de Mahoma. Así pues, Mahoma ha recitado al pie de la letra todo lo consignado en este Corán celeste; que, por cierto, se halla escrito en árabe clásico. Este concepto de revelación propio del Islam es un concepto que excluye de modo taxativo la mediación de la historia y, por esta razón, hace muy di-

---

<sup>4</sup> DE LUBAC, H., «Comentario al preámbulo y al capítulo I», en DUPUY, B. D. (dir.), *La revelación divina. Constitución Dogmática Dei Verbum*, I, Madrid, 1970, p. 187.

ficultosa cualquier labor de interpretación del texto sagrado en el seno mismo de la teología musulmana. En efecto, si la Palabra de Dios ha sido dictada por un ángel al profeta, dicha palabra debe ser asumida tal cual, más allá de cualquier intento de interpretación o actualización. Desde esta concepción, nos encontramos a un paso de la deriva fundamentalista. Así pues, si parafraseando el prólogo de S. Juan podemos decir que la Palabra de Dios se hizo carne en Jesucristo (cfr. Jn 1,14), el Islam afirmarí­a que la Palabra de Dios se ha hecho libro<sup>5</sup>.

Sin embargo, la comprensión de la revelación cristiana «como un acontecimiento interpersonal de encuentro entre Dios y el hombre»<sup>6</sup> aporta una peculiaridad que aumenta su complejidad. En efecto, la revelación cristiana, usando como mediación hermenéutica el acontecer histórico, no pierde su consistencia ontológica, sino que hace justicia a su misma esencia «que viene a manifestarse en la mediación del lenguaje y de la comunicación, sobrepasando siempre la capacidad de captura del concepto y de la interpretación»<sup>7</sup>. Esto es especialmente significativo en referencia al texto bíblico, ya que la Sagrada Escritura, que contiene la Palabra de Dios, no puede ser identificada, sin más, con dicha Palabra. De ahí que el teólogo cristiano pueda y deba preguntarse si la historicidad de hecho del cristianismo remite a una historicidad que debe estar también presente en la forma del pensamiento y que se manifiesta incluso en la misma Escritura<sup>8</sup>. En palabras de B. Forte:

«Delante de la Palabra, puro lugar del Adviento, nace el interrogante de si no será también, en su registro escrito original y fontal, una morada del éxodo: ¿existe en la Escritura, con la acción y la palabra de Dios, un elemento humano, alimentado de pensamiento

---

<sup>5</sup> Para esta reflexión, cfr. SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid, 1998, pp. 47-56; y KÜNG, H., *El Islam. Historia, presente y futuro*, Madrid, 2006, pp. 80-98 y 578-596.

<sup>6</sup> WALDENFELS, H., *Teología fundamental contextual*, Salamanca, 1994, p. 224.

<sup>7</sup> FORTE, B., *La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo, Milano, 1996, p. 59. La traducción es nuestra.

<sup>8</sup> De modo análogo afirma FRIES, H., *Teología Fundamental*, Barcelona, 1987, p. 155: «El fenómeno de la historia y de lo histórico como objeto y elemento de la *teología* no sólo es importante como el objeto al que se refiere —la revelación tiene un origen histórico, luego es historia con unos sucesos históricos—, sino que lo es también en tanto que la historia es la forma típica con que la fe se presenta desde sus mismos orígenes, desarrollándose en una historia que puede caracterizarse como una tradición o historia efectiva».

y de palabra, que señale y determine sus formas bajo el peso de la historia?<sup>9</sup>».

