

Originalidad hebrea para el quehacer teológico

Hebrew originality for theological work

Manuel David Gómez-Erao¹

Resumen

El quehacer teológico, en la historia misma de la Teología, ha sido un ejercicio de comprensión radical sobre el acontecimiento de la revelación que tiene su inicio en el acercamiento a la Sagrada Escritura pero, al mismo tiempo, es búsqueda y construcción de modelos de pensamiento que permitan una comunicación óptima de los contenidos de tal acontecimiento revelativo. Y una clara dificultad estriba en la absolutización del modelo de pensamiento que se radicaliza, congestionando la comunicación del Evangelio. Esto, como resultado, provoca conceptualizaciones áridas y colonizadoras en y para la Iglesia y la sociedad. Identificar esto es primordial para renovar la tarea teológica intentando posibilitar la comprensión de la fe en esquemas, epistemologías, métodos fieles al contenido comunicado y no a la dictadura de ciertos marcos empleados.

Palabras clave: Filosofía hebrea, Quehacer teológico, Epistemología teológica, Interculturalidad.

Abstract

The theological task, in the very history of Theology, has been an exercise of radical understanding of the event of revelation which has its beginning in the approach to Sacred Scripture, but, at the same time, is the search for and construction of models of thought that allow an optimal communication of the contents of such a revelatory event. And a clear difficulty lies in the absolutization of the model of thought that becomes radicalized, congesting the communication of the Gospel. This, as a result, causes arid and colonizing conceptualizations in and for the Church and society. To identify this is essential to renew the theological task trying to enable the understanding of the faith in schemes, epistemologies, methods faithful to the content communicated and not to the dictatorship of certain frameworks used.

Keywords: Hebrew Philosophy, Theological effort, Theological Epistemology, Interculturality

¹ Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás; Especialista en Estudios Bíblicos, Uniclaretiana; Doctorando en teología, Universidad Pontificia Bolivariana. Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, Universidad Católica Luis Amigó. orcid.org/0000-0002-7879-8345 Correos electrónicos: manuel.gomez@amigo.edu.co; immanueldavidg@gmail.com.

Introducción a la historia de un conflicto

La naturaleza de este artículo estriba en una reflexión que pretende identificar y discurrir en torno a una dificultad evidenciada a lo largo del pensamiento teológico, hasta hoy en día, en la no diferenciación de los marcos conceptuales que producen la reflexión teológica y los propios contenidos de la fe revelada, patentizando la preponderancia de escuelas y marcos epistemológicos sobre la comprensión misma de la revelación; ambas tareas son propias de un quehacer teológico riguroso y preocupado por la estructuración de su propio saber.

Para ello se plantea, posterior a la revisión de algunas fuentes bibliográficas, el siguiente camino: 1) la evidenciación de la dificultad filosófico-hermenéutica; 2) algunos aspectos que deben tenerse en la cuenta para tomar conciencia del carácter hebreo de las búsquedas teológicas; 3) algunas comprensiones sobre la colonización que se encuentra detrás de la validación de unos marcos de pensamiento occidentales y 4) conclusiones provisionarias identificadas en el itinerario.

¿Evangelio o marco de pensamiento?

Históricamente, el Evangelio y su proclamación se encuentran pensados, discutidos y comunicados a través de muchos marcos epistemológicos y sistemas culturales en ocasiones hasta divergentes en sus apuestas y búsquedas. Por ello, es correcto decir que la historia del pensamiento teológico es también la historia de la interpretación teológica dentro de estos cuadros del quehacer hermenéutico en diversos contextos y sistemas culturales y filosóficos que facilitan, significan y debaten, o incluso empeoran, la fe cristiana (Villanova, 2005, p. 33).

Este planteamiento inicia con el recuerdo compartido por Rosino Gibellini sobre uno de los más conocidos episodios del teólogo jesuita Johann Baptist Metz a propósito de la historia del pensamiento y de los aportes que deben hacerse en el contexto de la crítica sobre la Ilustración aprovechando la contribución judeocristiana con todos los aportes humanizadores que se encuentran en su acumulado histórico-cultural:

En un importante debate filosófico (...) Johann Baptist Metz, uno de los principales representantes de la teología política, advertía a los filósofos presentes (...) que la cultura de la Ilustración, como cultura de la libertad, de la democracia y de los derechos humanos, si quiere tener futuro, debe abrirse a las aportaciones que puede ofrecerle la memoria de Dios (*Gottesgedächtnis*) de la tradición bíblico-cristiana, “la cual todavía hoy permite hablar de humanidad y de solidaridad, de opresión y de liberación y protestar contra una injusticia que clama al cielo” (1998, p. 14).

Llama la atención su observación. ¿Cómo puede ser recomendación un asunto tan vertebral como fundamentar la búsqueda teológica desde la anamnesis bíblico-cristiana? Llevado a las búsquedas teológicas ¿sugiere que el específico quehacer disciplinar de la época apuntaba en otra dirección, menos en el fundamento de fundamentos, que es la experiencia histórica de un pueblo que siente la salvación como contenido de una Revelación plenificada en la persona de Jesús? Ahora, se refiere a la cultura europea y a sus marcos de comprensión que pueden abrirse a los aportes de la tradición judeocristiana, sin embargo ¿no es esta cultura europea de impronta abierta y reconocidamente cristiano-occidental? ¿No se supondría que esta cultura, al reconocerse cristiana, tendría en su búsqueda y fundamento la original comprensión reclamada por Metz?

