

DE LA NEOESCOLÁSTICA A LA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA. HISTORIA DE LA
TEOLOGÍA COLOMBIANA DESDE LA REVISTA *THEOLOGICA XAVERIANA*,
1951-1991

OSMIR RAMIREZ TRILLOS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE HISTORIA
MAESTRÍA EN HISTORIA
BUCARAMANGA

2021

DE LA NEOESCOLÁSTICA A LA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA. HISTORIA DE LA
TEOLOGÍA COLOMBIANA DESDE LA REVISTA *THEOLOGICA XAVERIANA*,
1951-1991

OSMIR RAMIREZ TRILLOS

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Historia

Director

WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA

Doctor en Historia

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE HISTORIA

MAESTRÍA EN HISTORIA

BUCARAMANGA

2021

A Juan Carlos Gaona Poveda
por haberme compartido su pasión por la Historia
y en agradecimiento y retribución
le dedico la presente investigación.

AGRADECIMIENTOS

Como bien lo dice el profesor William Elvis Plata Quezada: “Detrás de cada obra humana, por pequeña que sea, siempre hay más de una persona”. Pues bien, detrás del proceso de preparación de este trabajo hay todo un numeroso grupo de personas que contribuyeron a la finalización de este proyecto.

En primer lugar, reconozco la deuda inmensa que tengo con el profesor William Plata, cuyas orientaciones no solo facilitaron la elaboración de este trabajo, sino que, además, a él se debe todo lo bueno que aquí se puede encontrar; en segundo lugar, agradezco a la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander y su cuerpo docente, quienes en todo momento estuvieron prestos a ayudarme.

Agradezco también a los miembros del semillero “Religión y Sociedad” del grupo de investigación Sagrado y Profano por leer y discutir pacientemente este trabajo. Quiero reconocer a todos aquellos que leyeron el texto o una parte de él; merece un especial reconocimiento Lizeth Soler por su incansable ayuda; asimismo, sin poder mencionarlos a todos hago referencia a Darío Zuleta, Sofía Brizuela, Alberto Echeverri, Daniela Plata, Juan Carlos Gaona, Miguel González, Santiago Mendieta y Edwin Martin, entre otros.

Finalmente, agradezco a mi familia, quienes me han apoyado en este trasegar por la academia iniciado algunos años atrás.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	12
1. CAPÍTULO PRIMERO: NACIMIENTO Y PRIMERA ETAPA DE LA REVISTA ECCLESIASTICA XAVERIANA 1930-1965	26
1.1. LA UNIVERSIDAD JAVERIANA EN UNA NUEVA ÉPOCA	26
1.1.1. La compañía de jesús en colombia	26
1.1.2. La reapertura de la universidad javeriana	38
1.1.3. De la escolástica a la neoescolástica	42
1.2. LAS FACULTADES ECLESIASTICAS.....	52
1.2.1. Formación y plan de estudios.....	62
1.2.2. Profesores de la facultad y cursos, 1938-1961	68
1.2.3. Alumnado en las facultades eclesiásticas	73
1.3. LA REVISTA ECCLESIASTICA XAVERIANA EN SU PRIMERA ÉPOCA (1951-1965)	77
1.3.1. Fundación de la revista	77
1.3.2. Directores, subdirectores y autores	79
1.4. PRESENCIA DE LA NEOESCOLÁSTICA EN ECCLESIASTICA XAVERIANA (1951-1965)	85
1.4.1. Una iglesia santa y católica	85
1.4.2. Iglesia y control social	92
2. CAPÍTULO SEGUNDO: EL PUENTE HACIA NUEVOS AIRES, 1966-1974...	92
2.1. LA RENOVACIÓN: CONCILIO VATICANO II	102
2.1.1. Cambios teológicos promovidos por el vaticano ii	107
2.1.2. Recepción del vaticano ii y problemas sobre su interpretación	113
2.2. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA RENOVACIÓN TEOLÓGICA.....	115
2.2.1. Nueva orientación pastoral.....	118
2.2.2. Nuevo enfoque en la praxis social.....	121
2.3. LA FACULTAD DE TEOLOGÍA.....	124

2.3.1. Formación y plan de estudios.....	133
2.3.2. Profesores y cursos de la facultad, 1963-1974	135
2.3.3. Alumnado de la facultad de teología, 1960-1970	142
2.4. ECCLESIASTICA XAVERIANA, 1966-1974	145
2.4.1. Directores, subdirectores y autores.....	145
2.5. UN PERIODO DE PUENTE, 1965-1974.....	151
2.5.1. La iglesia como pueblo de dios	152
2.5.2. Dicotomía en el compromiso social	161
2.5.3. Familia, sexualidad e iglesia.....	167
3. CAPÍTULO TERCERO: HACIA UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: 1975-1991.....	175
3.1. EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA.....	175
3.1.1. Ii conferencia general del episcopado latinoamericano, medellín-1968	185
3.1.2. La jerarquía eclesiástica colombiana ante medellín	188
3.2.TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: LA TEOLOGÍA PARA Y POR EL POBRE	190
3.2.1. La política eclesiástica de juan pablo ii y sus consecuencias en la teología latinoamericana.....	197
3.2.2. Puebla (1979) y la ratificación de la opción por los pobres	202
3.2.3. La situación de la compañía de jesús ante la tl	207
3.3. LA FACULTAD DE TEOLOGÍA.....	211
3.3.1. Formación y plan de estudios.....	218
3.3.2. Profesores de la facultad de teología, 1975-1987	221
3.3.3. Estudiantes de la facultad, 1980	225
3.4. REVISTA THEOLOGICA XAVERIANA, 1975-1991.....	228
3.4.1. Directores, subdirectores y autores.....	229
3.5. LA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA EN THEOLOGICA XAVERIANA, 1975-1991	236
3.5.1. La iglesia pobre, pero universal.....	242
3.5.2. La no-opción por la religión del pobre	251
3.5.3. Teología sociopolítica.....	260

3.5.4. Laicado, ministerios y liberación de la mujer	266
4. CONCLUSIONES.....	282
BIBLIOGRAFÍA.....	293

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Decanos de la Facultad de Teología, 1939-1962.....	54
Cuadro 2. Característica de la teología en la formación de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, 1930-1965.....	64
Cuadro 3. Profesores y áreas de trabajo, 1938-1961	68
Cuadro 4. Estudiantes de la Facultades Eclesiásticas, 1953-1965.....	73
Cuadro 5. Directores de Ecclesiastica Xaveriana, 1951-1965	79
Cuadro 6. Autores principales de Ecclesiastica Xaveriana, 1951-1965	81
Cuadro 7. Decanos de la Facultad de Teología, 1963-1974.....	127
Cuadro 8. Profesores y áreas de trabajo, 1963-1974	135
Cuadro 9. Estudiantes de la Facultad de Teología, años 60.....	142
Cuadro 10. Estudiantes de la Facultad de Teología, años 70.....	143
Cuadro 11. Directores de Ecclesiastica Xaveriana. 1966-1974	146
Cuadro 12. Autores principales de Ecclesiastica Xaveriana, 1966-1974	148
Cuadro 13. Decanos de la Facultad de Teología, 1974-1996.....	214
Cuadro 14. Profesores y áreas de trabajo, 1975-1987.....	221
Cuadro 15. Estudiantes de la Facultad de Teología, años 80.....	225
Cuadro 16. Directores de Theologica Xaveriana, 1975-1991.....	229
Cuadro 17. Autores principales de Theologica Xaveriana, 1975-1991	232

LISTA DE GRAFICOS

Gráfico 1. Vínculos académicos de los decanos, 1939-1962.....	57
Gráfico 2. Profesores por área, 1938-1961.....	70
Gráfico 3. Estudiantes de la Facultades Eclesiásticas, 1953-1965	74
Gráfico 4. Autores de Ecclesiastica Xaveriana, 1951-1965.....	80
Gráfico 5. Líneas temáticas de Ecclesiastica Xaveriana, 1951-1965.....	83
Gráfico 6. Vínculos académicos de los decanos, 1963-1974.....	129
Gráfico 7. Profesores por área, 1963-1974.....	138
Gráfico 8. Estudiantes de la Facultad de Teología, 1970	143
Gráfico 9. Autores de Ecclesiastica Xaveriana, 1966-1974.....	147
Gráfico 10. Líneas temáticas de Ecclesiastica Xaveriana, 1966-1974.....	150
Gráfico 11. Vínculos académicos de los decanos, 1974-1996.....	216
Gráfico 12. Profesores por área, 1975-1987.....	224
Gráfico 13. Estudiantes de la Facultad de Teología, 1980.....	226
Gráfico 14. Autores de Theologica Xaveriana, 1975-1991.....	231
Gráfico 15. Líneas temática de Theologica Xaveriana, 1975-1991.....	235
Gráfico 16. Autores de Theologica Xaveriana. Sector eclesial. 1951-1991.....	288

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Número de fieles protestantes, 1890-1961.....	87
Tabla 2. Fieles y ministros protestantes, 1948-1961	88
Tabla 3. Crecimiento de las Iglesias protestantes en Colombia, 1916-1960	89
Tabla 4. Estructura de Ecclesiastica Xaveriana, 1966-1974.....	146
Tabla 5. Iglesias pentecostales, 1969	159

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Producción intelectual de sacerdotes y laicos, 1951-2006.....	289
Figura 2. Participación por género en la producción intelectual, 1951-2006	289

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Colegio Máximo – Facultades Eclesiásticas (Chapinero – Bogotá, 1938).....	53
---	----

RESUMEN

TÍTULO: DE LA NEOESCOLÁSTICA A LA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA COLOMBIANA DESDE LA REVISTA *THEOLOGICA XAVERIANA*, 1951-1991*

AUTOR: OSMIR RAMIREZ TRILLOS**

PALABRAS CLAVES: Neoscolastica, Teología sociopolítica, *Theologica Xaveriana*,

DESCRIPCIÓN:

La problemática de la historia de la teología se inscribe en la historia del cristianismo en Colombia. En concordancia con esto, fue muy valiosa la ayuda que se encontró en la historiografía, en especial los trabajos realizados por Ana María Bidegain, Michel LaRosa, Antonio José Echeverry y Fernán González. En este orden de ideas, cabe decir que los artículos de *Theologica Xaveriana* se analizaron de la siguiente manera: 1) los años que transcurren entre 1951 a 1965 permitieron observar a la teología de la revista de la época preconiliar, es decir, una teología neoescolástica; en el primer capítulo, entonces, se logró descubrir cómo la formación en teología que brindaba la Facultad de la Javeriana, y la producción intelectual de esta misma, se configuraron para proteger a la Iglesia ante una sociedad que la quería sacar de los espacios sociales; 2) desde 1966 ya se pudo observar en la revista los cambios que había tenido la Compañía de Jesús a raíz del Vaticano II, como bien se puede corroborar en la XXXI Congregación General de la Compañía. En consecuencia, el segundo capítulo abordó las implicaciones que dichos cambios tuvieron en la Facultad de Teología de la Javeriana y en la revista; el lector podrá ver que este periodo se configuró como un periodo-puente, ya que las renovaciones conciliares causaron conmoción en los teólogos colombianos; 3) por último, en el periodo de 1975 a 1991 la revista cambió su nombre de *Ecclesiastica* a *Theologica*, pero también en este año se terminó la XXXII Congregación General de la Compañía donde se le indican a los jesuitas hacer hincapié en su opción por la justicia. El proceso de consolidación de una Teología sociopolítica, en línea con la Teología de la Liberación, fue el objetivo del tercer y último capítulo.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia. Director: William Elvis Plata Quezada

ABSTRACT

TITLE: FROM NEO-SCHOLASTICS TO SOCIO-POLITICAL THEOLOGY.
HISTORY OF COLOMBIAN THEOLOGY FROM THE MAGAZINE THEOLOGICA
XAVERIANA, 1951-1991*

AUTHOR: OSMIR RAMIREZ TRILLOS**

KEY WORDS: Neo-scholasticism, Sociopolitical Theology, Theologica Xaveriana,

DESCRIPTION:

The problem of the history of theology is inscribed in the history of Christianity in Colombia. In accordance with this, the help that was found in the historiography was very valuable, especially the works carried out by Ana María Bidegain, Michel LaRosa, Antonio José Echeverry, and Fernán González. In this vein, it can be said that the articles in Theologica Xaveriana were analyzed as follows: 1) the years between 1951 and 1965 allowed us to observe the theology of the journal of the pre-conciliar era, that is, a Neo-Scholastic theology; In the first chapter, then, it was possible to discover how the training in theology offered by the Javeriana Faculty, and its intellectual production, were configured to protect the Church from a society that wanted to remove it from social spaces; 2) Since 1966, the changes that the Society of Jesus had undergone as a result of Vatican II could already be observed in the magazine, as can be well corroborated in the XXXI General Congregation of the Society. Consequently, the second chapter addressed the implications that these changes had in the Faculty of Theology of La Javeriana and in the magazine; the reader will be able to see that this period was configured as a bridge-period since the conciliar renovations caused a commotion in the Colombian theologians; 3) lastly, in the period from 1975 to 1991 the magazine changed its name from Ecclesiastica to Theologica, but also in this year the XXXII General Congregation of the Company ended, where the Jesuits are instructed to emphasize their option for the Justice. The process of consolidating a sociopolitical Theology, in line with Liberation Theology, was the objective of the third and final chapter.

* Bachelor Thesis.

** Faculty of Human Sciences. School of History. Director: William Elvis Plata Quezada

INTRODUCCIÓN

Entre la tesis que ahora se entrega y la propuesta que se sustentó en la Maestría de Historia existen algunas y claras diferencias. A principio consideramos que leer la revista *Theologica Xaveriana* según lo planteado por François Dosse, en su libro sobre la historia intelectual, era la mejor opción; para Dosse las revistas se agrupan en torno de un individuo; uno de los casos más conocidos es el de la revista *Annales*, donde importantes pensadores como Lucien Febvre, Marc Bloch y Fernand Braudel dirigieron el rumbo intelectual de la revista¹.

Cuando nos embarcamos en la lectura de nuestra fuente, encontramos que no se podía sostener lo afirmado por Dosse, puesto que *Theologica Xaveriana* es una revista de carácter institucional. Es decir, la mayoría de los actores e individuos que le dieron vida pertenecían a la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. Una revista sostenida por una facultad académica jesuita, necesariamente se vería afectada por las directrices de dicha orden religiosa y el funcionamiento institucional universitario. Por ende, por más que se intentó buscar una figura individual que nos permitiera corroborar la tesis de Dosse, descubrimos que las dinámicas y las transformaciones del pensamiento desarrollado en la revista dependían de su relación con dicha institución.

Sin embargo, sí logramos corroborar que las revistas son el mejor medio para estudiar las transformaciones de las ideas, de acuerdo con lo afirmado por Dosse². Por esta razón, el objetivo principal de esta tesis fue mostrar que sí se presentaron cambios en la teología colombiana a raíz de las renovaciones introducidas por el Concilio Vaticano II, el CELAM y la Teología de la Liberación (TL), y que dichos cambios se pueden leer en la revista *Theologica Xaveriana*. Además, permitieron

¹ DOSSE, François. La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: Universidad de Valencia, 2007, pp. 58-59.

² Ibíd. p. 51.

que en la revista surgiera un pensamiento teológico sociopolítico en línea con lo propuesto por la TL. Por ello, nos vimos en la obligación de salirnos de la lucha de “buenos y malos” evidenciada en la bibliografía sobre el tema³, con el fin de observar los procesos, los cambios y las continuidades en el pensamiento teológico desarrollado en la revista *Theologica Xaveriana* desde 1951 hasta 1991.

Asimismo, nos apropiamos de la categoría corrientes teológicas en la presente investigación, siguiendo la definición que hace Ana María Bidegain de corrientes del catolicismo. Desde aquí se interpretaron los cambios teológicos acaecidos en la revista. Cabe aclarar que las corrientes teológicas del catolicismo surgen de las diferentes maneras de interpretar los fundamentos de la fe. Estas interpretaciones a su vez están condicionadas por el contexto social y eclesial de los actores en juego. Desde tales corrientes se producen ciertos pensamientos teológicos así como prácticas sociales; corrientes que además van transformando y conformando el sistema de pensamiento teológico desarrollado por los teólogos⁴.

Dos corrientes se abordaron en esta tesis: la neoescolástica y la sociopolítica. La primera de ellas surge en Europa en el siglo XIX, con el propósito de brindarle a la Iglesia una herramienta que le permitiera defenderse ante la modernidad; era una teología apologética ya que buscaba defender las verdades de la Iglesia ante la sociedad “corrupta”. La segunda, fue una teología que se manifestó principalmente en América Latina; desde una metodología muy particular (“ver, juzgar y actuar”) se buscó replantear la praxis social del cristiano ante las injusticias sociales. Como resultado del análisis de estas teologías, y de la manera en que se dieron los cambios de una a otra, se entrega el presente trabajo para optar al título de Magister en Historia.

³ Esta cuestión se abordará más adelante.

⁴ BIDEGAIN DE URÁN, Ana María (Dra.). Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004, pp. 11-19.

Al mismo tiempo, vimos necesario considerar a los teólogos que escribieron en la revista como profesionales e intelectuales de la fe católica, quienes se legitiman, principalmente, por su trabajo académico y su actividad profesional. De esta manera, entran al debate público desde su fe. El profesional de la fe es un especialista del pensamiento teológico que autoritativamente sistematiza y analiza con sentido crítico la reflexión que sobre dicha fe ha desarrollado y continúa desarrollando la comunidad eclesial, y desde allí habla sobre ella⁵.

La relación de *Theologica Xaveriana*, una de las principales revistas teológicas del país, con la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, nos presentó otra gran dificultad. Se pensó que al ser teólogo el autor de la presente investigación, se le facilitaría la comprensión del pensamiento expuesto en la revista. Pero no fue así: la formación del autor es en teología protestante, así que entender la complejidad de la institución católica y a su vez entender cómo desde ese punto se construyó la teología exigió un gran esfuerzo. Como teólogo protestante el autor estudió la teología católica; el resultado de esto es la tesis que ahora se entrega.

Asimismo, agradecemos enormemente a Juan Alberto Casas Ramírez, quien nos facilitó el contacto con Alberto Parra, S.J., y German Neira, S.J., antiguos editores y principales autores de la revista. Además, los libros que Juan Alberto Casas obsequió facilitaron el acceso a información importante sobre la Facultad de Teología de la Javeriana; el lector notará la relevancia de estos libros no solo por la constante citación que se hace de ellos, sino por el valioso contenido que nos brindó para problematizar el tema en cuestión de este trabajo.

Gracias a la pronta y amable ayuda recibida, se logró entrevistar a Alberto Parra y German Neira. Tal vez lo significativo de estas entrevistas no se ve reflejada en el

⁵ Un contraste con esta definición se puede hallar en ALARCÓN MENCHACA, Laura; MARTÍNEZ VILLEGAS, Austrebert; MORA MURO, Jesús Iván (coord.). *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*. Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2019, p. 16.

texto, pero sí fueron de una ayuda trascendental para entender la dinámica de la producción teológica católica en la revista, así como la confirmación de que el periodo seleccionado y las divisiones temporales realizadas iban por buen camino. Ahora bien, este es el momento para dejar por escrito una de las limitaciones que la situación del COVID-19 impuso a la investigación. Como se dijo, el propósito de estas primeras entrevistas se centró en la comprensión misma de la materia en la que se estaba entrando, porque en el cronograma establecido para llevar a cabo la investigación se consideraba realizar una segunda entrevista una vez leídos los artículos de la revista y, los libros que Juan Alberto Casas nos había entregado. El análisis completo de esa documentación se terminó a inicios del 2020; cuando se tuvo la intención de viajar a complementar el trabajo de campo se interpuso el estado de emergencia sanitaria y sus medidas de cuarentena. Por lo tanto, fue difícil proseguir con este trabajo de manera presencial. Ciertamente, la comunicación por correo electrónico y vía telefónica siguió abierta, pero algunos de ellos no respondieron a los mensajes y otros se encontraban algo indispuestos por ocupaciones o situaciones de salud personal.

Otro límite consistió en que no se logró acceder físicamente a ciertas fuentes primarias; debido a la situación ya descrita. No se tuvo, por ejemplo, la oportunidad de corroborar de manera exacta el número de autores que participaron en la revista, así como los sitios a donde llegaba la revista. Entonces, ¿cómo se leyeron los artículos? Los investigadores no católicos tienen la fortuna de contar gratuitamente con todos los artículos de *Theologica Xaveriana* en su página oficial. Un problema es que algunos documentos, en especial los más antiguos, al no estar bien digitalizados, brindaron una información algo confusos con respecto a los autores, y en algunos números no se encuentran los lugares en los que se distribuía la revista⁶. Pero el contenido de los artículos sí está en perfecto estado y puede ser

⁶ Sabemos que la revista se distribuía principalmente por todo el país y algunos países de América Latina. Sus principales lectores eran presbíteros, algunos obispos, religiosos/as, estudiantes de teología, profesores de diversas áreas y una cierta cantidad de laicos. Entrevista a Alberto Echeverri,

leído con facilidad. Asimismo, la apertura *online* de algunos archivos de la Universidad Javeriana facilitó solucionar algunos requerimientos, como saber el número de estudiantes que se encontraba en la Facultad de Teología en el periodo de estudio, para analizar los cambios en esta Facultad y a su vez en la manera que incidieron en la revista. Además de esta facilidad de consulta, los investigadores del hecho religioso pueden contar con un caluroso recibimiento por parte de los miembros de la Compañía de Jesús, como se experimentó en el tiempo que tomó desarrollar esta tesis, pues algunos de sus miembros estuvieron prestos a colaborar en los más ínfimos detalles.

Ahora bien, la problemática de la historia de la teología⁷ se inscribe como un apéndice de la historia del cristianismo en Colombia. En concordancia con esto, y para problematizar el estudio de la revista *Theologica Xaveriana*, fue muy valiosa la ayuda que se encontró en la historiografía, en especial los trabajos realizados por Ana María Bidegain, Michel LaRosa y Antonio José Echeverry.

Los años más atractivos para la historiografía sobre el estudio de la teología colombiana son aquellos que corren después de los acontecimientos del Vaticano II. Esto es muy entendible porque desde entonces la Iglesia católica no volvió a ser la misma, ya que vivió cambios en muchos aspectos como en lo litúrgico, la praxis social y la teológica. Este gusto por la segunda mitad del siglo XX, guarda relación con el interés que genera el estudio de la Teología de la Liberación. Al respecto, los temas más trabajados son los siguientes: Teología de la Liberación; historia de la Facultad de Teología y de sus homónimas, especialmente las católicas; pensamiento teológico; recepción del Concilio Vaticano II; y otros.

realizada el 25 de julio de 2020. Antiguo miembro del Consejo de Redacción de *Theologica Xaveriana*; fue profesor de la Facultad de Teología durante 18.

⁷ La historia de la teología es el estudio del desarrollo teológico en el tiempo, en sus contextos geográficos, culturales, religiosos y sociales.

En cuanto al estudio sobre la Teología de la Liberación (TL), existen dos posturas radicales: 1) se ha considerado que la atipicidad de la jerarquía colombiana y su relación con el poder político imposibilitaron el surgimiento de la TL en el país⁸; 2) se ha propuesto que las raíces históricas de TL colombiana se remontan a tiempos coloniales, donde ciertos miembros de la Iglesia se opusieron a la esclavitud indígena y del negro. En esta praxis social se hallaba, en su primera etapa, la opción por los pobres⁹. Estas dos líneas de pensamiento concuerdan en una cosa: en presentar a la Iglesia institucional como aliada al poder político para mantener sus privilegios. Esta relación entre jerarquía católica y poder político, según se piensa en estos trabajos historiográficos, cohibió a la Iglesia de recibir las renovaciones teológicas impulsadas por el Concilio Vaticano II.

En este orden de ideas, se ha establecido una especie de guerra santa en materia teológica. Ya que por un lado, se han interpretado todas las iniciativas como las de Camilo Torres, Golconda, Sacerdotes para América Latina (SAL), Comunidades Eclesiales de Base¹⁰, entre otros, no solo como precursores de la TL en Colombia,

⁸ BIDEGAIN DE URAN, Ana María. "Bases históricas de la Teología de la Liberación y atipicidad de la Iglesia colombiana". *Texto y Contexto*, Núm. 5, 1985, págs. 35-68.

⁹ ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres. Cali: Universidad del Valle, 2007. ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. "Teología de la Liberación en Colombia. Algunas perspectivas". *Reflexión Política*, Vol. 9, Núm. 17, 2007, págs. 48-57.

¹⁰ JARAMILLO LAVERDE, María Camila. Catolicismo social y orientación ideológica política de izquierda en Colombia: una puerta abierta por Concilio Vaticano II. Bogotá: Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Ciencia Política y Gobierno. Presentada para optar al título de politóloga, 2015. Es el único trabajo que trata de observar cómo Golconda fue producto de las renovaciones conciliares y de la dificultad que esto representó para la Iglesia colombiana. En su análisis se incluyen tanto la jerarquía como otros miembros del clero.

PERESSON TONELLO, Mario. Camilo Torres Restrepo: precursor de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Bogotá: Dimensión Educativa, 2001. AVILEZ ALVAREZ, Mauricio José. Camilo Torres e o amor eficaz: As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana. São Leopoldo: Dissertação de Mestrado Para obtenção do grau de Mestre em Teologia Escola Superior de Teologia Programa de Pós-Graduação Área de Concentração: Teologia e História, 2013. FLÓREZ LÓPEZ; Jesús Alfonso. La Teología de Camilo, pp. 41-46. En, ROJAS BARRAGÁN, Luz Ángela; HERRERA FARFÁN, Nicolás Armando (eds.). Camilo Torres Restrepo, polifonías del amor eficaz. Buenos Aires: El Colectivo, 2018. GINZBERG, Eitan. Las raíces hebreas en el pensamiento teopolítico de Camilo Torres, pp. 47-74. En, ROJAS BARRAGÁN, Luz Ángela; HERRERA FARFÁN, Nicolás Armando (eds.). Camilo Torres Restrepo... Op. cit.

PEREIRA SOUSA, Ana Mercedes. Modernité, religion et politique en Colombie : la théologie de la libération et les communautés ecclésiales de base : 1950-1991. París: Université de Paris VIII. Thèse

sino como los principales grupos de católicos que se interesaron por el pobre, sujeto principal de la teología cristiana. Por ende, la jerarquía se ha visto como la Iglesia que ejerce un régimen opresor de cristiandad, opositora al cambio¹¹. No obstante, la mayoría de estos trabajos no se acercaron a la producción teológica de la jerarquía, ni muchos menos a la de teólogos que no se adscribían a ninguno de los dos extremos¹², es decir, de aquellos aliados al poder o de aquellos que se radicalizaron por su opción preferencial para con el pobre. De ahí que no se estudió la forma en que el Concilio Vaticano II afectó a la teología colombiana y a los teólogos que no pasaron al bando de los radicales.

En este punto, la presente tesis hace un aporte a la historiografía, ya que contribuye al estudio de aquellos actores que se salen de este maniqueísmo teológico; además, porque se muestra que sí se presentaron cambios en la teología

de doctorat en Sociologie, 1998. NÚÑEZ-COBA, Milton. A Critical Assessment of the Theology of Camilo Torres in the Light of Latin American Theology: a Theological Paradigma for Peace with Justice for Colombia. United Kingdom: University of St. Andrews. Thesis Submitted to the Faculty of St. Mary's College for the degree of Doctor of Philosophy, 2014. CELIS, Leila. "The Legacy of Liberation Theology in Colombia: The Defense of Life and Territory". *Latin American Perspectives*, 43(3), 2016, págs. 69–84. Estos últimos trabajos abordan la figura de Camilo, principalmente, desde el contexto de la violencia colombiana, con el propósito de rescatar la praxis a favor de la vida y los derechos humanos.

¹¹ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación, (pp. 321-372). En: BIDEGAIN, Ana María (Dra.) Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004. TORRES, Fernando. "Diversos orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia". Ponencia presenta en el Instituto de Teología y Política, consultado 27 de abril de 2020 <https://kaired.org.co/archivo/3415>. Münster, 2015. PÉREZ PRIETO, Victorino. "Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, 'Golconda', Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base". *Cuestiones Teológicas* Vol. 43, Núm. 99, 2016, págs. 73-108. CARDOZO, Juan Alberto. "Iglesia colombiana y aproximación a la teología de la liberación en la década de los sesenta y setenta del siglo XX". *Pensamiento Humanista*, Núm. 11, 2014, págs. 139-158. GARCÍA, J. Cristianos por la liberación en Colombia: Algunos aportes más significativos en el caminar histórico. Bogotá: 1992. WEISS DE BELALCÁZAR, Anita; BELALCÁZAR, Octavio. Golconda: el libro rojo de los "curas rebeldes". Bogotá: Movimiento Universitario de Promoción Comunal (Muniproc), 1969. MONROY ÁLVAREZ, Silvia; TORRES MILLÁN, F. (comp.) De Camilo a Golconda. Bogotá: Proyecto Memoria Histórica. Boletín Cultura y Bibliográfico, Vol. L, Núm. 90, Biblioteca Luis Ángel Arango, 2016. RESTREPO, Javier Darío. La revolución de las sotanas. Golconda, 25 años después. Bogotá: Libros del Dos de Bastos, La Plaza, 2016.

¹² Este trabajo se intentó hacer en un primer acercamiento que se tuvo a la revista *Theologica Xaveriana*. RAMÍREZ TRILLOS, Osmir; PLATA QUEZADA William Elvis. "Theologica Xaveriana y la construcción de una teología colombiana. El concepto "evangelización" (1974-1991)". *Theologica Xaveriana*, Vol. 70, 2020, págs. 1-23.

colombiana a raíz del Vaticano II. Asimismo, una de las principales tesis que se discute en este texto es que, en Colombia, desde el estudio de la revista *Theologica Xaveriana*, se desarrolló una teología sociopolítica en línea con lo propuesto por la Teología de la Liberación.

Por otro lado, los trabajos que han tomado las facultades de Teología en el país, aunque la mayoría de ellos se enfocaron en la Facultad de la Universidad Javeriana de Bogotá, esto por dos razones: 1) los autores son jesuitas, profesores o estudiantes de dicha Universidad, por ende, tiene una íntima relación con las instituciones de la Compañía de Jesús; 2) la Universidad Javeriana ha estado apoyando las investigaciones sobre su propia historia. Dichos trabajos, a pesar de tener un carácter conmemorativo y celebrativo, se mantienen en las reglas básicas de una investigación académica. Si el lector desea consultar dichos textos, descubrirá que los jesuitas, en este caso por ser los más representativos, son hasta cierto punto autocríticos; no se encontrará con textos apologéticos en el sentido llano de la palabra.

Particularizando esta línea, encontramos un desarrollo historiográfico un poco más interesante, ya que se trasciende el simple hecho de corroborar que la Iglesia y sus instituciones educativas han jugado un importante papel en la sociedad. Han aparecido algunos textos, artículos principalmente, planteando problemáticas como las siguientes: el laico, la mujer y la enseñanza teológica en las instituciones educativas católicas. Estos trabajos, por su carácter reflexivo, han presentado algunas líneas que se abordaron en esta tesis; por ejemplo, la poca participación del laico y la mujer en las facultades de Teología, así como su exclusión del campo profesional constituido por teólogos católicos. También presentaron que la enseñanza, así como la producción intelectual de los teólogos, por más que aborde

verdades sagradas y eternas, sufren cambios en el transcurrir del tiempo; estos cambios son promovidos por los acontecimientos tanto eclesiales como sociales¹³.

En lo que respecta al estudio del pensamiento teológico, encontramos la siguiente tesis: el pensamiento católico, como su teología, configuraron la sociedad colombiana en sus aspectos culturales y formativos. Los trabajos aquí reseñados presentaron la relación que existía entre el pensamiento teológico católico y la construcción de las identidades individuales y colectivas de la nación¹⁴. Tomamos

¹³ GUTIÉRREZ, Mario. "Memoria histórica de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 84, 1987, págs. 289-292. GUTIÉRREZ, Mario. "Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (1987-1997) Conmemoración y proyección". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1997, págs. 287-312. GUTIÉRREZ J. Alberto. "Los jesuitas en Colombia y la teología". *Theologica Xaveriana*, Núm. 134, 2000, págs. 191-210. GUTIÉRREZ, Mario. "Theologica Xaveriana Cincuenta años. Breve síntesis histórica". *Theologica Xaveriana*, Núm. 134, 2000, pp. 223-230. PARRA MORA, Alberto. "Revista Theologica Xaveriana 60 años: Semblanza". *Theologica Xaveriana*, Núm. 172, 2011, pp. 323-330. Facultad de Teología. Una Historia hecha Vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. ECHEVERRI, José Eliécer; IRIBERTEGUI, Elaudio. "Presencia de la teología en la Universidad Javeriana de Cali" *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1997, págs. 463-472. DEL REY FAJARDO, José. La Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (1612-1773). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017. GÓMEZ BELLO, Eduardo Alberto. La Facultad de Teología en la Universidad Tomística en el Virreinato del Nuevo Reino Granada (1750-1810), pp. 127-152. En: BENAVIDES SILVA, Fabián Leonardo; TORRES TORRES, Eugenio Martín; ESCOBAR HERRERA, Andrés Mauricio (Eds.). Orden de predicadores, 800 años: Tomo II. Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2018. CORPAS DE POSADA, Isabel. "De una teología clerical a una teología eclesial". *Theologica Xaveriana*, Núm. 56, 1980, págs. 449-459. ECHEVERRI G. Alberto. "Docencia de la teología espiritual en la Facultad de Teología (1937 a 1997)". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1997, págs. 353-364. MEJÍA, Iván Federico. "Modelos de investigación en el ámbito de la producción teológica". *Theologica Xaveriana*, Núm. 151, 2004, págs. 543-583. PARRA BÁEZ, Lina Adriana. "La educación femenina en Colombia y el inicio de las Facultades Femeninas en la Pontificia Universidad Javeriana, 1941-1955". *Historia de la Educación Colombiana*, Núm. 12, 2011, págs. 121-146. Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011. PATIÑO F, José Uriel. "Aportes de la teología a la historia de la Iglesia en Colombia durante la segunda mitad del siglo XX". *Theologica Xaveriana*, Núm. 134, 2000, págs. 211-222. PINILLA, Germán. Historia de la cátedra de teología del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 1653-1850. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

¹⁴ PIEDRAHITA E., Javier. "La Teología en Colombia". *Cuestiones Teológicas*, Vol. 7, Núm. 19, 1980, págs. 52-58. RAMÍREZ URIBE, Leonardo. "Historia y teología del cuadro renovado de Nuestra Señora de Chiquinquirá". *Theologica Xaveriana*, Núm. 79, 1986, págs. 131-150. DUQUE MEJÍA, Gilberto. Cinco siglos de producción teológica en Colombia. *Corpus Theologicum Colombianum*. Bogotá: CEJA, 2001. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; MIMBELA, Mateo. "(1663-1736), el maestro aragonés que enseñó filosofía y teología en el Nuevo Reino de Granada". *Revista Española de Filosofía Medieval*, Núm. 9, 2002, págs. 297-326. RAMÍREZ, Édgar A. "La Ratio Studiorum como formadora de la mentalidad escolástica colombiana". *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Vol. 25, Núm. 91, 2004, págs. 7-15. SALDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. <<Nova et Vetera>> O de cómo fue

cierta distancia frente a estos estudios, puesto que su objetivo principal es demostrar y defender que la Iglesia católica ha moldeado a la nación colombiana. Más que seguir con investigaciones de corte reivindicativo, esta tesis buscó entender las transformaciones que vive la teología católica en Colombia a partir de ciertos acontecimientos eclesiales y teológicos.

Por otra parte, la problemática de cómo se experimentó la recepción del Vaticano II se ha leído con cierto tinte ideológico, puesto que se parte de una contundente división entre jerarquía (reacción conservadora) y el resto del clero (en parte progresista). Esta división ha consolidado la siguiente idea: en Colombia no se dieron cambios progresistas en materia teológica, religiosa, social y cultural porque la jerarquía católica se opuso a los cambios y renovaciones conciliares. Al respecto, podemos apuntar dos cosas:

1) Los trabajos no han hecho un análisis del pensamiento teológico de los miembros de dicha jerarquía; por ejemplo, el cardenal Alfonso López Trujillo, en su libro *Teología liberadora en América Latina*, ciertamente es crítico de esta corriente de pensamiento por aliarse al marxismo, pero no niega en ningún momento la opción

apropiada la filosofía neotomista en Colombia 1868-1930 (Catolicismo, modernidad y educación desde un país poscolonial latinoamericano). Bélgica: Dissertation présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en philosophie et lettres-Histoire. Université Catholique de Louvain, 2005. GÓMEZ R. José Miguel. "Historia de los estudios bíblicos en Colombia" *Cuestiones Teológicas*, Vol. 32, Núm. 78, 2005. SALDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. "Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930". *Ciencia Política*. Núm. 11, 2011, págs. 7-38. PÉREZ PÉREZ, María Cristina; ACOSTA LUNA, Olga Isabel. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Fráncfort; Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011. AGUDELO GÓMEZ, Jorge Fernando. *Teología moral sacramental: la obra de Juan de los Hebas y su inserción en un panorama discursivo en la Nueva Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Estudios Literarios. Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de Maestro en Estudios Literarios, 2014. TAMAYO FRANCO, Rafael. "Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia" *Historia y Sociedad*, Núm. 32, 2017, págs. 259-284. DUQUE MEJÍA, Gilberto. "La producción teológica colombiana en la escuela diocesana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 142, 2002, págs. 321-337. DUQUE MEJÍA, Gilberto. "Teología en Colombia: la escuela jesuita" *Theologica Xaveriana*, Núm. 152, 2004, págs. 693-706.

de la Iglesia por los pobres y por la justicia social¹⁵; ahora bien, del discurso a la práctica hay mucho camino por recorrer. Nuestro punto es que en la bibliografía se observa la tendencia a considerar a todo crítico u opositor a la TL como conservador, intransigente y reaccionario. En otras palabras, la historiografía ha caído en el juego que estos actores, tanto jerarquía como TL, crearon en la segunda mitad del siglo XX: unos y otros reclamaban para sí ser la “verdadera iglesia”. El trabajo del historiador, al parecer, consistiría entonces, en probar quién tenía la razón al respecto.

2) Son muy pocos los que han tratado de observar la manera en que los acontecimientos posteriores al Vaticano II afectaron a los teólogos, a su pensamiento y a su formación en las universidades católicas. Por esta razón, hasta el presente se siguen manteniendo las mismas tesis de hace más de 30 años. Si no se cambia el foco de análisis y se consultan nuevas fuentes, se continuarán repitiendo tesis ideologizadas que explican tan solo una cara de la moneda¹⁶.

Finalmente, han surgido algunas investigaciones que abordan el pensamiento católico sobre la política, así como la teología católica indígena. En primer lugar, se ha planteado, en cuanto a la política, el interés por parte de la Iglesia colombiana de sostener sus privilegios ante el Estado y la sociedad; también se ha observado cómo la Iglesia se ha pensado a sí misma como la institución con más garantía para

¹⁵ Cfr. LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso. Teología liberadora en América Latina. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1978.

¹⁶ SARANYANA, Josep Ignasi. “La recepción de <<Medellín>> en la historiografía colombiana”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, Núm. 14, 2005, págs. 177-199. ARIAS TRUJILLO, Ricardo. “El episcopado colombiano en los años 1960” *Revista de Estudios Sociales*, Núm. 33, 2009, págs. 79-90. ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico. Tesis para obtener el título de Doctorado en Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010. GALEANO ATEHORTÚA, Adolfo. “Un acercamiento a las corrientes de la teología católica en nuestro tiempo. Movimientos e ideas”. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 40, Núm. 94, 2013, págs. 345-374. CARDOZO SILVA, Bryan Steven. La posibilidad de una Colombia progresista, a partir de las transformaciones de la religión católica en la década de 1965-1975. Trabajo para optar por el título de Internacionalista. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. Carrera de Relaciones Internacionales, 2019. ANGARITA S. Carlos E. Concilio Vaticano II y Régimen de cristiandad en Colombia consultado 27 de abril de 2020 http://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/1403912294_attach85.pdf en línea.

mantener el orden social según los valores cristianos que ella profesa. En segundo lugar, se ha dicho que la teología, por ejemplo, de un Manuel Quintín Lame se construye desde las raíces y tradiciones tanto indígenas como católicas, en otras palabras, es un sincretismo teológico¹⁷. Consideramos que estas tesis, a pesar de no ser novedosas en sí mismas, guardan certeza y corroboración histórica tanto en las fuentes primarias como en las secundarias.

Esta base historiográfica facilitó el acercamiento metodológico para analizar la principal fuente que esta tesis abordó: los 100 números publicados por la revista *Theologica Xaveriana* en el periodo de 1951 a 1991, que a su vez comprenden 638 artículos. Ahora bien, la formación en teología con la que cuenta el autor del presente trabajo posibilitó la discriminación de los artículos teológicos de entre ese gran cuerpo documental, de manera que pudimos seleccionar un número de 334 artículos que consideramos relevantes para la investigación. Aclaramos que solo se consultaron los artículos de teología, porque la revista en un inicio también recogía los trabajos de la Facultad de Derecho Canónico y la Facultad de Filosofía, las cuales se conocieron, junto a la Facultad de Teología, como las Facultades Eclesiásticas; de ahí que el primer nombre de la revista haya sido *Ecclesiastica Xaveriana* (1951-1974). La separación de estas Facultades en 1975 ocasionó que la revista se llamara *Theologica Xaveriana*, ya que la Facultad de Teología

¹⁷ ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. "Mentalidades teológicas en el Nuevo Mundo". *Historia y Espacio* Vol. 6 Núm. 22, 2004, págs. 181-193. ESCOBAR HERRERA, Andrés Mauricio. "Una religión más vivida y una vida más religiosa. Testimonio: un movimiento de seglares en Colombia, 1947-1957". *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Núm. 35, 2008, págs. 125-154. ALEJOS GRAU, Carmen-José. "Teólogos neogranadinos en los tiempos de la independencia". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 17, 2008, págs. 97-118. ARCE ESCOBAR, Viviana. "Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII" Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009. ARANGO, Gloria Mercedes. "José David Cortés Guerrero. Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918. Premio Nacional de Cultura, área de Historia, Santafé de Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998, 406 págs". *Historia y sociedad*, Núm. 4, 1999, págs. 260-261. CASTILLO, Gonzalo. *Theology and the indian struggle for survival in the Colombian Andes: a study of Manuel Quintín Lame's "Los pensamientos"*. New York: Columbia University, 1984. MEJÍA ORTEGA, Ruth Angélica. "¿La naturaleza es selva, es una reina, o es Dios? Estudio del pensamiento religioso de Quintín Lame". *Revista de estudiantes de Historia*, Vol. 5, Núm. 11, 2019, págs. 74-88.

consideró conveniente continuar con la publicación de la revista; las otras dos facultades fundaron sus respectivas revistas sin retomar la línea de trabajo que se venía desarrollando en *Ecclesiastica Xaveriana*.

En este orden de ideas, los artículos se analizaron según la división temporal que discrimina la separación de los capítulos; esto se realizó a partir de los siguientes presupuestos: 1) los años que transcurren entre 1951 a 1965 permitieron observar a la teología de la revista de la época preconiliar, es decir, una teología neoescolástica; en el primer capítulo, entonces, se logró descubrir cómo la formación en teología que brindaba la Facultad de la Javeriana, y la producción intelectual de esta misma, se configuraron para proteger a la Iglesia ante una sociedad que la quería sacar de los espacios sociales; de ahí el interés de esta teología por recristianizar la sociedad para que la Iglesia recuperara su papel social. 2) Desde 1966 ya se pudo observar en la revista los cambios que había tenido la Compañía de Jesús a raíz del Vaticano II, como bien se puede corroborar en la XXXI Congregación General de la Compañía¹⁸. En consecuencia, el segundo capítulo abordó las implicaciones que dichos cambios tuvieron en la Facultad de Teología de la Javeriana y en la revista; el lector podrá ver que este periodo se configuró como un periodo-puente, ya que las renovaciones conciliares causaron conmoción en los teólogos colombianos; por consiguiente, algunas cuestiones se asimilaron con prontitud, pero otras generaron ciertas reservas. Sin embargo, esta dinámica propia del periodo abordada en el segundo capítulo, brindó las bases para la consolidación de una teología sociopolítica. 3) Por último, el periodo de 1975 a 1991¹⁹ es muy importante en este estudio, ya que en primer lugar, como se pudo observar, la revista cambió su nombre de *Ecclesiastica* a *Theologica*, pero también en este año se terminó la XXXII Congregación General de la Compañía donde se le indican a los jesuitas hacer hincapié en su opción por la justicia²⁰. El proceso de

¹⁸ Cfr. Congregación General XXXI. Documentos. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1966.

¹⁹ Llegamos hasta 1991 porque en este año la revista publica su número 100. Así consideramos que se podrían rastrear los cambios en el discurso teológico en este amplio acervo documental.

²⁰ Cfr. Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. Madrid: Razón y Fe, 1975.

consolidación de una Teología sociopolítica, en línea con la Teología de la Liberación, fue el objetivo del tercer y último capítulo. En este el lector puede corroborar el importante papel e influencia de la TL en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, así como en los autores de la revista.

Desde esta división temporal y argumentativa que se empleó en la presente tesis, es posible relacionar la historia de la teología con la historia del cristianismo en Colombia, ya que la praxis social de los creyentes católicos dependen, normalmente, de una corriente teológica que legitima su praxis social y da sentido a la misma. En otras palabras, esta tesis se justifica porque demostró que la praxis de la Iglesia se debe entender desde la fundamentación teológica de sus miembros en determinado tiempo y espacio.

1. CAPÍTULO PRIMERO: NACIMIENTO Y PRIMERA ETAPA DE LA REVISTA *ECCLESIASTICA XAVERIANA* 1930-1965

1.1. LA UNIVERSIDAD JAVERIANA EN UNA NUEVA ÉPOCA

1.1.1. La compañía de Jesús en Colombia. La comunidad fundada por san Ignacio de Loyola llegó a la capital del Nuevo Reino de Granada en 1604²¹ y estableció, en el mismo año, el Colegio Máximo. A Santafé de Bogotá llegaron cinco jesuitas el 23 de septiembre de 1604 y se ocuparon de inmediato en la tarea de abrir un colegio que se inauguró el 1 de enero de 1605 con 70 estudiantes y con clases de gramática latina, con las que comenzó la enseñanza. El Colegio Máximo abrió en 1608 el curso de Artes y Filosofía, y en 1611 el de Teología. A este Colegio se le concedió la facultad de dar grados con la bula papal de 1621 y la cédula real de 1623²².

En la Congregación Provincial de 1600 se decidió pedir al padre general, Claudio Acquaviva (1581-1615), para un mejor gobierno, el establecimiento de una viceprovincia independiente, al norte en el Nuevo Reino de Granada, con base en Santafé. Por esta razón, a mediados de 1605 el padre Diego de Torres Bollo llegó a dicha sede²³. Cabe apuntar que el padre Torres desarrolló una teología de tipo pastoral, con filiación a Francisco de Vitoria y seguidora de la producción misional del padre José de Acosta, en lo que respecta a su obra clásica sobre la obligación

²¹ La primera vez que los jesuitas desembarcaron en el territorio jesuita fue a finales de 1567 en el puerto de Cartagena, con destino al Perú. Fueron 3 jesuitas en 1567, ocho el año siguiente y trece en 1569. Si bien estuvieron de paso animaron el deseo entre los cartageneros para establecer un colegio en la ciudad. En 1589 tres jesuitas se instalaron en Santafé con el ánimo de establecer fundaciones y debieron salir en 1596. Fuente: PACHECO, Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia, tomo I (1567-1654).

²² SOTO ARANGO, Diana. "Aproximación histórica a la Universidad colombiana. Los estudios superiores en el periodo colonial". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Vol. 7, 2005, págs. 101-138, pp. 109-110.

²³ GUTIÉRREZ J. Alberto. "Los jesuitas en Colombia"... Op. cit. p. 193.

de procurar la salvación de los indígenas. Este trabajo fue básicamente el inicio de la labor académico-teológica del Colegio de la Compañía²⁴.

Junto a este pionero, en el Nuevo Reino trabajaban jesuitas que desde su campo de acción contribuían a desarrollar las bases académico-teológicas de la provincia. Merecen mención en este lugar los padres italianos José Dadey, de la provincia de Milán, y Juan Bautista Coluccini, de la romana. Ambos fueron pastoralistas de la primera hora, además de eruditos en teología sistemática²⁵.

La Compañía, movida por el dinamismo del arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero, dividió los escasos jesuitas disponibles en los diversos ministerios; entre estos se encontraba la restructuración del seminario arquidiocesano. El arzobispo Lobo Guerrero, desde su llegada a Santafé, se propuso reabrir el seminario bajo la advocación de su patrono, san Bartolomé, y con la dirección de los jesuitas lo logró el 18 de octubre de 1605. Los primeros profesores provenían del Colegio de la Compañía, pero el Seminario de San Bartolomé tuvo desde el comienzo, y por todo el período colonial, su propio rector, al frente de una pequeña comunidad encargada de su administración²⁶.

El acta de fundación del Colegio Mayor de San Bartolomé es del 18 de octubre de 1605; se estableció que la dirección del Colegio quedaba a cargo de la comunidad de san Ignacio de Loyola por ser “la mejor intérprete del Concilio de Trento”. El patrón del Seminario era el arzobispado, ya que el Colegio no era propiedad de los jesuitas, su personería jurídica pertenecía al arzobispado. Se estableció, igualmente, la reglamentación del ingreso de los estudiantes: “mandamos que las personas que entraren sean pobres, españoles y de legítimo matrimonio, y edad de por lo menos doce; y que sepan leer y escribir, de buenas costumbres y habilidad;

²⁴ Ibíd. p. 194.

²⁵ Ibíd. pp. 194-195.

²⁶ Ibíd. p. 196.

serán preferidos, con iguales partes de las dichas, los descendientes de conquistadores”²⁷.

Entre tanto, llegaron a Santafé nuevos jesuitas enviados desde España para reforzar la acción apostólica y preparar la creación de una provincia semejante a las de Perú, México y a la recién creada de Paraguay, precisamente con el padre Torres como primer provincial. Entre los últimos que llegaron había varios jesuitas en formación, de ellos, dos en teología. Sin embargo, no había profesores regulares de teología, fuera de algunos lectores y pastoralistas bajo cuya dirección trabajaron apostólicamente los jóvenes escolares²⁸. Finalmente, sería en 1612, cuando pisó tierra firme el contingente jesuítico dirigido por el padre Luis de Santillán. En él llegó quien habría de ser el primer profesor estable de teología que tuvo la provincia: el padre Antonio Agustín, zaragozano de 49 años y 32 en la Compañía. Una vez en Santafé, debió desplegar una multifacética actividad como teólogo, ya que debía llevar a los alumnos a los estudios sistemáticos de dogmática y moral por los campos canónicos y escriturísticos²⁹.

El Colegio de Santafé logró el reconocimiento universitario entre 1621 y 1623. Este hecho guarda relación con el favorecimiento que el papa Gregorio XV (1621-1623) tuvo de la Compañía. Por medio del breve *In supereminenti apostolicae sedis*, del 9 de julio de 1621, el papa Gregorio XV concedió que puedan otorgarse los grados universitarios de bachillerato, licenciatura, magisterio y doctorado a los alumnos de los colegios de la Compañía de Filipinas, Chile, Tucumán, el Río de la Plata y el Nuevo Reino de Granada y las demás partes de las Indias donde no hubiera universidad de estudios generales³⁰. De esta manera las instituciones educativas de los jesuitas se transformaron en universidades javerianas. Este nombre se tomó en

²⁷ SOTO ARANGO, Diana. “Aproximación histórica a la Universidad colombiana... Op. cit. pp. 109-110.

²⁸ GUTIÉRREZ J. Alberto. “Los jesuitas en Colombia... Op. cit. pp. 196-197.

²⁹ *Ibíd.* p. 197.

³⁰ *Ibíd.* p. 199.

honor del misionero del Oriente, san Francisco Javier, canonizado por el papa en 1622.

La Universidad Javeriana se conformaba por las facultades de artes y teología; a éstas se fueron añadiendo poco a poco los estudios de decretos y decretales y, por breve tiempo, los de medicina. Su plan de formación tuvo especial cuidado en el aprendizaje de las lenguas indígenas. A las aulas javerianas asistían los escolares jesuitas, los seminaristas y colegiales de San Bartolomé, y otros alumnos externos procedentes de diversos sectores del Nuevo Reino. La teología se fue reforzando con la llegada de nuevos profesores formados en el espíritu posconciliar tridentino y en la teología tomista³¹. Vale la pena mencionar aquí a los que podríamos catalogar como el cuerpo profesoral de la Facultad de Teología de la Javeriana antes de su primera expulsión de los territorios hispánicos (1767):

...Teología moral: Juan Antonio Varillas, de Santafé de Bogotá (1663-1728); Juan Manuel Romero, de Santafé de Bogotá (1663-1726). Teología dogmática: Sobre Dios: José Matías de Herrera, de Santafé de Antioquia (1659-1726): tratado de Dios trino y uno; Luis Chacón, de Huete (España) (1705-1747): además de cursos de metafísica, tratado acerca de la ciencia de Dios; Simón Vinans, de Alost (Bélgica): tratado de Dios trino y uno; Juan Andrés de Tejada, de Cartagena de Indias (1673-1722): tratados de la gracia actual y habitual y de mérito. Sobre la gracia y los sacramentos: Francisco Herrera, de Santafé de Antioquia (1668- 1709), tratado de penitencia; Juan José Romeo, navarro (1683-1741), tratado de eucaristía; Francisco Cataño, de Medellín (1678-1755), tratados de los ángeles, de la fe y de matrimonio³².

No podemos olvidar que en la sociedad colonial acceder a la educación institucionalizada era un bien escaso, que no era concebido como medio para cambiar las perspectivas de un individuo, sino un recurso para mantener la jerarquía social. De esta manera las divisiones étnicas también pesaron en el acceso a la educación, que quedó reservada, sobre todo si se trataba de la educación superior, a los miembros de la élite hispano-criolla. El dominio de la escritura y la lectura no

³¹ Ibíd. pp. 199-200.

³² Ibíd. p. 206.

eran considerados esenciales para el desempeño cotidiano de las grandes mayorías, aunque fuera crucial para la fiscalización de sus vidas por parte de las autoridades civiles y religiosas, y sus posibilidades de acudir a la administración dependieran de conseguir la asistencia de personas con capacidad letrada³³.

Las pocas personas educadas contaban con una gran influencia en la sociedad “...pues estaba preparada para ejercer el poder burocrático que articulaba la sociedad colonial. (...) El orden colonial era por lo tanto un orden letrado, en cuya cima estaban los grandes burócratas de formación académica, y en su base la capa profesional de notarios, escribanos y copistas, socialmente secundarios pero esenciales para el funcionamiento de la maquinaria letrada”³⁴. De ahí que se pueda intuir la influencia que podían tener en la sociedad unos religiosos, como los jesuitas, que más allá de ser letrados, poseían una preparación que era superior a los estándares de las élites locales.

Por esta razón, es especialmente dolorosa la disolución de una empresa que había durado algo más de siglo y medio, de 1604 a 1767, y que se silenciaría por otro siglo y medio, de 1767 hasta 1924, cuando empezaron a llegar a Colombia los primeros profesores jesuitas que pondrían los cimientos de la nueva Facultad Teológica de la Universidad Javeriana de Bogotá³⁵.

La Compañía de Jesús vivió tiempos amargos desde la primera expulsión de los territorios hispánicos en 1767 así como la supresión que realizó el papa Clemente XIV en 1773, debido a la presión que ejercieron sobre él los principales monarcas católicos. Asimismo, después de la Independencia y con los nacientes estados republicanos, los jesuitas en Colombia vivieron las peripecias del regreso y de la

³³ MENA CHOCANO, Magdalena. La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana. Madrid: Editorial Síntesis, 2000, p. 185, citado por PLATA QUEZADA, William Elvis. Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2019, p. 163.

³⁴ Ibíd. p. 164.

³⁵ GUTIÉRREZ J. Alberto. “Los jesuitas en Colombia... Op. cit. p. 207.

expulsión por parte de las nuevas políticas republicanas: primer retorno y primera expulsión (1844-1850); segundo retorno y segunda expulsión (1858-1861); tercer retorno y establecimiento de la Compañía en Colombia (1884).

De manera que sólo será en la década de 1880, con la llegada al gobierno de Rafael Núñez y con su propuesta política de la Regeneración, que se plasmó en la Constitución de 1886 y en el Concordato de 1887, cuando los tiempos cambiaron para la Iglesia y para los jesuitas en particular³⁶. Se les encargó el desarrollo de misiones aproximadamente en el 70% del territorio nacional. Cabe apuntar que las misiones constituían el principal elemento civilizador de los indígenas, pues actuaban como centros de enseñanza del castellano, de la religión católica, y en general de todos los valores morales y de conducta necesaria para la vida de los ciudadanos y el orden nacional³⁷. A su regreso, los jesuitas comenzaron a fundar los actuales colegios de Pasto y Medellín (1885), Bucaramanga (1887), Barranquilla (1912), Cali (1933), Bogotá (1941) y Manizales (1954). Además de estas fundaciones el trabajo de los jesuitas se concentró en las misiones populares, la prédica y la catequesis por las diversas regiones colombianas, de ahí que en la primera mitad del siglo XX los encontramos promoviendo sindicatos católicos, Círculo de Obreros y reabriendo la Universidad Javeriana³⁸.

Sin embargo, el foco de irradiación teológica de los jesuitas en la nación no se restableció sino a partir de 1937, con el renacimiento de la Universidad Javeriana y la restauración de sus dos facultades de Filosofía y Teología. En ese nuevo escenario se tenían unos potentes enemigos por combatir. Efectivamente, el pensamiento teológico tradicional, erosionado por las pretensiones del protestantismo, el liberalismo, del racionalismo, de la masonería y del comunismo,

³⁶ MALAGÓN PINZÓN, Miguel. "La regeneración, la constitución de 1886 y el papel de la Iglesia católica". *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, Núm. 11, 2006.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ SALCEDO, Jorge Enrique. "Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia durante el siglo XIX". *Theologica Xaveriana*, Núm. 152, 2004, págs. 679-692, p. 691.

quiso ser restaurado por una teología y espiritualidad neoescolástica con pretensión de retornar a la gran cristiandad³⁹.

Entonces el nuevo legado teológico y espiritual de los Jesuitas de la época pasa por la pluma filosófica y teológica de Juan María Restrepo, de Juan Álvarez y de Daniel Restrepo para controvertir, con armas teológicas y filosóficas, a la modernidad, al laicismo y al anticlericalismo. Eduardo Ospina enfrenta, en páginas literarias magistrales, la lucha abierta contra el protestantismo colombiano. Vicente Andrade Valderrama prefiere abandonar su cátedra de Teología moral para hacer más incisiva su lucha contra el comunismo, desde la alternativa de la doctrina social de la Iglesia y para iniciar la organización del sindicalismo colombiano y los movimientos políticos y sociales del campesinado y de la base. Juan Manuel Pacheco, el sabio historiador, deja fraguada la memoria del significado formidable de la Iglesia en la conformación de la nación colombiana y del significado de la Compañía y en particular de sus misiones en esa sinfonía común que ejecutaron las diversas órdenes y congregaciones religiosas, el clero y el episcopado, los seglares hombres y mujeres que fraguaron la patria al fraguar la Iglesia y al echar las bases del derecho y la justicia. Guillermo González Quintana irradia como agudo apologista de la controvertida y perseguida institución eclesial. José María Uría, Jesús Sáenz, Jorge Noriega y Jesús María Gallego dejaron en sus alumnos la huella honda de su propia espiritualidad cristiana y de su saber filosófico, ligado a los intereses de la Iglesia⁴⁰.

La vocación teológica es, pues, marca indeleble de la Compañía de Jesús siempre y en todas partes. Como ya se dijo, ese talante teológico, en Colombia, se concretizó en la Universidad Javeriana y específicamente en la Facultad de Teología; en los centros de espiritualidad, en la dirección de los ejercicios espirituales, en los libros, en los escritos y publicaciones (como la revista *Ecclesiastica Xaveriana*), en las conferencias y congresos, en la dirección que la Compañía imprimía a todo campo de su múltiple apostolado. De ahí que el aporte teológico y espiritual de la Compañía de Jesús a la sociedad colombiana no debe ser buscado en una obra concreta, sino en todo su ministerio y en todo el trajinar misionero, científico, cultural, social, pastoral y educativo⁴¹.

³⁹ DUQUE MEJÍA, Gilberto. Cinco siglos de producción teológica... Op. cit. p. 71.

⁴⁰ Ibíd. p. 71.

⁴¹ Ibíd. p. 68.

Por otro lado, armados con un orden de conocimiento neoescolástico y de la mano con la doctrina social de la Iglesia, los jesuitas en Colombia se vuelcan con empeño hacia la marginalidad barrial y campesina.

Desde principios del siglo XX, algunos jesuitas habían empezado a involucrarse en las labores sociales, como el padre José María Campoamor, que creó en 1911 el Círculo de Obreros de San Francisco Javier, concebido como una institución integral que buscaba la redención moral, económica e intelectual de la clase obrera. Estos principios provenían de la doctrina social de la Iglesia promulgada en la encíclica *Rerum novarum*, que recogió el pensamiento del papa León XIII, abanderado de la lucha contra los que consideraba los enemigos de la civilización cristiana: el liberalismo, el secularismo, el socialismo y el comunismo. La Sección de Obreros, núcleo inicial del Círculo, pronto fue complementado con la Sección de Obreras, o “Las Marías”, a quienes definía el fundador como “una comunidad de religiosas sin hábitos y sin votos”. Esta organización, inicialmente tenía una escuela para niñas, se convirtió unas décadas después en una comunidad semi-conventual, de donde se alimentaba de la mano de obra femenina que requería el Círculo de Obreros, como el trabajo en la imprenta, maestras en las escuelas y vendedoras en sus almacenes. Estas obras estaban marcadas por una mentalidad paternalista y de solidaridad comunitaria, que promovía la disciplina del ahorro. Buscaban proteger y preservar a la población que migraba del mundo rural, construyendo un conjunto cerrado, protegido por la tutela clerical frente a los problemas del mundo exterior. Dichas obras compensaban la escasa presencia de las instituciones estatales con medidas subsidiarias para suplir las necesidades básicas más evidentes⁴².

⁴² CASTILLO SALAZAR, David Alejandro. El Programa por la Paz, una iniciativa de la Compañía de Jesús en Colombia. 1987-2000. Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales. Bogotá: 2015, p. 32.

En estos años fue indudable el interés de los superiores generales por el problema social en América latina. La Congregación General XXVIII, realizada entre el 12 de marzo y el 9 de mayo de 1938, subrayaba la importancia del apostolado social y la necesidad de crear centros sociales, frente a la amenaza de la penetración comunista en el continente. Esas ideas fueron recogidas por el superior general Juan Bautista Janssens, quien vio la necesidad de crear en Latinoamérica el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) para la formación de líderes (1949). En ese contexto se enmarca la visita del padre Manuel Foyaca, jesuita cubano (1955), a Colombia, con poderes para destinar escolares y sacerdotes al trabajo social así como la formación en ciencias sociales⁴³.

En cuanto al acercamiento con el campesinado la Compañía estableció la Federación Agraria Nacional (FANAL) en 1946. Esta organización intentaba recoger y coordinar todas las experiencias de sindicatos campesinos, sociedades de mutuo auxilio, etc.⁴⁴. En 1946, precisamente cuando la violencia rural se incrementaba con una tasa alarmante, los jesuitas de Colombia por medio de FANAL organizaron cooperativas campesinas en el interior del país y sindicatos en la región de la Costa Atlántica. Según lo expresado por LaRosa, uno de los objetivos no declarados de FANAL era detener la violencia rural⁴⁵.

FANAL fracasó por varias razones, sobre todo por su estructura exageradamente paternalista que no permitió que se dieran diálogos significativos o cambios importantes. Sin embargo, la cuestión agraria/rural nunca dejó de tener presencia entre las prioridades de la Iglesia colombiana y entre los jesuitas⁴⁶.

⁴³ Ibíd. pp. 32-33.

⁴⁴ LAROSA, Michael J. De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea. Bogotá: Planeta, 2000, p. 97

⁴⁵ Ibíd. p. 28.

⁴⁶ Ibíd. p. 29.

De esta manera, los jesuitas en este periodo congregaban distintas clases sociales a favor de la acción social, con agrupaciones masculinas y femeninas: "...Escuela Diurna para niñas, Escuela nocturna para varones (hijos de obreros); Escuela de servicio doméstico, Escuela dominical para obreras, Apostolado de la máquina, Consultorios médico y odontológico, laboratorios clínicos, siete centros culturales en diferentes barrios, JOC (Juventud Obrera Católica) masculina y femenina, Congregaciones marianas de damas y de caballeros, formación gremial de obreros, teatro Colón, Iglesia de la Tercera Orden, etc."⁴⁷. Todo esto, se dirigía desde una perspectiva paternalista, como ya se dijo, con el propósito de limar las diferencias económicas entre las clases sociales. Habrá que esperar hasta el Vaticano II para que la praxis social de la Compañía girara hacia el cambio social de las estructuras, a fin de hacer más real la justicia para los pobres, sujetos desposeídos de toda dignidad humana.

La falta de un compromiso social crítico con las injusticias obedece al vínculo que tenían algunos miembros de la Compañía con las élites políticas del país y con el mismo partido conservador. Por ejemplo, el padre Félix Restrepo, director y fundador de la *Revista Javeriana* (1933), medio principal por el que se difundieron las ideas corporativistas y de derechas o conservadoras del país⁴⁸, y rector de la Universidad Javeriana (1941-1949), era miembro de una asociación fascista (Asociación Nacional Derechista). La *Revista Javeriana*, en ese entonces, era uno de los principales órganos de las políticas antiliberales y defensor a ultranza de las tendencias más conservadoras de la Iglesia⁴⁹.

⁴⁷ HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús en Colombia. 400 años (1604-2004) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 243.

⁴⁸ Cfr. FIGUEROA SALAMANCA, Helwar; TUTA ALARCÓN, Carlos. "El Estado corporativo colombiano: una propuesta de derechas, 1930-1953". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Núm. 32, 2005, págs. 99-148.

⁴⁹ ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000). Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO: Ediciones Uniandes: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003, p. 152.

Félix Restrepo, junto a Laureano Gómez, era uno de los principales representantes del corporativismo, Restrepo lo presentaba como “forma ideal de organización social”. En 1951, en una serie de alocuciones radiales, precisó que el corporativismo era el camino ideal para lograr que “todas las fuerzas vivas del país [estuvieran] representadas en el Parlamento”, y agregó: “El país no se compone de seres aislados; se compone de células vivas agrupadas en órganos sociales. Se compone de familias, de municipios, de organizaciones o gremios y profesionales”⁵⁰.

Cabe aclarar que el corporativismo expresaba la organización económica y social con base en la asociación de las corporaciones, en las cuales convivían en unión fraternal los aprendices, obreros y patronos, con la mirada puesta, sobre todo, en el bien y progreso de cada profesión. Por otro lado, existía cierta percepción idílica de las corporaciones pues se consideraba que en ellas cabían todos los trabajadores del mismo oficio, tanto los operarios como los patronos, sin distinciones entre clases, lo que posibilitaba el reconocimiento de los derechos de todos. De esta manera lo entendía el jesuita Félix Restrepo⁵¹. Sin embargo, podemos apuntar que la problemática que se generaba en torno a la visión corporativa de la sociedad, se encuentra en la exclusión que se hacía con los individuos que no estaban organizados, quienes no tenían suficiente capacidad para integrarse, para unirse y defender sus intereses.

La visión corporativa de los jesuitas apuntaba a criticar el Estado laico desligado de la religión pero, sobre todo, de la participación social de la institución eclesiástica. La opinión de los jesuitas acerca de las consecuencias de un Estado laico la plasmaba el también jesuita Vicente Andrade: “La laicización del Estado es el camino más derecho para llegar al totalitarismo y a la dictadura; esa es también la

⁵⁰ BELTRÁN, William Mauricio. Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2013, p. 66.

⁵¹ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación... Op. cit. p. 338.

lección de la historia. Por eso los gobiernos que quieren esclavizar a los individuos, comienzan por perseguir a la Iglesia católica, el baluarte indefectible de los derechos de la persona humana”⁵².

En este escenario, se podría decir que la Iglesia católica, en la Colombia de la década de los treinta, tenía que hacerle oposición al liberalismo, por medio de la intransigencia decimonónica, y al comunismo y la lucha de clases, a través del cristianismo social. Por otro lado, la propuesta de un Estado corporativista, enunciada por León XIII y desarrollada por Pío XI, respondió a la creciente modernización y secularización de la sociedad⁵³.

Esta situación social y política en la que la Compañía tenía una importante presencia, ya fuera por sus obras sociales o por sus vínculos directos con las élites políticas conservadoras del país, jugaron un significativo papel en la reapertura de la Universidad. La Universidad nació en una sociedad que, por medio de ciertas reformas políticas liberales, sociales y educativas, estaba excluyendo a la Iglesia. Por consiguiente, dicha Universidad en la formación de sus teólogos, posteriores presbíteros jesuitas y miembros activos del clero, buscarían afianzar el papel de la Iglesia, y en especial la Compañía, en la sociedad colombiana. Un claro ejemplo lo encontramos en el trabajo de Juan Manuel Pacheco, el historiador jesuita, quien presentaba el importante rol que la Iglesia y la Compañía habían tenido en la historia de la nación colombiana.

Concluyendo este punto, podemos distinguir dos etapas en la historia de la Universidad Javeriana. La primera, desde 1612, duró poco más de 150 años, cuando empezaron las clases de teología en el Seminario de san Bartolomé, hasta 1767, cuando Carlos III expulsó a la Compañía de Jesús de los territorios dominados

⁵² Ibíd. pp. 339-340.

⁵³ FIGUEROA SALAMANCA, Helwar; TUTA ALARCÓN, Carlos. “El Estado corporativo colombiano... Op. cit. p. 119.

por España. Durante 170 años, de 1767 a 1930, por diversas vicisitudes, la Compañía no pudo volver a tener estudios de teología en tierras nacionales. Antes de la reapertura de la Universidad Javeriana en 1930, la enseñanza nacional de teología jesuita se había estancado. Esta es una de las principales razones que llevaban a los miembros de la Compañía a dirigirse al extranjero (Estados Unidos y Europa) a realizar sus estudios en teología⁵⁴.

De esta manera, podemos clasificar la segunda etapa desde la reapertura de la Universidad, a partir de 1930, como la historia de la formación teológica de los jesuitas en Colombia: la Universidad y la Facultad de Teología, a raíz de ciertas peripecias específicas y en relación con los macro-cambios teológicos de la Iglesia católica, producirá un particular pensamiento teológico expresado en la revista *Ecclesiastica Xaveriana*.

1.1.2. La reapertura de la universidad javeriana. En las primeras décadas del siglo XX la sociedad colombiana conoce una serie de transformaciones muy significativas. Estas venían produciéndose, lentamente, desde finales del siglo XIX con la expansión de la economía cafetera, pero a partir de 1920 adquieren una intensidad sin precedentes. Dentro de estos cambios, encontramos el surgimiento de las masas populares, el cuestionamiento de la imagen tradicional de la mujer, y la posición crítica que asumen algunos artistas, intelectuales y universitarios ante la sociedad y la religión⁵⁵. De esta manera, se expresaba el mundo moderno en Colombia que deseaba relegar a la Iglesia a lo privado.

Asimismo, durante el período de la “república liberal” (1930-1946), el país inició un proceso lento pero sostenido por cambios que pensaban en la modernización tanto del Estado como de sus estructuras socioeconómicas. Este proceso, que se conoció

⁵⁴ NEIRA F. Germán. “La orientación general de la Teología especulativa en la Javeriana colonial”. (pp. 71-95). En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. pp. 71-72.

⁵⁵ ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad... Op. cit. p. 84.

como “revolución en marcha”, no dejó por fuera al sector educativo. Las medidas más decididas se dieron entre 1934 y 1938, momento en el cual el presidente López Pumarejo implementó un programa de gobierno, cuyo propósito en materia educativa era situar el sistema escolar y universitario al servicio de la integración nacional y de la modernización socioeconómica del país⁵⁶.

Si bien un amplio sector de la élite política colombiana recibía con entusiasmo la reforma, tal como lo hicieron iniciativas privadas para fundar instituciones universitarias de carácter laico y liberal como la Universidad Externado (1886) y la Universidad Republicana (hoy Universidad Libre, 1923), la reforma significaba un triunfo del pensamiento liberal. Este hecho, como contraparte, trajo un reforzamiento de universidades privadas con orientación católica. Fue el caso de la reapertura de la Universidad Javeriana en 1930, después de 163 años de haber sido clausurada. No obstante, lo que resulta sorprendente es que la polarización político-ideológica convirtió las universidades en trincheras de la disputa política. Todo el mundo entendía, sin más, que las universidades eran conservadoras o liberales⁵⁷.

Todo esto hacía temer tiempos muy difíciles para la Iglesia. La Universidad Javeriana quiso dar respuesta efectiva a las propuestas del liberalismo radical; por medio de sus teólogos profesionales buscó fortalecer la educación de los laicos en todos los niveles, así como lograr una más sólida formación académica e intelectual del clero. De esta manera, las nuevas Facultades Eclesiásticas nacieron como una respuesta inmediata a las necesidades de la Iglesia de posicionarse, una vez más, en la nación⁵⁸.

⁵⁶ Ibíd. pp. 103-104.

⁵⁷ ACEVEDO TARAZONA, Álvaro. “Educación, reformas y movimientos universitarios en Colombia: apuestas y frustraciones por un proyecto modernizador en el siglo XX”. *Revista de Estudios Sociales* [en línea] Núm. 53, 2015, págs. 102-111, p. 104.

⁵⁸ GUTIÉRREZ, Mario, “Memoria histórica de la Facultad de Teología... Op. cit. p. 291.

De hecho, la Iglesia procedió, durante la república liberal, a fundar varias universidades católicas. En septiembre de 1936, un mes después de entrar en vigor la reforma constitucional, fue fundada la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín por el arzobispo en esa ciudad, Tiberio de J. Salazar. La necesidad de fundar universidades católicas hacía parte de una ofensiva lanzada por el clero para contrarrestar los efectos de la política educativa del gobierno, como lo expresan abiertamente los estatutos de la Pontificia de Medellín: "...existe la necesidad urgente de fundar en la República de Colombia, centros de enseñanza netamente católicos, los cuales opondrán la luz de la verdad, la conciencia cristiana contra los errores e impiedades que amenazan hoy la paz y la tranquilidad sociales y aun la existencia misma de la sociedad, que tienden a convertir los campos de la patria en lago de lágrimas y sangre..."⁵⁹.

La Universidad Javeriana fue restaurada en 1930, tan sólo un año después del retorno de los liberales al poder, cuando el tema de la educación empezaba a generar álgidos debates; su personería jurídica colombiana se otorgó mediante la resolución 73 de diciembre de 1932, firmada por el presidente Enrique Olaya Herrera. Además, fue erigida canónicamente como Universidad Católica por decreto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades del 31 de julio de 1937. Asimismo, el 24 de agosto del mismo año se le confirió el título de Universidad Pontificia y fueron aprobados sus estatutos generales, así como los estatutos especiales de las Facultades Eclesiásticas, los planes de estudio y los títulos de las facultades de Filosofía y de Teología⁶⁰. Las Facultades Eclesiásticas que se componían de las Facultades de Teología, de Filosofía y de Derecho Canónico, se constituyeron como el *alma mater* y el elemento fundamental de la Universidad Javeriana.

⁵⁹ LAROSA, Michael J. De la Derecha a la izquierda... Op. cit. p. 75.

⁶⁰ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad, en 1937 hasta 1962, págs. 21-124. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología... Op. cit. pp. 39-40.

El 4 de marzo de 1938 tuvo lugar la solemne inauguración de la Universidad Católica y Pontificia, en un acto presidido por el Ismael Perdomo, Arzobispo Primado, Patrono de la Universidad. En su breve y sentida alocución final Monseñor Perdomo afirmaba amablemente:

‘La Compañía de Jesús se ha distinguido en nuestra patria por su ardiente celo por la educación de la juventud; pero para coronar el edificio de la obra de la instrucción católica en Colombia, hacía falta una universidad reconocida por la Santa Sede, elevada a la categoría de pontificia; y para realizar este gran proyecto, la Santa Sede se dignó aprovechar el trabajo preliminar de los padre jesuitas, los cuales desde el año 1622 fundaron la Universidad Javeriana, que no obstante las múltiples vicisitudes por que ha atravesado, se ve hoy floreciente, dando frutos copiosos, y distinguida de manera tan especial’⁶¹.

En la reforma de estatutos realizada en 1942, fue aprobado el cambio de nombre al de Pontificia Universidad Católica Javeriana, por medio de la resolución ejecutiva 84 de agosto de 1942. Cabe recordar que la Universidad mantenía buenas relaciones tanto con el arzobispado como con el episcopado colombiano. Por esta razón, la Conferencia Episcopal daba a conocer la Universidad a todos los fieles; asimismo, se hacía oración por ella en casi todas las parroquias y también se recogía dinero para apoyar su sostenimiento⁶².

El título de pontificia la situó bajo la tutela directa de la Santa Sede. Por consiguiente, las facultades de teología dependieron directamente del papado en todo lo que tiene que ver con la promoción de profesores, vigilancia de la ortodoxia doctrinal, determinación de las orientaciones del pensamiento teológico, etc. Esta es una de las primeras razones que permite entender por qué los profesionales jesuitas se alinearon a la teología neotomista del pontificado romano. A través de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), León XIII había recomendado la filosofía neotomista como el único pensamiento capaz de ayudar a comprender debidamente la revelación

⁶¹ GUTIÉRREZ, Mario, “Memoria histórica de la Facultad... Op. cit., p. 290.

⁶² DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit. pp. 39-40.

bíblica; se canonizó la teología neoescolástica como la más elevada expresión de la reflexión sobre la fe. La función principal de la Facultad consistía, entonces, en transmitir y hacer comprensible la enseñanza del magisterio eclesiástico⁶³.

