



Señales del Reino: hacia los estudios eclesiales. Sobre el Proemio de la constitución *Veritatis gaudium**

ALBERTO PARRA, S. J.**

A la Universidad de Monserrate, a sus Facultades de Ciencias Sociales y de Teología, así como al Seminario Mayor de Bogotá, debo agradecer la obligante invitación para participar en esta reflexión sobre los fines, medios y nuevos horizontes de los estudios eclesiales, según la tematización del papa Francisco en el Proemio de la constitución *Veritatis gaudium*.

Mi contribución lleva por título “Señales del Reino: hacia los estudios eclesiales”. La desarrollaré en tres apartados: (1) La prospectiva que ofrecen las indicaciones sustantivas de la constitución *Veritatis gaudium*. (2) El camino de los estudios en las dos vertientes más representativas. (3) El ya y el todavía no del Reino en el rediseño y la apropiación de los estudios eclesiales. Concluiré mi intervención con un muy breve epílogo. Mil gracias por su atención y su acogida.

Prospectiva: las indicaciones sustantivas De *Veritatis gaudium*

El pueblo de Dios peregrina a lo largo de los senderos de la historia, acompañado con sinceridad y solidaridad de los hombres y mujeres de todos los pueblos y de todas las culturas, para iluminar con la luz del Evangelio el camino de la humanidad hacia la nueva civilización del amor. El vasto y multiforme

* Presentación en la Universidad de Monserrate, Bogotá, en mayo de 2021.

** El padre Alberto Parra Mora, S. J., nació en Bogotá (Colombia). Es miembro de la Compañía de Jesús. Se licenció en Humanidades, Pedagogía, Filosofía y Teología en Bogotá y Roma. Se doctoró en la Facultad de Teología Católica en la Universidad de Estrasburgo bajo la dirección de Charles Wackenheim. Es profesor titular en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y sus horizontes son la teología fundamental y la eclesiología; fue director de la Unidad de Posgrados. Es investigador, conferencista y escritor. Ha publicado catorce libros y numerosos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.

sistema de los estudios eclesiásticos ha florecido a lo largo de los siglos gracias a la sabiduría del pueblo de Dios, que el Espíritu Santo guía a través del diálogo y discernimiento de los signos de los tiempos y de las diferentes expresiones culturales. Dicho sistema está unido estrechamente a la misión evangelizadora de la Iglesia y, más aún, brota de su misma identidad, que está consagrada totalmente a promover el crecimiento auténtico e integral de la familia humana hasta su plenitud definitiva en Dios.¹

No sorprende, pues, que el Concilio Vaticano II, al promover con vigor y profecía la renovación de la vida de la Iglesia, en vistas de una misión más incisiva en esta nueva época de la historia, haya recomendado, en el decreto *Optatam totius*, una revisión fiel y creativa de los estudios eclesiásticos (cfr. N.os 13-22). Esta tarea, después de un estudio atento y de una comprobación prudente, culminó en la constitución apostólica *Sapientia christiana*, promulgada por San Juan Pablo II, el 15 de abril de 1979. Gracias a esta se promovió y se perfeccionó aún más el compromiso de la Iglesia en favor de “las facultades y las universidades eclesiásticas”, es decir, aquellas que “se ocupan especialmente de la revelación cristiana y de las cuestiones relacionadas con la misma y que, por tanto, están más estrechamente unidas con la propia misión evangelizadora”, junto a todas las demás disciplinas que, “aunque no tengan un nexo particular con la revelación cristiana, sin embargo pueden contribuir mucho a la labor de evangelización”.²

Como tuve ocasión de destacar: “Buscar superar este divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida, ha sido precisamente uno de los principales aportes del Concilio Vaticano II. Me animo a decir que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente”.³

Ha llegado el momento en el que los estudios eclesiásticos reciban esa renovación sabia y valiente que se requiere para una transformación misionera de una Iglesia «en salida» desde ese rico patrimonio de profundización y orientación, que ha sido confrontado y enriquecido –por así decir– “sobre el terreno” del esfuerzo perseverante de la mediación cultural y social del Evangelio, que ha sido realizada a su vez por el pueblo de Dios en los distintos continentes y en diálogo con las diversas culturas.⁴

La tarea urgente en nuestro tiempo consiste en que todo el pueblo de Dios se prepare a emprender “con espíritu” una nueva etapa de la evangelización. Esto requiere “un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma”. Y, dentro de ese proceso, la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos está llamada a jugar un papel estratégico. De hecho, estos estudios

¹ Francisco, “Constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas (2017)” 1.

² *Ibíd.* 1.

³ *Ibíd.* 2.

⁴ *Ibíd.* 3.

no deben solo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las personas consagradas y de laicos comprometidos, sino que constituyen una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de sabiduría y de ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el pueblo de Dios: desde el *sensus fidei fidelium* hasta el magisterio de los pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos.⁵

Y esto tiene un valor indispensable para una Iglesia “en salida”, puesto que hoy no vivimos solo una época de cambios sino un verdadero cambio de época.⁶

Esta enorme e impostergable tarea requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún –me atrevo a decir– hacia “una valiente revolución cultural”. En este empeño, la red mundial de las universidades y facultades eclesiológicas está llamada a llevar la aportación decisiva de la levadura, de la sal y de la luz del Evangelio de Jesucristo y de la tradición viva de la Iglesia, que está siempre abierta a nuevos escenarios y a nuevas propuestas.⁷

Cada día es más evidente la “necesidad de una auténtica hermenéutica evangélica para comprender mejor la vida, el mundo, los hombres, no de una síntesis sino de una atmósfera espiritual de búsqueda y certeza basada en las verdades de razón y de fe. La filosofía y la teología permiten adquirir las convicciones que estructuran y fortalecen la inteligencia e iluminan la voluntad [...] pero todo esto es fecundo solo si se hace con la mente abierta y de rodillas”. El teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad, siempre en desarrollo, según la ley que San Vicente de Lerins describe así: “*Annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*” (*Commonitorium primum* 23: PL 50,668).⁸

No hay duda de que la teología debe estar enraizada y basada en la Sagrada Escritura y en la tradición viva, pero precisamente por eso debe acompañar simultáneamente los procesos culturales y sociales, de modo particular las transiciones difíciles. Es más, “en este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no solo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo”.⁹

⁵ Ibíd. 4.