En consecuencia, se evidencia en este momento histórico en el que empiezan los planteamientos de la teología política en 1968, un problema permanente dentro del quehacer teológico en general que impregna cada una de las especializaciones de la Teología, las dificultades que se han

presentado en la comunicación de la experiencia evangélica y del razonamiento teológico al privilegiar los marcos de reflexión por encima de los contenidos fundantes de la tradición cristiana. Este asunto puede asegurarse a lo largo de la historia de la Teología como una problemática permanente. Incluso, hoy en día, estas búsquedas continúan dándose, permitiendo formular un cuestionamiento de raíz pedagógica: ¿cómo vehicular, comunicar, mostrar la capacidad crítica de los contenidos evangélicos, en un marco de comprensión y conocimiento que facilite esta función?

Desde sus inicios, el cristianismo ha tenido aportes de cosmovisiones circundantes propios del diálogo entre la fe en Jesús y otras culturas que, desde la misión paulina, se expanden hasta el siglo XI conllevando a la aceptación y asimilación de muchos elementos de la cultura europea antigua que continúan presentes hasta nuestros días; huellas culturales que no se borran y que han servido de mediación no deben oscurecer la esencia misma de un cristianismo comprendido como encuentro histórico entre la humanidad y su Dios. La marca de la cultura no debe ser superior a la esencia-contenido de lo revelado (Arboleda Mora, 2011, p. 8). Incluso, Castrillón y Arboleda señalan, desde las búsquedas teológicas propiciadas hoy en día por los métodos fenomenológicos como en determinados momentos del desarrollo científico disciplinar, cómo se privilegiaron escuelas de pensamiento sobre la comprensión del dato revelado. Terminan siendo, no discusiones en torno a la comprensión de la revelación sino en torno a la *comprensión del marco de comprensión* filosófico, incluso hasta hoy en día:

Es importante ver cómo los pensadores católicos fueron asumiendo el método fenomenológico desde el principio como una ayuda para actualizar y expresar el mensaje cristiano, frente a un neoescolasticismo que dominaba el ámbito católico (...) pues la filosofía cristiana, aristotélica, tradicional es la filosofía perenne. (...) La filosofía escolástica sigue siendo recomendada para la formación en las universidades católicas (2020, pp. 1-2)

De entrada, es un error *perennizar* un marco de comprensión como si fuera la revelación misma. Estos marcos escolásticos que continuaron hasta la primera mitad del siglo XX, y quizá hasta hoy², involucraron la fe cristiana en una teología de deducciones y conclusiones sin arraigo en la realidad, alejando pueblos y personas de una óptima vitalidad en sus contextos particulares donde experimentaban su fe (2020, p. 2). La búsqueda permanente de sistemas válidos para no adormecer la reflexión teológica es un reto histórico, actual y necesario que refleja como problema de fondo la validez del creer. La fenomenología como método filosófico es una posibilidad tal como lo afirman los autores, pero en la historia del pensamiento teológico se han dado varias búsquedas, unas más aceptadas que otras, según las necesidades contextuales presentadas. Se justifica desde el horizonte fenomenológico, objeto de estudio de los autores, la intención de hacer ver la *experiencia* en el centro de la reflexión teológica con todos los aspectos que debe tener en la cuenta:

La reflexión teológica hoy va presentando ciertas características como son el cambio de método (de la experiencia a la reflexión y no viceversa), de destinatarios (según las culturas), de lenguaje (vital, existencial) y de autores (el pueblo creyente). El teólogo, por tanto, sigue a la experiencia, no la precede. Esa experiencia es la que se tiene de un Dios *capax hominis* y de un hombre *capax Dei*.

A propósito de la teología católica fortalecida escolásticamente desde los marcos aristotélicos comprendidos desde antes por marcos neoplatónicos, Martín Adolfo Galeano basa su reflexión inicial en varios momentos de su trabajo, como sucede en su artículo sobre *El paradigma cristiano de pensamiento. La revolución cultural del cristianismo* (2011) al evidenciar tanto una preocupación como una oportunidad: *preocupación* por la supremacía de la cultura griega tan importante para la cons-

² Esto afirma Daniel Rober en el artículo publicado en 2015 para la revista *Horizons* titulado *Engaging the Neo-Thomist Revival: Considerations and Consequences for Theology and the Church*, argumentando que la presencia se mantiene, especialmente en Estados Unidos, y hace un llamado a los neotomismos actuales para abrirse al pluralismo teológico, como también apelar a la fuerza de los argumentos más que a una supuesta autoridad teológica.

trucción y comunicación inicial del Misterio cristiano; *oportunidad* en cuanto a la recuperación de la cultura hebrea que está en la base de la experiencia cristiana como marco cultural y epistemológico vehiculizador de la original interpretación histórico-liberadora del Dios de Jesús.

