

Índice

Ponencias

Historia de la educación teológica I	Dr. Justo L. González
Historia de la educación teológica II	Dr. Justo L. González
Gender and the History of Theological Education Gonzalez	Catherine Gunsalus

Talleres de trabajo

Comisión de bibliotecas de ASIT	Claudia Seiler
La formación teológica, la iglesia y el desarrollo local	Lic. Marcelino Tapia
Fund raising (obtención de recursos)	Dr. Raúl Cardozo

HISTORIA DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA

Ponencia I

Dr. Justo L. González

Cuando se me invitó a venir a esta reunión, y hacer dos presentaciones sobre la historia de la educación teológica, pensé que se me había asignado una tarea harito sencilla. Sería cuestión de ir a la biblioteca, buscar unos pocos libros sobre el tema, y resumir su contenido, con algunas notas o comentarios adicionales de mi propia cosecha.

Pero cuando por fin puse manos a la obra me percaté de que la tarea que se me había encomendado era bastante más difícil de lo que yo mismo había imaginado. Tras extensas búsquedas, sólo pude encontrar una historia del tema encomendado— y se trataba de una serie de conferencias sobre ciertos aspectos muy limitados de la cuestión, dedicándose particularmente al contenido de lo que se enseñaba.

En cierta medida, esto refleja tanto el interés —o desinterés— de los historiadores como el carácter de los materiales que poseemos. En cuanto a los historiadores, resulta claro que al estudiar los ministerios —particularmente los ministerios ordenados— en la iglesia antigua les interesan más las cuestiones organizativas que las educativas. Así, por ejemplo, no es difícil encontrar docenas de libros y cientos de artículos acerca de la relación entre obispos, presbíteros y diáconos, sobre cómo surgieron esas órdenes, sobre quién elegía o nombraba a los candidatos, etc. Pero en esos mismos trabajos apenas si se menciona de pasada el modo en que esos mismos candidatos se preparaban para sus tareas ministeriales. De igual modo, hay innumerables trabajos sobre los ministerios femeninos en la iglesia antigua —sobre la ordenación de la mujer, sobre la orden de las viudas, etc.— pero nada ha encontrado que discuta a profundidad cómo tales mujeres se preparaban para sus ministerios.

Empero esa situación no es sólo culpa de los historiadores e historiadoras; se debe también al carácter de los materiales con que contamos para estudiar el tema. Se trata casi exclusivamente de textos escritos. Por su propia naturaleza, esos textos reflejan le élite intelectual de la iglesia. En base a ellos, podemos saber bastante acerca de la preparación de los grandes líderes y teólogos que han dejado constancia escrita de sus pensamientos, y sobre quienes sus sucesores inmediatos o casi inmediatos escribieron biografías, cartas, etc. Pero resulta claro que tales personajes no son sino una pequeñísima fracción del ministerio ordenado en sus tiempos, y que sobre el resto y su preparación teológica es bien poco lo que sabemos.

Tomemos por ejemplo el caso de Cipriano, obispo de Cartago en el siglo tercero. Por sus escritos, correspondencia, etc., sabemos bastante acerca de su vida, sus conocimientos etc. Pero los mismos escritos de Cipriano que nos dejan ver algo de su propia formación intelectual nos ofrecen un atisbo de muchísimos otros líderes eclesiásticos acerca de quienes lo que sabemos es prácticamente nada. Primero para tratar con ciertas herejías y cismas, y luego para ocuparse de la cuestión de la restauración de los caídos, Cipriano convocó a varios sínodos en los que se congregaron docenas de obispos de las cercanías de Cartago. De unos pocos de ellos, conocemos el nombre. De los demás, nada. ¿Cuántos de ellos tendrían una educación semejante a la de Cipriano? ¿Cuántos no? Es imposible saberlo.

Más adelante volveremos a Cipriano. Por lo pronto, lo que me interesa subrayar es que el carácter mismo de las fuentes que poseemos siempre nos hace correr el riesgo de tomar la parte por el todo—y, peor todavía, de tomar una selección de personajes extraordinarios como si fuesen típicos de sus colegas y contemporáneos. Hecha esa aclaración, podemos regresar al tema, y hacer al menos unas observaciones generales en cuanto a la educación teológica o ministerial en la iglesia antigua.

