

## LA TAREA DESAFIANTE DE LA CIENCIA TEOLÓGICA EN EL SIGLO XXI

*Carmelo Martines*

*Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA*  
*carmelomartines@doc.uap.edu.ar*

### *Resumen*

Este artículo analiza la situación hermenéutica de la teología en el inicio del siglo XXI. La teología tiene capacidad analítica y crítica para realizar aportes significativos al pensamiento humano contemporáneo. La pregunta es si necesita entender y ajustarse a las “señales de los tiempos”. El autor presenta un análisis histórico, crítico y hermenéutico de la reflexión teológica en el siglo XXI.

### *Abstract*

This article analyzes the hermeneutic situation of theology at the beginning of the twenty-first century. Theology has a critical and analytical capacity for significant contributions to contemporary human thought. The question is whether the theology needs to understand and accommodate itself with “the signs of the times”. The author presents a historical, critical and hermeneutic analysis of theological reflection in the twenty-first century.

La tarea de la ciencia teológica de cara a este siglo XXI es todo un verdadero desafío. Lo cambiante de la época, en especial en el pensamiento actual, urgen a la teología a un acomodarse distinto para ofrecer su opinión analítica y crítica a los problemas actuales. La tarea teológica enfrenta cuatro áreas específicas: 1) la hermenéutica, 2) la sociológica, 3) la ecuménica y 4) la apologetica en relación con el desafío de la “post-modernidad”.

## LA TAREA EN EL ÁREA HERMENÉUTICA

Desde el área hermenéutica plantea un entendimiento del *Theos*. El *Theos* comprendido desde la metafísica tradicional no parece compatible al *Theos* de la tradición judeo cristiana. La advertencia ya fue realizada por el teólogo Oscar Cullmann a partir de que sus estudios bíblicos-exegéticos mostraran la radical diferencia entre el pensamiento judeo cristiano y el filosófico griego.<sup>1</sup> Para Cullmann queda claro que la diferencia entre el pensamiento helenístico y el bíblico se hace evidente cuando la teología distin-

<sup>1</sup> Véanse las dos obras principales en este aspecto de Oscar Cullmann, la primera: *Christus und die Zeit* (Zurich: Evangelischer Verlag, 1946), en inglés *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (London: SCM, 1967), en castellano *Cristo y el tiempo* (Barcelona: Estella, 1968). La segunda: *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (New York: Macmillan, 1958).

que entre tiempo y eternidad a la manera del pensamiento griego-platónico.<sup>2</sup> Cullmann declara que el mensaje del NT se hace más lúcido en el marco de una concepción temporal.<sup>3</sup>

Wolfhart Pannenberg señala que a la idea bíblica del *Theos* como presencia activa en la historia se le adosa el concepto filosófico de eternidad con su diferencialidad frente a todo lo temporal. Por eso considera que es en la época moderna hay una visión crítica de la idea filosófica del *Theos* y de los procedimientos metafísicos. A la teología le corresponde una reelaboración y una tarea crítica del concepto filosófico de *Theos*.<sup>4</sup> Continuando con su planteamiento, Pannenberg expresa la diferencia entre el pensamiento temporal hebreo y el pensamiento atemporal griego, derivado este último de una concepción de eternidad sin tiempo.<sup>5</sup>

Comparte la misma opinión Von Weizsaecker, quien expresa que la doctrina de Dios es un compromiso no resultó entre el AT y la filosofía griega. Pero considera difícil alejar la ontología griega del pensamiento cristiano y volver a una teología puramente bíblica.<sup>6</sup>

Puede resultar llamativo, además de interesante, que los filósofos advierten esta diferencia entre el pensamiento griego y el judeocristiano. Nicholas Wolterstorff cuestiona la atemporalidad de Dios, si la teología opta por un Dios eterno, no podrá evitar el conflicto con la confesión de un Dios redentor (lo que supone la intervención de Dios en el tiempo y la historia). Persuade a des-helenizar el concepto del Dios eterno.<sup>7</sup>

Gianni Vattimo opina que el cristianismo era la condición para la disolución de la metafísica griega, pero por hechos históricos esto no sucedió.<sup>8</sup> El Dios metafísico de la teología cristiana plantea problemas insolubles si se lo piensa como Dios inmutable, sería difícil atribuirle la creación del mundo y el tiempo como la creación de seres libres.<sup>9</sup>

Ahora, el teólogo más insistente en esta tarea es Fernando Canale.<sup>10</sup> Propone una deconstrucción<sup>11</sup> de la teología. Deconstrucción que opera en los principios hermen-

<sup>2</sup> Cullmann, *Christ and Time*, 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, xxviii.

<sup>4</sup> Wolfhart Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de la teología sistemática* (Salamanca: Sígueme, 1976), 141-49.

<sup>5</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (trad. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), 1: 401, 404-405, 409.

<sup>6</sup> Carl Friedrich Von Weizsaecker, "Doctrina de la iglesia y conocimiento del mundo", *Selecciones de Teología* 19.73 (1980): 65-66. El artículo se publicó primero en alemán en 1979.

<sup>7</sup> Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting," en *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob* (ed. Clifton Orlebeke y Lewis Smedes; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975), 181-203.

<sup>8</sup> Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad* (Buenos Aires: Paidós, 2004), 131-42.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 150-52. Para más información sobre filósofos con esta inquietud véase la obra de Armando Matteo, *Credos posmodernos. De Vattimo a Galimberti: los filósofos contemporáneos frente al cristianismo* (Buenos Aires: Editorial Marea, 2001).