⁶ Ibíd. 4.

⁷ Ibíd. 3.

⁸ Ibíd. 3.

⁹ Ibíd. 4.

El camino: las dos vertientes más representativas de los estudios eclesiales

En momentos en que debe procurarse la reinculturación del camino de Jesús o una impregnación evangélica nueva y novedosa de nuestras culturas, nadie puede sorprenderse que en tiempos y generaciones anteriores se produjera también ese necesario intercambio de relación del Evangelio con los conglomerados humanos y sus culturas propias.

Porque apenas había nacido en un contexto cultural oriental y semita, cuando ya el cristianismo realizó su primer encuentro misionero con la cultura griega, con sus formas de ser, de pensar, de decir¹⁰. Ello daría por resultado una profunda cristianización de la cultura helénica y una consiguiente e inevitable helenización del cristianismo: me refiero a su pensar, a su decir, a su expresar.

En tales contextos fue casi una exigencia presentar al cristianismo *como una filosofía*¹¹, como un conjunto o compendio de verdades de tipo nocional, no idéntico, pero tampoco diverso absolutamente de la filosofía de los grandes maestros griegos. El pensar y el decir cristianos fueron inculturados en las filosofías de la idea, del ser y del uno, y fueron protagonistas de primer orden los Padres griegos Taciano, Melitón, Eusebio, Clemente de Alejandría, y Orígenes.

La naciente teología cristiana no solo dialogó sino también se asimiló a las filosofías y la verdad bíblico-cristiana fue acercada a la verdad racional y nocional de índole filosófica: la *demonstración del cristianismo* se propuso racionalmente y el *conocimiento acerca de Dios* se tornó en asunto intelectual, racional, gnoseológico, de anuncio y captación de contenidos veritativos, filosóficamente racionados, razonados y sistematizados.

Siglos más tarde, la teología escolástica, con Santo Tomás (1224-1274) a la cabeza, distinguió el *doble camino para el acceso a Dios: la fe y la razón*; cada uno con sus fuentes, sus objetos, su estructura, su forma propia de argumentación. Y tras la distinción, la teología filosófica se esforzó en mostrar la *no oposición, sino precisamente la mutua complementariedad y la armonía*. A esas tesis medievales del objetivismo de la verdad al mismo tiempo filosófica y teológica regresaría en años cercanos el documento papal *Fides et ratio*. Entonces la teología recibió todo el peso filosófico de tipo aristotélico y su impresionante arquitectónica juntó las *quaestiones* filosóficas con las *lectiones* teológicas en ese bello y apasionante oficio de convertir el agua en vino.

¹⁰ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)” 44.

¹¹ Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 5-28.

La protesta contra la superestructura racionalista del cristianismo y de su teología la señaló Martín Lutero (1483-1546) con ardor y pasión. Sus análisis en *La cautividad babilónica de la Iglesia* y en el desafiante escrito *Contra los teologastros de Lovaina* equivalen a su profundo repudio y aversión a la racionalización teológica de la revelación y de la fe, al libre albedrío, a la razón, a las proposiciones escolásticas como vías hacia el conocimiento de Dios. Entonces tornó inútil todo intento de conocimiento natural o racional de Dios y toda sistematización cristiana de tipo filosófico, intelectual y gnoseológico; camino único y genuino de aproximación al Dios crucificado sería la *sola fē*, no razonada sino fiducialmente creída.

Contra esta postura reaccionó, a su vez, el Concilio de Trento, particularmente en su decreto y cánones sobre la justificación (enero de 1647). Se rechazó la enseñanza de Lutero y se reivindicó el valor de la razón natural para el conocimiento de Dios. En tal óptica y en el extremo opuesto de la fe fiducial luterana surgió, en los siglos XVIII y XIX, el *racionalismo tanto absoluto como moderado*, algunos de cuyos planteamientos son descritos así en el célebre *Sílabo* doctrinal de Pío IX (diciembre de 1894):

- La razón humana sin tener en cuenta para nada a Dios es el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. Es ley de sí misma y por sus solas fuerzas naturales es suficiente para procurar el bien de los hombres y de los pueblos.
- Todas las verdades de la religión derivan de la fuerza natural de la razón humana. De ahí que la razón sea la norma principal por la que el hombre puede alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean.
- La fe en Cristo se opone a la razón humana. Y la revelación divina no solo no aprovecha en nada, sino que perjudica a la perfección del hombre.
- Todos los dogmas de la religión cristiana pueden ser deducidos de la razón natural, o sea, de la filosofía. Y la razón humana, si está históricamente cultivada, puede llegar por sus solas fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de todos los dogmas, aun de los más recónditos, con solo que esos dogmas se le propongan como objeto¹².

El Concilio Vaticano I (1869-1870) fue réplica audaz al racionalismo, especialmente en su constitución dogmática sobre la fe católica, que argumenta en el mismo plano y con la misma lógica del racionalismo que combate. Entonces, del Concilio salieron declarados la distinción, pero no oposición, entre fe y razón; su

¹² Denzinger y Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 2903-2911.

complementariedad y armonía; los límites de la razón; el carácter intelectual y gnoseológico de la verdad de fe; la revelación como locución al entendimiento humano para que pueda acceder sin errores a cuanto ya conoce por sus fuerzas y a cuanto puede conocer únicamente por graciosa revelación.

Así, en términos racionales y racionalistas, se salía al paso a la razón presuntuosa que pretendiera negar la necesidad y el valor propios de la revelación y de la fe. Desde tal óptica, la razón teológica, armonizada pero también supeditada a la razón filosófica, pervade toda la realidad cristiana¹³:

La revelación consistiría en haber Dios comunicado al hombre por otro camino sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad. La revelación transmitiría de modo seguro aquellas verdades sobre Dios que de suyo no son inaccesibles a la razón humana, pero sobre todo las verdades que sobrepasan totalmente a la razón. Entonces se opera ese salto semántico, teológico y pastoral de la revelación acto de Dios comunicativo y gracioso a la revelación objeto terminal identificada con doctrinas y verdades.