En este sentido, debemos comenzar reconociendo que, por mucho que nos sorprenda, durante la mayor parte de la historia toda de la iglesia no hubo una preparación teológica dirigida específicamente a quienes eran candidatos a la ordenación. Sí había una serie de requisitos, unos explícitos y otros no; pero tales requisitos no incluían el cumplir ciertos estudios teológicos, sino que se referían más bien al carácter de la persona, y a su ortodoxia.

Los requisitos que se establecen en el Nuevo Testamento, particularmente en las Epístolas Pastorales, son de todos conocidos, y no hay por qué volver sobre ellos. Poco después, o quizá hasta por la misma época, la *Didajé* también establece algunos de los requisitos morales para posiciones de liderazgo en la iglesia:

"...no todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor. Así, pues, por sus costumbres se discernirá el verdadero y al falso profeta. Además, todo profeta que manda en espíritu poner una mesa, no come de ella; en caso contrario, es un falso profeta".¹

Aunque no había requisitos explícitos en cuanto a educación, podemos dar por sentado que el saber leer sería uno de ellos, al menos para aquellos cuyas funciones ministeriales incluían presidir en el culto. Como veremos más adelante, buena parte de ese culto consistía en la lectura y explicación de las Escrituras.

Sí sabemos que desde fecha temprana había requisitos de ortodoxia. Esto era de esperarse, pues un movimiento pujante como el cristianismo siempre produce una multitud de variantes, muchas de las cuales el resto del movimiento considera estar fuera de los límites de la ortodoxia. También a esto hacen referencia las Epístolas Pastorales. Y a principios del siglo segundo el anciano obispo Ignacio de Antioquía le escribe a su joven contraparte Policarpo de Esmirna:

"Que no te amedrenten los que se dan aires de hombres dignos de todo crédito y enseñan doctrinas extrañas a la fe. Por tu parte, mantente firme, como un yunque golpeado por el martillo".²

Este fue el gran reto —reto mucho más serio que el de las persecuciones— a que se enfrentó la iglesia antigua. Frente a él, los obispos o pastores eran los soldados de primera fila. Pero, ¿cómo asegurarse de que tales pastores eran en verdad ortodoxos, y comprendían la fe cristiana al menos lo suficiente para reconocer cualquier doctrina falsa que pudiese presentarse? La cuestión era difícil, pues la iglesia en cada ciudad o pueblo elegía a sus líderes. Puesto que no había garantía de que ese pueblo supiese distinguir entre la ortodoxia y la herejía, siempre existía el peligro de que se eligiesen líderes ineptos o hasta herejes ellos mismos. Fue en respuesta a ese reto que se desarrolló un sistema según el cual, al tiempo que el pueblo cristiano en cada ciudad elegía a su obispo, antes de que éste fuese consagrado tenía que hacer circular entre sus colegas circundantes un documento expresando el contenido de su fe. Si esos colegas determinaban que ese contenido era ortodoxo, y que el presunto obispo tenía las herramientas teológicas necesarias para enfrentarse a los retos del momento, hacían saber su aprobación participando o enviando una representación al acto de consagración del nuevo obispo.

Fue así que comenzaron a establecerse los primeros requisitos de lo que hoy podríamos llamar "educación teológica". De un modo u otro, era necesario asegurarse de que el candidato al episcopado o al ministerio pastoral supiese suficiente teología para distinguir entre la verdadera y la falsa doctrina, y para enseñarle la primera a su congregación, y precaverle contra la segunda.

Con todo y eso, repito, no había instituciones o programas dirigidos específicamente a la preparación teológica de los pastores o líderes. Aparte de lo que hicieran, leyeran o estudiaran por su propia cuenta, esos líderes no contaban con otros programas de instrucción que los que estaban disponibles para toda la iglesia. Por tanto, cabe decir que durante los primeros siglos de la historia de la iglesia no hubo otro programa de educación teológica que el que se les ofrecía a todos los miembros de la iglesia. En términos de nuestro lenguaje de hoy, podríamos decir que la educación teológica y la educación cristiana eran lo mismo.

La casi totalidad de esa labor educativa de la iglesia tenía lugar en dos ámbitos: Primero, el culto del domingo. Segundo, la preparación de los catecúmenos. Además, pronto aparecieron algunas escuelas, sobre lo cual volveremos más adelante.