Pero es una toma de conciencia compleja de reconocer porque lleva siglos de arraigo mental en el trabajo disciplinar. Carlos Arboleda examina, como resultado de la aplicación del método fenomenológico a la cavilación teológica, la *experiencia* como noción en la historia de la Teología, especialmente de los inicios antiguos y medievales, haciendo una síntesis-recorrido sobre el significado del término y su comprensión desde la edad antigua, como una *peregrinación* en los esquemas neoplatónicos que influenciaron, iniciando con Platón hasta Plotino, Agustín y Dionisio y luego retomados con Tomás de Aquino. El autor reconoce su interpretación a partir de la Odisea como metáfora, el héroe regresando a casa en fidelidad al esquema griego. Posteriormente, somete la idea hebrea a este esquema afirmando “la experiencia del éxodo, muestra que el hombre es un extranjero que busca su propia patria o que peregrina para encontrar sus raíces últimas. Peregrino finito y pobre que busca el descanso de su origen” (2011, pp. 12-13).

Ahora, sin dejar de valorar la belleza de la interpretación mística que subyace en la mirada teológica de la época, pregunto críticamente dos asuntos: ¿esa forma de comprensión griega de la peregrinación refiere el mismo sentido de la peregrinación hebrea que atraviesa todas las páginas de la Biblia y define su antropología? y ¿por qué someter el sentido de la peregrinación a un esquema griego, así haya sido adoptado posteriormente por el tomismo, si los textos fundantes de revelación y tradición se reconocen en las Escrituras producidas desde un ambiente y una cosmovisión semítica narrando el sentido hebreo-exodal que funda esta experiencia de fe?

Si bien hay una peregrinación, considero que el sentido no es el mismo y se está anteponiendo un esquema intelectual ajeno al que dio origen al cristianismo sobre otro que puede facilitar mejor su comprensión. Emmanuel Levinas cuando expuso tal contraposición:

Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida (1998, p. 54).

El esquema *salir-regresar* del pensamiento griego queda enfrentado con el esquema *salir-no regresar* presentado por Abraham, como respuesta a una promesa que basa la experiencia en otro sentido; el peregrinaje-éxodo y demás narraciones paradigmáticas deben comprenderse como continuidad de este hecho producto de la teología israelita sobre su acontecer histórico, es su praxis histórica “en cuanto que su historia vivida es el material teológico y teologizable” (Parra, 2003, p. 138), punto de partida para experimentar a Dios –*fides qua*- y punto de partida para volverlo lenguaje comunicable, tarea propia de la Teología –*fides quae*-. Así, Ester Cohen interpreta al Abraham de Emmanuel Levinas como el evidente impulso primario y primer capítulo del judaísmo bíblico y, al tiempo, como paradigma de reflexión filosófica y sugerente para la teológica:

En la salida sin retorno posible a su ciudad natal, con la mirada puesta siempre en un tiempo porvenir y abierta a la incógnita absoluta de un espacio: tierra prometida e inexplorada, el patriarca se convierte para el filósofo en el personaje bíblico que compendia los rasgos que prefiguran la concepción judía de la vida, la lengua y la historia. Abraham, con sus ojos orientados al futuro, errante que va construyendo su mundo a medida que avanza hacia un punto incierto, adquiere en la filosofía levinasiana un lugar de primera importancia.

Porque la interpretación hebrea es de carácter histórico con un *telos* esperanzador que mira en Abraham la persona sin tierra ni descendencia, o sea, sin esperanza, haciendo de su dramatismo posibilidad de énfasis en un fin-finalidad humanizadora que solo en Dios se representa: “únicamente hay historia allí donde hay memoria de los orígenes, del principio y consiguientemente, una serie de actos que se encadenan en el tiempo” (Villanova, 2005, p. 33). Continúa la pensadora:

El padre que acepta dejar atrás la casa (...) compromete desde un principio a pensar la identidad, en primer lugar, no como la morada segura que nos acoge y a la que tarde o temprano se regresa, como en el caso de Ulises, sino más bien como una alteridad absoluta, como ese *lugar* no-habitado... o no habitado del todo. Aunque ciertamente, y mirando a fondo, Ulises no regresa a Itaca siendo el *Mismo*, su odisea es experiencia y, en este sentido, devenir, transformación: alteridad. Por su parte, la acción de Abraham de ponerse en marcha tampoco significa olvidar necesariamente *todo* pasado. Porque, ¿qué sería la tradición sin ese lazo estrecho e ineludible que el pueblo establece con su historia? Levinas, al proponer un exilio radical sin vuelta atrás como paradigma del pensamiento y posicionamiento judíos, está proponiendo de manera concreta el abandono del paganismo, entendido como *arraigo* y encierro en el mundo, frente a un antipaganismo por excelencia –el judío– sin asidero definitivo a la tierra (...)

Desde este modelo de *continuidad-novedad*³, recordar el pasado en miras a la alteridad absoluta, nada relacionado con el arraigo y el encierro propio del paradigma griego-pagano, Cohen evidencia que son dos paradigmas de concepción del mundo distintos: uno cerrado y otro abierto; uno asegurado, otro sin seguridad; uno esperado y otro sin esperar, pero disponible a una esperanza que no se confunde con optimismo y que comprende la divinidad como una verdadera *otredad* basando su experiencia en el trasegar del camino:

Y si bien es cierto que Abraham no retorna a Ur y, por lo tanto, podría pensarse que la conformación de su “identidad” y la de su pueblo queda abierta a una alteridad mucho más radical que la de Ulises, no podemos desconocer el desenlace de este movimiento inicial que conduce al monoteísmo judaico. Éste, como se sabe, se construirá a través de los tiempos por su permanente e intenso vínculo con un pasado, que es también Tierra y Escritura (2015, pp. 30-33).