Por el trascendental papel que jugó la teología neoescolástica en la Facultad de la Javeriana, consideramos conveniente presentar la manera en que se conformó este tipo de ciencia, ya que así se podrá situar contextualmente la teología enseñada en la Facultad de Teología y expresada en la revista *Ecclesiastica Xaveriana*.

1.1.3. De la escolástica a la neoescolástica. El pensamiento teológico preconiliar desarrollado en la Facultad y expresado en la revista es deudor de la teología medieval, consolidada en la contrarreforma católica del Concilio de Trento en 1546⁶⁴. A su vez, esta teología se fundamentó en santo Tomás de Aquino, principalmente en su *Summa Theologica*. Su característica primordial era su fundamentación filosófica; consideró la metafísica como la estructura básica que garantizaba la posibilidad de crear una epistemología moral como universal, en relación con la revelación de las verdades eternas dadas por Dios. Se pensó que la revelación otorgaba a la Iglesia un conocimiento propio y aparte del conocimiento o razón natural que se daba en las personas⁶⁵.

La teología-filosófica pensó la realidad humana desde esencias universales; se abstraía de las condiciones históricas, sociológicas, culturales, antropológicas y psicológicas concretas que moldeaban la vida social de las personas. Las leyes eternas, universales e inmutables eran los principios básicos de la producción teológica de este periodo. Por ejemplo, en lo que respecta a la teología moral, esta

⁶³ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación... Op. cit. pp. 51-52.

⁶⁴ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit. p. 51.

⁶⁵ MÚNERA DUQUE, Alberto. Tendencias actuales de la teología Moral, pp. 179-208. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. pp. 190-191.

se presentaba desde “...la institucionalización eclesial de una moral como idéntica para todos, desconociendo la diversidad de personas y la inevitable historicidad y pluralidad de situaciones; se acentúa el concepto legalista de pecado, se proyecta una interpretación moralizante de los sacramentos (...), se acude a la casuística como metodología de toda la moral”⁶⁶.

Otra característica de este pensamiento teológico era que tenía como únicos actores de su creación a los teólogos, profesionales de la fe. En este aspecto, el laico estaba completamente excluido de la producción teológica. Para no caer en acusaciones y prejuicios, es necesario considerar que, hasta mediados del siglo XX, en Colombia por ejemplo, no existía la posibilidad de que un laico se formara en teología, y que de paso ejerciera vocación de ordenación ministerial alguna dentro de la estructura eclesial.

Esta teología escolástica fue criticada por los reformadores protestantes, principalmente en lo referente al papel de la Iglesia visible o institucional como mediadora de la revelación y salvación. La Iglesia católica respondió ante la palestra de acusaciones con el Concilio de Trento.

Este se llevó a cabo entre 1545 y 1563, con el propósito de frenar las consecuencias del duro golpe que recibió la Iglesia con la Reforma protestante. Específicamente, consideró como menesterosa y apremiante la restauración de las doctrinas de la Iglesia, el deseo era regresar a la estabilidad que la teología había sostenido durante toda la Edad Media. Los papas de finales del siglo XVI y de los siglos posteriores orientaron la Iglesia hacia la preservación de las doctrinas y disciplinas que los diferenciaban de los “herejes” protestantes. Trento se convirtió en el filtro para leer y actualizar toda la tradición teológica anterior al Concilio Vaticano II⁶⁷. De

⁶⁶ Ibíd. pp. 186-187.

⁶⁷ ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico... Op. cit. p. 46.

ahí que la revista, en el discurso sobre los protestantes, los presentara como sectarios y herejes, enemigos acérrimos de la Iglesia.

La Reforma protestante acentuó el carácter invisible de la Iglesia, sólo accesible por la fe; con esto agredía a la Iglesia institucional católica que consideraba el nacimiento de la misma por obra y gracia de Dios. La reacción católica no se hizo esperar; la teología se configuró de tal manera que enfatizó todavía más la imagen de una Iglesia visible, societaria y clerical a tal extremo que la redujo a categorías sociológicas más que teológicas, puesto que la Iglesia era una comunidad de hombres tan visible o palpable como la comunidad del pueblo romano, el reino de Francia o la república de Venecia. La eclesiología, así concebida, se plasmó con la imagen de la Iglesia como sociedad perfecta. El acento se colocó en el aspecto institucional y visible; su dimensión mística o espiritual pasó a un segundo lugar o desapareció casi totalmente. Además, se elaboró una eclesiología más de diferenciación que de integración y, por tanto, se prestaba más atención a lo que separaba que a lo que unía. A esta eclesiología corresponde una pastoral de la diferenciación, centrada en defender y preservar a los católicos de las herejías y contactos protestantes⁶⁸.

En este camino transitaba la teología católica cuando en los siglos XVIII y XIX la Iglesia sufrió nuevos ataques, esto llevó a la convocación del Concilio Vaticano I (1869-1870). Este Concilio pasó a la historia como un “concilio inacabado”. En razón de circunstancias que les fueron impuestas por el momento histórico-político en la Europa de aquel momento, los padres conciliares no pudieron concluir satisfactoriamente la agenda propuesta. Por causa de la guerra franco-prusiana, y más precisamente de la invasión de Roma por las tropas italianas el día 20 de

⁶⁸ Ibíd. pp. 46-47.

septiembre de 1870, el papa Pío IX, el día 20 de octubre del mismo año, suspendió las actividades del Concilio⁶⁹.

Entre los motivos que llevaron a la convocación del Vaticano I se encuentran los siguientes: las consecuencias de la Revolución francesa (1789); la supresión de los Estados pontificios; el nacimiento de los nuevos estados nacionales laicos; y algunas teorías que atentaban contra la autoridad del papado en la Iglesia católica.

La revolución francesa fue violenta con la Iglesia católica, destruyó, confiscó y redireccionó la función de muchas estructuras o instituciones religiosas (conventos, templos, facultades de teología, etc., destruidos o convertidos en escuelas, bibliotecas, cuarteles). Asimismo, también expulsó órdenes religiosas, dispersó sacerdotes, persiguió fieles a tal punto de causar la muerte a muchos de ellos. Esta hostilidad para con la Iglesia se dio porque ella fue una de las principales opositoras a la Revolución, ya que esta afectaba los intereses y los privilegios de la Iglesia aliada con la monarquía. En definitiva, lo que se dio en el mundo católico fue la materialización de la pérdida, por parte de la Iglesia y del papa, del poder terrenal. Por ejemplo, el papa Pío IX fue despojado de los Estados pontificios en 1870. El conjunto de estas pérdidas llevó al magisterio eclesiástico a situarse en torno al único poder que le quedaba a mano, el poder doctrinal⁷⁰, resurgido bajo la cobertura de la nueva teología escolástica, es decir, la neoescolástica.

Frente a un mundo que se organizó sin la Iglesia o contra ella, la teología neoescolástica surgió como oposición, rechazo y condena al nuevo orden socio-económico, político y cultural. La Iglesia se mostró como la presencia visible de la santidad de Dios en un mundo “dominado por el poder del mal”. Además, en el siglo XIX el papa fue visto como la única fuente de potestad; esto generó que los

⁶⁹ CÉSAR BARROS, Pablo. Concilio Ecuménico Vaticano II. Consultado 13 de abril de 2020 <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1360>.

⁷⁰ ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico... Op. cit., p. 50

dictámenes de la curia romana en lo dogmático, jurídico y pastoral se impusieran sobre todas las iglesias locales. De esta manera, encontramos que los teólogos católicos del siglo XIX y primera mitad del siglo XX enfatizaron a tal extremo el concepto de Iglesia católica universal romana, que casi llevan a la desaparición del papel de la Iglesia local en sus respectivos contextos.

Una de las más claras expresiones de esta corriente teológica estuvo en la doctrina ultramontanista, interesada en que toda la Iglesia, incluso las comunidades locales, fueran dirigidas y regidas directamente por el papa y sus ministros, sin intermediarios estatales de ninguna nación⁷¹. Esta nueva situación llevó a un triple movimiento en el nivel intraeclesial: 1) un deslizamiento e intensificación del magisterio doctrinal del papa y de los obispos; 2) el repliegue de la “razón teológica” frente a la “razón ilustrada”, que la condujo, como lógica consecuencia, a producir una teología dentro de los muros eclesiales con distanciamiento del pensamiento en boga, y quienes se arriesgaran a traspasar esos límites tendrían dificultades con el Santo Oficio y hasta con sus mismos colegas teólogos⁷²; 3) el oficio de la teología consistió en manifestar cómo la doctrina, definida por la Iglesia, estaba contenida en las fuentes de la revelación. Es decir, el trabajo del teólogo en esta época consistió en la confirmación y defensa de lo enseñado por el magisterio eclesiástico⁷³.

Por esta razón, en la producción teológica se vive un resurgir de la apologética y del neotomismo como respuesta y, principalmente, como defensa de las verdades de la fe católica ante los ataques de los intelectuales alemanes y franceses. Estos afirmaban, como crítica al pensamiento teológico, que la religión no era otra cosa

⁷¹ Esta reflexión se tomó tanto de las clases vistas con el profesor como de las asesorías en la dirección de la presente tesis.

⁷² *Ibíd.* pp. 50-51.

⁷³ *Ibíd.* p. 160.

más que una simple manifestación del pensamiento humano⁷⁴. Así se cuestionaba la base misma del trabajo de los teólogos que consideraban que su producción teológica no era una simple especulación de iluminados, sino que la teología remitía a la única verdad revelada a la única Iglesia verdadera, conservada y transmitida por la tradición eclesial.

Este tipo de catolicismo, que al mismo tiempo que condena el mundo ‘moderno’ exalta el mundo ‘tradicional’, es, a su manera, una utopía: sueña con el restablecimiento de un orden en trance de desaparecer bajo la arremetida de la revolución; considera que todavía es posible retornar a un pasado en el que lo religioso marque el ritmo de la sociedad en todos sus aspectos; pretende que el Estado garantice al mismo tiempo la protección y la total independencia de la Iglesia, sin percibir en ello ningún inconveniente histórico. Estos planteamientos, hechos por lo general en un tono apocalíptico, dejan al descubierto las dificultades del papado, en particular de Pío IX, para adaptarse a la profunda evolución sociopolítica, que caracteriza al siglo XIX. (...) Esa concepción neotomista, que refuerza el principio de autoridad, rechaza todo tipo de pensamiento que otorgue al tiempo, a la evolución y a la historia un papel determinante en el plan de Dios⁷⁵.

Partiendo de la inmutabilidad de la verdad la teología romana interpretó el mundo únicamente desde “lo permanente y esencial”, pues sólo tenía en cuenta aquello que ha sabido permanecer incólume frente a los cambios accidentales y secundarios del devenir histórico. Por lo tanto, le resultaba prácticamente imposible aceptar las categorías de cambio histórico, de revolución, de progreso indefinido, tan propias del mundo burgués. De ahí que el retorno a un orden eminente religioso, “sacralizado”, era la solución que, tarde o temprano, la sociedad tendría que retomar, según este tipo de teología, para salir del mundo de corrupción que se inició con la Reforma y que agudizó la Revolución francesa⁷⁶.

⁷⁴ PLATA QUEZADA, William Elvis. De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador, pp. 223-285. En: BIDEGAIN DE URÁN, Ana María (Dra.). Historia del Cristianismo en Colombia... Op. cit. p. 253.

⁷⁵ ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad... Op. cit. pp. 60-61.

⁷⁶ *Ibíd.* pp. 60-61.

Este catolicismo apologético e intransigente con la sociedad que lo rechazó y lo relegó al espacio de lo privado e individual, puso en marcha la recristianización de la sociedad. Consideramos que este hecho no debe pensarse exclusivamente como un plan ideado por la Santa Sede para recuperar los privilegios perdidos, a fin de que la Iglesia volviera a ser mimada por los estados. Ciertamente todos estos cambios afectaron la estructura eclesial, llevando a que la producción teológica desarrollara un pensamiento hermético, reaccionario, excluyente e intransigente. Para recristianizar la sociedad y para que la Iglesia recuperara su papel en la sociedad, se desarrolló la doctrina social de la Iglesia.

Rerum novarum (1891) de León XIII y, poco después, la Acción Católica, sientan las bases para el desarrollo de una militancia católica que, sustentada en la doctrina social, buscó inculcar los valores cristianos en todos los niveles de la sociedad. “De esta manera, se buscó poner fin a los encierros y a los desdoblamientos entre el hombre social, comprometido con la vida, y el cristianismo que vive su fe. En otras palabras, la recristianización de la sociedad a la que aspiraba este proyecto integral se basaba en una concepción del mundo que rehusaba absolutamente la autonomía de las actividades humanas, toda secularización, toda privatización de la religión”⁷⁷.

Con esta encíclica León XIII abordaba la problemática social y denunciaba la condición obrera; desde una perspectiva moralizante se criticó al liberalismo y la economía liberal. También buscó, de alguna manera, contrarrestar los avances del socialismo. Sin embargo, la relevancia de este documento se encuentra en la toma de conciencia, por parte del papado, de la cuestión social y su deseo de intervenir activamente en su solución⁷⁸.

Fueron varios los documentos pontificios que insistieron en la necesidad de la organización de los obreros y campesinos en el mundo. Entre la *Rerum novarum* y

⁷⁷ Ibíd. pp. 60-61.

⁷⁸ Ibíd. p. 72.

la *Quadragesimo anno* del papa Pío XI, los papas Pío X y Benedicto XV, con declaraciones, discursos y cartas, se pronunciaron sobre la cuestión social y sobre la urgencia de la organización del mundo del trabajo; convocaron a los católicos, y al laicado en particular, a emprender tareas de organización, asistencia de los trabajadores, siempre tomando como guía las pautas que Roma señalaba⁷⁹. Estas pautas partían de cuatro principios que caracterizaron la doctrina social: la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiariedad por parte de las entidades públicas y la solidaridad con el que sufre. De ellos se derivó lo que más tarde en el Concilio Vaticano II se conoció como la opción preferencial por los pobres⁸⁰.

Al respecto de este interés por la cuestión social, consideramos necesario, para no perder el hilo de la redacción, realizar dos precisiones sobre este punto que reflejan claramente la presencia de la teología neoescolástica en la doctrina social de la Iglesia: 1) el papel del laico; 2) la formación profesional del teólogo.

No se niega el importante papel del laico en la recristianización de la sociedad por medio de la Acción Católica General (AC), la cual nació en la década de 1920 y se consolidó universalmente en 1931. La AC fundamentó su praxis en un laico militante al servicio de la jerarquía, que debía luchar por los “derechos” de la Iglesia, cual soldado de un ejército que combate en el campo del enemigo⁸¹. Por consiguiente, para María Teresa Cifuentes Traslaviña

...los papas fueron claros y contundentes al no permitir que laicos, así fueran los de las capas altas, tomaran vuelo y decidieran su acción de manera autónoma. Pío X con la encíclica *Il fermo proposito* (1905) da las directrices claras para evitar que los laicos se sustraieran a la obediencia debida a los obispos y al papa en la organización

⁷⁹ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación... Op. cit. pp. 322-323.

⁸⁰ LETELIER WIDOW, Gonzalo. “¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?”. *Theologica Xaveriana* Núm. 183, 2017, págs. 85-111, p. 86.

⁸¹ RAMÍREZ TRILLOS, Osmir; PLATA QUEZADA William Elvis. Catolicismo: modelos eclesiales y acción social Una interpretación histórico-teológica en el contexto universal y colombiano (s. XVI-XX). consultado 4 de mayo de 2020, texto inédito.

de las obras, y las tareas que en el marco de la Acción Social Católica emprendían en el mundo. Controlados los dirigentes católicos, se inicia la tarea de orientar a los católicos para participar en la vida social y política de los distintos países⁸².

Se puede notar, entonces, la exclusión del laico de las decisiones principales que regían el actuar de la Iglesia en la sociedad. El laico, según su espiritualidad militante, tan solo debía obedecer a lo que decían los poseedores del verdadero conocimiento. Eran los teólogos-sacerdotes, formados al calor de la neoescolástica, quienes, al tener la única verdad revelada a la Iglesia, sabían cómo se debía actuar en la sociedad.

En cuanto a la segunda precisión, podemos decir que la dicotomía más clara de este periodo se encontraba en la formación misma de los teólogos. Como se ha visto hasta el momento, la teología neoescolástica enseñada en las facultades de teología, téngase presente como ejemplo la Facultad de la Universidad Javeriana, la cual se expondrá más adelante, encerraba al estudiante de teología en su realidad formativa y lo apartaba del contacto con la sociedad, ya que la teología era clara y completa, de ahí que el estudiante debía aprenderla más que cuestionarla. De esta manera, a pesar del interés por la cuestión social, la formación teológica seguía estando por fuera del contacto con dicha realidad.

Las orientaciones oficiales existentes sobre los estudios eclesiásticos estaban contenidas fundamentalmente en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, del 4 de agosto de 1879, y en la constitución *Studiorum ducem* de Pío XI, del 29 de junio de 1923. Ocho años después de *Studiorum ducem*, el mismo Pío XI promulgó la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, el 24 de mayo de 1931. De esta manera, se introdujo una normatividad más completa y orgánica con los estudios de Filosofía, Teología y Derecho canónico (...). En la Facultad de Teología tiene el lugar principal la sagrada Teología. Esta disciplina debe ser desarrollada con el método tanto positivo como sistemático (escolástico). Por tanto, una vez expuestas las verdades de la fe y demostradas con la Sagrada Escritura y la tradición, se deben

⁸² CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación... Op. cit. p. 323.

investigar e ilustrar la naturaleza y la razón íntima de estas verdades según los principios y la doctrina de santo Tomás de Aquino⁸³.

En otras palabras, el estudiante de teología aprendía estas verdades y desde ellas trataría de transformar la sociedad, pero no necesariamente la sociedad interpelaba a los conocimientos establecidos sobre las verdades teológicas. Asimismo, podemos comprender por qué el laico debía estar sujeto a la Iglesia: eran los teólogos los que habían recibido, por medio de la formación teológica, la revelación de la verdad, y era por medio de esta verdad como se cambiaba la sociedad. Por consiguiente, el laico, como no pertenecía al núcleo profesional teológico, debía obedecer las directrices de quienes sabían (ortodoxia) lo que se debía hacer (ortopraxis).

Desde el inicio de su pontificado León XIII actuó decididamente para recristianizar la sociedad. Para alcanzar este propósito recomendó propagar lo más posible la sabiduría de santo Tomás, ya que esta teología brindaba las herramientas para defender la honra de la fe católica ante la sociedad que la había excluido. De esta manera, junto a la doctrina social se encuentra una teología anti-moderna que estimuló el desarrollo doctrinal (neoescolástico) basado en los principios eternos de la Iglesia. La recristianización de la sociedad buscó la restauración del orden social mediante una estrecha disciplina alineada con el pensamiento filosófico-tomista⁸⁴. De ahí que la teología rechazara la sociedad moderna y la entendiera, desde la tradición teológica tomista, como una sociedad corrompida que necesitaba ser salvada por la Iglesia.

⁸³ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit., pp. 51-53.

⁸⁴ ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico... Op. cit., pp. 52-53.

1.2.LAS FACULTADES ECLESIAÍSTICAS

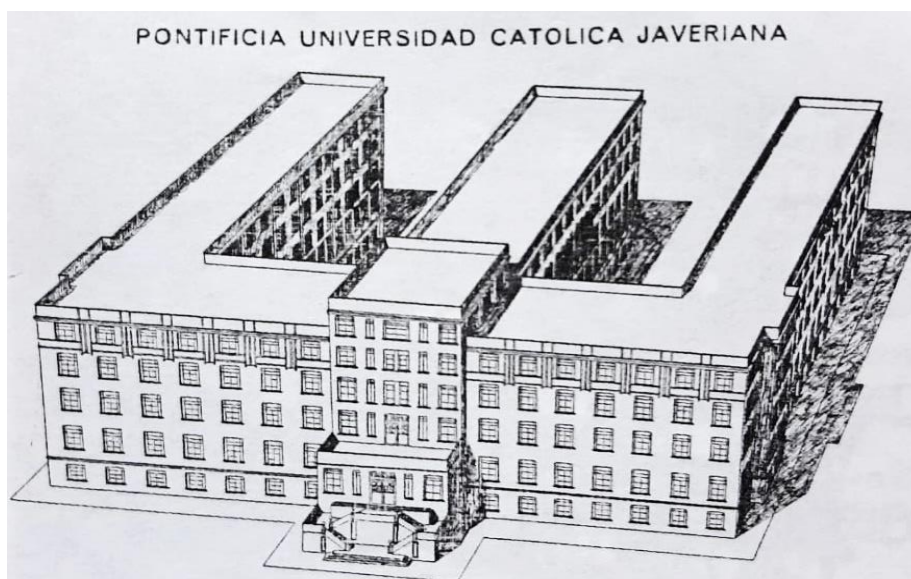
Es en la cuestión sobre la recristianización de la sociedad donde entra a jugar nuestra Universidad con sus Facultades Eclesiásticas, puesto que para el caso colombiano, el avance desde el siglo XIX del proceso de industrialización, de urbanización y del liberalismo, el surgimiento de la izquierda (socialismo y comunismo) y las nuevas maneras de pensar de algunos estudiantes universitarios e intelectuales y la agitación creciente, fueron percibidas por los sectores del clero como una ruptura con los valores tradicionales y una desviación y negación del orden y del “reinado de Cristo”. Esto es un momento fundamental en la historia de la Iglesia colombiana, ya que muchos vieron la necesidad de unificar estas fuerzas para la defensa de la Iglesia y la protección de los católicos, con el objetivo de establecer una supuesta recristianización del país que les permitiera a los católicos retomar el poder y restablecer el orden social cristiano⁸⁵. En este deseo y contexto de recristianizar la sociedad como de preparar al clero para cumplir dicha misión, nacieron las Facultades de Teología en América Latina y, por consiguiente, la producción teológica como tesis, libros y revistas estuvo orientada a lograr este objetivo.

Ciertamente Colombia no tenía la necesidad de recristianizarse puesto que la mayoría de la población del país profesaba la fe católica. Consideramos que la idea de recristianización, en la cual situamos la fundación de las Facultades de Teología, se debe comprender más como la reacción de la Iglesia católica ante los cambios de los años 30 y el temor a perder el poder que institucionalmente tenía en la sociedad latinoamericana, especialmente en Colombia.

⁸⁵ CÁCERES MATEUS, Sergio Armando. La Acción Católica y la resistencia al proyecto liberal de laicización 1933-1942. Trabajo final para optar el título de: historiador. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia 2011, p. 14.

De esta manera, el fundamento de las nuevas Facultades Eclesiásticas lo constituyó desde un comienzo el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús, destinado a la formación de los jóvenes jesuitas. Este Colegio comenzó a llamarse como tal desde 1933, cuando se encontraba en Santa Rosa de Viterbo (Boyacá). Más tarde fue trasladado a Chapinero el 13 de julio de 1935, por decisión del General Ledochowski, ejecutada por el Cainilo Crivelli. El motivo principal era estar cerca de la recién restaurada Universidad Javeriana⁸⁶.

Ilustración 1. Colegio Máximo – Facultades Eclesiásticas (Chapinero – Bogotá, 1938)



Fuente: HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús en Colombia. 400 años (1604-2004) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 221.

Estas Facultades (Teología, Filosofía y Derecho Canónico) que se encontraban bajo la dirección del Colegio Máximo, se regían tanto por las normas de la Santa Sede para las Facultades Eclesiásticas como por la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús; el rector del Colegio Máximo era vicerrector de estas Facultades. Estas disposiciones alejaron la Facultad de Teología de la Universidad y la encerraron en un ambiente escolástico que rayaba en lo conventual. Esto caracterizó, como ya se

⁸⁶ GUTIÉRREZ, Mario, “Memoria histórica de la Facultad de Teología... Op. cit. p. 291.

dijo, que la producción teológica se dedicara a promover la teología neoescolástica producida por el magisterio eclesiástico⁸⁷. Precisamente a raíz de este hecho, se entiende la petición de la Congregación de Educación Católica (1968) sobre la necesidad de una mayor inserción de las Facultades Eclesiásticas en la Universidad Javeriana⁸⁸.

Teniendo presente el macro contexto de la teología neoescolástica expuesto anteriormente, daremos paso a la exposición de algunas fichas biográficas sobre los decanos de la Facultad de Teología. Con esto deseamos establecer los vínculos y puntos geográficos en los que nuestros decanos estudiaron y recibieron la influencia directa de la teología neoescolástica. Asimismo, el lector podrá tener un marco un poco más explícito de la manera en que llegó la neoescolástica a las aulas de la Facultad y a la revista *Ecclesiastica Xaveriana*, ya que algunos de estos decanos fueron autores de textos para esta.

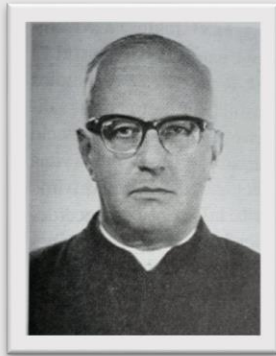
Cuadro 1. Decanos de la Facultad de Teología, 1939-1962

Eduardo Ospina, S.J. Primer Decano de la Facultad de Teología (1939-1940) (1948-1950)
Nació en Ubalá (Cundinamarca) el 30 de julio de 1891. Ingresó al Noviciado de Chapinero de la Compañía de Jesús el 20 de junio de 1908. Murió en Bogotá el 8 de junio de 1965 a los setenta y cuatro años y cincuenta de vida en la Compañía.

⁸⁷ MEZA RUEDA, José Luis. La Facultad de Teología, pp. 147-181. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit. pp. 150-151

⁸⁸ GUTIÉRREZ, Mario. Estatutos de la Facultad de Teología, pp. 25-68. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. p. 31

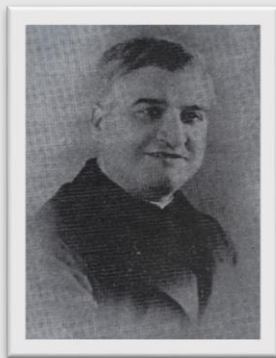
Terminados sus estudios de Humanidades fue enviado a España, al Colegio Máximo de Oña, para realizar allí sus estudios de Filosofía. Realiza su experiencia de magisterio en Chapinero como profesor de los jóvenes jesuitas. Cursó Teología en Valkenburg (Holanda). En Múnich se doctora en Letras con una tesis sobre el romanticismo. Regresa a Colombia como profesor de Humanidades y profesor de Teología dogmática en el Colegio Máximo de Chapinero, Facultad de Teología a partir de 1938. En 1951 el Sumo Pontífice le concedió el *aureum nomisma* por su labor en la defensa de la fe. En los últimos años añadió a su labor de trabajo religioso el cuidado espiritual de un barrio obrero, comprometido a mejorar la situación material de sus habitantes.



Luis Carlos Ramírez, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1941) (1945-1946)

Nació en la población antioqueña de Rionegro el 27 de mayo de 1906. Ingresó a la Compañía de Jesús, Noviciado de Chapinero el 13 de noviembre de 1921. Muere el 21 de octubre de 1975 cuando tenía sesenta y nueve años y cincuenta y cuatro de vida en la Compañía.

Terminados sus estudios de Humanidades, es enviado por sus superiores a España para sus estudios de Filosofía, que hizo en el Colegio Máximo de Sarriá, cerca de Barcelona, logrando el título de doctor en Filosofía. Pasa luego a Lovaina para cursar Teología, en donde recibió la ordenación sacerdotal el 24 de agosto de 1934. Fue destinado a Roma para realizar en la Universidad Gregoriana la especialización en Teología dogmática. Regresa a Colombia con su título de doctor en Teología, y se dedicó a partir de 1939 a la enseñanza de Teología dogmática en la Facultad de Teología, oficio en el que había de emplear la mayor parte de su vida sacerdotal. Fue también el cofundador de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y de su biblioteca.



Juan María Restrepo, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1942-1944)

Nació el 5 de agosto de 1897 en Medellín. Ingresó a la Compañía de Jesús y comenzó su noviciado en Chapinero el 6 de agosto de 1910. Murió el 28 de octubre de 1944 a los cuarenta años y treinta y tres de vida en la Compañía de Jesús.

Estudió Filosofía en el Colegio Máximo de Oña. Enseñó Química en la Universidad de Deusto (Bilbao). Sus estudios de Teología los realizó en Valkenburg (Holanda) y se especializó en Teología dogmática. Logra su doctorado en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma), siendo después profesor de esta. Profesor de Teología de la Universidad Católica de Santiago (Chile) a solicitud del Episcopado Chileno al padre General de la época. Regresó a Colombia en 1941 reclamado por la Provincia colombiana para enseñar Teología fundamental en el Colegio Máximo.

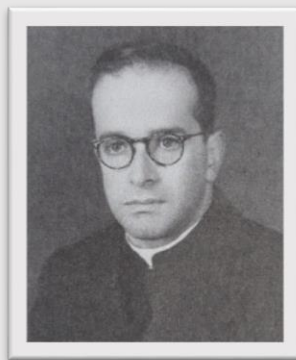


Efraín Zuluaga, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1947-1948)

Nació el 14 de diciembre de 1903 en Santuario (Antioquia). Ingresó a la Compañía de Jesús el 8 de enero de 1921. Muere el 19 de mayo de 1996 en Medellín, a la edad de noventa y tres años y setenta y cinco años de vida en la Compañía de Jesús.

Al terminar Humanidades, fue enviado a Weston College en los Estados Unidos para estudiar Filosofía. Realizó su primer año de magisterio en Nueva York y los otros dos en

Medellín (1930-1931). Estudia Teología en Dublín, Irlanda y Roma, donde recibió la ordenación sacerdotal el 25 de julio de 1934. Obtiene su título de doctor en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma) (1937-1938). Regresa a Colombia como profesor de Teología dogmática y Patrología en la Facultad de Teología, Colegio Máximo (1939-1946).

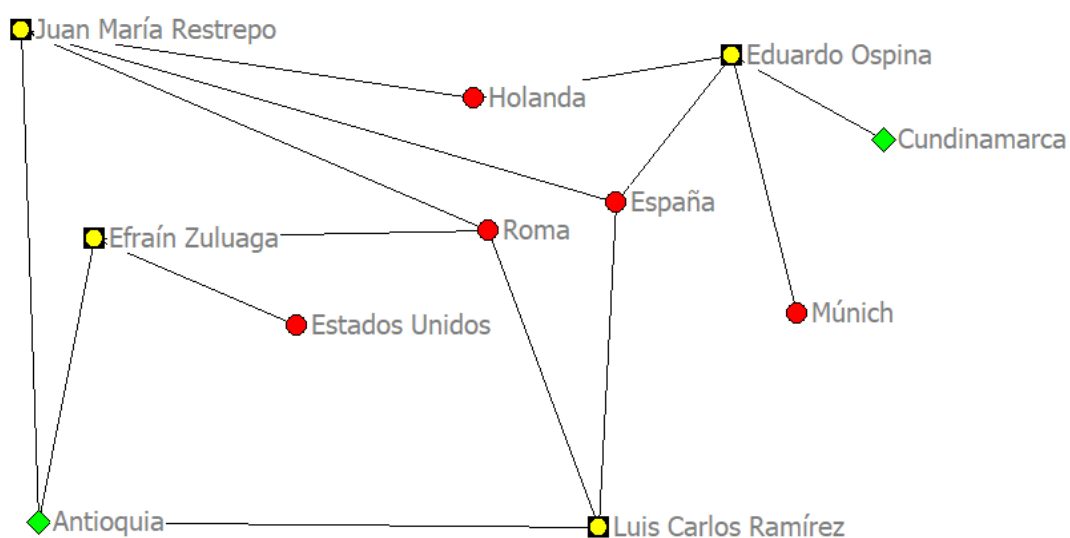


Fernando Velásquez, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1951-1962)

No registra información

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. pp. 387-407.

Gráfico 1. Vínculos académicos de los decanos, 1939-1962



Fuente: elaboración propia

En este análisis optamos por trazar los puntos geográficos donde se movieron nuestros decanos, para observar la relación que tenían con ciertos centros de formación teológica. No se presentó el estudio que realizaron dichos decanos ya que, como se puede notar en las fichas biográficas, todos estos se formaron en Filosofía y Teología. Dicha formación, en la Compañía de Jesús, es necesaria para completar la formación para el ministerio presbiteral, la vocación sacerdotal y teológica; por ejemplo, Eduardo Ospina que estudió su doctorado en Letras no se salió de la rama filosófica.

Por otro lado, se puede observar que los decanos se formaron en dos países, principalmente, en España y en Roma. Este hecho nos permite constatar que la teología neoescolástica promovida en la Facultad en este periodo guardó relación con las experiencias específicas de estos países, es decir, la tendencia conservadora de la teología encontró una piedra de apoyo en la experiencia de la Iglesia española, en las décadas de la primera mitad del siglo XX, y en la Universidad Gregoriana de Roma.

Cuando Juan María Restrepo, Eduardo Ospina y Luis Carlos Ramírez fueron a estudiar a España se encontraron con una Iglesia y, principalmente, con una comunidad jesuita, que desde los años 30 en la llamada Segunda República, estaba ante políticas anticlericales y liberales radicales que deseaban apartar a los jesuitas de la vida pública, porque pensaban que su influencia en la enseñanza y su poder económico dificultaban la creación de un régimen secular moderno. Tras el debate en las Cortes Constituyentes de España sobre el estatuto jurídico de la Iglesia y de las órdenes religiosas, celebrado del 8 al 14 de octubre de 1931, el artículo 26 de la Constitución republicana amenazaba directamente a la Compañía. El decreto del 23 de enero de 1932 hizo realidad esos temores, disolviendo a los jesuitas e incautando sus bienes⁸⁹.

⁸⁹ GONZÁLEZ GULLÓN, José Luis. Los jesuitas en Madrid durante la Segunda República, pp. 1025-1037. En: BULLÓN DE MENDOZA, Alfonso; GÓMEZ DE VALUGERA; TOGORES SÁNCHEZ, Luis

No había pasado ni un mes para la joven república, cuando se produjo la “quema de conventos”. Madrid, Valencia, Alicante, Murcia, además de numerosas ciudades andaluzas como Cádiz, Córdoba, Granada, Málaga o Sevilla, y algunos pueblos del sur peninsular vieron cómo en el espacio de cuatro días más de cien establecimientos religiosos fueron incendiados. En Madrid, los jesuitas fueron los más atacados. Se consideraba que atacar a los jesuitas era hacer justicia por parte del pueblo, ya que “eran unos ladrones” de este⁹⁰.

La persecución a la Iglesia en este periodo, específicamente a los jesuitas, fue una de las motivaciones que llevó a la Iglesia a afirmar la política franquista. “Así, gracias al apoyo de la Iglesia, al golpe militar se le dio el sentido de cruzada religiosa, el cual mutaría hacia el de reserva espiritual de Occidente una vez que la guerra terminase y se impusiera definitivamente el régimen franquista”⁹¹.

Junto a los obispos, hubo una legión de miembros de diversas órdenes, principalmente de jesuitas y dominicos, y del clero secular, que contribuyeron a la configuración del régimen franquista, que después vino a llamarse, por estos motivos, el nacional-catolicismo. El resultado fue que en la práctica hubo una simbiosis casi circular y autoalimentada entre el catolicismo, el franquismo y España como nación, de tal manera que conformaron un todo inseparable e indivisible. La religión era de esencia española, el franquismo encarnaba la españolidad y España como nación era católica y tenía en el régimen su mayor baluarte y defensa⁹².

Esta simbiosis entre Estado y religión católica permitió que las instituciones de educación católica, tanto universitaria como de educación básica, tuvieran como

Eugenio (coord.). La República y la Guerra Civil setenta años después Vol. 2, Actas, Madrid 2008, p. 1025.

⁹⁰ *Ibíd.* pp. 1028-1029.

⁹¹ NÚÑEZ DE PRADO, Sara. “El papel de la Iglesia en la configuración del franquismo”. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*. Núm. 1. 2014, págs. 97-114, p. 97.

⁹² *Ibíd.* pp. 99-100.

propósito primordial formar un ideario patriota y franquista en sus estudiantes⁹³. Es en este ambiente donde la educación y formación teológica de los jesuitas colombianos, que viajaron a España, consolidaron un pensamiento otrora intransigente y conservador ante la sociedad en procesos de cambio. Cabe recordar que en Colombia, para los años 30, la Iglesia se hallaba ante los ataques de las reformas liberales y que por esta razón la Universidad Javeriana nace como un institución que deseaba cimentar las bases de la Iglesia y de los jesuitas en la nación colombiana emulando, en parte, lo realizado por la Iglesia española.

En cuanto a estos vínculos universitarios y geográficos en los que se movían nuestros decanos, encontramos otra relación, la Universidad Gregoriana, que en la primera mitad del XX fortaleció los estudios de la teología escolástica y medieval, permitiendo que tanto cursos como tesis doctorales giraran en torno a esta visión teológica⁹⁴. “Desde finales del siglo XIX y, sobre todo, en las tres primeras décadas del XX, el influjo de los profesores de la Gregoriana en los seminaristas y jóvenes sacerdotes españoles fue cada vez mayor y sus repercusiones positivas se percibieron muy pronto, sobre todo en los seminarios, (...) fueron nombrados obispos algunos alumnos (...) de la Gregoriana, que ejercieron gran influjo en la vida de la Iglesia en España hasta el Vaticano II”⁹⁵.

De esta manera, Juan María Restrepo junto con Luis Carlos Ramírez tuvieron la misma experiencia formativa tanto en España como en Roma. La experiencia de la Iglesia española y la teología neoescolástica enseñada en la Universidad Gregoriana dejaron huella en nuestros decanos. Por un lado, de España aprenderían el papel de una Iglesia y una Compañía de Jesús acosadas por la

⁹³ VIÑAO FRAGO, Antonio. “La educación en el franquismo (1936-1975)”. *Educar en Revista Curitiba*, Núm. 51, 2014, págs. 19-35, p. 27.

⁹⁴ Los caminos de la Teología, Visión diacrónica / espacio-temporal. consultado 3 de junio de 2020 <https://juanbeldaplans.files.wordpress.com/2016/10/historia-de-la-teologc3ada-visic3b3n-diacrc3b3nica.pdf>.

⁹⁵ CÁRCEL ORTÍ, Vicente. “La Universidad Gregoriana y la formación teológica del clero español (1892-1936)”. *Archivum Historiae Pontificiae*, Vol. 35, 1997, págs. 183-223, p. 183.

sociedad y la forma en que se podría reaccionar, es decir, de manera conservadora y buscando restablecer el orden social donde la Iglesia tenía un importante papel. Mientras que la Universidad Gregoriana y la teología neoescolástica, con sus verdades claras y eternas, asegurarían el pensamiento teológico que se transmitió en la Facultad de Teología de la Javeriana como un pensamiento claro y verídico que debía aprenderse y no cuestionarse.

Asimismo, cabe mencionar que la Gregoriana fue el lugar común donde la mayoría de los estudiantes jesuitas colombianos fueron a completar sus estudios en Teología. Esta Universidad ha sido la más importante de la Compañía y allí iban a prepararse los jesuitas que tenían vocación para la enseñanza⁹⁶. Sin embargo, hubo cierta restricción, por la Segunda Guerra Mundial, para que los jesuitas colombianos pudieran acceder a la Gregoriana. Esto explica el hecho de que algunos de los decanos y profesores de la Facultad hubieran optado por estudiar en Estados Unidos. Sin embargo, al finalizar dicha guerra se verá que los siguientes decanos y los principales autores de la revista *Ecclesiastica Xaveriana*, en su mayoría, se dirigieron a esa Universidad para completar su formación teológica⁹⁷.

Por último, quisiéramos hacer referencia al lugar de procedencia de nuestros decanos. Como se pudo Juan María Restrepo, Efraín Zuluaga y Luis Carlos Ramírez procedían de Antioquia, mientras que Eduardo Ospina era de Cundinamarca. Ante este hecho apuntaremos algunas cuestiones con respecto a Antioquia.

Este departamento colombiano era conocido, en los primeros años del siglo XX, como la república de los curas, por el importante papel que tradicionalmente ha

⁹⁶ Entrevista Germán Neira, S.J. realizada el 20 de noviembre de 2018.

⁹⁷ DE ROUX GUERRERO, Rodolfo; BAENA BUSTAMANTE, Gustavo. Compañero de camino, pp. 61-70. En: CASAS, Juan Alberto, (comp.). A hombros de gigantes. Maestros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Edición conmemorativa de los 80 años del restablecimiento de la Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017. p. 61.

tenido la Iglesia católica en dicho lugar. Siguiendo el interesante trabajo de Patricia Londoño, podemos decir que el tradicionalismo católico, con el que comúnmente se ha identificado el papel de la Iglesia en Antioquia, tiene una característica muy particular: el catolicismo conservador antioqueño se consolidó y floreció en medio de la persecución liberal de mediados del siglo XIX⁹⁸. De ahí que la religión fue de corte más intransigente a fin de mantener, en lo posible, el control social, ya que se veía amenazada por el liberalismo.

Entonces se afirma, sin pretensiones deterministas, que si nuestros decanos proceden de una región donde el catolicismo se caracterizó por ser conservador e intransigente ante los cambios sociales que buscaban menguar su poder, no es de extrañar el enfoque conservador y neotomista de la Facultad de Teología a cargo de sus directores. “El sello distintivo de Antioquia es claro: la Iglesia católica gozó de un cuasi monopolio ideológico en la primera década del siglo veinte, diferenciándose en ello sustancialmente de su condición en el resto del continente”⁹⁹. Extender la presencia y prestancia de la Iglesia en el departamento antioqueño a las regiones colombianas era uno de los muchos objetivos de las universidades católicas del país.

1.2.1. Formación y plan de estudios. En este punto, presentaremos las características de la enseñanza y los estudios en la Facultad de Teología, con el propósito de observar cómo la fundamentación teológica en la neoescolástica configuró y caracterizó la formación de los teólogos jesuitas en Colombia y, en consecuencia, comprender una de las razones de la forma en que se expresó el pensamiento teológico en la revista *Ecclesiastica*.

⁹⁸ ABEL, Christopher. Reseña: “Patricia Londoño Vega, Religion, Culture and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850-1930, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra, 2002, 402 p.”. *Revista Historia y Sociedad*. Núm. 12, 2006, págs. 321-365, p. 322.

⁹⁹ *Ibíd.* p. 323.

En lo que respecta a la Facultad de Teología, la producción teológica entre las décadas de 1930 y 1960 estuvo principalmente orientada a la formación sacerdotal, con un afán pastoral que hacía difícil el cultivo de la teología con motivos propiamente disciplinarios. La importancia dada al objetivo salvífico de los estudios teológicos los ligaba estrechamente a la formación espiritual y a la acción pastoral¹⁰⁰.

Como se puede observar, este propósito cumplía con la intención misma de la formación profesional del teólogo que se tenía en este periodo: formación para el ministerio presbiteral, privilegiando la reflexión trascendental especulativa basada en principios sempiternos, puesto que su carácter de “pontificia” la circunscribía a la teología neoescolástica. Por consiguiente, “El interés primordial de los estudiantes era acceder a las órdenes sagradas para ejercer el ministerio sacerdotal. Los estudiantes, en general, estaban más interesados en la formación para los procesos de apostolado en los colegios y las parroquias que en una profundización de los estudios teológicos (...). Muchas veces la teología servía para fundamentar las charlas de catequesis en los institutos nocturnos”¹⁰¹. Sin embargo, no tenía mayor repercusión en la praxis social de los estudiantes.

La vida común en la formación teológica de la Facultad se guiaba por la estructura escolástica: las clases se dictaban en latín y los apuntes estaban escritos en latín. La teología se estudiaba organizada por tratados divididos en tesis. El método de enseñanza era predominantemente magistral, mediante exposiciones en las que se iban presentando las tesis con sus nociones, conceptos y argumentos. Estos se centraban en afirmaciones de los padres de la Iglesia, de los concilios o de los teólogos, que debían ser explicadas y sustentadas con los documentos del magisterio, la Tradición y la Sagrada Escritura. Cada tesis estaba bien definida, con

¹⁰⁰ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit. p. 393.

¹⁰¹ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit., pp. 42-43.

una explicación de los términos, un enunciado dogmático, después del cual venían los adversarios (cuatro o cinco de los primeros tiempos de la Iglesia, de los tiempos de la época medieval, y luego de modernos), una explicación o sustentación bíblica y luego textos de confirmación que utilizaban escritos de los Santos Padres, ya fueran griegos o latinos¹⁰².

Cuadro 2. Característica de la teología en la formación de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, 1930-1965

Concepto	Característica	Resultado
Coherencia teológica	Las enseñanzas eran claras y precisas; que las respectivas preguntas tuvieran sus respectivas respuestas (previamente ya establecidas).	Lograr la integración entre las diversas ramas del pensar teológico: teología fundamental, teología dogmática, teología moral, liturgia, derecho canónico, pastoral, etc.
Normatividad teológica-moral	Se estructuraba en tres partes: principios, preceptos y sacramentos. Su enseñanza era marcadamente ética y jurídica.	La interpretación y lectura del Derecho canónico como la lectura bíblica y litúrgica se debían enmarcar en lo normativo-ritual.
Uso de la Escritura	Los textos se tomaban literalmente y se explicaban, principalmente, a partir de comentarios de los Padres de la Iglesia.	De esta manera, el teólogo encontraba un acervo coherente que le permitía entender los más escabrosos textos.
Historia eclesiástica	Historia de los hechos de grandes personajes.	No se hacía un análisis sobre la historia de los concilios o de los dogmas que permitiera comprender su desarrollo y contexto histórico. Antes bien, se asimilaban como verdades eternas que tan solo se debían conocer tal cual el magisterio los expresaba.

¹⁰² Ibíd. pp. 71-72.

Perspectiva filosófica	Fundamentación aristotélica según la lectura escolástica. El estudio se limitaba al conocimiento de los tratados tradicionales escolásticos: lógica, crítica, y metafísica como fundamentos, que eran complementados con psicología aristotélica, cosmología, ética y teodicea.	Los dogmas eran vistos como formulaciones universales inmutables. Se daba poca importancia a la historia de la filosofía; era vista como auxiliar de la teología. Además, no se tenían en cuenta las nuevas corrientes filosóficas, que sólo eran mencionadas como adversarias.
Perspectiva social	Compromiso social del cristiano en consonancia con la doctrina social de la Iglesia.	Compromiso práctico y gnoseológico en el campo social, con el propósito de procurar mantener el espacio social como una sociedad cristiana y perfecta. Por esta razón, el teólogo era el guía del laico.

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011; Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Por lo que se puede ver en el cuadro, el pensamiento teológico que sustentaba la formación profesional en teología era de corte tradicional, apologético, clásico y acentuaba la enseñanza de los dogmas. El objetivo de la enseñanza estaba orientado a defender a la Iglesia del liberalismo, del protestantismo y de las tendencias teológicas de la modernidad. Se trataba de una teología orientada a defenderse de las tesis de Renán y de Voltaire. No había un influjo significativo en la elaboración teológica de las tendencias filosóficas en vigor en Europa, como el existencialismo y la fenomenología, ni tampoco de una visión más vinculada a la historia.

Por otro lado, los estudios teológicos no hacían referencia a la realidad colombiana. Para conocer la realidad nacional, se invitaba a personajes como Laureano Gómez, Gustavo Rojas Pinilla y otros a que presentaran la situación nacional ante la comunidad del Colegio Máximo; al respecto de los problemas sociales y de la

doctrina social de la Iglesia se invitaba a los jesuitas Francisco Javier Mejía y Vicente Andrade, personajes comprometidos con los sindicatos de trabajadores y la Acción Social Católica. Pero estas charlas estaban por fuera de los planes de estudio y formación teológica¹⁰³.

Antes del Concilio Vaticano II, ni los profesores ni los estudiantes de teología cuestionaban directamente el método de hacer teología. Los profesores asumían los distintos temas teológicos tratados y aceptados por el magisterio, sin plantearse el método como problema fundamental del quehacer teológico. Esto sólo se abordaría como problema luego del Vaticano II y se acentuaría a partir de los años 70, con los cuestionamientos que haría la Teología de la Liberación a la manera tradicional de elaborar y enseñar teología¹⁰⁴. Estos cambios, a su vez, transformarían la teología enseñada en la Facultad y, por ende, el pensamiento expresado en la revista *Ecclesiastica*.

Otro aspecto importante de este esquema del plan de estudios es la moral normativa que condicionaba el pensamiento social y litúrgico de los maestros y estudiantes de la Compañía. En esta moral normativa todas las cosas están claras y determinadas de manera que el acto moral se convierte en el cumplimiento o incumplimiento de las normas establecidas. La moral no buscaba la formación de la conciencia sino la explicación sobre los componentes de los actos morales, las clases de leyes, los tipos de virtudes y los niveles y clases de pecados; se trataba de una moral esencialista, racional y objetiva basada en normas establecidas. De esta manera, los sacramentos se convirtieron en normas para cumplir con penas y castigos para quien no actuara según la normatividad. El objetivo de este planteamiento moral fue regular, de acuerdo con lo establecido por el magisterio, la acción moral de las personas y de los grupos humanos. Así, la teología moral fue una asimilación y

¹⁰³ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit. pp.74-76.

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 76.

cumplimiento de lo establecido, de forma que el actuar moral y el estudio correspondiente resultaba repetitivo: al estar todo tan claramente determinado, no había espacio para la investigación y producción teológica (acciones que conforman la consolidación de una corriente o pensamiento teológico) ni para los procesos de discernimiento¹⁰⁵.

En la década de 1950 el padre Gustavo González S.J., llegó a la Facultad con una perspectiva diferente, que causó conmoción en los estudios de Filosofía. Ya que

enfocaba el problema del conocimiento superando un conceptualismo que se presentaba como neoescolástico. Se acentuaba desde entonces la importancia de conocer, así no se llegara a certezas absolutas de tipo lógico y se acentuaban las líneas de psicología existencial y de fenomenología. Este jesuita dirigió un trabajo de grado sobre Henri Bergson, con un enfoque nuevo que causó revuelo en el medio académico. Más tarde llegaría el padre Hernando Silva, S.J. con una mentalidad sanamente escéptica ante la filosofía escolástica. El padre Jaime Vélez, S.J., acentuaría luego la importancia de la historia de la filosofía. El padre Jaime Hoyos, S.J. introduciría una visión heideggeriana¹⁰⁶.

Este cambio en el pensar teológico tiene correspondencia con los cambios teológicos acaecidos en Francia, como la *Nouvelle théologie*, que sentarían las bases para la renovación teológica promovida por el Vaticano II. Sin embargo, profundizaremos en esta relación entre los cambios de la teología y los cambios en la Facultad y en el pensamiento de la revista en el siguiente capítulo. Por otro lado, muy acorde con el papel social que desempeñaban los jesuitas en la sociedad colombiana, como ya se observó, en la Universidad Javeriana también ocurrirán cambios al respecto, surgiendo el interés por el servicio social en ciertas facultades de la Universidad. En la década de 1950, por ejemplo, se dieron los siguientes sucesos: 1) “El Dispensario Médico Javeriano comienza a prestar servicios gratuitamente a la clase pobre. Igualmente, la Javeriana abre el Instituto de

¹⁰⁵ Ibíd. pp. 85-86.

¹⁰⁶ Ibíd. pp. 70-71.

Capacitación Obrera con repercusiones sociales en la Universidad¹⁰⁷.” 2) Asimismo, bajo la dirección de p. Vicente Andrade, se crea el Instituto de Estudios Sociales (Departamento de Sociología) en la Universidad Javeriana del cual dependerá el Instituto de Capacitación Laboral que ya existía¹⁰⁸.

Al respecto, cabe apuntar dos cosas: en primer lugar, el acercamiento con la cuestión social se enfocaba en la recopilación de datos que permitieran la comprensión de los procesos sociales, pero a raíz de los cambios introducidos por el Vaticano II este enfoque cambió radicalmente, dando paso al análisis comprensivo y crítico de los procesos sociales injustos; en segundo lugar, este interés social que los jesuitas expresaban de distintas maneras no tenía una repercusión directa en la Facultad de Teología, ya que la presencia de la teología neoescolástica cuidaba y protegía el razonamiento teológico de los estudiantes y profesores. De ahí, como ya se vio, que la praxis social, inspirada en la doctrina social, partía de un conocimiento teológico trascendental que buscaba encauzar la sociedad hacia su recristianización.

1.2.2. Profesores de la facultad y cursos, 1938-1961. En este punto, queremos brindarle al lector la exposición de los cursos que se enseñaban en la Facultad. Al respecto, explicaremos un poco el enfoque de las áreas más importantes y frecuentes que caracterizaron el estudio y el pensamiento en la Facultad en este periodo.

Cuadro 3. Profesores y áreas de trabajo, 1938-1961

Profesor	Inicio	Área de trabajo
P. Jesús Fernández, S.J.	1938	Rector del Colegio Máximo, prefecto de estudios y profesor de Pedagogía
P. Vicente Andrade, S.J.	1938	Introducción a la Sagrada Escritura, doctrina social de la Iglesia y Teología moral

¹⁰⁷ HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús...Op. cit. p. 232.

¹⁰⁸ Ibíd. p. 239.

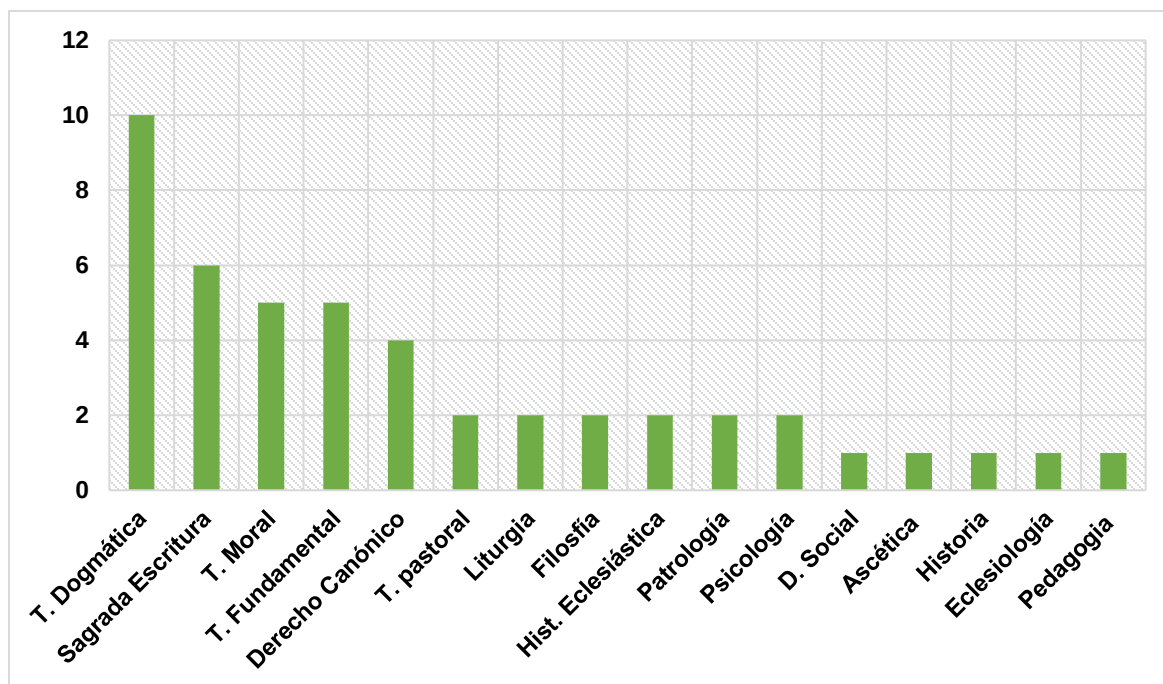
P. José Arango, S.J.	1938	Teología moral, Historia de la liturgia moral
P. Eduardo Ospina, S.J.	1938	Teología fundamental
P. Leonardo Ramírez, S.J.	1938	Historia de la Filosofía, Teología dogmática y director de Seminario de Ejercicios
P. José María Uría, S.J.	1938	Derecho canónico
P. Lorenzo Uribe, S.J.	1938	Psicología
P. Efraín Zuluaga, S.J.	1939	Teología dogmática y Patrología
P. Francisco Müller, S.J.	1939	Crítica y Psicología infantil
P. Luis Carlos Ramírez, S.J.	1939	Teología fundamental y Teología dogmática
P. Uldarico Urrutia, S.J.	1939	Derecho canónico
P. Francisco José González, S.J.	1939	Historia eclesiástica y director de la <i>Revista Javeriana</i>
P. Pedro Gómez, S.J.	1940	Griego bíblico
P. Félix Miranda, C.J.M.	1940	Sagrada Escritura
P. Alfonso Carlos Ramírez, S.J.	1941	Teología dogmática
P. Alberto Moreno, S.J.	1941	Ascética
P. Daniel Restrepo, S.J.	1941	Historia y Literatura
P. Juan María Restrepo, S.J.	1941	Teología fundamental y Teología dogmática
P. Tomás Galvis, S.J.	1942	Ética
P. Gabriel Giraldo, S.J.	1942	Historia eclesiástica
P. Fernando Velázquez, S.J.	1942	Teología dogmática
P. José Eusebio Ricaurte, Pbro.	1942	Teología pastoral
P. Juan Álvarez Mejía, S.J.	1943	Decano de Facultad de Filosofía y Letras
P. Guillermo González Quintana, S.J.	1945	Teología fundamental
P. Ignacio Sicard, S.J.	1948	Teología moral
P. Alberto Campillo, S.J.	1948	Matrimonio y Derecho canónico
P. Alexander Balogh, S.J.	1948	Sagrada Escritura y Lenguas bíblicas
P. Juan Manuel Pacheco	1950	Historia de la Iglesia, Patrología y Liturgia
P. Eduardo Ramírez, S.J.	1950	Teología moral
P. Carlos Bravo, S.J.	1951	Teología fundamental y Teología dogmática. Sagrada Escritura y Lenguas bíblicas
P. Jaime Vélez, S.J.	1952	Teología pastoral
P. Ignacio Ruggeri, S.J.	1958	Teología dogmática
P. Juan Antonio Eguren, S.J.	1958	Teología moral y Derecho canónico
P. José Alberto Neira, S.J.	1958	Eclesiología y Teología dogmática
P. Alberto Arenas, S.J.	1958	Teología dogmática

P. Pedro Ortiz, S.J.	1960	Sagrada Escritura y Lenguas bíblicas
P. Rodolfo Eduardo de Roux, S.J.	1961	Teología dogmática

Fuente: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011. pp. 45-46.

En primer lugar, salta a la vista que tan solo dos profesores (Félix Miranda, C.J.M. y José Eusebio Ricaurte, Pbro.) no eran de la Compañía; este es uno de los motivos que nos permite hablar de un pensamiento teológico jesuita, ya que se conformó según la recepción que la Compañía había realizado del acervo teológico de la Iglesia católica. Como se puede observar, no es proporcional el número de profesores por cada área curricular. A continuación, se presentará un esquema de barras para visualizar detalladamente el énfasis en la educación profesional del teólogo jesuita en la Facultad, según la información expuesta anteriormente.

Gráfico 2. Profesores por área, 1938-1961



Fuente: elaboración propia

En un promedio de 23 años los estudiantes de la Facultad recibieron clases de Teología dogmática con 10 profesores distintos; se deduce, por el año en que cada profesor inició su trabajo, que estos enseñaron simultáneamente. Este hecho refuerza aún más el interés de brindar una sólida formación teológica-dogmática basada en la reflexión neoescolástica.

El propósito principal de la Teología dogmática consistía en transmitir las enseñanzas del magisterio y probarlas por medio de los textos bíblicos, de manera que se adquiriera la capacidad de explicar y sustentar las verdades de la fe, tanto en la vida interna de la Iglesia (uso pastoral) como en la confrontación con los adversarios (uso apologético); todo ello, en consonancia con las orientaciones de la *Deus scientiarum Dominus* (Constitución apostólica de Pío XI sobre las Universidades y las Facultades de Estudios Eclesiásticos de 1931)¹⁰⁹.

La apologética fue el frente defensor de las verdades de la Iglesia; el peligro constante de las herejías y de los ataques a las bases de la verdad cristiana mantuvo a la teología en permanente actitud de vigilancia y de defensa. Esta defensa en Colombia se empleó, en el periodo aquí estudiado, contra el comunismo, el protestantismo y las políticas e ideas liberales¹¹⁰. Por esta razón, la conformación del pensamiento teológico de los jesuitas en Colombia se caracterizó por su hermetismo doctrinal, pues las preguntas ya tenían sus debidas respuestas y se excluía al otro, comunista-protestante-liberal, como hereje.

Las clases de Sagrada Escritura tenían la función de completar el estudio dogmático; por medio de la colección de textos bíblicos se buscaban las pruebas a las afirmaciones dogmáticas¹¹¹. Asimismo, se estudiaban las lenguas bíblicas para que los futuros exégetas católicos adquirieran una verdadera competencia

¹⁰⁹ Ibíd. p. 84.

¹¹⁰ DUQUE MEJÍA, Gilberto. Cinco siglos de producción teológica... Op. cit. pp. 90-91.

¹¹¹ ORTIZ, Pedro. Tendencias actuales de la teología bíblica, pp. 99-124. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. p. 99.

científica¹¹². Cabe mencionar que el padre Carlos Bravo trató de introducir los estudios históricos-críticos en la década de 1950; esto fue recibido por los estudiantes como una innovación porque se salía de los marcos escolásticos. Sin embargo, el objetivo científico del método y la intención de encontrar la veracidad histórica de los relatos no permitió una clara distinción en la formación de los estudiantes. Además, el padre Bravo no logró desarrollar una escuela o estudio bíblico con profundidad exegética¹¹³.

La teología moral enseñada, como ya se dijo, era de tipo esencialista, racional, objetiva y normativa; de esta manera se dividía en tres partes: los principios, los preceptos y los sacramentos. Se trataba de una clase que partía de las estructuras y normas morales ya establecidas por el orden sobrenatural (Dios); el fin de esta clase buscaba que el estudiante aprendiera dichas normas y las cumpliera: la relación Dios-hombre y sociedad-hombre se sintetizaba en el cumplimiento a lo establecido. Era el magisterio quien determinaba, explicaba y comunicaba cuáles eran tales normas previamente establecidas por Dios¹¹⁴.

Por último, encontramos la teología fundamental, disciplina que trataba de los fundamentos de la fe católica; principalmente se preocupaba por enseñar la credibilidad de la revelación de Dios manifestada en Cristo y en la Iglesia. El propósito consistía en que los estudiantes demostraran y defendieran, desde la razón, las bases mismas que constituyen la fe católica¹¹⁵.

¹¹² NORATTO GUTIÉRREZ, José Alfredo. Áreas de actividad teológica, pp. 183-202. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit. p. 184

¹¹³ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit. p. 48.

¹¹⁴ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer... Op. cit. p. 86.

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 77.

1.2.3. Alumnado en las facultades eclesiásticas. Teniendo en cuenta el contenido de las clases, nos gustaría presentar un número aproximado de los estudiantes que circundaban las Facultades Eclesiásticas. En este punto, aclaramos que decidimos hacer énfasis en la cuestión femenina, ya que su representación en estas Facultades es extremadamente escasa a diferencia de la presencia masculina. Así trazamos un camino de análisis en el presente trabajo sobre el papel de la mujer en las facultades de teología y, puntualmente, en la producción y desarrollado del pensamiento teológico profesional.

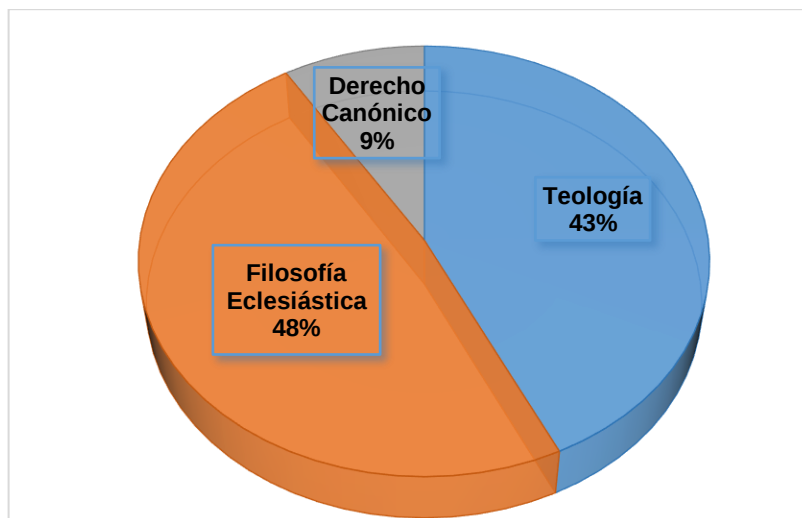
Cuadro 4. Estudiantes de la Facultades Eclesiásticas, 1953-1965

Año	Facultad	Alumno	Alumna
1953	Facultades eclesiásticas	195	0
1953	Derecho Canónico	18	0
1962	Derecho Canónico	20	0
1963	Derecho Canónico	19	2
1963	Filosofía Eclesiástica	150	0
1963	Teología	129	0
1965	Derecho Canónico	12	0
1965	Filosofía Eclesiástica	139	0
1965	Teología	118	0

Cuadro realizado por el autor **Fuente:** HERRERA MOLINA, Fortunato. *Hitos en la historia de la Compañía de Jesús en Colombia. 400 años (1604-2004)* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011; *Hoy en la Javeriana*, Núm. 2 (1962), 14 (1963), 9 (1965).

Graficando esta información, el resultado sería el siguiente:

Gráfico 3. Estudiantes de la Facultades Eclesiásticas, 1953-1965



Fuente: elaboración propia

Como lo puede notar el lector, el número de estudiantes más representativo de las Facultades Eclesiásticas eran aquellos que se formaban en Filosofía (48%), seguidos por los estudiantes de Teología (43%); la Facultad de Derecho Canónico contaba con 9% de todos los estudiantes de a pie. Sin embargo, entre estos pocos estudiantes se encontraban dos mujeres formándose, no propiamente en teología, pero sí en una de sus ramas afines. Más allá del dato numérico, no conocemos las suficientes fuentes que nos permitan rastrear a estas estudiantes, y las fuentes empleadas; en este caso la revista *Hoy en la Javeriana* no posibilita llenar las siguientes inquietudes: ¿eran laicas o religiosas?, ¿qué propósito tenían para estudiar en estas Facultad?, ¿qué dificultades tuvieron en el proceso formativo?, etc.

Por otro lado, sabemos que en Colombia, durante mucho tiempo la mujer estuvo circunscrita al hogar y luego la encontramos en el campo de la enseñanza y otras profesiones. Así, el ingreso de la mujer a la universidad implicó cambios sociales y culturales en el país. Una de las primeras universidades en acogerlas,

precisamente, fue la Universidad Javeriana con las Facultades Femeninas¹¹⁶. Para Lina Adriana Parra Báez

este acceso de las mujeres a la educación fue un elemento desencadenante de otros procesos de creación de la ciudadanía femenina, y de aliento a la presencia de las mujeres en diversos espacios públicos, de los que tradicionalmente se hallaban excluidas. Es decir, la exigencia de mejores programas educativos facilitó a las colombianas el sentirse legitimadas al actuar en espacios públicos y privados apropiados para sentirse útiles a la familia, a la sociedad y a la patria¹¹⁷.

La creación de las Facultades Femeninas de la Pontificia Universidad Javeriana en 1941 se convirtió en el escenario ideal para la formación de la mujer dentro de cánones religioso-católicos, tal como lo señalaba la misión institucional de la Universidad. Esto devela, por una parte, la necesidad de consolidar una educación cristiana, basada en doctrinas sagradas, con miras a ejercer influencia en contextos específicos. Por otro lado, la Iglesia ejercía acciones propias del Estado, especialmente en lo relativo a la mujer, como protectora de la familia y la sociedad¹¹⁸.

Sin embargo, quisiéramos resaltar el hecho de la presencia de las dos mujeres en las Facultades Eclesiásticas, porque las Facultades Femeninas, a pesar de tener una orientación doctrinal, no brindaban la posibilidad a la mujer de acceder a estudios teológicos propiamente dichos. Esta Facultades Femeninas estaban conformadas por bacteriología, arte y decoración arquitectónica, dietética y enfermería: a partir de 1958, toman el nombre de escuelas¹¹⁹.

Por otro lado, un punto más general, ya fuera que se accediera a la educación teológica o a las clases brindadas por las Facultades Femeninas, las mujeres

¹¹⁶ PARRA BÁEZ, Lina Adriana. "La educación femenina en Colombia... Op. cit. p. 121.

¹¹⁷ *Ibíd.* p. 124.

¹¹⁸ *Ibíd.* pp. 133-134.

¹¹⁹ *Ibíd.* p. 135.

necesariamente debían pertenecer a la clase acomodada del país. Por ejemplo, para el caso de las Facultades Femeninas, la Universidad exigía a toda alumna de las Facultades portar el escudo de la Javeriana Femenina y tener los libros, cuadernos y útiles esenciales para sus estudios. Estos requisitos permitían asegurar el tipo de estudiante que querían tener y formar en la institución, destinado a proporcionar a las jóvenes una cultura superior y universitaria¹²⁰.

La revista *Hoy en la Javeriana* que empleamos como fuente para conocer el número específico de los estudiantes en las respectivas facultades, no aclara quienes eran estas dos mujeres, pero sí nos permitió conocer que la presencia de dos mujeres en la Facultades Eclesiásticas para un periodo que existían las Facultades Femeninas en la Universidad Javeriana, es un punto que merece atención, ya que se estaban rompiendo los esquemas tradicionales. Es un hecho que

la presencia de las mujeres en instituciones educativas, especialmente en la universidad, despertó polémicas, pues se creía que había una contradicción por su ingreso a las instituciones de Enseñanza Superior, ya que les hacía perder el interés por los hogares. Todo apuntaba a abrir caminos a otro tipo de actividades para la mujer que iban en contra de la estabilidad de la familia; a pesar de ello, se fomentaron espacios de participación que les permitieron adquirir el compromiso y la responsabilidad de prepararse para asumir la tarea de formar jóvenes...¹²¹

Con este último punto, terminamos el acercamiento a la Facultad. Recapitulando un poco, es clara la presencia de la teología neoescolástica en la Facultad de Teología. Esta teología, entonces, fue el soporte de la producción teológica que los miembros de la Facultad expusieron en la revista *Ecclesiastica Xaveriana*. Por consiguiente, a continuación daremos paso al análisis externo de la revista, y así procurar abrir el camino al análisis interno y poder comprender el pensamiento teológico de la Facultad expresado en dicha revista.

¹²⁰ *Ibíd.* p. 138.

¹²¹ *Ibíd.* pp. 144-145.

1.3.LA REVISTA *ECCLESIASTICA XAVERIANA* EN SU PRIMERA ÉPOCA (1951-1965)

1.3.1. Fundación de la revista. La revista *Ecclesiastica Xaveriana* vio la luz en 1951, 14 años después de la fundación de la Facultad de Teología. Su nombre obedecía al hecho de ser el medio de difusión de la producción académica de los profesionales que pertenecían a las Facultades Eclesiásticas (Teología, Filosofía y Derecho Canónico)¹²².

La relación entre la Facultad de Teología y la revista permitió la consolidación de un pensamiento teológico jesuita en Colombia. Por ejemplo, la relación de la revista con las Facultades Eclesiásticas hace parte de un macro proyecto que abarcaba América Latina. La Sede Romana en las décadas de los 30 y de los 40 fundó dichas facultades para hacer frente a los retos intelectuales, sociales y pastorales (escasez del clero) que provenían de los cambios sociales del continente¹²³. Una revista como *Ecclesiastica Xaveriana* tenía el propósito de complementar la formación de los estudiantes por medio de la exposición de las verdades eternas que poseía la Iglesia, para que hicieran frente a estos “enemigos” de la Iglesia. En este orden de ideas, podemos afirmar que la revista nació en la búsqueda de afirmar la religión en la sociedad, es decir, de recristianizar la sociedad. Para ello, *Ecclesiastica* apoyó la formación teológica de los estudiantes de la Facultad, a fin de que los futuros sacerdotes jesuitas contaran con una buena preparación para hacer frente a los enemigos de la Iglesia y pudieran recuperar la prestancia social con la que tradicionalmente había contado la Iglesia católica en el país.

En este punto se debe buscar la diferencia entre la *Revista Javeriana* (1933) y *Ecclesiastica Xaveriana* (1951). La primera expresaba el pensamiento de la Universidad en general; la *Revista Javeriana* era de corte más divulgativo y social,

¹²² ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia... Op. cit. p. 353.

¹²³ PARRA MORA, Alberto. “Revista Theologica Xaveriana 60 años... Op. cit. p. 324.

ya que se pronunciaba ante los acontecimientos sociales del país. Por otro lado, *Ecclesiastica Xaveriana*, se caracterizó por ser la expresión del pensamiento, exclusivamente, de las Facultades Eclesiásticas; además, era una revista especializada en Teología, donde los profesores y estudiantes publicaban sus trabajos de grado. Asimismo, una característica de la revista era su discusión teológica sin, necesariamente, pronunciarse ante los hechos sociales nacionales o internacionales, ya fueran del campo religioso, político o cultural¹²⁴.

La revista nace cuando en América Latina se estaba dando una teología, según Enrique Dussel, de tipo desarrollista. Es decir, el momento en que los cristianos, o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués de expansión y desarrollo. Sin embargo, la cuestión social, evidentemente, no era crítica ante el problema de las clases y de la dependencia que el continente sudamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos¹²⁵.

Los primeros volúmenes de la revista que eran, en ocasiones, la síntesis de un trabajo de grado o tesis doctoral de los profesores y estudiantes de la Facultad, se interesaban, hasta 1967, por la disputa contra los enemigos de la Iglesia (liberales, comunistas y protestantes), con el fiel propósito de brindar una fuerte educación teológica a los estudiantes de la Facultad.

¹²⁴ Entrevista Alberto Parra, S.J. realizada el 20 de noviembre de 2018.

¹²⁵ DUSSEL, Enrique. Ponencia presentada en el I Encuentro Latinoamericano de Teología, México 1915. consultado 3 de junio de 2020 <http://www.ifil.org/dussel/textos/a08/08pp105-138.pdf>.

1.3.2. Directores, subdirectores y autores. La revista inició bajo la dirección del padre Guillermo González, (1951-1961) y la subdirección del padre Jorge Acero, (1951-1955). Este esquema de un director y un subdirector se mantuvo durante 24 años, es decir, hasta 1974. A continuación, presentaremos alguna información sobre la formación académica de los primeros directores de la revista. Seguidamente, analizaremos la característica de los principales autores de la revista.

Cuadro 5. Directores de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1951-1965

Guillermo González, S.J. Director de <i>Ecclesiastica Xaveriana</i> (1951-1961)	
Nació en la población de Ubaté (Cundinamarca). Ingresó a la Compañía de Jesús el 10 de febrero de 1912 en el Noviciado de Chapinero. Allí cursó los estudios de Humanidades, los estudios de Filosofía los realizó en Santa Rosa de Viterbo. Entre 1940 y 1945 realizó su doctorado de Teología en Weston College. Regresa a Colombia como profesor de Teología Fundamental en el Colegio Máximo. Asimismo, fue vicerrector de las Facultades Eclesiásticas como Asesor Teológico de la Conferencia Episcopal. Murió el 5 de febrero de 1983 en Bogotá a los setenta y cinco años y cincuenta y seis de vida en la Compañía de Jesús.	Subdirectores
	Jorge E. Acero, S.J. (1951-1955) Enrique Herrera, S.J. (1956-1960) Augusto Ángel
Gustavo González, S.J. Director de <i>Ecclesiastica Xaveriana</i> (1962-1965)	
No registra información	Subdirectores

	Fernando D. del Castillo (1962) Marco T. González, S.J. (1963-1965)
--	--

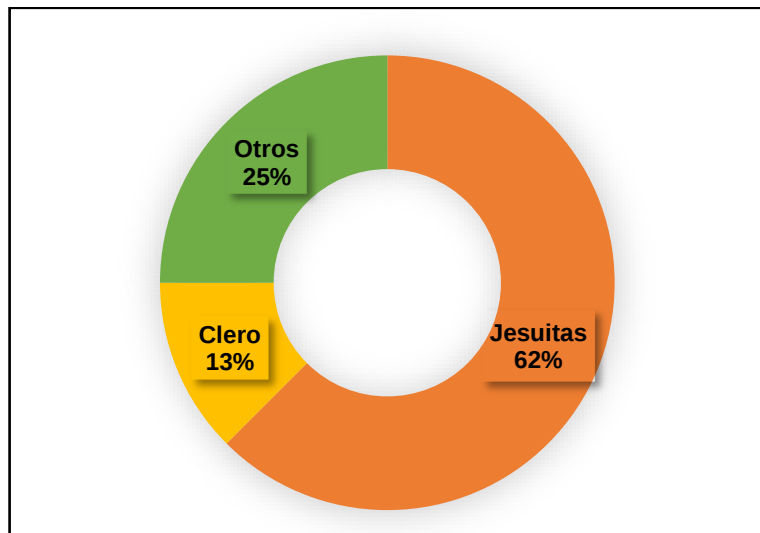
Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** *Theologica Xaveriana*. “Índice General, 1951-1991 (Nos. 1-100) Suplemento al No. 100,” Pontificia Universidad Javeriana, 1991, pp. 387-554, p. 388; ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. pp. 403-404.

En los primeros 14 años de la revista participaron, aproximadamente, 43 autores.

No quisiéramos caer en la obviedad, por relacionar la repetitividad de los jesuitas en la producción de la revista. Pero esta obviedad que se supone por el hecho de que la revista es la expresión del pensamiento de la Facultad, nos permite plantear una inquietud para estudios posteriores. Con respecto al periodo aquí estudiado, cabe la siguiente pregunta: ¿qué continuidad y diferencia existía entre la teología desarrollada por la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana con el pensamiento teológico de otras facultades teológicas del continente sudamericano?

A pesar de la poca representatividad de otras órdenes religiosas en la revista, en este periodo, podemos decir llanamente que la revista es un medio para entender la forma en que los jesuitas asimilaron la teología católica y construyeron su propio pensamiento, así un medio para entender la teología colombiana en general. A continuación, consideramos beneficioso graficar la presencia de estos 43 autores en la revista.