La respuesta a esta pregunta es claramente afirmativa. Teniendo en cuenta que el Adviento es una metáfora de la condición divina, y el éxodo una metáfora de la condición humana, habría que decir cómo a este Adviento corresponde, también en la Escritura, un éxodo, porque si no la Palabra de Dios habría resonado en el vacío. De ahí que, junto al valor normativo del Nuevo Testamento, se reconozca también la existencia de distintas teologías que nos recuerdan que la Palabra de Dios resuena en situaciones históricas diversas y que el Evangelio es una persona viva, más que las Escrituras consignadas en un libro. De hecho, ¿por qué existen en el canon de las Sagradas Escrituras cuatro relatos evangélicos? Porque existen cuatro situaciones exodales distintas a las que el mismo y único acontecimiento Cristo quiere responder; a saber: el éxodo de la comunidad cristiana de Roma a la que responde el evangelio de Marcos, el éxodo de la comunidad de Antioquia a la que responde Mateo, el éxodo de las comunidades helénicas a las que responden Lucas y el éxodo de una comunidad cristiana de segunda generación a la que responde el evangelio de Juan. Si la revelación cristiana no se nos diera en la ineludible mediación de la historia, sería muy probable que hubiera existido tan solo un único evangelio.

Así, esta encarnación y contextualización de la Escritura es tan patente que no es posible alcanzar el núcleo de la revelación, sino a través de estas formas teologizadas en que nos ha llegado a nosotros; de manera que «el proceso que hemos descrito forma parte de modo inclusivo de la economía de la revelación»<sup>10</sup>. Por tanto, «si hay una normatividad de la Escritura en relación con los contenidos, hay igualmente una normatividad formal»<sup>11</sup>.

Esta normatividad formal tiene que tener su expresión concreta en un quehacer teológico actual que será más sí mismo en la medida en que sea más cercano a la forma de la teología neotestamentaria. El análisis formal del Nuevo Testamento nos muestra claramente una circularidad hermenéutica en la concreción de tres momentos fundamentales. Por un lado, la teología neotestamentaria es una

---

<sup>9</sup> FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía. Introducción al sentido y método de la teología como historia*, Salamanca, 1990, p. 80.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>11</sup> *Ibid.*

teología situada en el hoy de la Iglesia y del mundo. De esta apertura al presente brota el hecho, como hemos afirmado, de que no se deba hablar de una teología neotestamentaria, sino precisamente de teologías, es decir, referencias al impacto del Adviento de la Palabra en circunstancias históricas muy diferentes. Esta teología posee también un momento de anámnesis, de memoria peligrosa del acontecimiento pascual que continuamente está siendo actualizado por la obra del Espíritu. Y por último, esta teología es profecía que da esperanza y novedad a la vida de los hombres abriendo nuevos caminos ya que, «actualizando la Palabra, la interpreta al mismo tiempo para las situaciones concretas, es decir, iluminando lo que está en tinieblas, discerniendo la vida de la muerte y ofreciendo el exceso del don y de la promesa»<sup>12</sup>. La teología neotestamentaria, desde esta óptica, puede ser caracterizada como histórica porque asume la triple tensión constitutiva del tiempo: pasado, presente y futuro. En este sentido, sigue afirmado B. Forte:

«La teología, como conciencia crítica de la fe eclesial, vive por tanto indisolublemente de la triple tensión, característica de la conciencia histórica: poniéndose en el surco vivo de la tradición de la fe, recibe la vida del tiempo presente con sus aperturas y sus resistencias, para verificarla a la luz del Adviento del Dios vivo y estimularla en vista del cumplimiento de la promesa. Escucha del tiempo, recuerdo peligroso y orientación anticipante del porvenir, son por tanto los momentos, profundamente conexos e implicados, de la conciencia crítica de la fe eclesial, que es la teología vivida como historia, en la historia y para ella<sup>13</sup>».

A nuestro juicio, estamos tocando aquí el ámbito específico de libertad del teólogo al reconocer cómo la revelación sólo llega a nosotros en formas históricamente condicionadas, es decir, en formas históricamente teologizadas. Para entender esto, volvamos de nuevo al ejemplo del Islam. Si el Corán fue transmitido palabra por palabra, esto es precisamente lo que entendemos por el concepto de revelación en sentido dictafónico<sup>14</sup>, está libre de todo error y de toda contradicción. Así, en la sura 4:82 podemos leer: «¿No meditan en el Corán? Si hubiera sido de otro que de Dios, habrían encontrado en él numerosas contradicciones». De esta manera, se hace perfec-

---

<sup>12</sup> Ibid., 90.