<sup>10</sup> Fernando Canale inicia esta preocupación a partir de su tesis doctoral, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Doctoral Dissertation Series 10; Berrien Spring, Mich.:

éticos. Canale observa tres niveles hermenéuticos: micro, a nivel exegético-textual; meso, a nivel doctrinal dogmático-sistemático y macro que opera a nivel de la teología fundacional y que tiene que ver con las presuposiciones básicas de la teología.<sup>12</sup> Es en este nivel donde se trata el concepto de *Theos*. Es a este nivel donde el pensamiento filosófico introdujo un paradigma hermenéutico fundamental. La interpretación del ser *ontos* determinó la interpretación del *Theos* que a su vez llevó a la interpretación de la razón *logos*. Así las ideas de atemporalidad, ahistoricidad, aespacialidad y apatía determinaron la interpretación, formulación y aplicación del método teológico. La deconstrucción de la teología se hace necesaria debido a la dependencia hermenéutica que los teólogos han adoptado al tomar prestado de la filosofía los principios macrohermenéuticos para entender a Dios, la naturaleza humana y el mundo. La deconstrucción de la teología supone una construcción a partir de la concepción judeo-cristiana de Dios (ontología-bíblica) como realidad temporal del *Theos*. Canale reconoce que la tarea deconstructiva tiene antecedentes en la tradición teológica, pero está claro que nunca se ha tratado de la reconstrucción a partir de la deconstrucción de los fundamentos hermenéuticos que la sustentan.<sup>13</sup>

En el pensamiento griego se plantea esta situación:

$$\text{Ontos} \rightarrow \text{Theos} \rightarrow \text{Episteme}$$

Si el *ontos* filosófico resulta apático, atemporal y a-histórico de esto se deriva el concepto de *Theos* y determina el *episteme* para su comprensión.

Ahora bien, en el pensamiento judeocristiano la situación es de esta manera:

$$\text{Theos} \rightarrow \text{Ontos} \rightarrow \text{Episteme}$$

En las Escrituras el *Theos* revela el *ontos*, esto significa que el punto de partida es distinto y el *ontos* definido resulta en evidente contradicción con el *ontos* filosófico; el *episteme* depende del orden teontológico, la revelación histórica de Dios determina al ser como temporal y desde ello las categorías cognitivas desde las cuales la revelación debe ser captada.

Desde el punto de vista epistemológico la comprensión teontológica para Canale se deriva de Éxodo 3:14, la interpretación temporal determina la interpretación exegética y teológica de la presuposición original. En el caso de Moltmann son: la encarnación, la *kenosis* y la cruz. Afirma que a partir de la teología de la cruz, ésta declara que el sujeto de la “historia de Dios” no puede ser el Dios impassible/apático de la metafísica griega, sino Dios captado como “la unidad de esa historia dialéctica y rica en ten-

---

Andrews University Press, 1983). Es interesante observar que su iniciativa llega cinco años después de la aparente imposibilidad de volver a una teología bíblica de la doctrina de Dios propuesta por Von Weizsaecker.

<sup>11</sup> Concepto que toma de Jacques Derrida.

<sup>12</sup> Fraseología tomada de Hans Küng.

<sup>13</sup> Fernando Canale, “Reconstrucción y Teología: Una Propuesta Metodológica”, *DavarLogos* 1.1 (2002): 3-26.

siones que ha sido vivida por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu en la cruz del Gólgota”.<sup>14</sup>

La presentación breve de tres autores actuales dará peso adicional a esta tarea. Primero Juan Martín Velasco, quien opina que en el pensamiento cristiano hubo una síntesis ontoteológica con la tradición filosófica occidental, por eso propone que la teología debe rehacer su lenguaje sobre el *Theos* y volver a la historia y al pensamiento judeo cristiano de la que procede.<sup>15</sup> Segundo, Robert W. Jenson, destaca que el Dios de Israel y de la Iglesia está identificado por específicas acciones temporales. El Dios atemporal es un producto del pensamiento griego.<sup>16</sup> El último, John S. Feinberg, rechaza la atemporalidad de Dios y uno de sus argumentos es: ¿Cómo un Dios atemporal al relacionarse con los pecadores lo hace a través de una secuencia soteriológica y toda secuencia no necesita tiempo?<sup>17</sup> Por eso declara que el teólogo debe participar en el debate de la relación de Dios con el tiempo y la eternidad como tarea a medida que se entre en el próximo milenio. Él cree que este será el punto decisivo para el teísmo teológico.<sup>18</sup>

La deconstrucción de la tarea teológica parece cada vez más imperiosa, pues a partir de la ontología asumida esta determina la teología y epistemología.

#### LA TAREA EN EL ÁREA SOCIAL

En el área social la tarea teológica continúa con el impulso de mediados del siglo XX. La teología no puede ser totalmente “*trascendente*” a los intereses humanos “*inmanentes*”. Una teología de trascendencia corre el peligro de evasión, de misticismo y pesimismo. Buen ejemplo de esto ha sido la “Teología de la Liberación”. En este contexto la teología será una reflexión crítica *desde y sobre* la praxis histórica sobre la base de la Escritura. Esta tarea se realiza por medio de cuatro elementos: 1) una previa opción política, ética y evangélica a favor de los pobres, marginados, alienados, los sin derechos, 2) el uso de la mediación socio-analítica, 3) una renovada mediación interpretativa de la Escritura, 4) una mediación práctico-pastoral. Para Gustavo Gutiérrez el fundamento para una teología de la liberación serían el método teológico y una perspecti-

<sup>14</sup> Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1975), 349. Por la reiteración de estos conceptos véase Elisabeth Moltmann-Wendel y Jürgen Moltmann, *Hablar de Dios como mujer y como hombre* (Madrid: PPC, 1994), 38-45.

<sup>15</sup> Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna* (Madrid: PPC, 1997), 117-18.

<sup>16</sup> Robert W. Jenson, *Systematic Theology: The Triune God* (New York: Oxford University Press, 1997), 1:46. En una obra anterior presentó estas conclusiones, *God According to the Gospel: The Triune Identity* (Philadelphia, Pa.: Fortress, 1982), 58, 138.

<sup>17</sup> John S. Feinberg, *No One Like Him: Foundations of Evangelical Theology. The Doctrine of God* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2001), 428-36.