Gráfico 4. Autores de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1951-1965



Fuente: elaboración propia

Para entender esta gráfica es conveniente hacer algunas últimas precisiones conceptuales: “jesuitas” no tiene necesidad de explicación; con “clero” nos referimos a los autores miembros de comunidades religiosas no jesuitas así como a miembros del clero secular; el famoso “otros” que en toda gráfica deja más dudas que precisiones, en nuestro caso, nos vimos obligados a emplearlo para referirnos a aquellos autores que no son ni jesuitas ni miembros del clero; asimismo, allí también ubicamos a quiénes, después de una búsqueda de su información biográfica no encontramos ninguna al respecto de sus vínculos con la Iglesia.

De este 62% de teólogos jesuitas que participaron en la revista, unos tuvieron más representación que otros. A estos autores que más contribuyeron en la revista, los caracterizamos como “autores principales”.

Cuadro 6. Autores principales de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1951-1965

Autor	Formación	Artículos	Líneas temáticas desarrolladas en la revista
Juan Manuel Pacheco, S.J.	Filosofía: Colegio del Sagrado Corazón de	7	Historia Eclesiástica, Iglesia

	Jesús en Santa Rosa de Viterbo (1934) Teología: en la Universidad Javeriana en Chapinero (1938)		
Juan Antonio Eguren, S.J.	Pontificia Universidad Católica del Perú. No registra otra información	4	Pastoral. Evangelización, Moral, Cristología
Carlos Bravo, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma (1946-1951)	3	Moral, Sagrada Escritura
Guillermo González Quintana, S.J.	Doctor en Teología, Weston College- Estados Unidos (1944)	3	Iglesia, Social, Cristología
José Vergara, S.J.	Colegio San Ignacio Alonso Ovalle, Chile. No registra otra información	3	Mariología
Eduardo Ospina, S.J.	Doctor en Letras, Múnich (década 1930)	3	Moral, Protestantismo, Iglesia

Fuente: elaboración propia

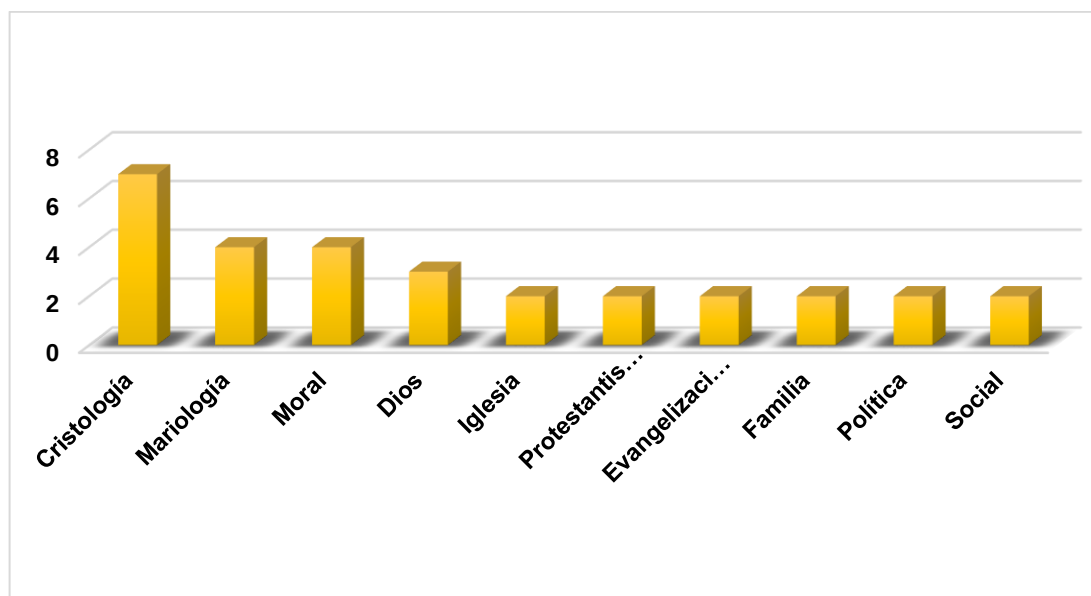
Los seis primeros autores de la revista son todos jesuitas; lo resaltamos porque más adelante esto tendrá leves variaciones. Por otro lado, como ya se expuso, la formación de dichos autores principales era en Teología y Filosofía; el doctorado en Letras de Ospina se sitúa en el contexto de la formación filosófica. En este periodo, encontramos que los autores completaron su formación teológica en distintas universidades; a diferencia de los posteriores que se formaron, la mayoría, en la Universidad Gregoriana. En consecuencia, no se puede emplear el análisis que se hizo para el caso de los decanos de la Facultad, ya que al no existir, según la información recogida, un vínculo en común de tipo geográfico o institucional, no se puede observar una tendencia. Sin embargo, un punto en que sí logramos detectar una fuerte relación, a pesar de lo que se ha dicho con respecto a la formación

teológica, es que los temas abordados por nuestros teólogos giran en dos grandes círculos que, según consideramos, son los principales para comprender la característica de la teología de la revista: la imagen de la Iglesia que tenían los jesuitas y la relación de esta con la sociedad.

Antes de dar cabida al discurso de la revista *Ecclesiastica*, plantearemos algunas precisiones de la manera en que se detectó este pensamiento. Para ello, la caracterización de las líneas temáticas de la revista se llevó a cabo de la siguiente forma: consultamos exclusivamente los textos de teología, ya que la revista, en este periodo, al ser expresión del pensamiento de las Facultades Eclesiásticas contenía artículos de Filosofía y Derecho Canónico, pero, como el interés de este estudio es pensamiento teológico, abordamos los textos específicos para ello. El resultado de esta pesquisa nos llevó a la lectura de 30 artículos.

Desde el análisis de estos textos presentamos al lector las líneas temáticas de la revista, que al unir los discursos con respecto a los dos ejes centrales de análisis (Iglesia y sociedad) podemos hacer visible el tan mencionado pensamiento teológico de la revista.

Gráfico 5. Líneas temáticas de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1951-1965



Fuente: elaboración propia

A primera vista resalta la preeminencia de la Teología dogmática en la revista, acentuado en los siguientes temas: cristológico, mariología y Dios. Este tipo de pensamiento configuró la concepción sobre la Iglesia, es decir, la imagen sobre Cristo, María y Dios brindó una imagen eclesiológica muy particular de la teología neoescolástica. Según esta imagen eclesial representada en la revista, es posible comprender la manera en que se concebía a los miembros de otras comunidades protestantes. Los protestantes de este periodo son aquellos que nacieron de la Reforma protestante, es decir, los históricos. Aclaramos este punto, porque en los años posteriores, que se analizarán en los siguientes capítulos, dentro del protestantismo histórico la revista configuró un discurso al respecto de las “sectas protestantes” o las Iglesias pentecostales.

En lo que respecta al discurso social de la Iglesia, abordamos, puntualmente, las temáticas sobre la familia y política; aquí la revista permite comprender cómo los teólogos jesuitas percibían la sociedad desde estos puntos de acercamiento.

1.4.PRESENCIA DE LA NEOESCOLÁSTICA EN *ECCLESIASTICA* XAVERIANA (1951-1965)

1.4.1. Una iglesia santa y católica. En este pensamiento teológico, alienado a la teología neoescolástica, la santa Iglesia católica visible e institucional se consideraba como la vicaría de Cristo en la sociedad así como la reguladora del orden social y moral¹²⁶.

Cuando en la revista se hablaba de un Dios todopoderoso que se relacionaba con el ser humano pecador e inferior, simplemente porque él quería demostrar su poder¹²⁷, se refería a una Iglesia poderosa en lo espiritual respaldada por la autoridad de Dios, ante una sociedad gobernada por “hombres corrompidos”. Así como el hombre debía reconocer su inferioridad ante Dios, el hombre y la sociedad debían reconocer su inferioridad ante la Iglesia. Como ya se dijo, este poder eclesial fundamentado en lo espiritual y doctrinal, guardaba relación con la pérdida del poder temporal por parte de la institución católica, especialmente en la experiencia vaticana. De esta manera, la imagen de una Iglesia a la defensiva ante la sociedad que la quería arrinconar encontró continuidad en el pensamiento de la revista *Ecclesiastica*.

Como la sociedad estaba viciada por el pecado y corrompida moralmente, según nuestros profesionales de la fe, era merecedora de la ira de Dios. En este punto, la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo visible, se cargaba de connotaciones redentoras. El ser humano podía liberarse del castigo divino si aceptaba la muerte vicaria de Cristo; para ello, según la revista, debía cumplir con los sacramentos y pertenecer a la Iglesia visible e institucional que congregaba la comunidad real de

¹²⁶ GONZÁLEZ QUINTANA, Guillermo. “El axioma <<*Extra ecclesiam, nulla salus*>> Según el esquema de *Ecclesia Christi* propuesto al Concilio Vaticano II.” *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 3, 1951, págs. 71-90, p. 80.

¹²⁷ DE ROUX GUERRERO, Rodolfo Eduardo. “El amor creador según San Agustín” *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm 13, 1962, págs. 3-41, pp. 10-11; 39-40.

los salvados¹²⁸. Se deduce que aquellos que no pertenecen a la Iglesia católica no podían salvarse porque aún no habían aceptado la muerte de Cristo. Esta teología neoescolástica llevó a que la Iglesia se atribuyera la posesión única de los medios de salvación, y que excluyera a otras religiones o “sectas” (protestantes) cristianas como herejes y mentirosas. Ciertamente, según la concepción eclesiológica desarrollada en la revista, ella era la única y santa poseedora de los bienes de salvación porque era la única y santa Iglesia que fundó Cristo¹²⁹.

Ante esta situación, era normal que la concepción sobre la Iglesia católica, desarrollada en la revista, rechazara rotundamente al protestantismo. Es decir, si tan solo existía una Iglesia verdadera, entonces, no había una lógica racional y teológica que permitiera comprender la sola existencia del protestantismo. La imagen de la Iglesia en este periodo se entendió en rotunda oposición a los “herejes” que estaban en pecado de división y que, además, eran “mentirosos” por no poseer la verdad sobre la revelación y aun así pretender hablar de los misterios divinos.

Antes de continuar con la presentación del discurso de la revista sobre los protestantes, situaremos un poco la problemática del protestantismo en América Latina y en Colombia, ya que así se puede comprender un poco más este discurso.

En primer lugar, habría que decir que la unidad católica latinoamericana de 1900 pasó a la historia. Desde hace algunos decenios, y cada vez con mayor intensidad y con mayores éxitos, el protestantismo amenazaba las posiciones tradicionales que hasta entonces ocupaba la Iglesia en América Latina. No es un secreto que los protestantes, especialmente los de los Estados Unidos, estaban haciendo un esfuerzo acentuadísimo para ganarse el continente sudamericano. Por ejemplo, desde la segunda guerra mundial, al cerrarse a los misioneros protestantes el

¹²⁸ MOELL, Carl J. “Vicarious Reparation in Relation to Devotion to the Sacred Heart”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 9, 1957, págs. 5-97, p. 82.

¹²⁹ EGUREN, Juan Antonio. “El misterio pascual, centro de la liturgia”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 15, 1964, págs. 22-39, pp. 33-34.

campo de China, y en parte la India e Indonesia, los contingentes misioneros desplazados y los nuevos que iban surgiendo se orientaron hacia América Latina, donde esperaban conseguir grandes progresos. Para cuando nació la revista *Ecclesiastica Xaveriana* el número de protestantes latinoamericanos se había duplicado en el curso de 1950-1960, y en la época conciliar (1962-1965) fácilmente llegaban a ocho millones, mientras en 1948 habían sido un poco más de tres. De acuerdo con estadísticas de investigadores católicos la evolución del protestantismo en número, fieles y ministros entre a finales del siglo XIX y primera mitad del XX era la siguiente¹³⁰:

Tabla 1. Número de fieles protestantes, 1890-1961

Año	Número total de fieles
1890	50.000
1903	142.000
1911	300.000
1925	326.000
1938	600.000
1948	3.171.900
1951	3.380.000
1956	4.230.000
1961	7.710.000

Fuente: CÁRDENAS, Eduardo. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 228

Como se puede observar, se presentó un salto grande entre los años 30 al 50; esto se dio a raíz de la creciente urbanización de las ciudades latinoamericanas y por la disminución del clero católico. Esta problemática se vio reflejada en la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Río de Janeiro (Brasil) en 1955. Allí los obispos latinoamericanos plantearon la relación del crecimiento del protestantismo con las ciudades y la disminución de la presencia de la Iglesia católica en la figura del

¹³⁰ CÁRDENAS, Eduardo. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 228-229.

sacerdote. Situación que, según ellos, era preocupante ya que se estaba cooptando el terreno abonado por la Iglesia católica.

Por otro lado, observando con más detalles la distribución de estos protestantes entre fieles y ministros desde 1948 a 1961, quedaría como sigue:

Tabla 2. Fieles y ministros protestantes, 1948-1961

Años	Fieles	Pastores	Extranjeros	Autóctonos	Porcentaje de autóctonos
1948	3.171.900	10.340	3.840	7.150	65%
1951	3.380.300	16.223	5.708	10.515	65%
1956	4.230.400	20.660	6.361	14.299	70%
1961	7.710.400	41.088	6.541	34.547	84%

Fuente: CÁRDENAS, Eduardo. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 229.

La Iglesia católica del continente observó el crecimiento y la ubicuidad del protestantismo como un peligro eminente para la fe católica en América. De esta manera, el espíritu recristianizador de la Iglesia era patente; se consideró que la Iglesia debía imponerse en todo el continente utilizando los más modernos medios de evangelización, tal como lo hacían sus “enemigos”¹³¹. “A medida que avanza el siglo XX, el clero señala la existencia de nuevas amenazas. El liberalismo continúa suscitando profundos temores en amplios sectores de la Iglesia, pero hacia los años 1930 y 1940 ya ha dejado de ser el principal enemigo. Para ese entonces, ese título lo ostentan, sin lugar a dudas, el protestantismo y, más aún, el comunismo”¹³².

En este orden de ideas, podemos situar, para el caso colombiano, la imagen que el obispo de Santa Rosa de Osos (Antioquía) Miguel Ángel Builes tenía del protestantismo. Para Builes, los protestantes colaboraron con los liberales para la

¹³¹ TORRES LONDOÑO, Fernando. “Río de Janeiro 1955 Fundación del CELAM”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, Núm. 5, 1996, págs. 405-416, p. 410.

¹³² ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad... Op. cit. p. 148.

formación de los “bandoleros” y los ataques perpetrados en los Llanos Orientales. A su vez condenaba la lectura del periódico El Tiempo “diario aliado del protestantismo y de los bandoleros”¹³³.

Siguiendo al jesuita Florencio Álvarez, se observa el crecimiento de los fieles de los protestantes en Colombia. Álvarez logró recoger algunos datos estadísticos en relación con los miembros incorporados a las Iglesias protestantes; de esta manera, no aparecen los niños ni los simpatizantes. Asimismo, es valiosa la relación que hizo nuestro autor entre el número de miembros de estas Iglesias en contraste con la población colombiana en general; así se puede estimar la amenaza real de este “enemigo” para la Iglesia católica colombiana que, como se observa, era ínfima.

Por otro lado, cabe aclarar que la referencia al protestantismo como sectas, que hace Álvarez, se debe situar en esta realidad latinoamericana y colombiana. En primer lugar, se observa un crecimiento de fieles de estas Iglesias en todo el continente donde, en segundo lugar, los protestantes fueron señalados como aliados de los liberales y culpables de la violencia colombiana.

Tabla 3. Crecimiento de las Iglesias protestantes en Colombia, 1916-1960

Año	Miembros de las sectas	Población colombiana	Porcentaje de protestantes
1916	326	5.579.190	0.0058%
1937	1.996	8.846.965	0.023%
1948	7.908	10.845.420	0.073%
1953	11.958	12.111.260	0.099%
1960	33.156	14.131.660	0.23%

Fuente: ALVAREZ V. Florencio. “Fe católica y sectas protestantes en Colombia” consultado 15 de abril de 2020

¹³³ MANOSALVA CORREA, Andrés Felipe. Los obispos colombianos en la época de la Violencia: paz, guerra y anticomunismo (1945-1965). Trabajo de grado para optar al título de Magister en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Historia. Bogotá, 2013, consultado 16 de abril de 2020 <http://bdigital.unal.edu.co/39940/1/469112.2014.pdf>, p. 188.

En este punto quisiéramos aclarar que no nos interesa saber si las estadísticas presentadas por Álvarez son exactas en su totalidad. Lo que sí intentamos es observar cómo la Iglesia colombiana repitió un discurso de intransigencia, por ejemplo en la revista *Ecclesiastica*, a pesar de que la presencia del protestantismo no representaba ni el 1% de la población. Ahora bien, ¿cómo explicar este discurso intransigente en la revista?

En primer lugar, la imagen del protestantismo como una secta y de sus miembros como herejes, que se encuentra claramente en la revista, partía de una fundamentación teológica muy sencilla: tan solo había una Iglesia santa. El simple hecho de la existencia de otras iglesias cristianas, según nuestros profesionales de la revista, iba en contra de lo establecido por el mismo Cristo, quien estableció el mandamiento de la unidad.

En esta postura le parece inaceptable a la Iglesia católica. Si la Iglesia de Jesucristo tiene que ser una, ha de serlo en la observancia uniforme de la doctrina íntegra, total y sin desviaciones de Jesucristo. La voluntad de Jesucristo es que se cumplan sus mandamientos. Entre ellos está el de la unidad, que no es propiamente un mandamiento sino una propiedad esencial que acompaña siempre a la Iglesia que observe fielmente su doctrina. (...) Y la unidad de fe sólo se conseguirá cuando un magisterio infalible nos pueda señalar las verdades que Dios ha revelado y exigirnos una obediencia y una fe divina y ciega. (...) Hay que llegar a un acuerdo doctrinal¹³⁴.

En este orden de ideas, se consideró que la unidad en la Iglesia era posible a raíz del acuerdo doctrinal; para que este acuerdo fuera posible, era menester que el protestantismo se sometiera a la jerarquía eclesiástica, principalmente al papa, que era la instancia legítima para definir los misterios de la fe. Esta idea fue posible porque se pensaba que la jerarquía tenía la asistencia infalible del Espíritu Santo.

¹³⁴ DE ANITUA, S. "La unidad de la Iglesia según la mentalidad protestante de la Asamblea Ecueménica de Evanston" *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 7, 1958-1959, págs. 87-102, pp. 99-100.

Por el contrario, el protestantismo, al separarse de la obediencia al sucesor de san Pedro y desoyendo a la cátedra de la verdad, menospreció y desechó a Cristo¹³⁵.

De ahí que, sobre los hombros del protestantismo, recayó el pecado de la división, el cual era ir en contra de los planes de Cristo. Los teólogos de la revista consideraron necesario el arrepentimiento de los protestantes en los siguientes puntos: 1) que retomaran el estudio profundo de las fuentes para que comprendieran lo indispensable de la unidad eclesial; 2) que reconocieran la separación de la Iglesia Católica, sin importar las razones, como un pecado; 3) que reconocieran además que dicha separación de la Iglesia se dio porque ellos no guardaron la integridad de la fe y de la vida cristiana; 4) que aceptaran que Cristo no quería divergencias en su Iglesia, ya que la quería unida; 5) por último, que aceptaran que tan solo la Iglesia católica podía dar la verdadera enseñanza sobre los misterios de la fe, pues ella era una y santa¹³⁶.

El protestantismo y todos aquellos que rechazaban a la Iglesia visible no se podían salvar porque no eran hijos de Dios. La relación familiar con Dios, en esta reflexión teológica, era posible porque María, como madre de Jesús era la madre espiritual de todos sus hermanos¹³⁷, es decir, de aquellos que siguieron la voluntad de Jesús. Si esta voluntad era pertenecer a la santa Iglesia católica, se deducía que solo los hijos de María, miembros fieles del catolicismo, se podían salvar, y el resto estaba condenado por su desobediencia¹³⁸.

¹³⁵ SÁNCHEZ, Álvaro. "El máximo error". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 3, 1951, págs. 157-163, p. 157.

¹³⁶ DE ANITUA, S. "La unidad de la Iglesia... Op. cit., pp. 101-102.

¹³⁷ VERGARA, José. "La maternidad espiritual en la tradición divino-apostólica" *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 6, 1954, págs. 5-56, p. 15.

¹³⁸ MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. "Discurso de ofrecimiento del r.p. Jaime Martínez Cárdenas, vice-rector de las Facultades Eclesiásticas". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 7, 1955, págs. 7-11, p. 10.

Esta percepción del otro no-católico llevó a que la evangelización se cargara de tintes cuasi bélicos, pues la Iglesia debía luchar con los paganos para cumplir su misión: extender el reino de Dios en la tierra¹³⁹. Según este pensamiento teológico, este reino significaba expandir tanto la presencia real (instituciones) como la espiritual (laicos que evangelizaban desde sus respectivos campos) de la Iglesia en la sociedad.

Podemos decir que la Iglesia tenía todos sus derechos para hacer frente a sus enemigos como el protestantismo. La teología neoescolástica, como observamos anteriormente, reforzó la teología católica, y así la blindó ante los ataques del no-católico; esto permite comprender la intransigencia en la concepción eclesiológica de la revista, pues la Iglesia tenía una seguridad teológica que le permitía autodefinirse como una y santa.

1.4.2. Iglesia y control social. El discurso que se desarrolló en este periodo sobre la sociedad consideró que esta hacía parte de la armonía universal que rige la existencia. Es decir, los acontecimientos sociales no se salen de los planes divinos porque allí se encuentra que todo concuerda con todo; el orden establecido desde la creación permite que incluso desde el átomo hasta en la nebulosa se viva en orden y armonía¹⁴⁰. Esta idea fue la que sirvió de base para decir, en lo referente al discurso político, que Dios creó las diferencias de clases sociales y, por ello, no se podía atentar contra este orden creado y querido por Dios. La presencia de la Iglesia en el campo social se distribuyó según el discurso de la revista en dos aspectos: familia y política.

Por un lado, la imagen sobre la familia que se construyó en este periodo se fundamentó en la discusión sobre el matrimonio. Desde este punto se puede ver la

¹³⁹ EGUREN, Juan Antonio. “*De condicione iuridica missionarii*”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 13, 1962, págs.154-158, p. 158.

¹⁴⁰ OSPINA, Eduardo. “ARMONIA. Un concepto filosófico digno de meditación” *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 4, 1952, págs. 65-95, pp. 85; 94.

relevancia que tienen para nuestros teólogos los sacramentos. La práctica visible del sacramento del matrimonio en la Iglesia permitía dividir a los ciudadanos entre cristianos y apóstatas de la fe (aquellos que elegían el matrimonio civil). Sin embargo, este punto de rechazo a la fe no era el meollo del asunto. El matrimonio era importante en cuanto permitía la configuración de la familia; esta era la base, según nuestros profesionales, de la perfección social y moral por ser la única fuente pura y estable de la vida humana. La perfección social o el orden de la sociedad interesaban tanto a la Iglesia como al Estado, de ahí que este sacramento se salía de lo puramente religioso y se pensaba desde su función social¹⁴¹.

La Iglesia católica colombiana utilizó su poder, con la alianza del partido conservador, para contrarrestar las ideas “perniciosas” –según su criterio- que habían llevado a la sociedad colombiana al desorden social. Confrontar a estos enemigos, es decir, los opositores de la concepción católico-cristiana del mundo, (el liberalismo, el protestantismo y el comunismo), implicaba disputarles los espacios claves para control y adoctrinamiento de los grupos sociales. En suma, la Iglesia católica buscaba con su presencia, moldear la vida familiar de la sociedad. La forma para ejercer este control se basó en un discurso que pretendía crear hombres y mujeres integrados a un sistema social obediente a las normas morales. Este discurso era multiforme: la visita pastoral, la confesión, los periódicos religiosos, las fiestas clericales, la educación basada en los principios del catolicismo, la iconografía sacra eran sus diversas expresiones; era un universo de manifestaciones clericales, donde el sonido de las campanas, que anunciaban el deceso de algún feligrés, obedecía a una extraña lógica de ese discurso-poder-sacro¹⁴².

¹⁴¹ ARTEAGA YEPES, Alfonso. “La Ley Concha ante el derecho de la Iglesia...” *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 8, 1956, págs. 127-201, p. 127.

¹⁴² MIRANDA SALCEDO, Dalín. “Familia, matrimonio y mujer: el discurso de la Iglesia católica en Barranquilla (1863-1930)”. *Historia Crítica*, Núm. 23, 2002, págs. 21-41, pp. 21-22.

Este discurso integral de la Iglesia buscaba “civilizar” las costumbres cotidianas de la sociedad. Civilizar estas costumbres sociales era imponer el sacramento del matrimonio conforme lo establecía el concilio de Trento; igualmente hacer imperativo el bautismo, implementar las congregaciones religiosas, todo esto con el propósito de transformar la sociedad en una comunidad cristiana. En este sentido, la gran preocupación de la Iglesia católica era imponer el sacramento del matrimonio para la constitución, civilización y control de las familias colombianas. Con ese propósito no sólo atacó al matrimonio civil, sino que además persiguió a las personas que utilizaron este recurso liberal para legitimar sus uniones (entre estos se encontraban los protestantes). Este tipo de formalidad civil estuvo, pues, en el blanco de los ataques de la institución eclesiástica. Legitimidad que socavaba, según criterios de la Iglesia, los cimientos de la concepción católico-cristiana de la familia y ponía en jaque a uno de sus principales sacramentos: el matrimonio católico. La Iglesia, fundamentada en la neoescolástica, no estaba dispuesta a perder terreno en la implementación y fortalecimiento del sacramento del matrimonio. Este era el único espacio institucional, consagrado por ella desde el siglo XVI, para la construcción de la familia católica, célula fundamental de toda sociedad. Sin embargo, el matrimonio civil tuvo, en algunos lugares más que en otros, una recepción social relativamente alta¹⁴³.

La Iglesia católica –entendiéndola desde su dimensión doctrinal, es decir, desde la impersonalidad de sus presupuestos– tiene una noción propia, definida y defendida de familia. Puesto que para ella, la familia es una realidad querida por Dios desde el principio, cuando después de haber creado al hombre a su imagen y semejanza como varón y mujer, los bendijo y les dio la orden de unidad, fecundidad y dominio de la naturaleza (Génesis, 1: 26-28). Se trata de una realidad doctrinal que debe reconocerse, aceptarse y salvaguardarse como institución divina y natural, y que debe ser criterio de unidad, por extensión, de los Estados y de la sociedad civil. Para la Iglesia, la familia es un sujeto de prevalente atención pastoral y evangelización¹⁴⁴.

¹⁴³ Ibíd. pp. 23-24.

¹⁴⁴ MORENO, Víctor Julián; LONDOÑO, David Alberto; RENDÓN, Juan Edilberto. “Matrimonio, familia y unitarismo: condicionantes sociopolíticos de la doctrina católica en la construcción de la identidad política y jurídica de la familia en Colombia”. *Civilizar, Ciencias Sociales y Humanas*, Núm. 29, 2015, págs. 73-92, p. 74.

Desde esta óptica, el matrimonio era una natural alianza o consorcio de toda la vida entre un hombre y una mujer, ordenado a los siguientes fines: el bien de los cónyuges y la generación y educación de los hijos en la fe católica. Sin embargo, podríamos decir que la Iglesia colombiana posibilitó la opción para acceder al matrimonio civil fundamentado en la Ley Concha de 1924, donde el contrayente debía abjurar de la fe católica ya que al celebrar dicho matrimonio se estaba separando formalmente de los sacramentos y de la Iglesia católica; además, estas personas eran sometidas al escarnio público por su desobediencia y separación de la Iglesia¹⁴⁵.

El Estado, según los profesionales de la revista *Ecclesiastica*, podía permitir el desorden social por legislar en contra de los principios del mismo pueblo. Si el pueblo colombiano era católico, lo conveniente era que las leyes se ajustaran a la religión. El matrimonio civil, permitido por la Ley Concha, para los no bautizados, contradecía la fe del pueblo cristiano y, por ende, se podía dar el caos social. Para Alfonso Arteaga Yepes esta situación no armonizaba con el pueblo colombiano, ya que este era totalmente católico, y nada más contradictorio a las creencias religiosas y a las costumbres tradicionales de la sociedad. “¿Con qué remedio pueden solucionarse por completo todos los problemas y dar cabal satisfacción a las justas y legítimas aspiraciones del pueblo colombiano en esta materia? Con leyes adaptadas a las necesidades del mismo pueblo y no solamente a las dolosas pretensiones de un número ínfimo de personas que pretenden andar siempre al margen de las leyes justas y perfectas”¹⁴⁶.

Esta exigencia o reclamo de la Iglesia ante un Estado, que al legislar contra la Iglesia lo hacía contra el mismo pueblo porque este era católico, se debe situar en la relación que la Iglesia estableció con la política colombiana.

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 83.

¹⁴⁶ ARTEAYA YEPES, Alfonso. “La Ley Concha... Op. cit. pp. 196-197.

La Iglesia católica ha tenido un protagonismo político de primer plano en la historia nacional; históricamente canalizó la participación política de la población que configuraría el entramado cultural mediante los procesos de adscripción sobre los cuales descansaba el conflicto político colombiano; absorbía y subordinaba a otras instancias de la sociedad civil y predeterminaba los desarrollos del Estado. La Iglesia, por ser una institución más articulada y organizada que el Estado, anterior a la existencia y a la unidad del Estado nacional mismo y de los partidos políticos, durante varios siglos asumió la organización territorial y ejerció funciones fundamentales para la consolidación del Estado¹⁴⁷.

Consideramos que la historia política latinoamericana y en especial colombiana, ha estado siempre marcada por acontecimientos en los que la religión o, concretamente, los representantes de dichas organizaciones han intervenido en asuntos sociales que a la postre se traducen en manifestaciones políticas. Ello ocasionaba que aquellas confesiones que no gozaran de las cualidades descritas fueran gravemente discriminadas. Muchas veces el poder del Estado, mediante la acción u omisión, las desamparaba jurídicamente, obligándolas a abandonar sus creencias, tradiciones y costumbres¹⁴⁸.

Para el caso colombiano, en los años 50 la Iglesia jugó un importante papel en la consolidación del Frente Nacional (1958-1974), como medio para evitar la violencia bipartidista y para sacar al general Rojas Pinilla del poder. En condiciones tan favorables para las relaciones Iglesia-Estado, la jerarquía católica continuó atada a unas estructuras eclesíásticas profundamente jerarquizadas y cerradas; y ligada también a unas instituciones políticas y civiles que se veían desbordadas por los cambios sucedidos tanto en el campo nacional como en el internacional. De igual

¹⁴⁷ FONTECHA Joaquín H. "Aspectos generales del Estado, partidos e Iglesia en Colombia". *Revista Temas*, Núm. 3, 2009, pág. 9-18, p. 14.

¹⁴⁸ SAAVEDRA BUITRAGO, Iván Camilo. "Influencia de la religión en la política y su posición respecto a la configuración de la oposición política en Colombia". *Derecho y Realidad*, Núm. 22, 2013, págs. 91-112, pp. 91-92.

manera, la ampliación de los problemas socioculturales y económicos del país y las posibles salidas chocaban con las respuestas tradicionales de la Iglesia centradas en una labor social de tipo asistencialista y en una tradicional actitud defensiva frente al comunismo, sin acercarse a analizar los factores estructurales que generaban tales problemas¹⁴⁹.

Sin embargo, no es suficiente presentar la síntesis historiográfica sobre la relación entre la Iglesia y la política o el Estado; quisiéramos ir más allá y comprender un poco el pensamiento teológico propio de la Iglesia católica que justificaba esta simbiosis colombiana entre la fe católica y la política estatal. Sin embargo, por los límites y objetivos de este trabajo, haremos este acercamiento exclusivamente al pensamiento teológico de los jesuitas expresados en la revista *Ecclesiastica Xaveriana*.

La política en la revista se abordó desde el acatamiento de las leyes. De ahí que la política se entendiera como el conjunto de legislaciones que buscaban el bien común. Para alcanzar este propósito era necesario que los hombres acataran las órdenes y directrices de los superiores, los cuales estaban allí para dirigir al pueblo. Entiéndase esta relación entre los superiores y los que acataban las leyes también en lo que respecta a las leyes divinas¹⁵⁰. Para Luis Ambrosio Cruz

Es (...) prerrogativa y misión del Estado inspeccionar, ayudar y ordenar las actividades privadas e individuales de la vida nacional, para hacerlas converger armónicamente al bien común; el cual no puede exterminarse por concepciones arbitrarias ni recibir su forma en primer término de la prosperidad material de la sociedad, sino más bien del desenvolvimiento armónico y de la perfección natural del hombre, para la que el Creador ha destinado la sociedad como medio¹⁵¹.

¹⁴⁹ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación... Op. cit. pp. 356-357.

¹⁵⁰ ANAYA, Juan de J. "La interpretación de las leyes en el derecho romano y en el canónico". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 7, 1955, págs. 71-96, p. 71.

¹⁵¹ CRUZ, Luis Ambrosio. "La participación por dependencia total en la solución de los problemas originados entre individuo y estado" *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 11, 1960, págs. 157-170, pp. 157-158.

El acatamiento de las leyes del Estado que buscaban, según la imagen de política de la revista, el bien común, era una obligación moral de los individuos porque estas leyes de los gobernantes participaban en las leyes divinas y eternas. De manera que los decretos humanos eran gobernados por la voluntad divina¹⁵². Se puede observar la argumentación teológica que legitimó, en este caso, la relación de la Iglesia y la política, ya que era Dios, según esta teología, quien se manifestaba detrás de las leyes estatales. Por ello, el pecado era visto como el rechazo a esta autoridad; en este rechazo se veía un elemento de soberbia, de rebelión. La moral del hombre preferiría un bien pasajero al beneplácito divino expresado en las leyes¹⁵³.

El bien común se entendió, así mismo, desde la regulación de las actividades de los individuos por parte del Estado, considerando la diferencia natural de los hombres y, de ahí, la diferencia de las clases sociales. Se rechazaba la idea de que todos los hombres fueran iguales ante el Estado: "...las diferencias tienen su origen y explicación en la fuente de donde se deriva todo don natural o sobrenatural, en Dios. Dios es el que ha puesto en el mundo, por lo tanto, las diversas cualidades, base de las diversas clases sociales. Los hombres no somos todos iguales; así con esta simple exposición de la doctrina de san Buenaventura quedan completamente excluidos los individualistas y liberales que no quieran reconocer a Dios como el agente principal de la desigualdad de los hombres"¹⁵⁴.

De esta manera, la principal causa de la injusticia es la falta del acatamiento de las leyes. Por la falta de una moral ligada a las leyes divinas, el ser humano se vuelve egoísta, y su egoísmo, que busca los bienes de este mundo, hace que se olvide la caridad para con el otro. Por esta razón las relaciones entre las clases sociales son

¹⁵² Ibíd. pp. 163-164.

¹⁵³ BRAVO L. Carlos. "La especie moral del primer pecado (según Gén. I-III)" *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 6, 1954, págs. 293-333, p. 293.

¹⁵⁴ CRUZ, Luis Ambrosio. "La participación por dependencia... Op. cit. pp. 159-160.

injustas, y dificultan la estabilidad de la paz¹⁵⁵. La caridad cristiana fue el punto básico del mensaje de Cristo para la humanidad; él llama a la abnegación del propio amor, por favorecer el amor hacia el otro. Este principio, según los teólogos de la revista, ha de ser interpretado como un máximo código moral¹⁵⁶.

Sin embargo, lo característico de esta imagen, era que tanto el Estado como el individuo dependían de Dios y por consiguiente las leyes divinas regían las leyes humanas, ya que eran las humanas las que dependían de las divinas. Por consiguiente, así como el Estado dirigía y regulaba las relaciones del individuo para el bien común, la Iglesia debía regular al Estado y sus leyes para que guardaran consonancia con las leyes divinas¹⁵⁷. Consecuentemente, podríamos decir que la tesis plasmada en el pensamiento de la revista, puede ser generalizado para comprender la argumentación teológica de la Iglesia católica colombiana en lo referente a la cuestión Iglesia-Estado.

Se puede observar que el pensamiento teológico social de la revista se caracterizó por presentar una Iglesia poseedora de la única verdad y por ende la única institución posible de regular el orden social. Asimismo, la Iglesia contaba con una fuerte relación con el Estado, aunque dicha relación inició un proceso de declive en los años 50, específicamente, a los eventos posteriores del Frente Nacional. El pensamiento social en la revista se podría sintetizar de la siguiente manera: si la institución eclesiástica es la sociedad perfecta, entonces, la sociedad no-perfecta necesariamente debe estar sometida a ella.

Con esta idea se puede dar por terminado el presente capítulo, pero antes de ello, nos gustaría hacer una pequeña recopilación de lo que se ha dicho hasta el momento.

¹⁵⁵ SÁNCHEZ, Alvaro. "El máximo error"... Op. cit. pp. 162-163.

¹⁵⁶ EGUREN Juan Antonio. "Confucio. El maestro de mil generaciones". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 14, 1963, págs. 35-74, p. 73.

¹⁵⁷ CRUZ, Luis Ambrosio. "La participación por dependencia... Op. cit. pp. 168-170.

Los jesuitas inmediatamente después de llegar a la Nueva Granada se preocuparon por fundar una institución educativa que posibilitara la preparación de los miembros de la Compañía, como del clero en general, para las misiones y la evangelización que se debían realizar en el territorio. Asimismo, se apuntó que no fue hasta 1930 que la vocación teológica de los jesuitas encontraría un soporte material más sólido (reapertura de la Universidad Javeriana) que permitió afianzar los estudios de teología en el país, ya que la situación de la Compañía fue muy voluble en el siglo XIX a raíz de las distintas expulsiones.

La teología que acompañó los primeros años de enseñanza en la Facultad de Teología de la Javeriana fue neoescolástica. De alguna manera, los decanos introdujeron este tipo de teología que a su vez recibieron de España y de la Universidad Gregoriana. Y fue con relación a este tipo de teología que la revista *Ecclesiastica Xaveriana* construyó un pensamiento apologético e intransigente que buscaba defender a la Iglesia ante la sociedad, de ahí que la Iglesia se percibiera como una sociedad e institución perfecta poseedora de la única verdad; institución que por sus características sagradas era la indicada para dirigir y controlar a la sociedad corrupta.

Por último, podemos apuntar que la seguridad que encontraba la teología católica en la neoescolástica sufriría algunos cambios a raíz del Concilio Vaticano II. Al respecto consideramos que las renovaciones teológicas conciliares y su asimilación en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y en la revista, deben entenderse como un periodo de puente. Es decir, entre el 60 y los 70 no se rechazó ni se aceptó de lleno todo lo propuesto por la Curia romana, antes bien, dicha problemática sirvió como un puente donde se cruzaría de la neoescolástica hacia la teología sociopolítica. De esta manera, en el siguiente capítulo nos preguntamos por la manera en que el Vaticano II afectó el pensamiento teológico de la revista *Ecclesiastica Xaveriana* para, al mismo tiempo, comprender por qué no se puede

considerar que en esos años se consolidó una teología de raigambre latinoamericana y colombiana, como se daría en años posteriores al Vaticano II.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: EL PUENTE HACIA NUEVOS AIRES, 1966-1974

2.1. LA RENOVACIÓN: CONCILIO VATICANO II

Para encontrar las bases del Concilio Vaticano II debemos mirar al siglo XIX, cuando ya se venían dando algunos cambios en materia litúrgica. Por ejemplo, en monasterios benedictinos europeos se dieron los primeros pasos en dirección a la reforma litúrgica, una vez que los monjes cultivaban el estudio de las fuentes de la liturgia mediante la lectura asidua de los Padres de la Iglesia. Tal movimiento hizo que la liturgia dejase de ser entendida como mero centro de la piedad cristiana individualista y se comprendiera como dinámica de renovación espiritual de la sociedad. Iniciativas de dom Prosper Guéranger (1805-1875) abrieron puertas para tal rejuvenecimiento de la vida litúrgica, antes en los monasterios y, después, en las comunidades católicas, mientras que dom Lambert Beauduin (1873-1960) inició el movimiento litúrgico propiamente dicho. Digna de mención fue también la influencia ejercida por el jesuita austríaco Josef Andreas Jungmann (1889-1975), que en 1948 publicó, en dos volúmenes, una importante historia de la misa según el rito romano, *Missarum solemnia*¹⁵⁸.

Estas renovaciones buscaban promover la participación de los fieles en la liturgia, de ahí que el papa Pío X (1903-1914) determinara la utilización del canto gregoriano en las parroquias, a través del *motu proprio tra le sollecitudini* (1903), sobre la música sacra. Procuró que el fiel participara de la misa por medio de su devoción expresada en el canto: asimismo, Pío XI incentivó la recepción frecuente de la eucaristía para que los fieles estuvieran en constante comunión con Dios. Por otro lado, para este periodo el laico fue convocado a participar en la Acción Católica, como agente que ayudaba en la expansión y presencia de la Iglesia en los distintos campos

¹⁵⁸ BARROS, Pablo César. Concilio Ecueménico Vaticano II... Op. cit.

sociales¹⁵⁹. Sin embargo, sería solo desde el Concilio Vaticano II cuando el laico dejaría de ser visto como inferior al clero en lo que refiere a la participación eclesial. Estos antecedentes situaron la problemática del laico en la Iglesia, pues suele decirse que los procesos y cambios del pensamiento teológico de la Iglesia tienen su propia temporalidad. Cambios que afectaron directamente a la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá y, por consiguiente, a la teología expuesta en la revista *Ecclesiastica*.

En la producción teológica surgieron esfuerzos para renovar el modo de hacer teología. Teólogos como Johann Adam Möhler (1796-1838), de la escuela de Tubinga, y Matthias Scheeben (1835-1888), de Colonia, fueron pioneros en la articulación entre eclesiología y liturgia; dejarían a un lado las cuestiones puramente normativas (liturgia-sacramentos) y sociológicas (Iglesia-comunidad visible) para concentrarse en los aspectos espirituales y teológicos, buscando la repercusión social e individual que estos aspectos deberían tener¹⁶⁰.

Asimismo, en 1940 hubo una fuerte reacción en contra de los métodos escolásticos. No sólo en Alemania, donde el renacimiento tomista preconizado por León XIII nunca llegó a solidificarse, sino también en Francia y Bélgica: se oyeron muchas voces abogando por una conciliación del tomismo con otras corrientes de la época.

Los años 1940-1950 fueron de intensa ebullición; por ejemplo, salieron por entonces a la luz dos nuevas colecciones: *Sources chrétiennes* (1942) que, dirigida por los jesuitas Henri de Lubac y Jean Daniélou, publica la traducción al francés de algunas obras de los Padres griegos y de autores antiguos; y *Théologie* (1944), publicada bajo la dirección de la Facultad de Teología de Lyon-Fourvière, de la Compañía de Jesús. El redescubrimiento de los Padres de la Iglesia, junto con el mejor conocimiento de la tradición agustiniana del medioevo, aportaron nuevos

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*

argumentos a quienes se negaban a encasillar la teología católica en la neoescolástica¹⁶¹. Además, en estas renovaciones preconciliares encontramos la *Nouvelle théologie*, nacida en Francia en la década de 1950. Esta propuso la sustitución de la teología escolástica por una síntesis teológica que respondiera adecuadamente a las necesidades y aspiraciones humanas. La *Nouvelle théologie* defendía la articulación entre Biblia, liturgia y Padres de la Iglesia.

Estas nuevas manifestaciones teológicas fueron decisivas a la hora de rechazar los primeros esquemas preparatorios del Vaticano II, los cuales se fundamentaban en una teología cerrada por la mentalidad curial, incapaz de abrirse a las cuestiones que la historia y la sociedad proponían a la Iglesia; en estos textos provisionales se percibían tradicionales rasgos del lenguaje de la Contrarreforma y del combate al modernismo. En el horizonte de renovación teológica, fue notable la contribución que diversos teólogos dieron a los padres conciliares a través de conferencias realizadas en diversos lugares de Roma, llevándolos a abrirse a nuevas perspectivas teológicas y a sensibilizarse ante los “signos de los tiempos”¹⁶².

Para el éxito del Vaticano II fue decisiva la contribución del movimiento bíblico, el cual intentó la adopción, en el campo católico, de una hermenéutica bíblica que se distanciaba de una lectura fundamentalista y/o literalista de la Sagrada Escritura. Tal avance significó la superación de una interpretación moralista de los escritos sagrados, así como el uso de la Escritura en la apologética, frente a los protestantes, como ya vimos. El movimiento bíblico intentó también la superación de cierta concepción mecánica de inspiración bíblica, como si los textos de la Escritura fuesen pura y simplemente la transcripción, hecha por el hagiógrafo, de un dictado del Espíritu Santo. De singular importancia para que se respirasen nuevos aires, en lo que se refiere a la lectura de la Biblia en la Iglesia católica, fue la publicación de la carta encíclica *Divino afflante Spiritu*, del papa Pío XII, que abrió

¹⁶¹ ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico... Op. cit. p. 55.

¹⁶² BARROS, Pablo César. Concilio Ecuénico Vaticano II... Op. cit.

puertas a los biblistas católicos para que se dedicasen a los estudios bíblicos haciendo uso de recursos interpretativos modernos, tales como la crítica de las formas, el método histórico-crítico, la historia de las civilizaciones que circundaron al pueblo judío, la arqueología, y los resultados de los estudios sobre el lenguaje y la hermenéutica¹⁶³.

En estas renovaciones teológicas se encontraba la Iglesia cuando "Angelo Giuseppe Roncalli fue elegido papa el día 28 de octubre de 1958, a los 76 años de edad. Antes de haber sido escogido como sucesor de Pedro, había actuado durante 27 años en el servicio diplomático de la Santa Sede, tanto en Oriente como en Occidente, iniciado en Bulgaria en 1925. Además, durante seis años había ejercido el ministerio pastoral como patriarca de Venecia"¹⁶⁴.

El papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, a menos de noventa días de su elección como sucesor de Pío XII, anunció la convocación de un Concilio frente a un grupo de cardenales reunidos en la liturgia conclusiva de la semana de oración por la unidad de la Iglesia, en Roma, en la basílica de san Pablo extramuros. El papa añadió que el Concilio conduciría "felizmente a la anunciada y esperada actualización (*aggiornamento*) del Código de derecho canónico"¹⁶⁵. Para Giuseppe Alberigo

El anuncio resultó inesperado, imprevisto y sorprendente para casi todos, pues la mayoría se hallaba preocupada por el clima de 'guerra fría' entre el bloque soviético y el bloque occidental y satisfecha con un catolicismo anquilosado en sus certezas. El papa, en cambio, había hablado a su vez de 'tiempo de renovación'. Según él, la Iglesia estaba en el umbral de una coyuntura histórica de excepcional densidad, por lo que era necesario 'precisar y distinguir entre aquello que es principio sagrado y evangelio eterno y aquello que es mudable según los tiempos...'¹⁶⁶.

¹⁶³ *Ibíd.*

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ ALBERIGO, Giuseppe. Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 19.

¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 20.

La convocatoria del nuevo Concilio fue esencialmente el fruto de una convicción personal del papa, lentamente sedimentada en su espíritu, fortalecida también por otros y, finalmente, convertida en decisión autorizada e irrevocable en el trimestre sucesivo a su elección al pontificado. El anuncio del 25 de enero era irreversible; en los meses y en los años sucesivos el catolicismo tendría que hacer frente a las consecuencias de la decisión del papa Roncalli. La Iglesia católica había entrado en una fase nueva e imprevista de su historia¹⁶⁷.

En una de las asambleas conciliares, las palabras del prestigioso cardenal de Colonia, el alemán Frings, fueron sintomáticas al respecto de la transformación de la teología que se estaba llevando a cabo. Para este cardenal, y como él muchos otros, la tarea de vigilar y regular la doctrina católica del Santo Oficio, “no se corresponden ya, desde muchos puntos de vista, con nuestra época, dañan a la Iglesia y son motivo de escándalo para muchos. Era preciso exigir -prosiguió Frings- que nadie fuera condenado antes de ser escuchado y sin haber tenido la posibilidad de corregirse”¹⁶⁸.

Este diálogo con la sociedad y en especial con el pensamiento moderno fue una de las mayores consecuencias que cambiaron la teología, puesto que le permitió complementar la producción teológica con otras disciplinas distintas a la filosofía; entre ellas encontramos la sociología, la economía y la historia. Ciertamente, este es uno de los cambios que fueron promovidos personalmente por el papa Juan XXIII. Por ejemplo, en su discurso de apertura el papa animó al Concilio a proceder perfectamente en conformidad con la auténtica doctrina de la Iglesia; además, lo animó a tener en cuenta la necesidad de articular la doctrina en consonancia con los métodos de investigación y las formas del pensamiento moderno.

¹⁶⁷ *Ibíd.* pp. 23-24.

¹⁶⁸ *Ibíd.* pp. 23-24, p. 91.

Sin embargo, cabe decir que este *aggionamento* fue una fibra delicada de hilar; no se sabía hasta qué punto el pensamiento moderno ayudaría, determinaría o dominaría sustancialmente la doctrina¹⁶⁹. Este dilema, se complicó aún más en América Latina entre la disputa de la Teología de la Liberación y la Congregación para la Doctrina de la Fe en los años de 1980. Asimismo, dicho dilema entre lo tradicional y lo moderno se vio reflejado en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y en su revista *Ecclesiastica Xaveriana*, imposibilitando la consolidación de un pensamiento teológico determinado; de ahí que este capítulo se haya pensado como un periodo-puente. Como observaremos en el último capítulo, este periodo-puente brindó las bases para la consolidación de un nuevo pensamiento teológico en la revista.

2.1.1. Cambios teológicos promovidos por el vaticano II. Juan XIII dispuso que el primer tema sobre el cual el Concilio debería trabajar era la liturgia. Se trataba del punto más maduro de la renovación de la Iglesia y el único cuyo proyecto preparatorio había obtenido el asentimiento entre los obispos, ya sensibilizados por el movimiento litúrgico, previamente expuesto. Así, del 22 de octubre al 13 de noviembre, la asamblea discutió la reforma litúrgica. Según Alberigo:

La adopción de las lenguas vernáculas, al menos para algunas partes de las celebraciones litúrgicas, era la innovación más llamativa, aunque no fuera la más importante. De esta forma se restablecía un lugar de encuentro con la gente común, proponiendo el mensaje evangélico de modo comprensible. Durante la discusión salieron a la luz datos teológicos relevantes hasta entonces muy ignorados: la Iglesia local (diócesis) recuperaba su carácter central como auténtica comunidad cristiana en la profesión de fe.

Igualmente significativo fue el reconocimiento de la liturgia de la Palabra -es decir, la primera parte de la misa dedicada a la lectura y explicación de los textos sacados de la Sagrada Escritura- junto a la liturgia eucarística¹⁷⁰.

¹⁶⁹ BENNETT, Gaymon. "The Church, the Secular, and Pastoral Power," in *Technicians of Human Dignity. Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth*. Fordham University, 2016, pp. 33-34.

¹⁷⁰ ALBERIGO, Giuseppe. *Breve historia del Concilio...* Op. cit., pp. 54-55.

El Concilio pedía a los Obispos la organización de cursos de actualización teológica. Se consideraba que no eran suficientes los cambios externos en la liturgia si el cristiano y el mismo sacerdote no tenían en cuenta los adelantos de la teología, y todo lo que en ella ha influido la exégesis, el avance de las ciencias humanas y el conocimiento de la revelación como historia de salvación¹⁷¹. Esta actualización de la formación en los estudios teológicos se percibió claramente en la Facultad de Teología de la Javeriana.

Una de las renovaciones teológicas más importantes fue la consideración de la historia en su relación con el Evangelio y la verdad cristiana. La historia se percibió como la estructura de mediación de la verdad de la fe. Esta importancia que tomó la historia permitió los primeros pasos hacia la construcción de una nueva teología¹⁷²: La dimensión histórica y temporal se plantearon como un reto que implicaba un redescubrimiento de la teología, en la medida que, según señala el teólogo dominico Chenu, era una dimensión fundamental del hombre en particular y, por tanto, un elemento clave en la comprensión de la revelación misma: "...la historicidad es una dimensión esencial del hombre; y si tomo en consideración al hombre cristiano, la fe tiene por objeto y por fuente permanentes una economía de salvación inscrita en la historia"¹⁷³. Por ende, no nos ha de extrañar que Chenu y la escuela dominica de Le Saulchoir tuvieran afinidad con la escuela de Tubinga, que desde el siglo XIX introducía un principio de renovación de la teología con una concepción de la fe que integraba las dimensiones histórica, psicológica y pastoral¹⁷⁴.

¹⁷¹ ZEA G. Virgilio. "La evangelización trinitaria en América Latina". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 3, 1974, págs. 3-53, p. 130.

¹⁷² CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. "Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II". *Teología y Vida*, Vol. XLVI, págs. 527- 569, 2005, pp. 539-540.

¹⁷³ Citado por CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. "Teología de los signos... Op. cit., p. 541.

¹⁷⁴ *Ibíd.* p. 541.

Por consiguiente, se trataba de redescubrir hasta el fondo el sentido de la historia vivida e interpretada por los hombres como lugar teológico. Se marcaba así un fuerte contraste con la perspectiva de los *loci theologici*, tradicional tratado de finales del siglo XVII que veía la historia como un conjunto de fuentes y documentos, de los cuales se extraían argumentos sustentadores de la verdad que poseía la Iglesia. Esta nueva percepción de la historia era la que buscaba leer los “signos de los tiempos”; así la teología salía de su aislamiento cuasi monástico y pasaba a la palestra de la dimensión social¹⁷⁵.

En este orden de ideas, otro aspecto importante de la renovación conciliar refiere al papel de la Iglesia como pastora. Es decir, la Iglesia no debía cerrarse en el binomio doctrina-disciplina en la enseñanza de sus verdades; antes bien, desde una actitud evangélica-pastoral, inspirada en la fraternidad hacia todos y cada uno, se esperaba que estuviera en constante búsqueda y actualización del Evangelio a las realidades sociales e históricas¹⁷⁶.

Por otro lado, se contó con la participación de los laicos en las asambleas conciliares como “auditores” (oyentes); esto les permitió asistir a uno de los mayores acontecimientos de la Iglesia católica; hecho que rompía con una tradición excluyente hacia el laico¹⁷⁷. Las discusiones sobre el laicado buscaban definir el papel que desempeñarían como miembros del “pueblo de Dios” en el apostolado general de la Iglesia. Los padres conciliares querían reconocer “...al pueblo de Dios una efectiva libertad de expresión y de elección de las formas y modos de asociación, de acuerdo con las diversas coyunturas históricas y los específicos contextos culturales. Muchos estaban convencidos de que incluso las organizaciones de laicos más difundidas y acreditadas, como la Acción católica, no

¹⁷⁵ *Ibíd.* p. 550.

¹⁷⁶ ALBERIGO, Giuseppe. Breve historia del Concilio... *Op. cit.*, p. 37.

¹⁷⁷ *Ibíd.* p. 70.

eran el único modelo válido para el futuro, pues corrían el riesgo de endurecer y generalizar modos florecientes en una situación histórico-social muy concreta”¹⁷⁸.

Como lo habrá notado el lector, es claro que las sesiones conciliares se interesaron por generar nuevas maneras de asociaciones laicales, donde se renovara el apostolado social. Pero como una constante, el papel del laico era el de oyente que a través de lo que escuchaba debía perfilar y actualizar su praxis socio-apostólica. Es decir, a pesar del renovado interés del Vaticano II por incluir la participación activa del laico en las cuestiones y decisiones ministeriales, este en realidad tenía el papel de oyente; como receptor de la teología transmitida por los profesionales en la materia, el laico quedaba, una vez más, por fuera de la producción teológica con repercusiones significativas en la Iglesia.

Asimismo, en dichas aulas conciliares estuvo muy presente el tema de la “Iglesia de los pobres”; se escucharon intervenciones lúcidas y proféticas, con un sentido autocrítico y de orientación hacia el futuro. Entre ellas cabe destacar la del cardenal Lercano, arzobispo de Bolonia (Italia), que tuvo lugar al final de la primera sesión del Concilio (diciembre de 1962). Siguiendo la indicación de Juan XXIII, el arzobispo de Bolonia hizo ver a los padres conciliares que la Iglesia de los pobres y la evangelización de los pobres, no podían ser para los obispos un tema más por tratar, sino el tema central del Concilio¹⁷⁹.

Lercano en realidad estaba siguiendo las indicaciones de los papas conciliares, porque fue Pablo VI quien en repetidas ocasiones le insistió en que examinara el material producido por el grupo de la “Iglesia de los pobres”, de cara a utilizarlo en las decisiones conciliares. Esta insistencia llevó al cardenal Lercano a enviar una

¹⁷⁸ Ibíd. pp. 117-118.

¹⁷⁹ TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Teología de la Liberación. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1989, pp. 38-39.

relación a las asambleas conciliares. Comenzaba resaltando dos aspectos de la falta de preparación de los católicos en la cuestión de la pobreza:

La primera afirmaba que una sociedad opulenta, lejos de promover el bien general de la humanidad y de vencer la pobreza, profundiza los desequilibrios entre las clases y los pueblos y oscurece el sentido de lo sagrado, conduciendo al culto de los bienes materiales con un resultado peor que el del ateísmo marxista. (...) La segunda parte sugería la introducción gradual de reformas concretas. Lo primero, que los obispos deberían ser invitados a una mayor simplicidad y pobreza evangélica -en cuanto a sus títulos, vestimentas y estilos de vida- y a elegir, formar y sostener sacerdotes, auténticos 'sacerdotes obreros'. Después se debería estimular a todos los cristianos a tener iniciativas coherentes, como compartir los bienes con los pobres y necesitados, y no sólo favorecer la práctica del ayuno y la abstinencia¹⁸⁰.

Este interés por la Iglesia de los pobres obedecía a un trasfondo teológico que iba más allá de la caridad cristiana. Asimismo, la asistencia de obispos no occidentales, entre ellos el latinoamericano arzobispo Hélder Câmara así como algunos africanos, "...llevaban muy en el corazón la inquietud de que se aceptara que el mensaje evangélico fuese 'inculturado' en cualquiera de las tradiciones culturales, superando la hegemonía greco-latina que había dominado -aun cuando fuera con grandes resultados- el catolicismo durante siglos. Era sin duda uno de los 'saltos cualitativos' que se esperaba del Concilio¹⁸¹." Esta inculturación percibía que la mayoría de los cristianos eran pobres. Si la Iglesia buscaba responder a los signos de los tiempos, el primer imperativo establecido era la cuestión de la injusticia social y la pobreza en la que estaban inmersos muchos de sus fieles.

Por último, por parte del Secretariado para la Unidad, se elaboró un texto sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia católica, situándola en una perspectiva totalmente renovada en relación con las posiciones mantenidas en los últimos siglos. El proyecto partía del desarrollo del movimiento ecuménico, el cual trataba

¹⁸⁰ ALBERIGO, Giuseppe. Breve historia del Concilio... Op. cit., pp. 129-130.

¹⁸¹ *Ibíd.* p. 159.

de traducir a la práctica la visión de una Iglesia que se abría al diálogo con los “hermanos separados”¹⁸². El 18 de octubre de 1963, según Alberigo,

...comenzó la discusión del proyecto sobre el ecumenismo, preparado por la comisión mixta entre el Secretariado para la Unidad y la Comisión para las Iglesias orientales. Los cinco capítulos del texto exponían los principios católicos sobre el ecumenismo; los criterios de su actuación; las relaciones de las Iglesias orientales ortodoxas, y, más brevemente, con las nacidas de la reforma protestante; el significado del pueblo hebreo en la historia de la salvación y, por último, el tema candente de la libertad religiosa. Era clarísimo el esfuerzo del texto por elaborar una actitud católica sobre el problema de la unidad de la Iglesia que, teniendo en cuenta las expectativas suscitadas por Juan XXIII y por la presencia en el Concilio de los observadores no católicos, superase la intransigencia secular, atrincherada en el vacío deseo de un retorno de los ‘hermanos separados’ a Roma: los cismáticos (orientales), los herejes (protestantes) y los anglicanos¹⁸³.

Esta cuestión, por ejemplo, fue prontamente recibida en la Facultad de Teología de la Javeriana y, como lo notará el lector, posibilitó el cambio hacia una imagen más positiva sobre el protestantismo en relación con el catolicismo. Sin embargo, muy de este periodo, podríamos decir que el ecumenismo de la revista aún guardaba ciertas reservas. Habrá que esperar hasta los siguientes años para que se fuera consolidando esta propuesta en los autores de la publicación. Pero nos podríamos adelantar para decir algunas palabras al respecto: el diálogo ecuménico con los “hermanos separados”, asumidos por la Facultad y por la revista *Ecclesiastica*, refería exclusivamente a las iglesias históricas nacidas de la Reforma protestante y no a las iglesias pentecostales. Esta característica del ecumenismo de la Facultad fue una constante en el pensamiento de la revista y, además, es una lógica compartida por algunas teologías latinoamericanas, entre ellas, la Teología de la Liberación.

¹⁸² Ibid. p. 67.

¹⁸³ Ibid. pp. 95-99.

2.1.2. Recepción del Vaticano II y problemas sobre su interpretación. Según Pedro Zamora una de las dificultades del período postconciliar ha tenido que ver con la interpretación tanto del evento como tal, como de sus enseñanzas y de sus decisiones. El péndulo va de un extremo al otro y en cada lado hay intérpretes maximalistas y minimalistas. Los primeros utilizan expresiones como “nuevo pentecostés”, “gran reforma”, “nuevo comienzo”, para enfatizar la novedad del Vaticano II. Los minimalistas, por su parte, ubican el Vaticano II en línea de continuidad con los concilios anteriores; su originalidad, según ellos, estaría en su “carácter pastoral”, no en la doctrina; por tanto, su preocupación fundamental consistió en buscar aquellos puntos doctrinales en los cuales el Vaticano II repite la tradición anterior, con especial énfasis en lo contenido en Trento y en el Vaticano I¹⁸⁴.

La interpretación más radical procedió de obispos pertenecientes a la minoría conservadora, de teólogos anclados en la neoescolástica y de movimientos tradicionalistas opuestos a la renovación conciliar. No admitieron las conclusiones del Vaticano II porque, según ellos, era un concilio contrario a la Tradición. El Vaticano II, por carecer del peso de las definiciones dogmáticas y de los anatemas, sería –según ellos– un concilio “débil”, un concilio “menor”. Esta interpretación situó el predominio de “lo pastoral” del Vaticano II en niveles inferiores con respecto a otros concilios como Vaticano I y Trento. La actitud más significativa era la del obispo ultraconservador Marcel Lefebvre, cuyo pensamiento, actitud y decisiones le acarrearón la excomunión en 1988. Según él, las afirmaciones de los nuevos textos conciliares van en contravía de lo enseñado anteriormente por Trento, Vaticano I y por los papas anti-modernistas¹⁸⁵.

Por otro lado, también encontramos teólogos que situaron el Vaticano II casi exclusivamente como un concilio de mera adaptación de la doctrina a la cultura

¹⁸⁴ ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico... Op. cit., p. 118.

¹⁸⁵ *Ibíd.* p. 119.

actual. De ahí que al cardenal Joseph Ratzinger no le gustaba que se hablara de un “antes” y un “después” del Vaticano II o de una Iglesia pre o postconciliar. Ratzinger afirmaba que en los textos conciliares no hay ruptura con el pasado sino “continuidad” y una comprensión cada vez mejor del depósito de la fe¹⁸⁶. “Finalmente, algunos autores proponen interpretar el Vaticano II no en la línea de la ruptura o de la oposición sino en aquella del desarrollo, del progreso y de la complementariedad. Hay textos del Vaticano II que repiten doctrinas conciliares anteriores, pero hay elementos doctrinales que presentan una reflexión mejor lograda en los campos bíblico, histórico, teológico, etc.”¹⁸⁷.

El Vaticano II recibió una multitud de cuestionamientos que los padres conciliares no pudieron prever: abandono masivo de la juventud de las iglesias históricas; secularización de las sociedades; progresiva pérdida de la influencia de la Iglesia en la sociedad; búsqueda de la liberación de los países de América Latina; reivindicaciones de la mujer; etc. Se consideró que el Concilio presentó soluciones de principio o pistas generales. En esta misma situación se ubicaron las lagunas y ambigüedades de algunos textos conciliares¹⁸⁸.

Con esto damos paso a la cuestión de la Facultad y los cambios que vivió tanto en su estructura como en sus planes de estudios, cambios suscitados, ciertamente, por esta renovación conciliar. En este punto, el lector encontrará una actitud distinta en la Facultad; por ejemplo, las clases tenían el propósito de preparar al teólogo para que se comprometiera, desde su fe, con los cambios sociales y con los pobres. Sin embargo, antes de dar paso a esta presentación, consideramos conveniente exponer al lector los cambios que, para entonces, y a causa del Vaticano II, vivía la Compañía de Jesús, cambios que tuvieron repercusión en la Facultad.

¹⁸⁶ Ibid. p. 121.

¹⁸⁷ Ibid. p. 122.

¹⁸⁸ Ibid. p. 122.

2.2.LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA RENOVACIÓN TEOLÓGICA

¿Cuál fue la aportación de los jesuitas al Concilio Vaticano II? En este punto no pretendemos sobrevalorar la participación de la Compañía en las aulas conciliares, pero sí nos interesa ver que la participación de los jesuitas allá, en Roma, tuvo repercusiones aquí, en la Universidad Javeriana. Por ejemplo, los cambios en el plan de estudio y la orientación misma de la enseñanza, ciertamente dependieron de las renovaciones conciliares, pero principalmente de los jesuitas que dejaron huella en dichas renovaciones.

Para no dar muchas vueltas sobre el asunto, quisiéramos decir que el decreto sobre el ecumenismo, la declaración sobre la libertad religiosa y la declaración acerca de la relación de la Iglesia con las otras religiones no cristianas, expuestos en el Vaticano II y cargados de un acervo teológico que repercutió en los cambios de las clases de la Facultad de Teología, “...salieron del Secretariado presidido por el cardenal Bea. En este sentido, se puede concluir que el Vaticano II ha sido ‘el Concilio del cardenal Bea’. La afirmación no brota del triunfalismo jesuítico, sino que está tomada del diario del dominico Y. Congar. En efecto, el veterano cardenal jesuita estuvo implicado en la marcha del Concilio desde su preparación hasta el final”¹⁸⁹.

Efectivamente, el cardenal Bea comprendió muy pronto que el esfuerzo de *aggiornamento* que el papa Juan XXIII recomendaba encarecidamente a la Iglesia católica debía realizarse en el contexto de una comunidad ecuménica. Además, a título personal, Bea puede ser considerado como el “arquitecto” y “abogado defensor” de la declaración sobre la relación de la Iglesia con las otras religiones

¹⁸⁹ MADRIGAL TERRAZAS, Santiago. “Los jesuitas y el Concilio Vaticano II: meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús”. Lección inaugural del curso académico 2014-2015 de la Universidad Pontificia Comillas Pronunciada el 3 de septiembre de 2014. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Servicios Editoriales, 2014, p. 22.

no cristianas¹⁹⁰. En este hecho, se debe situar el interés de la Facultad por abrir una clase de ecumenismo así como el estudio que realizó, en la revista, de la teología protestante. Sin embargo, nuestras limitaciones tan solo nos permiten decir algo al respecto del jesuita Bea para entender qué lo llevó a izar la bandera del ecumenismo. Bea conocía la experiencia de Estados Unidos, uno de los pocos países del continente americano donde la presencia del protestantismo superaba a la Iglesia católica. Además, la inquietud por la libertad religiosa, en este caso, siguiendo un poco la historia narrada por Giuseppe Alberigo, buscaba que los católicos pudieran expresar su fe con libertad en aquellos lugares donde eran minoría, por ejemplo, Estados Unidos.

En otras palabras, la apertura al diálogo ecuménico obedecía a unos intereses particulares y puntuales. Sin embargo, la problemática del ecumenismo en América Latina tenía otros matices, ya que en estos países el catolicismo no tenía el problema de ser minoría. De ahí que el diálogo con los protestantes fuera una mera formalidad. Es en este orden de ideas donde debemos situar la teología desarrollada en la revista al respecto del protestantismo. *Ecclesiastica* buscó el dialogo con los protestantes históricos, pero con los pentecostales se dio una actitud de no-diálogo, ya que dichas organizaciones religiosas sí estaban cuestionando la presencia numérica de la Iglesia católica en los países latinoamericanos y, de alguna manera, en Colombia.

Asimismo, junto al cardenal jesuita Bea, hay que citar a otros teólogos como H. de Lubac, J. Daniélou, K. Rahner, que acabaron siendo los grandes forjadores de la teología conciliar. A esa triplete hay que añadir los nombres de los franceses G. Martelet y H. Rondet, de los profesores de Frankfurt, O. Semmelroth, J. Hirschmann, A. Grillmeier, y el gran liturgista de Innsbruck, J. A. Jungmann. Todos ellos desarrollaron un trabajo enorme para el Concilio. El mismo Rahner reconoció

¹⁹⁰ Ibid. p. 22.

su influjo teológico personal en razón de su presencia en la Comisión doctrinal, que elaboró las constituciones sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), sobre la revelación (*Dei verbum*) y también la constitución pastoral (*Gaudium et spes*). De manera específica se puede reconocer una impronta jesuítica en la constitución sobre la Iglesia, plasmada en una visión sacramental, como signo e instrumento de la salvación universal¹⁹¹.

Al mirar las fuentes citadas por la revista, los temas abordados y el discurso adoptado, salta a la vista la importancia de los documentos ya mencionados. Por otro lado, la idea de la Iglesia como sacramento universal de salvación estuvo fuertemente presente en las reflexiones de la publicación. Con esto, podemos mirar la influencia del Vaticano II en ella, pero según la guía y luz de la Compañía de Jesús.

Mirando con los ojos del historiador, diremos que el Concilio Vaticano II ha marcado un antes y un después en la historia de la Iglesia y en la historia de la Compañía de Jesús. Para los jesuitas el período que transcurre desde 1815 hasta 1965 corresponde —en palabras de M. Revuelta— al tiempo histórico de la *Compañía restaurada*, porque, a lo largo de esos ciento cincuenta años se mantienen los rasgos fundamentales del momento del restablecimiento; a partir de 1965, tras la clausura del Vaticano II y de la mano de la Congregación General XXXI, comienza otro estilo y otro comportamiento, el de la *Compañía renovada*, versión jesuítica del cambio que se dio en toda la Iglesia¹⁹².

¹⁹¹ *Ibíd.* pp. 23-24.

¹⁹² *Ibíd.* p. 8.

2.2.1. Nueva orientación pastoral. Podríamos decir que esta renovación teológica que vivió la Compañía tiene el nombre y el sello del general Pedro Arrupe. Era un 7 de mayo de 1965 cuando se llevó acabo la susodicha XXXI Congregación para elegir nuevo general de la Compañía de Jesús. El propósito de esta Congregación era encaminar a la Compañía de Jesús a los caminos abiertos por Vaticano II¹⁹³. Mientras corrían la tercera y cuarta sesión del Concilio Vaticano II fue elegido general de la Compañía de Jesús Pedro Arrupe el 22 de mayo de aquel año para realizar esta nueva misión que se le encomendaba a la Compañía¹⁹⁴.

El padre Arrupe insistió en que el apostolado social era la forma en que los jesuitas debían luchar por la justicia, que se distinguía radicalmente de otros modelos de promoción humana o del simple trabajo filantrópico, social o político. Lo que debía motivar al jesuita era simplemente el amor a Dios y a las personas¹⁹⁵. De esta manera, Arrupe "...promovió incansablemente la preocupación social. Ayudó a destacar la promoción de la justicia como elemento central de la identidad y misión del jesuita. Al animar a otros campos del apostolado como lo son: la educación, la teología, las comunicaciones, el trabajo pastoral y misionero para que hicieran su propia contribución social. Él vislumbró y preparó lo que sería después la dimensión social para la misión"¹⁹⁶. Pues bien, entiéndase a esta luz el papel excepcional que el superior general Pedro Arrupe jugó en el posconcilio de la Compañía de la Jesús con un ardiente deseo de aplicación y puesta en práctica de las directrices del Vaticano II. De hecho, las dos congregaciones generales celebradas durante su mandato representan el intento de seguir la línea marcada por el Concilio para el *aggiornamento* de la Iglesia. De su mano se produjo ese tránsito nada fácil de la *Compañía restaurada* a la *Compañía renovada*; de ahí que su sucesor, el general Peter H. Kolvenbach, lo considere "un profeta de la renovación conciliar"¹⁹⁷.

¹⁹³ Cfr. Congregación General XXXI... Op. cit.

¹⁹⁴ HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús...Op. cit. p. 253.

¹⁹⁵ CASTILLO SALAZAR, David Alejandro. El Programa por la Paz... Op. cit. pp. 35-36.

¹⁹⁶ p. 44.

¹⁹⁷ MADRIGAL TERRAZAS, Santiago. "Los jesuitas y el Concilio Vaticano II... Op. cit. p. 9.

La Congregación General XXXI percibió que después de s. Ignacio de Loyola, en aquel hombre vasco, que había vivido 27 años en Japón, como misionero de a pie, como maestro de novicios y como provincial, se conjugaban las cualidades y el carisma necesarios para llevar adelante el proyecto conciliar¹⁹⁸. Para Madrigal Terrazas

Los primeros compases de aquel cambio repentino pudieron parecer un golpe de timón, un cambio de rumbo, que hizo hablar de una 'tercera Compañía', distinta de la fundada por Ignacio en 1540, distinta de la restaurada en 1814. Pronto comenzó a circular aquella cantinela que hablaba de ruptura y discontinuidad: un vasco fundó la Compañía y otro la va a destruir. El P. Pedro Arrupe, sin embargo, habló de renovación, de actualización, de acomodación al mundo moderno, eso sí siempre en el espíritu y en la letra del Concilio Vaticano II¹⁹⁹.

Con Arrupe la Compañía tomó para sí, como un *eslogan*, el compromiso a favor de la justicia y la tarea que debía tomar la educación en las escuelas colegios y universidades jesuitas al respecto de una educación para la justicia social. Algunos profesores de la Facultad de Teología de la Javeriana de Bogotá buscaron introducir este nuevo enfoque teológico en sus estudiantes; este interés por la justicia llamaba al compromiso con los pobres. Estos cambios, con rostro del padre Arrupe, los encontramos en la revista y su interés por hacer una teología comprometida con la sociedad y con la promoción de la justicia. La meta y el objetivo educativo de los jesuitas era, entonces, formar personas que no vivieran para sí, sino para Dios y para Cristo. Hombres para los demás, es decir, que no concibieran el amor a Dios, sin el amor al ser humano; un amor eficaz que tenía como primer postulado la justicia²⁰⁰.

Para general Arrupe los cambios acaecidos en el Vaticano II tenían como artífice principal al Espíritu de Dios que una vez más mostraba cómo guiaba a su Iglesia;

¹⁹⁸ *Ibíd.* p 27.

¹⁹⁹ *Ibíd.* pp. 25-26.

²⁰⁰ *Ibíd.* pp. 32-33.

desde esta certeza se mantenía en el constante trabajo de renovar la Compañía²⁰¹. Al proclamar la novedad del espíritu del Concilio, Arrupe se adelantó a transitar por escabrosos caminos. Todo cuanto estaba realizado era una respuesta a la llamada de Pablo VI y Juan Pablo II para que la Compañía contribuyera eficazmente a la puesta en práctica de la novedad del Vaticano II. Las cartas y los discursos de estos papas contienen ciertamente señales de precaución y de reservas respecto a este camino. Asimismo, en el interior de la Compañía se utilizaron a veces esas preocupaciones de los papas para fomentar una resistencia hacia la renovación impulsada por el sucesor de s. Ignacio. Tampoco faltaron interpretaciones a la ligera de sus expresiones para justificar iniciativas demasiado audaces y conductas extrañas a la misión de la Compañía²⁰².

Sobre todos estos escollos Arrupe habría de cambiar la forma en que la Compañía se percibía a sí misma. Esta fue una de las principales razones que llevó a los jesuitas colombianos a pasar de una alianza acérrima con las élites poseedoras del poder político y eclesial en la primera mitad del siglo XX, a un compromiso con el pobre y la justicia social. Sin embargo, se podría decir que dicha relación con las élites no se desechó del todo, sino que la Compañía se abrió a nuevos frentes de acción social que ya no se limitaba a mantener estas relaciones privilegiadas con el poder. Este nuevo compromiso con el pobre llevó a que algunos jesuitas del país como del continente tuvieran una participación activa en la reflexión y producción teológica de la Teología de la Liberación, cuestión que abordaremos en el siguiente capítulo. En estos años los cambios de la Compañía y la opción por la justicia social se vieron reflejados, en Colombia, por medio del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).

²⁰¹ *Ibíd.* pp. 40-41.

²⁰² *Ibíd.* p. 43.

2.2.2. Nuevo enfoque en la praxis social. Fernán González cuenta que "en Colombia, los orígenes del CIAS-CINEP²⁰³ se remontan al año 1944, cuando se comenzó a organizar la Coordinación Nacional de Acción Social, encomendada a los jesuitas por los obispos del país. Los sucesos del 9 de abril de 1948 golpearon a la Iglesia católica colombiana y convencieron a muchos de sus jerarcas de la necesidad de trabajar más a fondo en la solución del llamado ‘problema o cuestión social’²⁰⁴. Los estudios sobre la realidad social de la provincia y su relación con la realidad sociológica de la Iglesia colombiana, respecto a la vida política y económica del país, fueron las primeras publicaciones del CIAS, que representaron un sacudón para muchos jesuitas, especialmente para sacerdotes jóvenes. Esos estudios sobre la realidad social, económica, política, educativa y eclesial del país buscaban alimentar la reflexión de los jesuitas sobre la realidad de la provincia. Con el CIAS se busca despertar el compromiso por la cuestión social tanto de los jesuitas como de la Iglesias en general, ya que, como lo reflejan algunas entrevistas realizadas por estos años a personas externas a la Compañía sobre los rasgos negativos que percibían, los encuestados señalaron la falta de testimonio de pobreza, el estilo aburguesado de vida, el elitismo del trabajo apostólico centrado preferentemente en las clases ricas, el tradicionalismo en sus enfoques y estrategias apostólicas, el triunfalismo, la autosuficiencia, el marcado individualismo y la resistencia al trabajo en equipo²⁰⁵.

A finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta, la Compañía de Jesús se dedicó a preparar un grupo de jesuitas con formación especializada en ciencias sociales: sociología, economía, demografía, etc. Así se creó, oficialmente, en 1966 el CIAS como tal, con mayor énfasis en la investigación académica y docencia universitaria: de esta manera se presentó, por el énfasis en la formación

²⁰³ Centro de Investigación y Acción Social (CIAS); Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP).