Las fuentes de la revelación, así percibida, serían los libros escritos y las tradiciones no escritas. En tal perspectiva, la Escritura y la tradición vienen a ser fuentes de un saber nocional, de una declaración teórica por un camino diverso a la misma razón humana, reserva de textos y de temas para derivar doctrinas y verdades superiores y complementarias de la razón humana.

La fe es descrita en términos veritativos y nocionales, pues la razón humana está enteramente sujeta a la verdad increada y cuando Dios revela estamos obligados a prestarle, por la fe, plena obediencia de entendimiento y voluntad. Por la fe creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la razón humana, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos.

La verdad transmitida por la revelación divina, por la Escritura y la tradición, se ve ineludiblemente marcada por el cariz de lo nocional filosófico: las verdades de fe iluminan sobrenaturalmente al entendimiento humano. La verdad revelada propone, para creer, misterios escondidos en Dios, de los que, si no hubieran sido revelados, no se pudiera tener noticia, puesto que los misterios divinos por su misma naturaleza, sobrepasan al entendimiento creado.

La transmisión de la fe, en este horizonte, debe ser mediada básicamente por el saber, por el entender, por el conocimiento, por la aceptación intelectual de las

¹³ Parra, “La apropiación gnoseológica de la revelación y de la fe”, 76ss.

verdades y la captación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que brotaría de la Escritura, de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia.

La instrucción en la fe pudo, por eso, impartirse por los mismos medios y en el mismo plano en que se impartieron otros conocimientos: el catecismo que enseña *lo que se necesita saber para salvarse* y la clase de religión que instruyó sobre cuestiones religiosas, a la par que otras disciplinas capacitaron a los alumnos en diversos tipos de saberes más o menos medibles, computables y académicamente calificables.

La ortodoxia en cuanto recta confesión de la fe llegó a ser entendida como la *no negación de las verdades*, la afirmación intelectual de las mismas, la acomodación preferentemente racional a los enunciados propuestos por la Iglesia. En tales perspectivas la ortodoxia intelectual luce como elemento primario y la praxis de fe como elemento secundario. Entonces individuos y conglomerados sociales, de posible comportamiento contrario al Evangelio, pudieron ser tenidos como ortodoxos por su no negación de las verdades de fe. En tal plano había sido ya sintomática la declaración de Trento de que *por el pecado se pierde la caridad, pero no la fe* (¡la fe intelectualista obviamente!).

La heterodoxia fue la *negación de las verdades de fe o la no recta o no completa confesión intelectual de las mismas*. El asunto fue de heterodoxia doctrinal y por eso es muy significativa la fórmula de anatema tradicionalmente empleada “si alguno *dijere que... o alguno no dijere que... sea anatema*”. Fórmula en que más parece contar la no negación de las formulaciones nocionales de la fe, antes que la práctica misma de la vida cristiana. De ahí que individuos y conglomerados enteros pudieran ser plenamente ortodoxos o plenamente heterodoxos en el plano intelectual de la fe, sin que para esa determinación contara poco ni mucho la práctica inexistente o desviada de la fe.

El magisterio de la Iglesia vino a ser entendido como instancia suprema de la verdad nocional y árbitro para dirimir controversias acerca de lo que está y de lo que no está de acuerdo con el cuerpo nocional de verdades. El magisterio sería *supremo custodio* del cuerpo doctrinal veritativo que, preservado de todo error de tipo filosófico, debe ser transmitido a las siguientes generaciones.

El dogma es pensado como una proposición intelectual que esclarece un punto, generalmente controvertido, del cuerpo doctrinal. El valor veritativo del enunciado dogmático adquirió dimensiones de absoluto (suelto, desligado) respecto de las circunstancias históricas que lo originaron. El no relativismo dogmático lo convirtió en poco menos que en verdad ahistórica y desencarnada, primer principio válido por sí y ante sí, inmodificable e insuperable, destinado a ser “*aplicado*” en la vida cristiana de toda circunstancia.

La infalibilidad que Cristo Señor estableció en su Iglesia se vio restringida al ámbito de lo intelectual y gnoseológico. Y fue explicada como la *iluminación del*

entendimiento de aquel y de aquellos que deben proponer a la Iglesia una verdad de fe, con *imposibilidad de error filosófico* en las proposiciones enunciativas o declarativas. Con tal telón de fondo, el dogma de la infalibilidad del romano pontífice, declarado por el mismo Concilio Vaticano I, surge en un contexto predominantemente intelectualista y desde entonces no ha logrado ser situado en su dimensión justa.

La *teología* en esta visión se hace fundamentalmente especulación (*teología especulativa*) e indagación positiva en las fuentes de las verdades de fe (*teología positiva*), no menos que sistematización del cuerpo doctrinal (*teología sistemática*). Particular relieve tuvo la *teología dogmática*, entendida como función que indaga por y estudia las proposiciones del magisterio en un horizonte de hermenéutica textual para desenrañar los contenidos veritativos de los enunciados. Eso, cuando no se limitó a trazar simplemente la génesis histórica del dogma (*método histórico-genético*), en franca coincidencia con el historicismo dogmático y su correspondiente dogmatismo textual. Por *teología pastoral* pudo entenderse la “aplicación” de las doctrinas inmutables y eternas a la situación real de conglomerados y de pueblos por ministerio de los clérigos y, en modo derivado, de los laicos comprometidos.

El camino de Jesús, en fin, adquirió los contornos de sistema doctrinal teórico, con base en la verdad que Dios reveló al entendimiento humano y que la Iglesia transmite, enseña y preserva. Entonces pudo suceder que el cristiano aceptara el cuerpo doctrinal por argumento de autoridad de Dios y de la Iglesia, pero que ese mismo cuerpo nocional apenas ofreciera sentido vivo, operacional, práctico, transformante, susceptible de ser creído al margen de la vida real y de los intereses reales de la vida. Es imposible negar u ocultar una consiguiente y usual percepción del cristianismo como sistema doctrinal, código moral, filosofía y acaso ideología. Fue esa tierra abonada para las síntesis escalofriantes del “*creo porque no veo*”, “*creo porque no entiendo*”, “*creo porque es absurdo*”, “*creo como salto al vacío*”.

