

[233]

## LA TEOLOGÍA COMO HERMENÉUTICA

Jorge Vázquez

### 1.- INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de la función hermenéutica de la teología. Nos sirve de guía una obra reciente de Claude Geffré, titulada “*El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*”, en la cual encontramos pistas abundantes para la búsqueda que nos anima. Indudablemente el gran mérito de Geffré radica en el hacernos tomar conciencia de la actualidad de la teología en su función hermenéutica, la cual consiste, precisamente, en la “actualización del sentido del mensaje cristiano”,<sup>1</sup> en una “interpretación creadora del cristianismo”,<sup>2</sup> que permaneciendo fiel a lo esencial del misterio, sepa hacerlo inteligible a los hombres de hoy.

Comenzaremos nuestra investigación, analizando primero el concepto moderno de hermenéutica. Luego intentaremos mostrar cómo la teología es en sí misma una hermenéutica.

### 2.- EL SIGNIFICADO MODERNO DE HERMENÉUTICA

Explicar es develar algo manteniendo la distancia con respecto al objeto de la explicación. En cambio la hermenéutica se orien-

---

<sup>1</sup> C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, pág. 27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pág. 17.

[234] ta a entender, a comprender permaneciendo dentro del mismo horizonte vivencial del objeto. En el acto de interpretar, el sujeto es uno de los parámetros fundamentales, porque en todo conocimiento interpretativo está implicada también la autointerpretación del propio sujeto.

Para aproximarnos un poco más al concepto moderno de hermenéutica tomaremos, como punto de partida, la reflexión que a partir de Heidegger visualiza el fenómeno hermenéutico como algo inherente a la existencia del hombre como ser en el mundo, ubicando, en consecuencia, a la hermenéutica en un plano ontológico más allá del aspecto epistemológico que hace de ella una metodología científica de interpretación.

Por lo tanto será necesario distinguir, de entrada, la hermenéutica *reflexiva* de tipo científico de la hermenéutica *espontánea* propia de toda existencia humana.

Para Heidegger la situación fundamental del hombre como existente es la de “ser en el mundo”. Una de las características básicas del mismo es la de la “comprensión como modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder-ser y posibilidad”.<sup>3</sup> Entender en cuanto poder-ser y posibilidad es un rasgo originario de la vida humana, ya que ella es esencialmente proyecto. La vida es quehacer: venimos del *pasado*, estamos en el *presente* proyectados hacia el *futuro*. Toda acción está vinculada a un proyecto que es lo que le da el sentido. Pero el proyecto supone la decisión que posibilita la ejecución del mismo.

Ahora bien, para poder decidir y actuar es necesaria la comprensión. Comprender es, en último término, comprenderse a uno mismo como dotado de ciertas posibilidades para ejecutar el proyecto: “El que comprende se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo”,<sup>4</sup> afirma Gadamer comentando a Heidegger. La hermenéutica es, pues, un aspecto esencial de la existencia, fundamentada sobre la base de la futuridad del estar ahí humano. Por eso todo hombre es un hermeneuta, ya que para poder actuar y proyectarse con sentido le hace falta un horizonte de comprensión. Hasta aquí la denominada hermenéutica *espontánea*.

---

<sup>3</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 325.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pág. 360.

[235]

La hermenéutica *reflexiva* tiene su punto de arranque en la hermenéutica espontánea, no es más que la explicitación consciente de la misma.

### **La hermenéutica filosófica de Gadamer**

Hans Georg Gadamer ha profundizado la hermenéutica de la existencia de Heidegger, tratando de destacar las condiciones de posibilidad de toda comprensión efectiva.

La elaboración de su teoría filosófica del entender, que pretende ser una hermenéutica objetiva, tiene su punto de partida en la tradición, la cual constituye el horizonte de todo acto de comprensión. La tradición actúa en el entender mismo, es su presupuesto, que la hermenéutica trata de elevar al plano del reconocimiento consciente.

“Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos”.<sup>5</sup> Esto quiere decir que el que entiende se encuentra siempre en un mundo que se revela en sus múltiples relaciones. Por lo tanto todo enunciado es como una respuesta a una pregunta proveniente de un horizonte dado, que proporciona una inteligencia previa, una pre-comprensión, e implica una relación vital del intérprete con la cosa, al punto que: “Comprender significa primariamente entenderse en la cosa (...) Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la comprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto”.<sup>6</sup>

Ahora bien, dicho asunto se expresa en la tradición; de ahí que el “comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.<sup>7</sup>

La inteligencia previa, a la que acabamos de referirnos, deberá luego ser sometida a una aclaración crítica, dentro del proceso in-

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 344.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 364.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. 360.

[236] tegral de la comprensión. Este camino crítico comienza con el reconocimiento de la finitud humana que está en la base de toda experiencia: “La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud”.<sup>8</sup>

Toda experiencia auténtica enseña a reconocer lo que es real. Experiencia equivale, pues, a reconocimiento de lo que es; lo cual equivale a su vez al conocimiento de los propios límites manifestados en la experiencia de la propia historicidad, ya que: “El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna. Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidades de futuro para las expectativas y planes, o más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada”.<sup>9</sup> El reconocimiento de la propia finitud deja libre una apertura en el campo de la comprensión, por la cual le puede llegar algo esencialmente extraño desde el ámbito de la historia. Esto hace que Gadamer se pregunte por: “la estructura lógica de la apertura que caracteriza a la conciencia hermenéutica”.<sup>10</sup> Dicha apertura presupone a la vez el análisis de la estructura de la pregunta, pues: “No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así”.<sup>11</sup> Y preguntar significa abrir, pues: “la apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta... La verdadera pregunta requiere esta apertura...”.<sup>12</sup>

Por otro lado la pregunta está siempre limitada o enmarcada en un horizonte que le da el sentido y la orientación. La pregunta además espera la respuesta, por eso el modelo del fenómeno hermenéutico lo encontramos en “el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta”.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibídem*, pág. 433.

<sup>9</sup> *Ibídem*, pág. 434.

<sup>10</sup> *Ibídem*, pág. 439.

<sup>11</sup> *Ibídem*.

<sup>12</sup> *Ibídem*, pág. 440.

<sup>13</sup> *Ibídem*, pág. 447.

[237]

Toda interpretación contiene siempre una referencia esencial a la pregunta que se le ha planteado, la cual aparece ubicada en un horizonte que denominamos hermenéutico, en el cual podemos descubrir “la orientación de sentido del texto”.<sup>14</sup> Esto supone una nueva aproximación crítica del comprender: retroceder más allá de lo dicho a través, precisamente de nuevas preguntas. Dicho retroceder nos lleva más allá de la reducción interpretativa de lo que tal autor quiso decir, nos conecta con el acontecer de la tradición, la cual permanece siempre abierta a nuevas posibilidades significativas, la tradición es pues, un horizonte de sentido siempre abierto.

Ahora bien, el medio a través del cual accedemos a la tradición es el lenguaje, tradición es de naturaleza lingüística, por lo tanto la comprensión tiene por objeto fundamental al lenguaje. La lingüística determina el ámbito de la hermenéutica. De ahí que exista una relación esencial entre la comprensión y el fenómeno lingüístico, que se muestra: “en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística”.<sup>15</sup>

El lenguaje conserva, oculta y manifiesta la visión del mundo que está como sedimentada en él, pero no como un residuo o una reliquia del pasado. “Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado, sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros...”.<sup>16</sup>

La tradición a la que accedemos por medio del lenguaje no es, pues, una cosa muerta; es algo vivo y vigente, con la que estamos en un permanente diálogo, lo cual implica a la vez una base sólida y una apertura creadora, una continua recreación de la tradición, fenómeno que se expresa mediante el lenguaje. Esto nos permite a nosotros comprender mejor la función de la teología como lenguaje que transmite y actualiza creativamente el acontecimiento de la tradición, acontecimiento que arranca de la experiencia que los apóstoles tuvieron de Cristo, verdadero núcleo y centro de esta tradición viviente.