²⁰⁴ E. GONZÁLEZ, Fernán. "La doctrina social de la Iglesia frente a las ciencias sociales: intentos y dificultades de un diálogo". *Theologica Xaveriana*, Núm. 75, 1985, págs. 235-289, p. 235.

²⁰⁵ CASTILLO SALAZAR, David Alejandro. El Programa por la Paz... Op. cit. p. 34.

profesional, cierto divorcio con las asesorías directas a sindicatos y otras organizaciones. Este interés por el estudio social no era un sentir único de los jesuitas, pero la Compañía sí era una de las principales organizaciones católicas interesadas en estudiar la realidad social. De esta manera, cuando el episcopado colombiano creó el Instituto de Doctrina y Estudios Sociales, IDES, le encargó la dirección, desde 1968 hasta 1971, a los jesuitas miembros del CIAS. La labor fundamental del Instituto y de la preocupación por la cuestión social, era el dictar cursos de nueve meses de duración para la formación de “agentes de pastoral social”²⁰⁶.

En 4 años pasaron por el IDES 126 alumnos, enviados en su mayoría por los respectivos obispos, superiores religiosos y organizaciones sociales de carácter laico. En estos cursos se estudiaba la doctrina social de la Iglesia y se daban elementos de filosofía y de ciencias sociales para la comprensión de la problemática social y política. En este período, los investigadores del CIAS, jesuitas y laicos, empiezan a descubrir la dimensión política de la cuestión social, lo mismo que a hacerse más sensibles a los aspectos conflictivos de la realidad social latinoamericana y colombiana. Se establece un primer diálogo con las ciencias sociales y se empieza a descubrir la realidad de la izquierda colombiana²⁰⁷.

La separación de los jesuitas de la dirección del IDES en 1971 marca el comienzo de una búsqueda de identidad propia por parte del CIAS. El CIAS empieza a definirse más como centro de investigación, con alguna presencia en el mundo académico a través de varias cátedras universitarias, y una búsqueda de contactos en el mundo campesino que empezaba entonces a organizarse en la ANUC²⁰⁸. La búsqueda de una identidad jesuita en torno a la cuestión social tiene correlación con la creación del CINEP en 1970²⁰⁹.

²⁰⁶ E. GONZÁLEZ, Fernán. “La Doctrina social de la Iglesia... Op. cit. 236.

²⁰⁷ *Ibíd.* p. 236.

²⁰⁸ Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia.

²⁰⁹ *Ibíd.* p. 236.

El Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) refleja la influencia del general Arrupe y su interés por el compromiso con la justicia social. Por ejemplo, si a comienzos del siglo XX hasta 1960 casi la mitad de las organizaciones no gubernamentales (ONG) del país eran de carácter asistencialista, entre 1961 y 1980 casi el 26% se orientó, como lo hizo el CINEP, a la prestación de servicios y ejecución de planes de desarrollo y de fortalecimiento del tejido social; esas organizaciones tendían a adoptar una actitud contestataria hacia el Estado²¹⁰.

Cabe recordar, que los jesuitas y su trabajo social de las décadas anteriores, reflejado en la Acción Católica, el sindicalismo católico, la formación de sacerdotes y seglares, etc., aparte de tener un perfil asistencialista también tenía el propósito de contrarrestar la avanzada comunista y protestante en el país. Ahora, en los años setenta, los jesuitas del CINEP, todos ellos científicos sociales, ya no hacían parte de esa estrategia. Su interés por la realidad nacional seguía en el centro de sus preocupaciones, pero la lectura y las recomendaciones que sugieren, así como su participación en los movimientos populares, los había alejado por completo no solo de otros jesuitas, sino también de las posiciones del episcopado²¹¹.

Aquí el lector encontrará una cuestión insoslayable en la historia de la Compañía de Jesús: el compromiso social por la justicia le acarreó a muchos jesuitas problemas con la jerarquía de la Iglesia católica latinoamericana. Esta disyuntiva eclesial tomó cuerpo, en el siguiente periodo, con la persecución y la condena de algunos jesuitas miembros de la Teología de la Liberación así como, para en el caso colombiano, Alberto Parra y Alberto Múnera, dos de los principales autores de la revista *Theologica Xaveriana*, sufrieron el peso de la mano del cardenal Alfonso López Trujillo.

²¹⁰ MARÍN RIVAS, María del Pilar. "Las violaciones de derechos humanos en Colombia durante los años 80 del siglo XX: acercamiento a su comprensión histórica desde la degradación y el fortalecimiento de la defensa". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 22, Núm. 1, 2017, págs. 113-135, p. 128.

²¹¹ ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad... Op. cit. p. 251.

2.3.LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

El Concilio influyó en la renovación de los estudios teológicos y en la reorganización de las facultades de teología. Entre las causa de este fenómeno resaltó el desarrollo de una teología que pensó, con la luz de la fe, los problemas sociales y culturales de los latinoamericanos. Asimismo, la Sagrada Congregación para la Educación Católica, siguiendo el mandato recibido del Vaticano II, impulsó la renovación de las Facultades Eclesiásticas, las cuales debieron adaptar sus Estatutos a las normas dictadas en 1968 para una primera etapa experimental; hasta que en 1979 Juan Pablo II promulgó la constitución apostólica *sapientia christiana* que hasta el día de hoy sigue rigiendo a las facultades de Teología²¹².

Por otro lado, en los años sesenta la Facultad de Teología aún se encontraba más ligada a la vida del Colegio Máximo que a la vida de la Universidad Javeriana; esto generaba un ambiente más propicio para el cultivo de la teología especulativa, que para el desarrollo de una teología articulada a la realidad del país, como lo sugería y demandaba la nueva situación teológica creada por el Vaticano II y promovida por el superior general Arrupe. Sin embargo, la reforma de los estatutos de las Facultades Eclesiásticas, en 1969, llevó a la Facultad de Teología a reflexionar más seriamente sobre su propia renovación, de cara a las exigencias de las renovaciones conciliares y de la Compañía, particularmente, en la cuestión de relación con la sociedad colombiana y con la vinculación tanto académica como administrativa con la Universidad Javeriana, a fin de salir de los marcos conventuales y pasar a la producción teológica de carácter universitario comprometido con la sociedad²¹³.

²¹² GALLI, Carlos M. "Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)". *Teología*, Núm. 88, 2005, págs. 667-698. p. 678.

²¹³ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología... Op. cit. p. 398.

Entre 1971 y 1972 hubo un interesante intercambio entre los directivos y los estudiantes de la Facultad, a propósito de los objetivos de la formación sacerdotal. De este hecho nació la propuesta de la creación de la *Carrera Sacerdotal*, más tarde conocida como *Carrera Teológica* para el ministerio. Se tenía el interés de introducir en la Facultad la renovación del Vaticano II; esta carrera buscó contextualizar la misión apostólica del sacerdote en la sociedad colombiana. Para ello se introdujeron en la Facultad estudios de metodología y praxis social, economía, política y pedagogía. Esta orientación por la comprensión social que vivían los jesuitas posibilitó que la Congregación General XXXII²¹⁴ de la Compañía de Jesús, realizada entre el 2 de diciembre de 1974 y el 7 de marzo de 1975, propusiera que los estudios de teología, filosofía y humanidades estuviesen orientados a la comprensión y resolución de los problemas más urgentes. Gradualmente, se abría así en la Facultad algún espacio para una teología abierta al espíritu renovador del Vaticano II, responsable de la transformación de la situación social y cultural de la nación, según el interés de la Compañía renovada²¹⁵.

Los cambios que se vivían en la Facultad tienen relación directa con la incomodidad de algunos de sus miembros, que consideraron la dependencia del Colegio Máximo como un hecho que reducía el papel social de la Facultad²¹⁶. En la década de 1970 se inició la separación de las Facultades Eclesiásticas (1973-1975); estas Facultades, a pesar de guardar cierta diferencia en su objeto de estudio, tenían un mismo consejo, decano y rector. Sabemos que la Facultad de Teología y la de Filosofía entraron en diálogo con la Universidad Javeriana para vincularse institucional y jurídicamente²¹⁷; de ahí que se ventilara el asunto de la integración de la Facultad de Teología a la Universidad Javeriana. Cabe recordar que entre el Colegio y la Universidad existía una división jurídica que no permitía una autoridad

²¹⁴ Cfr. Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús... Op. cit.

²¹⁵ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología... Op. cit. p. 399.

²¹⁶ GUTIÉRREZ, Matio. Estatutos de la facultad de Teología... Op. cit. p. 41.

²¹⁷ Entrevista realizada al padre Alberto Parra, S.J. 20 de noviembre de 2018.

por parte de la Javeriana sobre los profesores o estudiantes de la Facultad, la cual estaba ubicada en el barrio Chapinero de Bogotá²¹⁸. Antes de este proceso, la presencia de la Facultad en la Universidad dependía de la actividad personal de algunos sacerdotes jesuitas y laicos que colaboraban con los cursos de ética, asignatura obligatoria según lo establecido por el Ministerio de Educación Nacional²¹⁹.

Estos cambios e inconformidades que se presentaron en la Facultad para la segunda mitad del siglo XX fueron una consecuencia directa, ciertamente, de los cambios acaecidos en el mundo católico y jesuítico. En relación con estos acontecimientos, existía el deseo por parte de algunos profesores y estudiantes de renovar las clases de teología, a fin de que dicha formación se tornara más profesional y no tanto como un anexo de la preparación y vocación presbiteral. Este fue uno de los motivos que posibilitó y promovió el estudio de la realidad social colombiana; muchas preguntas preocupaban a los teólogos de la época, pero, en el caso latinoamericano y colombiano, la inquietud primordial era entender la responsabilidad social del teólogo y su participación en los cambios sociales²²⁰.

Asimismo, en 1967 se organizó el Instituto de Teología para Laicos, que permitió el acceso a cursos superiores de teología a religiosos, profesores de religión y público en general²²¹. Entre este público general llegaron algunas mujeres a formarse como teólogas. Este hecho causó conmoción, curiosidad y escepticismo tanto en los profesores como en los estudiantes²²². Aquí observamos el real vivir de las renovaciones teológicas en boga. No se puede negar que la Facultad vivía un proceso de apertura a los cambios, pero el hecho de que la respuesta de los laicos

²¹⁸ RAMÍREZ M. Fabio. Algunas notas sobre los inicios de la Facultad de Teología, pp. 23-68. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. p. 37.

²¹⁹ SENDOYA MEJÍA, Luis Mario. Participación de los laicos en la Facultad de Teología, pp. 167-194. En: CASAS, Juan Alberto (comp.). A hombros de gigantes... Op. cit. p. 191.

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ GUTIÉRREZ, Mario, "Memoria histórica de la Facultad de Teología... Op. cit., p. 292.

²²² CORPAS DE POSADA, Isabel. "De una teología clerical a una teología eclesial"... Op. cit. p. 449.

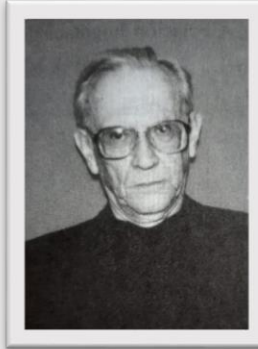
para formarse en teología haya sido tan rápida, y que entre ellos se encontraran mujeres, fue algo inesperado. Ciertamente, se presentaron discordias al respecto, pero la renovación en la Facultad era un proceso que cada vez se solidificaba, puesto que, como se verá en el siguiente capítulo, algunos de estos laicos y laicas lograron ser parte del cuerpo docente y miembros importantes en la revista *Theologica Xaveriana*, y algunos inclusive influyeron en el cambio teológico de los años posteriores, como lo fue el teólogo y laico colombiano Rafael Ávila Penagos, pionero de la Teología de la Liberación.

En este orden de ideas, daremos paso a la exposición de las fichas biográficas de los decanos de la Facultad entre 1963 y 1974, con el propósito de situar los vínculos geográficos y académicos que condicionaron la formación de los directivos de la Facultad y a su vez, entender cómo dicha formación colaboró en las transformaciones que por entonces vivía la Facultad.

Cuadro 7. Decanos de la Facultad de Teología, 1963-1974

Carlos Bravo, S.J. Decano Facultad de Teología (1963-1966)
Nació el 23 de marzo de 1916 en Bogotá. Ingresó a la Compañía de Jesús en el Noviciado de Chapinero el 24 de marzo de 1931. Murió en Bogotá, el 24 de enero de 1993 a los setenta y siete años y sesenta y dos de vida en la Compañía de Jesús. Los estudios de Humanidades (1933-1934) y de Filosofía (1936-1937) los realizó en Chapinero y el año de Ciencias en Santa Rosa de Viterbo (1935). Posteriormente, estudió Teología en Bogotá (1941-1944). Viajó a Roma y obtuvo el grado de doctor en Teología por la Universidad Gregoriana; regresó a Bogotá en el año de 1951 para

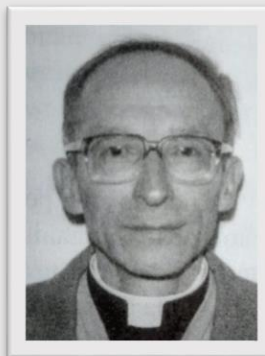
comenzar su enseñanza en la Facultad de Teología, que se prolongó por espacio de casi cuarenta años.



Pedro Ortiz, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1967-1972)

Nació el 31 de enero de 1926 en Floridablanca (Santander). Ingresó a la Compañía de Jesús en abril 17 de 1941. Fue ordenado presbítero el 26 de julio de 1954.

Estudió Humanidades en Santa Rosa de Viterbo (1943-1944). Cursó estudios de Filosofía en la Universidad Javeriana en 1947 y en la Gonzaga University, Spokane, obteniendo el grado de *Bachelor of Arts*. Se licenció en Teología en la Universidad de Innsbruck (Austria) (1951-1955) y en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) (1956-1959). Enseñó Exégesis Bíblica y Lenguas Bíblicas en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana desde 1960.

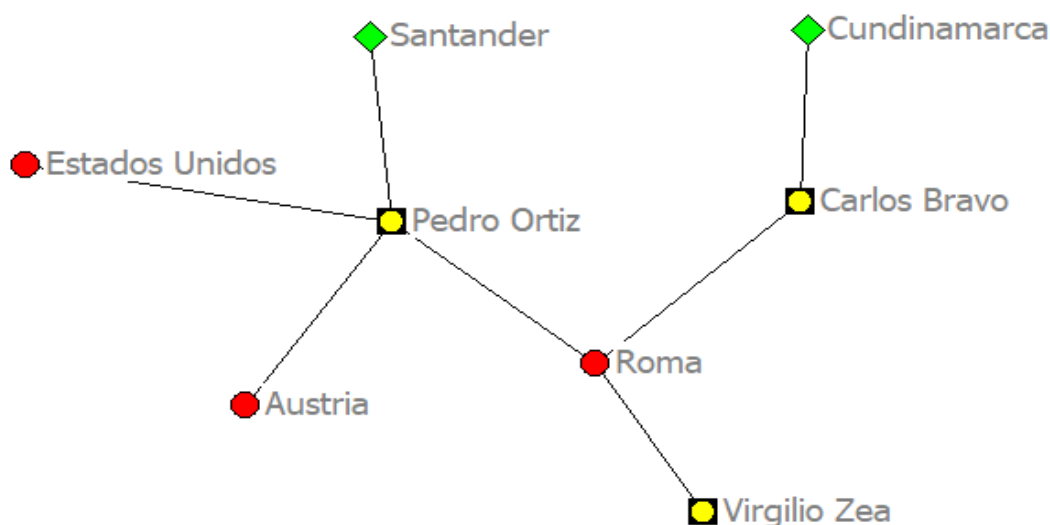


Virgilio Zea, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1973-1974)

Se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma).

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: MagisterioFacultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. pp. 388-407

Gráfico 6. Vínculos académicos de los decanos, 1963-1974



Fuente: elaboración propia

En primer lugar, observamos que los decanos de este periodo, a excepción de Pedro Ortiz, hicieron su doctorado en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, universidad de la Compañía de Jesús; cabe apuntar que el doctorado en Ciencias Bíblicas de Pedro Ortiz se inscribe en la rama teológica. A diferencia de los decanos del periodo anterior, que estudiaron Humanidades como formación de base, estos estudiaron Filosofía. Es importante resaltar el simple hecho de la formación doctoral en Teología, ya que estos decanos se estaban formando al calor del Vaticano II. Y como observamos, los tres decanos llegaron a Roma, casi contemporáneamente, para beber más cerca de esta fuente de renovación conciliar: unos a la Universidad Gregoriana y otros al Instituto Bíblico de Roma. Esta formación de los decanos será sintomática en los cambios que vivió la Facultad para este periodo.

Desde los años 50 la Universidad Gregoriana reconoció la necesidad de cambiar y adaptarse, en cierta medida, al espíritu moderno. Algunos profesores consideraban que se debían cambiar la forma de las clases así como promover un mayor espíritu

investigativo en los estudiantes. Se temía que hubiera un gran riesgo de que, en unos pocos años, la Gregoriana se considerara anticuada y ya no estuviera al día con los tiempos²²³. De esta manera, entre 1958 y 1970 la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana abrió el Instituto de Espiritualidad, así como el Pontificio Instituto “Regina Mundi”. Estos institutos tenían el propósito de abrir la investigación sobre la sociedad y la vida apostólica del clero en ella²²⁴.

Tratamos, por otro lado, de buscar algún trabajo sobre la historia de la Universidad Gregoriana, en especial de su Facultad de Teología, y lastimosamente no dimos más que con algunos trabajos que hacen una pequeña alusión a esta cuestión. No decimos que no exista producción al respecto, tan solo decimos que no accedimos a ella porque no encontramos ninguna. Esta escasez de estudios sobre la manera en que las facultades de Teología participaron en las transformaciones teológicas promovidas por el Vaticano II, al parecer, es una cuestión olvidada por la historiografía. Asunto sumamente delicado, ya que las reformas conciliares llegaron, normalmente, a los teólogos por medio de la educación. De ahí que estudiar la relación de la Teología y sus transformaciones y la manera en que afectaron las facultades de Teología y estas a su vez la producción teológica, es uno de los objetivos que la presente tesis se ha planteado.

Pero sí podemos decir algunas palabras con respecto a la participación indirecta de la Gregoriana en las aulas conciliares. Así el lector comprenderá por qué en pocos años la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá cambió la Teología que enseñaba y producía. A esto podemos decir lo siguiente: los decanos,

²²³ GARGARO, Paul; TANNER, Norman. La storia delle Università pontificie romane 1861-2011. Cristiani d'Italia (2011). consultado 11 de junio de 2020. http://www.treccani.it/enciclopedia/la-storia-delle-universita-pontificie-romane-1861-2011_%28Cristiani-d%27Italia%29/.

²²⁴ Pontifical Roman Universities. Encyclopedia.com consultado 11 de junio de 2020 <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/pontifical-roman-universities>.

directores de la vida administrativa y académica de la Facultad, se formaron bajo el espíritu renovador que respiraba Roma desde los años 50.

La Universidad en cuestión, fue una de las muchas instituciones católicas que la Curia romana consultó en el proceso del desarrollo conciliar. Las universidades romanas probablemente no fueron tan protagonistas como en el Vaticano I, pero jugaron un papel muy importante. Cabe decir que, el 20% de los religiosos involucrados en la preparación del Concilio eran jesuitas, muchos de los cuales provenían de la Universidad Gregoriana²²⁵.

Como ya se habló, la participación de los jesuitas en el Vaticano II fue importante tanto en número como en la calidad de sus miembros. Sin embargo, lo que no se dijo es que muchos de los jesuitas consultados por el Vaticano II eran profesores o provenían de la Universidad Gregoriana. Entre estos estaba el holandés Sebastián Tromp (1889-1975), profesor de dicha Universidad y que, además, tuvo un lugar de excepción en la preparación del Concilio²²⁶.

En la preparación del Concilio estuvieron involucrados unos 58 jesuitas, formando parte de aquellas comisiones y otros órganos afines. Junto al superior general, el belga J. B. Janssens, hay que mencionar al cardenal Bea; estos dos jesuitas formaron parte de la poderosa Comisión central preparatoria, presidida por el papa mismo y cuya función era examinar todos los documentos preparados (unos 70 esquemas). En la Comisión teológica, aparte de Tromp, nos encontramos a varios profesores de la Universidad Gregoriana, como E. Dhanis, F. Hürth, G. Gundlach y J. Witte, en calidad de miembros. Sin duda, el consultor más eminente en aquella comisión, fue el francés Henri de Lubac, procedente de la Gregoriana y representante de la llamada *Nouvelle théologie*²²⁷.

²²⁵ GARGARO, Paul; TANNER, Norman. La storia delle Università pontificie... Op. cit.

²²⁶ MADRIGAL TERRAZAS, Santiago. "Los jesuitas y el Concilio Vaticano II... Op. cit. p. 11.

²²⁷ *Ibíd.* p. 12.

Podemos observar que los cambios acaecidos en Roma, promovidos por la Universidad Gregoriana, afectaron directamente a nuestros decanos. Asimismo, a pesar de la poca información recogida se puede corroborar el trascendental papel que desempeñaron los jesuitas y su principal Universidad en los cambios teológicos promovidos por el Concilio Vaticano II.

Por otro lado, en este periodo los decanos de la Facultad no proceden de una sola región del país; esto nos abre a una nueva hipótesis, así como nos cierra una línea de análisis. En primer lugar, vemos que los cambios acaecidos en este periodo se reflejaron incluso en la dirección de la Facultad ya que el clero antioqueño, por antonomasia conservador, perdió su preeminencia en los altos cargos de la Universidad. También, el hecho de proceder de distintas regiones, en especial Santander, donde la religión católica no ha tenido una presencia tan fuerte como en Antioquia y Cundinamarca, específicamente en Bogotá, posibilitó que la Facultad fuera más flexible a todo este mundo y contexto de cambios teológicos. En segundo lugar, una pequeña muestra como la que tenemos en este momento, no nos permite ver, más allá de la especulación, la influencia de determinadas regiones en la formación de los jesuitas, como se logró observar en el primer capítulo.

2.3.1. Formación y plan de estudios. En 1967 se deja de usar el latín en las clases y el plan curricular se pone, en su mayoría, en castellano. Este fue uno de los primeros cambios que se dieron en el plan de estudios²²⁸. Desde entonces, hasta la década de 1970, la Facultad cambió muchos aspectos de su plan para la formación profesional de los teólogos. El pensamiento teológico se encontraba muy ligado al espíritu de renovación o *aggiornamento* que por entonces pululaba en la Iglesia católica; por esta razón, encontramos que las clases de Sagrada Escritura y Moral, por ejemplo, no se enseñaban con base en un repertorio ya dado, sino que se enseñaban desde una orientación metodológica que introdujera al estudiante a las formas de producción de conocimiento, siempre en relación con la realidad social y sus cuestionamientos a la religión y al teólogo en particular. Este conocimiento no abandonó la Tradición de la Iglesia, la teología no era innovadora sino renovadora, es decir, desde las bases teológicas de la fe se actualizaba la teología a los tiempos contemporáneos²²⁹.

En la década de los años 70 el plan de estudios se consolidó poco a poco. Incluso, algunas asignaturas se inscribieron para aprovechar la formación que tenían los jesuitas que llegan a la Facultad, *Counseling* (padre Jesús Andrés Vela) o Sociología de la religión (padre Francisco Zuluaga). Este nuevo plan de estudios incluyó el curso de Ecumenismo en 1974²³⁰. Como lo puede observar el lector, fue rápido el impacto y la recepción del Vaticano II en la Facultad. Sin embargo, esto no nos puede llevar a concluir, entonces, que el pensamiento teológico se renovó con tal velocidad; este proceso fue más lento. Pero, sí podemos afirmar que los cambios en la Facultad afectaron el discurso de la revista en lo que respecta a distintas temáticas abordadas por esta, como se observará más adelante.

²²⁸ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit p. 398.

²²⁹ *Ibíd.* p. 398.

²³⁰ MEZA RUEDA, José Luis. La facultad de Teología... Op. cit.

Es interesante constatar que la bibliografía producida por la Universidad Javeriana sobre la historia de la Facultad de Teología no se detenga a detallar los cambios ocurridos en la formación y plan de estudios a raíz de las exigencias del Vaticano II. A diferencia de este hecho, como el lector lo habrá notado, existe más información sobre el periodo anterior al Vaticano que a sus años posteriores. En este punto no contamos con la información necesaria para especificar los cambios en la formación de nuestros teólogos. Consideramos que este descuido obedece a dos razones: 1) los profesores actuales de la Facultad de Teología, que para el periodo aquí estudiado eran en su mayoría estudiantes, no han realizado una acercamiento crítico y comprensivo de su experiencia como estudiantes de la Facultad ante los cambios promovidos por el Vaticano II; 2) los trabajos realizados sobre los profesores de la Facultad se han orientado más hacia el análisis de las obras que estos han publicado. En esta línea podemos encontrar uno de los libros más completos al respecto: *A hombros de gigantes. Maestros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana* (2017)²³¹. Los acercamientos biográficos del libro carecen de un enfoque historiográfico y abunda una perspectiva hagiográfica. Esta situación dificulta la recopilación de información para comprender la vida estudiantil y formativa de la Facultad en este periodo.

Sin embargo, desde una visión más amplia, podemos afirmar que las facultades de teología en América Latina, por estos años, se propusieron como tarea ejercitar la enseñanza que permitiera al estudiante realizar una lectura teologal del proceso histórico-cultural nacional, latinoamericano y mundial con una hermenéutica teológica y un discernimiento pastoral a la luz de los signos de los tiempos. Es decir, se consideró conveniente que las facultades de teología estuvieran atentas a la realidad y los cambios sociales y culturales si pretendían incidir en ellos²³². Este hecho lo podemos observar en las palabras de quien fue en los años 70 el decano

²³¹ SENDOYA MEJÍA, Luis Mario. Participación de los laicos en la Facultad de Teología... Op. cit.

²³² GALLI, Carlos María. "Investigando la Teología en nuestra Argentina. Itinerarios de investigación del grupo de estudio sobre la teología en la Argentina y diversas publicaciones de sus miembros en el trienio 2010-2012". *Revista Teología*, Tomo L, Núm. 110, 2013, págs. 139-164, p. 149.

de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Carmelo Giaquinta: para Giaquinta, "...la importancia de la noción pueblo de Dios se hizo muy aguda en el ambiente de la Facultad'. Reconoce que 'con el grupo de profesores que venía de fines de los cincuenta y con otros que se fueron incorporando, tratamos de llevar adelante los ciclos y cursos asumiendo el espíritu y la letra del Concilio Vaticano II'. En ese marco afirma que una preocupación fue abrir los estudios a los distintos miembros del Pueblo de Dios"²³³.

Para concluir este punto, basta decir que el interés renovador que vivió la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, reflejado en sus planes de estudio, compartía ese interés con las facultades de teología latinoamericanas. Ahora bien, ante esta realidad, se puede abrir un camino nuevo, y poco explorado, sobre el estudio comparado de las facultades católicas y los cambios teológicos en el continente, ya que el proceso de recepción del Vaticano II no fue igual en cada aula de estas instituciones formativas.

2.3.2. Profesores y cursos de la Facultad, 1963-1974. A continuación, el lector encontrará un análisis sobre los cambios en el enfoque y la perspectiva de los cursos enseñados en la Facultad; así podremos contrastar lo visto en el primer capítulo y en este, para poder corroborar dichos cambios tan trilladamente mencionados.

Cuadro 8. Profesores y áreas de trabajo, 1963-1974

Profesor	Inicio	Área de trabajo
P. Vicente Andrade, S.J.	1963	Teología moral, Teología pastoral, Sociología
P. Alberto Arenas, S.J.	1963	Teología dogmática
P. Santiago Bernal, S.J.	1963	Teología moral

²³³ GALLI, Carlos M. "Nuestra Facultad de Teología... Op. cit. p. 679.

P. Juan Antonio Eguren, S.J.	1963	Derecho canónico, Liturgia, Teología moral
P. Guillermo González, S.J.	1963	Sagrada Escritura, Teología ascética, Teología fundamental, Iglesia
P. Álvaro Jiménez, S.J.	1963	Psicología pastoral
P. Emmanuel Restrepo, S.J.	1963	Prácticas de rúbricas
P. Rodolfo E. De Roux, S.J.	1963	Teología dogmática
P. Fernando Velázquez, S.J.	1963	Teología dogmática
Dr. Guido Wilde	1963	Psicología pastoral
P. Carlos Bravo, S.J.	1964	Sagrada Escritura
P. Jorge Caycedo, S.J.	1964	Teología ascética, Teología espiritual
P. Prudencio Damboriena, S.J.	1964	Teología del protestantismo
P. Pastor Gutiérrez, S.J.	1964	Sagrada Escritura
P. Ignacio Sicard, S.J.	1964	Teología moral
P. Luis Carlos Ramírez, S.J.	1965	Teología dogmática, Teología pastoral
P. Eduardo Roldán, C.J.M.	1965	Teología pastoral
P. Enrique Acosta, S.J.	1966	Iglesia
Dr. Gustavo Ángel Villegas	1966	Psicología pastoral
P. Roberto Caro, S.J.	1966	Teología dogmática
P. Jaime Rojas, S.J.	1966	Prácticas de rúbricas
P. Fernando Londoño, S.J.	1967	Teología pastoral
P. Ángel Palacio, S.J.	1967	Teología dogmática
P. Eduardo Ramírez, S.J.	1967	Teología moral
P. Virgilio Zea, S.J.	1967	Teología dogmática, Antropología teológica
P. Eduardo Cárdenas, S.J.	1968	Iglesia, Historia eclesiástica, Patrología
P. Santiago Jaramillo, S.J.	1968	Liturgia
P. Alberto Parra, S.J.	1968	Teología dogmática
P. Hernán De Los Ríos, O.A.R.	1968	Pastoral bíblica
P. Eduardo Díaz, Pbro.	1969	Iglesia, Derecho canónico
P. Juan Salazar, C.S.R.	1969	Teología moral
P. Jesús Andrés Vela, S.J.	1969	Pastoral
P. Francisco Escobar, Pbro.	1970	Teología moral
P. Silvestre Pongutá, S.D.B.	1970	Sagrada Escritura
P. Benjamín Forcano, C.M.F.	1971	Teología moral
P. Germán Pinilla, Pbro.	1971	Liturgia
P. Augusto Aimar, S.D.B.	1972	Teología moral, Sacramentos
P. Mario Peresson, S.D.B.	1972	Sacramentos

P. Luis Carlos Riveros, S.D.B.	1972	Teología moral
P. José María Fondevila, S.J.	1973	Teología dogmática
P. Alejandro Martínez Sierra, S.J.	1973	Penitencia, Mariología
P. Luis Alberto Robayo, CSS.R.	1973	Sagrada Escritura
P. Francisco Zuluaga, S.J.	1973	Sociología religiosa
P. Diego Aristizábal, S.J.	1974	Teología dogmática
P. Luis Carlos Bernal, S.J.	1974	Teología moral
P. Enrique Biermann, S.J.	1974	Ecumenismo
P. Luis Alfredo Cárdenas, S.J.	1974	Sagrada Escritura
P. Pierre Drouin, C.J.M.	1974	Sagrada Escritura
P. Alfonso Llano, S.J.	1974	Sacramentos
P. Jorge Julio Mejía, S.J.	1974	Pastoral

Fuente: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011. pp. 401-410

En un inicio los profesores de la Facultad, en su mayoría, eran exclusivamente jesuitas. Más tarde, encontramos la aparición de nuevos profesores procedentes de distintas comunidades religiosas. Observamos un profesor por cada una de las siguientes comunidades: Orden de Agustinos Recoletos (O.A.R.); Congregación del Santísimo Rosario (C.S.R); Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (C.M.F); Congregación del Santísimo Redentor (CSS. R). Asimismo, son dos los profesores que pertenecen a la Congregación Jesús y María (C.J.M.); la participación de los salesianos es más representativa: tres profesores por la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (S.D.B). Asimismo, hallamos tres presbíteros diocesanos colaborando en la formación teológica de los jesuitas.

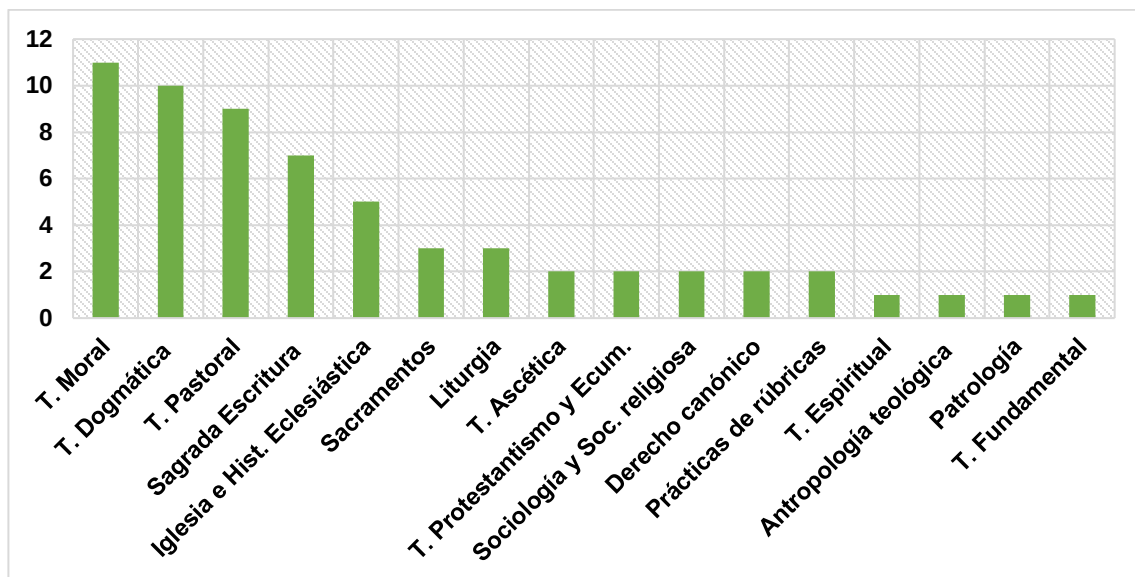
El papel del laico en la profesión teológica, a diferencia del periodo anterior, encuentra cabida en este periodo, aunque su participación es reducida (dos profesores) en comparación de la planta docente clerical. En este orden de ideas, también podemos analizar el tiempo que le tomó a la Facultad asimilar algunas específicas renovaciones teológicas del Concilio Vaticano II: los primeros laicos se

unieron al cuerpo docente entre 1963 y 1966, enseñando Psicología pastoral. Esto nos permite medir la real participación del laico en la producción teológica: esta es pronta, por la rapidez en que se asimiló el Vaticano II, así como reducida y periférica.

En lo que respecta a las áreas de trabajo de los profesores, encontramos ciertos cambios y continuidades; por ejemplo: la Teología dogmática, que comprende algunas clases como Cristología, Escatología o Mariología, sigue manteniendo la preeminencia por encima de cualquier otra área; por el contrario, el estudio de la Biblia o Sagrada Escritura, a pesar de mantener un gran valor en la formación, pierde su puesto por las áreas de Teología pastoral y moral. Recordemos el interés de la Compañía, para este tiempo, por la praxis social de sus miembros; de ahí, entonces, que las clases de Teología pastoral, clases que se orientaban a reivindicar el papel social del clero, hayan tenido un mayor incremento en importancia y en número de docentes que la dictaban. Las áreas más afectadas fueron el Derecho canónico y la Teología fundamental.

Por otro lado, cabe mencionar la aparición de nuevas áreas de estudio como: Teología protestante (1964) y Ecumenismo (1974), Sociología (1963) y Sociología religiosa (1973), Antropología teológica (1967), Sacramentos (1972), entre otras. El siguiente diagrama de barras nos permite visualizar la importancia de cada área con relación al número de profesores por dicha área.

Gráfico 7. Profesores por área, 1963-1974



Fuente: elaboración propia

A continuación, expondremos algunos cambios que se presentaron en la enseñanza de estas áreas en la Facultad de Teología. Las clases de Teología dogmática tal vez no cambiaron la temática en el plan de estudio, pero algo que sí cambió fue la forma como los profesores entendieron esta área y lo que debían enseñar a sus estudiantes. En primer lugar, la teología no se consideró más como la exposición de unas verdades sempiternas y atemporales que, recogidas y sistematizadas por el magisterio eclesial, debían ser simplemente expuestas (trabajo docente) y memorizadas (trabajo estudiante). Al añadirse el componente histórico en la reflexión teológica, introducido por el Vaticano II y por otras corrientes teológicas tanto europeas como latinoamericanas, los profesores enseñaron que la revelación de Dios se aprehendía según los condicionamientos históricos y sociales; de esta manera se consideró que la teología se actualizaba y adaptaba constantemente²³⁴.

Los estudiantes aprendieron que la sistematización doctrinal de la revelación se fue consolidando a través del trasegar histórico de la Iglesia; el acervo doctrinal de la

²³⁴ MARTÍNEZ MORALES, Víctor M. Teología dogmática, pp. 161-296. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico...Op. cit. p. 261.

Tradición de la Iglesia es el resultado del trabajo religioso de muchos profesionales de la fe. “Es así como los misterios de la Trinidad, la encarnación, la resurrección, la ascensión, la glorificación, la concepción y asunción de María comenzaron siendo tratados como temas de la teología, pero -por las diversas situaciones históricas y culturales por las que debió pasar la Iglesia- se fueron convirtiendo en verdades que debían ser defendidas bajo la denominación de dogmas de fe”²³⁵. Viene a constituirse, entonces, la Teología dogmática como el estudio de las verdades reveladas que la Tradición y el magisterio eclesial han asumido y creído. Pero, en este punto, el teólogo profesional que en su trabajo pensaba que la dogmática tenía un papel preponderante, ya no le correspondía simplemente repetir lo expresado por el magisterio, antes bien, su papel era el de un profesional con compromiso social que buscaba actualizar dichas verdades a las necesidades de su tiempo y espacio social: propiamente era un trabajo de *aggiornamento*²³⁶.

En este periodo, la enseñanza de la Teología pastoral dejó de enfocarse exclusivamente al quehacer intraeclesial, para abrirse al diálogo de la Iglesia con la sociedad, priorizando los problemas o situaciones de crisis social donde su mensaje tuviera mayor relevancia²³⁷. En este sentido, los estudiantes aprendieron sobre el compromiso social que acarrea una praxis a favor del pobre. Aquí se puede observar, cómo se va introduciendo poco a poco la problemática de la opción por el pobre en la Facultad²³⁸. Este giro en la enseñanza fue posible porque la Facultad asumió las *Normae quaedam de studiis academicis* de la Santa Sede (1968) y las *Normae generales* de la Compañía de Jesús (1968), que establecieron las nuevas orientaciones de las clases de Teología pastoral, según la renovación conciliar²³⁹.

²³⁵ Ibíd. p. 264.

²³⁶ Ibíd. p. 268.

²³⁷ DÍAZ ARDILA, Eduardo. Teología pastoral, pp. 324-364. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico...Op. cit. p.324.

²³⁸ VELA, Jesús Andrés. Tendencias actuales de la teología pastoral, pp. 251-271. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. pp. 258-259.

²³⁹ DÍAZ ARDILA, Eduardo. Teología pastoral...Op. cit. pp.357-358.

De acuerdo con Víctor Martínez, a partir del Vaticano II las clases de Teología moral en la Facultad tomaron

...una orientación antropológica que aceptaba la realidad humana como fuente de conocimiento y privilegiaba la Biblia como recurso valioso para la investigación moral, más allá de la provisión de las citas necesarias para la demostración de algunas tesis. La moral se renovó, tomando un espíritu más teologal, menos prescriptivo en la conducta individual, menos empeñado en la corrección de los supuestos errores de la humanidad, pero más atento a las realidades profanas y a su interpretación desde la revelación contenida en las Sagradas Escrituras²⁴⁰.

En las clases de Sagrada Escritura, la Biblia deja de ser un instrumento de justificación y argumentación a favor o en contra de posturas doctrinales. La formación doctoral en Teología, de la mayoría de los profesores y decanos, permitió que estos desarrollaran una mayor capacidad investigativa según las tendencias hermenéuticas y metodológicas de la época: crítica textual, crítica literaria, crítica e historia de las formas de composición de los libros bíblicos, críticas de las tradiciones religiosas y teológicas de los relatos bíblicos, entre otros. Asimismo, había una tendencia pedagógica de presentar la Biblia según una lectura más existencial de la misma, interesada en explicar el horizonte de sentido antropológico y soteriológico de la revelación de Dios, atendiendo a la comprensión del lector individual del texto bíblico. Estas dos corrientes complementaban el aprendizaje del estudiante, ya que adquirieron herramientas tanto teóricas como pastorales, facilitando la contextualización de la praxis social en la realidad nacional²⁴¹.

Una vez observado el cambio acaecido en el enfoque de las clases y en la teología enseñada por los profesores de la Facultad, procederemos a presentar la cuestión sobre el estudiantado, a fin de observar la participación de nuevos actores en el cuerpo estudiantil de la Facultad.

²⁴⁰ Ibíd. p. 318.

²⁴¹ NORRATO GUTIÉRREZ, José Alfredo. Teología bíblica, pp. 183-202. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit. p. 195.

2.3.3. Alumnado de la Facultad de Teología, 1960-1970.

Cuadro 9. Estudiantes de la Facultad de Teología, años 60

Año	Facultad	Alumnos	Alumnas
1966	Derecho Canónico	14	0
1966	Filosofía Eclesiástica	118	0
1966	Teología	136	0
1967	Derecho Canónico	10	0
1967	Filosofía Eclesiástica	127	0
1967	Teología	119	0

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** *Hoy en la Javeriana*, Núm. 10 (1966), 8 (1967)

Los jesuitas en Colombia por entonces no tenían problemas por la falta de vocaciones ministeriales que disminuyera el número de los miembros de la Compañía. De hecho, venían creciendo desde 1924, cuando contaban con 318 miembros en Colombia, para alcanzar su punto más alto entre 1965 y 1966 con 741. Por esta razón, el lector notará que el número de estudiantes que circundaban las Facultades Eclesiásticas, en especial la Facultad de Teología, tuvieron leves incrementos en sus números²⁴².

Una nueva historia iniciará a partir de 1967 cuando la Compañía bajó en el país a 708 jesuitas, dando inicio a un descenso tanto de los miembros de la Compañía como de los estudiantes de teología en la Facultad, que no se detendría, al menos por lo que sabemos, hasta el 2010 (359 miembros)²⁴³. Este hecho llevaría, sugerimos, al incremento del número de los estudiantes laicos y mujeres en la Facultad. Por ejemplo, los cuadros expuestos nos reflejan que no había ninguna mujer en los años 60, inscrita o pronta a iniciar estudios en la Facultad. Sin

²⁴² HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús...Op. cit. ANEXO II.

²⁴³ *Ibíd.*

embargo, para los años 70 ya habrá un incremento en la participación femenina y laical en la Facultad de Teología.

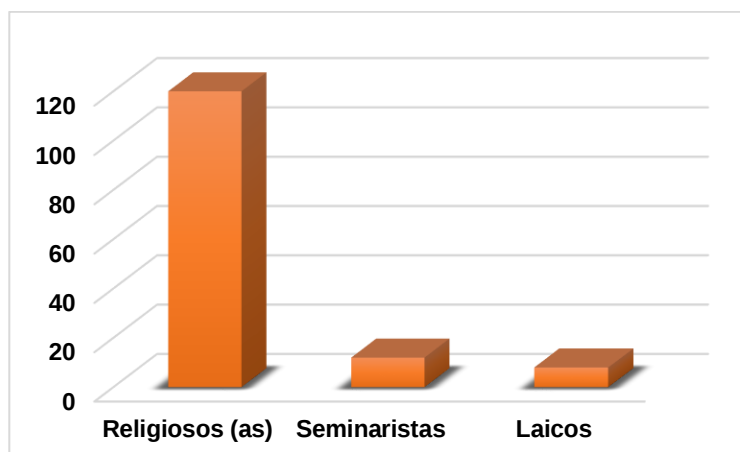
Cuadro 10. Estudiantes de la Facultad de Teología, años 70

Facultad de Teología (1970)	Alumnado
Religiosos	114
Religiosas	6
Seminaristas	12
Laicos	8
Total	140

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** CORPAS DE POSADA, Isabel. “De una teología clerical a una teología eclesial” *Theologica Xaveriana*, Núm. 56, 1980, págs. 449-459, pp. 450-452

A pesar de la poca información que nos brindan las fuentes para hacer un análisis más detallado de cuántos estudiantes religiosos y laicos, tanto hombres como mujeres, se estaban formando en la Facultad en los años 70, podemos hacer la siguiente inferencia analítica: el 82% de los estudiantes pertenecían a una comunidad religiosa y aunque ciertamente en ellas hay hombres y mujeres, sabemos de antemano que la mayoría son hombres (esto se infiere de los cuadros previamente expuestos). Clasificando a los estudiantes por género, se puede sugerir que aproximadamente un 4% son mujeres; el 8% son seminaristas que estaban en camino a la ordenación presbiteral; por último, en estas décadas, contamos con un 6% de laicos, incluyendo hombres y mujeres, que se formaban como profesionales en teología. A continuación, presentamos el siguiente análisis graficado:

Gráfico 8. Estudiantes de la Facultad de Teología, 1970



Fuente: elaboración propia

Al respecto de esta cuestión queremos plantear algunas problemáticas historiográficas. Son extremadamente escasos los trabajos que se han detenido en el análisis de la formación teológica de las mujeres en las facultades de teología o, para no ser tan específicos, en las universidades católicas. Además, en el rastreo de alguna fuente secundaria que nos ayudara a comprender esta participación femenina en las facultades de teología, descubrimos que las investigaciones han abordado la primera mitad del siglo XX, como bien lo notó el lector; en el primer capítulo contamos con una excelente obra al respecto que nos ayudó a comprender y aun problematizar la inserción femenina en las facultades de teología²⁴⁴.

Los tiempos recientes y el Vaticano II demandaron que el laico y la mujer accedieran a la formación teológica, a fin de que pudieran participar activamente en la producción teológica²⁴⁵. Ciertamente, este hecho es una realidad, pero la cuestión está en que no se ha hecho un esfuerzo por estudiar puntualmente el proceso y los obstáculos de estas mujeres y laicos que entraban a facultades teológicas que tradicionalmente formaban a sus estudiantes con un fin vocacional y ministerial.

²⁴⁴ Cfr. PARRA BÁEZ, Lina Adriana. "La educación femenina en Colombia... Op. cit.

²⁴⁵ Cfr. CORPAS DE POSADA, Isabel. "De una Teología clerical... Op. cit.; GALLI, Carlos M. "Nuestra Facultad de Teología... Op. cit.

Según nuestro objetivo principal, daremos paso a la presentación de la revista *Ecclesiastica Xaveriana*, ya que esta, por su estrecha vinculación con la Facultad, permite analizar, de primera mano, los cambios en la producción teológica y la forma en que dichos cambios configuraron el pensamiento teológico del jesuita expuesto en la revista.

2.4.ECCLESIASTICA XAVERIANA, 1966-1974

Antes del Vaticano II los artículos de la revista estaban interesados por la disputa contra los llamados “enemigos” de la Iglesia (liberales, comunistas y protestantes). Será a partir del volumen 18 (1968) cuando la revista se ocupará asiduamente de los temas, problemas y propuestas del Vaticano II; también se abandonó un poco, la reflexión metafísica, atemporal y sin contexto²⁴⁶. Desde 1973 el clero secular y los miembros de otras religiones comienzan a tener mayor participación en la revista; hasta entonces la casi totalidad de los artículos eran de jesuitas²⁴⁷.

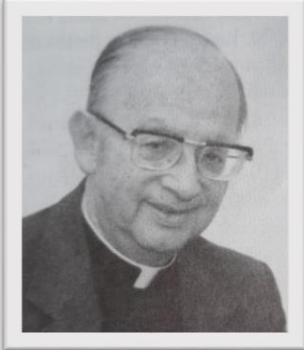
2.4.1. Directores, subdirectores y autores. En este corto periodo, la revista estuvo a cargo de un solo director, Alberto Arenas. Pero, a diferencia del periodo anterior, en este la figura del subdirector y de los colaboradores tuvo un importante papel en la organización de los números y la selección de los artículos por publicar. De esta manera, la figura del director, muy importante en las riendas de la revista, se halló soportada por un cuerpo de colaboradores, dando pasos hacia la consolidación de un grupo de trabajadores profesionales en la fe²⁴⁸

²⁴⁶ MEZA RUEDA, José Luis. La Facultad de Teología... Op. cit. pp. 173.

²⁴⁷ *Ibíd.* pp. 74-75.

²⁴⁸ Entrevista realizada al padre Enrique Neira, S.J. 20 de noviembre de 2018.

Cuadro 11. Directores de *Ecclesiastica Xaveriana*. 1966-1974

 Alberto Arenas, S.J. Director de <i>Ecclesiastica Xaveriana</i> (1966-1974)	
Nació el 7 de diciembre en 1921 en Bogotá. Estudió Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana. Doctorado en Teología por la Universidad Gregoriana en 1957. Fue miembro del Comité Teológico del Episcopado Colombiano entre 1970 y 1985. Además, fue el fundador y director del Instituto de Teología para Laicos entre 1967 y 1982, instituto que dio origen a la Carrera de Ciencias Religiosas de la Facultad de Teología. Durante más de cuarenta años fue profesor titular en la cátedra de Gracia en dicha Facultad. Murió el 22 de agosto de 2006 en Bogotá, a los ochenta y cinco años de edad y sesenta y nueve de vida en la Comunidad de Jesús.	Subdirectores Pablo Arango, S.J. (1966-1967) Vicente Alcalá (1968-1969) José A. González, S.J. (1970-1971) Hernán D. Urreta (1971) Santiago Jaramillo, S.J. (1972) José Ma. Gallego, S.J. (1973-1974) Virgilio Zea, S.J. (1974)

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** *Theologica Xaveriana*. "Índice General, 1951-1991 (Nos. 1-100) Suplemento al No. 100," Pontificia Universidad Javeriana, 1991, pp. 387-554, p. 388; ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 406

Tabla 4. Estructura de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1966-1974

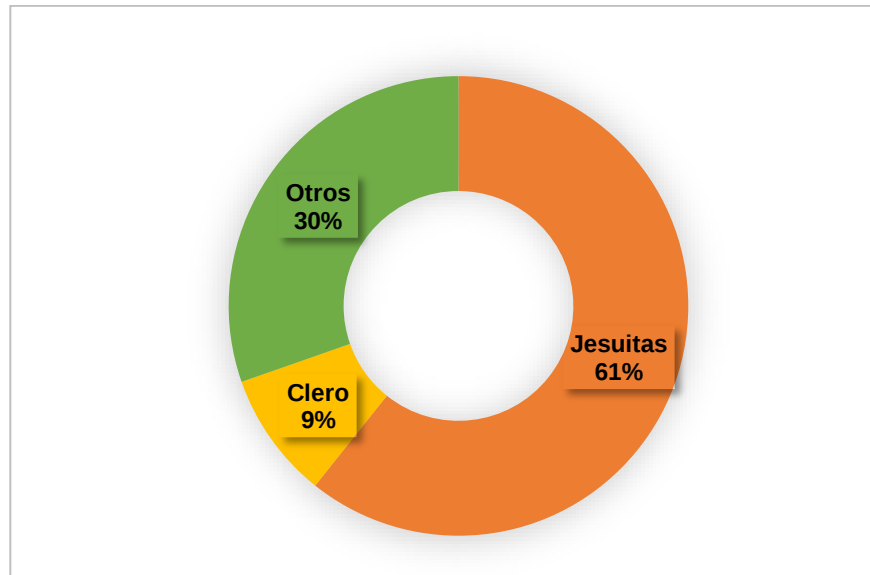
Volúmenes	Años	No. Fascículos/Año	No. Autores
18-22	1966-1972	2	62
23-24	1973-1974	3	

Tabla realizado por el autor. **Fuente:** *Theologica Xaveriana*. "Índice General, 1951-1991 (Nos. 1-100) Suplemento al No. 100," Pontificia Universidad Javeriana, 1991, pp. 387-554, p. 388

El aumento de autores en este corto periodo se dio porque la revista pasó de publicar un número por año a tres números en 1974; esto ocasionó una mayor afluencia de participantes así como una acotación en la extensión y volumen de cada número publicado. En consecuencia, observamos el lento pero seguro proceso que vivía la revista ante los cambios de la Facultad: la apertura de la Facultad a la realidad social y nacional permitió que la publicación se pintara de tinte académico divulgativo y no solo académico-formativo.

A continuación, observaremos la representatividad de dichos autores en la revista: jesuitas, clero y otros.

Gráfico 9. Autores de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1966-1974



Fuente: elaboración propia

Comparados con la representación de los autores del periodo pasado, se podría pensar, a primera vista, que ya estaban dándose cambios significativos en el cuerpo profesional que participaba en la revista. Sin embargo, aún se mantenían ciertas tendencias: la participación de otras órdenes religiosas o miembros del clero es mucho más reducida que la de “otros” sujetos. Ciertamente, el laico tiene un poco más de injerencia en la revista. Lo interesante es el proceso de apertura que tiene la revista ante la sociedad cuando tomó un carácter más divulgativo, como ya se mencionó, y cuando el laicado pudo contribuir un poco más en la configuración de la producción teológica; pero fue sintomático que mientras se abría a “otros” se cerraba a los suyos, es decir, al clero. De este cuerpo profesional de autores, seleccionamos aquellos que fueron los más representativos por su asidua participación en la revista.

Cuadro 12. Autores principales de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1966-1974

Autor	Formación	Artículos	Líneas temáticas desarrolladas en la revista

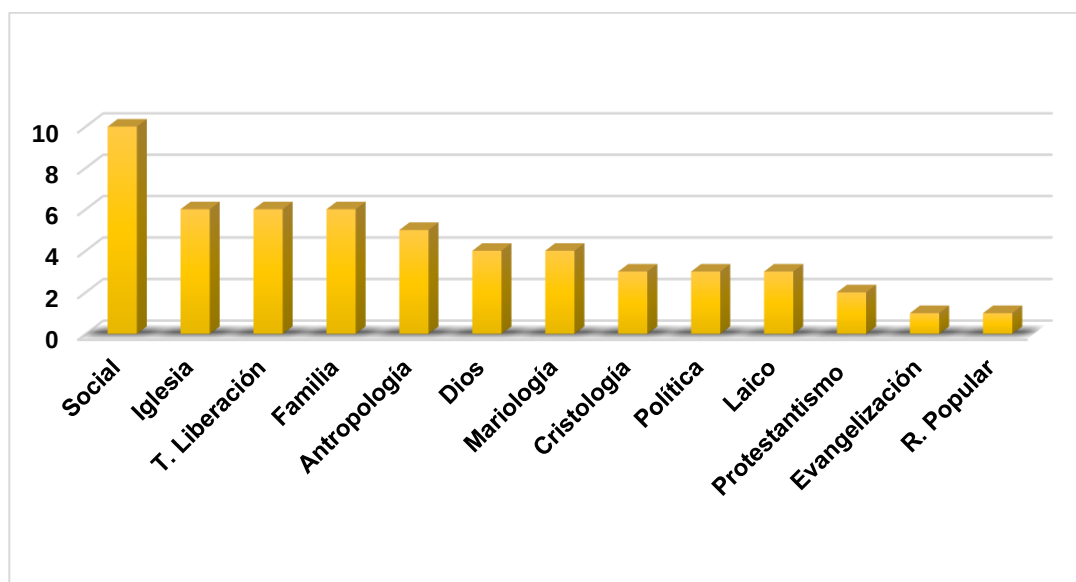
Guillermo González Quintana, S.J.	Doctor en Teología, Weston College-Estados Unidos (1944)	5	Ministerial, C. Sociales, Antropología
Horacio Martínez Herrera, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma (1971-1973)	4	R. Popular, T. Liberación, Iglesia
Juan Antonio Eguren, S.J.	No registra información	4	Familia, Social, Iglesia
Eduardo Díaz Ardila, Pbro.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma (1965-1968)	4	Dios, Política
Pedro Ortiz Valdivieso, S.J.	Doctor Pontificio Instituto Bíblico Ciencias Bíblicas-Roma (1956-1969)	3	Sagrada Escritura. Ministerial
Roger Vekemans, S.J.	Doctor en Ciencias Políticas y Sociales Universidad Radboud de Nimega (década 1950)	3	T. Liberación

Fuente: elaboración propia

Tres de seis autores realizaron su doctorado en Teología, principalmente en la Universidad Gregoriana de Roma, a excepción de Guillermo González que estudió en Weston College. Asimismo, Eduardo Díaz fue el único que no perteneció a la Compañía de Jesús. Por otro lado, la luz que deja la ausencia del laico entre los principales autores de la revista nos da indicios para medir los cambios en el pensamiento teológico. Estos cambios transformaron la teología, como lo veremos en el siguiente capítulo, pero estos no deben ser generalizados sino analizados puntualmente. Esta es una de las razones por las que apostamos en la presentación de las líneas temáticas de la revista, para ver cómo el discurso sobre dichos temas caracterizó el pensamiento teológico que se construyó en la Facultad, expresado por medio de la revista. En otras palabras, hilando entre líneas se pueden comprender las esferas impactadas y transformadas por la renovación

conciliar. De esta manera, se puede apreciar el pensamiento que tenía la revista sobre la Iglesia y su papel en la sociedad en este periodo.

Gráfico 10. Líneas temáticas de *Ecclesiastica Xaveriana*, 1966-1974



Fuente: elaboración propia

Como lo notará el lector, las líneas temáticas han sufrido claros y contundentes cambios: por ejemplo, si en el periodo pasado el tema más desarrollado era la Cristología, en este fue lo Social. En segundo lugar, importa la reflexión sobre el Ministerio y el papel que desempeña en la Iglesia. Asimismo, surge en este periodo el interés por estudiar y reflexionar en torno a la Teología de la Liberación, tenido como objeto de estudio. Cabe aclarar que nuestros profesionales aún estaban analizando los alcances y, principalmente, los límites de la TL. En ese momento, esta teología aún no tiene repercusión en la revista; consideramos que la influencia más latente fue la del Vaticano II y los cambios acaecidos en la Compañía de Jesús. Otra será la historia que contar en el siguiente capítulo. Sin embargo, consideramos pertinente apuntar la imagen que se tenía de la TL en este periodo para que el lector, al leer el siguiente capítulo, pueda analizar las continuidades y cambios al respecto.

Por otro lado, la falta de la mención de la mujer en el periodo pasado y en este guarda fidelidad a la producción teológica de nuestros autores. El tema de la familia no abordó la cuestión femenina a profundidad; lo más cercano que llegó fue a la sexualidad de la pareja. Asimismo, el discurso antropológico no arribó a este puerto, ya que se centró en pensar al ser humano desde una filosofía existencialista. El interés estuvo en la cuestión que plantea la religión para la vida real de las personas en la sociedad: muy de la mano con la antropología desarrollada en el Vaticano II. Estas eran algunas de las precisiones que consideramos necesarias antes de dar paso a la presentación del pensamiento teológico desarrollado en este periodo.

2.5.UN PERIODO DE PUENTE, 1965-1974

Consideramos que este puede leerse como un periodo-puente, ya que propiamente no se configura un nuevo pensamiento teológico; antes bien se ofrecieron las bases para la producción teológica del siguiente. Aquí también podemos observar cómo se recibió la renovación teológica del Vaticano II en la teología colombiana, siempre y cuando no olvidemos que estamos estudiando la teología jesuita expresada en la revista *Ecclesiastica Xaveriana*. Esto, es algo importante, ya que la historiografía ha centrado el análisis de la recepción del Vaticano en el rechazo de la jerarquía colombiana, pero se ha tomado muy poco un foco de análisis más reducido para estudiar cómo afectaron puntualmente a la teología dichos cambios.

2.5.1. La iglesia como pueblo de dios. En lo que respecta a dichos cambios de puente, encontramos que la imagen sobre la Iglesia necesitó depurar algunos elementos y establecer otros, para acentuar el carácter de una Iglesia como pueblo de Dios. En primer lugar, fue necesario abandonar la idea de que la Iglesia institucional era el cuerpo visible de Cristo en la sociedad. Se pasó de los aspectos eclesiales jurídicos a los aspectos teológicos; de esta manera la Iglesia pasó a ser la congregación del pueblo de Dios peregrino en este mundo: será en el cielo donde se dará la plena consumación de la unión con el cuerpo místico de Cristo²⁴⁹.

La relación de Cristo con la Iglesia pueblo de Dios se realiza por medio de los sacramentos. Es decir, cuando los fieles peregrinos participan de la liturgia eclesial, la Iglesia recuerda su carácter de peregrinación hacia la consumación plena; "...de ahí que (la Iglesia) sea una sociedad-medio: constituye un instrumento para lograr un objetivo que no está encerrado en Ella, sino que está fuera"²⁵⁰. Sin embargo, esta Iglesia que tiene un fin fuera del mundo no está llamada a alejarse de él, o a convertirlo en su vasallo; por el contrario, se pensaba que la Iglesia, como Cristo y cuya misión realizaba, no había sido enviada para condenar al mundo sino para congregarlo y salvarlo²⁵¹.

Cabe aclarar que las inquietudes de los autores al respecto del compromiso social de la Iglesia no se hicieron esperar. Por ejemplo, Horacio Martínez Herrera consideró que la misión temporal de la Iglesia no consistía en humanizar el mundo, sino en conferirle a este proceso de humanización su sentido de integración en Cristo resucitado; ideas que iban muy de la mano con lo propuesto por el general Arrupe. Para Martínez la doctrina conciliar del compromiso temporal del cristiano no dejaba claras bases al referente escatológico de dicho compromiso. Por eso,

²⁴⁹ OSARÍ HOYOS, Gilberto. "La comunidad celeste". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 18, 1967, págs. 3-33, pp. 4-7.

²⁵⁰ EGUREN, Juan Antonio. "El congreso Internacional de Derecho Canónico. La Iglesia después de Concilio". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 24, 1970, págs. 139-154, p. 151.

²⁵¹ Comisión Teológica del CEI. "Vínculo de amor. Comentario teológico al lema del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 19, 1968, págs. 345-395, p. 365.

después del Concilio, varios cristianos creyeron que la misión temporal de la Iglesia consistía en una liberación de tipo económico y político. No haber dejado clara la relación entre humanización del mundo y cristianización del mismo, consideraba Martínez Herrera, ha producido en el posconcilio la tendencia a reducir la misión temporal de la Iglesia a un horizontalismo promotor únicamente del desarrollo socio-económico²⁵².

Como ya se dijo, uno de los cambios más importante introducidos por el Vaticano II fue el nuevo valor que se le dio a la historia. Por consiguiente, los autores consideraron que por medio de la evangelización la Iglesia podía transmitir la esperanza del compromiso histórico de Dios y de Cristo con la historia; un compromiso que se veía reflejado en la opción por el pobre y por el deseo de crear un mundo más humano²⁵³. En cuanto a Cristo, la teología reflexionó más en torno a su persona humana (Jesús histórico) y en su ministerio, donde era posible observar el compromiso social de Cristo con los pobres y excluidos.

Este cambio drástico que se da en la imagen sobre la evangelización es un aspecto poco valorado por la historiografía. La evangelización se ha considerado, coloquialmente, como un proceso de proselitismo y de luchas por los espacios sociales. Sin embargo, a raíz de las renovaciones conciliares la evangelización se tinturó con colores sociales: por medio de la evangelización la teología buscaba la promoción de la dignidad humana.

Este interés y preocupación por la presencia de la Iglesia en la sociedad nos abre camino para observar la reflexión de nuestros profesionales con respecto al laico quien, como ya se ha dicho, en este periodo contó con un notable interés por parte de las renovaciones conciliares en su inclusión a la estructura eclesial.

²⁵² MARTÍNEZ HERRERA, Horacio. "La misión temporal de la Iglesia en el mundo según el Vaticano II". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 33, 1974, págs. 281-342, pp. 338-339.

²⁵³ ZEA G. Virgilio. "La evangelización trinitaria... Op. cit. p. 53.

Sin embargo, en la revista el laico era visto, por su espiritualidad militante, como alguien dispuesto al servicio de la Iglesia. Este discurso era muy común, como ya lo vimos, en la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, lo interesante es que en estos años ya había acontecido el Concilio Vaticano II con sus cambios de visión sobre el laico, pero a pesar de ello, nuestros teólogos no renovaron dicha imagen. Es decir, la exclusión del laico, como se vio en los distintos puntos previamente analizados, obedecía a la concepción que se tenía de ellos: como militantes debían estar dispuestos a servir a la Iglesia. Quien sirve, el laico, a su vez no podía ser el servido, es decir, el poseedor de los bienes eclesiásticos, teológicos y ministeriales, los cuales eran propiedad del clero.

Juan Antonio Eguren decía: “Los laicos puestos en el centro de esta prospectiva de cristianizar el orden temporal serían como el soporte viviente de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Tal actuación de los seglares, calificable de ‘función eclesial y apostolado’ de derivación bautismal se puede ejercer autónoma y responsablemente, aun cuando subordinada a la autoridad de la jerarquía”²⁵⁴. Este soporte que el laico le brindaba a la Iglesia para cristianizar la sociedad se entendía desde la espiritualidad del laico, que se consideraba como una espiritualidad militar, y como militar estaba sometido a la jerarquía que lo dirigía según ciertos propósitos²⁵⁵.

Por otro lado, la exaltación excesiva del laico, consideraban nuestros teólogos, llevó al desinterés de la misión social-política del clero. Porque se le otorgaba exclusivamente el papel de la participación social al laico, dejando a un lado la responsabilidad del clero quien también podía y debía intervenir directamente en la política²⁵⁶.

²⁵⁴ EGUREN, Juan Antonio. “El congreso Internacional... Op. cit., p. 144.

²⁵⁵ MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. “Situación del sacerdote ante “Las realidades terrenas”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 26, 1971, págs. 97-121, p. 93.

²⁵⁶ MARTÍNEZ HERRERA, Horacio. “La misión temporal de la Iglesia... Op. cit., p. 339.

En este punto, entonces, vemos que las renovaciones conciliares deben ser analizadas desde distintos matices: así se puede entender qué puntos fueron o no rechazados por los teólogos colombianos; en este caso, aquellos que pertenecían al círculo de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y de la revista *Ecclesiastica Xaveriana*. De ahí que se pueda afinar lo siguiente: la nueva teología que se empezó a configurar con el Vaticano II sí tuvo repercusión en la teología colombiana y la revista *Ecclesiastica Xaveriana* es un claro ejemplo de dichos cambios. Pero no podemos ser reduccionistas como los historiadores mencionados ni tampoco optimistas como si el Vaticano II no hubiera presentado ningún problema. Ya vimos que en la revista se encuentran algunas críticas al énfasis que se dio a lo social. Por otro lado, en lo que respecta al laico, consideramos que la corriente teológica neoescolástica sigue vigente en este periodo, pues aún prima la imagen militar y la exclusión del laico del ámbito de la teología.

Esta es una característica de la teología católica, que permite la coexistencia de distintas corrientes y pensamiento en una misma época y espacio social. Es decir, una nueva corriente teológica necesariamente no suprime la otra. De ahí que el estudio de la teología y del pensamiento católico no puede encasillarlos y reducirlos a épocas determinadas, como si el tiempo teológico se diera a partir de cortes rotundos, y como si la emergencia de nuevas líneas de pensamiento se desprendiera absolutamente del pasado²⁵⁷.

Así como la evangelización buscó rescatar la dignidad humana y promover el desarrollo, también quiso que la religión tuviera un mayor compromiso social. Es ahí cuando la religiosidad popular entró en la reflexión teológica de nuestros teólogos.

²⁵⁷ Esta reflexión se tomó tanto de las clases vistas con el profesor William Elvis Plata, como de las asesorías en la dirección de la presente tesis.

El análisis sobre la religiosidad popular por parte de nuestros teólogos construyó una imagen de esta como contractual y resignada. La religión popular latinoamericana, según nuestros profesionales de la fe, tiene unas marcadas motivaciones cosmológicas, donde la naturaleza se ve como una realidad manifiesta de un poder sagrado o fuerza superior. En dicha religión Dios es afirmado como una fuerza cosmológica a la cual se acude para satisfacer sus necesidades y limitaciones. En este orden de ideas, se consideró que esta religiosidad tergiversaba la imagen de Dios, porque dicha imagen se construyó desde la relación sincrética entre el cristianismo y las otras religiones existentes en el continente²⁵⁸.

Ahora bien, el propósito que tenían los teólogos de la revista al crear esta imagen sobre la religiosidad popular era que esta trascendiera, por medio de una correcta evangelización o revangelización, la práctica de ritos sagrados y tuviera repercusiones en la vida del creyente, así como una responsabilidad por el cambio social.

La crítica realizada por nuestros autores a la religiosidad popular se fundamentó en la resignación que esta tenía frente al mundo. Se aceptaba todo como querido por Dios: “Si Dios lo quiere, no comemos”. El sentimiento de absoluta dependencia de la divina providencia (algo por lo demás inculcado por la predicación realizada durante siglos por los mismos clérigos) se convirtió, generalmente, en una actitud de extrema resignación. Al sufrimiento social que padecían los creyentes se le buscaba solución rogando a Dios, a la Virgen y a los santos para librarse de él. En la imposibilidad de librarse por sí mismo, el pueblo pedía a Dios, a la Virgen y a los santos que lo liberaran. Para los profesionales de la revista esto explicaba, a la vez, una cierta pasividad hacia la cuestión social y una perpetua súplica para obtener la

²⁵⁸ MARTÍNEZ HERRERA, Horacio. “La crisis actual de la religiosidad colombiana”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 31, 1973, págs. 3-67, p. 17.

intervención libertadora, el milagro, pero sin hacer nada para alcanzar y hacer realidad la dichosa libertad²⁵⁹. Horacio Martínez Herrera consideraba que

Como consecuencia de la motivación cosmológica se nota una neutralidad moral de la religión. Las devociones y prácticas religiosas sirven fundamentalmente para obtener resultados materiales que urgen al individuo, pero no sirven para 'transformar la vida'. (...) No obstante, este puntual cumplimiento de los deberes exteriores tiene, aparentemente, escasa influencia positiva en sus hábitos y en su vida cotidiana. Como consecuencia de todo esto, el latinoamericano tiene una religiosidad exterior y mecánica. Se asiste a la misa dominical y a las procesiones más por costumbre que por convicción²⁶⁰.

Esta actitud hacia la religiosidad popular tendría consecuencias en el campo religioso, aunque esto lo comentaremos en el tercer capítulo. Deseamos dejar aquí un atisbo sobre lo ocurrido: por querer transformar la religiosidad popular para que se comprometiera más con los cambios sociales, el catolicismo mandó a este pueblo hacia los brazos abiertos de los pentecostales. Grupo religioso que, en lugar de buscar la transformación religiosa para el compromiso social, predicaba la abstención de la participación en los intereses de este mundo pasajero. Predicación que encajaba muy bien con las características ya descritas de la religiosidad popular colombiana.

En este orden de ideas, encontramos una diferencia en la reflexión mariológica que tendría consecuencias en la imagen sobre los protestantes. La reflexión sobre la doctrina mariana y el cuestionamiento sobre su imagen parten del llamado realizado por Vaticano II al diálogo ecuménico con los "hermanos separados". En este punto, los teólogos de la revista reflejan una vez más la acogida de dicho llamado, pues en lugar de considerar la mariología como la doctrina por antonomasia católica que los diferenciaría de los protestantes (teología postridentina y neoescolástica), se

²⁵⁹ *Ibíd.* pp. 19-20.

²⁶⁰ *Ibíd.* pp. 22-23.

pensó que esta doctrina merecía discusión ya que era el punto de desunión de los cristianos²⁶¹. Al respecto Juan Alfaro afirmaba que

La piedad y la doctrina marianas son en nuestros días un punto de fricción del catolicismo con el cristianismo ortodoxo y sobre todo con el protestantismo (...), Desde el siglo XVIII se fue generalizando la tesis de la 'corredención' mariana, que en más de una ocasión fue expresada en fórmulas difícilmente conciliables con el carácter único de la Redención de Cristo. (...) Basándose en su principio de '*Sola Scriptura*', el protestantismo objetó que ambos privilegios marianos carecen de fundamento bíblico y por consiguiente no podían ser objeto de la fe cristiana²⁶².

En este momento encontramos que la referencia a los protestantes como hermanos separados, ha tomado el papel de aceptarlos como cristianos por fuera de la Iglesia católica; por esta razón no están en pecado de división, como se pensó en el primer periodo. La unidad de la Iglesia, se pensaba, se realizaría por medio del contacto de la fuente única, esta era Cristo. Para José Camps "sólo en El, y en su Palabra, es posible concebir la unidad, porque ésta no puede ser fruto del esfuerzo de los hombres, sino que es un don sobrenatural"²⁶³. En este punto queremos resaltar la importancia de la acogida del Vaticano II en la teología de la Facultad (no sobra recordar las clases sobre el protestantismo que para entonces se dictaban en dicha Facultad), ya que la unidad de los cristianos, según lo expuesto en la revista, se daría cuando estos revitalizaran y centran a Cristo como la fuente única de la Iglesia, y no del carácter institucional y denominacional de cada una²⁶⁴.

Por lo dicho anteriormente, se da un giro en el discurso que nuestros teólogos construyeron sobre los protestantes como "sectas". Los protestantes ya no eran una secta en pecado por la división; sin embargo, las subdivisiones del protestantismo sí fueron concebidas como sectas con errores doctrinales: "...hay

²⁶¹ ALFARO, Juan. "María y la unión de los cristianos". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 275-318, p. 275.

²⁶² *Ibíd.* pp. 275-276.

²⁶³ CAMPS, José. "Palabra de Dios y unidad. La "Constitución sobre la divina revelación" del Concilio Vaticano II y el diálogo ecuménico". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 22, 1969, págs. 17-68, p. 67

²⁶⁴ *Ibíd.* pp. 67-68.

que anotar -dice Enrique Biermann- que las sectas en referencia son las actuales sectas cristianas, y más en concreto, las que provienen de la Reforma protestante y no las que provienen de la Iglesia católica romana o de las Iglesias ortodoxas orientales”²⁶⁵. El error doctrinal, clave de dichas sectas, se encontraba en equiparar sus doctrinas como verdades absolutas. La consecuencia de esta presunción era la separación de todas las demás comunidades cristianas y sus miembros. Por eso, estas sectas, se pensaba, acentuaban la división en la Iglesia²⁶⁶.

En la revista las sectas surgidas del protestantismo no referían a un grupo explícitamente. Sin embargo, al parecer, los autores identificaban como sectas a las iglesias pentecostales que surgían para entonces. De ahí que el diálogo con los “hermanos separados” incluía únicamente a los protestantes históricos y no a los pentecostales.

El crecimiento de la Iglesias pentecostales en Colombia no amenazaba a la Iglesia católica por su creciente número de miembros; más bien consideramos que dicha amenaza estaba en la pluralidad de iglesias nacientes. La teología pentecostal había dado tal valor a la unción del Espíritu Santo al grado que no era necesario tener una formación universitaria y profesional en teología para ser ministro ordenado por Dios. Esta realidad encajaba muy bien con la situación socioeconómica de los pastores y miembros pentecostales, en su mayoría personas de muy bajos recursos y habitantes de los barrios marginales de las grandes ciudades. En 1969, en Colombia existían, aproximadamente, 19 distintas iglesias pentecostales.

Tabla 5. Iglesias pentecostales, 1969

²⁶⁵ BIERMANN Enrique. “El fenómeno de las sectas”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 30, 1973, págs. 3-35, p. 4.

²⁶⁶ *Ibíd.* p. 7.

II - Número de “miembros” (comulgantes) de las Iglesias y sectas protestantes de Colombia según datos del último censo (1969) GRUPO PENTECOSTAL:

1—Asambleas de Dios (AD)	1.442
2—Iglesias de Dios (ID)	667
3—Iglesia Pentecostal Unida (aproximadamente)	25.000
4—Iglesia Pentecostal de Dios	410
5—Iglesia Pentecostal de Cristo	270
6—Iglesia Cristiana Pentecostal	457
7—Iglesia Pentecostal Independiente de Luruaco	31
8—Iglesia Pentecostal Independiente de Barranquilla	50
9—Iglesia Cristiana Pentecostal	457
10—Iglesia Cristiana Evangélica del Norte (ICEN)	395
11—Iglesia Cristiana Elim	81
12—Iglesia Evangélica Nacional Colombiana	165
13—Iglesia Evangélica Cuadrangular (IEC)	4.365
14—Embajadores Cristianos de Colombia	140
15—Misión de Fe Cristiana	115
16—Misión “Casa de Oración”	134
17—Cruzada Hispanoamericana	350
18—Misión Panamericana	1.100
19—Miembros del Cuerpo de Cristo	481
Total de “Pentecostales”	36.110

Fuente: CÁRDENAS, Eduardo. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. p. 73.

En realidad, Cárdenas refiere 53 iglesias protestantes en estos años. Sin embargo, nosotros optamos por presentar exclusivamente las iglesias pentecostales, ya que el autor unió a las iglesias históricas protestantes con las pentecostales. Consideramos que debe existir una separación de este tipo de categorías, a pesar de que coloquialmente se acepten las iglesias pentecostales como protestantes. Este no es el lugar para profundizar al respecto, porque de hecho requerirá un agudo análisis teológico e histórico de las características y diferencias de estos tipos de iglesias. Pero si podemos decir algo, las iglesias pentecostales tienen fundamentos teológicos diferentes a las iglesias protestantes, por ejemplo, la lectura espiritual de la Biblia, el énfasis en el poder del Espíritu Santo, así como la manifestación visible de milagros y exorcismos, etc. A diferencia de los protestantes históricos que hacen una lectura más racional de la Biblia; en cuanto al Espíritu

Santo es percibido como una guía de la vida individual y de la eclesial; no se cuestionan los milagros ni los exorcismos, pero no son el centro la vitalidad de la fe protestante.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la característica y la variedad de iglesias pentecostales y, si le añadimos el rechazo o la crítica que la Iglesia católica hacía de la religiosidad popular, es entendible, entonces, por qué la revista percibía a estos grupos como sectas, como sujetos separados de la comunidad eclesial formada por los hijos de Cristo y del pueblo de Dios (la Iglesia). Se consideró que sí era posible el diálogo con los protestantes pero no con los pentecostales, ya que estos buscaban corromper y tergiversar la fe del pueblo católico, que de por sí tenía mucho por mejorar, según la imagen de la revista sobre la fe popular.