*

Ahora bien, el axioma bíblico-cristiano que permite la apropiación de la revelación en términos diversos a los nocionales es el acontecimiento vivo por el cual *Dios se revela en la historia y por la historia*. Y porque eso es así, lo que llega hasta nosotros en las fuentes de la revelación no es un acervo racionalista de conocimientos, un código moral o un cuerpo doctrinal, sino una *historia de gracia y salvación*¹⁴.

La revelación ha acontecido en la historia del pueblo de Israel interpretada en su dimensión salvífica y reveladora. La revelación ha acontecido de modo culminante

¹⁴ Parra, “La apropiación histórica de la revelación”, 89-95.

y normativo en la historia de Jesús de Nazaret en su dimensión salvadora y reveladora. La revelación, una y única, acontece en *toda historia y en toda la historia a lo largo de la historia de la salvación*. En la historia y por la historia Dios salva y, salvando, se revela. Tal es la profunda percepción del concilio ecuménico Vaticano II en su acercamiento señero y clamoroso al hecho de la revelación de Dios en el tiempo y en la historia.

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 sustentar tesis pseudo-filosóficas o pseudo-teológicas, fueron insignes en la comprensión de la Escritura como testimonio inspirado de la 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 analogía de experiencias históricas en las que Dios desvela libre y gratuitamente su acción y su presencia reveladora y salvadora. Sobre este derrotero histórico de la revelación y de la salvación, todas las corrientes teológicas que antecedieron y siguieron al concilio ecuménico Vaticano II se han orientado decididamente por una teología de la historia.

Los términos *historia de salvación* e *historia de revelación* no son términos bíblicos. Son sí sumamente afines a los términos *mysterium* y *oikonomía* con que se nombra bíblicamente al *plan de Dios* en su encuentro con su creatura inteligente y libre y su caminar histórico para su encuentro existencial con el Dios vivo (Rm 11,26; ICo 4,1;16,51; Ef 3,9; 1,10). Los estadios que van de la *promesa* al *cumplimiento* y del *ya* al *todavía no* separan y distinguen el *kairos* divino de la gracia y del amor y la durabilidad del tiempo de ayer y de hoy *xronos*¹⁵.

Así, el plan histórico (oikonomía) de la revelación (apokálypsis) se manifiesta en un momento clímax del tiempo histórico (pleroma tou cronou). Es decir, que se trata del plan de salvación-revelación no solo en la plenitud del tiempo histórico, sino trazado para ser realizado en la historia y a lo largo de toda la historia de hoy y de siempre. De allí que el término “historia de revelación y de salvación” ofrezca la misma dimensión de sentido que la *oikonomía* en su carácter histórico y temporal, siendo Jesucristo el Señor *plenitud y centro* de la histórica revelación.

Si la índole histórica de la revelación y de la salvación fue oscurecida por las perspectivas ahistóricas de una revelación en doctrinas, decretos o enunciados gnoseológicos, ha sido mérito de la teología, tanto católica como protestante de los dos últimos siglos, reencontrar la veta de la historia en el corazón mismo de la

¹⁵ Véase a Barth, *Heils als Geschichte*.

revelación o automanifestación de Dios. 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 vivida e interpretada desde la densidad suma de la revelación que es Jesucristo el Señor; revelación e historia encuentran en los autores felices conjunciones.

Entonces, de un cristianismo entendido como simple auditor de la doctrina, anclado con seguridad al cuerpo doctrinal del pasado y a un tipo de verdad irremisiblemente conquistada y poseída, se pasa a la figura de un cristianismo, pueblo de Dios, que en la historia y por la historia peregrina hoy hacia la casa del Padre, con todos los riesgos de lo provisional y de lo imprevisible, de lo dinámico y de lo perfectible, de lo ya poseído en la fe pero aún inalcanzado en la esperanza. A partir de la revelación y salvación insertas en la historia es posible y necesaria la lectura creyente de la historia: *la teología de la historia*.

Ahora bien: el Concilio Vaticano II no niega ni contradice los principios asentados por Vaticano I sobre la revelación divina en las perspectivas doctrinales, gnoseológicas, dogmáticas e intelectuales a las que nos hemos referido; pero Vaticano II no es tediosa repetición del Vaticano I. Sus perspectivas propias acerca de la divina revelación se sitúan decididamente en la corriente teológica de la historia y significan un aporte de valor incalculable y un dinamismo de insospechada proyección hacia la postulación de la revelación de Dios en términos históricos. Se ha tratado, dice el papa Francisco, *de una verdadera revolución para la teología, para su hacer y su pensar*.

La revelación leída por Vaticano II no son los sistemas teológicos de esa revelación, sino la divina revelación en sí misma considerada (*de ipsa revelatione*); y lo que Dios revela es a sí mismo en su plan (oikonomía) histórico de nuestra salvación. Tal plan, en cuanto objeto terminal de la revelación, tiene sus *preparaciones* pero llega a su cima culminante, a su densidad máxima, en la persona divina e histórica y en la obra divina e histórica de Jesucristo Señor, *plenitud misma de la revelación*.

Ahora bien, la divina revelación, en la constitución dogmática *Dei Verbum*¹⁶ no se da ni primaria ni básicamente en palabras, sino *en hechos históricos de salvación*. Los hechos son interpretados *por la palabra*. De modo que los *hechos históricos sustentan la palabra y la palabra declara el sentido salvífico del acontecer*. Por lo demás, toda la revelación divina es crística en su inicio, en su medio y en su fin, y avanza incólume y victoriosa *a todo lo largo de la historia de salvación: "coextensiva con la historia universal"*, al sentir de Karl Rahner, si es *que Jesucristo es ayer, hoy y el mismo por los siglos*.

Las fuentes primarias de la divina revelación adquieren, entonces, una connotación radicalmente histórica que faltó en otras perspectivas. Los apóstoles con su

¹⁶ Concilio Vaticano II, "Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (1965)" 2,3,4.

predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito los hechos-palabra de salvación inspirados por el Espíritu Santo. La tradición que los apóstoles nos dejaron es la misma que se expresa en la enseñanza de la Iglesia, en su vida y en su culto. Por eso, la tradición, lejos de ser archivo de datos para ser invocados, es acontecimiento vivo y permanente en la historia por la obra potente del Espíritu Santo.