<sup>18</sup> John S. Feinberg, “Doctrine of God”, en *New Dimension in Evangelical Thought* (ed. David S. Dockery; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 235-36.

va del pobre. En cuanto al método la “praxis” sería el acto primero, mientras que la teoría teológica acto segundo.<sup>19</sup> De esta manera la praxis tiene la supremacía. En consecuencia para Antonio González la praxis supone: 1) la acción, 2) la actuación, 3) la actividad.<sup>20</sup> La preocupación de González es que las teologías del siglo XX un tanto dualistas han creado ciertas dificultades al dividir lo trascendental de lo categorizado, entre lo empírico y lo existencial, entre el lenguaje y la praxis. Estas concepciones deben ser revisadas por la revelación cristiana.<sup>21</sup>

Para González la clave está en la praxis de Jesucristo como liberador del pecado, lo que posibilita un nuevo modo de justificar la praxis como radicalmente transformadora. Desde lo epistemológico Jesucristo es lo esencial.<sup>22</sup> La praxis de Jesucristo es particularmente redentora y se muestra en las señales que Él mismo realizó como manifestación de que el poder del mal ha sido vencido y los oprimidos liberados. Con Jesucristo la praxis humana es cambiada radicalmente; las viejas enseñanzas de la vida exitosa son cambiadas.<sup>23</sup> González considera que la cruz de Cristo un centro ineludible de la fe cristiana. La identificación de Dios con la muerte de Jesucristo es un indicio de que Dios sufre las consecuencias del pecado, hay una real comprensión de la situación humana y más una liberación del pecado y de todas sus consecuencias.<sup>24</sup> La cruz posibilita: 1) la rehabilitación de las víctimas, 2) el perdón de los pecados, 3) la reconciliación de la humanidad y 4) reconciliación y expiación, en definitiva la muerte de Jesucristo en la cruz “es el centro de la fe cristiana” y de donde emana toda la praxis liberadora de Dios.<sup>25</sup> González concluye que en Cristo se ha encontrado una respuesta al mal y que en las Escrituras se presentan las estrategias ante la pobreza y la injusticia y que éstas van más allá de las realidades sociopolíticas.<sup>26</sup> De igual manera Ignacio Ellacuría hace la siguiente aclaración:

“Carece de sentido la acusación directa o velada de que la teología de la liberación propone tan sólo una salvación sociopolítica; tal reducción de la salvación no hace ni siquiera el marxismo; lo que la teología de la liberación afirma es que la historia de la salvación no lo es si no alcanza a la dimensión sociopolítica, que es parte esencial suya, aunque no sea su totalidad”.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca: Sígueme, 1982), 257-58.

<sup>20</sup> Antonio González, *Teología de la praxis evangélica* (Santander: Sal Terrae, 1999), 85-101.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 110-11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 260-73.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 279-88.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 300-27.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 449-52.

<sup>27</sup> Ignacio Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Santander: Sal Terrae, 1985), 199. Otros autores Alfonso Lockward, *La responsabilidad social del creyente* (Miami, Fla.: Unilit, 1993); Charles C. Ryrie, *La responsabilidad social* (Puebla, México: Las Américas, 1994).

La tarea en la actualidad cautelosa y más cuidadosa en los análisis sociales utilizados, se ha dejado la hermenéutica marxista del análisis social por un acercamiento a la hermenéutica bíblica y la figura de Cristo como praxis máxima de la liberación. La teología que reflexiona sobre los aspectos sociales debe entender que hoy la situación social, económica y política es más compleja y geográficamente más extendida. Por ello la teología en este punto no sólo debe ser del “tercer mundo” sino del “primero” y “segundo” también.

Dentro de esta área demás está decir que la temática moral sigue siendo importante por los actuales desafíos éticos.<sup>28</sup> Para Gilles Lipovetsky la época del deber dio paso a la del derecho y del individualismo exacerbado con una confusión sobre el concepto de ética.<sup>29</sup> Osvaldo Guariglia explica que a partir de la autonomía del sujeto se transformó el fundamento de la ética y un futuro no alentador para ésta.<sup>30</sup> En este sentido Zygmunt Bauman supone epistemológicamente que el fundamento de la ética es “sin fundamento”.<sup>31</sup>

Tanto la filosofía como la teología han supuesto un fundamento para la ética. La filosofía lo hace a partir de la razón mientras que la teología desde la revelación. En este sentido la teología supone un carácter heterónomo para la ética. Márcio Bilda da Silva expresa que en cuestiones de ética la problemática acerca de la fundamentación no puede quedar excluida. La teología propone que en Dios se encuentra la fundamentación última de toda moral.<sup>32</sup> Por su parte, Agenor Brighenti explica que desde el punto de vista epistemológico la ética evoca un absoluto, por tanto es trascendente. La ética no puede ser explicada desde lo fáctico.<sup>33</sup> Por eso se debe posponer temporalmente la pregunta acerca de cuáles acciones son buenas o malas para concentrarse en la pregunta más básica: ¿qué hace que una acción sea buena o mala? La respuesta teológica debe proponer las bases de la ética bíblica:

1. La revelación moral de Dios en las Escrituras es una expresión de su propia naturaleza santa.

2. Dios provee los criterios que determinan el valor y el deber humano.<sup>34</sup>

La teología considera que los diez mandamientos, en su proposición veterotestamentaria, son de valor actual en la cultura occidental.<sup>35</sup> Mientras que, en la proposición neotestamentaria, el ejemplo de Cristo y su insistencia del amor al prójimo son capitales.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Algunas obras como ejemplo: Gerald Nyenhuis y James P. Eckman, *Ética cristiana* (Miami: Unilit, 2002); Ricardo Maliandi, *Ética: dilemas y convergencias* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006).

<sup>29</sup> Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber* (Barcelona: Anagrama, 2000).

<sup>30</sup> Osvaldo Guariglia, *Una ética para el siglo XXI* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 21, 59, 96-121.

<sup>31</sup> Zygmunt Bauman, *Ética posmoderna* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2004), 88-92.

<sup>32</sup> Márcio Bilda da Silva, “A ética e a questão da fundamentação”, *Encontros Teológicos* 18.35 (2003): 5-13.