En la oposición Ulises/Abraham nos jugamos la interpretación procesual del tiempo, una lectura escatológica que basa su determinación en la *promesa*, asunto desconocido para la cultura griega instalada en un *fatum* cíclico sin destino ni sentido que solo tal promesa puede morder, romper y prolongar históricamente hacia un ascendente *telos* (Ruiz de la Peña, 2011, pp. 38-39) posibilitando una *heilsgeschichte* o *historia salvífica* (Gibellini, 1998, pp. 272-273). Definitivamente nos obliga a reconocer dos cortes mentales, dos formas de conocer, la hebrea y la griega, tal como lo expone Alberto Parra desde las búsquedas de Jürgen Habermas:

He venido haciendo permanente recurso a la parábola evocativa de Occidente y Oriente que nos dejó Heidegger, sin que su intención fuera geográfica sino ontológica. Occidente, en la penetrante semántica del *occid-ens*, es espacio de la muerte del ser, tierra del atardecer del ser (Abend-land), situación del declinar y del debilitamiento del ser. *Ori-ens* es, en cambio, origen del ser, fresca mañana del surgir del ser, manantial del ser en la simplicidad del mito y del relato, de la estética y de la religión, de la narración, del arte y de la ensoñación. La parábola Oriente-Occidente registra el surgir del ser y el ocaso del ser; pero, sobre todo, dos cortes mentales y dos formas de conocer. (...) El mismo título reciente de Habermas *Israel o Atenas* es un mostrar cómo y en qué medida la civilización ateniense de Occidente y el proyecto de la modernidad tienen necesidad de la sabiduría de Oriente, manantial del ser fresco en el mito y en el relato, en el rito y en el arte, en la simbólica cultural y en la estética (2005, pp. 10-11).

Esto muestra dos criterios por los que no se puede superponer la interpretación griega sobre la hebrea. Primero, un *criterio de antigüedad-histórico* al notar que el pensamiento platónico se ubica

³ La comprensión verdadera del futuro se da a través de la identificación de esta tensión dialéctica y armónicamente conjugada que basa la comprensión de la escatología judeocristiana según Juan Luis Ruiz de la Peña en su obra *Pascua de la creación. Escatología* en la página 5.

en el siglo III a.e.C. y los diversos puntos de interpretación histórica de la fe yahvista-judía, como fundamento de la fe de Jesús, se ubican en diversos hitos de la historia, incluso, antes de la producción literaria de Homero; y segundo, un *criterio de autoridad-canónico* que está dado por la experiencia de fe tenida en la comunidad que reconoce la organización de los textos sagrados como producción final de experiencias históricas que le anteceden reflejando, al decir de Torres Queiruga, la objetividad revelativa de una experiencia que es válida para todos (2008, pp. 456-450).

El análisis final de esta sección se puede sintetizar, concretando el conflicto entre ambas visiones en el pensamiento teológico del presente siglo, con las palabras de Martín Adolfo Galeano de esta manera:

(...) el mensaje cristiano, el Kerigma, nos ha sido transmitido en el esquema histórico de pensamiento hebreo, un esquema histórico-dinámico, pero ha sido vertido y reflexionado en el esquema metafísico y cosmológico del pensamiento griego, un esquema estático y especulativo. (...) Los Padres de la Iglesia, en general, explicaron el misterio de Jesucristo dentro de un sistema filosófico griego, esfuerzo que va a ser continuado en toda la Edad Media. Es decir, se pensó el mensaje bíblico con una filosofía abstracta y especulativa y no con una forma análoga, o sea, con una forma de pensar histórica. La forma de pensar griega es abstracta, especulativa, a-histórica, esencialista, estática, la forma hebrea de pensar es concreta, práctica, histórica, dinámica. (...) el cristianismo se encarna, pero no se disuelve y pone las culturas y las filosofías y las ideologías a su servicio, la fe cristiana no está al servicio de ninguna filosofía o ideología. Por eso mismo, la Iglesia no es medieval, ni barroca, ni moderna, ni posmoderna, pero tampoco es europea o latinoamericana, aunque se encarne en todas esas culturas (...) no se trata solamente de expresar las doctrinas cristianas en la forma de pensar filosófica, sino que también está implícito el problema de cómo trasladar una forma de pensar histórico-narrativa, cual es el de la Escritura, a una forma de pensar lógico-especulativa cual es la griega (2015, p. 13-15).