La fe, descrita por Vaticano II en entrañables términos abrahámicos, es *obediencia: obediencia de la fe*, en términos paulinos a los que remite el Concilio. Por lo demás, el implicado en la fe es el ser humano en totalidad (*se totum*) con entrega plenaria al Dios vivo. Se implican también, claro está, el entendimiento y la voluntad para asentir razonablemente a la facticidad de lo que se revela, es decir, a la verdad del plan histórico de gracia y salvación. Diríase que a la revelación histórica por obras solo puede corresponder la fe histórica de obediencia o apertura plenaria para vivir y actuar la propia historia en el horizonte del acontecer fáctico de cada existencia en Cristo, por él y para él.

La verdad de la revelación, si ha de mantenerse la lógica teológica del Concilio, no es la verdad de tipo filosófico, “*conformidad del entendimiento con su objeto*”. Es la verdad histórica de índole semita: *alcázar, baluarte, roca, piedra angular* en que se apoya mi existencia, *fidelidad de Dios que dura para siempre*. La verdad divina en su término hebreo (*emet*), es fidelidad, permanencia de Dios para cumplir su plan de gracia salvadora a lo largo de la historia personal y colectiva. Y verdad, fidelidad, permanencia, obediencia de la creatura para la realización del designio histórico de Dios en el tiempo del amor y del seguimiento: ¡se habita en la verdad como se vive en el amor! Así, la divina revelación, como la fe, se inscriben menos en los términos griegos de *logos* o palabra declarativa y mucho más en los términos semitas de *dabar* o de palabra eficaz en la historia *que produce en la acción aquello que se significa en las palabras*.

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. La *práctica de la fe* en cuanto obediencia plenaria al Evangelio es la que verdaderamente forma en la fe, al igual que amando se forma verdaderamente en el amor y obedeciendo se forma verdaderamente en la obediencia.

La instrucción religiosa como la fe dogmática serán siempre formulación o tematización de la práctica histórica de fe en el corazón más íntimo de la Iglesia viviente. Tal vez solo así podrá evitarse que lo doctrinal cristiano sea percibido como conciencia falsa o como enunciado sin contenido histórico y real.

La ortodoxia como recta confesión de la fe se liga indisolublemente con la práctica viva y operante de esa misma fe. Más aún, la ortopraxis cristiana y eclesial en el ámbito personal y comunitario poseen el primado ontológico y también lógico, en cuanto que las formulaciones de fe declaran y explicitan el ejercicio práctico, el actuar histórico, la conciencia viva de una Iglesia que realiza la verdad de la fe en el momento primero y formula, define, o da razón de su esperanza en el momento segundo. El primado de la práctica cristiana sobre el escueto pensar o formular es un imperativo evangélico, antes que un postulado de las filosofías de la praxis, “sean realizadores de la palabra y no tan solo auditores” (St 1,22-25).

La heterodoxia o falsa confesión de la fe se liga también íntimamente con la *heteropraxis*. Es porque a una no práctica o falsa práctica de la vida cristiana no puede corresponder una ortodoxia verbal que no sea una máscara, disfraz e hipocresía. El corto-circuito que se opera entre ortodoxia doctrinal y heterodoxia práctica es el drama del cristianismo en todas las épocas y en la nuestra de modo alarmante y singular.

El magisterio eclesial, que en las perspectivas racionalistas vino a ser la simple instancia suprema de la verdad gnoseológica, en las perspectivas de Vaticano II reencontra todo su gran contexto pastoral como *impulsor de la verdad cristiana operativa*, de la realización de la verdad, de los compromisos históricos. Ello no excluye, antes exige, la conservación vigilante de lo siempre creído e históricamente vivido en la Iglesia.

El dogma es, en tales perspectivas, lo que fue en la Iglesia de los primeros concilios: símbolos de la fe, es decir de la fe viva, operante y práctica de la comunidad eclesial. Y si en las perspectivas racionalistas, la dogmática eclesial vino a ser poco menos que una zona de teoría desligada de la vida y de la práctica factual, en la óptica de Vaticano II es evidente que el momento enunciativo o declarativo de la verdad de fe es —como hemos dicho— momento interno para *dar razón de la esperanza* y para reorientar o dinamizar el caminar histórico de la comunidad cristiana que vive y actúa los enunciados de fe en la práctica histórica de cada día.

La infalibilidad está relacionada íntimamente con la verdad, fidelidad y obediencia a la alianza, al plan histórico de salvación, al Evangelio. La infalibilidad de parte de Dios es la realización histórica de su promesa de gracia, de acción, de presencia salvadora entre los suyos *todos los días hasta el fin de la historia*, pese a los avatares e imprevistos del camino. Por parte de la comunidad eclesial, la infalibilidad es su permanencia y obediencia fiel en la práctica viva del Evangelio, lo cual incluye la imposibilidad de desvío histórico en los aspectos intelectuales o enunciativos de la fe. Este último viene a ser, no el elemento primario de la infalibilidad, sino un aspecto capital pero derivado de elementos históricos de permanencia fiel; y no como

resultado de nuestra ciencia cuanto por efecto de la gracia victoriosa del Espíritu de aquel que guía nuestro caminar y orienta nuestro saber y formular.

La teología, en esta misma lógica, supera la función pertinente a los aspectos nocionales, intelectuales, enunciativos, declarativos de la fe. La teología tematiza la divina revelación *en hechos y palabras intrínsecamente conectados en cuanto que los hechos sustentan las palabras y las palabras declaran el sentido salvífico del acontecer*. Ella, la teología, versa sobre la historia de revelación y salvación testificada en la Escritura y coextensiva con en la historia; y esa es su norma normativa, su norma constitutiva, su lugar teologal y teológico de donde la teología extrae su vigor y permanente actualidad. Percibida en su configuración académica y metódica, la reflexión teológica describe ese círculo hermenéutico que enlaza, *sin confusión y sin separación*, los textos santos de divina revelación, los contextos históricos de cada situación, los pretextos de vida y de acción de cada historia personal y social en el seguimiento y el amor de quien pone sus pies donde Él dejó sus huellas.