El culto del domingo consistía en dos partes: la liturgia de la Palabra y la liturgia de la mesa. Esta última era el servicio de comunión, al cual no asistían los catecúmenos ni los penitentes. Pero lo que aquí

¹ *Didajé*, 11.8-9 (BAC, 65:89).

² *Epístola a Policarpo*, 3.1 (BAC, 65:498).

nos interesa es la liturgia de la Palabra, precursora de nuestros sermones de hoy. Para entender la importancia de esta parte del servicio, es necesario recordar, primero, que en fecha relativamente temprana la iglesia comenzó a contar con buen número de creyentes de origen gentil, y por tanto completamente desconocedores de las Escrituras, la religión y la moral hebreas; segundo, que en aquellos tiempos de libros manuscritos y de cristianos mayormente pobres eran contadísimos los creyentes que podían leer las Escrituras en sus hogares —y eran muchas las iglesias que no tenían sino parte de ellas—; tercero, que buena parte de los primeros cristianos pertenecían a las clases menos privilegiadas de la sociedad, y que por tanto no sabían leer.

Dadas esas circunstancias, resultaba absolutamente necesario que al reunirse la iglesia se le dedicara bastante tiempo a escuchar la lectura de las Escrituras y su explicación. Esta era prácticamente la única oportunidad que los nuevos creyentes tenían de escuchar acerca de Abraham o de Sara, de Moisés, del Decálogo, o del Sermón del Monte. Puesto que todos asistían a esta parte del culto, lo que allí se decía servía tanto de instrucción elemental para los neófitos como de lo que hoy llamaríamos educación continuada para los más maduros.

Para estos últimos, existía también el culto de comunión, la liturgia de la mesa. Aunque no había en él lo que hoy llamaríamos predicación o enseñanza, sí había una profusión de símbolos que le recordaban al creyente diversos aspectos de la fe.

El otro ámbito importante en que se ofrecía cierta forma de educación teológica era la preparación de los catecúmenos para el bautismo —lo que hoy llamaríamos clases de candidatos. A diferencia de nuestras clases de hoy, el programa de preparación para los catecúmenos bien podía durar dos o tres años. Se les reunía en grupos, cada uno con su maestro. Al principio ese maestro era normalmente el obispo o pastor. Pero según fue aumentando el número de los catecúmenos se fue delegando esa tarea a otras personas —y en ocasiones a laicos particularmente aptos para ella, como fue el caso de Orígenes.

Esas clases para catecúmenos hacían hincapié en los asuntos éticos, con el propósito de que los candidatos al bautismo entendiesen la diferencia entre la ética del común de la sociedad y la moral cristiana. Además se enseñaba la historia del pueblo de Israel, los hechos y enseñanzas de Jesús, etc. En cuanto a cuestiones estrictamente teológicas, se decía bien poco al principio de los estudios, y se iba diciendo más según se acercaba la fecha del bautismo de los candidatos —normalmente en Pascua de Resurrección. Como etapa final en esa preparación para el bautismo, se les “entregaba”, es decir, se les enseñaba, el Credo a los catecúmenos, y hacia el final de su preparación estos se lo “devolvían” al obispo, es decir, lo repetían y posiblemente lo explicaban. Pero, una vez más, el hecho de que en distintas ciudades o regiones se usaban credos diferentes y que la duración del catecumenado también variaba indica que no había un sistema monolítico de enseñanza, sino más bien una serie de prácticas relativamente comunes.

¿Dónde y cómo se educaron entonces los líderes más ilustres de la iglesia antigua? La respuesta es evidente: trajeron a la iglesia una educación que habían recibido del mundo secular. Y frecuentemente repetían en su propia enseñanza los patrones que habían recibido en ese mundo. Tomemos por ejemplo el caso de Cipriano, a quien ya he mencionado. Uno de sus admiradores, el diácono Poncio, nos ha dejado un relato de la vida y muerte de Cipriano. Por esos escritos sabemos que Cipriano pertenecía a una familia relativamente acomodada, y que antes de su conversión había recibido una buena educación en el campo de la retórica. Insatisfecho con su vida y con la filosofía que había aprendido, se acercó a un sacerdote anciano de nombre Ceciliano, y a la postre aceptó la fe cristiana. Poco después de bautizado, fue elegido obispo de Cartago, a pesar de la oposición de otros presbíteros bastante mayores que él, quienes consideraban que el joven Cipriano no tenía la experiencia necesaria para el cargo.