---

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 468.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

El estructuralismo ha cuestionado seriamente la hermenéutica como fenómeno de interpretación y de comprensión en busca del sentido, más allá de lo inmediatamente dado por cualquier clase de texto o lenguaje. Sólo se preocupa por captar las estructuras internas, las conexiones y las funciones del conjunto textual. Al análisis estructural le interesa buscar no la continuidad de sentido, más allá de las diferencias, sino “la producción del sentido y de su funcionamiento en el interior de un texto cerrado, organizado como sistema de significación. ¿Cómo funciona el texto para producir ciertos efectos de sentido? El concepto de producción sustituye al de comprensión, como el de huella o de archivo sustituye al de signo”.<sup>17</sup> Nos encontramos así ante un proceso de objetivación del cual queda eliminada toda dimensión subjetiva. Esto se debe a la ideología antihumanística subyacente en este método de análisis, para el cual la realidad es una constelación de estructuras objetivas. El hombre no es más que un elemento de la estructura, jamás sujeto sino a lo sumo soporte de relaciones. En consecuencia, “no hay (ni puede haber) ciencias humanas, puesto que no hay sujeto de la historia”.<sup>18</sup> El objetivo de este método es mostrar lo innecesario e inútil de una búsqueda de intenciones, de una actividad consciente más allá de los enunciados mismos de un discurso determinado, simplemente porque no existe el sujeto-hombre. A la muerte de Dios en el siglo XIX sucede en el siglo XX la muerte del hombre, no en cuanto “al ser en sí del individuo humano, sino a su capacidad para constituirse en elemento central de un sistema signifiante (. ..) en este sentido se habla de la inexistencia del sujeto o de la desaparición del hombre en el universo del discurso contemporáneo”.<sup>19</sup>

El lenguaje, por consiguiente, no es un signo de verdad, expresión del pensamiento de un sujeto sino un sistema de signos, una estructura, un conjunto de funciones, en el cual cada elemento se entiende por oposición al otro. En consecuencia leer no es

---

<sup>17</sup> C. Geffré, *o.c.*, pág. 43.

<sup>18</sup> J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*. Editorial Sal Terrae, Santander, 1983, pág. 35.

<sup>19</sup> *Ibídem*, pág. 36.

[239] “descifrar un sentido antecedente, sino producir el sentido dejándose llevar por la cadena de los significantes”.<sup>20</sup>

Una de las consecuencias de una lectura de tipo estructural, a diferencia de una lectura hermenéutica, es, pues, el hecho de lo inútil de un querer descubrir en el discurso lo que el autor quiso decir o sea una intencionalidad significativa. Lo importante es que el sentido del texto surge de su propia inmanencia como un efecto del juego de oposiciones entre los distintos elementos significantes donde el análisis es posible porque el sentido no es una realidad trascendente, anterior o ajena al texto, sino que, por así decirlo, “habita” en el texto, está “implicado” en la cadena verbal y es siempre un sentido mediatizado por signos: “...de lo que se trata, por lo tanto, es de ir a las raíces del sentido, partiendo de sus condiciones internas de producción”.<sup>21</sup>

Si aplicamos este método de análisis al ámbito teológico, concretamente a la Sagrada Escritura, obtenemos la ventaja de una lectura siempre actualizada de la misma, abierta a la riqueza múltiple que nos ofrece el texto, susceptible de varias formas de acceder a él.

La gran limitación de este método es la pérdida de la tradición, y así cada nueva lectura desconoce la anterior, en la cual se pierde la mínima continuidad del sentido que posibilita el reconocimiento de una misma fe a partir del significado fundamental del acontecimiento Cristo.

### 3.- LA TEOLOGÍA COMO HERMENÉUTICA

#### A.- La crisis del dogmatismo

Visualizar la teología como hermenéutica nos induce a replantearnos el concepto mismo de teología, y es esto precisamente, lo que lleva a cabo Geffré en la obra que citamos, de manera es-

---

<sup>20</sup> C. Geffré, *o.c.*, pág. 45.

<sup>21</sup> A. Levoratti, “Exégesis y análisis semiótico de los textos bíblicos”, *Revista Bíblica* (Buenos Aires) 46 nn. 13/14 (1984) 91.

[240] pecial en el capítulo tercero, donde aborda de lleno el paso de la teología como dogmática a la teología como hermenéutica.