2.5.2. Dicotomía en el compromiso social. El compromiso con el pobre y la búsqueda de un mundo mejor sin tanta injusticia partió de una lectura que los teólogos hicieron de sus fundamentos epistemológicos. Por ejemplo, la idea de un Dios poderoso, airado y presto a castigar, cedió el puesto a un Dios que se relacionaba con el individuo para realizarlo plenamente como persona. Es decir, Dios le daba sentido a la existencia del hombre. Dios ya no era una idea, no era un ser alejado del hombre, sino que se conocía a Dios y se sabía de su existencia porque él se “...manifiesta activa y concretamente en la historia de un pueblo esclavizado y sediento de liberación”²⁶⁷. Ciertamente la reflexión teológica sobre Dios como liberador, tomó la liberación del Éxodo como paradigma; se buscaba legitimar la presencia de Dios en la historia concreta y real del ser humano; según la tradición bíblica el acontecimiento narrado en el Éxodo era el mejor ejemplo para comprender la presencia liberadora de Dios en la historia humana²⁶⁸.

²⁶⁷ GUTIÉRREZ JARAMILLO, Mario. “El Dios de la promesa”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 38, 1975, págs. 65-80, p. 78.

²⁶⁸ RAMÍREZ, Alberto. “La revelación de Dios y su transmisión”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 39, 1976, págs. 71-88, pp. 87-88.

Por lo anterior, se entiende por qué el tema social fue el más importante en la producción teológica de la revista después del Vaticano II. El compromiso de la Iglesia con la sociedad se daba en la búsqueda de la justicia, especialmente para los pobres. En este sentido, dicho bien social promovía el desarrollo integral de la persona. “No es un desarrollo puramente económico, sino integral del hombre, vale decir que debe tomar la totalidad de la persona humana en sus aspectos espirituales, morales, culturales, sociales y económicos para llevarlo al estado de dignidad que la Iglesia siempre ha reclamado”²⁶⁹. Solo a través de dicha promoción integral de la persona se le podía devolver su dignidad humana. Esta idea de lo social es la más común en la revista; ciertamente existen matices, pero la mayoría de los autores consideraron que el compromiso social debía elevar la dignidad humana al nivel que le correspondía como creatura e hijo de Dios.

Quisiéramos dar paso a un dilema propio del tiempo estudiado: compromiso social y revolución-violencia. En la revista se presentaron algunas reflexiones que no fueron indiferentes a la revolución. Se consideraba que por medio de la revolución se puede obtener la humanización de los latinoamericanos; esta revolución se entendió de la siguiente manera: conseguir un cambio rápido, radical y completo de tal manera que afectara a todas las estructuras básicas de una sociedad: jurídicas, económicas, sociales y políticas²⁷⁰.

La revolución no implicaba en sí misma la violencia. La violencia podía acompañar la revolución, pero no constituía su esencia. Sin embargo, puede existir la consideración de la violencia en la revolución, según nuestros teólogos, solo en la medida en que los opositores a un cambio inaplazable lo obligaran²⁷¹. Es decir, el juicio moral sobre la violencia no debía sacarse del contexto revolucionario que

²⁶⁹ BETANCUR CAMPUZANO, Ignacio. “El hombre de la vida social y económica. Algunos aspectos económicos de la encíclica ‘*Populorum Progressio*’”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 135-145, p. 135.

²⁷⁰ BERNAL, Luis Carlos. “La violencia. Planteamiento moral del problema en América Latina”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 23, 1970, págs. 88-128, p. 98.

²⁷¹ *Ibíd.* p. 99.

busca una mayor humanización. La violencia en dicho contexto era legítima en relación con la legítima defensa. Para nuestros teólogos, esta violencia no iba en contra del Evangelio, puesto que se fundamentaba en la legítima defensa de la búsqueda de condiciones más humanas²⁷². Pero la primera condición para el uso legítimo de la violencia en pro de la justicia exigía el haber empleado todos los medios no violentos posibles. Al dictamen riguroso de estos criterios había que someter las violencias empeñadas en pro de la justicia. Solo ellos podrían determinar la legitimidad de la acción de un Guevara y un Camilo Torres²⁷³.

Ya que tocamos este punto de Iglesia y revolución, nos gustaría presentar el discurso que los autores de la revista construyeron sobre la Teología de la Liberación. Este punto, es importante porque pocos estudios han abordado la imagen que en Colombia se tenía de la TL por fuera de la jerarquía católica.

La reflexión sobre la TL apareció en la revista aproximadamente para 1972, hecho que correspondía a la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1972). La imagen que construyeron nuestros profesionales sobre dicha reflexión presentó los puntos en que la TL se familiarizaba con los análisis marxistas de la sociedad, y con el espíritu revolucionario que para entonces pululaba en América Latina. El estudio de la TL se centró en la relación que la TL guarda con el marxismo y la revolución. Nuestros profesionales consideraron que la fundamentación de la TL en las ciencias sociales (marxismo), llevó a esta a tener muy poco de teología y más de ideología revolucionaria, donde se buscó legitimar la revolución desde la tradición cristiana²⁷⁴.

Por lo mismo, se consideraba que en el uso del término “liberación” mucha más directa fue por cierto, la influencia terminológica de los Frentes de Liberación

²⁷² *Ibíd.* p. 128.

²⁷³ RESTREPO, Iván. “La no-violencia”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 24, 1970, págs. 25-52, pp. 30; 32.

²⁷⁴ VEKEMANS, Roger. “Antecedentes para el estudio de la ‘Teología de la Liberación’. Segunda Parte”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 28, 1972, págs. 146-168, pp. 162-163.

Nacional y sus variantes. “El lenguaje de las izquierdas revolucionarias, el vocabulario marxista del nuevo marxismo latinoamericano discrepante del reformismo de los partidos comunistas (...) de línea moscovita, el lenguaje del movimiento estudiantil, todo eso influyó más o menos directamente”²⁷⁵. En general, se consideraba que la TL por su afán de alcanzar la revolución había usado de forma incorrecta la teología.

Como se puede observar, en la revista se presentó una bifurcación en el análisis del compromiso social. Por un lado, estaba latente la praxis violenta para conseguir el cambio de las estructuras injustas; por el otro lado, existía una fuerte crítica hacia la TL por el importante papel que tenía el marxismo en esta reflexión. Ahora bien, consideramos que esta cuestión es propia de este periodo-puente, donde todavía el pensamiento teológico de la revista no se había configurado y determinado puntualmente, en relación con las renovaciones teológicas del Vaticano II. Al ser un periodo-puente el trabajo de los profesionales de la fe se hallaba en constante reflexión; no se acentuaron puntos claros que permitieran la conformación de una corriente teológica propiamente dicha en la publicación.

En este orden de ideas, esta situación de puente, donde aún no se ha materializado una teología propiamente dicha, era una característica de la Iglesia colombiana. Esto lo podemos ver por la situación problemática que se presentó en torno al grupo Golconda y la jerarquía eclesiástica, una problemática víctima de un tiempo que no contaba con claras bases para determinar la orientación social de la Iglesia, ya que se movía, como vimos en el discurso de la revista, entre la praxis liberadora y revolucionaria.

La primera reunión de Golconda tuvo lugar en julio de 1968, un mes antes de la II Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Medellín. Golconda era una

²⁷⁵ *Ibíd.* pp. 119-120.

organización de sacerdotes católicos colombianos que querían trabajar por el cambio en América Latina en general, y específicamente en Colombia, a partir del pensamiento de Camilo Torres Restrepo. Su pensamiento y su plataforma serían más revolucionarios que los documentos de Medellín en 1968, y algunos de los miembros del grupo terminarían por concluir que la única solución para los males colombianos era el enfrentamiento armado: la lucha armada que había quedado plasmada en los últimos cinco meses de vida de Camilo Torres. Gerardo Valencia Cano, líder espiritual del grupo, nunca aceptó la idea de la violencia o la revolución como medio para lograr el cambio en Colombia²⁷⁶. Siguiendo a Michel LaRosa descubrimos que

...los sacerdotes que conformaban Golconda, y más tarde SAL (Sacerdotes por América Latina), representaban otra línea de pensamiento. La reunión de Medellín generó más preguntas que respuestas y algunas de las preguntas y temas que de allí salieron fueron incorporados a la plataforma de Golconda. Como era de esperarse, la jerarquía eclesiástica rechazaba tajantemente al movimiento de Golconda. Se le veía como un grupo de revolucionarios violentos que pretendían destruir la civilización y la religión en nombre del marxismo. Sin embargo, no todos los integrantes del movimiento eran simples miembros del clero sin cargo jerárquico, pues uno de ellos, Gerardo Valencia Cano, era obispo. De modo que mientras a mediados de la década de 1960 había un sacerdote rebelde (Camilo), ahora, a finales de la misma década, el número de ellos había aumentado a 46. Sin duda, pues, la jerarquía de la Iglesia no había podido controlar lo que percibía como el radicalismo entre su clerecía cuando trató de reprimir a Camilo Torres a mediados de los años sesenta. Camilo había hecho lo inimaginable: había ingresado a las fuerzas guerrilleras y murió a manos del ejército de Colombia. Por ello fue elevado inmediatamente a la categoría de mártir y su muerte allanó el camino que condujo a Golconda²⁷⁷.

De esta manera, se observa que la relación entre violencia y revolución en este periodo era una cuestión muy cercana al interés por la praxis social de los católicos. De ahí que nuestra revista recoja esta problemática y sea un ejemplo más de esta preocupación.

²⁷⁶ LAROSA, Michael J. De la derecha a la izquierda... Op. cit. pp. 223-224.

²⁷⁷ *Ibíd.* pp. 223-224.

Como se puede observar esta dicotomía entre el compromiso social y la violencia era una actitud propia de este periodo puente. Asimismo, no podemos olvidar la repercusión que esta cuestión acarrearía para la Iglesia y su relación con el Estado colombiano.

Es necesario aclarar que en este periodo la imagen sobre la política está construida, principalmente, por el entonces presidente colombiano Misael Pastrana Borrero (1970-1974). No podemos decir que hace parte de la reflexión profesional teológica que caracterizó a la revista; sin embargo, su discurso sobre la política se articula a este periodo, donde se desarrolla un pensamiento de puente entre el periodo pasado y el que ha de venir; acentuando en que las reflexiones de Pastrana se sitúan en el marco del Vaticano II. Por ejemplo, se hablaba de la aceptación de la sociedad pluralista, pero en el marco de las estructuras estatales existentes en el país²⁷⁸. Por otro lado, se puede observar la vinculación que tenía la producción teológica de la revista con la élite intelectual del país.

Se consideró que la modernización del Estado debía encaminarse por los medios pacíficos, a fin de no dejarse guiar por ideologías extrañas. Para Pastrana, la política propuesta por el Vaticano II no aludía a la insurrección del orden establecido, pero si a la aceptación del pluralismo social²⁷⁹.

En línea a esta modernización del Estado, característica de esta imagen de la política, vemos que el pensamiento de nuestros teólogos no distaba mucho del expuesto por el presidente, ya que también se abogaba por el mantenimiento de las estructuras que permitieran el orden. Puntualmente, con respecto a la confesionalidad del Estado hallamos que no se cuestionaba, sino que se analizaban

²⁷⁸ PASTRANA BORRERO, Misael. "Diálogo con el poder civil: la vida política según la *"Gaudium et spes"*. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 154-171, pp. 182-184.

²⁷⁹ *Ibíd.* pp. 186-187.

los pros y los contras. Por ejemplo, el Estado podía ayudar en la instrucción religiosa del pueblo carente de ella, pero se deja claro en la revista que dicha ayuda posibilitaría la idea de sujeción de la religión al Estado. Por ende, se consideró que esta relación no debía dañar la denuncia profética de la Iglesia a favor de la justicia²⁸⁰. La responsabilidad política de la Iglesia en esta relación era, según Diego Aristizábal, la siguiente:

Su corresponsabilidad política se valora por su capacidad de formular los nuevos imperativos éticos y de tomar decisiones históricas. (...) Su corresponsabilidad política se convierte en la denuncia profética inspirada en la Palabra de Dios. En cuanto es un servicio que se proyecta en la historia (entre el presente y el porvenir), la Iglesia debe emplear toda la riqueza contenida en el mensaje escatológico de Jesús. Su corresponsabilidad política significa tomar decisiones históricas de acuerdo con las promesas escatológicas de las que ella y el mundo son objeto²⁸¹. En otras palabras, la Iglesia le aportaría a la política el componente ético fundamentado en los principios trascendentales de la religión. Dicho componente moral y religioso ayudaría, según esta idea, a cambiar las condiciones sociales que favorecieran al pobre y a mantener las estructuras que posibilitaran el orden, la justicia y el cambio social; entre estas se encontraba la institución familiar.

2.5.3. Familia, sexualidad e iglesia. Para este periodo el discurso sobre la familia se configuró desde nuevos acercamientos; ya no hay un interés por presentarla exclusivamente como reguladora del orden social. Nuestros autores reflexionaron sobre este tema desde dos puntos: la sexualidad en las parejas casadas y la familia como Iglesia doméstica.

Las décadas de 1960 y 1970 constituyeron una etapa definitiva de cambios en el país, los relacionados con la sexualidad y la reproducción se reflejaron en factores como el crecimiento urbano. De 11.500.000 habitantes en 1951 Colombia pasó a

²⁸⁰ DÍAZ ARDILA Eduardo. "Actitud del Estado ante la Religión, según el Vaticano II". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 24, 1970, págs. 10-24, p. 23.

²⁸¹ ARISTIZÁBAL, Diego. "El servicio político de la Iglesia". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 34, 1974, págs. 82-112, p. 111.

20.800.000 en 1973; así mismo, los cambios en la estructura familiar fueron notorios con el incremento de índices de hijos nacidos fuera del matrimonio católico, las uniones de hecho, la participación femenina en sectores laborales y educativos antes limitados, los avances jurídicos a favor de las mujeres, las tasas de aborto y el acceso a métodos anticonceptivos. La injerencia de Estados Unidos, a través de sus programas y el papel que jugó el Senado de ese país con la colaboración de la administración de Lleras Restrepo (1966-1970), fue determinante para definir y avanzar en la implementación de políticas gubernamentales a favor de la planificación familiar en Colombia, con el consiguiente surgimiento de entidades privadas para tal fin. Desde 1960 se logró comercializar la primera generación de la píldora anticonceptiva con el nombre de *Enevid*, y a finales de aquella década el gobierno colombiano, en alianza con la cooperación internacional, creó el programa de Atención Materno Infantil, con el objetivo de mejorar el bienestar de la familia mediante la planificación familiar²⁸².

Ante esta situación y después de muchas reflexiones la Iglesia colombiana había aceptado el método natural de control natal de Ogino-Knaus²⁸³, el cual solo era conocido en las capas educadas de las grandes ciudades. Pese a todo, es revelador el alto índice de abortos clandestinos. Sin embargo, lo que en realidad asombra era la velocidad con que se propagó el uso de la píldora anticonceptiva. El despegue tomó un poco más de diez años y comenzó tímidamente a mediados de la década de 1960 entre las clases altas de las principales ciudades; luego se fue extendiendo por la malla urbana hasta alcanzar pueblos y regiones rurales. Se ha sugerido que el nivel educativo de la mujer fue la variable más determinante para explicar la aceptación de los métodos modernos de control natal. En la década de 1970, por

²⁸² CAICEDO TERÁN Sandra Liliana. "La sexualidad y la reproducción humana en el proceso de secularización. Colombia: décadas de 1960 y 1970". *Revista colombiana de sociología*. Vol. 37, Núm. 1, 2014, págs. 177-191, pp. 180-181.

²⁸³ Era un registro que consiste en tener en cuenta cuáles son los días fértiles de la mujer para saber cuándo puede quedar embarazada o evitarlo.

ejemplo, Colombia era el país latinoamericano con la proporción más alta de mujeres que los empleaban dentro de los programas de planificación familiar²⁸⁴.

Al separar radicalmente la sexualidad de la procreación, la píldora anticonceptiva abrió el campo a nuevos valores y conductas sociales que tenían que ver con las relaciones entre los géneros, la educación de los afectos, la formación y la vida de las parejas, la preferencia sobre el número de hijos. Aumentaron las posibilidades del ingreso de la mujer a la educación media y superior y a los mercados formales e informales de trabajo. Todo esto repercutió en el tamaño de las familias, el cuidado y manutención de los niños, la mayor aceptación social e igualdad legal de las madres solteras o abandonadas y de los hijos por fuera del matrimonio²⁸⁵.

Los obispos, por su parte, debían mitigar la tensión moral entre las doctrinas pontificias que condenaban tales programas y las demandas de muchos párrocos que atendían feligresías pobres y eran conscientes de la relación entre el número de hijos y las opciones de vida de estos y sus familias. La jerarquía concluyó que la decisión de las parejas sobre la procreación era un asunto público, de Estado. Aunque la confrontación de posiciones nunca llevó a un conflicto religioso, las autoridades civiles se preocuparon cuando se comprobó que, luego de las prédicas de Semana Santa, una alta proporción de mujeres abandonaba la píldora²⁸⁶.

Si bien la oposición a la planificación familiar contó con gran acogida por parte de múltiples sectores políticos y religiosos, también estuvieron presentes iniciativas que abogaron por una mayor apertura en las percepciones sobre la sexualidad y la reproducción y que cuestionaron las tradiciones en las que estas se habían sustentado. Desde esta postura, aliados de la Corporación Centro Regional de Población (CCRP) y becarios de los seminarios de la Agencia Sueca, bajo el liderazgo de la médica colombiana Cecilia Cardinal de Martín, fundaron en 1976 el

²⁸⁴ PALACIOS, Marco; SAFFORD, Frank. Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia. Bogotá: Editorial Norma, 2002, pp. 54-55.

²⁸⁵ *Ibíd.* p. 55.

²⁸⁶ *Ibíd.* p. 55.

Comité Regional de Educación Sexual para América Latina (CRESALC). Esta organización benefició una mirada de la sexualidad y la reproducción desde el individuo, quien debía contar con la información y la formación necesaria para tomar sus propias decisiones. Así, la sexualidad y el control de la reproducción pasaron de ser unos asuntos morales, atados a la tradición católica, a unos más ligados a la legitimidad racional con afinidad a la autonomía de las parejas²⁸⁷.

En este marco contextual debemos situar el discurso de nuestros teólogos sobre la sexualidad y la familia. En primer lugar, es necesario aclarar que en la revista se consideró que el matrimonio iba más allá del solo contrato jurídico, porque este debía fundamentarse en la libre conciencia de la pareja, impulsada a formar su hogar²⁸⁸. Una idea muy de la mano con lo propuesto por CRESALC. Este discurso, que va más allá de lo jurídico-contractual, buscaba cuestionar la sexualidad matrimonial. Francisco Escobar decía:

Cuántos hechos, por ejemplo, que se presentaban en la vida matrimonial y que se justificaban como objeto de un contrato, hoy se pueden llamar abusos a la luz de un concepto de la naturaleza que subraya, como la razón de ser de la vida sexual, la vida afectiva. Quizás muchas actitudes que se amparaban en no violar la naturaleza fisiológica de la vida conyugal hoy pueden ser censuradas a la luz de un nuevo concepto de naturaleza, que lleva a poner el amor como ley fundamental de la ética matrimonial²⁸⁹.

Tímidamente, nuestros teólogos proponían la posibilidad de considerar la existencia de la violación sexual en la vida matrimonial, que se podía dar a raíz de un contrato. El meollo de este discurso estaba en sostener la tesis de que las relaciones sexuales debían estar mediadas por el mutuo consentimiento y el amor conyugal.

²⁸⁷ CAICEDO TERÁN Sandra Liliana. "La sexualidad y la reproducción... Op. cit. p. 182.

²⁸⁸ STELLA, Aldo. "Hombre, psicología y Concilio". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 23-38, pp. 31-32.

²⁸⁹ ESCOBAR VEGA, Francisco. "Perspectiva en la teología conciliar sobre el matrimonio". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 83-91, p. 86.

Otro punto en cuestión versa sobre la posibilidad del uso de anticonceptivos en la vida familiar. Esta situación creaba un estado de duda, según Carlos Bravo

Fundada en la inseguridad objetiva de si una medida contraceptiva, tomada por motivos serios y graves es ilícita o no, desde el punto de vista de la ley natural o de la ley positiva divina. Una duda de esta índole prohíbe el que se pretenda obligar a una persona a dejar toda práctica contraceptiva bajo amenaza de pecado y por consiguiente de negarle el acceso a los sacramentos. Una puerta que no consta ciertamente que Dios haya cerrado, no puede el hombre cerrarla en forma absoluta, aunque por motivos intrínsecos y prudenciales pastorales, sea necesario condicionar su uso, restringiéndolo a casos de verdadera necesidad, en que intervienen motivos graves y serios²⁹⁰.

Retomando la idea del matrimonio como una unión consciente y no jurídica, nuestros teólogos presentaron la regulación de la natalidad como una decisión privada de la pareja, que debían poner y responder ante Dios. Por la situación de crecimiento demográfico que vivió Colombia en la segunda mitad del siglo XX, y por la creciente pobreza del país, la revista consideró que no se debían imponer mecanismos anticonceptivos ni rechazarlos en su totalidad bajo amenaza religiosa²⁹¹. Ya que la situación demográfica, era una de las principales causas de la pobreza y que, además, esta situación estaba llevando a las familias colombianas a sufrir los rigores del hambre. En este punto, podemos encontrar cómo la realidad social interpelaba a los teólogos de la revista, a tal punto que consideraron necesarias ciertas matizaciones sobre la condena de la Iglesia con respecto al uso de los anticonceptivos.

Esto hizo que el discurso de la revista se configurara en oposición a lo expuesto por la Santa Sede en *Humanae Vitae* (1968). Asimismo, este hecho es un punto más para observar lo sesgado de los análisis en cuestión, ya que la historiografía se ha

²⁹⁰ BRAVO L. Carlos. "Regulación de los nacimientos, reflexión teológica sobre el estado actual de la cuestión en la Iglesia católica". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 92-123, p. 122.

²⁹¹ BRAVO L. Carlos. "Regulación de los nacimientos... Op. cit., p. 123; EGUREN, Juan Antonio. "En torno a la encíclica 'Humanae Vitae'. ¿Condenación absoluta de la esterilización directa?". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 22, págs. 69-80, 1969, pp. 69-70.

quedado con el discurso de la jerarquía católica pero no ha corroborado esta problemática de la sexualidad en ambientes de base. Como se describió en este punto, la problemática de la demografía y la pobreza interpeló a nuestros teólogos; de ahí que no podían aceptar un mandato descontextualizado de las necesidades reales del país.

Además, otro punto relevante en el que concuerda la reflexión de la revista con la realidad social era que “En la década de 1970 Colombia era el país latinoamericano con mayor porcentaje de mujeres que acudían a métodos de contracepción. Aun en zonas rurales con fuerte influencia del clero —como Boyacá, Nariño y Antioquia— más de la mitad de las mujeres en edad fértil usaban habitualmente métodos de planificación familiar, lo que acarrió la disminución del tamaño de las familias —la tasa de fecundidad descendió de 7 niños en 1964 a 4,6 en 1973 y a 3,9 en 1978—²⁹². Ante esta problemática, consideraban nuestros profesionales, que no se podía dispensar a tantos católicos de los bienes de la comunión, ya que los usos anticonceptivos obedecían a necesidades materiales que en ningún momento buscan cuestionar las bases de la teología y la fe católica.

Por otro lado, el misterio de Dios fue visto como una familia: forma una familia con un Padre creador y fecundidad misma, un Hijo que se encarna y se hace nuestro hermano y un amor que los une, tercera persona, y esencia de toda familia. El Hijo al encarnarse habría podido escoger cualquier forma de hacerlo, pero quiso nacer dentro de un hogar como cualquier niño de cualquier familia, demostrando así una vez más su predilección por la familia. Al pensar sobre la Iglesia y el creyente incorporado a ella se le vio, también, como una gran familia. Se tenía a Dios por Padre, a Cristo como hermano, que hacía partícipe al creyente en la Familia Divina. Una Iglesia esposa de Cristo y a la vez madre encargada de dar y de cuidar de la vida espiritual que le fue encargada. Una vida de familia con pluralidad de personas,

²⁹² BELTRÁN William Mauricio. Del monopolio católico a la explosión pentecostal... Op. cit. p. 80.

pero con unidad dada por el Espíritu Santo. Por consiguiente, la familia en la revista, se percibió como una pequeña iglesia, donde los padres educan en la fe a sus hijos²⁹³.

La primera “escuela de amor” que el niño tendría es su hogar, dicen Consuelo Urdaneta y Francisco Zarama. Además:

Amar no se aprende con discursos, sino viendo y viviendo en medio de los que aman. Niños que nacen sin hogar o dentro de hogares en los que no se ama, son los más propicios más tarde a cometer delitos contra la comunidad. En el hogar viviendo este amor de familia es el único clima donde él podrá formarse capaz de amar y capaz de sacrificarse y de entregarse en bien de otros. Aprenderá a perdonar y a ser perdonado, aprenderá la virtud de la pobreza porque tendrá que saber recibir, y también la generosidad porque tendrá que dar y darse para servir a otros. Aprenderá a orar y amar a Dios, en esta pequeña Iglesia, donde recibirá la fe con la palabra y el ejemplo dado por el sacerdocio de sus padres, partícipes del sacerdote de Cristo²⁹⁴.

De esta manera, era un pecado social pretender dañar este tipo de relación familiar; nuestros teólogos pensaron que en la familia Dios se relacionaba con la humanidad y era en este núcleo familiar donde se educaba a las personas que participarían en el ambiente social; la familia como Iglesia doméstica, en la revista, tenía una función apostólica que remitía a un compromiso social²⁹⁵. Por ello, desde la conservación de la institución familiar, según la reflexión teológica de nuestros profesionales, la Iglesia colaboraba en el cambio social, ya que al tener una buena familia católica, con los principios evangélicos de amor y de la búsqueda del bien hacia los otros, los individuos podrían ayudar en la construcción de una sociedad mejor.

No es nuestro propósito juzgar qué tan real podía ser esta reflexión en la práctica, pero sí podemos observar que la renovación conciliar afectó el discurso sobre la

²⁹³ URDANETA DE ZARAMA, Consuelo; ZARAMA, Francisco. “La Iglesia y la vida familiar”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 75-82, pp. 75-76.

²⁹⁴ *Ibíd.* p. 81.

²⁹⁵ DÍAZ ARDILA, Eduardo. “La inhabitación de Dios para la gracia en un contexto social e histórico”. *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 29, 1973, págs. 82-89, pp. 87-88.

familia: en comparación a la teología neoescolástica que, por medio de la familia, buscaba recuperar y sostener los espacios perdidos de la Iglesia. En este periodo la familia era un medio privilegiado por el cual la Iglesia podría contribuir al cambio social y a realizar el reino de Dios en la tierra, objetivo principal de su misión.

Po último, para concluir este capítulo quisieras resaltar el claro impacto del Vaticano II en la Compañía de Jesús y, especialmente, en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. En cuanto a la Compañía observamos el importante papel que desempeñaron los jesuitas en la configuración teológica de las aulas conciliares. Asimismo, con la elección del general Pedro Arrupe la Compañía asume los cambios y las directrices establecidas por el Vaticano II, de ahí que la Facultad de Teología se acoplara con prontitud a dichos paramentos.

Estos cambios afectaron el plan de estudios de la Facultad, así como la forma y el contenido de las clases, en especial, la dogmática. Asimismo, cabe recordar que algunos decanos y profesores recibieron esta influencia de cerca cuando estudiaban en la Universidad Gregoriana de Roma. Muchos cambios acaecieron en la segunda mitad del siglo XX; ciertamente estos cambios transformaron la Teología de la Facultad. Sin embargo, como se pudo notar en este capítulo, algunas reflexiones guardaron relación con la teología neoescolástica así como otras se preguntaban por el papel y la manera en que la Iglesia debía estar presente en la sociedad. Ante esta situación, se presentaron ciertas dicotomías en la reflexión de los teólogos de la revista. Nosotros consideramos que este proceso de asimilación y reflexión de las renovaciones conciliares brindó el soporte a la teología sociopolítica que nacería en los siguientes años. Ahora bien, tal teología se daría en la revista porque la presencia de la Teología de la Liberación en la Facultad sería más fuerte, ya que en los años analizados en este capítulo dicha teología aún despertaba cierto sinsabor en nuestros teólogos. Pero, como veremos en el siguiente capítulo, el atractivo que generaba la TL en los teólogos colombianos los

llevó a consolidar un pensamiento más comprometido con los cambios sociales y políticos.

3. CAPÍTULO TERCERO: HACIA UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: 1975-1991

3.1.EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA

La reflexión de una teología latinoamericana se caracterizó por su compromiso social y político, una de las mayores expresiones de este pensamiento latinoamericano fue la Teología de la Liberación. Para entender cómo surgió esta reflexión, y de qué manera se propagó en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana y en la *Theologica Xaveriana*, necesitamos establecer algunos antecedentes que nos hacen ir un poco más atrás del periodo establecido.

La Iglesia católica del continente sudamericano venía ejerciendo su presencia y control social en la primera mitad del siglo XX de muchas maneras, pero el instrumento más eficaz estaba en la Acción Católica. Esta iniciativa de hacer presencia en las clases sociales marginales como obreros y campesinos, llevó a la creación de la Acción Católica Especializada. De acuerdo con Ana María Bidegain “la vieja Acción Católica General fue reemplazada por la Acción Católica

Especializada alcanzando gran desarrollo en países como Brasil, Chile, Perú, Uruguay, Cuba y años más tarde en toda América Central. Los estudiantes universitarios y secundarios fueron junto con los obreros los primeros en organizarse en estos países”²⁹⁶.

En 1913, José Cardijn, sacerdote belga de origen obrero, fundó la Juventud Obrera Cristiana (JOC), organización reconocida oficialmente en 1925; Pío XI la apoyó desde los inicios de su pontificado, a pesar de que muchos consideraron que introducía la lucha de clases en la Iglesia y la acusaron de “desgarrar el cuerpo de Cristo”. Con la influencia de la JOC se inició en Europa una evolución dentro de la Acción Católica, hacia lo que se denominó Acción Católica Especializada, dirigida a un medio social determinado: primero fueron los obreros, pero luego se conformaron movimientos y de estudiantes, de campesinos, entre otros²⁹⁷.

La Acción Católica Especializada se organizó por sectores sociales; así, surgieron grupos de obreros de estudiantes y campesinos, que trabajaban en pequeñas comunidades centrando sus esfuerzos en la búsqueda de alternativas para vivir la experiencia cristiana, de compromiso con el mundo, en sus respectivos medios sociales. Se difundió en un primer momento, en los años 30, a través de la JOC; posteriormente a partir de la década del cincuenta se consolidaron movimientos de estudiantes de secundaria, de intelectuales, de profesionales, de universitarios, entre otros, que ejercieron gran influencia política durante el período de la Guerra Fría²⁹⁸.

“La JOC cumplió una tarea importante entre los jóvenes obreros adscritos a esta organización; logró sembrar en muchos un sentido de pertenencia a su clase y el

²⁹⁶ BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. “Bases históricas de la Teología de la Liberación... Op. cit., p. 45.

²⁹⁷ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación... Op. cit., p. 334.

²⁹⁸ *Ibíd.* p. 334.

deseo de luchar por sus reivindicaciones y dejar de ser, solamente, objeto de beneficencia de las clases altas”²⁹⁹. Así se realizaban encuestas y los obreros recogerían la información que les permitía conocer mejor los conflictos sociales y la realidad en su conjunto en la cual debían vivir su fe. A partir de estos análisis y sus conclusiones se esforzaban en cambiar personalmente y, sobre todo, se comprometían a transformar la realidad social a la par que predicaban el Evangelio. Esta perspectiva pastoral era totalmente novedosa. Contrastó con la apuesta defensiva y conservadora nacida en el siglo XIX, que alimentó, desde la neoescolástica, toda la propuesta apologética e intransigente al interior de la Iglesia en el siglo XX. De ahí que la experiencia de la *revisión de vida*, como se llamó a la metodología de la JOC, resumida en los conceptos “ver, juzgar y actuar”, fue adoptada por otros movimientos de Acción Católica Especializada y se convirtió en la base de la renovación teológica de los años sesenta, tanto del Vaticano II como de la Teología de la Liberación, para el caso latinoamericano³⁰⁰.

Según el propio dom Hélder, es al interior de estas experiencias de la Acción Católica Especializada que se da una de las conversiones más importantes para la Iglesia Brasileña ‘si ya la Acción Católica general despertaba la atención sobre los problemas humanos, la Acción Católica Especializada, zambulléndonos en el corazón del mundo obrero, campesino, en el mundo estudiantil, en el mundo independiente, etc., y aplicando rigurosamente la trilogía de Cardijn: ver, juzgar, actuar, iba mucho, más lejos. Nosotros, estábamos antes de que la palabra fuera inventada en pleno trabajo de concientización’. Allí nacían lenta pero seguramente, las bases de una Iglesia más comprometida con las clases populares³⁰¹.

Por consiguiente, consideramos, de acuerdo con Bidegain, que “esos movimientos de Acción Católica Especializada fueron los gestores de la Teología de la Liberación. El método de revisión de vida ‘ver, juzgar, actuar’ permitió la reflexión permanente en torno a la realidad de cada individuo que integró el movimiento; situación que implicó para algunos el descubrimiento de la realidad latinoamericana

²⁹⁹ Ibíd. p. 334.

³⁰⁰ BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. “Bases histórica de la Teología... Op. cit. p. 41.

³⁰¹ Ibíd. p. 49.

y la toma de posición política e incluso la radicalización e incorporación en movimientos armados”³⁰².

¿Cómo es posible dicha afirmación? En primer lugar, este método acercó ampliamente a la juventud católica a la situación paupérrima de las clases populares. El pobre en la ciudad de Medellín, por ejemplo, vivía en basureros y el trabajo comprometido de curas jóvenes, como el desarrollado por el cura Vicente Mejía, con este tipo de población, pasó de la asistencia caritativa a una participación activa; allí primaba la búsqueda por el respeto a la vida y los derechos de esta clase desechada por la cúpula y élite social³⁰³; en segundo lugar, el compromiso social que esta juventud asumió a favor de la clase obrera se compaginaba con el esfuerzo realizado por los trabajadores que seguían las orientaciones del partido comunista y del partido liberal.

Si tenemos en cuenta la posición tan anticomunista del clero se podría pensar que la confrontación entre estos dos sectores era irreconciliable. Sin embargo, es interesante ver que en algunas ocasiones, las condiciones de vida de los trabajadores los acercaban por encima de los discursos que marcan las distancias ideológicas. La mística comunista, la entrega a la causa, el compromiso con sus compañeros trabajadores hicieron que los jóvenes trabajadores católicos se preguntaran por el papel que debían cumplir los católicos. Reconociendo el trabajo de los comunistas, se acercaron a sus métodos y eso los impulsó a iniciar su propio trabajo. La motivación no era solamente el interés por la aplicación de la doctrina social de la Iglesia; ellos vieron en el trabajo de los camaradas el modelo y, de alguna manera, el estímulo para emprender su tarea³⁰⁴.

³⁰² CIFUENTES TRASLAVIÑA, Maria Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social... Op. cit. p. 335.

³⁰³ Cfr. CALVO ISAZA, Óscar; PARRA SALAZAR, Mayra. Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: Planeta, 2012.

³⁰⁴ CIFUENTES TRASLAVIÑA, Maria Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social... Op. cit. p. 344.

Desde aquí se propuso la organización de la juventud cristiana para buscar la justicia social y se denunciaron situaciones de injusticia laboral. A pesar de la fuerte influencia de sectores de la alta clase y de la jerarquía eclesiástica, como se daba en el caso colombiano, la JOC no fue ajena a las reivindicaciones de los obreros y los campesinos. Esto le acarreó una fuerte oposición por parte de sectores menos transigentes con la forma en que la JOC abordaba lo social, ya que se salía del modelo paternalista hacia uno más crítico³⁰⁵. De esta manera, se sembraban las primeras semillas que germinarían en los años 60 y 70 en lo que se conoció con el nombre de Teología de la Liberación.

Asimismo, este compromiso social de los jóvenes curas encontraría en el Vaticano II la legitimación de su causa y, puntualmente, se confirmaría el interés de la Iglesia por los pobres, para el caso latinoamericano, en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1968.

El episcopado latinoamericano tiene una larga historia de búsqueda de un organismo que descifrara la ruta del catolicismo del continente sudamericano. “En efecto, durante la época colonial se desarrollaron concilios provinciales o juntas eclesiásticas tanto en ciudad de México como en Lima, incluso antes de la Real Cédula pos-tridentina de 1621. En 1899 por iniciativa de algunos obispos el obispo chileno monseñor Carlos Casanueva sugirió al papa León XIII convocar en Roma al Primer Concilio Plenario Latinoamericano³⁰⁶, con ocasión del 400 aniversario de la llegada de colonos españoles”³⁰⁷. Cabe resaltar que este fue el primer Sínodo

³⁰⁵ RAMÍREZ TRILLOS, Osmir; PLATA QUEZADA William Elvis. Catolicismo: modelos eclesiales y acción social... Op. cit.

³⁰⁶ Aunque León XIII quería que se reuniera en algún lugar de América Latina, pero fueron los mismos obispos latinoamericanos quienes lo pidieron en Roma.

³⁰⁷ ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) consultado 14 de abril de 2020 <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1473>.

episcopal de nivel continental de toda la historia de la Iglesia católica; antecediendo así a Río de Janeiro por más de 50 años³⁰⁸.

Este deseo del episcopado latinoamericano por tener un órgano que rigiera directamente al catolicismo del continente, permitió la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1956, en la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Río de Janeiro en 1955³⁰⁹. Cabe recordar que esta Primera Conferencia mostró una Iglesia que todavía se pensaba y se concebía en función de sí misma y de sus estructuras clericales. Muy de la mano con la teología neoescolástica buscó defender a la Iglesia latinoamericana ante sus enemigos, así como plantear alguna posible solución al problema creciente de la falta de vocación ministerial.

Desde tal perspectiva, no se puede ver en Río el origen de Medellín. No hubo en la primera Conferencia una postura de denuncia, de determinación de responsabilidades y una declaración de opciones sociales. Los pobres no fueron colocados como los principales destinatarios de la acción de la Iglesia; por el contrario indios, negros y campesinos fueron presentados como el objeto de la evangelización, que los debía sacar de sus supersticiones, del fetichismo y del infantilismo. Sin embargo, a pesar de centrarse en el problema de la falta de clero, los participantes de la Conferencia dieron muestras de sensibilidad ante situaciones que ya no podían ignorarse, como la evidencia de la importancia de los laicos y el enorme crecimiento de los problemas sociales que afectaban el día a día de los cristianos latinoamericanos. Para varios obispos, la Iglesia no podía eximirse de pronunciarse con respecto a cuestiones como la reforma agraria o los efectos sociales del subdesarrollo. Para otros obispos, el análisis de determinadas situaciones, como la de los negros y de los indios no podía negar una historia de

³⁰⁸ Cfr. ECHEVERRI, Alberto. "Hacia el Concilio Vaticano II: el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899". *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, Núm. 22, 2015, págs. 185-205.

³⁰⁹ ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo Episcopal... Op. cit.

esclavitud y explotación que incidía en la situación actual. Al mismo tiempo, esta realidad precisaba ser conocida empíricamente y analizada por los cristianos de forma profesional. De esta forma la conferencia daba muestras de nuevas actitudes y sensibilidades que, si no eran del todo predominantes, ya se enunciaban claramente a pesar de ser formuladas en un vocabulario pre-conciliar³¹⁰.

A pesar de que la II Conferencia del CELAM no deriva directamente de los postulados teológicos y pastorales de la I Conferencia, sí podemos decir que el despertar por el interés de la cuestión social de la jerarquía católica latinoamericana encontró su mayor expresión en Medellín, puesto que ya se contaba con las renovaciones conciliares del Vaticano II. Además, la experiencia de JOC marcó decididamente al continente sudamericano y, especialmente, al pensamiento teológico. Por ejemplo, el II Encuentro Latinoamericano de la Juventud Obrera Católica, con presencia del sacerdote belga Joseph Cardijn, marcó a la I Conferencia. A través de los fuertes muros que Brasil levantó ante sus enemigos comunistas, protestantes y liberales, se logró escuchar el eco de un catolicismo marcado por la preocupación de la aplicación de la doctrina social de la Iglesia, permitiendo la aparición de la cuestión laboral y la vivencia social de la fe³¹¹.

Con la renovación del Concilio Vaticano II, esta institución eclesial latinoamericana adquirirá progresivamente más autoconciencia del significado de las repercusiones pastorales en el campo social. Es un hecho que las conferencias del episcopado latinoamericano han marcado la agenda del catolicismo del continente, le han otorgado nuevos lenguajes pastorales, así como una praxis y reflexión teológica que se preocupó por el compromiso social con los pobres. De modo que el pueblo creyente latinoamericano ha podido aproximarse al mundo con mediaciones más cercanas a su propia realidad. Las tempranas asambleas del episcopado -dice Sandra Arenas- "...le otorgaron una cierta legitimidad a los movimientos sociales

³¹⁰ TORRES LONDOÑO, Fernando. "Río de Janeiro 1955... Op. cit. pp. 414-415.

³¹¹ ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo Episcopal... Op. cit.

cristianos emergentes o consolidados; las últimas (...) han visibilizado con solidez categorías de comprensión de la realidad social y eclesial que han devenido comunes, como la violencia institucionalizada, la opción eclesial preferencial por los más pobres, la inculturación del evangelio, la promoción de la dignidad humana y sus derechos inalienables..."³¹².

La pastoral y la reflexión teológica de algunos sectores de la Iglesia se orientaban, en los años anteriores al Vaticano II, hacia una distinción entre la autonomía de lo temporal y la autoridad eclesiástica. Esta no debía intervenir institucionalmente en materia temporal, salvo a través de lo moral, lo cual llevaba a diferenciar también las funciones del sacerdote y del laico. La consecuencia directa de este pensamiento teológico alejaba al sacerdote de la inserción en el mundo; se pensaba que la misión del clero se identificaba, exclusivamente, con la Iglesia: evangelizar y animar lo temporal. Intervenir directamente en la acción política era traicionar su función. Al laico, en cambio, su situación en la Iglesia no le hacía abandonar su inserción en el mundo. A él le correspondía, pues, tanto edificar la Iglesia, como construir el mundo. Esta perspectiva dominó los movimientos apostólicos especializados europeos, franceses en particular, hacia 1950, y algunos años más tarde en los latinoamericanos. Pero en América Latina, contrariamente a lo ocurrido en Europa, no rebasó los círculos de esos movimientos y de ciertos ambientes pastorales; en la práctica, el grueso de la Iglesia permaneció ajeno a una distinción que iba contra los lazos estrechos que, consciente o inconscientemente, lo unían al orden social existente³¹³.

En la Iglesia latinoamericana, la pastoral y la predicación estaban pensadas para la conservación de la fe y la moral ya implantadas; no se buscaba evangelizar sino conservar a un pueblo que ya estaba bautizado en su gran mayoría. De esta

³¹² *Ibíd.*

³¹³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. 13a edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, pp. 89-91.

manera, el papel pastoral se preocupaba por reafirmar la Iglesia católica; la cual era, en buena parte, de orden sociológico y tradicional, como ya lo hemos apuntado en el primer capítulo³¹⁴.

El anterior era el panorama general de la Iglesia colombiana al asomarse la década del sesenta, aunque hacia la década del cincuenta empiezan a gestarse, en la arquidiócesis de Bogotá, y en otras diócesis, hechos que permitieron vientos renovadores entre el clero. Gustavo Pérez Ramírez, en su obra sobre Camilo, señala la tarea del cardenal Crisanto Luque, quien con una visión abierta a la modernización de la Iglesia envió sacerdotes a estudiar sociología en el exterior (entre ellos, Camilo Torres y el mismo Gustavo Pérez), aprobó la creación de un centro de investigaciones sociorreligiosas y fortaleció las parroquias del suroccidente de la ciudad.

Cabe recordar la presencia de un grupo de sacerdotes franceses de la orden dominicana, que tuvo una significativa influencia no sólo en su comunidad, sino entre laicos católicos, por ejemplo el grupo de Testimonio, y particularmente en Camilo Torres, por la difusión que hicieron sobre el catolicismo social y el compromiso vivencial del cristianismo. De esta manera, y aunque lentamente, ya empezaban a filtrarse algunos vientos renovadores en sectores de la Iglesia³¹⁵.

Por consiguiente, el cambio de la perspectiva y la praxis pastoral se dio cuando los jóvenes sacerdotes, ya fueran miembros de la Acción Católica Especializada o miembros del clero en general, se encontraron con el cruel rostro de la pobreza urbana y rural. Asimismo, estos jóvenes sacerdotes empezaron a descubrir que el trabajo pastoral tradicional, que respondía a una sociedad estática, patriarcal y rural,

³¹⁴ Prólogo a la primera edición (1995) por GONZÁLEZ, Fernán E; RESTREPO, Javier Darío. La revolución de las Sotanas... Op. cit. p. 22.

³¹⁵ CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social... Op. cit. p. 357.

no bastaba para afrontar los problemas sociales provenientes de la desigualdad económica, cultural y social³¹⁶.

Cabe recordar que el impacto de Camilo Torres Restrepo, en las filas del clero, fue contundente para la renovación de la pastoral. No debemos dar mayor importancia a su figura de la que en realidad pudo haber tenido. Recordemos, como hemos sostenido hasta ahora, lo fundamentales que fueron para los cambios en la teología latinoamericana y el surgimiento de la TL, las peripecias y transformaciones de la Acción Católica Especializada. Sin embargo, la experiencia de Camilo se hizo presente en algunos grupos que surgieron por entonces:

...los que echaron de menos el servicio preferente a los pobres en sus parroquias, sostenidas por feligreses ricos; los que se zambulleron en la pastoral de salvación de las almas para huir de las tentaciones de lo temporal y político; los que frente a la multiplicación de los llamados a la violencia se convirtieron en apóstoles de la no violencia y los que se comprometieron radicalmente con la causa de los pobres. (...) Se los vio durante los años siguientes a su muerte, replanteando su visión de la pastoral y sus mismas concepciones teológicas³¹⁷.

Nos detuvimos en los antecedentes descritos porque son necesarios para responder a los siguientes interrogantes: ¿cómo una Iglesia conservadora, intransigente y aferrada a la teología neoescolástica, recibió con prontitud y ahínco las renovaciones conciliares del Vaticano II? A lo cual podemos responder: así como en Europa en la primera mitad del siglo XX ya se estaba escribiendo el Vaticano II, en América Latina se estaban viviendo las ideas del Concilio, de Medellín 68 e inclusive de la Teología de la Liberación, antes de su aparición oficial. Es decir, la condición de posibilidad que permitió la renovación de la teología latinoamericana, que tendría su mayor expresión en la TL, se encontraba en la praxis, compromiso social y experiencias de vida que tenían los católicos del continente. Y esto, además, fue posible por la especificidad del método ver, juzgar y actuar, promovido

³¹⁶ Prólogo a la primera edición (1995) por GONZÁLEZ, Fernán E.... Op. cit. pp. 18-19.

³¹⁷ RESTREPO, Javier Darío. La revolución de las sotanas... Op. cit. p. 87.

por la JOC y otras organizaciones. En conclusión, para entender tanto la asimilación y el rechazo a la teología de la segunda mitad del siglo XX en América Latina y en Colombia, es menester comprender la vida y praxis de los católicos del continente con relación a su producción intelectual teológica.

La consolidación de estas experiencias de compromiso social que llevaría al surgimiento de una teología social y política en el continente y en Colombia, tienen sus raíces directa o indirectamente en la II Conferencia del CELAM, celebrada en Medellín, en 1968.

3.1.1. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín-1968.

La reunión de Medellín -dice Michael LaRosa- fue pensada en la IX reunión ordinaria del CELAM que se celebró en Roma del 23 de septiembre al 16 de noviembre de 1965. Los obispos latinoamericanos aprovecharon su presencia en Roma para asistir al Vaticano II, y para reunirse y planear un encuentro exclusivo de obispos latinoamericanos, con el fin de modernizar a la Iglesia a la luz de la turbulenta realidad del continente durante las décadas de 1950 y 1960³¹⁸.

Medellín quiso hacer una apropiada recepción de la situación social, emergiendo desde allí notablemente los temas de la reestructuración eclesial, la preocupación por los pobres y por la liberación de las injusticias sociales. Desde presupuestos bíblicos y pastorales, resulta evidente que el nuevo paradigma eclesial que emergió en Medellín resituó el paradigma eclesiológico de la “Iglesia de los pobres”. De esta forma, fue más allá de una mera aplicación del Vaticano II, ya que se propuso renovar las estructuras internas de la Iglesia, para que fuera signo y presencia liberadora en el complejo contexto social. Asimismo, hubo una valorización de la acción política de los cristianos, como una característica esencial de la teología y la pastoral del catolicismo del continente³¹⁹. Es en Medellín donde se da particular

³¹⁸ LAROSA, Michael J. De la derecha a la izquierda... Op. cit. p. 182.

³¹⁹ ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo Episcopal... Op. cit.

impulso a la organización y formación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), un modelo de Iglesia que emerge en ambientes marginales, pero principalmente es una comunidad eclesial reducida ya sea de pobres, mujeres, jóvenes, entre otros, que buscaba crear un ambiente de Iglesia-familia.

El título del documento conclusivo “*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*”, pone de manifiesto las líneas de pensamiento que estuvieron presentes en su elaboración y que se reflejan en todo su contenido. Es fundamentalmente un documento eclesiológico influenciado por la *Lumen gentium*³²⁰. Es muy significativo que a lo largo del texto se haga alusión 217 veces al Concilio, utilizando casi siempre las palabras textuales. Las tres partes en que están divididas las conclusiones son un reflejo de la amplitud de miras con que se abordó el estudio de la temática propuesta: promoción humana, evangelización y crecimiento en la fe, Iglesia visible y sus estructuras³²¹. En concreto, Medellín recibió del Concilio sus directrices pastorales, aceptó su liturgia, reconoció en él nuevas corrientes eclesiológicas y, finalmente, tomó de él una marcada sensibilidad por el tema de los pobres, es decir de los pobres tomados como lugar teológico³²².

Así como Medellín fundamentó su reflexión teológica en las renovaciones conciliares, también bebió de la “teoría de la dependencia”, que para la década de 1960 era muy popular en América Latina. Desde esta teoría Medellín fundamentó su crítica a los sistemas sociales y económicos que empobrecían a los países latinoamericanos. “Pero más impresionante que el uso de la teoría dependentista, según Michael LaRosa, es el temor a la violencia y la revolución que se lee en las conclusiones. Hay suficiente discusión sobre la ‘posibilidad de la violencia’ en los documentos para concluir que los obispos reunidos en Medellín estaban buscando

³²⁰ Se trata de un documento del Concilio Vaticano II sobre la Constitución dogmática sobre la Iglesia. El significado de su traducción podría ser luz de las gentes o luz de las naciones.

³²¹ MESA POSADA, Carlos Augusto, “Medellín 1968”. *Anuario Historia de la Iglesia*, Núm. 5, 1996, págs. 416-421, pp. 418-420.

³²² *Ibíd.* p. 421.

soluciones no revolucionarias, no violentas, para los cambios sociológicos y demográficos que ocurrían en Latinoamérica”³²³. De esta manera, Medellín fue un punto de división entre las opiniones conservadoras y progresistas, la derecha y la izquierda en América Latina. Los dilemas de interpretación de este acontecimiento se encontraron en el hecho de que su memoria convocaba palabras como liberación, compromiso con los pobres, marxismo, violencia y cambio social; esto llevó a que Medellín se escribiera con color rojo³²⁴.

Es claro que el trabajo de la Conferencia de Medellín se dedicó, sustancialmente, a ofrecer soluciones no violentas a los problemas que América Latina enfrentaba a finales de la década de 1960. Como ya se dijo, los obispos reunidos en Medellín identificaron la violencia en las estructuras sociales. Esta identificación seguía un poco la línea del pensamiento del padre Camilo Torres, es decir, una violencia institucionalizada y ejercida por unas estructuras de poder. Asimismo, Camilo también era una metáfora casi perfecta para los lemas de no-violencia y las prioridades de la reunión de Medellín. Aunque nadie mencionó su nombre en la conferencia o en los documentos, su trayectoria estaba presente en la reunión; el énfasis en la violencia constata de manera fuerte esa “presencia”³²⁵. En conclusión, siguiendo a Noratto Gutiérrez, se podría determinar las líneas fundamentales del pensamiento teológico emergentes en Medellín:

- (1) El giro antropológico de la acción cristiana y la reflexión teológica; (2) la concreción de este giro en la persona del pobre y en las características positivas de nuestra realidad; (3) la unión y reciprocidad entre salvación y liberación; (4) la apertura al dato de las ciencias sociales; (5) el establecimiento de un nuevo lugar teológico de la acción y la reflexión cristiana; (6) la conexión intrínseca entre evangelización y promoción humana; (7) el compromiso con los pobres; (8) la captación de las transformaciones histórico-sociales y compromiso con ellas; y finalmente (9) la igualdad fundamental de los cristianos y la pluralidad ministerial³²⁶.

³²³ LAROSA, Michael J. De la Derecha a la izquierda... Op. cit. p. 201.

³²⁴ CALVO ISAZA, Óscar; PARRA SALAZAR, Mayra. Medellín (rojo) 1968... Op. cit. pp. 19-20.

³²⁵ LAROSA, Michael J. De la Derecha a la izquierda... Op. cit. pp. 194-195.

³²⁶ NORATTO GUTIÉRREZ, José Alfredo. Áreas de actividad teológica... Op. cit. p. 146.

3.1.2. La jerarquía eclesiástica colombiana ante Medellín. Aunque parezca irónico, esta reunión de obispos católicos en Medellín representó la última de una serie de amenazas y desafío al poder y prestigio de la Iglesia colombiana durante el siglo XX. Medellín no obtuvo una cálida acogida entre la jerarquía colombiana; el legado o el impacto de esta histórica reunión no sería tan fuerte en Colombia como lo fue en otras partes de América Latina, especialmente en Brasil, Perú, Chile y Centroamérica³²⁷.

Desde 1930, una serie de eventos muy negativos y dolorosos habían acorralado a la institución eclesiástica colombiana: los acontecimientos del 9 de abril de 1948; la guerra civil llamada “La Violencia”; las controversias con la dictadura de Rojas Pinilla (1953-1957); la formación del Frente Nacional (1958); el Concilio Vaticano II; la muerte del padre Camilo Torres (1966), etc. Según LaRosa, “el anuncio, entonces, de una segunda Conferencia de Obispos Latinoamericano que habría de realizarse en Medellín en 1968, no fue recibido con beneplácito universal entre la jerarquía de la Iglesia colombiana. Sería visto, por el contrario, como otro intento o ‘evento’ que tenía el propósito de reducir el poder clerical en Colombia. No debe sorprender que la respuesta oficial y jerárquica a Medellín fuera negativa. El obispo Alfonso López Trujillo lideraría el ‘asalto’ a Medellín...”³²⁸.

Es necesario apuntar que este rechazo a Medellín no se puede explicar simplemente diciendo que los obispos colombianos eran unos reaccionarios y antiprogresistas. Una evaluación de la posición de los obispos debe tener en cuenta la realidad histórica específica de la Iglesia durante el siglo XX, especialmente a partir de 1930. La Iglesia colombiana estaba viviendo un periodo de acoso y de pérdida de su poder en la sociedad. Asimismo, el impacto del padre Torres todavía estaba vivo en la sociedad colombiana como en la Iglesia³²⁹. Así, según Fernán

³²⁷ LAROSA, Michael J. De la Derecha a la izquierda... Op. cit. p. 177.

³²⁸ *Ibíd.* p. 181.

³²⁹ *Ibíd.* pp. 210-211.

González, "la distancia de los obispos colombianos frente a los documentos del CELAM de Medellín aumentaría con el tiempo, cuando los clérigos disidentes se apoyaran en sus enseñanzas. El libro de Restrepo cita la afirmación de un prelado que descalificaría a los curas del Golconda, afirmando que a los documentos de Medellín no había que hacerles caso, pues se estaban revaluando 'porque allí actuaron más los marxistas que el Espíritu Santo'"³³⁰.

Consideramos que este temor a la violencia, el radicalismo de los sacerdotes de izquierda y la pronunciación de los obispos en contra de Medellín, influyeron de manera rotunda en los autores de *Theologica Xaveriana* que, por dichas razones, no acogió la II Conferencia como lo haría con la III Conferencia³³¹. Ciertamente, como lo sostuvo Michel LaRosa, Camilo, Golconda y Sacerdotes para América Latina (SAL) afectaron en la década de 1970 a la Iglesia colombiana ante las renovaciones conciliares³³². Este hecho, lo vemos correlacionado en la revista cuando enfatizó en la no-violencia y la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, a pesar de las fuertes experiencias de los cristianismos radicales, para el caso de la Facultad de Teología de la Javeriana, sí se presentaron renovaciones en el pensamiento teológico de la época. Es decir, no se puede generalizar que la experiencia de la jerarquía colombiana era la de toda la Iglesia y, mucho menos, la de la teología de Colombia. Sin embargo, de acuerdo con Ricardo Arias, el episcopado colombiano sí buscó desembarazarse de ideas y programas que se vincularan con dicha teología; así se uniría a los círculos que desde el Vaticano II buscaban hacer una "purga" a este tipo de teología:

En efecto, poco después de Medellín, se asiste a un 'restablecimiento del orden'. A partir de los años setenta, se inicia una nueva orientación, caracterizada por la cautela y el temor de haber ido demasiado lejos. Los ejemplos no faltan: en 1972, la dirección del CELAM es confiada a reconocidas figuras de las corrientes intransigentes; durante la preparación de la III Conferencia General de Episcopado

³³⁰ Prólogo a la primera edición (1995) por GONZÁLEZ, Fernán E.... Op. cit. p. 20.

³³¹ SARANYANA, Josep Ignasi. "La recepción de <<Medellín>>... Op. cit. pp. 185-186.

³³² Cfr. LAROSA, Michael J. De la derecha a la izquierda... Op. cit.

Latinoamericano (Puebla, 1978) se presentan varios intentos para contrarrestar las orientaciones de Medellín; en los años ochenta, los nuevos vientos que se hacen sentir en Roma, bajo la conducta de Juan Pablo II, se traducen en múltiples llamados de atención y en sanciones concretas contra la Teología de la liberación y sus principales ideólogos. Al mismo tiempo, se multiplican las presiones sobre los obispos juzgados muy 'progresistas', que suelen ser reemplazados por otros más moderados. Alfonso López Trujillo, obispo colombiano, juega un papel fundamental en las nuevas orientaciones de la Iglesia latinoamericana, primero como secretario general y luego como presidente del CELAM³³³.

Consideramos necesario establecer algunas precisiones antes de proceder con la exposición del nacimiento de la Teología de la Liberación. En primer lugar, así como Medellín es una consecuencia directa del Vaticano II y de la experiencia de vida de muchos católicos del continente, de la misma manera la TL debe situarse en estas dos referencias. Esto se indica por una razón muy específica: a pesar de que la historiografía sobre la Teología de la Liberación la ha situado como hija directa de Medellín y sus documentos, nosotros consideramos que una relación directa no puede ser trazada tan claramente. Esto lo desarrollaremos en el siguiente punto. Pero, lo que sí podemos afirmar, entonces, es que tanto Medellín como la TL son hijas del contexto latinoamericano que, según cada punto de referencia, Medellín y el Vaticano, TL y marxismo, condicionó la particularidad de su discurso y praxis teológica.

3.2.TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: LA TEOLOGÍA PARA Y POR EL POBRE.

El primer teólogo en utilizar el término *liberación* fue el laico Rafael Ávila Penagos, en su libro *La liberación: guía del profesor de religión para 4o. año de enseñanza media*, publicado en la ciudad de Bogotá por la editorial Voluntad en 1970. El libro se publicó antes que la obra de Gustavo Gutiérrez (1972), a quien se le considera

³³³ ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad... Op. cit. p. 214.

padre del término³³⁴. Sin embargo, muy poco se ha estudiado a este laico colombiano que se formó en la Universidad Javeriana; esto se debe a que Ávila Penagos luego abandonó su actividad teológica y se dedicó a la sociología de la educación y a la docencia universitaria. Tal vez su carácter de laico y la exclusión que tenía ante los círculos teológicos profesionales de la Facultad de Teología, detuvieron su camino hacia la consolidación de una reflexión más madura al respecto de la relación entre la religión y la liberación.

Rafael Ávila Penagos se licenció en Filosofía y en Teología en la Universidad Javeriana. En sus años de juventud perteneció a grupos de estudios afines al Centro Emmanuel Mounier y a la Juventud Estudiantil Católica (JEC), ambientes en donde inició su vinculación a un pensamiento teológico más crítico, además donde aprendió a mirar la presencia de la Iglesia en la sociedad desde nuevas perspectivas, y no simplemente como una institución aliada al poder y reguladora de lo social. Asimismo, influyeron en su trayectoria académica nombres como los de Camilo Torres Restrepo y el profesor de la Facultad de Teología Carlos Bravo, entre otros. De tales lazos, como también de su paso por el Instituto para el Desarrollo Humano (Icodes), procede su obra ya mencionada³³⁵.

“Una obra que fue engavetada por dos años en el escritorio del censor y que, gracias a los reclamos del autor, logró ser publicada en 1970, con el *imprimatur* del mismísimo cardenal de Bogotá, quien conocía a Rafael y decidió hacerle ese gesto de confianza. Fue censurada, sin embargo, cuando comenzó a evidenciarse el espíritu rebelde que se asomaba desde el sugestivo título: *La liberación*. Una directriz que surgía de la lectura de la ‘teoría de la dependencia’ de la época”³³⁶. La

³³⁴ ACEVEDO TARAZONA, Álvaro; DELGADO DÍAZ, Adrián. “Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 17, Núm. 1, 2012, págs. 245-268, p. 250.

³³⁵ GARCÍA VERA, Nylza Offir. Semblanza y homenaje al profesor Rafael Ávila Penagos, Facultad de Educación, Pedagogía y Saberes No. 45 Universidad Pedagógica Nacional Facultad de Educación. 2016. págs. 89–94, p. 89.

³³⁶ *Ibíd.* p. 89.

historiadora Ana María Bidegain reconoce que la obra de Ávila Penagos fue una de las precursoras de la denominada Teología de la liberación³³⁷.

Para Victorino Pérez Prieto el texto fue “maldito”, ya que tan pronto se publicó vinieron las acusaciones y la represión por parte de los sectores más conservadores del catolicismo colombiano; el autor fue acusado de “comunista disfrazado de cristiano” e invisibilizado. La editorial nunca lo volvió a imprimir, a pesar de las solicitudes, y el autor nunca se volvió a contratar. Su particular originalidad reside en la aplicación de la metodología ver, juzgar y actuar y de su visión de la vida desde el Evangelio y la acción. Ávila Penagos desde su libro realizó una aproximación a la realidad colombiana, mostrando diversas formas de esclavitud, que exigían la acción del cristiano. De ahí la reflexión teológica: el cristiano no podía estar de acuerdo con esta situación; debía hacerle frente con valentía y espíritu de combate ante la injusticia. Inspirado en Camilo Torres, Ávila mostraba una fe articulada con los signos del momento que se vivía en Colombia y en la América Latina. Sin duda, es un texto pionero claramente en la línea de la TL³³⁸.

“Pero, ¿cómo puede alguien formado en un ambiente familiar católico, exalumno del Colegio Mayor de San Bartolomé, graduado de bachiller en un instituto dirigido por un clero secular visceralmente anticomunista e intoxicado de religión, tomar esa distancia crítica?³³⁹” Consideramos que la respuesta a este interrogante se encuentra en todo lo dicho hasta este punto. La influencia de la Acción Católica Especializada, la vida y obra de Camilo Torres, así como las trasformaciones teológicas acaecidas en la Facultad de Teología, como se vieron en el capítulo anterior, son unos de los muchos referentes que explican el nacimiento de esta obra.

³³⁷ *Ibíd.* p. 89.

³³⁸ PÉREZ PRIETO, Victorino. “Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia... *Op. cit.* pp. 96-97.

³³⁹ NYLZA OFFIR, García Vera. *Semblanza y homenaje...* *Op. cit.* p. 89.

La inclusión de este punto en la presente tesis, tiene como propósito cuestionar un poco la historiografía de la TL, debido a que se ha hecho de Medellín el lugar común donde nace la TL. Nuestra investigación no tiene la intención de negar este hecho, sino hacer ver que las cuestiones de la emergencia de la TL son más complejas de lo que puede parecer a primera vista. En primer lugar, a excepción de la historiadora Ana María Bidegain, son pocos los historiadores que le han dado un papel relevante a la influencia de la experiencia de fe de la Acción Católica Especializada, así como más reducido aún, aquellos que han visto en el laico Rafael Ávila Penagos un pionero de la TL. Cuestión que, desde nuestro punto de vista, facilita la explicación del nacimiento de esta teología sociopolítica. Por el contrario, la dependencia directa de la TL en Medellín se complica un poco porque el documento final de esta conferencia del episcopado se distanció algo de la teología que más adelante caracterizaría a la TL. Por ejemplo, según Mesa Posada,

...Medellín da una precisa clave hermenéutica que elimina toda posibilidad de legitimar en él una Teología de la Liberación emparentada con el marxismo: 'Para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión. (...) La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio'. Además Medellín rechaza en términos claros el recurso a la violencia aunque reconozca, con Pablo VI, que 'la insurrección puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país'. Pero también es cierto que la violencia 'engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor'. (...) Hacemos nuestras, finalmente, las palabras del Santo Padre (...) refiriéndose a todos los que sufren: 'seremos capaces de comprender sus angustias y transformarlas no en cólera y violencia, sino en energía fuerte y pacífica de obras constructivas'³⁴⁰.

³⁴⁰ Cfr. Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM- II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II, Medellín 1968; Pablo VI, Discurso a los nuevos sacerdotes y diáconos, Bogotá, 23 de agosto de 1968). Citado por MESA POSADA, Carlos Augusto, "Medellín 1968"... Op. cit. pp. 420-421.

Uno de los puntos críticos de esta correlación entre Medellín y la TL problematiza la praxis cuasi revolucionaria de unos y el llamado a la no-violencia de otros. Antes del nacimiento de la Teología de la Liberación, el pensamiento teológico estaba dominado por el tema del desarrollo y la voluntad de renovar la doctrina social de la Iglesia. Después, el contenido político y revolucionario del discurso religioso de algunos teólogos se radicalizó hacia el tema de la liberación, en parte debido a la influencia de la teoría de la dependencia. Las primeras producciones teológicas de la TL se construyeron con base en la oposición entre desarrollo y liberación³⁴¹. Por otro lado, según Enrique Dussel, la relación entre la teología y el marxismo que se desplegó en la TL,

...empezó a ser planteada de manera explícita en los grupos estudiantiles cristianos principalmente desde 1959, a causa de la revolución cubana. El antecedente más antiguo se tiene en Brasil, donde la JUC, por propuesta del padre Almeyda Bezerra y desde la problemática del 'Ideal histórico' del Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB) (...). El pensamiento del padre T. Cardonnel, y sobre todo el de Henrique de Lima Vaz, fue llevado a cabo como 'compromiso político' en la 'Acción Popular', agrupación política en cuyo 'Documento de base' se admitió una acción revolucionaria y marxista³⁴².

La revolución cubana planteó a los cristianos la posibilidad de un triunfo "foquista"³⁴³ inmediato. La vía del uso de las armas fue vista como política y éticamente posible³⁴⁴. Otra presencia en la TL y que influyó, para que la denuncia contra los sistemas opresores del pueblo se tiñera de violencia, fue la del padre Camilo Torres. Se consideró que la violencia de los oprimidos no es violencia, sino justicia. Por

³⁴¹ TAHAR CHAOUCH, Malik. "La Compañía de Jesús y la Teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina". *Historia y Grafía*, Núm. 29, 2007, págs. 95-129, pp. 101-102.

³⁴² DUSSEL, Enrique. La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972) pp. 235-252. En: DUSSEL, Enrique (ed.). *Resistir y Esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: CEHILA-DEI, 1995, p. 243.

³⁴³ Fue una teoría revolucionaria inspirada en Ernesto Che Guevara que consideró que no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución, ya que un pequeño foco que iniciara acciones típicas de la guerra de guerrillas podría lograr con relativa rapidez que la revolución se extienda.

³⁴⁴ DUSSEL, Enrique (ed.). *Resistir y Esperanza...* Op. cit. p. 238.

ejemplo, la revista *Cristianismo y Revolución* en su número de marzo de 1967 dedica todo el contenido a la vida y obra de Camilo con el propósito de ejemplificar esta cuestión tan delicada³⁴⁵.

Clérigos en América Latina, pero sobre todo en Argentina, vieron en estas ideas su camino pastoral, en particular aquellos que estaban en contacto con los jóvenes. Varios sectores de la Iglesia se vieron involucrados con las propuestas revolucionarias de las organizaciones armadas. Era la forma de cumplir con el compromiso de participar activamente en las luchas por la liberación. Algunos sacerdotes llegaron a usar sus parroquias y templos para guardar materiales de la guerrilla. Un caso conocido es el de los sacerdotes palotinos de la iglesia de san Patricio cuya sacristía estaba presidida por un poster de Ernesto Che Guevara³⁴⁶. Esta iglesia servía como centro de acopio de la revista *Evita Montonera*, órgano de difusión de dicha organización³⁴⁷.

Muchos cristianos se acercaron a la izquierda considerando al socialismo como la mejor opción para lograr la liberación de la esclavitud y la miseria. El impulso ético provocado por la situación de la pobreza se planteó de tal modo que fue imposible no tomar partido. En este sentido, la “izquierda” se entendió como la lucha contra la barbarie, el intento de disminuir las injusticias, buscar la fraternidad, la rebelión contra la explotación, la dominación y el empobrecimiento. Bajo esta concepción se agruparon varios que, aplicando el análisis marxista, buscaban la liberación social. Fue en este ambiente en el que los cristianos comprometidos empezaron a tomar opciones políticas. Cabe decir, que el cambio de pensamiento en los católicos, que

³⁴⁵ DE LA PUENTE, Damián Nicolás. “Con un oído en el pueblo y el otro en el Evangelio”: Monseñor Enrique Angelelli y la teología latinoamericana de la liberación en La Rioja setentista. *Religión e Incidencia Pública*. *Revista de Investigación de GEMRIP* [Revista digital] Núm. 6, 2018, págs. 19-46, p. 28.

³⁴⁶ Recordemos que militares argentinos asesinaron a tres sacerdotes y dos seminaristas palotinos el 4 de julio de 1976, durante la dictadura militar autodenominada Proceso de Reorganización Nacional, ejecutado en la iglesia de San Patricio.

³⁴⁷ *Ibíd.* pp. 30-31.

hizo posible esta alianza, se fundamentó en las renovaciones teológicas del Vaticano II, que convocaba al diálogo con la sociedad y a la lectura de los signos de los tiempos³⁴⁸. Lectura que, para el caso latinoamericano y desde el lente de la teoría de la dependencia, encontraba una sociedad sumergida en una avalancha de injusticia, pobreza y de sistemas opresores y empobrecedores.

En síntesis, para amplios sectores del cristianismo posconciliar latinoamericano, el comunismo era un humanismo enfrentado a las injusticias sociales no sólo desde lo teórico, sino desde la praxis. La capacidad que se le atribuyó al marxismo de transformar la realidad, su función como “herramienta adecuada” ejerció una seducción indiscutible en numerosos grupos cristianos cansados de una retórica estéril y urgidos a actuar³⁴⁹.

Esta relación entre la teoría marxista y el pensamiento teológico de la TL, posibilitó que se hiciera una “convergencia entre la crítica marxista del fetichismo de la mercancía y la crítica cristiana de la idolatría, sometida a los postulados antiliberales de la economía política. En consecuencia, la Teología de la Liberación no se explica sin el marxismo. Pero tampoco es sencillamente ‘marxista’. La convergencia no eliminó la diferencia. La metáfora del grito del sujeto inocente, el cual se rebela en contra de la ley que lo condenan a morir, indica la herencia bíblica de su pensamiento”³⁵⁰.

³⁴⁸ MORELLO, Gustavo. “El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Núm. 199, 2007, págs. 81-104, p. 82.

³⁴⁹ *Ibíd.* p. 99.

³⁵⁰ TAHAR CHAOUCH, Malik. “Una expresión cristiana del radicalismo sociopolítico en América Latina: la Teología de la Liberación entre cruzada antisacrificial y sacrificio crístico, pp. 35-54. En: ESTRADA SAAVEDRA, Marcos; BATAILLON, Gilles. *Cruzadas seculares: religión y luchas (anti)revolucionarias*. México: El Colegio de México, 2012, p. 47.

Esta relación tan delicada que se dio entre la reflexión teológica y el pensamiento marxista fue uno de los principales detonantes de la persecución que la jerarquía católica emprendió contra la TL.

3.2.1. La política eclesiástica de Juan Pablo II y sus consecuencias en la teología latinoamericana. El pontificado de Juan Pablo II inauguró una nueva etapa en la que el papa proyectó a toda la Iglesia su experiencia polaca, una experiencia pre-moderna en lo eclesial y post-marxista en lo social. Se hizo famosa la imagen de Juan Pablo II reprimiendo en el aeropuerto de Managua al sacerdote poeta y ministro de cultura sandinista Ernesto Cardenal, arrodillado a sus pies. Parece que se inicia para toda la Iglesia con Juan Pablo II una Doctrina de la Seguridad Eclesial³⁵¹.

En este último sentido, el papado conservador de Juan Pablo II (1978-2005) instrumentó la persecución hacia la TL, casi tres lustros después del nacimiento de esta. El encargado de tal empresa fue el entonces cardenal Joseph Ratzinger quien, como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), fijó la postura de la Santa Sede al respecto en dos documentos, la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (*Libertatis nuntius*, 1984) y la Instrucción sobre libertad cristiana y liberación (*Libertatis conscientia*, 1986)³⁵².

De esta manera, el entonces cardenal Ratzinger inició un proceso contra los principales teólogos de la liberación. Entre estos, comentaremos el caso de Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. El proceso contra L. Boff se centró en su obra *Iglesia: carisma y poder*. Algunas de las principales acusaciones o críticas que el cardenal vierte contra la obra en cuestión fueron las siguientes: a) L. Boff recurría al uso de un tono polémico, difamatorio, incluso panfletario, absolutamente impropio

³⁵¹ CODINA, Víctor. "Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas". *Horizonte. Belo Horizonte*, Vol. 11, Núm. 32, 2013, págs. 1357-1377, p. 1364.

³⁵² VILLASEÑOR, Bedolla. "La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria". *Latinoamérica*, Núm. 64, 2017, págs. 185-221, p. 201.

de un teólogo; b) procuraba, como finalidad de la praxis cristiana, una cierta utopía revolucionaria ajena a la Iglesia; c) Ratzinger acusó a L. Boff de dirigir un ataque despiadado y radical contra el modelo institucional de la Iglesia católica³⁵³. De estos puntos, consideramos que la concepción eclesial de la TL y su crítica a la Iglesia institucional como un modelo de Iglesia aliada al poder, caracterizó la intransigente persecución de la jerarquía a dicha teología que se encontraba cuestionando la estructura eclesial misma.

El 11 de marzo de 1985, la CDF hace pública la 'Notificación sobre el libro Iglesia: carisma y poder, del P. Leonardo Boff'. Según la Notificación, las 'opciones' contenidas en el libro (...) pueden 'poner en peligro la sana doctrina de la fe'. Al P. Boff no se le retira la *missio* canónica pero, el 26 de abril de 1985, se le pide un año de 'obsequioso silencio' para reflexionar y revisar los puntos doctrinales o metodológicos cuestionados por la CDF. Durante este tiempo sabático se le pide no escribir, no dar clases, no pronunciar conferencias, no predicar retiros, ni emitir declaraciones en los medios de comunicación³⁵⁴.

Por otro lado, el caso de Gustavo Gutiérrez fue diferente en relación con el de Leonardo Boff, pero el procedimiento empleado coincidió con el anterior en lo sustancial. "El teólogo peruano no fue llamado a Roma ni ha sido condenado. El cardenal Ratzinger prefirió citar a Roma a la Conferencia episcopal peruana, con el fin de convencerla para que emitiera el veredicto condenatorio contra el pionero de la Teología de la Liberación. Pero las presiones romanas no dieron el resultado esperado, y los obispos de Perú volvieron a su país sin firmar documento alguno de condena"³⁵⁵.

La condenación que buscaba el cardenal con uno de los pioneros de la TL, tenía las siguientes razones: a) se consideraba que G. Gutiérrez había reinterpretado el mensaje cristiano desde la concepción marxista de la historia, historia conflictiva,

³⁵³ TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Teología... Op. cit. pp. 152-153.

³⁵⁴ ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico... Op. cit. pp. 130-131.

³⁵⁵ *Ibíd.* pp. 130-131.

estructurada por la lucha de clases; b) la lectura bíblica de Gutiérrez era selectiva para lograr amalgamar al pobre mencionado en la Biblia con la reflexión marxista del proletariado y explotado, víctima del sistema capitalista; c) además, se consideraba que Gutiérrez caía en un mesianismo temporal que tendía a hacer del cristianismo un factor movilizador al servicio de la revolución. La conclusión que de esto se deducía era que la teología del peruano podía “pervertir”, por su recurso al marxismo, una inspiración evangélica: el sentido de los pobres y de sus esperanzas³⁵⁶.