<sup>33</sup> Agenor Brighenti, “A Trascendencia como ética” *Encontros Teológicos* 18.35 (2003), 57-68.

<sup>34</sup> Nyenhuis y Eckman, *Ética cristiana*, 192, 204-205.

Dado en la actualidad la complejidad de los desafíos éticos, la teología está dispuesta a una convergencia interdisciplinaria en el análisis y crítica de los valores morales. La teología aportará lo que tiene que ver con el valor supremo y sagrado de la vida, la dignidad del hombre, lo que hace a su justicia y aquello que lo margina o degrada.<sup>37</sup>

### LA TAREA EN EL ÁREA ECUMÉNICA

El fenómeno religioso llamado “ecumenismo” plantea una tarea teológica de importancia para el siglo XXI. Hay que distinguir, en primer lugar, varios tipos de ecumenismo:

1. Oficial o institucional, el de las comisiones y encuentros de autoridades pluri-eclesiales, que es el caso típico del Concilio Mundial de Iglesias. La preocupación principal del CMI es la “unidad” no necesariamente la teología porque las doctrinas teológicas son tenidas como barreras de separación.<sup>38</sup> Todo lo doctrinal parece sospechoso y debe ser trascendido.<sup>39</sup> Ahora no es raro que la falta de reflexión teológica le cause al CMI serios problemas, son conscientes que teológicamente están divididos.<sup>40</sup> Es evidente que no alcanza con estar “unidos” en lo pragmático, en lo litúrgico, sino también unidos en el pensamiento teológico.

2. El de las conversaciones bilaterales no vinculantes.<sup>41</sup>

3. El doctrinal o teológico que se expresa en la búsqueda y la reflexión y que está destinado a convertirse en una dimensión de toda la teología.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Adolf Exeler, *Los diez mandamientos* (Santander: Sal Terrae, 1983); Félix García López, *El Decálogo Cuadernos Bíblicos* 81, (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996); Roberto Badenas, *Más allá de la Ley* (Madrid: Safeliz, 2000).

<sup>36</sup> Alberto F. Roldán, *La Ética cristiana en un mundo de cambio* (Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1997), 97-112. Desde un punto de vista filosófico, es el tratamiento de la amistad y la solidaridad véase Javier Sádaba, *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio* (Barcelona: Ediciones Martínez Roca), 159-91.

<sup>37</sup> Se recomienda la obra de Maliandi.

<sup>38</sup> Sharon Burniston, “Discovering EDA”, *Ministerial Formation*, World Council of Churches - Education and Ecumenical Formation, 107 (julio 2006): 17.

<sup>39</sup> Benjamin Davis, “The Ecumenical Movement and Common Prayer”, *Ministerial Formation*, World Council of Churches - Education and Ecumenical Formation, 107 (julio 2006): 29.

<sup>40</sup> Shane Phelan, “God Always Comes to Surprise Us”, *Ministerial Formation*, World Council of Churches - Education and Ecumenical Formation, 107 (julio 2006): 21.

<sup>41</sup> Caso católicos y protestantes David E. Aune, ed., *Rereading Paul Together: Protestant and Catholic Perspectives on Justification* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2006); caso luteranos y adventistas, General Conference of Seventh-day Adventists y The Lutheran World Federation, *Lutherans & Adventists in Conversation* (USA: 2000); caso católicos y pentecostales, *Boletín CELAM* 280 (junio 1998): 22-25; caso CELAM-CLAI, católicos e iglesias no católicas predominantemente “iglesias históricas”, *Criterio* 2204, 25/9/1997, 522-27.

<sup>42</sup> Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae, 1998), 525.

En el caso particular de la Iglesia Católica, el Concilio Vaticano II (1962-1965) reveló una clara intención ecuménica. Teológicamente, Vaticano II supone un abandono del tridentinismo y una apertura histórica importante.<sup>43</sup> Juan XXIII crea el 5 de junio de 1960 el Secretariado Romano para la Unidad de los Cristianos, luego Juan Pablo II cambia su nombre por el de Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad (1 de marzo 1989).<sup>44</sup>

Es importante presentar algunas declaraciones de Juan Pablo II sobre ecumenismo. Juan Pablo II reconoce que entre católicos y ortodoxos la diferencia no es muy profunda, en cambio con la Reforma la diferencia está mucho más acentuada. Dos aspectos básicos para la unidad son la oración de Cristo en cenáculo (Juan 17:21) y el actuar del Espíritu Santo. Desde su perspectiva el tercer milenio será clave en lo ecuménico: “*Es necesario que el año 2000 nos encuentre al menos más unidos*”. El valor de la unidad determinará el futuro del mundo.<sup>45</sup>

En su carta apostólica de 1994, Juan Pablo II en vista del año 2000 trata de conseguir la unidad lo más pronto posible. La unidad cristiana es crucial como testimonio al mundo.<sup>46</sup>

En mayo de 1995, Juan Pablo escribe su documento más importante sobre ecumenismo la encíclica *Que todos sean uno (Ut unum sint)*. Esta interesado nuevamente que a partir del 2000 y con el nuevo milenio la unidad de todos los cristianos crezca hasta la plena comunión.<sup>47</sup> Juan Pablo II se basa en dos premisas importantes: primero, el diálogo interconfesional a nivel teológico y segundo: los pedidos de perdón por los errores cometidos.<sup>48</sup> A nivel epistemológico las bases del ecumenismo son bíblicas, tanto en el AT como el NT, en especial en este último el evangelio de Juan (en manera particular Juan 17:21) y la carta paulina a los Efesios.<sup>49</sup> Hay que tener en cuenta algunas declaraciones muy particulares. Juan Pablo II reafirma que la única iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica, la que conserva y es gobernada por el sucesor del apóstol Pedro, el Obispo de Roma.<sup>50</sup> ¿Cómo repercuten estas ideas en la elaboración de una teología ecuménica que satisfaga a todos?