En consecuencia, reconoce con honestidad el objetivo: “ir a las cosas mismas es abandonar toda visión previa, toda escolástica dogmática, toda autoridad externa, toda escuela ideológica” (en Castrillón López y Arboleda Mora, 2015, p. 32). Si esto no se diferencia, se cae en un peligro de colonización, como evidentemente ocurrió. La historia es clara al respecto al mostrar cómo, por los procesos de colonización que se expandieron hasta las Américas, en vez de darse un proceso de americanización del pensamiento teológico se da lo contrario: cómo a través de las imposiciones doctrinales se trasladó un modelo de pensamiento europeo escolástico que indicaba qué creer, cómo creer, en qué creer desde las elaboraciones del “viejo” continente, vestidas de fe cristiana. Y, hasta hoy en día, puede afirmarse también cómo la Iglesia y su quehacer teológico, ha vivido desniveles y ha sabido afrontar con honestidad histórica tanto aciertos como desaciertos en sus discursos disciplinares.

Reencontrar lo hebreo de (en) la Teología

Sin importar la escuela y según las búsquedas de los últimos 50 años -motivadas también por la institucionalización de posturas teológicas por el magisterio de la Iglesia- se pretende un “regreso a la teología de la primera comunidad cristiana, de los Padres de la iglesia y de la Teología monástica (...) buscar respuestas más frescas y genuinas en un retorno a las fuentes del cristianismo antes de su conceptualización metafísica” (Arboleda Mora, 2011, p. 8). Sin embargo, esto debería encumbrarse más atrás porque la experiencia que emerge del siglo II al VIII, época patrística en sus inicios, apogeo y finalización⁴, tienen sus raíces en la experiencia histórica-real de la persona de Jesús y este, a su vez, tiene su primordial experiencia religiosa en el judaísmo, puesto por escrito en todas

⁴ El período de tiempo de los padres de la Iglesia es señalado según las indicaciones de Illanés y Saranyana en la introducción de su *Historia de la Teología* publicada en el año 2017.

las literaturas de la Primera Alianza anteriores a él que nos recuerdan el gran consenso histórico en torno a su persona: era un hombre, una humanidad enteramente judía, encuadrada en espacios judíos, cosmovisiones judías, sentir judío (Piñero, 2018, pp. 293-309). Era un hombre que tenía en sus raíces una sapiencialidad que nace de un acumulado de esclavos que, a partir de una *experiencia viva, caían en la cuenta* de ser liberados por Dios del sufrimiento, resultado de su experiencia de contacto con lo sagrado⁵.

Atendiendo el método teológico, si la base del quehacer disciplinar está en la comprensión de la Sagrada Escritura como alma de la Teología (DV 24), este sería el fundamento de todo el trabajo sistemático (Wicks, 2010, pp. 35, 39 y 47), estará aquí el reconocimiento de una obiedad y, al tiempo, de una dificultad, como lo advirtieron Arboleda y Restrepo en torno a la utilización del método fenomenológico en la Teología ¿cómo introducir al Dios bíblico en tal campo teórico? Pregunta pertinente porque si quiere “abandonar los áridos caminos de la conceptualización tan problemáticos (y presumiblemente agotados) en el presente, debe volver a la experiencia misma y describir y tematizar dicha experiencia dentro de la tradición de la fe de los creyentes” (2013, p. 9).

Incluso desde esta búsqueda filosófico-metodológica, recuerda Carlos Arboleda a Jean-Luc Marion retando en 1996 a los teólogos, reto que podría direccionarse desde mi parecer a todo sistema epistemológico: “¿por qué no emprenden (...) la lectura fenomenológica de los eventos de revelación consignados en la Sagrada Escritura y especialmente en el Nuevo Testamento, en lugar de privilegiar hermenéuticas ónticas, históricas o semióticas, cuando no liberales, secularistas, racionalistas, psiquiátricas?” (en Castrillón López y Arboleda Mora, 2015, p. 31).

Se sabe de entrada tal fundamento escriturístico del trabajo teológico como lo evidencian todas las búsquedas del siglo XX según lo expone Gibellini (1998). Por ello, se deben rescatar todos los posibles significados que se encuentran detrás de la cultura hebrea porque la Biblia es un documento oriental, semítico y procedente de este marco cultural en su totalidad con todos los elementos interiores-inconscientes en materia globalizadora, religiosa, simbólica y liberadora característicos de su cosmovisión hebrea (De la Torre, 2014, pp. 28-33). Está pensado desde estos marcos específicos, incluso, el Testamento Cristiano, aunque escrito en griego y divulgado hacia occidente por las primeras misiones que expandieron la predicación inicial, tiene en su base experiencial el sentir hebreo, tristemente difuminado y casi eliminado en las escuelas de pensamiento filosófico que fueron imponiéndose, más que facilitar la búsqueda de una persona concreta, Jesús de Nazaret.

Es necesario, incluso normativo, tener como horizonte hermenéutico para la comprensión horizontal, vertebral y radical la primigenia experiencia del kerigma exodal, fondo de la Alianza israelita que define y comprende a Dios por su acción futura: *liberar esclavos hebreos*. Libertad que se halla en cada página en búsqueda de la tierra en la Ley, búsqueda socioteológica identitaria del profetismo, anhelo propio de la sapiencialidad, experiencia básica del evangelio de Jesucristo, humanidad que afirmó tener el Espíritu de Dios sobre él, un ungido, para hacer justicia a quien sufre, como reflejo y necesidad de la dignidad que solo Dios provee (Lc 4,18ss). Karl Rahner, según Evangelista Villanova, reconoce aquí el *arkhe-principium*, singular experiencia histórica de Jesús como Señor crucificado y resucitado, en relación con el cual se elabora toda Teología en relación con las comunidades protocristianas durante la plena constitución del Testamento Cristiano, generando una tensión entre el ambiente judío de Jesús y la mentalidad helénica en que se empezaron a desarrollar las comunidades (2005, p. 31).