El camino de Jesús es, en fin, la historia viva y operante de quienes hoy, como en el decurso de los tiempos, obedecen al Evangelio, peregrinan hacia la casa del Padre, se abren a la trascendencia y al Señor *pro-vocativo* a partir de la inmanencia del hoy y del aquí, celebran los símbolos de su fe histórica, dan razón declarativa de su fe y de su esperanza, se transforman a sí mismos transformando cristianamente la sociedad en la que hacen vivos, prácticos y operantes los compromisos históricos que impone la obediencia de la fe y la revelación del plan histórico de nuestra salvación.

*

Diríase, entonces, que si todo el magisterio social anterior al Concilio pudo ser *aplicación* de las dimensiones sociales del Evangelio a la realidad real; en el Concilio y más allá del Concilio se ha tratado de explicitar las dimensiones evangélicas presentes en la entidad misma de la creación *hecha en Cristo, por Cristo y para Cristo*, así como la entidad del proyecto planetario y cósmico que avanza contradictorio, sí, pero inexorable según el plan divino y realización de la voluntad de Dios y de su plan de gracia como designo amoroso de Dios para ser realizado en el tiempo histórico de sus creaturas amadas y elegidas.

Solo así puede explicarse la unidad de mirada y de propósito que va de *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* de Juan XXIII a *Ecclesiam suam* y *Populorum progressio* de Pablo VI; de *Redemptor hominis*, *Laborem exercens* y *Solicitudo Rei socialis* de Juan Pablo II a *Caritas in veritate* e *In spe salvi* de Benedicto XVI y a *Laudato si'* y *Fratelli tutti* de Francisco: todo este cuerpo magisterial de última generación es eminentemente

cuerpo social al que se llega –mediante *una genuina hermenéutica evangélica*– a la doctrina viva y operante, en tanto que la doctrina operante cobra vida ferviente y actualidad clamorosa en la hondura abismal de la realidad presente. Es esta la matriz de la época en que nos encontramos: el círculo de la comprensión en que la realidad toda clama por su comprensión hondamente teologal y teológica, en tanto que lo teologal y teológico clama por la realidad vital a la que pertenece.

Solo así puede pensarse que la teología y su renovada visión de sí misma es lo que afirma Francisco: *factor estratégico de la evangelización*. Y solo así puede hacerse realidad la intuición sabia y profética de Pablo VI para la alborada de la nueva evangelización.

Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de llegar con la fuerza del Evangelio a los criterios de juicio, al cruce de las ideologías, a los puntos de interés, a los modelos de vida y sociedad que puedan estar en contravía con el designio de Dios y del Evangelio.¹⁷

A esta luz, pregúntese y respóndase si el papa Francisco encarna con simpleza al hombre atrapado por la problemática social y lanzado a la acción que omite la doctrina y encarna el modelo de *papa pastoralista* pero no *papa teólogo* a la manera supuestamente doctrinal de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. A esa luz respóndase a la postura de un Prefecto de curia que pretendió que, puesto que el papa no es teólogo, corresponde velar por los códigos de doctrina no al papa, sino a la Congregación de la Fe. Respóndase a esta luz la altanera y pretendida descalificación del papa comparando sus obras vitales y sus palabras vivas con las doctrinas escuetas y neutrales archivadas en el Denzinger o colección de todos los escritos doctrinales de papas y concilios. Pregúntese si en el círculo de la comprensión de la hermenéutica evangélica –del texto a la acción y de la acción al texto– puede honestamente censurarse la inspiración que recibió Francisco del Patriarca ortodoxo Bartolomé para la luminosa encíclica *Lautato si'* y del Imán mahometano Ahmad Al-Tayebb para la encíclica *Fratelli tuuti* sobre la fraternidad universal y la amistad social. Pregúntese si Francisco, por su talante humano, jesuítico y papal no encarna un magisterio escrito cada día *más por obras que por palabras* y más por descenso a las *periferias existenciales* que por subida a las cátedras teorizantes de doctrinas. Pregúntese desde ahí qué es lo que puede entenderse por algo así como *“la Iglesia en salida”* más allá del eslogan repetido pero absolutamente no entendido.

Por el contrario, el proemio que Francisco antepuso a la constitución apostólica *Veritatis gaudium sobre los estudios eclesiásticos* es una pieza luminosa hacia la

¹⁷ Pablo VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo (1975)” 19

renovación profunda del ser y del pensar, del pensar y del creer, del creer y del hacer, del hacer y transformar, del *hacer nuevas todas las cosas en Cristo, mediador y plenitud de la revelación*. La *hermenéutica evangélica* a la que se refiere Francisco no “aplica” la doctrina a la realidad real; lee la Buena Nueva y la doctrina en el corazón mismo de la realidad real y tanto en sus grandezas como en sus miserias que claman por redención, por transformación, por salvación.

Repitémoslo aquí con toda claridad (*con las puertas cerradas por temor a los judíos*): Vaticano II con su noción de divina revelación *en hechos y palabras intrínsecamente conectados a lo largo de toda la historia de salvación* no es Vaticano I con su concepto de revelación en doctrinas dirigidas a la razón para un asentimiento racional y una fe doctrinal, un magisterio doctrinal, una exégesis doctrinal y una teología doctrinal, una iniciación catequética doctrinal, un decir sin hacer o un hacer sin vivir aquello que se dice creer. No son estos los tiempos de las escolásticas premodernas ni de las ilustraciones modernas que desterraron la praxis de la episteme y entonces lograron que los teólogos, como los filósofos, *contemplan el mundo pero no lo transformen*.