Desde la reflexión teológica se analizarán cinco propuestas para entender y aplicar el ecumenismo.

<sup>43</sup> Juan Bosch, *Para comprender el ecumenismo* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1991), 19, 30. El autor reconoce la tardía intención ecuménica del catolicismo, con respecto a protestantes y ortodoxos.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 140-41.

<sup>45</sup> Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona: Plaza y Janés, 1994), 151-57. La cita corresponde a la página 157, el énfasis está en el original.

<sup>46</sup> Juan Pablo II, *Mientras se aproxima el tercer milenio* (Buenos Aires: San Pablo, 1996), 23, 42.

<sup>47</sup> Juan Pablo II, *Que todos sean uno* (Buenos Aires: San Pablo, 1995), 3, 6-7, 111, 114.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 4; (I:28-40), 34-46; (II:41-76), 47-87; 5, 99.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 9-13, 97, 108.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 14, 91, 97-98.

1. Para el teólogo Yves Congar el ecumenismo enfocado desde la teología implica un esfuerzo para alcanzar y conservar la *plenitud* y la *pureza*.<sup>51</sup> Resultaba claro para Congar que el ecumenismo desde el punto de vista teológico era algo nuevo, que permanentemente se va haciéndose y definiéndose.<sup>52</sup> Desde su punto de vista quedan excluidas dos vías ecuménicas: la del *retorno* se entiende a la iglesia popular y la del *aplazamiento* hasta la escatología de la unidad como milagro final de Dios. El modelo ecuménico tanto en teoría como en práctica debe configurarse como unidad/diversidad de sus formulaciones. La propuesta de Congar es la *re-reception* que significa una re-apropiación de los dogmas a la luz del testimonio global de la Escritura. Esto llevaría a hacer historia de la propia tradición y a relativizar los contrastes y las contraposiciones del pasado, haciendo evidente el núcleo esencial y decisivo de cada una de las tradiciones cristianas en el cauce común.<sup>53</sup> Más adelante volvió a enfatizar que una concepción del *retorno* es una secuela del tridentinismo además de una teología particular.<sup>54</sup>

2. El teólogo reformado Oscar Cullmann formuló su teología ecuménica en la frase: “unidad en la diversidad”. Partiendo del NT y en especial en la doctrina de los dones presentada en 1 Corintios 12:4-31, considera que toda confesión cristiana participa del carisma del Espíritu Santo, el cual debe conservar sin perder su sustancia en pos de una pretendida uniformidad.<sup>55</sup> La Iglesia no es unidad como fusión de iglesias, sino una unidad como federación, alianza o comunión de iglesias. Por eso no es acertado declarar “unidad a pesar de la diversidad”, sino más bien “unidad en y a través de la diversidad”.<sup>56</sup> Y que “los intentos de uniformidad eclesial son un pecado contra el Espíritu Santo”.<sup>57</sup> La fusión de iglesias es utópica para la naturaleza misma de la unidad. De ahí su propuesta de una comunidad de iglesias autónomas, que continúan con su tradición histórica, pero guardando cada una de ellas los dones conferidos por el Espíritu.<sup>58</sup>

3. En el ensayo de Christian Duquoc, el autor es consciente de lo difícil de encontrar un modelo de unidad eternamente válido.<sup>59</sup> Las tres ideas principales de su obra son en primer lugar: la *multiplicidad* de las iglesias. Esto debe ser visto como positivo en el pensamiento teológico de la eclesiología. Duquoc cree que en la “ideología de la unidad” se asume la diversidad eclesial como valor positivo. Por eso el ecumenismo

<sup>51</sup> Yves Congar, *Cristianos en diálogo* (Barcelona: Estella, 1967), 158. El énfasis está en el original.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 154, 162.

<sup>53</sup> Yves Congar, *Diversités et communion* (Paris: Cerf, 1982), 244-50.

<sup>54</sup> Yves Congar, *Entretiens d'automne* (Paris: Cerf, 1987), 9-10.

<sup>55</sup> Oscar Cullmann, *L'unité par la diversité* (Paris: Cerf, 1986), 7-8.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 9-19.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>59</sup> Christian Duquoc, *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología* (Madrid: Cristiandad, 1986), 114.

representa la originalidad de no tratar las relaciones eclesiales a partir de un centro, sino en función de la pluralidad.<sup>60</sup> Lo segundo: la *historicidad* y *provisionalidad*. La iglesia no puede ser separada de su forma histórica e institucional, con lo cual debe rechazarse la eclesiología de la pureza original o pureza mística. Como ellas no son el reino, tienen un carácter provisional.<sup>61</sup> En tercer lugar: si la multiplicidad o sistema múltiple es la solución a la problemática ecuménica, esto queda salvaguardado por una *unidad de comunión*.<sup>62</sup>

4. El proyecto ecuménico de Heinrich Fries y Karl Rahner enuncia el principio de la *tolerancia gnoseológica existensiva* que se formula del siguiente modo: “en ninguna iglesia en particular es lícito refutar abiertamente y en términos confesionales una proposición que para otra iglesia es dogma vinculante”.<sup>63</sup> Se trata de un principio de fe realista, que se formula en la actual situación de pluralismo cultural, en la que el asentimiento positivo debe centrarse en lo esencial, aunque respetando las diversidades y distintas tradiciones cristianas, lo que dará como resultado el modelo de “diversidad reconciliada”.<sup>64</sup>

5. El teólogo Hans Küng se ha dedicado a la elaboración de una teología ecuménica, pues para él ésta es una inmensa tarea.<sup>65</sup> Una teología ecuménica no insistirá en la separación sino en la búsqueda del mutuo entendimiento, donde las iglesias y su teología se ven no como adversarias sino más bien como colaboradoras y es claro al afirmar que no es posible el ecumenismo sin una teología ecuménica.<sup>66</sup> Esta teología debe ser veraz al servicio de la unidad de la Iglesia, no autoritaria sino libre y crítica para la comprobación crítica de todos los planteamientos, metodologías y resultados.<sup>67</sup> Su propuesta es una “teología ecuménica crítica”. Epistemológicamente, para Küng las Sagradas Escrituras y la Tradición son básicas al quehacer teológico ecuménico.<sup>68</sup>

La tarea ecuménica pretende dar una pronta respuesta al problema *intraeclesial* e *intereclesial*. Por ello se destaca que el nudo doctrinal es concretamente la eclesiología.<sup>69</sup> El desarrollo de una “eclesiología ecuménica” sería fundamental.<sup>70</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 50, 109, 144.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>63</sup> Heinrich Fries y Karl Rahner, *La unión de las Iglesias: Una posibilidad* (Barcelona: Herder, 1987), 38, 137-39.