Y es que Jesús de Nazaret -carne, razón y horizonte de toda búsqueda-, según el consenso investigativo sobre su historia y persona -sin importar la cosmovisión del investigador que puede

⁵ Las dos expresiones extraídas de la obra *La revelación de Dios en la historia del hombre* de Andrés Torres Queiruga, son empleadas por Olvani Sánchez Hernández en el desarrollo de su *Hermeneútica de la revelación. Comprender más para orientar mejor la experiencia creyente*, consignada en la compilación hecha por José Luis Meza Rueda en el libro *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*, publicado en el año 2017, página 58.

ser ateo, protestante o católico-, afirma una humanidad enteramente judía, hebrea, tal como se dijo en el primer párrafo de la segunda sección de este escrito: “Jesús fue profundamente religioso, y su religiosidad fue plenamente judía (...) La piedad y la religiosidad de Jesús eran totalmente judías” (Piñero, 2012, p. 23; 2018, pp. 293-309). En consecuencia, ¿qué llegó en la historia posterior? un salto cualitativo de la persona de Jesús y su interpretación judía de la vida desde su experiencia del Reinado de Dios, hacia las teologías de los diversos contextos creyentes primitivos que surgieron a partir de su persona, denominadas *cristianismos* (Piñero, 2012, p. 22).

Así, justifico la necesidad de un cambio frontal de marco de pensamiento que implique una *revolución* en toda la carga semántica del término, tal como argumenta Galeano Atehortúa (2011), que permita pasar de una cosmovisión espacial a una cosmovisión histórico-temporal propia de la cultura hebrea que mire la vida en clave futuroológica y escatológica según la esperanza inspirada por la experiencia del Dios de Jesús, el mismo Dios de Abraham y de Moisés, el Dios de la libertad. Retomando a Adolfo Galeano en el artículo referido anteriormente:

(...) una nueva visión de Dios y del hombre, liberación respecto al sometimiento a la naturaleza y a los ritos cósmicos; la liberación del sometimiento a los poderes socio-políticos y la desacralización del poder político, al igual que de los espacios sagrados; y la afirmación, desconcertante, de la primacía de los pobres y marginados de la sociedad sobre los ricos y poderosos. Jesús se alía con los pobres, débiles e impuros. Esto último está dentro de lo que Nygren llama “la revolución ética implicada en la idea cristiana del amor” (2011, p. 237).

Para renovar la sistematización, la Teología Fundamental debe comprender su raíz desde ese mismo lugar y supone este marco de pensamiento y, por cada contexto como el mencionado por el autor -sometimiento a la naturaleza, ritos cósmicos y poderes sociopolíticos, todos desacralizados al tener su raíz en una incorrecta comprensión del poder-, propiciar un marco de pensamiento, de conocimiento, que permita comunicar efectivamente los aportes que emanan de la Revelación. Porque el Dios que se revela al ser humano, exodalmente, es el Dios que, en la escucha del grito, se conmueve, baja, libera y, por lo tanto, revela salvación y creación. Es una acción a favor de la humanidad, esencialmente: “(...) corresponde al progreso general de la reflexión teológica sobre la revelación, ya que ella no nos habla del en-sí de Dios más que a partir de su acción en favor nuestro” (Ruiz Arenas, 1994, p. 46). Porque lo que de Dios sabemos es por su acción, narrada desde el Éxodo, concretada en la carne de Cristo.

En últimas, toda la búsqueda bíblico-teológica debe llevar, en medio de todas sus narraciones expresadas en diversos eventos categoriales a la recuperación de una situación esencial formulada con dos expresiones: si la revelación de Dios al ser humano en la historia, en una matriz cultural lleva a la respuesta del ser humano a tal acontecimiento, si el cristianismo es una respuesta a un llamado que viene de Dios, esto evidencia nítidamente la *experiencia* y el *testimonio* como hecho fundante, central y originario de la narrativa reflexión teológica más nuclear del judeocristianismo bíblico. Aquí se justifica la noción de revelación, expresión que no aparece en la Biblia, pero que manifiesta la centralidad de toda su narrativa y, en particular, la neotestamentaria (Arboleda Mora, 2011, pp. 7, 37). Este es el tenor que debe promover y facilitar el estudio y escuela teológica de todo tiempo para diversos contextos, lugares y personas y no puede ser oscurecido por ningún marco epistemológico porque, si nos queda grabado el procedimiento más que el contenido y el resultado, carece de efectividad el trabajo disciplinar.