<sup>13</sup> FORTE, B., *La parola*, 62s. La traducción es nuestra.

<sup>14</sup> SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Cristianismo e Islam*, p. 47.

tamente claro a un interlocutor atento la dificultad para introducir cualquier instrumento hermenéutico en la lectura del Corán. Es más, la consideración hacia el libro sagrado llega a tal extremo que la escuela teológica *asari*, fundada en el siglo IX y considerada la escolástica más ortodoxa del Islam, hace una interpretación tan esencialista de los atributos divinos, frente a la interpretación alegórica de la escuela más abierta denominada *mutazili*, que llega a afirmar que el Corán es increado, palabra eterna de Dios, atributo eterno<sup>15</sup>. Desgraciadamente, para un amplio número de creyentes musulmanes, el Corán es pura voz del Adviento divino que no admite sino obediencia. Estas posturas acaban cayendo en una cosificación de las Escrituras donde se pierde su densidad histórica, su evolución diacrónica, su respuesta a situaciones coyunturales concretas. Esto que vemos de modo claro a propósito del Islam no ha sido ajeno a la historia de la interpretación de la Biblia cristiana. De hecho, el caso Galileo Galilei sólo puede ser comprendido desde esta cierta deriva fundamentalista del cristianismo de otras épocas.

Sin embargo, a partir de una conceptualización histórica de revelación, el teólogo cristiano descubre en la misma Escritura una formalidad que evidencia cómo el texto bíblico es, al mismo tiempo y sin contradicción, morada del Dios del Adviento y morada del éxodo humano. Este descubrimiento aporta, a su labor teológica, un horizonte diáfano de libertad.

En efecto, la normatividad formal del testimonio neotestamentario ofrece al teólogo un método de trabajo que requiere articular, como ya hemos visto, un triple momento. Si la teología es la ciencia que busca el significado o sentido de la revelación para el hombre<sup>16</sup>, necesariamente tiene que mediar entre una determinada matriz cultural y la función del cristianismo dentro de la misma<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 89ss.

<sup>16</sup> Cfr. WICKS, J., *Introducción al método teológico*, Estella, 20012, pp. 11ss.

<sup>17</sup> Cfr. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca, 1988, p. 9. También, en palabras de González de Cardedal: «La concentración de la teología en su propia verdad (teología sistemática o dogmática) no puede realizarse sin un lenguaje previo, una razón histórica y un oyente real, es decir no puede explicitarse como mera enumeración de hechos, ideas o promesas sino que tiene que articularse en diálogo y acogimiento previo, reto y oferta con la razón vital existente (teología fundamental). Verdad de Dios y plausibilidad para el hombre, teología sistemática y teología fundamental son inseparables. No hay por tanto meditación hacia adentro sin diálogo hacia fuera; no hay alabanza divina que no sea a la vez invitación humana; no hay revelación de Dios que no esté ordenada a la redención del hombre», en «¿Dios

De esta manera, se van delimitando tres elementos esenciales de atención: la Revelación del Dios de Jesucristo, el hombre concreto al que va destinada dicha oferta de salvación, y la mediación válida de un encuentro que ha de producirse sin mezcla ni confusión, al tiempo que sin separación ni división. Por ello, estamos aquí tocando la dimensión misma de credibilidad del cristianismo que, por definición, es la mediación entre Revelación y sujeto creyente<sup>18</sup>. Así, por ejemplo, B. Forte tematiza este triple momento con los nombres de «compañía», «memoria» y «profecía»<sup>19</sup>. Del mismo modo, O. González de Cardedal reconoce, en esta triple articulación, «el lugar exterior» de la teología, «el lugar interior» y «el lugar interno»<sup>20</sup>. Como se puede ver, estamos jugando aquí con los tres momentos esenciales de todo quehacer teológico: «*auditus temporis*», «*auditus fidei*» e «*intellectus fidei*».