Por todo esto sabemos que la mayor parte de la educación de Cipriano no fue teológica ni cristiana, sino que consistió en los estudios de retórica que por entonces seguían quienes aspiraban a una carrera en las leyes, la administración o la política. Y, puesto que tales estudios son bastante bien conocidos, podemos hacernos una idea del contenido de lo que Cipriano había estudiado antes de su conversión.

Según se acostumbraba entonces, es de suponerse que al completar sus estudios elementales de lectura, escritura y aritmética, Cipriano pasó a estudiar lo que entonces se llamaba “gramática”, que en

realidad era la lectura y análisis detallado de la literatura clásica, tanto griega como latina, para de allí aprender elementos de lógica, estilística, historia, etc. Por último, más o menos a la edad de 15 años, pasaría de los estudios de "gramática" a los de "retórica". Estos se centraban en el arte de la oratoria, e incluían varios niveles. Al nivel básico, los estudiantes aprendían a leer los clásicos (*lectio*), luego a explicarlos (*narratio*) y por último a evaluarlos y criticarlos (*judicium*). Todo esto lo empleaban en ejercicios en que preparaban y presentaban discursos laudatorios acerca de personajes y acontecimientos gloriosos del pasado. Entonces, al nivel más avanzado, practicaban el arte de la oratoria controversial, destinada principalmente a las disputas ante los tribunales. Además de esos estudios de retórica, algunos estudiantes más avanzados o interesados cursaban estudios de matemáticas (frecuentemente combinada con teoría musical), filosofía y jurisprudencia.

Todo esto parece haberlo estudiado Cipriano antes de su conversión, y en base a esos conocimientos practicaba la abogacía en Cartago cuando conoció a Ceciliano, quien le presentó el mensaje cristiano, y de quien aprendió al menos los rudimentos de la fe. Después seguiría el curso de todos los catecúmenos, que en el norte de África por ese entonces tomaría unos dos años. En algún momento durante sus primeros años como cristiano, y ya desde antes de ser obispo, leyó además las obras de otros cristianos, y en particular de Tertuliano, a quien llamaba "el maestro", y quien como él había sido abogado antes de hacerse cristiano. Hasta donde sabemos, todo esto fue el contenido esencial de la educación teológica de Cipriano. En resumen: una educación secular enriquecida y reinterpretada por la fe cristiana.

Lo que es más, también parece ser que el método de enseñanza del propio Cipriano después de su conversión consistió en imitar lo mejor que había aprendido de la pedagogía clásica. En su tratado *A Donato* presenta su enseñanza como una conversación —o más bien un monólogo— que tiene lugar en un jardín bello y sereno:

"Es agradable pasar aquí el día en conversación e instruir el entendimiento con discursos que tiendan a los preceptos divinos. Y con el fin de que no interrumpa nuestra charla un interlocutor profano, ni nos perturbe el griterío descompasado del bullicio de los esclavos, vamos a aquel sitio; allí está más retirado por la soledad que le rodea; allí donde los pámpanos serpenteantes que trepan con sus rizos colgantes por los soportes de cañas formaron una pérgola con parras de frondosa cubierta. En ningún lugar tan a propósito para conversar, y a la par que contemplamos árboles y vides, que regocijan la vista con tan ameno espectáculo, el espíritu se alimenta con lo que entra por el oído, mientras se apacientan los ojos; si bien, no tienes otra ansia y preocupación que escuchar, sin cuidarte de la contemplación de encanto tan halagüeño; y por el afecto que me profesas, tienes los ojos puestos en mí y me prestas toda tu atención para escucharme".³

Al leer estas palabras, vemos que el modelo de educación adoptado por Cipriano —y que posiblemente había aprendido de sus antiguos maestros de retórica— era el de la conversación intelectual. Podemos imaginarnos a Cipriano caminando por el jardín con su discípulo Donato, como antes se paseó Aristóteles con su discípulo Platón.