¿Quiere decir esto que la teología debe abandonar los artículos de la fe como principios irrenunciables de cualquier construcción teológica?

¿Estamos ante un relativismo tal que niegue la posibilidad de llegar al establecimiento de las verdades de fe?

Si bien el peligro existe, de lo que se trata es más bien de la crisis de una determinada manera de hacer teología, y por lo tanto de una concepción de la teología como mera exposición de las verdades de la fe, destinada a garantizar, reafirmar y defender el credo. Por eso, más que de una crisis de la teología dogmática hay que hablar de una crisis del dogmatismo en la teología.

El dogmatismo, en realidad, termina matando la labor teológica porque identifica lisa y llanamente magisterio y teología, y en este caso el teólogo lo único que hace es repetir, a lo sumo con una mayor sistematicidad, lo que afirma el magisterio.

Además "... el punto de partida del trabajo teológico, el enunciado inicial que desempeña el papel de primer principio, es siempre la enseñanza actual del magisterio".<sup>22</sup> No la Revelación como tal. La Sagrada Escritura pasa a ser, entonces, como un arsenal donde se encuentran argumentos de prueba para la tesis a defender.

Esta forma de hacer teología nada tiene que ver con la "clásica", tal como aparece por ejemplo, en el proyecto de la Suma Teológica de Tomás de Aquino. Es interesante releer la cuestión uno de la "prima pars". Allí la teología se considera como parte de la Doctrina Sagrada, que abarca, en primer lugar la Sagrada Escritura y la Tradición (cfr. S.T. 1 Q. 1 art. 1 ad 2). La Doctrina Sagrada es fundamentalmente la Sagrada Escritura, y es ciencia que tiene sus principios en la ciencia divina, es decir en la Revelación (cfr. S.T. 1 Q. 1 art. 2). En consecuencia la Revelación es la que le da la cientificidad a la teología porque le da la realidad sobre la cual piensa.

Pero esta realidad no queda restringida a lo propiamente revelado, sino que se extiende a la totalidad de lo real. La teología, mediante algunas cosas en cuanto reveladas, comprende todas las cosas (cfr. S.T. 1 Q.1 art. 3).

Qué lejos nos encontramos, entonces, de aquella teología

---

<sup>22</sup> C. Geffré, *o.c.*, pág. 71.

[241] que no hace más que comentar los dogmas. La reflexión del teólogo se ha ampliado aquí hasta abarcar, desde la luz de la Revelación, todas las realidades creadas.

La teología, en la visión de Santo Tomás, no es sólo estudiar las verdades reveladas; incorpora también todo lo humano que es esclarecible con igual derecho que las procesiones trinitarias, porque lo que la especifica como tal es su razón formal, la luz que le viene de la Revelación. Dicho de otra manera todo lo ve desde Dios.

Nos parece que esta concepción clásica establece un punto esencial de cualquier teología, su horizonte propio. En ella hay espacio para la creatividad y aun para la diversidad de sistemas, métodos, modelos e interpretaciones; siempre y cuando el teólogo no abandone su perspectiva específica: la Revelación. Ya que también hoy existe el peligro de una nueva forma de dogmatismo y autoritarismo, no ya de la ortodoxia, sino de una pretendida *ortopraxis*, que impone un determinado sistema orientado a su vez a una determinada praxis revolucionaria, donde la Sagrada Escritura vuelve a ser utilizada interesadamente para probar, en lugar de ser el punto de partida. El primer principio lo constituye, ahora, dicha praxis revolucionaria, que por supuesto está siempre iluminada por una idea, y esta idea no es precisamente la cristiana.

## B. El modelo hermenéutico

### a) *Acontecimiento y testimonio*

Este tipo de escritura teológica no abandona lo esencial de la perspectiva clásica (la luz de la Revelación); al contrario, el testimonio del acontecimiento de la Revelación es su punto de arranque.

Lo distintivo está en la manera de concebir la verdad de la Revelación. Para la hermenéutica teológica, la verdad revelada no es algo inmutable, sino que es acontecimiento siempre actual; no queda encerrada en un tiempo pasado, como si fuese un texto fijado ya de una vez para siempre. La verdad de la Revelación está abierta a un futuro de plenitud en la escatología.