El nuestro es momento de revisión profunda y responsable del estatuto de los estudios eclesiales y tanto en su *qué* como en su *cómo*, vale decir, desde el corazón de la divina revelación y mediante los métodos de investigación que no contradigan al Evangelio mismo que irrumpió en Jesucristo *por obras y palabras*. Se tratará entonces de teologías –quizás también de filosofías– para después del *gigantismo de las esencias* y del *olvido del ser del existente real*; para después de los textos sin contextos ni pretextos de vida y de acción; para después de la modernidad conceptualista y del incomprendido aserto anselmiano *quaerens intellectum*; para después de haber restituido la praxis a la episteme y la acción a la dicción; para después de una Iglesia santa y católica *en salida* de sus propias dimensiones y lenguajes hacia *un mundo herido y enfermo, hacia el que cayó en manos de ladrones dejándolo medio muerto o semivivo, hacia la fraternidad universal y la amistad social, hacia el gozoso anuncio del Evangelio del Reino en el corazón de las nuevas épocas y de las nuevas culturas*.

El reino: el *ya* y el *todavía no*

Los amigos solícitos que diseñaron este encuentro previeron que el horizonte fundante y conductor de nuestras realizaciones académicas en las universidades, facultades, seminarios y centros deberá ser el Reino de Dios. Quizás porque el Reino es el corazón y centro del Evangelio proclamado por el Señor y proclamable por la Iglesia hasta los confines de los mundos; y porque el Reino de Dios es la categoría existencial que abre el *entonces* y el *ahora* al *ya* y al *todavía no*, a la promesa y a la tarea de proporciones

históricas, a las dimensiones de lo más hondo de cada ser inteligente y libre en los horizontes propios de su buscar y hallar, de su vivir y hacer, de su decir y testimoniar, del asir el Reino entre las manos como *tesoro escondido y perla preciosa* y de esperar ansioso a que irrumpa *como ladrón en la noche*. En fin, porque el Reino de Dios es *Dios reinando* en todos los mundos presentes y futuros *hasta que Cristo entregue el Reino al Padre y Dios sea todo en todas las cosas*.

Solo que las limitaciones de nuestros lenguajes, de nuestras semánticas y gramáticas permitieron, para infortunio nuestro, mal-comprender el radical sentido activo *Dios reinando, Dios reinante, Dios reina* con el sentido pasivo de *Reino de Dios* tan proclive a la identificación historicista y cosista del Reino con sucedáneos, más propios de nuestra incomprensión que del Evangelio de la Buena Nueva en los labios de la proclamación y en los hechos ciertos del Reinado de Dios resplandecientes y señeros en la vida, en la muerte y en la resurrección gloriosa de Jesucristo el Señor.

El ya del Reino fue un equívoco de cálculo político en los días de la monarquía de Israel y de Judá y en los días de la incomprensión de los Doce acerca de la restauración del reino de Israel. Fue equívoco aquella tarde de la multiplicación de los panes y en las acusaciones rabiosas ante los tribunales de Pilatos y de Caifás. Fue equívoco en el letrado ignominioso *Jesús de Nazaret rey de los judíos* y fue equívoco en las suposiciones milenaristas de todos los gnósticos y de todos los alumbrados. Hubo incluso quienes descartaron la posibilidad misma del episodio de Cesárea de Filipo, dado que la inminencia del Reino proclamado sería impedimento radical para algo así como *la fundación de la Iglesia duradera y permanente*.

El ya del Reino fue un equívoco conectado y hasta identificado con la predestinación calvinista y con las señales ciertas de predestinación mediante la prosperidad de los negocios, la concentración del capital y el surgimiento del sistema capitalista, según el estudio penetrante de quien buscó sus orígenes. *El ya del Reino* fue un equívoco en el traslado del calvinismo economicista a la sociedad de los Estados Unidos de Norteamérica y a su sistema capitalista de organización que anuncia en su billete de cambio su confianza en Dios: *In God we trust*. *El ya del Reino* sigue siendo equívoco cuando, después de los consensos de Washington y del lanzamiento de la actual etapa del neoliberalismo ideológico, del capitalismo económico y de la nueva derecha política, Reagan en trance de profeta o de teólogo de la prosperidad declaró a su país como “la mejor realización del reino de Dios”. *El ya del Reino* es un equívoco en la ideología supremacista blanca y en el consiguiente evangelismo norteamericano bajo la suprema inspiración de Trump.

El ya del Reino pudo ser un equívoco identificado con la Iglesia Católica Romana, si damos crédito a la sentencia de Loisy: “Jesús anunció el Reino y lo que sobrevino

fue la Iglesia”¹⁸. Quizás porque el modelo de cristiandad con el predominio de la Iglesia sobre los estados y del triple poder papal simbolizado en la tiara, no solo fue el modelo dominante de Iglesia, sino también el modo más visible y asible del Reino de Dios sobre la tierra; solo que, al término de las identificaciones eclesíásticas, el *ya del Reino* en su versión interiorista y espiritualista no superaría en Bultmann el barato nivel de *principios ético-existenciales*.

Por otra parte, *el todavía no* del Reino, al suprimirse con razón toda identificación historicista y cosista del Reino, fue lanzado a la categoría de “reserva escatológica” en una afirmación radical de trascendencia, pero con plena ausencia de realidad histórica para despecho de la noción misma de escatología: “Lo último es la negación de todo lo penúltimo”; lo último es el futuro de la definitividad, el Reino no es rotundamente el ya, sino el todavía no radical y absoluto, según el pensar e interpretar de Oskar Culmann.

Es que difícilmente puede ser comprendido el *todavía no* del Reino si no se tiene como punto de partida el *ya del Reino* en términos de presencia irruptiva de la gracia y del amor, de la salvación, no por la justicia de la ley sino por la obra y la palabra de Jesucristo el Señor, allí precisamente cuando el Reino de Dios es el Reino de Cristo en su proximidad y en su llegada, en sus señales ciertas y en sus efectos admirables, en la certeza del *ya* y en la espera gozosa del *todavía no* hasta la consumación de los tiempos cuando *Cristo entregue el Reino al Padre y Dios sea todo en todas las cosas*.

Por ello, no sin verdad y categórica seguridad, pudo Vaticano II poner como quicio y fundamento de la Iglesia el Reino de Dios predicado por Jesús por obras y palabras en su *ya*, y en su *todavía no* del cual la Iglesia, desde su fundación, es signo y sacramento: signo que significa y sacramento eficaz que produce lo que significa en la duración del tiempo. Porque mundo e historia claman por el Reino y se acercan al Reino allí donde amanezca lo que es bueno, lo que es recto, lo que es justo, lo que corresponde a los diseños entrañables de mundo y sociedad, según el hacer y el decir de Jesucristo alfa y omega del Reinado de Dios en toda historia y en toda la historia.