<sup>64</sup> Es interesante observar que esta propuesta es similar a la de Cullmann y son coincidentes aún en el momento histórico (véase Gibellini, *La teología del siglo XX*, 528).

<sup>65</sup> Hans Küng, *Teología para la postmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 13, 22-23.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 162-66.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 51-62.

<sup>69</sup> Bosch, *Para comprender el ecumenismo*, 154-58. Para un estudio de la eclesiología desde la carta paulina a los Efesios, véase Mario Veloso, ed., *La Iglesia, cuerpo de Cristo y plenitud de Dios* (Serie Monográfica de

Küng pretende ir más allá de un diálogo *interconfesional* al diálogo *interreligioso*, del ecumenismo *ad intra* centrado en la cristiandad, al ecumenismo *ad extra* abierto a todo el mundo; de la teología ecuménica cristiana a una teología ecuménica global.<sup>71</sup> Y esto sumaría una tarea más: una teología de las religiones. La que se plantea de la siguiente manera:

1. Diálogo entre las tres religiones monoteístas, judía-cristiana-islámica,<sup>72</sup> en este diálogo hay una base en común muy importante la figura emblemática del patriarca Abrahán.

2. Diálogo con las demás religiones. En este diálogo ¿qué tener en cuenta cómo verdadero en las otras religiones? y ¿cómo mantener la particularidad de la figura de Cristo?

La tarea aunque no será fácil, no podrá ser eludida en el siglo XXI. Por eso, en 1966 el teólogo Paul Tillich declaró que si hubiera tenido tiempo, habría escrito una nueva teología sistemática orientada hacia toda la historia de las religiones y en diálogo con ellas.<sup>73</sup> Además, Hans Küng era consciente que la tarea teológica ecuménica fue una de las manifestaciones más significativas del siglo XX, la cual sólo dará sus frutos en el siglo XXI.<sup>74</sup> Por último, el teólogo histórico Gibellini destacó: “Es esta una de las grandes tareas que la teología del siglo XX no ha hecho más que entrever, y cuya realización confía a la teología del siglo venidero.”<sup>75</sup>

#### LA TAREA EN EL ÁREA POSMODERNA

Quizá el mayor desafío para la teología actual sea el carácter apologético no polémico ante el desafío del posmodernismo.<sup>76</sup> Cuando los posmodernista pretenden eli-

Estudios Bíblicos y Teológicos de la Universidad Adventista del Plata 3; Libertador San Martín, Entre Ríos, Argentina: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2006).

<sup>70</sup> Véase Donald G. Bloesch, *The Church. Sacraments, Worship, Ministry, Mission* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002) y Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology. Ecumenical, Historical & Global Perspectives* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002).

<sup>71</sup> Küng, *Teología para la postmodernidad*, 183-202.

<sup>72</sup> Como ejemplo, Comisión Episcopal de Ecumenismo, *Ecumenismo y diálogo interreligioso en Argentina* (Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2004).

<sup>73</sup> Paul Tillich, *El futuro de las religiones* (Buenos Aires: Aurora, 1976), 7.

<sup>74</sup> Hans Küng, *Hacia el diálogo: “El cristianismo y las grandes religiones”* (Madrid: Libros Europa, 1987), 9-10.

<sup>75</sup> Gibellini, *La teología del siglo XX*, 552.

<sup>76</sup> Antonio Jiménez Ortiz, “A vueltas con la posmodernidad (I): los rasgos de la sensibilidad posmoderna”, *Proyección* 36.155 (1989): 295-311; “A vueltas con la posmodernidad (II): la teología ante los desafíos de la sensibilidad posmoderna”, *Proyección* 37.156 (1990): 49-59. Alberto F. Roldán, *¿Para qué sirve la teología?* (Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1999), especialmente el capítulo 6, “¿Cómo desafía la posmodernidad a la teología?”; Gustavo Gutiérrez, “Desafíos de la posmodernidad”, *Páginas* 25.162 (2000): 36-47; David S. Dockery, ed., *The Challenge of Postmodernism*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001).

minar toda metanarrativa (intentos de explicar toda la realidad), eliminar todo concepto de verdad y fomentar la espiritualidad como una mezcla de elementos subjetivos, lo que es una seria advertencia para la tarea teológica

El gran enemigo de los posmodernos es la razón totalizante y fundamentadora, por eso sería difícil de aceptar una teología como metadiscurso omnicompreensivo, en el sentido de una metateoría o de fundamentación última.

La propuesta es que una articulación posmodernista del mensaje cristiano es posracional.

Gianni Vattimo propone que el cristianismo no se vea o viva a sí mismo desde la forma dogmática y fundamentalista, clara alusión a la teología en su totalidad, lo importante es la renovación de la vida religiosa.<sup>77</sup>

El foco no debe estar en proposiciones teológicas como lo central de la fe cristiana, sino que un encuentro personal con Dios articulado con la comunidad de la fe debe ser lo importante y no las verdades proposicionales de carácter teológico.

El sociólogo Peter Berger sugiere tres tendencias dominantes en la vida y el pensamiento de la civilización occidental: *secularización*, *privatización* y *pluralización*.