Carlos Arboleda insiste en que, si bien la comprensión de la experiencia y el testimonio es nuclear e imprescindible al quehacer teológico y debe ser tarea de toda filosofía y teología, no debe perderse de vista que, ante tal manifestación universal y permanente, su interpretación es histórica y cultural (en Castrillón López y Arboleda Mora, 2015, p. 32) porque, como *intellectus fidei*, la Teología es aventura de la reflexión eclesial que permite ver en cada hito de la historia de su pensamiento, no la repetición de cada planteo teológico-epocal, sino una “fe dinámica que acepta el riesgo de la recon-

ciliación provisoria en un lenguaje relativo unas perspectivas cuyo punto de origen es trascendente e inexpressable". Es un llamado a que la Teología sea humilde, funcional, sencilla, relativa, histórica y encarnada (Villanova, 2005, p. 34, 35).

Contextualizar es una obligación de todo quehacer teológico

De esta manera llegamos al *horizonte*, totalidad para entender, evaluar y hacer juicios de hecho, al decir de Bernard Lonergan para, desde aquí, pretender la recuperación y poner en la línea de visión teológica el esquema hebreo que tiene su origen en la situación de esclavitud en Egipto donde entiende la Alianza en miras a una liberación comprendida como escatología, horizonte de sentido primigenio del judaísmo que se encuentra también en el imaginario religioso de Jesús y que debería estar en la base de comprensión de las comunidades cristianas. Un horizonte que debe ser *genético* -reconocer el inicio hebreo como primera etapa del pensamiento-; *complementario* -reconocer la suma de todos los marcos de pensamiento para la comprensión de la revelación- y *dialéctico* -evitar la absolutización de escuelas que tergiversen el sentido primigenio de la experiencia testimonial que descansa como puente de comprensión de la revelación judeocristiana- (Neira, 2008, p. 17-18).

Para la contextualización y, con este horizonte enunciado, es importante reconocer las búsquedas actuales implicadas hoy en los nuevos paradigmas teológicos interculturales que dan identidad y cuerpo a las teologías contextuales del siglo XXI que tienen la obligación de realimentar y releer críticamente los paradigmas de la dogmática clásica, no con el ánimo de anular sino de recrear y posibilitar nuevas significaciones que apunten a reales y concretos procesos de humanización que se reflejan desde la originalidad hebrea, más preocupada por la búsqueda del sentido que por la defensa de la verdad, tal como lo recuerda Alberto Parra:

(...) lo religioso y, particularmente, lo cristiano, en razón de sus fuentes propias y normativas, más que argumento es persuasión, más que prueba es metáfora, más que demostración es prolepsis, más que concepto es memoria, más que discurso es narración y más que verdad es sentido (2005, p. 16).

Creería que un paradigma como el de la *interculturalidad*, expresión que hoy fundamenta búsquedas en todas las ciencias humanas y concepto utilizado en varias ocasiones en el magisterio del Papa Francisco, permitiría un diálogo fecundo previo para establecer las posibilidades de comunicación de la fe cristiana en determinados modelos de pensamiento. Contraria a la monoculturalidad hegemónica de la sola lengua, la sola cosmovisión, el solo modelo de desarrollo, la sola fuerza política, en palabras de Galeano, *sometimiento*, Gonzalo de la Torre define:

Es el hecho de reconocer la diversidad cultural existente, considerando todas las culturas en un plano de igualdad y de diálogo, todas con el mismo reconocimiento y la misma dignidad, todas con los mismos derechos, todas enriqueciéndose mutuamente con sus saberes, todas aportando a la construcción de una sociedad humanizada, todas sentadas a la misma mesa de diálogo para llevar a cabo un proyecto de desarrollo económico en el que todos participen por igual de su diseño y sus frutos (2015, p. 25).

Así, desde una perspectiva intercultural, teniendo como base la Biblia, recuerda críticamente Juan José Tamayo "(...) se arrincona la herencia cultural hebrea y cobra relevancia la filosofía griega en la teología cristiana, hasta llegar a confundirse" (2004, p. 47). Y creo que en la recuperación de este marco cultural se harían grandes aportaciones de tipo anamnético a la construcción-reconstrucción de una Teología más actual y pertinente con las necesidades de la compleja cotidianidad colombiana. Galeano Atehortúa lo expresa radicalmente: "El paradigma histórico-escatológico cristiano tiene sus antecedentes en Israel y la Biblia y se continúa hoy en la historia tras el colapso de las ideologías de la modernidad" (2011, p.239). Y al parecer, con toda esta perspectiva expuesta, la invitación de Johann

Baptist Metz en aquella conferencia develada en la primera sección de este artículo, de invitar a tomar los aportes de la fe judeocristiana para la construcción de sociedad, son apenas oportunos.

Pero la interculturalidad suele ser negada, paradójica e históricamente, al usar un símbolo como la Biblia para la colonización e imposición de la cultura eurocéntrica. Regresaríamos una vez más al planteamiento inicial de esta reflexión. Pero la interculturalidad hoy debería ser exigencia ética, sociopolítica y religiosa. El texto bíblico como documento antiguo, testimonia interculturalidad a través de las múltiples tradiciones que *conviven* y comunican divinidad desde el interior de su entretreído narrativo que obliga a releer sus páginas desde una perspectiva abierta y descolonizada:

La Biblia se presenta como una obra intercultural que describe la historia de un pueblo, Israel, que va forjando su identidad política, cultural y religiosa en permanente confrontación –con su doble componente de choque y encuentro– con las culturas y religiones limítrofes (Tamayo-Acosta, 2014, p. 44).