Ahora bien, la Iglesia es señal del Reino y sacramento del Reino a condición de que proclame que la Iglesia no es el Reino sino llave del Reino; que ella no es fin sino medio; que su bautismo es para nacer de arriba y entrar en el Reino; que su confirmación en el Espíritu y su ordenación ministerial y su matrimonio sacramental son para la misión y envío en la misión del Reino; que su eucaristía –que la congrega y que la nutre– es anticipo sacramental de la cena escatológica del Reino; que el discipulado y el apostolado y todo ministerio en la Iglesia tienen por medio y por meta el anuncio

¹⁸ Loisy, *L’Evangile et l’Église*, 153.

del Reino; que no se deja la barca ni el padre ni la madre ni los hijos y tierras por la Iglesia, sino por el Reino; que nadie se hace eunuco por la Iglesia sino por el Reino; que no es la Iglesia la que siembra sino la que recoge para los graneros del Reino; que no es ella levadura ni fermento ni tesoro escondido ni piedra preciosa sino el Reino; que no es ella la red barredera ni el grano de mostaza, sino el Reino que verdea en los campos del mundo; que su ocupación más evangélica debe tener por quicio y por medio y por fin el Reino y Reinado de Dios, en su ya y en su gozosa espera; que sus sueños de Iglesia y sus opciones mejores deben ser las del Señor del Reino: los pobres, los humildes, los últimos, los excluidos, los que ni tienen ni pueden ni saben ni son; que la ley fundamental de la Iglesia no es su derecho, sino las bienaventuranzas del Reino; que su oración de origen divino es súplica para que venga el Reino porque todo lo demás es añadidura; que ella –la Iglesia precursora– debe disminuir para que el Reino crezca; que sus fronteras eclesiales no son las que ella se trace, sino las fronteras del Reino y Reinado de Dios en el tiempo, en las culturas, en las artes, en las ciencias, en los diseños de economía y sociedad, en la técnica, en las profesiones y los oficios, en los diseños de ser humano y social, en la educación de la pedagogía primera del *conócete a ti mismo*, y de la segunda como responsable transmisión del conocimiento en el diálogo permanente de fe y razón, de ciencia y sabiduría, de tradición y cambios de los tiempos, de apertura mental y espiritual a los otros y a todo lo otro *como el letrado sabio que saca de sus tesoros lo viejo y lo nuevo*.

Quizás solo desde estas dimensiones podremos renovar y reinventar los nuevos y apremiantes diseños de los estudios eclesiásticos para clérigos y laicos, hombres y mujeres, facultades y seminarios. Deberá tratarse de *la hermenéutica evangélica* que clame desde *los contextos* de vida y antividua por *los textos* del Evangelio del Reino en la plenitud de sus dimensiones y para *los pretextos* de vida y de acción de hombres y mujeres que –con su ser y hacer– escriben cada mañana radiante y cada tarde luctuosa el poema para aquel *que se muestra como un trabajador* y quiere de nosotros trabajadores del Reino en nuestro acto vital, en nuestra acción personal, en nuestra actitud profesional, en nuestra actividad conjunta, en nuestra praxis de transformación y de cambio.

Sin que pueda no ser verdad cierta y duradera que allí comienza el Reino donde terminan las tinieblas del antiReino: “Si expulso los demonios con el dedo de Dios, es señal de que ha llegado a ustedes el Reino de Dios”. No por nada, para Moltmann, la teología de la esperanza presente y permanente es la teología del Reino, como la teología del Reino es, sin más, la teología de la esperanza: “Entonces, la esperanza se relaciona con el futuro no solo expectantemente sino prácticamente actuando contra la miseria en el presente en cuanto transformación, no solo de la persona individual sino de la sociedad total”.

Un epílogo breve: *¿Cómo llamar esto que surge?*

“Esto que hoy emerge ante nuestros ojos es ‘un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración’, también para las universidades y facultades eclesiásticas”¹⁹. ¿Cómo llamarlo en palabras para hacerlo en las obras? Diálogo y discernimiento de los signos de los tiempos; no síntesis sino atmósfera espiritual de búsqueda y certeza basada en las verdades de razón y de fe; civilización del amor; cultura del encuentro; cultura del cuidado; cultura de la acogida; valiente revolución cultural; reinculturación del camino de Jesús; impregnación evangélica nueva y novedosa de nuestras culturas; transformación misionera de la Iglesia en salida; nueva etapa de la evangelización; verdadero cambio de época; cambio de paradigma; auténtica hermenéutica evangélica; fraternidad universal; amistad social; gozo del Evangelio; casa común; gozo de la verdad que pueda renovar desde el fondo los estudios eclesiales de las universidades católicas, de las facultades eclesiásticas, de los seminarios y centros que cultivan con amor la eficacia simpar del Reinado de Dios en la historia.

“El Espíritu y la esposa claman ¡ven! Y el que oiga diga ¡ven!”

Bogotá, D. C., mayo de 2021

¹⁹ Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)” 6.

Referencias

- Barth, Karl. *Heils als Geschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.
- Clemente de Alejandría. *Stromata* I. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (consultado el 13 de abril de 2021).
- _____. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 13 de abril de 2021).
- Denzinger Heinrich, y Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1973.
- Francisco, “Constitución apostólica *Veritatis gaudium* sobre las universidades y facultades eclesiásticas (2017)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (consultado el 13 de abril de 2021).
- _____. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 13 de abril de 2021).
- Loisy, Alfred. *L'Évangile et l'Église*. Paris: s/e, 1902.
- Pablo VI, “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo (1975)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (consultado el 13 de abril de 2021).
- Parra, Alberto. “La apropiación gnoseológica de la revelación y de la fe”. En *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*, por A. Parra, 76-89. Bogotá: Editorial Javeriana, 2003.
- _____. “La apropiación histórica de la revelación”. En *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*, por A. Parra, 89-95. Bogotá: Editorial Javeriana, 2003.