La libertad del teólogo la vemos pues reconocida en la asunción de un método que brota ineludiblemente al descubrir cómo el Nuevo Testamento no ofrece al cristianismo simplemente una normatividad de contenidos, sino especialmente una normatividad en cuanto a la *forma mentis* de lo cristiano. O de otra manera, el «*intellectus fidei*», como tercer paso del método que se deriva del testimonio fontal neotestamentario, sería el momento donde la libertad del teólogo se pone en juego; una libertad que, a nuestro juicio, ha de ser entendida fundamentalmente como creatividad. En efecto, el momento de la profecía o lugar interno estaría haciendo referencia a «su actitud personal y su forma permanente de corresponder a lo que tal misión exige, a la luz de su origen y de sus fines»<sup>21</sup>. Así pues, si el primer momento del método, entendido como un prestar oído al tiempo que nos ha tocado vivir, requiere un trabajo más analítico; y el segundo momento, entendido como *fides ex auditu*, está necesitado de un trabajo más positivo, referido fundamentalmente al texto bíblico; el tercer momento reclama del teólogo un trabajo más especulativo o sistemático que ponga en acto su creatividad. Aquí es donde se juega fundamentalmente el tallaje teológico de cada autor en la medida en que, siendo fiel al acontecer del Dios vivo y al desa-

---

funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo», *Salmanticensis*, 49 (2002), pp. 51s.

<sup>18</sup> Cfr: PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, Salamanca, 1964, pp. 212-215.

<sup>19</sup> Cfr: FORTE, B., *La teología*, pp. 157-201.

<sup>20</sup> Cfr: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar*, pp. 16ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 18.



rrollo concreto de la historia de los hombres, sea capaz de provocar con su reflexión un verdadero encuentro de fe. No es extraño pues que la fe pueda ser definida como el lugar donde Dios y el hombre se encuentran. No es extraño, tampoco, que la teología haya de ser entendida, desde esta óptica, como la ciencia de la fe, es decir, verdadero servicio eclesial que busca provocar el encuentro santo entre Adviento divino y éxodo humano.

Para terminar este punto, intentemos concretar lo dicho a propósito del teólogo neotestamentario San Marcos. El momento de la compañía, lugar exterior o *auditus temporis* se encuentra referenciado al éxodo de una comunidad cristiana perseguida, de segunda mitad del siglo I, en la ciudad de Roma. En medio de esta situación penosa, sobre la cual planea el peligro de la apostasía, el evangelista hace memoria (lugar interno o *auditus fidei*) del acontecimiento fundante de nuestra fe: la muerte y la resurrección de Cristo. Así pues, con el éxodo de los cristianos de Roma en una mano, y la escucha del Adviento del Dios venido en carne en la otra, brota proféticamente la novedad de una obra teológica que sabe unir los dos momentos para convertirse en evangelio, buena noticia. El momento de la profecía, lugar interno o *intellectus fidei* dotará de especificidad al relato evangélico al hablarnos de Jesucristo como Mesías e Hijo de Dios pero sólo desde el altar del sufrimiento y de la cruz. Precipita así, en este libro del Nuevo Testamento, una obra cuya novedad es debida a un ejercicio responsable de libertad teológica.

### 3. LA LIBERTAD DEL TEÓLOGO EN CONFLICTO: EL PROBLEMA DE LA HELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

No obstante, el reconocimiento de espacios amplios para el ejercicio de una libertad que hemos descodificado conscientemente como creatividad, no elimina el hecho, manifiestamente conocido, de la conflictividad que, a lo largo de la historia, ha generado la labor del teólogo en el seno de la Iglesia. No sería honesto, por tanto, acometer una reflexión sobre la libertad del teólogo en su oficio sin hacer referencia a las causas profundas de dicha conflictividad. Sin embargo, antes de iniciar esta reflexión, sería conveniente subrayar el hecho de que ante esta problemática todos nos hayamos previa-