Inmediatamente después de que la Santa Sede publicara su crítica a la Teología de la Liberación, un grupo de obispos colombianos, liderados por el entonces cardenal López Trujillo, publicaron una declaración en la que apoyaban la crítica de Ratzinger a la TL. En el documento, titulado *Teología de la Liberación. Una amenaza marxista*, los obispos dejaron en claro que apoyaban a Ratzinger. Escribieron cómo en el terreno de la TL existían desviaciones y falsas tendencias influenciadas por los métodos e ideologías marxistas, que llevaban a la negación de la fe y terminaban corrompiendo y traicionando el compromiso inicial con los pobres. La aceptación del análisis marxista, según este documento, llevaba inexorablemente a la praxis revolucionaria de la lucha de clases que destruía la ética, rechazaba la historia de la salvación y lesionaba la unidad de la comunidad cristiana. Esta fuerte declaración contra el análisis marxista y la aplicación del marxismo en TL, era una repetición, esencialmente, de lo dicho por Ratzinger. Parece que el cardenal López Trujillo quería quedar registrado como uno de los que habían apoyado al papa en la lucha contra el marxismo³⁵⁷.

La temprana oposición de Alfonso López Trujillo a los cambios teológicos de entonces, tomó una importancia cada vez mayor, especialmente después de 1972, cuando fue nombrado secretario general del CELAM. En 1979 se convirtió en

³⁵⁶ TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Teología... Op, cit. pp. 152-153.

³⁵⁷ LAROSA, Michael J. De la Derecha a la izquierda... Op. cit. p. 213.

presidente de esa organización y en 1983 en cardenal³⁵⁸. Lo hecho por López Trujillo era una clara muestra de lo que fue el rechazo al catolicismo progresista y el rol de la Iglesia como actor internacional que evitaba cambios en la teología. Para Cardozo Silva

...es pertinente ahondar un poco más en la capacidad de influencia y la importancia de la Iglesia Católica como actor internacional, en este caso a través del CELAM bajo la dirección de Trujillo. Es evidente que su actuar demuestra el rol esencial de la Iglesia en la Guerra Fría, donde si bien se conoce su participación en algunos momentos más reconocidos, su impacto en Latinoamérica también fue fundamental. (...) De hecho, el *Pacific School of Religion* (2016) asevera que Trujillo trabajó de la mano con la CIA para evitar cualquier posible lucha de clases y neutralizar a los obispos progresistas. Relación que se fortalecería por varios años más (...).

Por ende, lo que representó Trujillo fue esa exaltación de lo que había sido la Iglesia hasta ese entonces, conservadora y elitista, dejando de lado la transformación que había intentado proyectar. Además, demostró la verdadera capacidad de la Iglesia católica: infundió un temor frente a un catolicismo comunista y guerrillero en la región, trabajó de la mano de los EE.UU. para que la Iglesia católica tomara partido en el contexto de Guerra Fría, y a través de CELAM y sus persecuciones, evitó que en varios países, especialmente en Colombia, se dieran cambios de carácter progresista³⁵⁹.

En este clima de acoso y persecución, dirigido en el continente por López Trujillo, hay que situar la llamada *Declaración de los Andes*, elaborada en el curso de un encuentro convocado por la edición latinoamericana de la revista *Communio*. Dicho encuentro, celebrado en Chile el año 1985, se llevó a cabo sin previo conocimiento de la Conferencia Episcopal de dicho país, y contó con la presencia de López Trujillo. El susodicho encuentro se desbocó a criticar y condenar los postulados de la TL, ya que, según ellos, esta teología tenía un sentido tributario al marxismo y se fundamentaba excesivamente en Marx. Por esta razón, también consideraron que la TL traicionaba a la Iglesia y a la opción por los pobres³⁶⁰.

³⁵⁸ Ibíd. p. 182.

³⁵⁹ CARDOZO SILVA, Bryan Steven. La posibilidad de una Colombia progresista... Op. cit. p. 45.

³⁶⁰ TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Teología... Op. cit. p. 148.

Para el caso colombiano encontramos la mano de López Trujillo atizada en la revista *Theologica Xaveriana*. Alberto Parra y Alberto Múnera, escritores asiduos de la revista, sufren las consecuencias de esta persecución: Parra fue sacado de la dirección de la revista en 1987 y Múnera fue silenciado y se le prohibió enseñar teología por un periodo de tiempo³⁶¹.

En estos años, todo lo que oliera a TL era tachado como revolucionario y marxista. En este contexto, situamos el hecho de que la TL abandonara la lectura tan radical y su crítica contra la Iglesia en los años 80. La TL se replegaría sobre su identidad católica atendiendo, precisamente, "...a la necesidad de legitimarse dentro de la Iglesia católica como una Teología auténticamente cristiana. Esa época de mediatización del conflicto entre Roma y la Teología de la Liberación fue también una época de búsqueda de apoyos a la Teología de la Liberación dentro de la institución y su jerarquía"³⁶².

Esta búsqueda de un posible diálogo donde la TL pudiera librarse de las asiduas condenas y rechazo por parte de la institución eclesiástica, se debe situar en la realización de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979), ya que dicha jerarquía consolidó y ratificó la opción de la Iglesia latinoamericana por los pobres.

³⁶¹ Entrevista realizada al padre Alberto Parra, S.J. 20 de noviembre de 2018.

³⁶² TAHAR CHAOUCH, Malik. "Una expresión cristiana...Op. cit., p. 42.

3.2.2. Puebla (1979) y la ratificación de la opción por los pobres. El día 12 de diciembre de 1977 (fiesta de la Virgen de Guadalupe, Patrona de América Latina), Pablo VI convocó formalmente la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para celebrarse del 12 al 18 de octubre de 1978. Con anterioridad, el papa había asignado el tema que debería ser tratado y que tenía su eje en la *Evangelii nuntiandi* y había nombrado la ciudad de Puebla (México) como su sede³⁶³. Cabe aclarar que "La extraordinaria recepción de *Evangelii nuntiandi* en la Iglesia de América Latina fue el escenario en el cual surgió la idea de convocar a una nueva Conferencia General del Episcopado, en el décimo aniversario de Medellín. La Iglesia latinoamericana fue madurando entre Medellín y Puebla y ese sería el contexto que determinó la propuesta temática: 'La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina'"³⁶⁴.

El Documento previo de consulta a las Conferencias Episcopales fue parcialmente fruto de sugerencias hechas durante el cuarto encuentro episcopal regional de varios episcopados del continente entre julio y agosto de 1977³⁶⁵. "Era pues un material de consulta eminentemente provisional que se ponía al estudio y reflexión de las diversas conferencias episcopales, cuyas aportaciones serían publicadas oportunamente de tal manera que los participantes pudieran confrontar cómodamente el proyecto inicial, las observaciones de los episcopados y el documento de base"³⁶⁶. El papa Pablo VI nombró presidentes de la futura asamblea al Cardenal Sebastiano Baggio, al Cardenal Aloisio Lorscheider, y al arzobispo Ernesto Corripio; nombró además a Mons. Alfonso López Trujillo como secretario³⁶⁷.

A continuación, enumeraremos algunas de las cuestiones abordadas por el Documento final presentado por Puebla:

³⁶³ ALCALÁ ALVARADO, Alfonso. "Puebla (México) 1979". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Núm. 5, 1996, págs. 422-424, p. 422.

³⁶⁴ ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo Episcopal... Op. cit.

³⁶⁵ *Ibíd.*

³⁶⁶ ALCALÁ ALVARADO, Alfonso. "Puebla (México) 1979"...Op. cit., p. 422.

³⁶⁷ *Ibíd.* p. 422.

- 1) Diagnóstico social, económico y político: a pesar del desarrollo económico, se reconoció que la brecha entre ricos y pobres era demasiado grande
- 2) Conciencia histórica: se consideró como menesteroso la inculturación del Evangelio en las distintas culturas y, especialmente, en la piedad popular.
- 3) Opción preferencial de la Iglesia: esta opción era por los pobres y oprimidos, por los jóvenes, por la dignidad de las personas y por la liberación integral.
- 4) Comunidades Eclesiales de Base (CEB): se percibieron como el camino de construcción de una Iglesia de comunión participativa.
- 5) Ministerio: se optó por una participación del laico en los ministerios eclesiales³⁶⁸.
- 6) Defensa de los derechos humanos: “El Continente asistía a una de las épocas sociales más complejas de la historia reciente, enfrentaba regímenes dictatoriales, represivos, violencia institucionalizada, bloqueos, desmantelamiento a revoluciones, abstenciones electorales, fronteras de apoyo político y militar de potencias extranjeras, etc.”³⁶⁹ Todo esto afectó, principalmente, a los pobres, pero la Iglesia latinoamericana buscaba asegurar el derecho a la vida por encima de divisiones políticas o de clases.

Cuando la Iglesia defendía los derechos humanos simplemente no hacía algo por el otro, sino que también, buscaba que se respetara la vida de muchos sacerdotes que para ese entonces estaban siendo asesinados tanto por la derecha como por la izquierda. Entre sacerdotes víctimas de la violencia, encontramos al obispo Óscar Arnulfo Romero (1980), los jesuitas de la Universidad Centroamericana en El

³⁶⁸ ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo...Op. cit.

³⁶⁹ *Ibíd.*

Salvador (1989)³⁷⁰ y el obispo Jesús Emilio Jaramillo (1989) asesinado en Arauca (Colombia) a manos del ELN³⁷¹.

Volviendo a la cuestión del Documento final, se ha considerado que algunas de sus debilidades haya que atribuir las al hecho de querer abarcar demasiados temas, a la multitud de manos que intervinieron en la redacción y a una preocupación sociologizante que llevaban muchos de los que participaron en la conferencia³⁷².

Puebla fue el centro de muchas miradas. Existía en Latinoamérica una inmensa expectativa por la palabra que habrían de pronunciar los obispos allí reunidos. ¿Cuál sería su posición con respecto de Medellín? ¿Qué repercusiones tendría esta nueva Conferencia para la evangelización en el futuro del continente? ¿Cómo podría la Conferencia hallar camino por medio de las múltiples discusiones existentes en torno a tantos puntos doctrinales y pastorales? ¿Cuál iría a ser la posición de gobiernos y de cristianos ante las directrices que emanarían de Puebla?

En los últimos diez años han sido grandes los esfuerzos de sectores eclesiales por compartir realmente las limitaciones y las esperanzas de los pobres latinoamericanos. Por eso se esperaba que Puebla en sus conclusiones diera una confirmación a obispos, sacerdotes, religiosos y cristianos que habían venido impulsando una evangelización liberadora, y así fue. En Puebla hallamos a una Iglesia que no está arrodillada ante regímenes de fuerza, inhumanos y opresores así como una Iglesia lejana del encerramiento en el ámbito individual y con poder para pronunciar su palabra profética en las duras circunstancias latinoamericanas; Puebla ofrece su total apoyo a los hermanos pobres del continente. Por eso no se

³⁷⁰ ALCALÁ ALVARADO, Alfonso. "Puebla (México) 1979"...Op. cit., p. 51

³⁷¹ ESTUPIÑÁN, Miguel. La muerte de monseñor Jesús Emilio Jaramillo: un dolor mudo en Arauca. El Espectador, 2020, consultado 7 de mayo de 2020 <https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/la-muerte-de-monsenor-jesus-emilio-jaramillo-un-dolor-mudo-en-arauca-articulo-912609>.

³⁷² CÁRDENAS, Eduardo. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, p. 254.

retrocedió con relación a Medellín. Más bien confirmó la línea profundamente evangélica. Puebla oyó el clamor de los pobres latinoamericanos y tomó una clara y profética opción preferencial y solidaria por ellos³⁷³.

Para Puebla la situación de injusticia que ensanchaba la brecha entre los ricos y pobres, a la luz de la fe cristiana, era un pecado social contrario al plan del Creador y a la dignidad que se le debía a cada ser humano. La pobreza inhumana de América Latina no era una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas. Esta realidad exigía conversión personal y cambios profundos de las estructuras para que respondieran a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social; cambios que no se habían dado o, tal vez, eran demasiado lentos en la experiencia de América Latina. De esta manera, en Puebla el rostro de Cristo aparecía en el rostro de los sufrientes interpelando, principalmente, a los países cristianos que imponían estas estructuras de pecado³⁷⁴.

La situación de injusticia que Puebla observaba era suficiente para que los cristianos, y los teólogos, reflexionaran sobre el gran desafío que tenía la pastoral "...para ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. Las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la Evangelización. (La) misión de llevar a Dios a los hombres y los hombres a Dios, implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna"³⁷⁵. Estas son las razones tanto sociales como teológicas por las cuales la Iglesia latinoamericana intensificó su compromiso con los sectores desposeídos, abogando por su promoción integral. La Iglesia sintió, entonces, la situación penosa de aquellos que no contaban con lo necesario para

³⁷³ VÉLEZ, Neftalí. "Puebla: la opción por los pobres". *Theologica Xaveriana* Núm. 51, 1979, págs. 173-181, p. 173-174.

³⁷⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM-. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Bogotá: Editora L. Canal y Asociados. Tercera Edición, 1979, p. 61.

³⁷⁵ *Ibíd.* p. 69.

darse una vida digna. Por consiguiente, invitó a todos, especialmente a los ricos, a transformar su mente y sus corazones, según los valores del Evangelio³⁷⁶. Sin embargo, en la Iglesia, como ya observamos en los puntos anteriores, existieron tensiones internas. Unos, por el temor al marxismo, no enfrentaron la injusticia social del capitalismo, de ahí que privilegiaran lo espiritual por encima de lo social. Otros, por un compromiso desmedido con lo social, convirtieron el Evangelio tan solo en una promoción humana que buscó la liberación, exclusivamente, socioeconómica y de tinte revolucionario³⁷⁷.

Por consiguiente, en Puebla se percibió la necesidad de continuar alentando los compromisos pastorales en el campo de la justicia social en pro de una recta concepción cristiana de la liberación. Esta liberación era integral: del pecado, del maligno y de todo lo que oprimía al ser humano. En primer lugar, se consideraba que el individuo debía liberar su corazón del pecado y del mal; debía, asimismo, convertirse a Dios y unirse a él por medio de Cristo; en segundo lugar, esta liberación buscaba la superación de las diversas servidumbres e ídolos que el ser humano había creado para sí y, que a su vez, eran las causantes de la injusticia, por ejemplo, la idolatría del capitalismo; en tercer lugar, la liberación no se reducía al campo social, sino que se ampliaba a una integral que permitiera la elevación de la dignidad del individuo como hijo de Dios y como sujeto de derechos³⁷⁸.

Ante estas situaciones de conflicto, muy entendibles por cierto, ya que se había pasado del periodo-puente al punto donde surge y se consolida una nueva teología, nos preguntamos por la Compañía de Jesús. Puntualmente queremos saber qué papel desempeñó la Compañía con relación a la Teología de la Liberación; así

³⁷⁶ *Ibíd.* p. 77.

³⁷⁷ *Ibíd.* pp. 69-70.

³⁷⁸ Juan Pablo II. Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México, En, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Bogotá: Editora L. Canal y Asociados. Tercera Edición, 1979, p. 29.

podremos comprender los cambios acaecidos en nuestra Facultad de Teología como en el pensamiento expresado en la revista *Theologica Xaveriana*.

3.2.3. La situación de la compañía de Jesús ante la TL. La importante presencia jesuita dentro de los medios de la TL en América Latina es un hecho a menudo señalado, más paradójicamente poco analizado³⁷⁹. "La representación jesuita dentro de los medios de la Teología de la Liberación fue importante numérica y cualitativamente. Se destacó en el plano intelectual, tanto en la disciplina teológica como en otras de las ciencias humanas, donde se desarrollaba un pensamiento ligado con la reflexión teológica de la liberación. Los jesuitas se singularizaron también por participar en las dinámicas eclesiales, religiosas, pastorales y sociopolíticas donde se situaba esa reflexión³⁸⁰." Una de las razones principales que explica esta fuerte presencia jesuita en la TL se encuentra en la XXXII Congregación General de la Compañía celebrada entre el 2 de diciembre de 1974 a 7 marzo de 1975, puesto que se hizo un llamado y énfasis en el apostolado social a favor de la justicia; se pensó que el servicio a la Iglesia implicaba el servicio al ser humano³⁸¹.

Por ejemplo, el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), fundado en Santiago de Chile en 1966 y dirigido por el jesuita francés Pierre Bigo, estuvo en la vanguardia del progresismo del pensamiento católico en América Latina. De este Instituto salieron tanto importantes teólogos de la liberación como opositores de esta.

En el ILADES, el jesuita chileno Gonzalo Arroyo, futuro líder del movimiento Cristianos por el Socialismo en Chile, y el laico alemán Franz Hinkelammert se destacaron después como representantes de la Teología de la Liberación. El jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, director del CIAS Diego Fabre de Montevideo y asesor del CELAM, donde fue profesor del Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) y miembro del grupo de reflexión teológica y pastoral, cuenta sin ninguna duda entre

³⁷⁹ TAHAR CHAOUCH, Malik. La Compañía de Jesús... Op. cit. p. 96.

³⁸⁰ *Ibíd.* p. 98.

³⁸¹ Cfr. Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús... Op. cit.

los principales teólogos de la liberación. En contraparte, Roger Vekemans y Pierre Bigo fueron líderes de la reacción a la Teología de la Liberación. El primero fue incluso el inspirador de la primera instrucción de la Congregación por la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la Liberación, publicada por (...), el cardenal Joseph Ratzinger³⁸².

De hecho, Roger Vekamans y Pierre Bigo se juntaron en Bogotá, donde organizaron las redes opositoras a la TL. En esto se encontraban cuando la dirección del CELAM cayó bajo las manos de López Trujillo en 1972, acérrimo opositor de la TL³⁸³; en los años 80 su postura intransigente tendrá mayor peso, considerando el apoyo que recibió por parte de la Santa Sede.

Por otro lado, la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador, contó en su planta docente con jesuitas como el teólogo Jon Sobrino, el filósofo Ignacio Ellacuría y el psicólogo Ignacio Martín-Baró; esto convirtió, entonces, a la UCA en un polo central de la Teología de la Liberación en el continente³⁸⁴.

Al margen de esa casa de estudios, Ellacuría creó el Centro de Reflexión Teológica (CRT) en la capital salvadoreña en 1974. Asimismo, los jesuitas mexicanos, entre los cuales los partidarios de la Teología de la Liberación eran minoritarios dentro del Colegio Mayor de Cristo Rey de México, crearon a su vez un centro del mismo nombre en la capital mexicana en 1975. Los dos polos jesuitas, salvadoreño y mexicano, difundieron algunas de las principales revistas ligadas con las ideas de la TL: *Estudios Centroamericanos* y *Revista Latinoamericana de Teología*. En noviembre de 1989, seis jesuitas de la UCA, entre ellos Ellacuría y Martín-Baró, además de la empleada doméstica y la hija de esta última, fueron asesinados. Ocupando hoy una posición central en el panteón de los “mártires” de la TL³⁸⁵.

³⁸² TAHAR CHAOUCH, Malik. La Compañía de Jesús...Op. cit. p. 101.

³⁸³ *Ibíd.* p. 103.

³⁸⁴ *Ibíd.* p. 106.

³⁸⁵ *Ibíd.* p. 106.

Para el caso colombiano, uno de los primeros terrenos donde echó raíces la TL fue precisamente el CIAS. En 1968, la Conferencia Episcopal Colombiana le había confiado a esa organización jesuita la dirección administrativa del recién fundado Instituto de Doctrina y Estudios Sociales (IDES) de Bogotá, con el apoyo inicial de Pierre Bigo. Sin embargo, era un hecho que las tesis liberacionistas iban ganando terreno en algunos sectores del catolicismo colombiano. Esto explica, por ejemplo, el surgimiento del grupo sacerdotal Golconda en 1968, cuyos miembros pretendían seguir el ejemplo del sacerdote Camilo Torres. La simpatía por ese tipo de posiciones iba también creciendo entre los profesores y estudiantes del IDES, así como dentro del propio CIAS. Otra vez el conflicto estalló entre las posiciones desarrollistas y liberacionistas, y fueron estas últimas las que se impusieron en el CIAS. Las tensiones resultantes con el episcopado colombiano provocaron la separación entre el CIAS y la Conferencia Episcopal Colombiana el 9 de noviembre de 1971³⁸⁶.

La generación de jesuitas que regresó de sus estudios en Europa tomó el control del CIAS y lo convirtió, el 8 de octubre de 1976, en el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP). Según Fernán González, futuro director del nuevo organismo, dos tendencias orientaron en esa época la evolución del CIAS-CINEP. Primero, el alejamiento de su definición confesional, juntamente con el desarrollo de una línea cada vez más plural y secular. Segundo, la acentuación del compromiso con el cambio de la realidad social, el cual se fundamentó en los ideales de concientización popular. Si bien el CINEP privilegió el discurso de la educación popular inspirado por los trabajos de Paulo Freire, por encima del de TL, participaba de las ideas de esta última, que trataba de conciliar las exigencias de insertar en los medios populares las visiones políticas de cambio social y los conceptos teológicos desde los planteamientos de las ciencias sociales, con base en su orientación práctica sobre el terreno de la acción colectiva³⁸⁷.

³⁸⁶ *Ibíd.* pp. 103-104.

³⁸⁷ *Ibíd.* pp. 103-104.

En un inicio el CINEP se enfocó en el tema de justicia social, pero con el paso de los años dirigió su mirada hacia los derechos humanos, ante la persecución de líderes sociales señalados de comunistas, especialmente durante la presidencia de Turbay Ayala (1978-1982)³⁸⁸. Por esta razón, el CINEP se volcó a “...documentar las violaciones de los derechos humanos. En un principio se observaba el tema como un problema de naturaleza social, asociado a los abusos de poder; luego se fue ajustando a la teoría y a la jurisprudencia de los derechos humanos. El propósito fue construir memoria histórica y documentar casos que se pudieran judicializar por parte de abogados especialistas”³⁸⁹.

Sin embargo, algunos obispos latinoamericanos se encontraban descontentos por las renovaciones que estaban transformando tanto la teología como la praxis social del clero. Según Castillo Salazar,

Las incomprensiones mutuas entre jerarquía y sectores eclesiásticos radicalizados llevaron a la condena de estos últimos por parte de la Conferencia Episcopal en 1976, con el documento *Identidad cristiana y lucha por la justicia*: éste condenaba a los grupos de Golconda y SAL, a los participantes en encuentros de Teología de la Liberación y a los miembros del Centro de Investigación y Educación popular (CINEP) y otras organizaciones, por presentar ‘un verdadero embate contra los pilares de la fe católica, una identificación de la evangelización subjetiva de un supuesto cristianismo que prescinde del magisterio y de la tradición de la Iglesia’.

En agosto de 1981, la Asamblea plenaria del episcopado emitía una condenación del CINEP por su revista *Controversia*, lo mismo que de la revista *Solidaridad* y las llamadas Comunidades Eclesiales Populares, por estar inculcadas de ‘ideologías y propósitos que atentan gravemente contra las doctrinas y disciplinas de la Iglesia’ y haber persistido en ‘sus propósitos ideológicos que rompen la comunión de la Iglesia del Señor’. A esto se añade la intervención del papa Juan Pablo II en la organización interna de la Compañía de Jesús, que obligó al CINEP a una labor de explicitación de los principios teológicos, espirituales y pastorales de su actividad³⁹⁰.

³⁸⁸ MARÍN RIVAS, María del Pilar. “Las violaciones de derechos humanos... Op. cit. p. 128.

³⁸⁹ *Ibíd.* p. 130.

³⁹⁰ CASTILLO SALAZAR, David Alejandro. *El Programa por la Paz...* Op. cit. p. 29.

Esta situación en la que vivían los jesuitas latinoamericanos y colombianos, era una consecuencia directa de las renovaciones promovidas por su general Arrupe, estudiadas en el segundo capítulo. Asimismo, los cambios que vivió la Compañía y su relación y participación en la Teología de la Liberación, tuvo repercusiones en la Facultad de Teología de la Javeriana. A continuación el lector observará cómo esta nueva corriente teológica, que privilegió la opción por el pobre y por la justicia social, tuvo su acogida en la Facultad y en el pensamiento teológico de la revista *Theologica Xaveriana*.

3.3.LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Ante la nueva situación teológica, la Universidad Javeriana dejó de ser una trinchera contra el mundo moderno y liberal que acosaba a la Iglesia y la arrinconaba al mundo de lo privado. Los cambios en el pensamiento teológico llevaron de la mano a la Javeriana hacia un nuevo horizonte de comprensión de su papel en la sociedad. Es interesante observar la transformación de la concepción sobre la caridad, ya que la Universidad cambió este rol caritativo por uno de servicio social que, desde la inspiración de los valores proclamados por el cristianismo, buscó transformar la realidad social para que fuera más justa. Esto último pasó a ser uno de los objetivos primarios de la Universidad, según lo estipulado en los Estatutos de 1978³⁹¹.

Las declaraciones de Puebla en 1979 se acogieron con prontitud. Su problemática en torno a la nueva evangelización de las culturas que cimentó la promoción de la dignidad humana y la justicia social tuvo su efecto en la Javeriana. La Universidad Javeriana, y las católicas en general, asumieron un papel concreto en la realización de un proyecto cristiano del ser humano, según Mario Gutiérrez,

...a partir de un diálogo vivo y continuo con el humanismo y la cultura técnica, para ofrecer soluciones a los complejos problemas emergentes. (...) Este se va haciendo realidad, a través de la promoción de la cultura en toda la labor investigativa y en la

³⁹¹ GUTIÉRREZ, Mario. "Facultad de Teología de la Universidad Javeriana... Op, pp. 306-307.

transmisión o enseñanza de la misma, según los principios del bien común y de la dignidad de la persona humana y en la esfera de los valores tradicionales, que se van desmoronando alarmantemente en nuestras sociedades contemporáneas, produciendo un vacío ético. Este pide un proyecto cultural, que fundamente la convivencia solidaria³⁹².

El proceso de integración académico y administrativamente de la Facultad de Teología a la Universidad Javeriana iniciado en los años 70, por la incomodidad de algunos ante la dependencia del Colegio Máximo, se logró en el rectorado del padre Roberto Caro, en 1981. Para la integración física se tuvo que esperar, hasta el año 2001, en el rectorado del padre Gerardo Remolina, cuando se efectuó el traslado de la Facultad a su nueva sede en el Edificio Pedro Arrupe, construido para ella. La Facultad había vivido sesenta y cuatro años de su historia en las instalaciones del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en Chapinero³⁹³.

Como se vio en el capítulo anterior, tanto el Vaticano II como Arrupe tuvieron una incidencia significativa en la vida, reflexión y enseñanza de la Facultad de Teología. Asimismo, los cambios en el pensamiento teológico, la influencia de la TL, el compromiso de los jesuitas con el cambio social llevaron a que, aproximadamente desde 1978, se diera la consolidación de este proceso de renovación en la Facultad. Dicha consolidación de un nuevo pensamiento teológico se percibió claramente en la configuración del discurso desarrollado en la revista *Theologica Xaveriana*³⁹⁴.

La Facultad buscaba que la enseñanza de Teología impartiera valores que promovieran la justicia social según los principios promovidos por el Evangelio. Esto contribuía a que la enseñanza no fuera exclusivamente memorización de conocimiento, sino de fomento a la búsqueda del amor y la voluntad de Dios con repercusión y compromiso social³⁹⁵.

³⁹² Ibíd. pp. 302-303.

³⁹³ RAMÍREZ M, Fabio. Algunas notas sobre los inicios de la Facultad... Op. cit. p. 38.

³⁹⁴ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit. p. 21.

³⁹⁵ GUTIÉRREZ, Mario. "Facultad de Teología... Op. cit. p. 300.

Desde este punto se esperó iluminar todos los proyectos y aspiraciones de la Facultad. Esta última finalidad hizo de la Facultad de Teología un instrumento para la proclamación de la Buena Nueva, en el medio social y cultural en que se insertó y más allá de él. Se demandó de ella un esfuerzo en la inmensa tarea de la evangelización de las culturas, conforme a su especificidad. El interés por el cambio social suscitado en este periodo por la TL y por Puebla condicionó a la Facultad para que se percibiera a sí misma como agente de cambio. Se optó por un papel de mediación entre la palabra de Dios, que se proclamaba, y la cultura o las culturas, sobre las que se proyectaba, con el deseo de potenciarlas y transformarlas, según el designio salvador de Dios³⁹⁶.

La Facultad de Teología, comprendida como real sujeto histórico, en el contexto eclesial y nacional buscaba ofrecer respuestas a las cuestiones sociales colombianas, tales como: la violencia, la violación de los derechos humanos, la injusticia, etc. De ahí que se considerara que la esencia misma de la Facultad estaba ante el papel que podría jugar en el cambio de las estructuras sociales³⁹⁷.

La reforma curricular salida a la luz en 1982 permite ver la clara opción que esta Facultad hacía por entonces de una perspectiva decididamente pastoral. Las corrientes de la TL empujaban en el último decenio por esos derroteros sin lugar a duda, y las programaciones de los 15 años precedentes ponían de manifiesto la preocupación del legislador académico por el discurso pastoral³⁹⁸.

Por último, quisiéramos apuntar que la llegada de laicos a la Facultad despertó el interés por la fundación del Instituto de Teología para Laicos como una respuesta de la Compañía a la formación teológica de quienes no tenían la pretensión del

³⁹⁶ *Ibíd.* pp. 304-305.

³⁹⁷ *Ibíd.* pp. 310-311.

³⁹⁸ ECHEVERRI G. Alberto. "Docencia de la Teología espiritual... Op. cit. p. 360.

ministerio ordenado. Su director, el padre Alberto Arenas, pronto se dio cuenta de que como muchos de ellos tenían un interés docente y deseaban ubicarse en el sistema educativo primario y secundario, era necesario otorgarles un título formal. Por eso, propuso al Consejo de Facultad que estudiara la posibilidad de conferirles la Licenciatura civil en Ciencias Religiosas³⁹⁹.

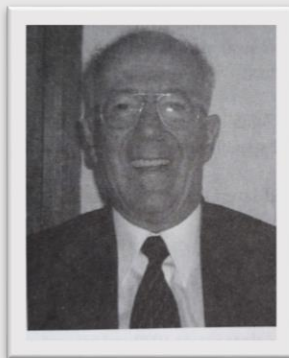
Este Instituto preparaba a los laicos para que trabajaran en el sistema educativo; de esta manera se observa el puesto que ocupaba el laico en la reflexión y producción teológica: excluido de dicha labor, ya que su papel era aprender de los profesionales e ir a transmitir lo recibido. Ciertamente, hubo algunas excepciones como fue el caso de Isabel Corpas de Posada quien fue una asidua escritora de la revista *Theologica*, pero la regla y características de la producción teológica, al parecer, en este periodo, era que sus miembros pertenecieran al clero. Estas son algunas de las razones que sitúan los escollos por los que atravesaba la renovación teológica en la Facultad⁴⁰⁰.

Por otro lado, así como las fichas biográficas que se presentaron en los respectivos capítulos nos permitieron comprender la relación de los directores con los cambios en la Facultad, en este también nos ayudan a comprender por qué en la Facultad se estaban dando todos estos cambios. Rápidamente se puede apuntar que los decanos del presente capítulo se formaron en la Gregoriana cuando el compromiso social de la Iglesia y la opción por los pobres se estaban convirtiendo en un imperativo en la teología católica.

Cuadro 13. Decanos de la Facultad de Teología, 1974-1996

³⁹⁹ MEZA RUEDA, José Luis. La facultad de Teología... Op. cit. pp. 175-176.

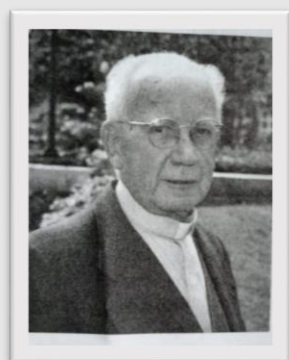
⁴⁰⁰ LAROSA, Michael J. De la Derecha a la izquierda... Op. cit. pp. 175-176.



Alberto Múnera, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1974-1983)

Nació el 1 de 1937 en Bogotá. Ingresó a la Compañía de Jesús el 25 de noviembre de 1953. Fue ordenado el 3 de diciembre de 1966.

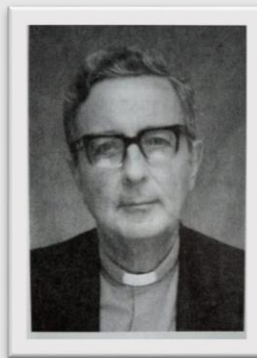
Se licenció en Filosofía, Letras y Pedagogía en la Universidad Javeriana. Se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma) y en Filosofía y Letras en la Universidad Javeriana. Es profesor titular de la Facultad de Teología desde 1973; ha tenido a su cargo la asignatura de Teología Moral.



Rodolfo Eduardo De Roux, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1984-1986)

Nació el 21 de julio de 1925 en Cali. Ingresó el 5 de enero de 1945 a la Compañía de Jesús. Fue ordenado en 1955.

Se licenció en Filosofía y Letras en la Universidad Javeriana y se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma). Es profesor titular de la Facultad de Teología. Ha tenido a su cargo la asignatura de Método en Teología y ha dirigido un grupo de profesores entorno al mismo.



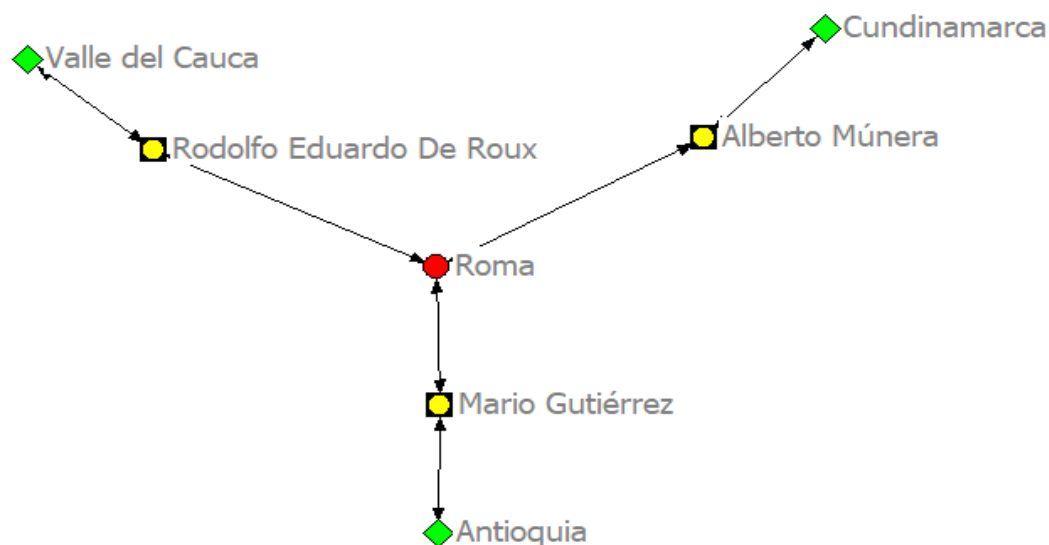
Mario Gutiérrez, S.J.
Decano Facultad de Teología
(1984-1996)

Nació el 29 de mayo de 1938 en Medellín. Ingresó a la Compañía de Jesús el 12 de diciembre de 1955. Fue ordenado el 2 de diciembre de 1967.

Cursó estudios de Licenciatura en Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana y se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma). Fue profesor titular de la Facultad de Teología desde 1975, teniendo a su cargo asignaturas de Escatología cristiana y de Metodología del trabajo científico.

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: MagisterioFacultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. pp. 309-409

Gráfico 11. Vínculos académicos de los decanos, 1974-1996



Fuente: elaboración propia

La constancia en la formación filosófica y teológica de los directores de la revista es un hecho que nos invita a contextualizar los estudios según los cambios teológicos acaecidos en este periodo. A primera vista, diríamos que si todos se formaban en filosofía, la teología tendría un carácter neoescolástico, pero como ya lo habrá percibido el lector atento, la formación del profesional en teología había tenido considerables cambios. La Teología dogmática, reflexión que nace desde la conjunción de la filosofía y teología, tenía para este periodo un discurso que reflejaba el cambio del pensamiento teológico, por ejemplo: del *Cristo pascual* y del *Dios todopoderoso*, se pasó a un *Cristo pobre y humillado* y a un *Dios que por amor se compadece del pobre*. Eran un Dios y un Cristo que favorecían al pobre y procuraban tanto su dignidad humana como la vida y el respeto de sus derechos.

Este tipo de reflexión de avanzada, por así decirlo, fue posible porque todos los decanos y la mayoría de nuestros autores de la revista hicieron su doctorado en teología en la Gregoriana. A diferencia de lo que se pudo ver en el segundo capítulo, la Facultad de Teología mantuvo una orientación más sólida y menos ambigua en relación con la corriente conciliar. Asimismo, esta acogida del Vaticano II guardó relación con el interés que la Facultad prestó a la naciente Teología de la Liberación. Consideramos que este hecho se debe situar en el contexto mismo de la formación de los decanos en la Universidad Gregoriana, ya que esta institución formó a sus estudiantes en el ambiente de una teología renovada. Pero, si matizamos para no caer en equívocos geográficos, una gran diferencia es que la Gregoriana no formó a sus estudiantes en la Teología de Liberación, sino que sus estudiantes, en este caso los jesuitas colombianos, vivieron y conocieron la problemática social que dio nacimiento a esta reflexión teológica; de ahí que el compromiso social promovido por el Vaticano II se entendió, en los países latinoamericanos, de una manera muy distinta a los países europeos.

Con respecto a las ciudades o regiones de procedencia de nuestros decanos, recordamos al lector la hipótesis que se abordó en el segundo capítulo: la

descentralización de las regiones es una prueba de los cambios teológicos, pues cada director aportó de la idiosincrasia adquirida en su contexto geográfico y cultural. Ahora bien, queremos dejar claro, que nosotros no optamos por hacer un análisis de las respectivas regiones mencionadas simplemente por no desbordar los límites de este trabajo, de por sí ya extenso. Por otro lado, el análisis empleado en este punto se fortalece cuando es posible determinar tendencias y como lo observó el lector, tan solo el primer capítulo contó con dicha característica.

3.3.1. Formación y plan de estudios. A diferencia de la enseñanza escolástica, que encerró al estudiante en un cuasi monasterio intelectual para que aprendiera las verdades reveladas, la enseñanza de la teología, en este periodo, se orientó hacía la promoción de la justicia, que desembocó en la opción preferencial por los pobres. Algunas clases buscaron que los estudiantes tuvieran una actitud de servicio y compromiso social, en línea a la construcción de una sociedad mejor. Se invitó al estudiante a tomar conciencia de la realidad del pecado personal y social, que afectaba a los que ocupan el último lugar en la sociedad, los pobres⁴⁰¹.

No es difícil encontrar una relación entre esta nueva perspectiva en la enseñanza con la TL. Como se vio en el capítulo anterior, la imagen que nuestros profesionales se hicieron de la TL no era muy alentadora; por esta razón, sólo será, aproximadamente, hasta 1978 cuando el afecto, en la Facultad, a esta teología tomó un giro considerable⁴⁰². El propósito de introducir al estudiante en el campo social y su correspondiente compromiso por el cambio para mejorar la situación del pobre, encontró en la TL un acervo teológico de gran relevancia. De esta manera, surge la idea de abrir un curso sobre Teología de la Liberación⁴⁰³. El acercamiento de la Facultad a la TL impregnó y transformó el pensamiento y la producción teológica de la misma, como bien lo observaremos más adelante en la revista *Theologica*.

⁴⁰¹ GUTIÉRREZ, Mario. "Facultad de Teología... Op. cit. pp. 298-299.

⁴⁰² MEZA RUEDA, José Luis. La Facultad de Teología... Op. cit. p. 178.

⁴⁰³ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit. pp. 180-181.

Esta renovación en el plan de estudios encontró obstáculos en la Facultad, especialmente el plan pastoral y el curso sobre la Teología de la Liberación. Pero, consideramos que el principal obstáculo que frenaba el cambio era porque estaba encabezado y centralizado por y en los docentes, muchos de ellos formados en el periodo conciliar⁴⁰⁴. Este punto es clave, porque en el plan de estudios no se consideró el proceso de aprendizaje del estudiante, quienes se encontraron en medio de la palestra entre los profesores que mantenían el academicismo escolástico y aquellos que buscaron contextualizar la teología en la realidad social; no hubo la unidad que otrora proporcionara el método escolástico. Los estudiantes denunciaron el carácter fragmentario de los estudios teológicos y la ausencia de un carácter orgánico⁴⁰⁵.

Esta inconformidad se venía manifestando desde algunos años atrás; por ejemplo, el 14 de marzo de 1974 los estudiantes de segundo año manifestaron enfáticamente:

1. Percibimos confusión general de los enfoques, reflejada por la mayoría de nuestros profesores en sus distintos planteamientos desintegrados. 2. Percibimos a lo largo de la carrera la falta de un sentido orgánico de las asignaturas (...). 3. Percibimos la insistencia en un enfoque dogmático, 'historizante' (nos parece fragmentario) que conduce a una teología de información-erudición. 4. Dicha Teología nos parece que no afronta seriamente la realidad histórica actual y los problemas hermenéuticos del momento. 5. Nos vemos reducidos a estudiar una 'información teológica' y no a hacer teología⁴⁰⁶.

Ante esta realidad en 1976 se sugirió un cambio en el currículo, iniciativa que fue estudiada en diferentes reuniones del Consejo de Facultad durante varios años.

⁴⁰⁴ MEZA RUEDA, José Luis. La Facultad de Teología... Op. cit. pp. 180-181.

⁴⁰⁵ Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico... Op. cit. p. 398.

⁴⁰⁶ MEZA RUEDA, José Luis. La Facultad de Teología... Op. cit. p. 161.

Los cambios que se dieron en la Facultad en relación con la formación y plan de estudios expresaron una preocupación por responder a la exigencia de la época.

Poco a poco, se fue constituyendo un proyecto formativo que propendiera por un talante investigativo que redundaría en beneficio del quehacer teológico. También hay que reconocer algunas dificultades, especialmente de tipo administrativo, que impidieron una mayor celeridad y hondura de tales cambios. Sin embargo, fueron las dificultades de carácter epistemológico las que tuvieron más incidencia, ya que estuvieron orientadas a salvaguardar una forma determinada de hacer y enseñar teología...⁴⁰⁷.

Sin embargo, quisiéramos aclarar algunas cuestiones al respecto para no dejar un sinsabor sobre esta dinámica de tensión en la Facultad por la presencia de la TL. En estos años los centros de estudios teológicos en América Latina se interesaron por desarrollar una teología comprometida con los aspectos sociales y políticos de cada región, ciertamente muy influenciados por la TL. Por ejemplo, para el caso mexicano encontramos algunos seminarios diocesanos, institutos teológicos y colegios de religiosos, principalmente de los jesuitas, promoviendo y enseñando la Teología de la Liberación. Pero, así como se vio en el caso de nuestra Facultad, en México, los modelos eclesiales diversos, cada vez más disímiles y las más de las veces en franca confrontación, generaron tensiones en torno de la cuestión del tipo de teología que se debía enseñar en dichos centros de formación⁴⁰⁸.

En este contexto institucional adverso, el principal centro de promoción de la Teología de la Liberación, en esos años, fue el Centro de Reflexión Teológica, con un creativo grupo de teólogos jesuitas, formado por Luis G. del Valle, Rubén Cabello, Carlos Bravo, Álvaro Quiroz, Sebastián Mier, Roberto Oliveros y Javier Jiménez Limón. Todos ellos colaboraron activamente en la elaboración del compendio de Teología de la Liberación *Mysterium liberationis*. No obstante, el cambio generacional, sumado a las diferencias internas de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, fue diluyendo la fuerza de este Centro⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Ibíd. p. 166.

⁴⁰⁸ MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. "La Teología de la Liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II". *Theologica Xaveriana*, Núm. 177, 2014, 157-179, p. 165.

⁴⁰⁹ Ibíd. p. 169.

La reflexión y el compromiso por la transformación social que se promovía en las aulas de la Facultad de Teología en la Javeriana tenía una misión general: formar a los estudiantes para que fueran personas comprometidas con la transformación eclesial y social, desde una educación bíblico-teológica y socio-pastoral universitaria. Por lo tanto, el compromiso era cristiano y liberador que, con excelencia académica, procuraba no evadir la responsabilidad social.

Por esta razón, es necesario plantear, una vez más, que los cambios en el mundo eclesial no afectaban de la misma manera y con la misma rapidez el pensamiento teológico. Mientras unos buscaban renovar la teología, según las nuevas corrientes de pensamiento, otros querían mantener la seguridad teológica construida durante siglos de tradición tomista y neoescolástica (como se observó en la persecución contra la TL). Cabe recordar que esta situación es propia de las corrientes y pensamientos teológicos del catolicismo.

3.3.2. Profesores de la facultad de teología, 1975-1987. En este punto el lector encontrará la participación femenina en el cuerpo docente de la Facultad, así como la problemática en torno a la falta de una cátedra sobre la Teología de la Liberación propiamente dicha en esta Facultad.

Cuadro 14. Profesores y áreas de trabajo, 1975-1987

Profesor	Inicio	Área de trabajo
Mario Gutiérrez Jaramillo, S. J.	1975	Escatología
Briceño, S. J.	1976	Sagrada Escritura
Mario Gutiérrez, S. J.	1976	Escatología
Isabel Corpas de Posada	1977	Sacramentos
Gustavo Baena Bustamante, S. J.	1980	Sagrada Escritura
Silvio Arcesio Cajiao Pabón, S. J.	1983	Cristología

Germán Neira Fernández, S. J.	1984	Teología dogmática, Teología pastoral
Ignacio Madera Vargas, S.D.S.	1984	Teología dogmática, Teología pastoral
Dr. José Enrique Neira Fernández	1984	Teología fundamental
Neftalí Vélez Chaverra, S. J.	1987	Teología pastoral

Fuente: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011. pp. 401-410.

Al igual que en el período anterior, se mantiene la vinculación de dos laicos en el cuerpo docente de la Facultad. Sin embargo, lo más característico de este momento es que cuenta con una presencia sin precedentes de una mujer laica como profesora de Teología.

Isabel Corpas de Posada pasó a la historia como la primera mujer que trabajó en la Facultad de Teología de la Javeriana como profesora de Teología, y se convierte asimismo en la primera teóloga profesional de la historia de Colombia. El hecho de que esto sea importante para la historia del rostro femenino del cristianismo nos devela otra cruda realidad: la teología ha estado controlada por los hombres. Este espacio ganado se da como uno de los tantos frutos de la disputa que han librado en el siglo XX las mujeres por cambiar los roles tradicionales atribuidos; esta lucha conquistó la participación femenina en el espacio político, cultural, universitario y, por lo que observamos en este caso, teológico. Campo difícil para ellas, por el significado que ha tenido en la formación del cuerpo clerical de la Iglesia Católica, y lugar de sostén académico y dogmático de la institución eclesiástica.

La profesora Corpas se licenció en Teología en 1975; dos años más tarde obtuvo su grado de magistra y en 1984 su doctorado en Teología, siempre por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Fue profesora en la Facultad de Teología desde 1977 hasta 1997 así como profesora titular; también fue directora de la Maestría en

Estudios del Hecho Religioso de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá) hasta 2010⁴¹⁰.

El cambio que vivió la Facultad de Teología en estos años, y el viraje del plan de estudios hacia una formación teológica más familiarizada con la problemática social, se puede corroborar en el siguiente testimonio de Isabel Corpas de Posada.

‘La formación recibida me mostró que, aunque por definición, la Teología es la ciencia que trata de Dios, en realidad se ocupa de cómo hombres y mujeres han vivido y están viviendo la experiencia de Dios en diversos contextos culturales, cómo esta experiencia transforma sus vidas, cómo la celebran, cómo la han comunicado. Y me hizo caer en cuenta de que la Teología no es, como tal vez pudo ser en alguna época, simple repetición de doctrinas indiscutibles, incontrovertibles, inmodificables e inamovibles, o un ejercicio de argumentación, desde una preocupación apologética, con la pretensión de probar, defender e imponer verdades de fe. Me mostró que sus argumentos responden a circunstancias concretas y se enmarcan en los modelos de pensamiento correspondientes a un contexto cultural, por lo cual la reflexión teológica es diversa, situada, histórica, y surge como respuesta a las preguntas que los hombres y las mujeres se plantean y a los problemas que ellos y ellas viven’⁴¹¹.

La teóloga Isabel guarda un grato recuerdo de quienes la acogieron y fueron sus maestros: “el padre Pedro Ortiz, S. J., decano cuando llegó un tanto asustada a preguntar si la podrían admitir en los cursos formales de la Facultad, (...); Virgilio Zea, S. J., Alberto Múnera, S. J., Rodolfo De Roux, S. J., y Mario Gutiérrez, S. J., que la apoyaron desde la decanatura; los padres Bravo, Parra, Pongutá, Cárdenas y Eduardo Díaz, que le enseñaron a pensar teológica y críticamente”⁴¹².

‘Además, creyeron que una mujer podía enseñar Teología y fui llamada a hacer parte del equipo de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana desde 1975 hasta 1997 y de los comités que gestionan la vida universitaria. En 1984 fui nombrada profesor ordinario y profesor en ejercicio estable, títulos que solamente se daban a los profesores jesuitas y así, en masculino, porque era la primera mujer a

⁴¹⁰ VIVAS ALBÁN, María del Socorro. Isabel Corpas de Posada. Mujer creyente. pp. 107-144. En: CASAS, Juan Alberto, (comp.). A hombros de gigantes... Op. cit. p. 110.

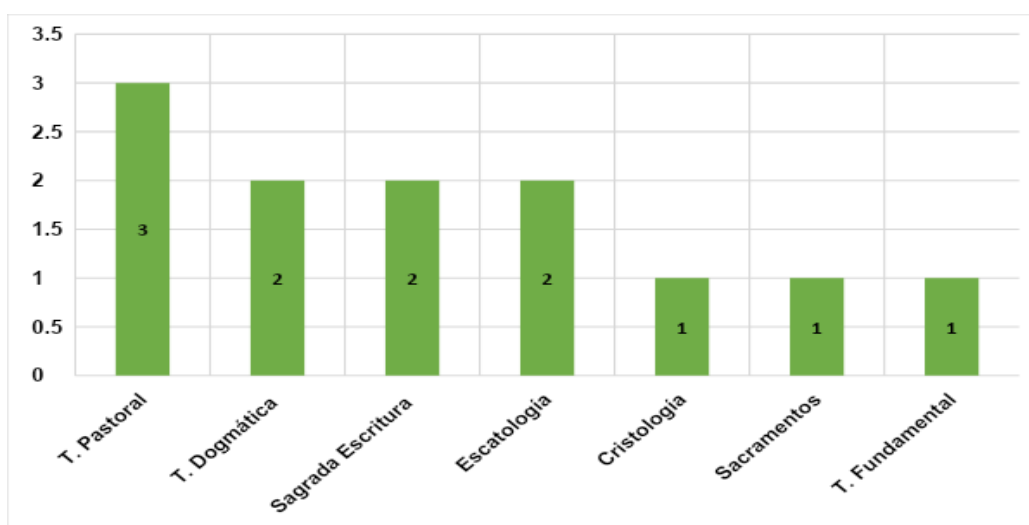
⁴¹¹ CORPAS DE POSADA, “Itinerario teológico”. Citado por, VIVAS ALBÁN, María del Socorro. Isabel Corpas de Posada. Mujer creyente. pp. 107-144. En: CASAS, Juan Alberto, (comp.). A hombros de gigantes... Op. cit. p. 110.

⁴¹² *Ibíd.* pp. 110-111.

quien le hacían este reconocimiento; y en 1987 recibí el honroso nombramiento de profesora titular. Como profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana asistí, con mis colegas, al II Congreso Nacional de Teología en 1976; al III Congreso en 1977 y al VI Congreso en 1983. Si estos eventos hacen parte de mis recuerdos es porque fue importante en mi vida profesional el encuentro en escenarios académicos con teólogos con quienes me atreví a dialogar sin sentirme en inferioridad de condiciones⁴¹³.

Por otro lado, a diferencia del período anterior (cap. 2), con Isabel Corpas los laicos asumirán clases de teología (sacramentos) y no solo de psicología o de asignaturas de apoyo. En el siguiente gráfico, se puede observar el número correspondiente de profesores por las respectivas áreas enseñadas en la Facultad.

Gráfico 12. Profesores por área, 1975-1987



Fuente: elaboración propia

Otra diferencia que podemos resaltar es que la innovación curricular, que crearon nuevas áreas de trabajo como las clases sobre el protestantismo o la sociología, no tuvo continuidad en este periodo. Como se vio en el plan de formación, en la Facultad existió esta problemática, unos en línea con las nuevas corrientes teológicas y otros un poco más parcos, situación que llegó a incomodar a los mismos

⁴¹³ Ibíd. p. 111.

estudiantes. 2) El pensamiento teológico en general se construyó desde distintas aristas; por ejemplo, en este periodo se bebió de la fuente llamada TL, como bien lo corroborará el lector en el discurso de la revista, pero así mismo no se apartó la mano de lo planteado por el Concilio Vaticano II, y los documentos de Medellín y Puebla; esto permitió, que la mayoría de los teólogos de la Facultad y de la revista esquivaran el radicalismo teológico de la TL. 3) La presencia de la TL en la revista y en la Facultad fue transmitida tanto por los jesuitas como por sus pensamientos; una de las comunidades religiosas más activas y participativas en la producción teológica de la TL, como ya se observó. Además, como las clases se orientaban según la Teología de la Liberación, los teólogos de la Facultad⁴¹⁴, como profesores y autores de la revista, si se vieron permeados por esta corriente teológica.

3.3.3. Estudiantes de la facultad, 1980.

Cuadro 15. Estudiantes de la Facultad de Teología, años 80

Facultad de Teología (1980)	Alumnado
Religiosos (as)	90
Seminaristas	24
Laicos	18
Laicas	8
Total	140

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** CORPAS DE POSADA, Isabel. “De una teología clerical a una teología eclesial” *Theologica Xaveriana*, Núm. 56, 1980, págs. 449-459, pp. 450-452.

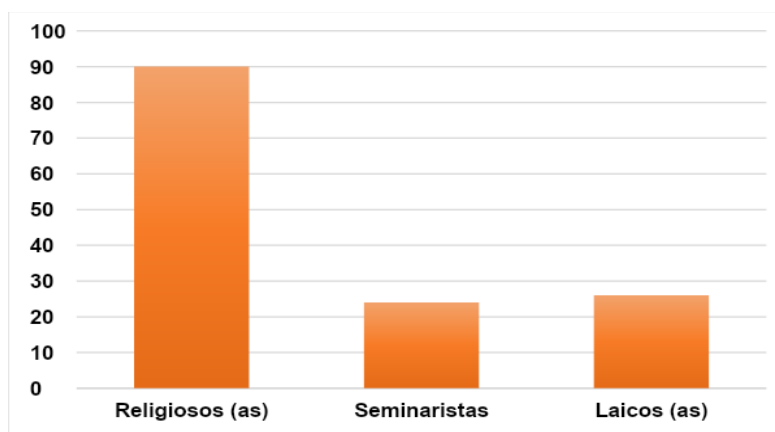
En 1980 el 64% de los estudiantes pertenecían a una comunidad religiosa, incluyendo entre estos a hombres y mujeres; también había estudiantes laicas, de manera que la participación femenina aumentó de forma significativa y sin

⁴¹⁴ Según Alberto Echeverri ellos no tuvieron una clase de Teología de la Liberación propiamente dicha, pero afirma que el contenido de las clases de teología sí se inspiraban en dicha teología. Entrevista a Alberto Echeverri, realizada el 25 de julio de 2020.

precedentes. Pero, cabe apuntar que esto no nos puede hacer caer en inflaciones que maximicen esta presencia cuando en realidad, para el caso de la formación y producción teológica, aún estamos hablando de marginalidad.

Los cambios que realizó la Facultad para ampliar la participación del laico, como se vio más arriba, tuvo sus repercusiones en el incremento del estudiantado laical en relación con el periodo anterior. El 19% de 140 estudiantes que tenía la Facultad en este año eran laicos; de estos el 6% eran mujeres y el 13% hombres. En cuanto a los seminaristas, su porcentaje era del 17%.

Gráfico 13. Estudiantes de la Facultad de Teología, 1980



Fuente: elaboración propia

Si observamos detalladamente esta gráfica en comparación con los estudiantes de los años anteriores (cap. 2), el lector notará el incremento de la participación de los laicos en la Facultad de Teología. Ciertamente, como se discutió anteriormente, este hecho es una consecuencia de los cambios teológicos acaecidos en estos años. Sin embargo, podríamos hacer otra relación más directa con las problemáticas que vivía la Compañía de Jesús en este periodo.

La escasez de vocaciones sacerdotales es un asunto que venía preocupando a la Iglesia católica colombiana desde la década de 1960. Sin embargo, los jesuitas no habían sido afectados por este hecho; muy al contrario, desde los inicios del siglo XX la membresía de la Compañía venía creciendo, hasta alcanzar 741 miembros en 1966. Pero fue hasta estos años en los que contó con tal vitalidad, porque desde 1967, como se observó en el segundo capítulo, inició un declive en la vocación religiosa que no se ha detenido hasta el presente. Por ejemplo, en 1980 la Compañía contaba con 480 miembros para decaer, en 1990, a 408⁴¹⁵. Se podría decir que en realidad no se presentaba un fuerte deceso; sin embargo, por más que se quiere ignorar este hecho, la realidad es que la Compañía en Colombia no estaba contando con un relevo ministerial. En consecuencia, es muy comprensible que las aulas de teología aceptaran a nuevos integrantes, laicos inclusive, a despecho de quedarse vacías.

Finalizando este acercamiento a los cambios que vivió la Facultad de Teología entre 1975 y 1990, quisiéramos apuntar las siguientes observaciones. Como se percibió, en este periodo la Facultad dio paso a consolidar las renovaciones teológicas impulsadas por el Vaticano II; esto permitió que mujeres y laicos tuvieran mayor participación. Asimismo, también encontramos que la formación brindada a los estudiantes buscó que estos tuvieran una mayor conciencia sobre la responsabilidad del teólogo con los cambios sociales, la promoción de la justicia y la opción por el pobre. Del periodo-puente (cap. 2) a este encontramos la consolidación de un nuevo pensamiento teológico; para que se entienda como tal, es necesario mirar a cada esquina de este puente (cap. 1-3) y observar la clara diferencia de las corrientes teológicas que suscitaron y fundamentaron la reflexión y producción de un nuevo pensamiento teológico.

⁴¹⁵ HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús...Op. cit. ANEXO II.

Teniendo esto presente, daremos paso al análisis de la revista *Theologica Xaveriana*, con el propósito de exponer la forma en que este nuevo pensamiento teológico se expresó por medio del discurso e imágenes creadas sobre la Iglesia y papel en la sociedad.

3.4.REVISTA *THEOLOGICA XAVERIANA*, 1975-1991

Ya hemos dicho que la revista se llamó inicialmente *Ecclesiastica Xaveriana*, porque era el medio de difusión de las Facultades Eclesiásticas (Teología, Filosofía y Derecho Canónico)⁴¹⁶ que en 1975 cambió su nombre a *Theologica Xaveriana*, y que ese hecho ocurrió porque en estos años se separaron dichas Facultades. De esta manera *Theologica* pasó a expresar el pensamiento especializado de los profesionales y estudiantes que circundaban la Facultad de Teología⁴¹⁷.

Existe una clara diferencia teológica entre *Ecclesiastica* y *Theologica*: la primera nació bajo la teología neoescolástica, la segunda al calor de la renovación teológica promovida por el Vaticano II, Medellín y la Teología de la Liberación. Sin embargo, este trabajo ha considerado la revista como un solo cuerpo, constituido desde 1951 hasta 1991, y esto por dos razones: 1) el Consejo pleno de la Facultad de Teología, reunido el 27 de agosto de 1974, decidió que la revista se llamara *Theologica Xaveriana*, pero que esta continuaría con la numeración de *Ecclesiastica*, ciertamente con un cambio en la orientación de la producción teológica⁴¹⁸; 2) los autores de *Ecclesiastica* continuaron escribiendo en *Theologica*; por tanto, dicho cambio de nombre en realidad obedece más a cuestiones administrativas en relación con la separación de las Facultades Eclesiásticas, que a un abandono de la revista por parte de los teólogos. De ahí la posibilidad de estudiar la conformación

⁴¹⁶ ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia... Op. cit. p. 353.

⁴¹⁷ DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad... Op. cit. p. 93.

⁴¹⁸ MEZA RUEDA, José Luis. La Facultad de Teología... Op. cit. pp. 174.

y el cambio del pensamiento teológico de los profesionales de la fe que participaron en dichas publicaciones.

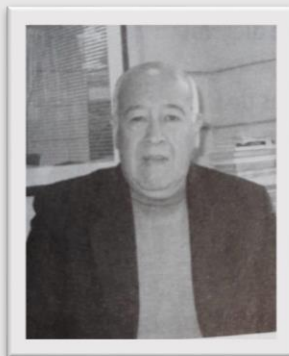
Theologica salió a la sociedad con cuatro números por año; si en el periodo pasado, *Ecclesiastica* se abrió como una revista de difusión y discusión profesional en materia teológica, ciertamente con *Theologica* se consolida este punto: la revista tomó forma de medio profesional y especializado de discusión teológica. Como se verá a continuación.

3.4.1. Directores, subdirectores y autores. En 1975 apareció el Consejo de Dirección, conformado principalmente Alberto Parra, S.J., Isabel Corpas de Posada, Mario Gutiérrez Jaramillo, S.J., y el padre Silvestre Pongutá, S.D.B, entre otros⁴¹⁹. A lo largo de 16 años (1975-1991) la dirección de la revista estuvo a cargo de dos directores, estos estuvieron apoyados por dicho Consejo de Dirección⁴²⁰. Este Consejo cimentó las bases del grupo de profesionales que se reunían a dirigir la revista, que no puede ser considerada como una apuesta y empresa exclusiva del director, sino como un medio que conglomeraba a los especialistas de la fe relacionados con la Facultad de Teología. Por otro lado, la publicación de cuatro números anuales y la coordinación en la dirección de la revista permitieron que tan solo en este periodo se publicaran aproximadamente 402 artículos.

Cuadro 16. Directores de *Theologica Xaveriana*, 1975-1991

⁴¹⁹ MAFLA TERÁN, Nelson. La producción teológica en la revista *Theologica Xaveriana*, pp. 351-381. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años... Op. cit. p. 353.

⁴²⁰ El papel que desempeñó dicho Consejo no es muy claro; no sabemos a ciencia cierta hasta qué punto apoyó o no a los directores, según se deduce de las entrevistas realizadas a German Neira, S.J. y Alberto Echeverri.

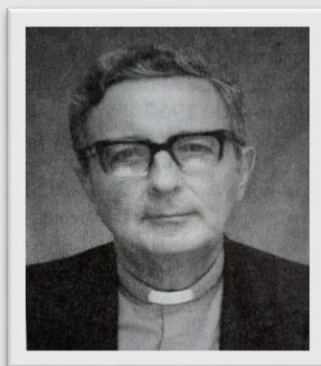


Alberto Parra, S.J.
 Director de *Theologica Xaveriana*
 (1975-1987)

Nació el 5 agosto de 1935 en Bogotá. Ingresó a la Compañía de Jesús el 16 de diciembre de 1954. Cursó estudios de Licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad Javeriana y de Teología en la Universidad Gregoriana; se doctoró en Teología en la Universidad de Estrasburgo (Francia). Ha sido director y profesor Titular de la Unidad de Postgrados de la Facultad de Teología, teniendo a su cargo las asignaturas de Hermenéutica Teológica, Eclesiología e Historia de la Reforma.

Principales miembros del Consejo de Dirección

Alberto Parra, S.J.,
 Isabel Corpas de Posada,
 Mario Gutiérrez Jaramillo, S.J.
 Silvestre Pongutá, S.D.B



Mario Gutiérrez, S.J.
 Director de *Theologica Xaveriana*
 (1988-1991)

Nació el 29 de mayo de 1938 en Medellín. Ingresó a la Compañía de Jesús el 12 de diciembre de 1955. Cursó estudios de Licenciatura en Filosofía y Teología en la

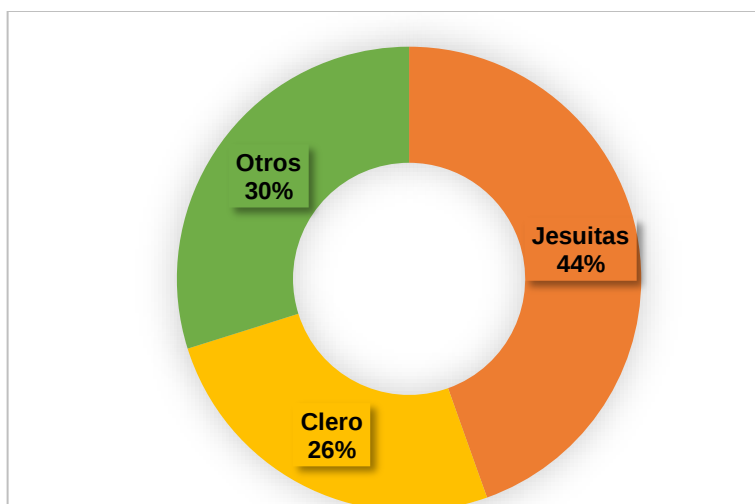
Principales miembros del Consejo de Dirección

Universidad Javeriana y se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana (Roma). Ha tenido a su cargo la Decanatura académica de la Facultad de Teología y ha sido Profesor Titular de dicha Facultad desde 1975, teniendo a su cargo asignaturas de Escatología cristiana y de Metodología del trabajo científico. Asimismo participó en el grupo de Investigación <i>Cosmópolis</i> sobre el método en Teología de Bernard Lonergan y su investigación se ha relacionado con la Espiritualidad Ignaciana.	Silvio Cajiao, S.J Germán Neira, S.J.
---	--

Cuadro realizado por el autor. **Fuente:** *Theologica Xaveriana*. “Índice General, 1951-1991 (Nos. 1-100) Suplemento al No. 100,” Pontificia Universidad Javeriana, 1991, pp. 387-554, p. 388; ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: MagisterioFacultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. pp. 388-412.

A mayores números publicados por año, mayor es el número de los autores que participaron en la revista; en tan solo 16 años encontramos a 224 autores. Graficando esta participación, daría el siguiente resultado:

Gráfico 14. Autores de *Theologica Xaveriana*, 1975-1991



Fuente: elaboración propia

La representación que tienen los autores en la revista, como se muestra, encamina a sustentar, una vez más, la idea de este capítulo: en este periodo se consolidó un nuevo pensamiento teológico. Este pensamiento se caracterizó por ser de corte más

profesional, en el sentido de la unión que buscaba la Facultad con la Universidad Javeriana para liberarse del ensimismamiento en que se encontraba. Esto no podía ser de otra manera, ya que los autores que contribuyeron en la producción teológica de la revista eran de lo más variado hasta entonces. El 44% de 224 autores eran jesuitas y el 26% miembros del clero. La brecha que existía entre estos dos grupos, en los periodos anteriores era insoslayable, pero en este ya tienen un mayor acercamiento.

Por otro lado, nuestro “otros” con un 30% nos habla de la apertura de la Facultad y el diálogo que estableció tanto con la sociedad como con las disciplinas sociales, acciones promovidas por las renovaciones teológicas y, especialmente, por la TL. Entre estos “otros” logramos identificar la presencia de un pastor protestante (Roberto T. Hoeferkamp), hecho que nos invita a considerar la cuestión de la relación ecuménica en el país, ya que la historiografía ha estudiado hasta el cansancio las diferencias entre estos dos grupos, pero muy poco, o casi nada, las mutuas relaciones establecidas en torno a la producción conjunta de un pensamiento teológico que, a su vez, posibilitara el diálogo ecuménico.

De este acervo de autores, resaltamos diez como los principales productores y conformadores del pensamiento expresado en la revista.

Cuadro 17. Autores principales de *Theologica Xaveriana*, 1975-1991

Autor	Formación	Artículos	Líneas temáticas desarrolladas en la revista
Alberto Parra, S.J.	Doctor en Teología Universidad de Estrasburgo-Francia, (1970-1973)	26	Ministerial, Iglesia, Teología de la Liberación, Protestantismo, Social
Alberto Múnera Duque, S.J.	Doctor en Teología	16	Familia, Antropología, Mariología

	Universidad Gregoriana Roma, (1970-1973)		
Isabel Corpas de Posada	Doctora en Teología Universidad Javeriana-Colombia (1982-1984)	13	Familia, Antropología, Social
Mario Gutiérrez Jaramillo, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma, (1971-1974)	11	Iglesia, Evangelización
Virgilio Zea, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana, Roma	10	Cristología
Alberto Echeverri, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma, (1978-1993)	6	Ministerial, Teología de la Liberación, Iglesia
Carlos Bravo, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma, (1946-1951)	6	Iglesia, Dios, Cristología
Gustavo Baena, S.J.	Pregrado en Educación Universidad de Caldas-Colombia (1979-1982)	6	Familia, Sagrada Escritura, Social
Rodolfo Eduardo de Roux Guerrero, S.J.	Doctor en Teología Universidad Gregoriana-Roma, (1958-1961)	6	Cristología, Religiosidad popular
Rodolfo Ramón de Roux, S.J.	Doctor en Sociología de la Religión. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, 1988	6	C. Sociales, Social, Iglesia

Fuente: elaboración propia

De los diez principales autores tan solo cuatro no estudiaron en la jesuita Universidad Gregoriana; de esta manera se observa la consolidación, en todo el periodo que esta tesis abordó, de la Gregoriana como la principal institución que influyó en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. Asimismo, queda pendiente en esta tesis el análisis directo de la relación entre estas dos universidades, cuestión que no solo se nos escapa por las limitaciones que esta tesis tiene ante la necesidad de cumplir con un objetivo específico, pero cabe decir que la producción historiográfica realizada por la Javeriana en torno a la Facultad ha pasado por alto, igualmente, este estudio. Por otro lado, solo Gustavo Baena y Rodolfo Ramón de Roux se formaron en otras disciplinas no teológicas.

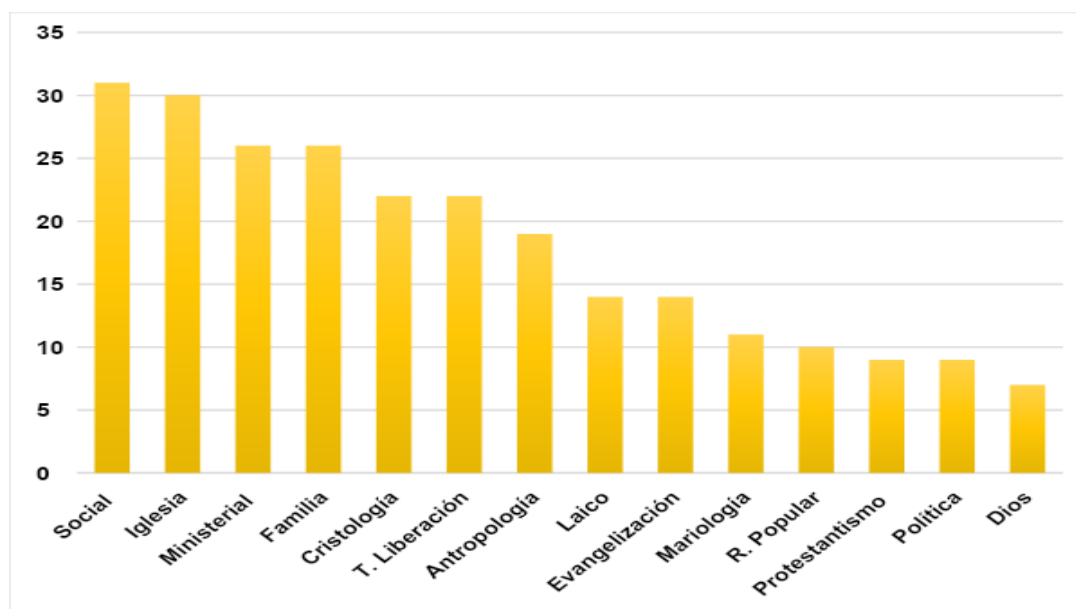
Una vez más, Isabel marca una diferencia. Ella es la única mujer laica que consolidó una importante presencia en el pensamiento teológico desarrollado en la revista. Además, fue la única del profesorado que estudió su doctorado en Teología en la Universidad Javeriana.

Asimismo, se podría pensar que la revista giró en torno a Alberto Parra y Alberto Múnera, dos de los más representativos autores de la revista en este periodo, pero, consideramos que su presencia no eclipsó la revista en sus ires y venires académicos y profesionales. Cabe recordar la persecución que estas dos profesionales sufrieron por parte del cardenal Alfonso López Trujillo. Sin embargo, el hecho de que la revista siguiera subsistiendo ante la retirada de dos de sus principales colaboradores obedece a dos razones: 1) la revista tenía un fuerte vínculo con la Facultad y no dependía, exclusivamente, de sus directores y autores; 2) el Consejo de dirección de la revista logró mantenerla a flote a pesar de esta situación.

Con respecto a los temas tratados por el conjunto de autores, se encuentra una continuidad de cierto interés compartido con el periodo anterior. Pero, como ya se ha dicho, este hecho obedece, principalmente, a la consolidación del pensamiento

teológico que se da en este periodo. Los temas abordados no varían mucho; lo que sí cambió fue el discurso que se tenía sobre ellos. Para percibir estos cambios, se han tratado de mantener, en lo posible, los mismos puntos de análisis temáticos, que nos permiten entender la imagen sobre la Iglesia y papel en la sociedad que tenían los profesionales de la revista.

Gráfico 15. Líneas temática de *Theologica Xaveriana*, 1975-1991



Fuente: elaboración propia

Como lo puede percibir el lector la reflexión sobre la cuestión social fue la más importante en este periodo, seguido de la temática eclesial. Estos dos principales temas desarrollados buscaron responder a la problemática del papel social de la Iglesia y de su compromiso ante el cambio. Asimismo, la lectura de los fundamentos

teológicos como Cristo, Dios y María, sufrieron un cambio notable, ya que se les percibió según los lentes del pobre, es decir, Jesús y Dios pobre se comprometieron con el excluido de la sociedad y con la búsqueda de cambios a favor de la justicia; asimismo María pasó a ser la mujer pobre por antonomasia que representaba la lucha de la liberación femenina. Estos son algunos de los cambios en el pensamiento teológico de la revista para esa época. Como los puede percibir el lector, el puente (cap. 2) que separa la época marcada por una teología neoescolástica (cap. 1) de aquella definida por la teología sociopolítica (cap. 3) nos ha permitido situarnos en dos extremos muy distintos en algunos puntos y ejes temáticos.

3.5.LA TEOLOGÍA SOCIOPOLÍTICA EN *THEOLOGICA XAVERIANA*, 1975-1991

En este periodo la fundamentación teológica de la revista giraba en torno a la problemática del pobre y la relación con la Teología de la Liberación. Cabe apuntar que el pensamiento teológico de la TL se puede resumir básicamente de la siguiente manera: es una teología que privilegió la opción por el pobre. Ante esto, consideramos necesario hacer algunas precisiones del concepto *pobre*. En primer lugar, estamos en desacuerdo con la lectura simplista que realizó el cardenal López Trujillo al considerar que este concepto es un traslape del concepto *proletario* del marxismo⁴²¹. Como ya se dejó claro, la TL no hubiera desarrollado su pensamiento sin la mediación socio-analítica que le brindó el marxismo, pero esto no significó que su producción teológica se dedicara exclusivamente a sacralizar las reflexiones de esta teoría social. Siguiendo a Christian Duquoc, sostendremos este planteamiento.

⁴²¹ Cfr. LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso. Teología Liberadora en América Latina...Op. cit.

En efecto, se dice a veces que no corresponde al término bíblico: los pobres (*anawim*) representaban en la Biblia a los justos, más o menos perseguidos, que aguardaban al Mesías de Dios. Evidentemente, no es esa categoría la que tienen en mente los teólogos de la liberación, cuya definición no contempla el valor moral de los “pobres”. El término sociológico marxista de “proletario” tampoco es el más apropiado: proletario designa una categoría de trabajadores dentro de un determinado sistema de relaciones de producción que hoy ha quedado desfasado con respecto a las capacidades del modo contemporáneo de producción. Consiguientemente, el término resulta demasiado preciso para abarcar todas las categorías de población a las que se refiere la opción por el pobre. Es verdad que se ha reprochado a los teólogos de la liberación el haber hecho suyos el vocabulario y la interpretación marxista; pero en este caso el reproche es algo infundado. La indeterminación bíblica y la indeterminación sociológica explican la imprecisión del vocabulario de que se acusa a la Teología de la Liberación. Esta imprecisión es difícil de superar ya que el aspecto místico tampoco queda excluido de la opción. El término pobre, sin embargo, no es asimilable al de pecador⁴²².

La imprecisión de vocabulario es inherente a la multiplicidad de las causas de la pobreza y se pone de relieve en el horizonte de una decisión radical: la pobreza no es un efecto natural, sino que tiene una causa histórica. En este sentido, el pobre es siempre el expoliado. Pero las causas de su expolio son múltiples. Esta es, a juicio de Christian Duquoc, la razón por la que los teólogos de la liberación rechazan la identidad entre pobres y proletarios. Hay otras categorías sociológicas distintas de los proletarios que se ven expoliados, humillados, rechazados, excluidos y explotados. Los teólogos de la liberación no temen hablar de razas humilladas para referirse a los indios y a los negros. Y no dejan de recordar que también las mujeres son rechazadas o explotadas. La sola razón de la contradicción entre la capacidad del modo de producción y las relaciones de producción no basta para explicar la

⁴²² DUQUOC, Christian. Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa. Santander: Editorial Sal Terrae, 1989, pp. 30-32.

infinita variedad de la explotación, aunque es verdad que en la época moderna la contradicción fundamental reside en la economía capitalista. La imprecisión del término proviene, por tanto, de la experiencia multiforme de las causas de la pobreza, cuyo mejor escaparate lo constituyen los países del tercer mundo⁴²³.

Aunque ciertamente el concepto pobre no se limitaba al análisis marxista, en este periodo el pensamiento desarrollado en la revista al respecto de la TL sí continuó teniendo cierta actitud crítica hacia esta debido a la relación que había entre los postulados de la TL y el marxismo, y por la reducción del compromiso social de la Iglesia a la praxis revolucionaria. Pero también se continuó con la línea de valoración de la TL con respecto al llamado del compromiso social a favor del pobre, entendido este en el amplio sentido previamente expuesto. En este punto, dicha reflexión se articuló con la imagen de “liberación integral” que se desarrolló en la revista, inspirada en el documento de Puebla. Pero con respecto a la imagen producida sobre la TL encontramos una curiosidad en este periodo: se dio una ruptura en la línea argumentativa de la revista por parte de Alberto Parra Mora, S.J, quien siguió de cerca a la TL a tal punto que puso en cuestión varios de los discursos sobre la liberación integral que ya figuraban en la revista.