Por otro lado Juan Martín Velasco indica que la posmodernidad le ha planteado al cristianismo tres desafíos: 1) repensar la trascendencia, 2) el pluralismo y relativismo y 3) el individualismo hedonista.<sup>78</sup>

El posmodernismo insinúa un desplazamiento de lo teológico a la experiencia, de lo objetivo a lo subjetivo, de lo absoluto a lo relativo.

El teólogo sistemático Norman R. Gulley considera que la teología enfrenta así cuatro dificultades con el pensamiento posmoderno:

1. El posmodernismo se opone a todo sistema. Todo intento de realizar una teología ordenada, académica y sistemática no es relevante.
2. El posmodernismo se opone a un centro integrador. Se percibe la realidad sin cohesión.
3. El posmodernismo rechaza cualquier cosmovisión integradora. Así, la realidad se percibe de manera desordenada, amorfa y sin propósito.
4. El relativismo. Con el rechazo de todo sistema, centro y cosmovisión, la única opción para la posmodernidad es el relativismo.<sup>79</sup>

En el siguiente cuadro se presenta el paso de los énfasis teológicos de la modernidad a la posmodernidad:<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Vattimo, *Después de la cristiandad*, 130.

<sup>78</sup> Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 69-96.

<sup>79</sup> Norman R. Gulley, *Systematic Theology. Prolegomena* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 2003), 455-517, especialmente, 481-83.

<b>MODERNIDAD</b>	<b>POSMODERNIDAD</b>
Trascendencia de Dios	Inmanencia de Dios
Verdad absoluta	Verdad contextual
Revelación Especial, Sagradas Escrituras	Revelación General, experiencia
Ortodoxia	Ortopraxis
Énfasis en las Sagradas Escrituras	Énfasis en el Espíritu Santo
Valor objetivo	Valor subjetivo
Producción académica erudita	Producción devocional
Religión	Espiritualidad

Diversos teólogos ya proponen alternativas teológicas en el contexto de la posmodernidad: Stanley J. Grenz con su *revisionismo teológico*,<sup>81</sup> una teología sin foco doctrinal. Thomas C. Oden con su *teología poscrítica*<sup>82</sup> propone que la agenda teológica del siglo XXI retorne a un cuidadoso estudio de la exégesis cristiana clásica.

El ya mencionado Juan Martín Velasco propone una respuesta cristiana al posmodernismo: 1) Presupuestos metodológicos, la crisis tan radical como la actual exige toda una “recomposición del creer” basada en el único criterio válido la Escritura y la tradición judeo-cristiana. 2) Raíz teológica de la experiencia confesante de la existencia cristiana. El ser humano abierto por la trascendencia, le permite superar la intrascendencia pensada y vivida de la posmodernidad, con su peligro de encerramiento en el nihilismo. 3) la dimensión ético-política de la experiencia cristiana. Evitar el peligro de la dimensión mística, con un compromiso en la realidad, vivir la experiencia de la responsabilidad. 4) El pluralismo cultural y religioso. La conciencia de pluralismo religioso exige un diálogo interreligioso como base para una teología ecuménica.<sup>83</sup>

Para José María Mardones la cuestión fundamental que nos plantea la posmodernidad es si tenemos la posibilidad de fundar principios orientadores de las convicciones y afirmaciones que van más allá de los contextos locales. Mardones propone una crítica al pensamiento posmoderno mediante la dotación de un sentido crítico de la persona, de orientación moral y visión patética de la historia.<sup>84</sup> Mardones considera que no se puede abandonar todos los metarelatos y grandes narraciones de teología y filosofía de la historia. Aun hoy necesitamos argumentar y dar razones y justificar la

<sup>80</sup> Adaptado de Lee C. Wanak, “Theological Education and the Role of Teaching in the 21 Century: a look at the Asia Pacific Religion”, *Journal of Asian Mission*, 2.1 (2000): 7-9.

<sup>81</sup> Stanley J. Grenz, “Star Trek and the Nex Generation: Posmodernism and the Future of Evangelical Theology”, en *The Challenge of Postmodernism*, 75-89.

<sup>82</sup> Thomas C. Oden, “So What Happens Alter Modernity? A Postmodern Agenda for Evangelical Theology”, en *The Challenge of Postmodernism*, 184-98.

<sup>83</sup> Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, 99-125.

<sup>84</sup> José María Mardones, “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en *En torno a la posmodernidad*, Gianni Vattimo y otros (Barcelona; Anthropos, 1994), 22-28.

validez de las mismas.<sup>85</sup> Esto significa que para Mardones hay lugar para la teología en un mundo posmoderno.

¿Cómo será esta teología en el mundo posmoderno? Según Mardones, la globalización y el policentrismo cultural lleva al cristianismo a verse como universal, por tanto la teología tiene que ser pluralista y universal. Es ahora cuando más que nunca se entiende el texto de Hechos 1:8 “Y seréis testigos míos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra”.<sup>86</sup> Esta situación lleva directamente a que la teología sea ecuménica. Dicha teología debe basarse en algo distinto de la concepción de Dios o de cualquier *logos* concreto. Será una teología fundamental como metateología. Hay que superar la vieja concepción que no veía salvación fuera de la iglesia y buscar una teología del relacionismo. Esta teología estará de parte de los pobres y marginados, es una teología de la diferencia. El Dios de Jesucristo, vaciado (*kenosis*) en lo no-divino y humillado hasta la cruz, invierte el principio de la teoría del conocimiento analógico y de semejanza. Por otra parte el rechazo posmoderno a todo meta-relato supone la aceptación de relatos, en este sentido la teología debe volver a las fuentes bíblicas impregnadas de relatos, es la recuperación de la narrativa y memorial.<sup>87</sup> Aunque la teología no debe renunciar a su reflexión analítica a partir de los relatos y narrativa bíblica.

Alberto F. Roldán opina que desde el punto de vista epistemológico la posmodernidad critica los métodos clásicos del conocimiento, y que no se puede recurrir a “fundamentos” o “metarelatos”. La pregunta clave es ¿qué significa “teología” en el contexto de la posmodernidad? El desafío es cómo hablar de Dios “con pensamiento duro y firme”.<sup>88</sup> Roldán propone tres reacciones de la teología al desafío posmoderno:

1. La crítica posmoderna debiera conducir a una autocrítica de la teología, pues no toda la tarea teológica en la historia ha sido fiel al cristianismo.