La Revelación es ante todo un acontecimiento porque es actuación salvífica de Dios en la historia. De ahí que el acontecimiento revelador por excelencia se da en Cristo y, por ende, también la plenitud de la verdad.

[242]

Dicha plenitud se la van apropiando los hombres de todas las épocas y de todas las culturas hasta que “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,28).

La verdad de la Revelación no es algo fríamente objetivo, científico, conceptual, es una verdad llena de poder significativo, capaz de dar sentido, capaz por lo tanto de comprometer y de suscitar la adhesión incondicional de una vida. La Revelación es ofrecimiento de gracia, de amor salvífico al hombre; es para el hombre, pero es Dios mismo quien se ofrece en Cristo.

La labor teológica no se enfrenta con verdades puramente objetivas, sino con una verdad que está orientada a la salvación del hombre. Por eso la primera pregunta que hace Santo Tomás en la Suma se refiere a la necesidad de la Doctrina Sagrada, lo que equivale a preguntarse acerca del para qué de la Revelación. Santo Tomás responde que es para la salvación del hombre, la cual se encuentra en Dios (cfr. S.T. 1 Q. 1 art. 1).

El carácter salvífico de la verdad revelada (manifestada en los gestos, palabras, obras y sobre todo en la muerte y resurrección de Cristo), carácter que compromete la vida, hace surgir el testimonio. De ahí que el punto de partida de la teología como hermenéutica “...no es un conjunto de proposiciones de fe inmutables, sino la pluralidad de los escritos comprendidos dentro del campo hermenéutico abierto por el acontecimiento Cristo”.<sup>23</sup> Dichos escritos son ante todo testimonio de Cristo, confesión de fe. El “primer escrito” es el que surge de los primeros testigos y que se convierte en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento es la primera interpretación del acontecimiento Cristo, el cual ha suscitado nuevos testigos y por lo tanto otras nuevas interpretaciones y otros nuevos “escritos”, dependientes de las diferentes situaciones históricas, originando así nuevas experiencias de este único acontecimiento, viviente en la “Tradición”.

Por eso la teología como hermenéutica arranca de la Escritura y la Tradición, que son los lugares teológicos por excelencia.

El horizonte del teólogo sigue siendo la Revelación, pero aconteciendo en la Tradición, que es el marco para su comprensión. Podríamos decir, parafraseando a Gadamer, que la Tradición vi-

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pág. 74.

[243] viene le da al teólogo la pre-comprensión previa para cualquier tipo de interpretación.

La Tradición es transmisión de los distintos testimonios sobre el acontecimiento fundante y fundamental. De esta manera se puede definir a la teología “como un nuevo acto de interpretación del acontecimiento Cristo...”<sup>24</sup>

La novedad viene dada por la diversidad de la experiencia actual, que es la que permite establecer un diálogo personal - original, capaz de actualizar dicho acontecimiento en un nuevo escrito y con un lenguaje propio.

Pero, sin ninguna duda, la novedad radica sobre todo en la plenitud de sentido de la verdad revelada, que no puede ser agotada ni suficientemente comprendida por ninguna interpretación.

#### *b) Verdad e historia*

La verdad cristiana acontece en la historia suscitando un diálogo permanente con la misma.

La Palabra de Dios no cesa de dirigirse a los hombres y a los pueblos buscando una respuesta fiel y creativa. A la verdad revelada no la podemos, entonces, arrinconar en el pasado, como si no tuviera nada que decimos a nosotros hoy. Muchas veces concebimos la Revelación mirando sólo hacia atrás, donde lo que nos toca a nosotros es reproducir exactamente su verdad, olvidando su carácter de acontecimiento salvífico, lleno de significado para el hombre de hoy, y por lo tanto olvidando su carácter de “producción siempre nueva”.<sup>25</sup>

La teología como hermenéutica acepta el desafío de un diálogo nuevo con la historia y con las culturas, capaz, en consecuencia, de generar nuevas interpretaciones de la única fe cristiana, porque concibe la relación entre historia y verdad bajo el signo de la alteridad, la diferencia y la pluralidad.<sup>26</sup>

Esto no quiere decir que los enunciados de la fe sean relativos de tal manera que dejen de ser verdaderos en un determinado momento histórico. La que sí es relativa es la comprensión por parte

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pág. 81.