Quizá la intención sea una manipulación negativa de los lenguajes religiosos judeocristianos para el beneficio de las institucionalidades de poder, no necesariamente eclesiásticas. La tergiversación del valor religioso cuenta como estrategia propia de un marco ideológico que busca someter, mucho más fácilmente, a través de la naturalización de comportamientos culturales excluyentes y explotadores como acciones propias de un dios-fetichismo-ídolo promotor de injusticia. Lamentablemente, y en consecuencia, el paradigma que nos llegó fue justo ese, una relectura tergiversada del contenido judeocristiano en general y evangélico en particular, expresado en las formas de la cultura griega primero y latina después, a través de los procesos de colonización que, en últimas, no responden a la esperanza propia de toda escatología cristiana de raíz hebrea, sino a los intereses de una Europa colonial, específicamente española (Galeano, 2011, p. 238).

Sin embargo, este elemento crítico debe ser más persuasión que impedimento, más inspiración que pesimismo, más esperanza novedosa que antigüedad anquilosada en la búsqueda del Dios de la vida, experimentado en el seno de la comunidad que proclama a Cristo vivo para siempre cerrando las puertas del mal y la injusticia, o sea, de la muerte.

La conclusión es desafío

El punto de partida está en la Alianza israelita verificada desde antaño en la experiencia exodal como relato paradigmático a toda la Sagrada Escritura, base del comportamiento de Jesús que experimenta en su interior al Padre, que lo comunica en su contexto como una ética que concreta históricamente los valores del Reinado de Dios, todo esto como contenido de una experiencia testimonial de la revelación de Dios dada en marcos, contextos, realidades, cosmovisiones hebreas.

Pero en la historia del pensamiento teológico, al parecer, se va difuminando la experiencia primigenia. Si bien los padres de la Iglesia tuvieron este primer compromiso porque este fue su genio y realidad, quizá estos lenguajes que adoptaron en el revestimiento de sus valientes búsquedas teológicas se consideraron, durante mucho tiempo, el contenido propio de una revelación que, al trabajo conceptual escolástico, se contentaría con proclamar a Jesucristo, pero se preocuparía mucho más por elaborar y sumar conceptos teológicos propios de las necesidades epocales.

Hoy en día, para reclamar una Teología más preocupada con estas búsquedas y comprometida con la renovación del quehacer científico e identitario de la facultad de Teología católica, cuya anamnesis judeocristiana es fundamental, se debe volver a estos inicios como imperativo epistemológico para garantizar un trabajo vital, óptimo y acorde a tantas realidades de injusticia que niegan al Dios de la vida que reclama originalidad, dinamismo y una Teología que propicie diálogo, encuentro, experiencia y testimonio. Que propicie vida en abundancia en medio de la diferencia.

Referencias

- Arboleda Mora, C. (2011). *Experiencia y testimonio*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda Mora, C. y Restrepo, C.E. (Eds.). (2013). *El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Castrillón López, L.A. y Arboleda Mora, C. (Eds.). (2015). *Belleza y mística*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Castrillón, L.A. y Arboleda Mora, C. (2020). *Fenomenología y catolicismo*. Manuscrito inédito en proceso de publicación.
- Cohen, E. (2015). *El silencio del nombre*. Buenos Aires: Editorial Godot.
- De la Torre, G. (2014). *Los milagros de Jesús y sus relatos según los evangelios sinópticos*. Quibdó: Fundación Universitaria Claretiana.
- De la Torre, G. (2015). *Con olor a pueblo. Aportes pastorales desde la afrochocanidad*. Quibdó: Fundación Universitaria Claretiana.
- Galeano, A. (2011). El paradigma cristiano de pensamiento. La revolución cultural del cristianismo. *Cuestiones Teológicas*, (38), 90, 235-268.
- Galeano, A. (2015). *Visión cristiana de la historia. Ensayo de escatología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Editorial San Pablo.
- Gibellini, R. (1998). *Teología del siglo XX*. España: Editorial Sal Terrae.
- Illanés, J.L. y Saranyana, J.I. (2017). *Historia de la Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Levinas, E. (1998). *La huella del otro*. México, D.F.: Editorial Taurus.
- Mesa Rueda, J.L. (Dir.). (2017). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Neira, G. (2008). *Teología y ciencias sociales. Contextos en curso, una hermenéutica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Parra, A. (2003). *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Parra, A. (2005). Informe sobre el saber. *Colección Teología y Sociedad*, 3, pp. 9-18
- Piñero, A. (2012). *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid: Editorial EDAF.
- Piñero, A. (2018). *Aproximación al Jesús histórico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rober, D. (2015). Engaging the Neo-Thomist Revival: Considerations and Consequences for Theology and the Church. *Horizons*, 42, 262-294.

- Ruiz Arenas, O. (1994). *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM.
- Ruiz de la Peña, J.L. (2011). *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tamayo-Acosta, J.J. (2004). *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Torres Queiruga, A. (2008). *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Villanova, E. (2005). *Para comprender la Teología*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Wicks, J. (2010). *Introducción al método teológico*. Navarra: Editorial Verbo Divino.