El discurso crítico frente la TL por su relación con las ciencias sociales no se distanció mucho con lo expuesto en el segundo capítulo. Sin embargo, vemos que el periodo anterior, una vez más sirve como puente reflexivo, pues aquí ya no se criticó al TL en su conjunto; se aclaró que algunos cristianos deseosos de encontrar la justicia se alinearon a esta praxis revolucionaria, pero, otros que también poseían el mismo anhelo no compartieron dichas ideas⁴²⁴. Este pequeño cambio es de suma importancia. Para la segunda mitad del XX si alguien exigía justicia y compromiso social era tachado como “teólogo de la liberación” y, por antonomasia, como

⁴²³ *Ibíd.* pp. 30-32.

⁴²⁴ NEIRA, Enrique. “Cristianismo y movimientos socio-políticos de izquierda”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 38, 1975, págs. 54-59, p. 55.

marxista y revolucionario. Entonces, decir que existía la posibilidad del compromiso social sin estar indiscutiblemente relacionado con la revolución era una legitimación de la reflexión propia de la revista, que buscaba la promoción de una liberación integral del ser humano, sin necesidad de ser tachada como revolucionaria⁴²⁵.

Los teólogos de la revista reconocieron que la TL “ha tratado de ser un pensar indudablemente valioso sobre la acción y la misión eclesiales, ha estimulado búsquedas y actitudes y sobre todo ha sacudido la buena conciencia de muchos en la Iglesia”⁴²⁶. Este despertar social de la Iglesia en América Latina a favor del pobre, por medio de la TL, iba más allá del activismo social como se dio en la primera mitad del siglo XX. En realidad, el propósito de la misión de la Iglesia en el mundo consistía, según la revista, en rescatar el papel social y político de la liturgia y los sacramentos; allí se celebraban acontecimientos históricos que estaban en contra de la opresión humana y a favor de la promoción cristiana de esta⁴²⁷.

Asimismo, como crítica a la TL, se consideró que “La Iglesia no necesita, pues, recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, atentados a la libertad religiosa, opresiones contra el hombre y cuanto atenta contra su vida”⁴²⁸. En pocas palabras, los teólogos de la revista consideraron que la tradición cristiana tenía lo suficiente para legitimar la denuncia de la injusticia social ejercida sobre el pobre,

⁴²⁵ *Ibíd.* pp. 58-59.

⁴²⁶ RINCÓN GONZÁLEZ, Alfonso. “Kerygma y Teología. La teología al servicio de la evangelización”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 39, 1976, págs. 165-181, p. 172.

⁴²⁷ PARRA MORA, Alberto. “La subversión cristiana del orden establecido”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 55, 1980, págs. 281-298, p. 284.

⁴²⁸ *Ibíd.* p. 297.

como para que los cristianos buscaran dicha legitimación en el marxismo o en la praxis revolucionaria⁴²⁹.

Por otro lado, la ruptura que se dio en el discurso de la revista debido a la radicalización tomada por parte del teólogo Alberto Parra, S.J., sintonizó con los postulados más contundentes y radicales de la TL. El punto de quiebre con el pensamiento de la revista en general se dio en lo referente al tipo de la liberación que debía promover la Iglesia.

En primer lugar, para nuestro teólogo, la liberación promovida por el cristianismo necesariamente se orientaba a la búsqueda de aquello que es pertinente, importante y urgente: liberación de las condiciones opresoras tanto económicas como políticas y culturales. A partir de lo realmente importante de la liberación, resultaría contradictoria proponerla como gracia del Señor o como liberación escatológica, sin concreciones y fuertes acciones en los planos de las urgencias, importancias y relevancias que en Latinoamérica surgieron precisamente del ordenamiento político, económico y cultural⁴³⁰. Esta liberación de aquello que realmente es importante, tuvo como propósito el fuerte cuestionamiento a la liberación integral propuesta en la revista. Por eso se tildó de radicalización, ya que incluso este teólogo también participó en la conformación de esta imagen. Ahora bien, este discurso radical de la liberación consideraba lo siguiente:

...los rasgos propios y específicos de la TL como enfatización de lo importante desde donde se concretiza todo lo pertinente a la liberación, encuentra (...) una contrapartida rotulada como 'liberación íntegra', esa sí 'genuina' y 'auténtica', enarbolada como bandera y asumida como lenguaje por los círculos neoconservadores más reaccionarios dentro y fuera de América Latina. Mediante tal 'liberación integral' se enfatizaría todo lo pertinente para que lo importante, lo urgente y lo inaplazable latinoamericano no ocupe el plano preeminente que ha sido y es la

⁴²⁹ GONZÁLEZ QUINTANA, Guillermo. "Puebla: clarificación de ambigüedades". *Theologica Xaveriana*, Núm. 52, 1979, págs. 273-289, pp. 274-275.

⁴³⁰ PARRA MORA, Alberto. "La Teología de la Liberación después de la Instrucción. Reafirmar su identidad". *Theologica Xaveriana*, Núm. 73, 1984, págs. 401-437, p. 429.

razón misma de ser de la TL. (...) Por tanto, la liberación tiene que ser religiosa o 'integral'. Como si por el empleo que hagan o no hagan los documentos eclesiásticos pudiera cambiarse no sólo la semántica de los vocablos, sino sobre todo la pavorosa situación de América Latina que es drama en lo social, en lo político, en lo económico y cultural, ¡situación que exige liberación en el sentido de liberación!⁴³¹

Ante ese pensamiento desarrollado por Parra, y algunos otros miembros de la revista, es entendible por qué Alfonso López Trujillo puso sus ojos sobre ellos a fin de silenciar sus ideas. Asimismo, como se ha dicho en otros puntos, esta variable en el pensamiento de la revista debe situarse en la esencia misma del catolicismo, una institución eclesial que a pesar de su profesada unidad conserva distintas corrientes teológicas en su interior. Por otro lado, el lector podrá contrastar todo lo dicho hasta aquí con respecto de la presencia de la TL en la Facultad de Teología. Se ha dicho que en la Facultad no hubo una sola clase con la TL como tema central, pero esto no detuvo la acogida de dicha reflexión por parte de los docentes y de algunos estudiantes. Alberto Parra y Alberto Múnera son dos de los casos más emblemáticos de la presencia de la TL en Colombia. Ciertamente, el bajo número de sus representantes y la falta de obras profundas y consolidadas en este campo, ha condicionado el que historiadores consideraran que en Colombia no hubo un desarrollo de la TL. Dicha afirmación puede cuestionarse, pues, si bien no hubo una TL con características propiamente colombianas, sí hubo, en el caso de la revista *Theologica Xaveriana*, un desarrollo de una teología sociopolítica en línea con los planteamientos de la Teología de la Liberación, como el lector lo corroborará en lo que se expone a continuación.

Al respecto, se ha decidido mantener la misma estructura que se desarrolló en los dos capítulos anteriores para ofrecer una idea global de los cambios acaecidos en el pensamiento teológico de la revista. A continuación, se expondrá la concepción eclesiológica o el pensamiento sobre la Iglesia que tenía la revista, así como el papel y compromiso social que dicha Iglesia debería tener. Cabe apuntar que en la

⁴³¹ Ibíd. pp. 431-432.

mayoría de los puntos que se expondrán, se optó por presentar el pensamiento de la TL para comprender en qué medida la revista se distanció o se acercó a ella.

3.5.1. La iglesia pobre, pero universal. A primera vista se podría criticar el hecho de la división temporal empleada en este trabajo, porque la diferencia entre la imagen eclesial de la segunda parte (Iglesia pueblo de Dios) concuerda demasiado con la imagen de la tercera parte (Iglesia pobre). Sin embargo, como se dijo anteriormente, el segundo periodo es más bien un puente de la teología que se formó en este periodo, pues a raíz del cambio teológico sufrido fue posible una nueva propuesta de Iglesia, una Iglesia pobre. Dicha Iglesia pobre retomó los postulados de la Iglesia pueblo de Dios, pero ciertamente fue más allá.

Antes de continuar con el desarrollo de esta Iglesia pobre, nos gustaría presentar el cambio que se dio en el discurso sobre Dios y Cristo en este periodo, cambios que posibilitan que el pensamiento teológico trascendiera la idea de una Iglesia pueblo de Dios, no sin desecharla por supuesto.

La idea de Dios revelándose en la historia humana sigue estando vigente; la diferencia está en que dicha revelación iba más allá de una relación individual-personal con Dios que tan solo da sentido en la existencia (cap. 2). Se consideraba que Dios se revelaba para liberar al ser humano de la esclavitud e injusticia social, es decir, se presentaba una imagen de Dios comprometido con la liberación real e histórica, principalmente, del pobre y oprimido⁴³².

Este compromiso de Dios con la liberación del oprimido permitió que nuestros teólogos desarrollaran la imagen de una cristología del pobre. Es necesario comprender esta imagen desde la división de clases en la sociedad, lectura que hicieron nuestros profesionales, donde unos pocos impartían injustamente cierto

⁴³² BRAVO L. Carlos. "La revelación. Cambio de perspectiva de Vaticano I al Vaticano II". *Theologica Xaveriana*, Núm. 69, 1983, págs. 261-269, p. 267.

control social. Se estableció una imagen de parcialidad cristológica, es decir, Jesús no estaba necesariamente con los que tenían el poder y la razón de las armas, ya que el actuar de Dios en la historia se percibía desde el amor y la caridad hacia el prójimo⁴³³.

Si observamos detenidamente, esta cristología del oprimido tenía una preferencia de clase, pues en muy raros casos llamaba al perdón y la misericordia con el opresor. Resaltamos esto porque “Aquí está revelada en pleno la fuerza y el espíritu predicado por el Crucificado. El amor al enemigo, el perdón a quién nos ha ofendido, el poner la otra mejilla para que también sea golpeada, el dar la túnica a quien quita el manto, etc.”⁴³⁴. Sin embargo, tampoco era una imagen de odio que buscaba despertar la inconformidad social para que se hicieran los cambios estructurales por los medios necesarios. Antes bien, se buscaba el servicio al que sufría simplemente por amor, teniendo como imagen la vida de Jesús quien mostraba a Dios por medio de la misericordia que tuvo con los que sufrían, así el cristianismo debía entregarse a favor del pobre⁴³⁵. Es por medio de este amor al prójimo como el cristiano debía buscar la justicia social, pues si Dios no estaba con los poderosos, pero sí con los que sufrían, era una obligación cristiana la búsqueda de la justicia para con el sufriente, ya que allí estaba la imagen de Dios, y quien agrediera al pobre agredía a Dios mismo que se hizo pobre por medio de Jesucristo. Esta imagen cristológica desarrollado por nuestros teólogos privilegió la ortopraxis por encima de la ortodoxia, porque era por medio de la praxis como se buscaba la justicia⁴³⁶.

⁴³³ ZEA G. Virgilio. “Cristología trinitaria desde América Latina”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 41, 1976, págs. 413-432, p. 427.

⁴³⁴ ZAPATA, Guillermo. “Del olvido de la cruz a su presencia en la historia”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 81, 1986, págs. 423-436, p. 434.

⁴³⁵ CORPAS DE POSADA, Isabel, PÉREZ, Gabriel Jaime. “El seguimiento de Jesús: Contenido y exigencias”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 45, 1977, págs. 271-279, pp. 339-340.

⁴³⁶ LOPERA, Higinio A. “Una cristología kerigmática para América Latina”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1978, págs. 215-219, p. 217.

A diferencia de algunos teólogos de la liberación, los teólogos de la revista trataron de mantenerse en un punto balanceado en lo que respecta a la imagen cristológica del oprimido y la imagen soteriológica de Cristo. Este equilibrio epistemológico tuvo como soporte la idea de que el papel principal del Jesús histórico era buscar la conversión del corazón humano y por medio de esta conversión cambiar las estructuras sociales. Para Isabel Corpas de Posada, “cuando se exclusiviza el mesianismo de Jesús reduciéndolo a un caudillismo socio-político, se queda en un seguimiento externo que busca un cambio de estructuras ciertamente siempre necesario, pero dejan de lado el auténtico seguimiento que, según lo expuesto, tiene como condición fundamental la conversión del corazón”⁴³⁷.

Se observa que el enfoque principal de esta cristología estaba en la búsqueda de la conversión del corazón humano, desde allí se buscó redimir la historia del pecado y convertirla en una historia de salvación. Además, esta cristología también tenía una preferencia de amor por el oprimido; en la búsqueda de la conversión lo que deseaba era cambiar las estructuras de pecado que hacía a unos opresores y a otros oprimidos. Este cambio de historia se entendió, asimismo, como hacer realidad el reino de Dios en la tierra.

Teniendo como referencia estos nuevos discursos, podemos entender el paso que hicieron los autores para desarrollar la idea de una Iglesia pobre. Si esta Iglesia realmente quería ser pobre era menester zanjar la diferencia eclesial que hacía a unos más dignos que otros en la estructura de la Iglesia. Para estos teólogos, dicha diferencia hacía a unos más ricos en los misterios teológicos y en la praxis de fe. Sin embargo, esta imagen eclesial acabó con dichos privilegios al colocar a Cristo pobre como centro de todo y como único sacerdote; de ahí que en el pueblo de Dios, según nuestros profesionales, no existían privilegios, ya que a quienes Dios

⁴³⁷ CORPAS DE POSADA, Isabel, PÉREZ, Gabriel Jaime. “El seguimiento de Jesús...Op. cit., p. 339.

eligió ministros los llamó como servidores de la comunidad⁴³⁸. Asimismo, vemos que en este discurso la unidad de la Iglesia parte de su centralización en Cristo, es ahí cuando se puede hablar de una universalización de la Iglesia, pues en Cristo se acogía todas las diferencias⁴³⁹. Esta Iglesia tenía dos características principales: era una Iglesia pobre, pero al mismo tiempo era universal.

La Iglesia pobre estaba desprovista del poder económico y político; su poder dependía de la fuerza que encontraba en Dios. Es en este contexto práctico y concreto donde se puede entender la afirmación de que la Iglesia es pobre y se compromete definitivamente con los pobres, a fin de alcanzar su liberación⁴⁴⁰. La realidad que observaba esta Iglesia era una que mostraba las claras diferencias de las clases sociales; dicha diferencia material debía ser solucionada con cuestiones materiales⁴⁴¹. Lo que se observa es que en esta nueva imagen eclesial, la Iglesia ya no estaba simplemente predicando la dignidad humana y el respeto a los derechos humanos, sino que estaba buscando los medios necesarios para hacer valer dicha predicación con una praxis real, es decir, una ortopraxis. "...no basta la denuncia de la 'situación de injusticia', ni de la 'violencia institucionalizada' mientras no se busquen y se apliquen los medios para superarla. (...) la Iglesia debe hacerse mucho más actuante en la lucha contra la injusticia"⁴⁴².

A su vez, esta Iglesia pobre universal también era local. En este punto se hacía referencia a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que para entonces nacían por todo el continente. En las CEB se trataba de promover una Iglesia que partiera desde las bases,

⁴³⁸ PARRA MORA, Alberto; CARDONA, Guillermo; ECHEVERRI Alberto; TRONCOSO Marino; VÁSQUEZ Jorge Jaime. "Hacia una reestructuración de los ministerios eclesiales". *Theologica Xaveriana*, Núm. 35, 1975, págs. 19-30, p. 23.

⁴³⁹ *Ibíd.* p. 62.

⁴⁴⁰ RINCÓN GONZÁLEZ, Alfonso. "Kerygma y Teología... Op. cit. p. 178.

⁴⁴¹ MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. "Evangelización y extrema pobreza -sugerencias al Documento de consulta para Puebla-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 2, 1978, págs. 205-210, p. 206.

⁴⁴² *Ibíd.* p 207.

...que subraya valores fundamentales del Evangelio, que responde más directamente y de manera existencial a los hombres de nuestro tiempo. En efecto, se da una vivencia profunda, en las bases de la Iglesia, del servicio y la corresponsabilidad, en lugar de la autoridad monopolizadora; de la comunión y participación en lugar de la subordinación; de la unidad en la caridad más que de la uniformidad y la disciplina; de la autenticidad y libertad; (...) de la creatividad que permite encarnarse continuamente en nuevas situaciones, para estar al servicio de todos los hombres. La Comunidad Eclesial de Base (CEB) constituye el nacimiento de una nueva unidad al lado de las anteriores, no es una mini-parroquia, sino que busca la comunión recíproca en la Iglesia diocesana. Es una comunidad eclesial propia de un lugar y raza. Es local, particular y al mismo tiempo universal⁴⁴³.

En la reflexión eclesiológica de estos teólogos existía una coherencia entre la Iglesia pobre y la Iglesia universal. El hecho de que la Iglesia tuviera la obligación de tomar caminos y medios concretos para colaborar en la solución de la extrema pobreza no significaba que este papel les incumbiera necesariamente a los pobres de la Iglesia. Ciertamente, si en la Iglesia se daba la unión de la diversidad en Cristo, esto quiere decir que los ricos católicos también debían ayudar a solucionar dicha pobreza. “Así la Iglesia contribuiría a la austeridad que no solo es condición de salvación, sino vista desde otro ángulo, condición para la supervivencia del género humano”⁴⁴⁴.

Antes de proceder con el pensamiento de la Iglesia universal en la revista, deseamos presentar lo que la TL pensaba sobre las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) ya que, a nuestro parecer, existe una gran diferencia entre estos dos discursos. Diferencia que nos permite asimilar un poco más la originalidad del pensamiento teológico desarrollado en la publicación, ya que a pesar de aceptar la

⁴⁴³ CORREA, Alberto; ROMERO Arturo; SÁNCHEZ Edgar. “Figuras, tipos y modelos de Iglesia - Funcionalidad o disfuncionalidad para América Latina”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 58, 1981, págs. 7-33, p. 32.

⁴⁴⁴ MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. “Evangelización y extrema pobreza...Op. cit., p. 209.

fuerte presencia de la TL en ella no se niega que en ciertos puntos se dieran algunos distanciamientos de nuestros teólogos al respecto de esta teología.

Es sabido que uno de los discursos más claros de la TL que caracterizó su discusión con la jerarquía católica giró en torno a la problemática del “modelo” eclesial, es decir, el modo de entender la función de la Iglesia en la sociedad política y civil. Para la TL existía un modelo de “cristiandad”, que se apoyaba en el Estado para realizar sus acciones (enseñanza religiosa en las escuelas estatales, capellanes militares, subvenciones para templos, etc.); pero este modelo, según el discurso de la TL, habría entrado en crisis, y se abría paso a una “Iglesia de los pobres”. El pobre se transformaba en el lugar de todas las opciones, discusiones, acciones. La TL llegó a formular esta opción histórica por el pobre, que transformó la Iglesia en Iglesia de los pobres, servidora de la liberación del pueblo⁴⁴⁵.

La TL caracterizó los medios por los cuales estos dos modelos hacían presente el evangelio en la realidad social de la siguiente manera: la Iglesia de la cristiandad se expresaba por medio de la Acción Católica y la Democracia Cristiana; la Iglesia de los pobres por medio de las Comunidades Eclesiales de Base⁴⁴⁶. De esta manera, no es descabellado plantear que la TL en realidad quería refundar la Iglesia, quería alejarse de la institución católica creando nuevas comunidades en las que ellos serían los profetas que guiarían al pueblo hacia su liberación. Para muestra un botón: esta lectura dual se encuentra en libros como el de Rubén Alves, en el que se plantea que esta Iglesia de cristiandad es opio para el pueblo mientras que la Iglesia pobre es liberadora de dicho pueblo⁴⁴⁷. Esta lectura de refundación eclesial no se encuentra en la revista, porque nuestros teólogos no rechazaron a la institución eclesial ni vieron en la CEB una nueva Iglesia que se oponía a la Iglesia de cristiandad.

⁴⁴⁵ DUSSEL, Enrique. La Iglesia ante la renovación... Op. cit., p. 238.

⁴⁴⁶ *Ibíd.* pp. 251-252.

⁴⁴⁷ Cfr. ALVES, Rubem. Religión: ¿opio o instrumento de liberación?, Montevideo, 1968.

Las Comunidades Eclesiales de Base tienen su nacimiento en la década de 1950 e inicio de 1960 en Brasil y de allí se van extendiendo al resto de América Latina y el Caribe como a México, Bolivia, Argentina, Paraguay, Uruguay, Ecuador, Venezuela, Honduras, Nicaragua, Guatemala y Colombia, comunidades que se van estableciendo en el campo y en la ciudad, las cuales se presentan como un proceso significativo de la Iglesia católica en perspectiva de una nueva experiencia eclesial propia para esta latitud. En el aspecto teológico se definió como *eclesiogénesis* según Leonardo Boff y Francisco Aquino Júnior, dando a entender que era renacer de la propia Iglesia que impulsada por la acción del Espíritu y como un horizonte de las señales de los tiempos en la vivencia del Vaticano II⁴⁴⁸.

Para la TL la Iglesia de los pobres o la CEB reinventaban o resucitaban la verdadera Iglesia fundada por Cristo⁴⁴⁹. "La Iglesia de los pobres -dice Leonardo Boff- o también llamada Iglesia de base, es una realidad histórico-social. Ella realiza una presencia distinta del mensaje cristiano dentro de los condicionamientos específicos de América Latina en proceso de concientización de sus contradicciones y de superación de sus opresiones. La Teología de la Liberación recoge esta práctica nueva de las Comunidades Eclesiales de Base y forma la Iglesia de los pobres"⁴⁵⁰. A partir de esta imagen de Iglesia pobre que se da con las CEB se criticó las estructuras de dominación que, según los teólogos de la liberación, estaban vigentes en la Iglesia. Las Comunidades Eclesiales de Base eran, entonces, el lugar de encuentro del pueblo oprimido y creyente, una nueva manera de ser Iglesia, de concretar la salvación comunitariamente y signo e instrumento de liberación. Tenían una función crítica que desenmascaraba los mecanismos de opresión. Por tanto, se hablaba de reinvención de la Iglesia, es decir, de *eclesiogénesis*⁴⁵¹.

En la CEB los pobres eran "...el lugar donde se manifiesta de manera preferente el Dios de Jesús; el marco más idóneo para la vivencia de la fe en Jesús y para la

⁴⁴⁸ CASTAÑEDA SÁENZ, Jhon Freddy. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) a la luz de los Hechos de los Apóstoles y el magisterio como iluminadores de la pastoral urbana en el contexto latinoamericano. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2019. p. 36.

⁴⁴⁹ SCANNONE, Juan Carlos. "La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas". *Stromata*, Núm. 38, 1982.

⁴⁵⁰ BOFF, Leonardo. Nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos (1 ed. 1990). Bogotá: Indo-America Press Service-Editores, 1992, p. 38.

⁴⁵¹ TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Teología... Op. cit. pp. 210-211.

praxis del seguimiento; el espacio apropiado para hacer teología cristiana; el auténtico lugar social de la Iglesia; el lugar político óptimo de revolución en América Latina”⁴⁵². A ellos se les atribuía no sólo la prioridad, sino cierto carácter absoluto, hasta el punto de que, a juicio de la TL, a los pobres debían subordinarse muchos otros elementos y actividades de la Iglesia en general⁴⁵³.

Esta imagen de la Iglesia pobre, de servicio y comprometida con el cambio social por medio de prácticas revolucionarias, consideró que un amplio sector de la Iglesia estaba, de una manera o de otra, vinculada a las clases que detentaban el poder económico y político. El principio de no participación política por parte de la Iglesia se usaba para criticar a los movimientos populares que criticaban el *statu quo*. Sin embargo, esta supuesta no-participación en realidad, según los teólogos de la TL, legitimaba el orden establecido, ya que callaba ante las injusticias sociales⁴⁵⁴. “Es evidente, en efecto, que sólo un rompimiento con el injusto orden actual y un franco compromiso por una nueva sociedad hará creíble a los hombres de América Latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora”⁴⁵⁵. Para que se diera este cambio en la Iglesia ella tenía que reconocerse como pecadora e implicada en el pecado del mundo. Solamente así adquiriría el derecho de denunciar en alta voz el sistema de opresión vigente en América Latina⁴⁵⁶.

Consideramos que esta propuesta de la Iglesia pobre y el interés de la TL por el marxismo y la revolución fueron el detonante que despertó la persecución de la jerarquía hacia aquella. Es claro y contundente el mensaje de la TL al querer refundar una nueva Iglesia católica desde las bases pobres. Asimismo es claro y contundente que la reacción de la jerarquía, amenazada no solo de perder su poder

⁴⁵² *Ibíd.* p. 227.

⁴⁵³ *Ibíd.* p. 227.

⁴⁵⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. Teología de la Liberación... Op. cit. pp. 249-250; 256.

⁴⁵⁵ *Ibíd.* pp. 180-181.

⁴⁵⁶ PROAÑO, Leonidas E. Concientización, evangelización, política. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p. 121.

y autoridad sino de perder la misma Iglesia, no fuera amigable con esta propuesta, antes bien fue de corte avasallador e intransigente.

De esta manera se puede observar, en este punto, la diferencia entre *Theologica Xaveriana* y la Teología de la Liberación; mientras los profesionales de la revista buscaron hacer presente a la Iglesia en la sociedad sin que ello implicara desechar a la Iglesia institucional, los integrantes de la TL buscaron refundar la Iglesia desde las bases porque, según ellos, esta se había corrompido al estar aliada a los poderes opresores de la sociedad. Es esta idea de una Iglesia pobre, que no rechaza a la Iglesia en sus aspectos institucionales, fue la que permitió a los teólogos de la revista hablar de la Iglesia universal.

Existe un principio epistemológico establecido en este discurso: la Iglesia era universal en tanto que aceptaba la pluralidad. La universalidad no se comprendía desde la uniformidad sino desde la pluralidad de confesar la única fe común⁴⁵⁷. Esta unidad que expresa dicha imagen eclesial fue posible porque nuestros teólogos colocaron a Cristo como centro de toda su reflexión teológica. La unión se daba más en lo espiritual que en su orden exterior y jurídico; este sentido jurídico de la unidad eclesial era una herencia de la apologética cristiana, en la que se concentró más en lo material (*secundum carnem*) que en lo espiritual (*secundum spiritum*)⁴⁵⁸.

La Iglesia como sacramento universal de salvación se entendía, entonces, por la unidad que se daba en el cuerpo de Cristo; por eso ella era el signo de la unión entre el género humano y Dios. La Iglesia era sacramento, señal o instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano; Dios la constituyó como sacramento visible de la unidad salvífica. Asimismo, consideraron nuestros

⁴⁵⁷ PARRA MORA, Alberto. "La función hermenéutica de la teología". *Theologica Xaveriana*, Núm. 39, 1976, págs. 47-67, p. 62.

⁴⁵⁸ VELÁSQUEZ, Fernando. "La renovación pneumatológica de la Iglesia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 40, 1976, págs. 301-309, pp. 308-309.

teólogos, era empleada por él como instrumento de redención universal⁴⁵⁹. Sin embargo, a pesar de esta imagen de Iglesia pobre, en el pensamiento teológico latinoamericano existió una gran contradicción en lo que respecta a la religión del pobre.

3.5.2. La no-opción por la religión del pobre. Una de las más grandes contradicciones del pensamiento teológico latinoamericano en general fue la siguiente: mientras se hablaba de la opción del pobre y de la Iglesia pobre, no se optó ni se favoreció la religión del pobre. A diferencia del punto anterior, los autores de la revista compartieron este pensamiento desarrollado por la teología latinoamericana.

En este punto, la opción que realizaron por la liberación del pobre no implicó la opción por la religión (popular) de este pobre. El documento del Secretariado Nacional de Cristianos por el Socialismo, sobre religión popular, presentado en la Jornada Nacional de noviembre de 1972 (Santiago de Chile), la describió como supersticiosa y mágica, con un gran problema de fondo: separaba al creyente de la lucha por la liberación del pueblo.

Entonces -dice Cristian Parker- se evaluó esa práctica religiosa como parcial, como una 'falsa praxis de liberación'. Porque se aparta de la conciencia y lucha de los oprimidos. Es una falsa praxis porque no rompe las cadenas que esclavizan al pueblo. (...) En vez de tomar la historia en sus manos confían en lo milagroso. Frente a esa situación hay dos alternativas, o rechazar lo religioso para dedicarse por completo a la lucha, o procurar transformar esa práctica religiosa. Pero en definitiva predomina una visión secularizante, ilustrada, vanguardista y por ello, antipopular acerca del fenómeno religioso...⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ PARRA MORA, Alberto. "La eclesiología de comunión en Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 51, 1979, págs. 117-136, p. 126.

⁴⁶⁰ PARKER, Cristián. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 227-228.

Esta actitud con la religiosidad popular cambió un poco, gracias a la influencia del documento de Puebla, en los años 80. Se inició un proceso de suavizar y matizar las críticas a la religión tradicional del pueblo. Este cambio partía de la comprensión de que este tipo de devoción se transmitía de generación a generación y no podían ser vistas como atrasada o alienante. Asimismo, se consideró que la “renovación” había sido en ocasiones un proceso traumático por medio del cual los sacerdotes ejerciendo una coerción sagrada iban imponiendo una visión religiosa “renovada”, es decir, modernizada y liberadora. Pero esta nueva expresión simbólica estaba desprovista de la afectividad, el ritualismo expresivo, la exteriorización icónica y la profundidad devocional de las prácticas tradicionales. Ahora se miraba al propio pasado con cierta nostalgia, sin abandonar la nueva experiencia conquistada con esfuerzo y conflicto⁴⁶¹.

El pensamiento teológico desarrollado por la TL, en un inicio, excluyó la religiosidad del pobre. La construcción de esta teología por medio de un lenguaje teórico realizado por profesionales de la fe reprodujo las desigualdades y la exclusión: los depositarios del saber, los teólogos, terminaron siendo una élite privilegiada con respecto a los pobres que se mantenían alienados.

En cuanto a los teólogos de la revista, la religiosidad popular fue pensada como un movimiento connatural del creyente que estaba anclado al mensaje original de la fe⁴⁶². Este cambio de perspectiva de lo popular guardó relación directa con la influencia de la TL, que sobreestimó la religiosidad popular en relación con el contenido esencial de la fe. “La religión del pueblo amplifica, interpreta, dramatiza, plastifica los contenidos teológicos, los ritos oficiales y los dogmas. Un pesebre navideño, una custodia enriquecida de piedras preciosas, una imagen de Cristo con

⁴⁶¹ Ibíd. p. 156.

⁴⁶² CÁRDENAS, Eduardo. “La fiesta: expresión de fe popular”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 43, 1977, págs. 177-194, pp. 177-178.

la cruz, son expresiones de fe auténtica, pero presuponen la fe de la Iglesia y la celebración oficial de sus misterios”⁴⁶³.

Esta lectura sobre la religiosidad popular, en realidad, se hacía más desde un deber-ser. Nuestros teólogos crearon una imagen de esta religiosidad que la presentaba como ellos querían que fuera y no como en realidad era. A diferencia del periodo anterior que la criticó por lo que era y por no ser lo que debería, en este periodo al supervalorarla vio en ella lo que no era realmente. En esta imagen, al parecer, la religiosidad veía en Cristo al hombre pobre que compartía sus dolores, pero al mismo tiempo veía a Dios que se apiadaba del pobre⁴⁶⁴. Cabe aclarar que, digámoslo así, lo positivo de la religiosidad popular para los autores de la revista era su expresión de fe, ya que eran expresiones honestas.

Pero no se dejaron de considerar los defectos de esta religiosidad. En primer lugar, se consideró que era una religión inmadura que se debía purificar y, en segundo lugar, una religión individualista que no buscaba transformar la realidad. La inmadurez se debía, según nuestros profesionales de la fe, a la falta de comprensión, por parte del pueblo, del verdadero sentido del mensaje evangélico. Aquí no se iba en dirección contraria de que la religiosidad popular no expresaba la esencia del mensaje en relación con la fe; lo que se decía, puntualmente, es que dicha religión no comprendía el compromiso social que acarreaba el mensaje evangélico. Esta falta de compromiso social llevó a que la religión fuera individualista, puesto que cada fiel buscaba su beneficio personal por medio de los favores divinos. Entonces, era responsabilidad de la Iglesia purificar, corregir y educar la religiosidad popular⁴⁶⁵.

⁴⁶³ Ibíd. p. 177.

⁴⁶⁴ LONDOÑO, Gilberto; ORTIZ, Carlos Arturo; RINCÓN, Rodrigo; ZELAYA, Héctor. “Religiosidad popular y comunión eclesial”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 58, 1981, págs. 93-110, pp. 106-107.

⁴⁶⁵ MÚNERA DUQUE, Alberto. “Estampas de cristianismo campesino”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 43, 1977, págs. 195-203, pp. 202-203.

En este punto encontramos una continuidad del discurso entre el periodo pasado y este; la corrección de la religiosidad popular significaba orientarla a buscar los cambios sociales, es decir, dirigirla al campo de la praxis política. La religiosidad acrítica a la sociedad era una imagen estimulada, según los autores de la revista, por las estructuras dominantes⁴⁶⁶.

La oración y la superstición se utilizan para obtener resultados positivos en el orden cósmico y biológico y la religiosidad aparece al margen de la transformación de vida. Así, la religión es de una neutralidad moral tal que perfectamente se compaginan, por ejemplo, en una 'beata', (...) y su pasividad para cambiar las situaciones injustas, con su devota dedicación al santo Rosario, al Sagrado Corazón, la Virgen del Carmen, 'la adoración perpetua'. (...) La concepción del dominio del mundo por la fuerza del mal, lleva a la necesidad de plegarias y rituales (novenas, misas, etc.) para aplacar estas fuerzas. La magia y el tabú constituyen la defensa ante las fuerzas del mal y así la superstición reemplaza la confianza y la fe activa o comprometida. Pero tal vez lo que más cuestiona como aspecto negativo es el fatalismo y la pasividad que, con una concepción providencialista de Dios influye en que el pueblo, en situación de opresión e injusticia, se consuela y se conforma con un más allá, evadiendo el aquí y el ahora de su compromiso histórico-humano⁴⁶⁷.

A pesar de reconocer la importancia de las expresiones de la religiosidad popular, porque reflejaba la esencia de la fe, es decir, la dependencia de Dios, nuestros teólogos propusieron que en la corrección de esta religiosidad se buscara el propósito último de la fe: la conversión para transformar la vida, pero principalmente para transformar la realidad social⁴⁶⁸. Una actitud y pensamiento dependiente de la visión de la TL sobre la religión popular, que al tomar la opción por el pobre no tomó la opción por la religión del pobre.

⁴⁶⁶ DE ROUX, Rodolfo Ramón. "De la totalización a la inculturación en América Latina". *Theologica Xaveriana*, Núm. 43, 1977, págs. 225-232, pp. 230-231.

⁴⁶⁷ LONDOÑO, Gilberto; ORTIZ, Carlos Arturo; RINCÓN, Rodrigo; ZELAYA, Héctor. "Religiosidad popular...Op. cit., pp. 108-109.

⁴⁶⁸ ZULUAGA, Francisco J. "Mariología popular colombiana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 79, 1986, págs. 151-164, p. 163.

En contraste con esta producción teológica encontramos otra configurada no ya por especialistas ni profesionales de la fe, en el sentido más amplio de la palabra. El pensamiento teológico desarrollado por los pentecostales, por ejemplo, se fundamentaba en lo emocional; a través de la glosolalia y de las experiencias emotivas, ofrecían una experiencia religiosa accesible a todos, especialmente a los “iletrados” y a la “gente simple”. Esto les permitió responder mejor a las demandas religiosas de los latinoamericanos⁴⁶⁹. Siguiendo las palabras del teólogo estadounidense Harvey Cox, podemos decir lo siguiente: “...mientras la Teología de la liberación optó por los ‘pobres’, los ‘pobres’ optaron por las iglesias pentecostales”⁴⁷⁰.

La interpretación más generalizada del fenómeno pentecostal en América Latina es la que lo define como un movimiento de tipo sectario que se difunde y crece entre los sectores pobres y marginados de la población. De esta manera, se asevera que los pentecostalismos constituyen en lo fundamental una religión de pobres surgida de la cultura de la pobreza. Al otorgársele esa procedencia, se los define como una religión esencialmente oral y sincrética, que rescata tanto la tradición cristiana milenarista como las prácticas de la religiosidad popular latinoamericana, atravesadas por el curanderismo, el recurso a los milagros y el chamanismo. Adopta una forma organizativa de tipo sectario, en la cual prevalecen liderazgos y modos de administrar el poder de carácter carismático y tradicional, y donde se establecen lazos de una firme solidaridad que promueve un fuerte sentido de comunidad⁴⁷¹.

Por eso el interés en rescatar lo popular en la religión pentecostal; por ser un concepto que además de recoger una multiplicidad de manifestaciones y una enorme heterogeneidad, se construyó en una relación dialéctica con la religión y la

⁴⁶⁹ BELTRÁN William Mauricio. Del monopolio católico a la explosión pentecostal... Op. cit. p. 85.

⁴⁷⁰ MALLIMACI, Fortunato. La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959) pp. 211-234. En DUSSEL, Enrique (ed.). Resistir y Esperanza...Op. cit, p. 50.

⁴⁷¹ RONDÓN PALMERA, César. “Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión”. *Revista colombiana de sociología*. Núm. 28. 2007. págs. 95-113, p. 100.

cultura oficial. En ese sentido, al asimilarse como componente de la cultura de los sectores populares, se constituye por manifestaciones colectivas que canalizan a su manera las necesidades, las angustias y las expectativas que no encuentran respuestas adecuadas en la religión dominante y en las instituciones sociales. De esa forma, se configura como una religiosidad cuya propuesta está hecha a partir de rupturas y continuidades con el catolicismo y con el protestantismo. Su particular “Teología del Espíritu”, es de suma importancia porque reintroduce la experiencia de lo sagrado y, con ello, el reencantamiento del mundo, en la figura de un Dios vivo y actuante que derrama en forma constante bendiciones sobre sus fieles, en contracorriente de los contenidos racionalistas que, se supone, debe proponer una tendencia religiosa segregada del protestantismo⁴⁷².

El fenómeno de la urbanización latinoamericana se dio en un contexto de pobreza y miseria estructurales, donde la precariedad estaba acompañada por la desestructuración de los sistemas familiares y de los sistemas de valores. En este contexto social los grupos pentecostales se constituyeron en espacios para la creación de redes de solidaridad y para la restauración de los vínculos comunitarios, en una dinámica en la que el pentecostalismo permitió la continuidad entre las estructuras sociales rurales y las formas de organización social de los sectores urbanos excluidos⁴⁷³.

Las prácticas como las curaciones milagrosas, la lucha contra los demonios y la guerra espiritual permiten ubicar a los pentecostales en continuidad con las tradiciones indígenas, el catolicismo popular y las religiones afrobrasileñas. Lo que constituye una dinámica paradójica, en la medida que el pentecostalismo se desarrolló en conflicto con estas tradiciones que lo antecedieron, al mismo tiempo

⁴⁷² Ibíd. p. 101.

⁴⁷³ BELTRÁN CELY, William Mauricio. La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte, pp. 77-96. En: El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia- Facultad de Ciencias Humanas- Centro de Estudios Sociales (CES), 2010, p. 75.

que tomó de ellas sus prácticas para combatir las enfermedades y los espíritus malignos. Por consiguiente, el pentecostalismo se constituyó en una fuente de respuestas a las necesidades de las clases populares, acosadas por la enfermedad y la pobreza⁴⁷⁴.

De ahí que la cuestión de la liberación se convirtiera en uno de los temas centrales del discurso pentecostal; no obstante, constituyó una propuesta de liberación completamente diferente a la ofrecida por la TL. El pentecostalismo predicaba la liberación que se producía exorcizando los demonios que podían traer entre maldiciones, enfermedades, vicios y miseria. Sin embargo, y en orden a lo expuesto anteriormente, consideramos que la liberación pentecostal gozaba de mayor acogida en América Latina que la liberación promovida por la TL. Mientras la TL construyó su discurso en el plano cognitivo, el pentecostalismo lo construyó sobre el plano emocional, que lo hacía más accesible a los latinoamericanos. En otras palabras, en la medida en que el discurso de la TL se especializaba, se constituyó en un lenguaje de expertos, cuya dinámica reprodujo las desigualdades y la exclusión⁴⁷⁵.

Sin pretensiones optimistas ni ideológicas, podríamos decir que el lenguaje pentecostal es, por lo tanto, un lenguaje de los pobres y para los pobres. El pentecostalismo ha hecho la opción preferencial por los pobres, no sólo dotando a los pobres de la palabra a través de la glosolalia y los testimonios, sino también haciendo de los pobres los destinatarios por excelencia de su oferta religiosa. Sin embargo, cabe apuntar que el pentecostalismo es una religiosidad sectaria en la medida en que considera que los que no son parte de ella están excluidos de toda posibilidad de salvación. En tanto religiosidad sectaria contribuye a crear discursivamente la realidad del pobre sin intención de buscar la revolución social.

⁴⁷⁴ Ibíd. p. 82.

⁴⁷⁵ Ibíd. p. 82.

En ese sentido, el pentecostalismo tiene una dimensión apolítica en la medida en que renuncia a todo compromiso con el mundo⁴⁷⁶.

Por otra parte, el discurso que se desarrolló en la revista con respecto a los protestantes, descartó por completo la reflexión sobre los pentecostales. Consideramos que una de las razones se encuentra en lo expuesto: los pentecostales se convirtieron en la religión del pobre. La revista, al seguir tan de cerca a la TL en lo referente a la religiosidad popular, y al considerar que este nuevo pensamiento expresaba el sentir del pobre, vio en los pentecostales un enemigo sectario. Esta era una característica en las dinámicas del cambio religioso, las cuales se marcaron

...por la rivalidad entre dos tipos-ideales de liderazgo religioso: la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico, que se enfrenta a la autoridad de tipo carismático representada por líderes religiosos que exhiben cualidades extraordinarias, como poder sobre las enfermedades y los demonios. Tal es el caso del pastor pentecostal. El cambio religioso en Colombia se caracteriza por la creciente importancia del liderazgo religioso carismático, lo que implica la pérdida paulatina de influencia del sacerdote en tanto representante de la autoridad religiosa institucional⁴⁷⁷.

Por consiguiente, este periodo y en contraste a lo que se pudiera pensar del pentecostalismo, fue muy valioso en cuanto al cambio del discurso sobre los protestantes, porque nuestros teólogos no se limitaron a considerarlos como “hermanos separados”, sino como hermanos que también eran “profetas del evangelio”; imagen contraria a la que se mostraba del pentecostalismo, puesto que estos eran los sectarios. Esto fue posible porque los autores se dieron a la tarea de estudiar la teología protestante, principalmente la teología luterana. Podríamos decir que las clases sobre la teología protestante y ecumenismo, que se daban en la

⁴⁷⁶ Ibíd. p. 83.

⁴⁷⁷ BELTRÁN CELY, William Mauricio. “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia” *Theologica Xaveriana*. Núm. 175, 2013, págs. 57-85, pp. 75-76.

Universidad Javeriana, como se vio en el segundo capítulo, tuvieron en este momento sus repercusiones y resultados.

Antes de pasar a desarrollar dicha aprehensión de la teología luterana en la revista, es necesario mostrar la diferencia que se presenta entre este periodo y el anterior. En primer lugar, la relación con los protestantes no se abordó desde la mariología como se hizo en los periodos anteriores. Esta relación con los protestantes fue posible por la idea de la unidad de la Iglesia exclusivamente teniendo a Cristo como centro de todo. "Es este Cristo-centrismo el que puede orientar la búsqueda de la unidad no sólo en el seno de la misma Iglesia sino en las relaciones con las otras confesiones no católicas. Aquí está el corazón de toda la acción ecuménica"⁴⁷⁸. Esta unidad ecuménica era posible por medio de la reflexión litúrgica ya que, como decía Luis Amado Vanegas:

Corresponde a las Iglesias salidas de la reforma luterana reexaminar sus posiciones y sus propios principios de interpretación sacramental: su maximización desmedida de la Escritura interpretada por sí misma, y su minimización aguda del misterio de la Iglesia unida misericordiosamente al misterio mismo de Cristo. Católicos y protestantes tenemos que alegrarnos de los significativos acuerdos logrados con paciencia en la teología sacramental por la Iglesia católica y las más representativas confesiones protestantes⁴⁷⁹.

Este espíritu ecuménico de los teólogos de la revista convocaba a recuperar muchas de las afirmaciones luteranas y de acoger no sin beneficio los frutos buenos de su doctrina; todo ello con el juicio crítico y el discernimiento que imponía el genuino ecumenismo⁴⁸⁰. A pesar de que Lutero fuera considerado como "profeta" y "doctor

⁴⁷⁸ GIRALDO JARAMILLO, Alberto. "La cristología en el Vaticano II y en el magisterio pontificio posterior". *Theologica Xaveriana*, Núm. 54, 1980, págs. 119-137, p. 136.

⁴⁷⁹ VANEGAS, Luis Amado. "Aproximaciones a la sacramentología luterana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 63, 1982, págs. 141-155, pp. 153-155.

⁴⁸⁰ HURTADO M. María Victoria. Ser Cristiano -Elementos de antropología luterana-. *Theologica Xaveriana*, Núm. 63, 1982, págs. 127-140, pp. 127-128.

del evangelio”, los teólogos de la revista vieron necesario no darle la razón en todo, pero si promulgar un acercamiento crítico sin prejuicios y desconfianza⁴⁸¹.

Como se puede notar, el protestantismo fue comprendido desde Lutero; esto nos dice que el diálogo con los hermanos separados se orientó más en relación con las Iglesias nacidas de la Reforma, y no tanto con las Iglesias nacidas de las divisiones internas del protestantismo, especialmente pentecostales. El rechazo del diálogo con los no-protestantes, los pentecostales, no es explícito, pero por la correlación que guarda esta idea con otras corrientes teológicas, como la TL y la situación de la Iglesia católica latinoamericana ante estas Iglesias sectarias, nos permite comprender que efectivamente a los pentecostales, al ser percibidos como sectas, se les atribuyó todo tipo de error doctrinal y teológico. Este hecho es importante, ya que la nueva y positiva valorización que ganó el protestantismo histórico en los profesionales de *Theologica Xaveriana* obedeció al estudio de su teología, así que al considerar a los pentecostales como heréticos en materia teológica no era posible entablar un diálogo con ellos o considerarlos hermanos separados o profetas del Evangelio.

Terminando este punto, expondremos la relación de la Iglesia con la sociedad según el pensamiento teológico de nuestros teólogos.

3.5.3. Teología sociopolítica. La relación de la Iglesia pobre con la sociedad se construyó a raíz de dos vertientes: 1) la injusticia social y la defensa de los derechos humanos; 2) la relación entre el cambio social y la violencia.

⁴⁸¹ PINZÓN MEDINA, Jaime. “Lutero, conciencia cautiva de la palabra, -su epistemología-”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 63, 1982, págs. 95-109, pp. 108-109; RINCÓN GONZÁLEZ Alfonso. “Nueva comprensión de la figura de la obra de Lutero”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 66, 1983, págs. 19-33, p. 19; PARRA MORA, Alberto. “En torno a los principios de la hermenéutica luterana -Una perspectiva ecuménica latinoamericana-”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 66, 1983, págs. 35-69 pp. 68-69.

La injusticia social había permitido que muchos tuvieran poco y que pocos tuvieran mucho, mientras, según la imagen social de la revista, los bienes de la sociedad tenían un destino comunitario. Por otro lado, en el desarrollo de esta imagen, se propuso que no bastaba la mera acumulación de bienes y servicios para lograr o conquistar la felicidad humana. Para Gabriel Ignacio Rodríguez

El desarrollo, si quiere ser auténticamente humano, debe implicar las dimensiones económicas, sociales, culturales y la apertura trascendente. El verdadero desarrollo exige una conexión profunda con el respeto a los derechos humanos; de allí surge su carácter moral. Este exige que cada nación defienda eficazmente el derecho a la vida, los derechos de la familia, la justicia en las relaciones laborales, el libre ejercicio de la política y la participación de todos en las decisiones que tocan su vida, y el respeto por la dimensión trascendente de los hombres⁴⁸².

En esta imagen de la sociedad, se consideró que la base fundamental de la justicia radicaba en el reconocimiento de la dignidad humana y de sus derechos fundamentales. Para nuestros teólogos esta dignidad y estos derechos no se originaban en declaraciones de organismos internacionales, antes bien, se enraizaban en la creación, ya que el hombre era imagen de Dios.

Los derechos a la vida, a la salud, a la libertad de desplazamiento, de asociación y de expresión, los derechos de la familia, los derechos de los niños y de los seres humanos engendrados pero aún no nacidos, los derechos a la educación, a la justa y proporcional distribución de los bienes materiales, los derechos políticos, los derechos de libre elección de gobernantes, de manejo adecuado del trabajo; en fin, todos los derechos que el hombre pueda descubrir como propios, la teología no solamente los reconoce sino que los postula como exigencia de un ser creado por Dios, destinado a compartir su propia vida, y potencial sujeto de incorporación a Cristo⁴⁸³.

⁴⁸² RODRÍGUEZ T, Gabriel Ignacio. "La solidaridad, camino hacia la paz y el desarrollo -Una lectura de la encíclica "Sollicitudo rei socialis-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 86 y 87, 1988, págs. 31-44, pp. 34-35.

⁴⁸³ MÚNERA DUQUE, Alberto. "Teología y promoción de la justicia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 41, 1976, págs. 353-363, pp. 356-357.

Desde este discurso sobre lo social, la opción del cristiano en la lucha por la justicia se fundamentaba en una adhesión comprometida con Jesucristo dentro de la historia, en la que Dios iba realizando la liberación de su pueblo. Creer en Dios era luchar por la vida de los otros, practicar la justicia. La fe no era una adhesión intelectual; no hay vida de fe sin testimonio y este se daba en las obras. En el compromiso con los pobres y contra la injusticia social, la fe se hacía verdadera. Por ende, el compromiso con la lucha por la justicia era un deber cristiano⁴⁸⁴; esto se puede entender desde los siguientes puntos: 1) los cristianos debían estar dispuestos a ligar su suerte con los pobres de la tierra; 2) los cristianos debían estar dispuestos a combatir. En otras palabras, una auténtica opción por el ser humano, por los pobres, implicaba ante todo una aceptación de la realidad latinoamericana como una situación de conflicto; no se trataba de negarla, sino de asumirla cristianamente; 3) por último, los cristianos debían estar dispuestos a morir, a entregar su vida para que los pobres tuvieran vida⁴⁸⁵.

Para hacer realidad el reino de los cielos en la tierra, el cristiano tenía que vivir su fe en la praxis y responsabilidad social. Pero esta praxis social se ligaba con la problemática de la violencia. Se pensaba que la situación de pecado y de violencia institucionalizada agudizaba el derramamiento de sangre de muchos mártires cristianos y no cristianos que luchaban por la justicia⁴⁸⁶.

La violencia social, como se veía, se movía en dos polos, según la revista: por un lado, estaba la violencia empleada por el pueblo para exigir sus derechos; por otro lado, la violencia de las clases dirigentes que no deseaba cambiar las estructuras existentes en la sociedad. Esta segunda violencia, según nuestros teólogos, era la

⁴⁸⁴ OROZCO S. Luis Enrique. "Los cristianos ante la injusticia social". *Theologica Xaveriana*, Núm. 62, 1982, págs. 59-64, pp. 63-64.

⁴⁸⁵ BERNAL Luis Carlos. "Derechos humanos y misión de las iglesias". *Theologica Xaveriana*, Núm. 70, 1984, págs. 7-19, pp. 17-18.

⁴⁸⁶ URIBE, Manuel. "La realidad social en el <<Documento de consulta>> para Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1978, págs. 199-204, p.199.

causa de la primera violencia⁴⁸⁷. "El narcotráfico, la guerrilla y el paramilitarismo son manifestaciones de esa espiral que tiene su primer círculo en la injusticia estructural sobre la cual está construido y sigue afianzándose nuestro sistema social vigente. Tal injusticia es la 'primera violencia', de la cual la delincuencia, la subversiva y la represiva no son más que consecuencias lógicas"⁴⁸⁸. Por consiguiente, para conseguir la transformación de la sociedad "...la Iglesia debe, a través de la oración y de la acción, movilizar su propia fuerza pacificadora, de modo que, sin dejarse limitar por los intereses estatales y nacionales, se comprometa en todas partes con la justicia, la libertad, el derecho a la vida, el desarrollo del hombre; y que forme grupos que se opongan a la violación de los derechos humanos dondequiera que estas violaciones sucedan, y haga frente a las situaciones que hacen peligrar la paz"⁴⁸⁹.

En este punto, nuestros teólogos dejaron claro que la opción por el cambio social no era sinónimo de violencia revolucionaria. La responsabilidad de la Iglesia pobre era defender de la vida, dignidad y derechos humanos que para entonces en Colombia estaban siendo vulnerados en todos los campos posibles: el Estado y el ejército, los paramilitares como los guerrilleros, el narcotráfico como la delincuencia social. Esta realidad colombiana condicionó el que el pensamiento teológico desarrollado en la revista se distanciara de opciones bélicas, tales como las de Camilo Torres Restrepo, Golconda, SAL y algunos miembros de la TL. Sin embargo, como ya se vio, en la revista se presentaron algunas ideas de tono un poco radicales.

⁴⁸⁷ NEIRA, Germán; HURTADO, Fernando. "Aproximación a algunas raíces del deterioro de los derechos humanos en Colombia (1987-1988)". *Theologica Xaveriana*, Núm. 91, 1989, págs. 157-213, pp. 157-158.

⁴⁸⁸ PÉREZ, Gabriel Jaime. "Evangelizar la cultura, un desafío de comunicación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 94, 1990, págs. 15-28, p. 27.

⁴⁸⁹ NEIRA, Germán; HURTADO, Fernando. "Aproximación a algunas raíces... Op. cit. p. 212.

Ahora bien, de este aspecto social de la violencia, es menester dar paso al pensamiento sobre la política en la revista, para así comprender el desarrollo de esta teología sociopolítica en ella.

Podríamos decir que el discurso sobre la política desarrollado en este periodo se concentró en ampliar la imagen expuesta en el capítulo anterior. Sin embargo, una pequeña diferencia se da al respecto de la problemática de la confesionalidad del Estado. Para nuestros teólogos, la religión católica no debía ser reconocida como la de la nación colombiana y tampoco como religión oficial. Se hacía un reconocimiento explícito de que la Iglesia católica conservara su plena libertad e independencia respecto de la autoridad civil; así podía libremente ejercer su potestad espiritual y su jurisdicción, conformándose en su gobierno y administración a sus propias leyes. Sin olvidar que su misión era el servir a la persona humana, la Iglesia debía continuar con la promoción del bien común por medio de sus instituciones y servicios pastorales, en particular mediante la educación, la enseñanza, la promoción social y demás actividades eclesiales de beneficio público⁴⁹⁰.

No obstante, la libertad de la religión ante el Estado, al parecer, era exclusivamente para el catolicismo. Ciertamente para este periodo nuestra revista ha asumido el diálogo con los hermanos separados, específicamente los protestantes históricos, pero la libertad de expresiones religiosas de las otras confesiones no fue bien vista; se consideró que el proselitismo atrevido y belicoso que estaban realizando las confesiones protestantes, en especial las pentecostales, se aprovechaba de la situación económica del pueblo colombiano y, además, atentaba contra las creencias y los derechos de las familias católicas. Implícitamente se consideraba

⁴⁹⁰ RESTREPO URIBE, Liborio. "El régimen concordatario colombiano". *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 87-99, p. 93.

necesaria la regulación social de estas expresiones, regulación que solo podía hacer el poder civil⁴⁹¹.

En este apartado vemos que la imagen política se construyó desde la función y misión profética de la Iglesia contra los sistemas opresores. Pero el aporte de esta imagen, construido por la revista, estuvo en que la crítica a un sistema como la Seguridad Nacional no omitió la crítica a otro sistema como el propuesto por el marxismo⁴⁹². A la Seguridad Nacional se la vio como un sistema opresivo que atacaba directamente los derechos humanos. Por eso,

...quien ha sufrido personalmente las consecuencias de dicha teoría en Brasil y luego en Chile, postula la defensa de los derechos humanos, como el nuevo ministerio a que se encuentra abocada hoy la Iglesia en América Latina. Sólo mediante la defensa vigorosa del hombre -especialmente de los sin voz- y de los pueblos, es posible el advenimiento del Reino de Dios. Aunque ninguna realización socio-política puede adecuar el Reino de los cielos, también es cierto que nuestra única historia de Salvación se construye necesariamente a partir de nuestro compromiso con la historia latinoamericana⁴⁹³.

En cuanto al marxismo, el rechazo principal como sistema social partió de su concepción materialista del ser humano. Como se ha visto, el ser humano, se consideró integralmente; la trascendencia, espiritualidad del ser y su relación con Dios por medio de una historia de redención, llevó al rechazo de la visión materialista y ateísta de la historia y del hombre que hacía el marxismo. Este poco valor de la trascendencia del ser humano es una de las razones que ha permitido la represión en sistemas políticos marxistas, según nuestros teólogos, porque se ha perdido toda dignidad humana, la cual era inherente por ser hijos de Dios⁴⁹⁴. “Dados estos presupuestos, -para Liborio Restrepo Uribe- es claro que una auténtica

⁴⁹¹ Ibíd. p. 98.

⁴⁹² RESTREPO URIBE, Liborio. “Política y justicia. -Teoría de la Seguridad Nacional-”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 41, 1976, págs. 365-386, pp. 365-366.

⁴⁹³ Ibíd. p. 380.

⁴⁹⁴ Ibíd. pp. 384-385.

posición de fidelidad de la Iglesia al Evangelio en la hora presente, es la de una definición valerosa y con hechos concretos, en favor de la justicia: tomar decididamente la defensa de los pobres, de los oprimidos, de los sin voz”⁴⁹⁵.

En este discurso, el papel de la Iglesia consistía en educar ética y religiosamente a sujetos dispuestos a conquistar la política, para que incidieran en el rechazo de sistemas políticos opresores y buscaran el favor para los oprimidos⁴⁹⁶. Se consideraba que “El religioso y la religiosa no pueden menos de interesarse de la política, entendida en el sentido de compromiso por la justicia y la liberación de los hombres como defensa y promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana...”⁴⁹⁷

3.5.4. Laicado, ministerios y liberación de la mujer. Para comprender a cabalidad este discurso sobre lo social y el papel de la Iglesia en este, es indispensable desarrollar el pensamiento de nuestros profesionales con respecto al laico, la dimensión ministerial y la liberación femenina.

En este periodo la imagen del laico militante, con espiritualidad militar, aún se mantenía. El laico era visto como miembro del ejército activo que buscaba cambiar el orden social por medio de la evangelización. En cuanto a la relación con la jerarquía, este la necesitaba, pero despreciaba todo aquello vacío de espiritualidad, no le gustaban, según nuestros teólogos, los cargos o títulos como símbolo de dignidad-espiritual; porque él quería que el sacerdote fuera plenamente sacerdote y que reconociera sus límites y la complementariedad del laico⁴⁹⁸. Vemos un dilema que se planteó en el periodo pasado, ¿cuál es el papel social del presbítero y el

⁴⁹⁵ Ibíd. pp. 385-386.

⁴⁹⁶ ZEA G. Virgilio. “Evangelización y liberación”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 3, 1979, págs. 237-252, p. 252.

⁴⁹⁷ SIUDA, Adán. “El <<modelo polaco>> en lo político latinoamericano”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 83, 1987, págs. 219-241, p. 235.

⁴⁹⁸ UMAÑA M, Fernando. “La acción del presbítero en el contexto colombiano. -Aspecto pastoral-”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 46, 1978, págs.133-163, pp. 156-157.

papel ministerial del laico? Sin embargo, a esta pregunta no responden nuestros autores de la revista.

La dimensión ministerial del laico en lo temporal parte del compromiso que adquiere por medio del bautismo: transformar y construir la realidad en que está inmerso acorde a los principios del reino de Dios. Según Rafael Eduardo Torrado

El contenido y la naturaleza misma de la Evangelización iluminan, orientan y llenan de sentido el compromiso histórico del laico, pues evangelizar es animar, por el Espíritu que vivifica y libera a los hombres y a todas las estructuras sociohistóricas, es encarnar el Evangelio en la historia, es construir una sociedad donde todos y todo hombre en comunidad y participación plenas logran una auténtica liberación. En este marco general se ubica el compromiso temporal del laico como realización de la misión histórica de la Iglesia en el mundo...⁴⁹⁹

Como ya se dijo, el clero debía educar hombres capaces de impulsar eficazmente con Cristo la historia de los pueblos hacia el reino, sin pasividad ante los desafíos históricos y sin activismos desaforados⁵⁰⁰.

La participación ministerial del laico guardaba relación directa con la participación de este en los sacramentos. Como vemos, esta función ministerial del laico inquietó a los teólogos de la revista y es por medio de los sacramentos (participación litúrgica) como se logró encontrar la legitimación de este punto.

Los laicos ejercían su misión en la Iglesia no en virtud de delegaciones extrínsecas, sino en su ser más profundo, su incorporación a la persona y a la misión de Cristo. Por los sacramentos del bautismo y de la confirmación el laico encontraba la raíz sacramental de su apostolado. Se afirmó que el sacramento de la ministerialidad de la Iglesia no era únicamente la ordenación presbiteral, como llegó a pensarse en las

⁴⁹⁹ TORRADO P, Rafael Eduardo. "El compromiso del laicado". *Theologica Xaveriana*, Núm. 52, 1979, págs. 325-333, p. 331.

⁵⁰⁰ PARRA MORA, Alberto. "La educación <<evangelizadora>> en Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 3, 1979, págs. 335-354, p. 340.

épocas anteriores, sino fundamentalmente los sacramentos de iniciación cristiana, con lo cual se rescataba el carácter sacramental del laico y se instauraba así el necesario proceso de desclericalización del apostolado y misión de la Iglesia. El apostolado laical, como todo servicio eclesial, debía enderezarse hacia el misterio de comunión en los campos específicos de la acción civil, de lo político con miras a la instauración y defensa del bien común y, especialmente en América Latina, en las formas de promoción de la justicia social⁵⁰¹.

La no diferencia del papel vocacional entre el laico y el clero se resolvió, en la revista, por la idea de que ambos pertenecían al pueblo de Dios; como miembros de ese pueblo tienen una misión en conjunto, en la cual trabajarían desde sus respectivos lugares que se les asigna en el cuerpo de Cristo⁵⁰². Además, en una Iglesia de comunión y participación lo fundamental era lo que unía a sus miembros y no lo que los separaba. A todos los unía un mismo bautismo, una misma fe, una misma esperanza y un mismo interés por profundizar en el mensaje de Dios al hombre y un mismo afán por comunicarlo al ser humano⁵⁰³.

Por fortuna, se ha logrado en buena medida superar estos esquemas, con el Concilio Vaticano II, que centra la definición de la Iglesia en su Misión y que recuerda que el laico, por el bautismo y la confirmación participa de la ministerialidad de Cristo y que por ello es también, sacerdote, profeta y rey. Sin embargo, han pasado veinte años del Vaticano II, y en la práctica las nuevas eclesiologías encuentran grandes escollos. La ruptura con los esquemas tradicionales es difícil y no pocas veces sin fricción con aquellos que se aferran a lo que fue antes. No es claro el espacio que la Iglesia institución abre para el ejercicio de la ministerialidad laical, si no es el que la ubica en el 'mundo', al margen de la Iglesia. Tampoco es claro el acceso del seglar a participar en los órganos de decisión de la institución. Aparece muchas veces como el cumplidor y el ejecutor de normas que no comprende plenamente⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ PARRA MORA, Alberto. "La eclesiología de comunión..." Op. cit. pp. 133-134.

⁵⁰² SASTOQUE, Luis F. "Teología y espiritualidad del laicado". *Theologica Xaveriana*, Núm. 45, 1977, págs. 367-378, p. 378.

⁵⁰³ CORPAS DE POSADA, Isabel. "De una Teología clerical..." Op. cit. p. 458.

⁵⁰⁴ STIEFKEN Pablo; ARBOLEDA DE STIEFKEN, Patricia. "Los fieles seglares en la Iglesia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 72, 1984, págs. 273-282, pp. 273-274.

En esta problemática de lo ministerial entró al escenario una cuestión nueva para entonces, ¿cuál era el papel ministerial de la mujer en la Iglesia? En el esquema institucional de la Iglesia parecía impensable la existencia de sacerdotisas cristianas. Sin embargo, para los teólogos de la revista:

En el esquema ministerial del Nuevo Testamento (...) no existe el testimonio de carismas y ministerios reservados a los hombres, con la imposibilidad rotunda de que el Espíritu Santo conceda sus carismas ministeriales también a las mujeres. No hay carismas para hombres y carismas para mujeres en Cristo Jesús (...). A todos extraña, en cambio que, mientras se denuncia la desigualdad social y la discriminación entre los sexos, sea precisamente la Iglesia la que haya de mantener a la mujer sistemáticamente relegada de todos los niveles del ministerio⁵⁰⁵.

¿La no admisión de las mujeres a los ministerios ordenados es una disciplina eclesiástica o es una ley divina? En la legislación pasada, hasta el presente, se presumía que se trataba de una tradición no simplemente eclesiástica. Sin embargo, el tema estaba inmaduro, apenas comenzaba a debatirse. La práctica de ordenar sólo a los hombres no había sido cuestionada en el pasado. La teología clásica no detuvo demasiado su atención sobre este tema. Este hecho, para nuestros profesionales de la fe, reflejaba una mentalidad masculina, misógina y patriarcal que excluía a la mujer del ministerio. Cuando se referían a ministerios femeninos relatados en la Biblia o en la Iglesia apostólica, la tradición los minimizaba⁵⁰⁶.

Uno de los aspectos más candentes, derivado de la igual dignidad del varón y de la mujer, ha sido la cuestión de la ordenación femenina. La discusión sobre este tema es bastante reciente y aflora en el contexto del surgimiento de movimientos “feministas” que proclaman una plena igualdad entre el varón y la mujer. Igualmente, el otro hecho que exigió abordar este problema es la aceptación de la ordenación

⁵⁰⁵ PARRA MORA, Alberto. “Nuevos ministerios para nueva evangelización”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1978, págs. 259-271, pp. 270-271.

⁵⁰⁶ SOBERAL, José Dimas. “¿Las mujeres en el sacerdocio? -Antecedentes y consecuencias”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 57, 1980, págs. 507-522, pp. 521-522; MORÍN M, Mario. “Sobre el acceso de la mujer al Ministerio”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 57, 1980, págs. 485-506, p. 506.

femenina en la Iglesia anglicana, hecho que llevó a muchos teólogos de la Iglesia católica a plantearse la misma posibilidad. Para clarificar esta posibilidad, el papa Paulo VI encargó a la Congregación para la Doctrina de la Fe, elaborar un documento donde se expusiera la doctrina católica al respecto del tema en cuestión. Fruto de este trabajo fue la *declaración Inter insigniores* (1976). En ella se sostuvo que no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio, por las siguientes razones fundamentales: a) el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió a sus apóstoles sólo entre varones; b) la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; c) el magisterio que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia⁵⁰⁷.

Posteriormente Juan Pablo II, en la carta apostólica *Mulieris dignitatem* del 15 de agosto de 1988 expone la misma doctrina de que Cristo, al elegir sólo varones para el ministerio sacerdotal, lo hizo de manera totalmente libre. El documento más explícito, que cierra prácticamente toda posibilidad del sacerdocio femenino es la declaración *Ordinatio Sacerdotalis* de Juan Pablo II, dado el 22 de mayo de 1994, donde asume y reitera los argumentos de la declaración *Inter insigniores* sobre el sacerdocio ministerial reservado exclusivamente a los varones: “Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, -dice Juan Pablo II- que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos, declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia”⁵⁰⁸.

Posteriormente, la Congregación para la Doctrina de la Fe, ante algunas dudas sobre determinados aspectos contenidos en la carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, emitió el documento *Responsum ad dubium*, aprobado por Juan Pablo

⁵⁰⁷ GUTIÉRREZ VELASCO, Flavio. “La mujer en el CELAM y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: balances y perspectivas”. *Phainomenon: Revista del Departamento de Filosofía y Teología*, Vol. 16 Núm. 1, 2017, págs. 75-86, p. 81.

⁵⁰⁸ *Ibíd.* p. 82.

II, donde clarificó que la prescripción de la Iglesia de no conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, pertenece al depósito de la fe. La otra cuestión clarificada es que esta doctrina sobre el sacerdocio ministerial reservado a los varones pertenece infaliblemente al magisterio ordinario y universal de la Iglesia⁵⁰⁹.

El interés de nuestros teólogos al respecto de la siguiente problemática, estaba en sintonía con el surgimiento, a finales de la década de 1970, de la Teología Feminista de la Liberación. Esta teología latinoamericana se fue gestando en diversos encuentros realizados en el continente. El primero podemos situarlo en México, el congreso de Tepeyac, en 1979, con participación de mujeres de distintos países y diversas afiliaciones religiosas. Los posteriores encuentros realizados por las teólogas concluyeron que el punto de partida de la reflexión teológica hecha por mujeres era la experiencia de opresión de la mujer y su experiencia de fe. Se tomó conciencia de que la maternidad no es el único aspecto para valorar a la mujer porque ella es también “mediadora del Espíritu”. Se denunció el mundo patriarcal dentro de la institución eclesial así como en la sociedad que limitaba a las mujeres al ámbito privado exaltando las cualidades atribuidas a ellas tales como la sensibilidad, imaginación, intuición, mientras los varones estaban destinados para el ámbito público donde aparecían como seres racionales, objetivos, forjadores del futuro⁵¹⁰.

De esta manera, se percibía en la institución eclesial una de las causas de la opresión de la mujer y, las teólogas, siguiendo el espíritu liberador se centraban más en lo socioeconómico partiendo de la mujer doblemente oprimida en razón de su condición socioeconómica y su sexo. Desde esta clave de lectura se realizaba el trabajo teológico viendo en el Dios liberador al Dios que se solidariza con los oprimidos y oprimidas, rescatando el papel de las mujeres líderes en la Biblia y que

⁵⁰⁹ *Ibíd.* p. 82.

⁵¹⁰ VÉLEZ, Consuelo. “Teología Feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”. *Horizonte. Belo Horizonte*, Vol. 11, Núm. 32, 2013, págs. 1801-1812, p. 1803.

contribuyen a la liberación del pueblo y también el de aquellas que pasan desapercibidas o son sacrificadas, siendo inocentes, víctimas del sistema patriarcal⁵¹¹.

El quehacer teológico feminista criticó en América Latina los marcos conceptuales que apoyaban relaciones sociales injustas basadas en el género, la raza y la posición social. De la misma manera, este quehacer representó un distanciamiento crítico respecto de los modelos teológicos androcéntricos suscritos por hombres y mujeres. En este sentido, la Teología Feminista se autocomprendió como una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres tenían de Dios, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones tanto eclesiales como sociales basadas en la justicia. El rechazo por parte de la jerarquía eclesiástica a la vocación ministerial y sacerdotal de la mujer fue leído, tanto por la Teología Feminista como por la revista, como una actitud patriarcal y androcéntrica⁵¹².

En este orden de ideas, un punto valioso en la reflexión teológica de los autores de la revista, se encuentra en el desarrollo de la imagen antropológica, pues también se consideró que esta imagen se compone no solo por el hombre sino también por la mujer. "...resulta evidente, dolorosamente evidente, la situación de opresión de una inmensa mayoría de mujeres que aceptan resignadamente o consideran como privilegio su perpetua minoridad, su confinamiento al hogar, el que se le impida ser plenamente persona y se la reduzca a un objeto para el consumo del varón. En síntesis, su inferioridad respecto del varón"⁵¹³. Por el contrario, lo que aquí se proponía era la igualdad fundamental de todos los seres humanos, un hecho que la sociedad destruía en la relación varón-mujer, pues había cosificado las relaciones de pareja⁵¹⁴.

⁵¹¹ Ibíd. p. 1803.

⁵¹² AQUINO Pilar; TAMEZ, Elsa. Teología Feminista Latinoamericana. Quito: Abya-Yala, serie Pluriminor, 1998, pp. 15-16.

⁵¹³ CORPAS DE POSADA, Isabel. "La mujer: opresión y liberación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 57, 1980, págs. 473-484, pp. 473-474.

⁵¹⁴ Ibíd. pp. 473-474.

Cabe aclarar el énfasis que se da en las relaciones de pareja, debido a que nuestros teólogos consideraron que la liberación de la mujer no debía buscar la opresión del hombre, como según ellos estaban promoviendo los movimientos feministas:

Si en lugar de agitar las banderas del feminismo con consignas de revancha, se intentara romper los moldes tradicionales varón-mujer, se estaría avanzando hacia nuevas formas de convivencia y realización personal, social, familiar, conyugal y política. La ingenuidad de los movimientos feministas es que en su actitud de revancha han caído en el error de querer ser como el varón y asumir sus patrones de comportamiento. Han sido víctimas del fenómeno que se presenta cuando el oprimido se rebela: adopta los mismos vicios de opresor. Usurpar el lugar del varón no es liberación. Intentar ser un mero 'doblaje' de aquél tampoco es liberación⁵¹⁵.

Sin embargo, nuestros teólogos consideraron que la mujer sí necesitaba ser promovida. Es decir, que descubriera que ser mujer no era renunciar a ninguno de los valores auténticamente humanos: necesitaba dejar de ser mujer-objeto para convertirse en sujeto de su propio destino y del destino de la humanidad⁵¹⁶.

Ante esta reflexión, surge la paradoja de que por un lado se buscara la igualdad y el respeto de la mujer como ser humano, lo cual no permitía que fuera subvalorada ante el hombre y oprimida por este. Pero, a pesar de aceptar que la mujer podía tener vocación ministerial, también se consideró que ella como esposa estaba sometida al esposo: el esquema la mujer-Iglesia y el varón-Cristo no permitía que el discurso de la revista promoviera una liberación femenina a puertas abiertas. En este punto, la teología, mientras promovía la liberación femenina en el espacio público, legitimaba la subyugación de la mujer en el espacio privado de la familia. Este, como algunos otros puntos expuesto en esta tesis, nos permiten observar que las ideas de avanzada estuvieron mezcladas con las más tradicionales. En el estudio del pensamiento teológico católico no se puede hablar de ruptura y corte rotundos, ya que en ocasiones ciertos acontecimientos, como el Vaticano II y

⁵¹⁵ Ibid. pp. 482-483.

⁵¹⁶ Ibid. pp. 482-483.

algunas ideas sirven como puente (cap. 2) y fundamento para una nueva reflexión que no deseche necesariamente por completo el proceso anterior.

Para muestra un botón: podemos observar la imagen que se construyó en torno a la virgen María. De una virgen María como madre espiritual y corredentora de la humanidad, a una mariología eclesial dónde la Virgen participó en la salvación del ser humano (por brindar un cuerpo al salvador), encontramos una María pobre y humillada, que a su vez es el signo de la liberación y realización plena que el ser humana encuentra en Dios.

La imagen mariológica de la madre espiritual de la humanidad y corredentora de la misma sufrió un fuerte cambio. Para este periodo los teólogos de la revista nos presentan una nueva lectura basada en un María vista desde abajo, es decir, una María pobre y humillada. “Ella forma parte de los pobres de Yahvé, y a su pobreza añade la humillación que suponía la virginidad para la sociedad de aquel entonces, aunque fuera una virginidad voluntaria. El pueblo no veía más que esterilidad, y esto suponía humillación y oprobio, que vienen a ser sinónimos (...)”⁵¹⁷.

En esa mujer de Nazaret los pobres, según nuestros teólogos, veían a una de su raza vencer el desconcierto, la angustia y la sensación de fracaso. Como en ella siempre estuvo latente “la perspectiva escatológica del cristiano”, podía encarnar para todas las generaciones sufrientes la esperanza en el triunfo de la justicia y de la paz. Justicia, paz y reconciliación se presentaron como prioridades en el contexto de la situación de América Latina. Cuando María esperaba que Dios derribara a los ricos y poderosos y ensalzara a los pobres y débiles, estaba proclamando el surgimiento de una nueva humanidad donde se rompía el orgullo de los grandes,

⁵¹⁷ MAUTE, Ángel. “El reino de la justicia”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 48, 1978, págs. 349-365, p. 350.

para abrir camino a los humildes y oprimidos. De esta manera María se constituyó en signo y modelo de libertad y de liberación⁵¹⁸.

El discurso sobre la virgen María como liberadora en la revista buscó presentar a María como mujer y no como madre espiritual, a fin de que se la entendiera como una mujer liberada por Dios en un contexto donde la mujer era oprimida. En María se puede encontrar la imagen de la humanidad nueva y redimida por el hecho de que en ella Dios dignificó y exaltó a la mujer en dimensiones insospechadas; de ahí el importante papel de la presencia femenina en la evangelización y, en especial, de la evangelización en América Latina, pues es en ella donde el cristianismo encuentra el sentido de su mensaje: Cristo liberó a la humanidad y en María se puede ver dicha liberación y realización plena de la humanidad⁵¹⁹. Cabe apuntar que la Teología Feminista tuvo un importante papel en la creación de una imagen mariológica según la perspectiva del pobre y de los excluidos.

Ahora bien, no se puede pasar por alto algo más: así como los teólogos de la revista reconocieron a María como liberadora y parte importante de la religiosidad popular, también consideraron que dicha aprehensión de la devoción mariológica se debía a la ingenuidad religiosa del pueblo latinoamericano. En palabras de Leonardo Ramírez Uribe, se sintetizaría así:

Es oportuno observar que los destinatarios de la evangelización en América, aborígenes y negros africanos no eran razas de una cultura intelectual relevante como los judíos, griegos y romanos, primeros oyentes de la palabra de Dios. Su evangelización no podía llevarse a cabo mediante la especulación mental, sino por medio de un mensaje sencillo, diáfano, virgen. (...) Y en esta rudimentaria e ingenua evangelización, el rosario apareció como un elemento de providencial importancia. Desprovisto del sentido teológico más profundo que ha ido adquiriendo en nuestro tiempo (...). Resultaba mucho más sencillo para mentes ingenuas y a menudo agrestes captar lo elemental y fundamental del mensaje cristiano, a través de quince

⁵¹⁸ DUARTE V, Luisa Mercedes. "María y la Iglesia latinoamericana según el documento de Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 92, 1989, págs. 317-334, pp. 333-334.