<sup>26</sup> *Ibíd.*

[244] del sujeto cognoscente de la verdad, y es relativa porque es histórica.

Por eso: “Los enunciados de fe son verdaderos hoy como lo fueron ayer, pero su justa comprensión depende del poder de significación del espíritu en un momento histórico dado”.<sup>27</sup>

Por otro lado, la historia de los dogmas demuestra la dependencia de la definición dogmática de una situación, en general crítica, por la que atraviesa la iglesia. De ahí que en ella puede distinguirse entre un contenido permanente de verdad y lo que es respuesta a un error determinado.

Existe pues una tensión creadora entre las distintas escrituras teológicas, a partir de la primera de ellas, que nos trae la experiencia cristiana fundamental y que siempre será la norma para todas las demás. Dicha tensión es expresión de la que se da entre verdad e historia, desde el momento que la verdad cristiana no es un depósito petrificado, sino acontecer permanente.

#### 4.- CONCLUSIÓN

De lo dicho hasta ahora podemos concluir que el objeto de conocimiento de la teología no es reductible a fórmulas conceptuales ajenas a la vida.

El teólogo se enfrenta con una verdad que es manifestación de un misterio del cual no puede disponer a su antojo, como si fuera una ecuación matemática o un fenómeno físico. Más que alcanzar la verdad, habría que decir que es la verdad la que alcanza al teólogo, la que se le va revelando en la tradición viva del pueblo de Dios, en la experiencia que la Iglesia hace en la historia y en la sabiduría de ese pueblo, es decir en el “sensus fidelium”, al cual Geffré denomina como: “... olfato que tiene como raíz la experiencia fundamental de la primera comunidad cristiana y las experiencias históricas ulteriores de la Iglesia”.<sup>28</sup>

El teólogo se enfrenta con una verdad que esconde y a la vez manifiesta un misterio siempre actual, que sigue aconteciendo en el presente, prueba de ello es su celebración litúrgica, en la cual se

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pág. 88.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 91.

[245] presencializa y se reactualiza el misterio de Cristo. El lenguaje de la liturgia nos da la pauta de que el acontecimiento fundante del cristianismo, no es un recuerdo del pasado, sino que es también contemporáneo nuestro. Por eso la Iglesia puede decir con todo derecho en su liturgia: “Hoy nos ha nacido Cristo”; “Hoy Cristo, que padeció, ha resucitado” etcétera.

Esto demuestra que no hay verdadero conocimiento de la verdad de fe sin participación activa en la misma verdad que acontece. Por lo tanto, el lenguaje teológico sin dejar de ser especulativo, es también un “... lenguaje de compromiso, un lenguaje autoimplicativo”.<sup>29</sup>

De esta manera, el conocimiento teológico expresa el sentido que tiene el conocer en la Biblia, que se inscribe en un contexto de vida. En efecto, para el semita, conocer alguna cosa es tener experiencia concreta de ella, es como entrar en una gran corriente de vida que brota de Dios y que vuelve a conducir a El.

Y por eso también el lenguaje teológico tendrá siempre un alcance “práctico”, pues se basa en un conocimiento de una experiencia que transforma la vida y que quiere, a su vez, transformar este mundo, pero desde Dios.

Dios, por lo tanto, se dirige también al hombre de hoy y a la Iglesia de hoy en un doble movimiento envolvente que el teólogo ha de captar. Dios nos habla desde la Revelación como tal y desde las necesidades de los pueblos y de los hombres de esta época. El teólogo ha de captar el punto de inserción de la palabra de Dios en la experiencia histórico-cultural actual; ha de captar ese doble movimiento, que hace que la Palabra divina pueda hablar con sentido, con significado real para sus vidas, a los hombres de nuestra época, y que hace también que la fe se encarne en la cultura. La reflexión del teólogo mantendrá siempre su carácter científico, ya que si la teología renunciara a su condición de ciencia, dejaría simplemente de existir.

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, pág. 87.