2. Analizar cómo se expresa la religiosidad posmoderna. Es verdad que hay un predominio de la experiencia sobre la razón y la explicación de la fe. Pero es un falso dilema contraponer la experiencia religiosa a la teología porque toda manifestación religiosa recurre consciente o inconscientemente a una justificación teórica de la misma.

3. La tercera reacción consiste en la construcción o reconstrucción de una teología interdisciplinaria y contextual pero que no renuncie a la centralidad del Evangelio. Es decir que el criterio de orientación, de corrección y de instancia imprescindible para la teología es el Evangelio de Jesús.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> *Ibid.*, 29, 34.

<sup>86</sup> Mardones, *Posmodernidad y cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 1988), 133-36.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 137-149. Véase también Iñaki Urdanibia, “Lo narrativo en la posmodernidad”, en *En torno a la posmodernidad*, 41-75.

<sup>88</sup> Roldán, *¿Para qué sirve la teología?*, 164-66.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 171-75.

Para Jiménez Ortiz la posmodernidad propone una fragmentación existencial y epistemológica.<sup>90</sup> Ante esta situación la teología debe responder a los desafíos posmodernos. La teología se concibe como reflexión crítica a los complejos procesos de búsqueda de sentido y de transformación de la realidad. La teología actual debe pensarse como expresa Jiménez Ortiz, en forma “dialógica”, desde la fidelidad a la revelación y la fe y entiende su misión como un encuentro con el hombre de hoy. Al mismo tiempo la teología debe ser consciente de propia originalidad y evitar una adecuación a la sensibilidad actual que pudiera conducir a una mutilación del contenido de la fe. El carácter dialógico de la teología se plasma en la dimensión misionera y apologética. Teología misionera para conducir al hombre a la revelación. La revelación de Dios se manifiesta en Cristo. Teología apologética dispuesta a responder a los ataques y desfiguraciones “desde afuera”. La apologética, en la teología, es una disciplina de frontera, que intenta una mediación capaz de servir de puente sobre los límites de separación.<sup>91</sup> Jiménez Ortiz propone seis respuestas teológicas al desafío posmoderno

1. La reflexión sobre Dios. La teología no puede compartir el escepticismo ante la razón ni la postura antimetafísica del pensamiento posmoderno. Ahora la reconstrucción posmoderna puede descubrir la debilidad de los andamiajes teóricos al expresar la idea de Dios.

2. El cristianismo como “gran relato”. Si la sospecha posmoderna a la “salvación” intrahistórica se proyecta a la escatología y soteriología cristiana, la respuesta es doble. Primero, una crítica al absolutismo del presente y a la pérdida del sentido histórico. Segundo, lo razonable del planteamiento cristiano ante la “frucción de la vida”, que puede dejar al hombre satisfecho cuando vive como símbolo de una realidad escatológica que calme definitivamente la sed del corazón humano. La única forma de evitar el rechazo del “gran relato de la salvación cristiana” es encarnarlo en la realidad cotidiana de “pequeños relatos” de servicio, liberación, gozo.

3. El reto del pluralismo y de la diferencia. Esto obliga a la teología a estar atenta a otras visiones de la realidad. Como consecuencia la teología sería más ecuménica y dialógica.

4. La cuestión ética. El rechazo de todo fundamento ha conducido a la proliferación de “microéticas”. En este sentido la teología valora adecuadamente la fundamentación de la moral cristiana. En este punto la teología tiene una magnífica ocasión de diálogo con el pensamiento posmoderno.

<sup>90</sup> Jiménez Ortiz, “A vueltas con la posmodernidad (I): los rasgos de la sensibilidad posmoderna”, *Proyección* 36.155 (1989): 295-331, especialmente 330-31. Para este autor los rasgos característicos de la posmodernidad son: 1) Fragmentación, diferencia y pluralismo: la pérdida de fundamento y la incredulidad ante los grandes relatos, 2) el fin de la historia: relativismo y provisionalidad, 3) ¿la estética sobre la ética?: individualismo, hedonismo, narcisismo, 4) ¿el humor como defensa ante el desencanto? 5) la tentación del nihilismo: la cultura del vacío.

<sup>91</sup> Jiménez Ortiz, “A vueltas con la posmodernidad (II): la teología ante los desafíos de la sensibilidad posmoderna”, *Proyección* 37.156 (1990): 49-53.

5. Si lo cotidiano es el refugio de la esperanza posmoderna, se vive en un sentido fragmentario y precario. La “salvación” de la vida cotidiana es tarea de la teología. Jesús de Nazaret, el Señor, es la mediación de Dios al hombre, entonces lo cotidiano de cada hombre surge de esa mediación fundamental de Cristo (Mateo 25, sería una propuesta de cotidianidad).

6. La recuperación del gozo, del humor, del deseo. A la teología no le son extrañas estas realidades. Puede ser que en ciertas tradiciones permanezcan resabios platónicos y maniqueos. La teología no puede admitir proyectos de felicidad meramente basados en un individualismo narcisista ni olvidar la cruz como símbolo del dolor humano. La cruz no oscurece la alegría de vivir, pero coloca al gozo, el humor, el deseo, la fiesta en su justo sitio.<sup>92</sup>

### CONCLUSIÓN

En los inicios del siglo XXI los desafíos son enormes, la tarea parece abrumadora, por eso la teología no debe perder la capacidad analítica y crítica para realizar aportes significativos al pensamiento humano contemporáneo por lo que necesitará entender y ajustarse a las “señales de los tiempos”. Las cuatro áreas presentadas, la hermenéutica, la social, la ecuménica y la posmoderna, se proponen como urgente composición de la agenda teológica para el siglo XXI.

<sup>92</sup> Ibid., 53-59.