⁵¹⁹ *Ibíd.* pp. 317-318.

misterios, de unas pocas oraciones que eran, por lo demás, el núcleo mismo del Evangelio⁵²⁰.

Cabe decir, que la imagen mariológica en la TL se relacionó con la evangelización liberadora de los pobres en América Latina. Se consideró que María era una madre compasiva, liberadora, voz y fuerza los pobres y oprimidos de América, que gimen y luchan por una existencia más humana⁵²¹. Así, Ramírez Uribe dice que: “La presencia de la Virgen (...) no es un tranquilizante, sino un estimulante que da sentido, dignidad y esperanza a los marginados y oprimidos de la sociedad actual. Su presencia es el nuevo poder de los impotentes para que triunfen sobre la violencia de los poderosos”⁵²².

La explicación de esta imagen mariológica como madre liberadora de los pobres se encuentra en el arribo mismo del cristianismo a estas tierras. Con la instauración de la opresión española, en la lectura historiográfica de la TL, surgen los anhelos de vida y libertad por parte de los indígenas⁵²³. Ante estos lamentos, la Virgen Guadalupe se reveló ante los pobres (indígenas). La aparición y la misión entregada a Juan Diego para que el obispo de los dominadores la ejecute, supone el desplazamiento del centro hacia la periferia, es decir, la opción preferencial de María por el oprimido⁵²⁴. Esta lectura histórica, que hacía la TL cuando configuró una imagen de María liberadora, encontró continuidad en el pensamiento desarrollado por los teólogos de la revista al respecto de la reflexión mariológica.

En este orden de ideas, queremos dar paso a otra problemática que por entonces preocupaba tanto a los teólogos de *Theologica Xaveriana* como a las teólogas de la

⁵²⁰ RAMÍREZ URIBE, Leonardo. “La práctica y difusión del rosario en Colombia del siglo XVI”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 53, 1979, págs. 425-455, pp. 453-454.

⁵²¹ ELIZONDO Virgilio, La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural, pp. 393-401. En: RICHARD, Pablo (ed.) Raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la historia de la teología. 2a, ed. San José: DEI, CEHILA, 1987, p. 339.

⁵²² *Ibíd.* pp. 339-440.

⁵²³ BOFF, Leonardo. Nueva evangelización... Op. cit. p. 129.

⁵²⁴ *Ibíd.* pp. 132-133.

Teología Feminista. Uno de los desafíos para esta teología era discernir acerca de la construcción de la sexualidad y los roles de género en América Latina. En la teología cristiana, durante siglos y siglos, se sostuvo la idea de la virginidad de María disociada a la sexualidad, reafirmando el modelo heteronormativo de la sexualidad para la reproducción únicamente, desagregado de la sensualidad, del erotismo y del goce. De esta manera, desde la mariología se creaba una historia de género a partir de un artefacto, una supuesta mujer que no tiene una actividad sexual reconocible. Comprender a Dios desde la condición de las mujeres, muy específicamente de las mujeres empobrecidas de Latinoamérica, era tratar de romper con un círculo hermenéutico que había naturalizado roles sexuales-sociales femeninos y masculinos desde la comprensión de un Dios imagen y semejanza con el masculino, o con un feminismo no-erótico ni sexual⁵²⁵.

Para la aplicabilidad de este criterio como clave hermenéutica, la Teología Feminista buscó romper con la conceptualización que había desvirtuado la categoría de las mujeres pobres, clausurándolas en una visión romántica y universal, de mujeres madres, reproductoras, cuidadoras y trabajadoras, pero no deseosas y protagonistas de sus relaciones amorosas y sexuales. Por lo tanto, se aplicó cierta hermenéutica erótica como sagrada; así se posibilitó incorporar una visión crítica de la demonización del cuerpo y del erotismo en las versiones oficiales del judaísmo-cristianismo. Como también posibilitó la mirada crítica hacia el sistema de consumo que expropiaba la sensualidad y el erotismo utilizando un lenguaje porno-erótico. La sexualidad, en general, se abordaba con los ejes de los prejuicios que sostenían cada sociedad. En general, el acto sexual era abordado para atrapar pervertidos irresponsables. Pero poco se hablaba de los placeres del sexo. Todo indica que había una tendencia de idealización de la sexualidad y su perfección según el modelo hegemónico heterosexual⁵²⁶.

⁵²⁵ BOEHLER, Genilma. "El origen del mundo: La Teología Feminista y la subversión de lo erótico". *Espiga*, Año XIII, Núm. 27: 2014, págs. 19-27, pp. 20-21.

⁵²⁶ *Ibíd.* p. 22.

En esta problemática y discusión sobre el papel de lo sexual y lo erótico se debe situar el discurso de nuestros teólogos, ya que estos también reivindicaron la importancia de lo sexual en la relación matrimonial; la relación íntima de la pareja se entendió desde la relación entre Cristo y la Iglesia, y desde allí se construyeron roles cuasi ministeriales en el núcleo familiar. Los puntos desarrollados en este discurso fueron similares a los del periodo pasado, con algunos cambios en la proyección de la imagen sobre la familia.

Dada la aceptación del acto conyugal y en general de la sexualidad, como realidades que tenían sentido en sí mismas y no solo por su relación con la procreación, el verdadero amor no podía ser subordinado a la procreación, antes por el contrario, la procreación humana podía ser entendida en contexto de amor conyugal. Desafortunadamente, se ha creído que el acto sexual de la pareja era importante en relación con la prole, no en relación con la intimidad y el amor conyugal⁵²⁷. Por otro lado “Hay que tener en cuenta, además, que Gen. 1,28 como los demás textos que tratan sobre la procreación responden a una situación demográfica, económica, social, cultural, y política, inversa a la que la humanidad está viviendo actualmente”⁵²⁸.

La intención, en esta imagen sobre la familia, buscó destacar algunos aspectos de la sexualidad o, puntualmente, de las relaciones sexuales. Porque la función de la teología, se pensaba, estaba en recordar que la sexualidad entre los conyugues era don de Dios, y don de salvación. De esta manera se sacralizaba lo sexual, porque la pareja humana, plenamente humana, está en capacidad de vivir el encuentro conyugal como amor y no solo como instinto⁵²⁹. Para Isabel Corpas de Posada

⁵²⁷ BERNAL, Luis Carlos. “El amor conyugal en la constitución *Gaudium et spes*”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 7-20, p. 20.

⁵²⁸ ÁLVAREZ R, Carlos A. “Iglesia, demografía y procreación”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 21-31, p. 31.

⁵²⁹ CORPAS DE POSADA, Isabel. “Los hizo hombre y mujer”. *Theologica Xaveriana*, Núm. 59, 1981, págs. 129-139, pp. 138-139.

Si la sexualidad se redujera únicamente a una función biológica reproductora (...) no plantearía ningún problema moral grave. El problema surge más bien a propósito del placer sexual o del placer, simplemente, porque todo placer, en cierto sentido, implica una dimensión sexual. Esta consideración constituye el punto de partida del presente aporte, hecho desde la teología, al estudio de la sexualidad en conflicto. Porque el miedo al placer, de alguna manera se ha constituido, en la tradición cristiana, en fuente de conflicto no sólo religioso sino al mismo tiempo en obstáculo para la vivencia sana de la sexualidad. (...) Por un malentendido ascetismo, el placer humano se consideró como algo indebido, algo que apartaba de Dios, mientras el sufrimiento sí era signo de cercanía de Dios. (...) Y, naturalmente, el tabú del cuerpo, el miedo al placer corporal, la fuga del mundo. Consecuencia de todo ello, una religión aparentemente enemiga del hombre, de caras largas, partidaria de toda forma de austeridad, que proponía una moral de represión y en la que la felicidad no encontraba lugar⁵³⁰.

El replanteamiento de la concepción sobre la familia estaba ligado a la comprensión sobre el puesto de la mujer en la sociedad. "Sexualmente, biológicamente, socialmente, el hombre y la mujer son complementarios el uno del otro; son complementarios también en su papel educativo, en su papel de formación de un individuo, de una personalidad moderna"⁵³¹. El papel de la mujer en la vida familiar no se entendió ya desde su función, exclusivamente, como madre. Nuestros profesionales consideraron que dicho papel había sido impuesto por la cultura y por la religión, los cuales habían influenciado en la formación de las niñas con ideas como las siguientes: las niñas debían jugar con muñecas y con ollas y, además, la mujer se realiza plenamente cuando es esposa y madre⁵³².

Sin embargo, en la revista se presentará una dicotomía con lo expuesto hasta el momento. Se consideró que en las relaciones matrimoniales se representaba la

⁵³⁰ CORPAS DE POSADA, Isabel. "Apuntes para una interpretación cristiana del placer". Ponencia presentada en el IV Congreso Colombiano de Sexología. Medellín, Octubre 10-12 de 1987. *Theologica Xaveriana*, Núm. 88, 1988, págs. 183-190, pp. 183-184.

⁵³¹ NEIRA, Enrique. "Amor, sexo y feminismo en Teilhard de Chardin". *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 69-76, pp. 75-76.

⁵³² CORPAS DE POSADA, Isabel. "A propósito del trabajo de la mujer". *Theologica Xaveriana*, Núm. 61, 1981, págs. 429-442, pp. 440-441.

unión entre Dios-Cristo-Iglesia; así se dio paso a la imagen de una Iglesia doméstica⁵³³. El discurso del periodo pasado, sobre la familia, tenía como propósito reivindicar el papel apostólico y evangelizador de los padres para con sus hijos. Por el contrario, este nuevo discurso se preocupó más por aclarar las relaciones de pareja: los roles del hombre y de la mujer en las familias entendidas desde la relación entre Cristo y la Iglesia.

El amor en el matrimonio debía ser fiel reflejo del amor nupcial entre el Esposo místico y la Iglesia-Esposa⁵³⁴. El marido no reemplazaba a Jesucristo dentro del matrimonio, pero sí hacía presente a Jesucristo en cuanto Señor, Cabeza y Salvador. Así, pues, el marido en el matrimonio hacía presente lo que Cristo es como Señor y Cabeza. Hacer presente una acción salvadora y exclusiva de Dios, es lo que se llama "diaconía" o "ministerio", es decir, el ministerio del marido era ser Señor y Cabeza como lo era Cristo⁵³⁵.

Síguese, pues, que el tratamiento de la sumisión de la mujer pertenece a un campo absolutamente teológico, a saber, el de la sumisión y dependencia de la Iglesia como cuerpo con relación a Cristo Señor y Cabeza, es decir, el orden de cosas en el cual se genera la praxis salvadora de Dios ofrecida en Jesucristo. Con esto se excluyen otros tipos de sumisión y dependencia interpretados o vividos por los diferentes medios culturales. (...) Por una parte es bien claro que la sumisión de la mujer como respuesta adecuada al señorío y capitalidad del marido (se entiende) de la misma manera que la sumisión y temor de la Iglesia igualmente como respuesta a Cristo Señor y Cabeza⁵³⁶.

En la sumisión social de la mujer, distinta a la sumisión teológica, el marido era cabeza porque tenía el poder económico en la familia. Lo cual era injusto, ya que se subrayaba y fortalecía la desigualdad del hombre y la mujer en el matrimonio,

⁵³³ CORPAS DE POSADA Isabel. "La familia en Puebla: Comunión y participación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 52, 1979, págs. 307-323, p. 307.

⁵³⁴ CORPAS DE POSADA, Isabel. "El proyecto cristiano de pareja humana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 68 y 69, 1983, págs. 355-377, pp. 376-377.

⁵³⁵ BAENA, Gustavo. "La Iglesia doméstica. Fundamentos de una espiritualidad familiar según la teología de Efesios 5, 21-33". *Theologica Xaveriana*, Núm. 74, 1985, págs. 29-53, pp. 42-43.

⁵³⁶ *Ibíd.* pp. 45-47.

más concretamente, la inferioridad de la mujer. Porque el dueño del capital y de los bienes de producción era el varón y el tener daba poder. Esta era una estructura familiar injusta. Había desigualdad entre el marido y la mujer. Había diferencia de clases porque había opresión y sometimiento⁵³⁷.

Como lo notará el lector, la cuestión del papel de la mujer en el hogar en relación con la Iglesia no excluyó la sumisión de esta al marido; antes bien, ofreció una legitimación teológica conforme con las renovaciones conciliares. Esto nos permite observar lo importante de analizar los cambios acaecidos en el pensamiento teológico a raíz del impacto del Concilio Vaticano II, puesto que dichos cambios aún sostuvieron querellas teológicas, las cuales podríamos llamar de esta manera: conservadoras al respecto de la mujer, el laico y la religiosidad popular. Es decir, la teología renovada por los cambios en el mundo católico no impactaron de lleno la imagen sobre el hombre y la mujer y sus roles en el hogar.

Como conclusión de este capítulo, se podría decir lo siguiente: a) las clases de teología en la Facultad estuvieron influenciadas por la Teología de la Liberación; b) como los jesuitas fueron unos de los principales actores que desarrollaron este pensamiento, no es gratis que el pensamiento teológico de la revista, en estos años, haya conformado una teología sociopolítica; c) la teología sociopolítica configuró una imagen de Iglesia pobre y universal; esta Iglesia no rechazó a la jerarquía, como sí lo hizo la TL, porque la unión universal se daba en Cristo y no en las instituciones; d) de esta manera se observó que los profesionales de la revista no siguieron al pie de la letra todo lo propuesto por la TL; e) por último, los discursos sufrieron grandes cambios, como se observó al respecto de los protestantes, la religión popular, la familia, la mujer, entre otros, pero cabe recordar que en esta corriente “progresista” de la teología desarrollado en la revista se mantenían, en algunos puntos, ciertas ideas “conservadoras”.

⁵³⁷ CORPAS DE POSADA Isabel. “A propósito del trabajo... Op. cit., pp. 436-437.

4. CONCLUSIONES

Como lo pudo percibir el lector en esta tesis, la Universidad Javeriana y, especialmente su Facultad de Teología, fue uno de los medios por el cual la Compañía de Jesús logró recuperar, en los años 30, su presencia teológica en la nación, perdida con las expulsiones del siglo XIX. Cuando nació la Universidad y en ella la Facultad, la sociedad colombiana se encontraba ante unos cambios sociales, culturales y políticos que estaban cuestionando la presencia tradicional de la Iglesia en la sociedad. Asimismo, los “enemigos” de la Iglesia (protestantes y comunistas, principalmente) ganaban mayor terreno en las clases bajas de la estructura social, a tal punto que más tarde las iglesias pentecostales fueron una privilegiada opción para los pobres y su religión. Sin embargo, esta experiencia que estaba viviendo la Iglesia en la sociedad colombiana, ya la había vivido el catolicismo de Occidente, con los respectivos cambios y revoluciones sociales que le arrebataron el poder terrenal a la Iglesia, obligándola a refugiarse en el poder doctrinal: de ahí nació la neoescolástica como la teología por excelencia para defender a la Iglesia ante el mundo.

Por consiguiente, esta relación es una de las primeras conclusiones que deseamos apuntar: la Facultad de Teología de la Javeriana nació y se forjó bajo la teología neoescolástica, porque el contexto nacional e internacional así lo estableció. Aunque se considere que esta conclusión es una obviedad en sí misma, nos permite plantear la necesidad de realizar estudios comparados de la teología católica, de manera continental, nacional y regional. El pensamiento teológico cambiará según ciertos condicionamientos, ya sean de tipo social, de formación teológica, etc. A esto, la historiografía colombiana bajo la dirección de Ana María Bidegain, lo ha

llamado *corrientes* del catolicismo; nosotros también incluimos en ellas a las corrientes teológicas⁵³⁸.

Por otro lado, a diferencia, una vez más, de la Iglesia occidental que para los primeros años del siglo XX ya se encontraba produciendo nuevas reflexiones teológicas que criticaban a la neoescolástica, terminando por ejemplo, en la *Nouvelle théologie* en los años 50, la Facultad seguía enseñando la neoescolástica. Como diría el profesor William Elvis Plata: mientras en otras partes se estaba escribiendo sobre las ideas que desembocaron en el Concilio Vaticano II en revistas y libros, la teología colombiana seguía anquilosada en el siglo XIX⁵³⁹. Si la revista era la expresión del pensamiento de la Facultad, ya que los autores de esta eran los profesores y decanos de aquella, se entiende por qué el discurso y el pensamiento teológico de *Ecclesiastica Xaveriana*, en su primera etapa, era de tinte conservador, apologético, clásico e intransigente en lo que respecta al discurso eclesial y social.

Desde la neoescolástica se construyó una imagen de la Iglesia como una “sociedad perfecta” que a su vez era vicaria de Cristo; esta Iglesia perfecta era la indicada para mantener el orden social, porque era ella la única poseedora de la verdad.

No obstante, los acontecimientos eclesiales de la segunda mitad del siglo XX, que cambiaron la reflexión teológica en el mundo católico, tuvieron una importante presencia en la Facultad y en el cambio tanto del discurso como del pensamiento de la revista. Se podría decir, parafraseando una respuesta a la reflexión del profesor Plata, que la Facultad, en estos años, se puso al día con los cambios y peripecias de la teología católica.

⁵³⁸ Cfr. BIDEGAIN DE URÁN, Ana María (Dra.). Historia del Cristianismo en Colombia... Op. cit.

⁵³⁹ Esta reflexión se tomó tanto de las clases vistas con el profesor como de las asesorías en la dirección de la presente tesis.

Cabe recordar que los cambios teológicos introducidos por el Concilio Vaticano II tuvieron como actores principales a los jesuitas; esto lo vimos en la apropiación y promoción que de dichos cambios realizó el superior general de la Compañía, Pedro Arrupe. Fue él quien posibilitó que la Compañía pasara de ser restaurada a ser renovada tanto social como teológicamente hablando.

Por consiguiente, la Facultad de Teología, de cara a las exigencias del Concilio y a las renovaciones promovidas por Arrupe, sufrió cambios considerables en la formación que ofrecía a los estudiantes de teología, así como en la producción del pensamiento teológico expresado en la revista *Ecclesiastica Xaveriana*. Por esta razón, en este periodo de puente, la Iglesia se percibió como el “pueblo de Dios”; por ello se abandonaron los aspectos jurídicos por otros más eclesiales. Asimismo, se cambió la imagen sobre Dios, Cristo y María, por dar otro ejemplo, puesto que se pasó de considerarlos como seres todopoderosos y alejados, en cierta medida, de la sociedad pecadora creada por el hombre, a considerarlos como pobres y aliados de los que sufrían en pro de la liberación y justicia social.

De esta manera, desde el análisis reducido a una institución, es posible medir los cambios reales que vivió la teología colombiana en este periodo; asimismo, las reflexiones generales de la historiografía cometen un grave error cuando reducen la recepción del Vaticano II a la jerarquía colombiana, ya que, lo podemos afirmar por lo expuesto en esta tesis, la teología colombiana sí fue afectada y transformada por las renovaciones conciliares. El hecho de no haberse consolidado en Colombia una corriente clara y fuerte, que expresara el pensamiento de la TL, no significa que no existieran cambios teológicos desarrollados según la perspectiva conciliar.

Sin embargo, como se vio en algunos puntos previamente expuestos, estos cambios no pueden ser resaltados más de lo que les corresponde, debido a que ciertas ideas de la teología neoescolástica seguían vigentes en el pensamiento de la Facultad. Entre estas hallamos la imagen que se tenía del laico, la cual, en

realidad, no sufrió cambios notables. Lo mismo podríamos decir del discurso sobre la religión popular, donde la religión del pobre, quien era el sujeto privilegiado de la teología por entonces, fue criticada por los afanes de transformar la religión en un agente de cambio social.

La cuestión social presentó una seria problemática para nuestros profesionales de la fe; por ejemplo, se criticaba la falta de claridad al respecto de qué tipo de liberación se debía buscar y promover: si una socioeconómica o una personal y trascendental que acercara al ser humano más a Dios. Como lo habrá notado el lector, de esta disyuntiva surgió una de las más grandes dicotomías teológicas de estos años: la relación del cristiano con el compromiso social ¿qué tanto de violencia o no tendría? La problemática de la violencia era sintomática para unos teólogos que crecieron en una sociedad sumergida en ella.

Como se propuso anteriormente, la falta de claridad de la nueva teología, a diferencia de la teología neoescolástica, por ejemplo, fue propia de la segunda época de la revista o período intermedio. La Facultad y su pensamiento expresado en la revista se encontraban en medio de un puente, donde aún miraban hacia atrás (teología neoescolástica) pero con proyecciones hacia adelante (renovaciones teológicas del Concilio). De ahí que la estructura de la tesis en su interior guarda la siguiente hipótesis: se saldría de la situación de puente hacia la consolidación de una teología sociopolítica en los años posteriores al Vaticano II, debido a la presencia de la Teología de la Liberación que brilló con fuerte luz en las clases de la Facultad, como en los pensamientos de nuestros teólogos desarrollados en la revista.

Asimismo, como lo pudo notar el lector a través del tercer capítulo, el pensamiento y discurso teológico de la revista sufrió grandes cambios en comparación con los capítulos precedentes. La presencia de la TL en la revista, posibilitó el desarrollado de un pensamiento social y político donde la religión y la teología se juzgaron a raíz

del compromiso social del cristiano. La teología que situaba a la Iglesia ante la sociedad entendió que los decretos religiosos debían guardar coherencia con las necesidades sociales del pueblo. Cabe recordar, para ilustrar este punto, la cuestión sobre la familia, la sexualidad y el uso de los métodos anticonceptivos. La revista se pronunció en contravía a lo establecidos por la Santa Sede, puesto que dicha teología partía desde la realidad (ver, juzgar y actuar) y esta, a su vez, era una de pobreza; de ahí que, si no controlaba el número de los integrantes de una familia se podía encrudecer el rigor de la pobreza en esta. De esta manera, se puede suscribir el pensamiento desarrollado en la revista en las líneas generales de la TL. Asimismo, podemos afirmar que algunos teólogos colombianos sí desarrollaron un pensamiento teológico de liberación.

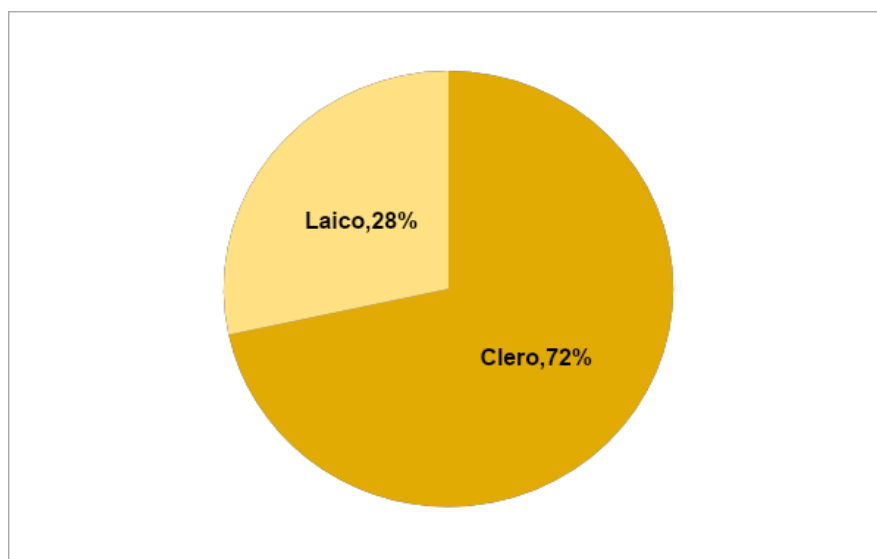
Los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II, y asumidos por la Compañía de Jesús, transformaron el pensamiento y la praxis de los jesuitas en América Latina y en Colombia. Para el caso del continente, encontramos la importante presencia de teólogos jesuitas entre los principales y más importantes pensadores de la TL: Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, entre otros. Para el caso colombiano, la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana acogió estos cambios en el pensamiento y praxis teológica, a tal punto que se buscó, tempranamente, abrir un curso sobre la TL. Asimismo, las transformaciones de la Facultad posibilitaron que la revista se abriera a un nuevo pensamiento que, a su vez, posibilitó la consolidación de la reflexión sociopolítica de su teología.

Por otro lado, y como ya se apuntó, no todo fue cambio y renovación; el discurso o las imágenes creadas con respecto al laico, la religiosidad popular y la mujer no se vieron grandemente afectados por los hechos acaecidos. Por ejemplo, el laico siguió siendo el brazo social de la Iglesia, ya fuera para sostener su presencia en dicha sociedad o para cambiar las estructuras de injusticia. El laico debía estar listo para la acción según las directrices de los poseedores del saber, es decir, de los teólogos. En cuanto a la mujer, y por lo que se pudo observar, la revista se distanció

de ciertas imágenes tradicionales sobre su papel en la sociedad; sin embargo, tampoco se puede negar que en cuanto al rol de la mujer y del hombre en el hogar, siguieron conservándose ciertas actitudes subyugadoras. Por último, el discurso sobre la religiosidad popular, según nos ha parecido, es el punto más contradictorio de todo este proceso renovador. La teología de nuestros profesionales de la fe aceptó la expresión original de la fe popular. Pero, como se dijo, si la teología optó por el pobre no optó por su visión religiosa. La religión del pobre, en los tres periodos estudiados, fue percibida como original pero supersticiosa y, como tal, necesitaba ser corregida por la Iglesia. En este punto, la religión del pobre fue la gran víctima de los cambios teológicos. En los tres periodos estudiados, se buscó cambiar la religión popular según el pensamiento teológico de cada época, pero en ninguno de ellos esta religión fue valorada por lo que era sino por lo que debía ser. Esta contradicción en la teología católica quizá fue una de las principales consecuencias que empujó a una parte del pueblo hacia los brazos del pentecostalismo.

También consideramos que el laico y la mujer han estado, la mayor parte del tiempo, excluidos del campo profesional de la teología, es decir, han tenido muy poca participación en la reflexión y producción del pensamiento teológico. En este caso, no deseamos caer en generalizaciones innecesarias: nos limitamos a exponer dicha participación profesional en la producción académica de la revista. De lo cual, obtuvimos el siguiente resultado:

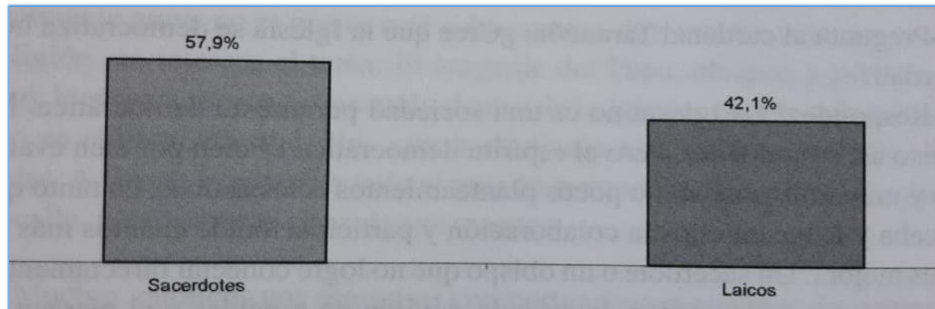
Gráfico 16. Autores de *Theologica Xaveriana*. Sector eclesial. 1951-1991



Fuente: elaboración propia

La participación del laico en la producción teológica de la revista, no fue tan representativa si consideramos que dicha producción se concentró en algunos personajes. Por ejemplo, para el tercer periodo resaltó la participación de Isabel Corpas de Posada, pero ella es más una excepción que confirma la regla. Sin embargo, encontramos que el laico estaba restringido a reflexionar desde los límites teológicos configurados por los teólogos (hombres) profesionales; es decir, en la revista no se pudo seguir la línea, en lo que respecta a nuestra periodización, de un pensamiento teológico propiamente laico. Si seguimos la participación del laico en la revista, encontraremos que esta crecerá más tarde tras el advenimiento del nuevo milenio. Nelson Mafla, en un artículo sobre la autoría de los artículos de *Theologica*, incluye el período 1951-2006 en su análisis y evidencia un descenso del desbalance entre clérigos y laicos; y podemos afirmar que en la última década la tendencia se habría invertido a favor de laicos, sobre todo una vez que la revista se inscribió en los procesos de indexación. Empleamos este análisis para ilustrar la clara disyuntiva, en la revista, entre la teología profesional del clero y la teología del laico.

Figura 1. Producción intelectual de sacerdotes y laicos, 1951-2006

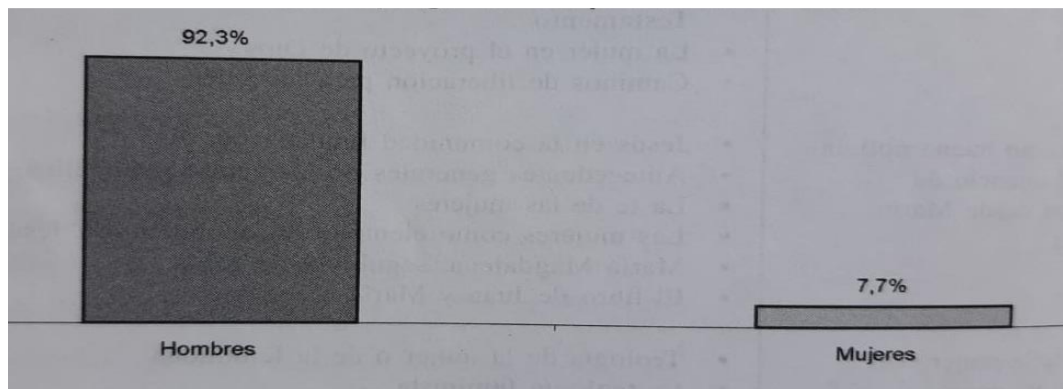


Fuente: MAFLA TERÁN, Nelson. La producción teológica en la revista *Theologica Xaveriana*, pp. 351-381. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 351.

Por esta razón, es bueno situar nuestras conclusiones al periodo estudiado, pues sabemos que el laico contó con una mayor participación en la revista a partir de finales del siglo XX. Es decir, si seguimos la lógica del tiempo que tomaba apropiarse de los cambios y las renovaciones teológicas, vemos que en la revista la participación del laico en la producción teológica se estableció algunos años después de iniciar el proceso de los cambios teológicos previamente narrados.

Por otro lado, el importante papel de Isabel Corpas nos convoca a analizar la participación de la mujer en el trabajo intelectual de la revista:

Figura 2. Participación por género en la producción intelectual, 1951-2006



Fuente: MAFLA TERÁN, Nelson. La producción teológica en la revista *Theologica Xaveriana*, pp. 351-381. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 380.

La ínfima participación femenina en la producción teológica de la revista, reflejó el componente androcéntrico del campo profesional teológico que se construyó alrededor de la revista *Theologica Xaveriana*. Lo interesante de esta gráfica es Mafla analizó dicha participación desde 1951 hasta el 2006. Es decir, en el transcurrir de 55 años tan solo el 7% de 470 autores fueron mujeres⁵⁴⁰.

Concluyendo este punto, y desde una visión general de la producción teológica de la revista, aun apoyándonos en Mafla, observamos las siguientes tendencias: a) tiene mayor participación el laico que los miembros de otras comunidades religiosas en el desarrollo del pensamiento teológico de la revista; esta participación del laico se suscribe y se limita al campo creado por el profesional de la fe; b) la mujer profesional en teología y en otras áreas no ha tenido una mayor representación en la producción teológica.

Estos análisis finales nos permiten ver lo que ya se ha dicho anteriormente: las corrientes teológicas del catolicismo son muy volubles. En unos casos la teología se puede mostrar muy progresista pero, a propósito de temas específicos como el de la mujer y la religiosidad popular, también puede dar continuidad a pensamientos algo más conservadores. Esta dinámica tampoco nos permite decir que no es posible determinar la característica del pensamiento teológico en una época específica, porque consideramos que sí existen tendencias generales y contextuales que soportan un discurso teológico, dándole una particularidad que lo diferencia de su predecesor. Como vimos, el último presentó la conformación del pensamiento sociopolítico en la revista en relación con los cambios teológicos del periodo. De ahí la relevancia de los estudios de casos más concretos, pues permiten ver las dinámicas de los cambios y continuidades en la teología católica con mayor detalle; esto, además, ayuda a replantear ideas construidas desde los

⁵⁴⁰ Ibíd. p. 380

acercamientos generales o de aquellos que solo toman como sujeto a cierta parte del clero que, comúnmente, tan solo abarca la jerarquía católica.

Esta investigación es tan solo un primer intento de revisar los estudios de la historia de la teología católica en Colombia en el siglo XX; vale lo mismo para América Latina, desde una nueva óptica. Es decir, desde nuevas fuentes y maneras de leer la historia. Consideramos pertinente y urgente la realización de estudios que permitan profundizar en este campo de la historiografía del cristianismo. Por ejemplo, faltan estudios sobre la producción teológica de los protestantes en relación con sus instituciones académicas; asimismo, hacer un análisis comparativo entre la teología católica y protestante producida por dichos profesionales de la fe en Colombia.

En este orden de ideas, consideramos necesario realizar estudios sobre las revistas de teología en el país, desde una perspectiva más social. Es decir, rastrear nuevas fuentes que permiten comprender la producción teológica por fuera de las instituciones académicas. Así se lograría reconstruir las imbricadas relaciones entre el público lector y los teólogos.

Igualmente, esta tesis planteó la necesidad de hacer estudios sobre la educación teológica en el país, ya que la historia de la Iglesia colombiana ha descuidado este aspecto de suma importancia. Al conocer cómo se están formando los teólogos se podría comprender el papel que desempeñan en la institución eclesiástica ya sea como profesores, sacerdotes, obispos, etc.

Entre muchos campos por abordar, otro que está por trabajar es el papel del laico y de la mujer como profesional de la fe. ¿Existe una teología laica y femenina en Colombia?: responder a esta pregunta requeriría el tratamiento de nuevas fuentes así como todo un trabajo arduo de investigación. La historia de la teología en

Colombia, aún está por desarrollarse y es preciso centrar la atención en ello para trabajos posteriores.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

- ***Entrevistas***

Entrevista a Alberto Parra, S.J., realizada el 20 de noviembre de 2018.

Entrevista a Germán Neira, S.J. realizada el 20 de noviembre de 2018.

Entrevista a Alberto Echeverri, realizada el 25 de julio de 2020.

- ***Documentos, libros y artículos***

BIDEGAIN DE URÁN, Ana María. "Bases históricas de la Teología de la Liberación y atipicidad de la Iglesia colombiana". *Texto y Contexto*, Núm. 5, 1985, págs. 35-68.

BOFF, Leonardo. *Nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos* (1 ed. 1990). Bogotá: Indo-America Press Service-Editores, 1992.

Congregación General XXXI. *Documentos*. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1966.

Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. Madrid: Razón y Fe, 1975.

Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM- II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, Medellín 1968.

Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM-. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Bogotá: Editora L. Canal y Asociados. Tercera Edición, 1979.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. 13a edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

Juan Pablo II. Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México, En, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano . Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Bogotá: Editora L. Canal y Asociados. Tercera Edición, 1979.

LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso. *Teología liberadora en América Latina*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1978.

PROAÑO, Leonidas E. *Concientización, evangelización, política*. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

Revista Hoy en la Javeriana, Núm. 2, 1962.

Revista Hoy en la Javeriana, Núm. 14, 1963.

Revista *Hoy en la Javeriana*, Núm. 9, 1965.

Revista *Hoy en la Javeriana*, Núm. 10, 1966.

Revista *Hoy en la Javeriana*, Núm. 8, 1967.

RICHARD, Pablo (ed.) *Raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la historia de la teología*. 2a, ed. San José: DEI, CEHILA, 1987.

SCANNONE, Juan Carlos. "La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas" *Stromata*, Núm. 38, 1982.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1989.

Theologica Xaveriana. "Índice General, 1951-1991 (Nos. 1-100) Suplemento al No. 100," Pontificia Universidad Javeriana, 1991, pp. 387-554.

- ***Artículos de la revista Ecclesiastica Xaveriana, 1951-1974***

ALFARO, Juan. "María y la unión de los cristianos". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 275-318.

CRUZ, Luis Ambrosio. "La participación por dependencia total en la solución de los problemas originados entre individuo y estado". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 11, 1960, págs. 157-170.

ANAYA, Juan de J. "La interpretación de las leyes en el derecho romano y en el canónico". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 7, 1955, págs. 71-96.

ARISTIZÁBAL, Diego. "El servicio político de la Iglesia". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 34, 1974, págs. 82-112.

ARTEAGA YEPES, Alfonso. "La Ley Concha ante el derecho de la Iglesia...". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 8, 1956, págs. 127-201.

BERNAL, Luis Carlos. "La violencia. Planteamiento moral del problema en América Latina". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 23, 1970, págs. 88-128.

BETANCUR CAMPUZANO, Ignacio. "El hombre de la vida social y económica. Algunos aspectos económicos de la encíclica "*Populorum Progressio*". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 135-145.

BIERMANN Enrique. "El fenómeno de las sectas". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 30, 1973, págs. 3-35.

BRAVO L. Carlos. "Regulación de los nacimientos, reflexión teológica sobre el estado actual de la cuestión en la Iglesia católica". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 92-123.

BRAVO L. Carlos. "La especie moral del primer pecado (según Gén. I-III)". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 6, 1954, págs. 293-333.

CAMPS, José. "Palabra de Dios y unidad. La "Constitución sobre la divina revelación" del Concilio Vaticano II y el diálogo ecuménico". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 22, 1969, págs. 17-68.

Comisión Teológica del CEI. "Vínculo de amor. Comentario teológico al lema del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 19, 1968, págs. 345-395.

DE ANITUA, S. "La unidad de la Iglesia según la mentalidad protestante de la Asamblea Ecuménica de Evanston". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 7, 1958-1959, págs. 87-102.

DE ROUX GUERRERO. Rodolfo Eduardo. "El amor creador según San Agustín". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 13, 1962, págs. 3-41.

DÍAZ ARDILA Eduardo. "Actitud del Estado ante la Religión, según el Vaticano II". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 24, 1970, págs. 10-24.

DÍAZ ARDILA, Eduardo. "La inhabitación de Dios para la gracia en un contexto social e histórico". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 29, 1973, págs. 82-89.

EGUREN Juan Antonio. "Confucio. El maestro de mil generaciones". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 14, 1963, págs. 35-74.

EGUREN, Juan Antonio. "*De condicione iuridica missionarii*". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 13, 1962, págs. 154-158.

EGUREN, Juan Antonio. "El congreso Internacional de Derecho Canónico. La Iglesia después de Concilio". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 24, 1970, págs. 139-154.

EGUREN, Juan Antonio. "El misterio pascual, centro de la liturgia". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 15, 1964, págs. 22-39.

EGUREN, Juan Antonio. "En torno a la encíclica 'Humanae Vitae'. ¿Condenación absoluta de la esterilización directa?". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 22, págs. 69-80, 1969.

ESCOBAR VEGA, Francisco. "Perspectiva en la teología conciliar sobre el matrimonio". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 83-91.

GONZÁLEZ QUINTANA, Guillermo. "El axioma <<Extra ecclesiam, nulla salus>> Según el esquema de *Ecclesia Christi* propuesto al Concilio Vaticano II". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 3, 1951, págs. 71-90.

MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. "Discurso de ofrecimiento del r.p. Jaime Martínez Cárdenas, vice-rector de las Facultades Eclesiásticas". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 7, 1955, págs. 7-11.

MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. "Situación del sacerdote ante "Las realidades terrenas". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 26, 1971, págs. 97-121.

MARTÍNEZ HERRERA, Horacio. "La crisis actual de la religiosidad colombiana". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 31, 1973, págs. 3-67.

MARTÍNEZ HERRERA, Horacio. "La misión temporal de la Iglesia en el mundo según el Vaticano II". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 33, 1974, págs. 281-342.

MOELL, Carl J. "Vicarious Reparation in Relation to Devotion to the Sacred Heart". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 9, 1957, págs. 5-97.

OSARÍ HOYOS, Gilberto. "La comunidad celeste". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 18, 1967, págs. 3-33.

OSPINA, Eduardo. "ARMONIA. Un concepto filosófico digno de meditación". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 4, 1952, págs. 65-95.

PASTRANA BORRERO, Misael. "Diálogo con el poder civil: la vida política según la "Gaudium et spes". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 154-171.

RESTREPO, Iván. "La no-violencia". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 24, 1970, págs. 25-52.

SÁNCHEZ, Álvaro. "El máximo error". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 3, 1951, págs. 157-163.

STELLA, Aldo. "Hombre, psicología y Concilio". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 23-38.

URDANETA DE ZARAMA, Consuelo; ZARAMA, Francisco. "La Iglesia y la vida familiar". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 20, 1968, págs. 75-82.

VEKEMANS, Roger. "Antecedentes para el estudio de la 'Teología de la Liberación'. Segunda Parte". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 28, 1972, págs. 146-168.

VERGARA, José. "La maternidad espiritual en la tradición divino-apostólica". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 6, 1954, págs. 5-56.

ZE A G, Virgilio. "La evangelización trinitaria en América Latina". *Ecclesiastica Xaveriana*, Núm. 3, 1974, págs. 3-53.

- **Artículos de *Theologica Xaveriana*, 1975-1991**

ÁLVAREZ R, Carlos A. "Iglesia, demografía y procreación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 21-31.

BAENA, Gustavo. "La Iglesia doméstica. Fundamentos de una espiritualidad familiar según la teología de Efesios 5, 21-33". *Theologica Xaveriana*, Núm. 74, 1985, págs. 29-53.

BERNAL Luis Carlos. "Derechos humanos y misión de las iglesias". *Theologica Xaveriana*, Núm. 70, 1984, págs. 7-19.

BERNAL, Luis Carlos. "El amor conyugal en la constitución *Gaudium et spes*". *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 7-20.

BRAVO L. Carlos. "La revelación. Cambio de perspectiva de Vaticano I al Vaticano II". *Theologica Xaveriana*, Núm. 69, 1983, págs. 261-269.

CÁRDENAS, Eduardo. "La fiesta: expresión de fe popular". *Theologica Xaveriana*, Núm. 43, 1977, págs. 177-194.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "A propósito del trabajo de la mujer". *Theologica Xaveriana*, Núm. 61, 1981, págs. 429-442.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "El proyecto cristiano de pareja humana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 68 y 69, 1983, págs. 355-377.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "La familia en Puebla: Comunión y participación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 52, 1979, págs. 307-323.

CORPAS DE POSADA, Isabel, PÉREZ, Gabriel Jaime. "El seguimiento de Jesús: Contenido y exigencias". *Theologica Xaveriana*, Núm. 45, 1977, págs. 271-279.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "Apuntes para una interpretación cristiana del placer" Ponencia presentada en el IV Congreso Colombiano de Sexología. Medellín, Octubre 10-12 de 1987. *Theologica Xaveriana*, Núm. 88, 1988, págs. 183-190.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "De una teología clerical a una teología eclesial". *Theologica Xaveriana*, Núm. 56, 1980, págs. 449-459.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "La mujer: opresión y liberación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 57, 1980, págs. 473-484.

CORPAS DE POSADA, Isabel. "Los hizo hombre y mujer". *Theologica Xaveriana*, Núm. 59, 1981, págs. 129-139.

CORREA, Alberto; ROMERO Arturo; SÁNCHEZ Edgar. "Figuras, tipos y modelos de Iglesia -Funcionalidad o disfuncionalidad para América Latina". *Theologica Xaveriana*, Núm. 58, 1981, págs. 7-33.

DE ROUX, Rodolfo Ramón. "De la totalización a la inculturación en América Latina". *Theologica Xaveriana*, Núm. 43, 1977, págs. 225-232.

DUARTE V, Luisa Mercedes. "María y la Iglesia latinoamericana según el documento de Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 92, 1989, págs. 317-334.

E. GONZÁLEZ, Fernán. "La doctrina social de la Iglesia frente a las ciencias sociales: intentos y dificultades de un diálogo". *Theologica Xaveriana*, Núm. 75, 1985, págs. 235-289.

GIRALDO JARAMILLO, Alberto. "La cristología en el Vaticano II y en el magisterio pontificio posterior". *Theologica Xaveriana*, Núm. 54, 1980, págs. 119-137.

GONZÁLEZ QUINTANA, Guillermo. "Puebla: clarificación de ambigüedades". *Theologica Xaveriana*, Núm. 52, 1979, págs. 273-289.

GUTIÉRREZ JARAMILLO, Mario. "El Dios de la promesa". *Theologica Xaveriana*, Núm. 38, 1975, págs. 65-80.

GUTIÉRREZ, Mario. "Memoria histórica de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 84, 1987, págs. 289-292.

HURTADO M. María Victoria. "Ser Cristiano -Elementos de antropología luterana-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 63, 1982, págs. 127-140.

LONDOÑO, Gilberto; ORTIZ, Carlos Arturo; RINCÓN, Rodrigo; ZELAYA, Héctor. "Religiosidad popular y comunión eclesial". *Theologica Xaveriana*, Núm. 58, 1981, págs. 93-110.

LOPERA, Higinio A. "Una cristología kerigmática para América Latina". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1978, págs. 215-219.

MARTÍNEZ CÁRDENAS, Jaime. "Evangelización y extrema pobreza -sugerencias al Documento de consulta para Puebla-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 2, 1978, págs. 205-210.

MAUTE, Ángel. "El reino de la justicia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 48, 1978, págs. 349-365.

MORÍN M, Mario. "Sobre el acceso de la mujer al Ministerio". *Theologica Xaveriana*, Núm. 57, 1980, págs. 485-506.

MÚNERA DUQUE, Alberto. "Estampas de cristianismo campesino". *Theologica Xaveriana*, Núm. 43, 1977, págs. 195-203.

MÚNERA DUQUE, Alberto. "Teología y promoción de la justicia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 41, 1976, págs. 353-363.

NEIRA, Enrique. "Amor, sexo y feminismo en Teilhard de Chardin". *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 69-76.

NEIRA, Enrique. "Cristianismo y movimientos socio-políticos de izquierda". *Theologica Xaveriana*, Núm. 38, 1975, págs. 54-59.

NEIRA, Germán; HURTADO, Fernando. "Aproximación a algunas raíces del deterioro de los derechos humanos en Colombia (1987-1988)". *Theologica Xaveriana*, Núm. 91, 1989, págs. 157-213.

OROZCO S. Luis Enrique. "Los cristianos ante la injusticia social". *Theologica Xaveriana*, Núm. 62, 1982, págs. 59-64.

PARRA MORA, Alberto. "En torno a los principios de la hermenéutica luterana -Una perspectiva ecuménica latinoamericana-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 66, 1983, págs. 35-69.

PARRA MORA, Alberto. "La eclesiología de comunión en Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 51, 1979, págs. 117-136.

PARRA MORA, Alberto. "La educación <<evangelizadora>> en Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 3, 1979, págs. 335-354.

PARRA MORA, Alberto. "La función hermenéutica de la teología". *Theologica Xaveriana*, Núm. 39, 1976, págs. 47-67.

PARRA MORA, Alberto. "La subversión cristiana del orden establecido". *Theologica Xaveriana*, Núm. 55, 1980, págs. 281-298.

PARRA MORA, Alberto. "La Teología de la Liberación después de la Instrucción. Reafirmar su identidad". *Theologica Xaveriana*, Núm. 73, 1984, págs. 401-437.

PARRA MORA, Alberto. "Nuevos ministerios para nueva evangelización". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1978, págs. 259-271.

PARRA MORA, Alberto; CARDONA, Guillermo; ECHEVERRI Alberto; TRONCOSO Marino; VÁSQUEZ Jorge Jaime. "Hacia una reestructuración de los ministerios eclesiales". *Theologica Xaveriana*, Núm. 35, 1975, págs. 19-30.

PÉREZ, Gabriel Jaime. "Evangelizar la cultura, un desafío de comunicación" *Theologica Xaveriana*, Núm. 94, 1990, págs. 15-28.

PINZÓN MEDINA, Jaime. "Lutero, conciencia cautiva de la palabra, -su epistemología-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 63, 1982, págs. 95-109.

RAMÍREZ URIBE, Leonardo. "Historia y teología del cuadro renovado de Nuestra Señora de Chiquinquirá". *Theologica Xaveriana*, Núm. 79, 1986, págs. 131-150.

RAMÍREZ URIBE, Leonardo. "La práctica y difusión del rosario en Colombia del siglo XVI". *Theologica Xaveriana*, Núm. 53, 1979, págs. 425-455.

RAMÍREZ, Alberto. "La revelación de Dios y su transmisión". *Theologica Xaveriana*, Núm. 39, 1976, págs. 71-88.

RESTREPO URIBE, Liborio. "El régimen concordatario colombiano". *Theologica Xaveriana*, Núm. 36, 1975, págs. 87-99.

RESTREPO URIBE, Liborio. "Política y justicia. -Teoría de la Seguridad Nacional-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 41, 1976, págs. 365-386.

RINCÓN GONZÁLEZ Alfonso. "Nueva comprensión de la figura de la obra de Lutero". *Theologica Xaveriana*, Núm. 66, 1983, págs. 19-33.

RINCÓN GONZÁLEZ, Alfonso. "Kerygma y Teología. La teología al servicio de la evangelización". *Theologica Xaveriana*, Núm. 39, 1976, págs. 165-181.

RODRÍGUEZ T, Gabriel Ignacio. "La solidaridad, camino hacia la paz y el desarrollo -Una lectura de la enciclica "Sollicitudo rei socialis-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 86 y 87, 1988, págs. 31-44.

SASTOQUE, Luis F. "Teología y espiritualidad del laicado". *Theologica Xaveriana*, Núm. 45, 1977, págs. 367-378.

SIUDA, Adán. "El <<modelo polaco>> en lo político latinoamericano". *Theologica Xaveriana*, Núm. 83, 1987, págs. 219-241.

SOBERAL, José Dimas. "¿Las mujeres en el sacerdocio? -Antecedentes y consecuencias". *Theologica Xaveriana*, Núm. 57, 1980, págs. 507-522.

STIEFKEN Pablo; ARBOLEDA DE STIEFKEN, Patricia. "Los fieles seglares en la Iglesia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 72, 1984, págs. 273-282.

TORRADO P, Rafael Eduardo. "El compromiso del laicado". *Theologica Xaveriana*, Núm. 52, 1979, págs. 325-333.

UMAÑA M, Fernando. "La acción del presbítero en el contexto colombiano. -Aspecto pastoral-". *Theologica Xaveriana*, Núm. 46, 1978, págs. 133-163.

URIBE, Manuel. "La realidad social en el <<Documento de consulta>> para Puebla". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1978, págs. 199-204.

VANEGAS, Luis Amado. "Aproximaciones a la sacramentología luterana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 63, 1982, págs. 141-155.

VÉLEZ, Neftalí. "Puebla: la opción por los pobres". *Theologica Xaveriana* Núm. 51, 1979, págs. 173-181.

VELÁSQUEZ, Fernando. "La renovación pneumatológica de la Iglesia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 40, 1976, págs. 301-309.

ZAPATA, Guillermo. "Del olvido de la cruz a su presencia en la historia". *Theologica Xaveriana*, Núm. 81, 1986, págs. 423-436.

ZEA G. Virgilio. "Cristología trinitaria desde América Latina". *Theologica Xaveriana*, Núm. 41, 1976, págs. 413-432.

ZEA G. Virgilio. "Evangelización y liberación". *Theologica Xaveriana*, Núm. 3, 1979, págs. 237-252.

ZULUAGA, Francisco J. "Mariología popular colombiana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 79, 1986, págs. 151-164.

Bibliografía general

ABEL, Christopher. Reseña: "Patricia Londoño Vega, Religion, Culture and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850-1930, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra, 2002, 402 p.". *Revista Historia y Sociedad*. Núm. 12, 2006, págs. 321-365.

ACEVEDO TARAZONA, Álvaro. "Educación, reformas y movimientos universitarios en Colombia: apuestas y frustraciones por un proyecto modernizador en el siglo XX". *Revista de Estudios Sociales* [en línea] Núm. 53, 2015, págs. 102-111.

ACEVEDO TARAZONA, Álvaro; DELGADO DÍAZ, Adrián. "Teología de la Liberación y Pastoral de la Liberación: entre la solidaridad y la insurgencia". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 17, Núm. 1, 2012, págs. 245-268.

AGUDELO GÓMEZ, Jorge Fernando. Teología moral sacramental: la obra de Juan de los Hebas y su inserción en un panorama discursivo en la Nueva Granada. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Estudios Literarios. Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de Maestro en Estudios Literarios, 2014.

ALBERIGO, Giuseppe. Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

GUTIÉRREZ J. Alberto. "Los jesuitas en Colombia y la Teología". *Theologica Xaveriana*, Núm. 134, 2000, págs. 191-210.

ALCALÁ ALVARADO, Alfonso. "Puebla (México) 1979". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Núm. 5, 1996, págs. 422-424.

ALEJOS GRAU, Carmen-José. "Teólogos neogranadinos en los tiempos de la independencia". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 17, 2008, págs. 97-118.

ALVES, Rubem. Religión: ¿opio o instrumento de liberación?, Montevideo, 1968.

ALVAREZ V. Florencio. "Fe católica y sectas protestantes en Colombia" consultado 15 de abril de 2020
<http://academiaantioquenadehistoria.org/revistas/index.php/repertoriohistorico/article/download/1662/1736>.

ANGARITA S., Carlos E. Concilio Vaticano II y Régimen de cristiandad en Colombia consultado 27 de abril de 2020 http://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/1403912294_attach85.pdf en línea.

AQUINO Pilar; TAMEZ, Elsa. Teología Feminista Latinoamericana. Quito: Abya-Yala, serie Pluriminor, 1998.

ARCE ESCOBAR, Viviana. "Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII". Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009.

ARENAS, Sandra. Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Consultado 14 de abril de 2020 <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1473>.

ARIAS TRUJILLO, Ricardo. "El episcopado colombiano en los años 1960". *Revista de Estudios Sociales*, Núm. 33, 2009, págs. 79-90.

ARIAS TRUJILLO, Ricardo. El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000). Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO: Ediciones Uniandes: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

AVILEZ ALVAREZ, Mauricio José. Camilo Torres e o amor eficaz: As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana. São Leopoldo: Dissertação de Mestrado Para obtenção do grau de Mestre em Teologia Escola Superior de Teologia Programa de Pós-Graduação Área de Concentração: Teologia e História, 2013.

BELTRÁN CELY, William Mauricio. "Pluralización religiosa y cambio social en Colombia". *Theologica Xaveriana*. Núm. 175, 2013, págs. 57-85.

BELTRÁN CELY, William Mauricio. La expansión pentecostal en Colombia. Una revisión del estado del arte, pp. 77-96. En: El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia- Facultad de Ciencias Humanas- Centro de Estudios Sociales (CES), 2010.

BELTRÁN, William Mauricio. Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2013.

BENNETT, Gaymon. "The Church, the Secular, and Pastoral Power," in *Technicians of Human Dignity. Bodies, Souls, and the Making of Intrinsic Worth*. Fordham University, 2016.

BOEHLER, Genilma. "El origen del mundo: La Teología Feminista y la subversión de lo erótico". *Espiga*, Año XIII, Núm. 27: 2014, págs. 19-27.

CÁCERES MATEUS, Sergio Armando. La Acción Católica y la resistencia al proyecto liberal de laicización 1933-1942. Trabajo final para optar el título de: historiador. Bucaramanga:

Universidad Industrial de Santander. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Historia 2011.

CAICEDO TERÁN Sandra Liliana. “La sexualidad y la reproducción humana en el proceso de secularización. Colombia: décadas de 1960 y 1970”. *Revista colombiana de sociología*. Vol. 37, Núm. 1, 2014, págs. 177-191.

CALVO ISAZA, Óscar; PARRA SALAZAR, Mayra. Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: Planeta, 2012.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente. “La Universidad Gregoriana y la formación teológica del clero español (1892-1936)”. *Archivum Historiae Pontificiae*, Vol. 35, 1997, págs. 183-223.

CÁRDENAS, Eduardo. La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

CARDOZO SILVA, Bryan Steven. La posibilidad de una Colombia progresista, a partir de las transformaciones de la religión católica en la década de 1965-1975. Trabajo para optar por el título de Internacionalista. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. Carrera de Relaciones Internacionales, 2019.

CARDOZO, Juan Alberto. “Iglesia colombiana y aproximación a la Teología de la liberación en la década de los sesenta y setenta del siglo XX”. *Pensamiento Humanista*, Núm. 11, 2014, págs. 139-158.

CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II”. *Teología y Vida*, Vol. XLVI, págs. 527- 569, 2005, pp. 539-540

CASTAÑEDA SÁENZ, Jhon Freddy. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) a la luz de los Hechos de los Apóstoles y el magisterio como iluminadores de la pastoral urbana en el contexto latinoamericano. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2019.

CASTILLO SALAZAR, David Alejandro. El Programa por la Paz, una iniciativa de la Compañía de Jesús en Colombia. 1987-2000. Trabajo de grado. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales. Bogotá: 2015.

CASTILLO, Gonzalo. Theology and the indian struggle for survival in the Colombian Andes: a study of Manuel Quintín Lame’s “Los pensamientos”. New York: Columbia University, 1984.

CELIS, Leila. “The Legacy of Liberation Theology in Colombia: The Defense of Life and Territory”. *Latin American Perspectives*, 43(3), 2016, págs. 69–84

CÉSAR BARROS, Pablo. Concilio Ecueménico Vaticano II. Consultado 13 de abril de 2020 <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1360>.

CIFUENTES TRASLAVIÑA, María Teresa; FLORIÁN NAVAS, Alicia. El catolicismo social: entre el integralismo y la Teología de la Liberación, (pp. 321-372). En: BIDEGAIN DE URÁN, Ana María (Dra.) Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004.

CODINA, Víctor. "Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas". *Horizonte. Belo Horizonte*, Vol. 11, Núm. 32, 2013, págs. 1357-1377.

DE LA PUENTE, Damián Nicolás. "Con un oído en el pueblo y el otro en el Evangelio": Monseñor Enrique Angelelli y la teología latinoamericana de la liberación en La Rioja setentista. Religión e Incidencia Pública". *Revista de Investigación de GEMRIP* [Revista digital] Núm. 6, 2018, págs. 19-46.

DE ROUX GUERRERO, Rodolfo; BAENA BUSTAMANTE, Gustavo. Compañero de camino, pp. 61-70. En: CASAS, Juan Alberto, (comp.). A hombros de gigantes. Maestros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Edición conmemorativa de los 80 años del restablecimiento de la Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

DEL REY FAJARDO, José. La Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (1612-1773). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

DÍAZ ARDILA, Eduardo. Teología pastoral, pp. 324-364. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011

DÍAZ ARDILA, Eduardo; ORTIZ RIASCOS, José María. Desde la reapertura de la Facultad, en 1937 hasta 1962, págs. 21-124. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

DOSSE, François. La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: Universidad de Valencia, 2007.

DUQUE MEJÍA, Gilberto. "La producción teológica colombiana en la escuela diocesana". *Theologica Xaveriana*, Núm. 142, 2002, págs. 321-337.

DUQUE MEJÍA, Gilberto. "Teología en Colombia: la escuela jesuita". *Theologica Xaveriana*, Núm. 152, 2004, págs. 693-706.

DUQUE MEJÍA, Gilberto. Cinco siglos de producción teológica en Colombia. *Corpus Theologicum Colombianum*. Bogotá: CEJA, 2001.

DUQUOC, Christian. Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa. Santander: Editorial Sal Terrae, 1989.

DUSSEL, Enrique. La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972) pp. 235-252. En: DUSSEL, Enrique (ed.). Resistir y Esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. San José: CEHILA-DEI, 1995.

DUSSEL, Enrique. Ponencia presentada en el I Encuentro Latinoamericano de Teología, México 1915. Consultado 3 de junio de 2020 <http://www.ifil.org/dussel/textos/a08/08pp105-138.pdf>.

ECHEVERRI G. Alberto. "Docencia de la teología espiritual en la Facultad de Teología (1937 a 1997)". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1997, págs. 353-364.

ECHEVERRI, José Eliécer; IRIBERTEGUI, Elaudio. "Presencia de la teología en la Universidad Javeriana de Cali" *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1997, págs. 463-472.

ECHEVERRI, Alberto. "Hacia el Concilio Vaticano II: el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899". *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, Núm. 22, 2015, págs. 185-205.

ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. "Mentalidades teológicas en el Nuevo Mundo". *Historia y Espacio* Vol. 6 Núm. 22, 2004, págs. 181-193.

ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. "Teología de la Liberación en Colombia. Algunas perspectivas". *Reflexión Política*, Vol. 9, Núm. 17, 2007, págs. 48-57.

ECHEVERRY PÉREZ, Antonio José. Teología de la liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres. Cali: Universidad del Valle, 2007.

ELIZONDO Virgilio, La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural, pp. 393-401. En: RICHARD, Pablo (ed.) Raíces de la Teología latinoamericana: nuevos materiales para la historia de la teología. 2a, ed. San José: DEI, CEHILA, 1987.

Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

ESCOBAR HERRERA, Andrés Mauricio. "Una religión más vivida y una vida más religiosa. Testimonio: un movimiento de seglares en Colombia, 1947-1957". *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Núm. 35, 2008, págs. 125-154.

ESTUPIÑÁN, Miguel. La muerte de monseñor Jesús Emilio Jaramillo: un dolor mudo en Arauca. El Espectador, 2020, consultado 7 de mayo de 2020 <https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/la-muerte-de-monsenor-jesus-emilio-jaramillo-un-dolor-mudo-en-arauca-articulo-912609>.

FIGUEROA SALAMANCA, Helwar; TUTA ALARCÓN, Carlos. "El Estado corporativo colombiano: una propuesta de derechas, 1930-1953". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Núm. 32, 2005, págs. 99-148

FLÓREZ LÓPEZ; Jesús Alfonso. La Teología de Camilo, pp. 41-46. En, ROJAS BARRAGÁN, Luz Ángela; HERRERA FARFÁN, Nicolás Armando (eds.). Camilo Torres Restrepo, polifonías del amor eficaz. Buenos Aires: El Colectivo, 2018.

FONTECHA Joaquín H. "Aspectos generales del Estado, partidos e Iglesia en Colombia". *Revista Temas*, Núm. 3, 2009, pág. 9-18.

GALEANO ATEHORTÚA, Adolfo. "Un acercamiento a las corrientes de la teología católica en nuestro tiempo. Movimientos e ideas". *Cuestiones Teológicas*, Vol. 40, Núm. 94, 2013, págs. 345-374.

GALLI, Carlos M. "Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)". *Teología*, Núm. 88, 2005, págs. 667-698.

GALLI, Carlos María. "Investigando la Teología en nuestra Argentina. Itinerarios de investigación del grupo de estudio sobre la teología en la Argentina y diversas publicaciones de sus miembros en el trienio 2010-2012". *Revista Teología*, Tomo L, Núm. 110, 2013, págs. 139-164.

GARCÍA, J. Cristianos por la liberación en Colombia: Algunos aportes más significativos en el caminar histórico. Bogotá: 1992.

GARGARO, Paul; TANNER, Norman. La storia delle Università pontificie romane 1861-2011. Cristiani d'Italia, 2011. Consultado 11 de junio de 2020. http://www.treccani.it/enciclopedia/la-storia-delle-universita-pontificie-romane-1861-2011_%28Cristiani-d%27Italia%29/.

GINZBERG, Eitan. Las raíces hebreas en el pensamiento teopolítico de Camilo Torres, pp. 47-74. En: ROJAS BARRAGÁN, Luz Ángela; HERRERA FARFÁN, Nicolás Armando (eds.). Camilo Torres Restrepo, polifonías del amor eficaz. Buenos Aires: El Colectivo, 2018.

GÓMEZ BELLO, Eduardo Alberto. La Facultad de Teología en la Universidad Tomística en el Virreinato del Nuevo Reino Granada (1750-1810), pp. 127-152. En: BENAVIDES SILVA, Fabián Leonardo; TORRES TORRES, Eugenio Martín; ESCOBAR HERRERA, Andrés Mauricio (Eds.). Orden de predicadores, 800 años: Tomo II. Los dominicos en la educación, siglos XVI-XXI. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2018.

GÓMEZ R. José Miguel. "Historia de los estudios bíblicos en Colombia". *Cuestiones Teológicas*, Vol. 32, Núm. 78, 2005.

GONZÁLEZ GULLÓN, José Luis. Los jesuitas en Madrid durante la Segunda República, pp. 1025-1037. En: BULLÓN DE MENDOZA, Alfonso; GÓMEZ DE VALUGERA; TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coord.). La República y la Guerra Civil setenta años después Vol. 2, Actas, Madrid 2008.

GUTIÉRREZ VELASCO, Flavio. "La mujer en el CELAM y consideraciones sobre el sacerdocio femenino: balances y perspectivas". *Phainomenon: Revista del Departamento de Filosofía y Teología*, Vol. 16 Núm. 1, 2017, págs. 75-86.

GUTIÉRREZ, Mario. "Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (1987-1997) Conmemoración y proyección". *Theologica Xaveriana*, Núm. 47, 1997, págs. 287-312.

GUTIÉRREZ, Mario. "Theologica Xaveriana Cincuenta años. Breve síntesis histórica". *Theologica Xaveriana*, Núm. 134, 2000, pp. 223-230.

GUTIÉRREZ, Mario. Estatutos de la Facultad de Teología, pp. 25-68. En: Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

HERRERA MOLINA, Fortunato. Hitos en la historia de la Compañía de Jesús en Colombia. 400 años (1604-2004) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

JARAMILLO LAVERDE, María Camila. Catolicismo social y orientación ideológica política de izquierda en Colombia: una puerta abierta por Concilio Vaticano II. Bogotá: Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad Ciencia Política y Gobierno. Presentada para optar al título de politóloga, 2015.

LAROSA, Michael J. De la derecha a la izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea. Bogotá: Planeta, 2000.

LETELIER WIDOW, Gonzalo. "¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?". *Theologica Xaveriana* Núm. 183, 2017, págs. 85-111.

Los caminos de la Teología, Visión diacrónica / espacio-temporal. Consultado 3 de junio de 2020 <https://juanbeldaplans.files.wordpress.com/2016/10/historia-de-la-teologc3ada-visic3b3n-diacrc3b3nica.pdf>.

MADRIGAL TERRAZAS, Santiago. "Los jesuitas y el Concilio Vaticano II: meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús". Lección inaugural del curso académico 2014-2015 de la Universidad Pontificia Comillas Pronunciada el 3 de septiembre de 2014. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Servicios Editoriales, 2014.

MAFLA TERÁN, Nelson. La producción teológica en la revista *Theologica Xaveriana*, pp. 351-381. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

MALAGÓN PINZÓN, Miguel. "La regeneración, la constitución de 1886 y el papel de la Iglesia católica". *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, Núm. 11, 2006.

MALLIMACI, Fortunato. La Iglesia en los regímenes populistas (1930-1959) pp. 211-234. En: DUSSEL, Enrique (ed.). Resistir y Esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. San José: CEHILA-DEI, 1995.

MANOSALVA CORREA, Andrés Felipe. Los obispos colombianos en la época de la Violencia: paz, guerra y anticomunismo (1945-1965). Trabajo de grado para optar al título de Magister en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Historia. Bogotá, 2013, consultado 16 de abril de 2020 <http://bdigital.unal.edu.co/39940/1/469112.2014.pdf>.

MARÍN RIVAS, María del Pilar. "Las violaciones de derechos humanos en Colombia durante los años 80 del siglo XX: acercamiento a su comprensión histórica desde la degradación y el fortalecimiento de la defensa". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 22, Núm. 1, 2017, págs. 113-135.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; MIMBELA, Mateo. "(1663-1736), el maestro aragonés que enseñó filosofía y teología en el Nuevo Reino de Granada". *Revista Española de Filosofía Medieval*, Núm. 9, 2002, págs. 297-326.

MARTÍNEZ MORALES, Víctor M. Teología dogmática, pp. 161-296. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

MEJÍA ORTEGA, Ruth Angélica. "¿La naturaleza es selva, es una reina, o es Dios? Estudio del pensamiento religioso de Quintín Lame". *Revista de estudiantes de Historia*, Vol. 5, Núm. 11, 2019, págs. 74-88.

MEJÍA, Iván Federico. "Modelos de investigación en el ámbito de la producción teológica". *Theologica Xaveriana*, Núm. 151, 2004, págs. 543-583.

MENA CHOCANO, Magdalena. La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana. Madrid: Editorial Síntesis, 2000, p. 185, citado por, PLATA QUEZADA, William Elvis. Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2019.

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. "La Teología de la Liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II". *Theologica Xaveriana*, Núm. 177, 2014, 157-179.

ARANGO, Gloria Mercedes. "José David Cortés Guerrero. Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918. Premio Nacional de Cultura, área de Historia, Santafé de Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998, 406 págs.". *Historia y sociedad*, Núm. 4, 1999, págs. 260-261.

MESA POSADA, Carlos Augusto. "Medellín 1968". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Núm. 5, págs. 416-421, 1996.

MIRANDA SALCEDO, Dalín. "Familia, matrimonio y mujer: el discurso de la Iglesia católica en Barranquilla (1863-1930)". *Historia Crítica*, Núm. 23, 2002, págs. 21-41.

MONROY ÁLVAREZ, Silvia; TORRES MILLÁN, F. (comp.) De Camilo a Golconda. Bogotá: Proyecto Memoria Histórica. Boletín Cultura y Bibliográfico, Vol. L, Núm. 90, Biblioteca Luis Ángel Arango, 2016.

MORELLO, Gustavo. "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Núm. 199, 2007, págs. 81-104.

MORENO, Víctor Julián; LONDOÑO, David Alberto; RENDÓN, Juan Edilberto. "Matrimonio, familia y unitarismo: condicionantes sociopolíticos de la doctrina católica en la construcción de la identidad política y jurídica de la familia en Colombia". *Civilizar, Ciencias Sociales y Humanas*, Núm. 29, 2015, págs. 73-92.

MÚNERA DUQUE, Alberto. Tendencias actuales de la teología moral, pp. 179-208. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

NORRATO GUTIÉRREZ, José Alfredo. Áreas de actividad teológica, pp. 183-202. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

NORRATO GUTIÉRREZ, José Alfredo. Teología bíblica, pp. 183-202. En: Equipo de Docencia e Investigación Teológica Didaskalia. Aproximación al quehacer teológico en la Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana (1937-1978). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

NÚÑEZ DE PRADO, Sara. "El papel de la Iglesia en la configuración del franquismo". *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*. Núm. 1. 2014, págs. 97-114.

NÚÑEZ-COBA, Milton. A Critical Assessment of the Theology of Camilo Torres in the Light of Latin American Theology: a Theological Paradigm for Peace with Justice for Colombia. United Kingdom: University of St. Andrews. Thesis Submitted to the Faculty of St. Mary's College for the degree of Doctor of Philosophy, 2014.

GARCÍA VERA, Nylza Offir. Semblanza y homenaje al profesor Rafael Ávila Penagos, Facultad de Educación, Pedagogía y Saberes No. 45 Universidad Pedagógica Nacional Facultad de Educación. 2016. págs. 89-94.

ORTIZ RIASCOS, José María. Las huellas de un caminar lleno de historia y protagonismo, pp. 385-433. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

ORTIZ, Pedro. Tendencias actuales de la teología bíblica, pp. 99-124. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

PACHECO, Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia, Tomo I. (1567-1654).

PALACIOS, Marco; SAFFORD, Frank. Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia. Bogotá: Editorial Norma, 2002.

PARKER, Cristián. Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

PARRA BÁEZ, Lina Adriana. "La educación femenina en Colombia y el inicio de las Facultades Femeninas en la Pontificia Universidad Javeriana, 1941-1955". *Historia de la Educación Colombiana*, Núm. 12, 2011, págs. 121-146.

PARRA MORA, Alberto. "Revista Theologica Xaveriana 60 años: Semblanza". *Theologica Xaveriana*. Núm. 172, 2011, pp. 323-330. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

PATÍÑO F, José Uriel. "Aportes de la Teología a la historia de la Iglesia en Colombia durante la segunda mitad del siglo XX" *Theologica Xaveriana*, Núm. 134, 2000, págs. 211-222.

PEREIRA SOESTADOS UNIDOS, Ana Mercedes. Modernité, religion et politique en Colombie: la théologie de la libération et les communautés ecclésiales de base: 1950-1991. París: Université de Paris VIII. Thèse de doctorat en Sociologie, 1998.

PERESSON TONELLO, Mario. Camilo Torres Restrepo: precursor de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Bogotá: Dimensión Educativa, 2001.

PÉREZ PÉREZ, María Cristina; ACOSTA LUNA, Olga Isabel. Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada. Fráncfort; Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011.

PÉREZ PRIETO, Victorino. "Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, 'Golconda', Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base" *Cuestiones Teológicas* Vol. 43, Núm. 99, 2016, págs. 73-108.

PIEDRAHITA E., Javier. "La Teología en Colombia". *Cuestiones Teológicas*, Vol 7, Núm. 19, 1980, págs. 52-58.

PINILLA, Germán. Historia de la cátedra de Teología del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 1653-1850. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

PLATA QUEZADA, William Elvis. De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador, pp. 223-285. En: BIDEGAIN DE URÁN, Ana María (Dra.) Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Bogotá: Taurus, 2004.

Pontifical Roman Universities. Encyclopedia.com Consultado 11 de junio de 2020 <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/pontifical-roman-universities>.

RAMÍREZ M. Fabio. Algunas notas sobre los inicios de la Facultad de Teología, pp. 23-68. En: Magisterio Facultad de Teología. Una historia hecha vida. 70 años de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

RAMÍREZ TRILLOS, Osmir; PLATA QUEZADA William Elvis. Catolicismo: modelos eclesiales y acción social Una interpretación histórico-teológica en el contexto universal y colombiano (s. XVI-XX), consultado 4 de mayo de 2020, texto inédito.

RAMÍREZ TRILLOS, Osmir; PLATA QUEZADA William Elvis. "Theologica Xaveriana y la construcción de una teología colombiana. El concepto "evangelización" (1974-1991)". *Theologica Xaveriana*, Vol. 70, 2020, págs. 1-23.

RAMÍREZ, Édgar A. "La Ratio Studiorum como formadora de la mentalidad escolástica colombiana". *Cuadernos de Filosofía latinoamericana*, Vol. 25, Núm. 91, 2004, págs. 7-15.

RESTREPO, Javier Darío. La revolución de las sotanas. Golconda, 25 años después. Bogotá: Libros del Dos de Bastos, La Plaza, 2016.

RONDÓN PALMERA, César. "Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión". *Revista colombiana de sociología*. Núm. 28. 2007. págs. 95-113.

SAAVEDRA BUITRAGO, Iván Camilo. "Influencia de la religión en la política y su posición respecto a la configuración de la oposición política en Colombia". *Derecho y Realidad*, Núm. 22, 2013, págs. 91-112.

SALCEDO, Jorge Enrique. "Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia durante el siglo XIX". *Theologica Xaveriana*, Núm. 152, 2004, págs. 679-692.

SALDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. "Una maquinaria dogmática de negociación: catolicismo y Regeneración en Colombia 1886-1930". *Ciencia Política*. Núm. 11, 2011, págs. 7-38.

SALDARRIAGA VÉLEZ, Oscar. <<Nova et Vetera>> O de cómo fue apropiada la Filosofía neotomista en Colombia 1868-1930 (Catolicismo, modernidad y educación desde un país poscolonial latinoamericano). Bélgica: Dissertation présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en philosophie et lettres-Histoire. Université Catholique de Louvain, 2005.

SARANYANA, Josep Ignasi. "La recepción de <<Medellín>> en la historiografía colombiana". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Núm. 14, 2005, págs. 177-199.

SENDOYA MEJÍA, Luis Mario. Participación de los laicos en la Facultad de Teología, pp. 167-194. En: CASAS, Juan Alberto, (comp.). A hombros de gigantes. Maestros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Edición conmemorativa de los 80 años del restablecimiento de la Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

SOTO ARANGO, Diana. "Aproximación histórica a la Universidad colombiana. Los estudios superiores en el periodo colonial". *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, Vol. 7, 2005, págs. 101-138.

TAHAR CHAOUCH, Malik. "Una expresión cristiana del radicalismo sociopolítico en América Latina: la Teología de la Liberación entre cruzada antisacrificial y sacrificio crístico, pp. 35-54. En: ESTRADA SAAVEDRA, Marcos; BATAILLON, Gilles. Cruzadas seculares: religión y luchas (anti)revolucionarias. México: El Colegio de México, 2012.

TAHAR CHAOUCH, Malik. "La Compañía de Jesús y la Teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina". *Historia y Grafía*, Núm. 29, 2007, págs. 95-129.

TAMAYO FRANCO, Rafael. "Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia". *Historia y Sociedad*, Núm. 32, 2017, págs. 259-284.

TORRES LONDOÑO, Fernando. "Río de Janeiro 1955 Fundación del CELAM". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Núm. 5, 1996, págs. 405-416.

TORRES, Fernando. "Diversos orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia". Ponencia presenta en el Instituto de Teología y Política, consultado 27 de abril de 2020 <https://kairred.org.co/archivo/3415>. Münster, 2015.

VELA, Jesús Andrés. Tendencias actuales de la teología pastoral, pp. 251-271. En: Facultad de Teología. Una Historia hecha Vida. 70 años, de quehacer teológico. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

VÉLEZ, Consuelo. "Teología Feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro". *Horizonte. Belo Horizonte*, Vol. 11, Núm. 32, 2013, págs. 1801-1812.

VILLASEÑOR, Bedolla. "La Teología de la Liberación: pastoral y violencia revolucionaria". *Latinoamérica*, Núm. 64, 2017, págs. 185-221.

VIÑAO FRAGO, Antonio. "La educación en el franquismo (1936-1975)". *Educación en Revista Curitiba*, Núm. 51, 2014, págs. 19-35.

VIVAS ALBÁN, María del Socorro. Isabel Corpas de Posada. Mujer creyente. pp. 107-144. En: CASAS, Juan Alberto, (comp.). A hombros de gigantes. Maestros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Edición conmemorativa de los 80 años del restablecimiento de la Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

WEISS DE BELALCÁZAR, Anita; BELALCÁZAR, Octavio. Golconda: el libro rojo de los "curas rebeldes". Bogotá: Movimiento Universitario de Promoción Comunal (Muniproc), 1969.

ZAMORA ANDRADE, Pedro Pablo. Vaticano II, cambio de modelo teológico. Tesis para obtener el título de Doctorado en Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.