Con ligeras variantes, la mayoría de los líderes que hoy se conocen como la "Padres" de la iglesia siguieron un curso de estudios semejante. Como resultado de tales estudios, y de los buenos oficios de sus familiares y conocidos, Ambrosio ocupaba un alto cargo administrativo en Milán y era todavía catecúmeno cuando sorprendentemente fue electo obispo de esa ciudad. Acudió entonces a su antiguo tutor, el presbítero Simpliciano, quien dirigió sus lecturas teológicas y le ayudó así a prepararse mejor para el cargo que ya ocupaba.

La historia de San Agustín es semejante. También él cursó estudios de retórica, y por algún tiempo se ganó la vida como maestro de retórica, y en toda su obra se ve el sello de Cicerón. Por su cuenta, estudió la filosofía neoplatónica, y leyó además las obras de los académicos. Cuando por fin se hizo cristiano y aceptó el bautismo, su sueño fue irse a un lugar apartado y allí dedicarse a la meditación y al diálogo teológico-filosófico con un grupo selecto de amigos. Eso fue precisamente lo que hizo en Casiciaco, hasta que inesperadamente, en una visita a la cercana ciudad de Hipona, le obligaron a aceptar el presbiterado y a la postre el episcopado. Como en los casos de Cipriano y de Ambrosio,

³ *A Donato*, 1. (BAC, 241:107).

también Agustín procuró entonces mejorar sus conocimientos teológicos, leyendo las obras de otros creyentes distinguidos. Pero en cierto sentido fue la labor pastoral misma la que fue formando su teología, pues en el curso de su vida es posible ver cómo, al enfrentarse a cuestiones eclesiásticas tales como el pelagianismo y el donatismo, el propio Agustín se fue volviendo menos neoplatónico y más cristiano.

En resumen entonces, en todos los casos que conocemos en suficiente detalle, la preparación teológica de los antiguos ministros de la iglesia consistió esencialmente en una educación secular, normalmente en los campos de la retórica y la filosofía, a la que se añadía primero lo aprendido en el catecumenado y en el culto de la iglesia, y luego la lectura de escritos teológicos por otros cristianos. Además, en algunos casos, como el de Ambrosio y Simpliciano, un joven ministro invitaba a otro cristiano más maduro a guiarle en el desarrollo de su propia teología.

Por otra parte, es necesario señalar que la actitud de la iglesia y de sus líderes ante la cultura pagana, y la educación que en ella se recibía, siempre fue ambigua. Tertuliano se preguntaba: "*¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué acuerdo tiene la Academia con la Iglesia?*"⁴ Pero él mismo era estoico. Jerónimo, ya durante su propia vida respetado por toda la iglesia como maestro de estilística, tuvo en sueño en el que una voz le reprendía: "*Eres ciceroniano, y no cristiano*".⁵ Pero aún después de ese sueño siguió imitando el estilo de los clásicos. Muchos se percataban de que el estudio de la literatura pagana también podría acarrear la aceptación de lo que en ella se decía. Así Lactancio, por ejemplo, se refiere a su preocupación por los creyentes que vacilan,

*"...especialmente los que son conocedores de la literatura. Porque en este sentido los filósofos, oradores y poetas son dañinos, porque la dulzura de su estilo y sus poemas melódicos bien pueden cautivar a las almas no precavidas. Pero son dulces que encierran veneno".*⁶

Es por esto que la cuestión de si los cristianos debían o no enseñar literatura clásica se planteó repetidamente. Por algún tiempo, la iglesia se negaba a bautizar a los maestros de "gramática", de igual modo que lo hacía con los soldados o los adúlteros. En el siglo IV, tras la conversión de Constantino y sus sucesores, uno de los principales campos de batalla entre cristianos y paganos era el control de las escuelas. Cuando encabezó su breve reacción pagana, el emperador Juliano prohibió que los cristianos fuesen maestros de literatura, pues se trataba de obras que no les pertenecían.

Fueron Orígenes en el Oriente, y bastante más tarde Agustín en el Occidente, quienes por fin proveyeron los fundamentos teológicos para la aceptación y el uso de la literatura clásica. En particular Agustín, ofreció en sus cuatro libros *De doctrina christiana* todo un programa de estudios sobre la totalidad de las ciencias y las artes, así como de las Escrituras y de la fe. Según Agustín, había entre los gentiles cierto conocimiento de la verdad de Dios, infundido en ellos por el Verbo que es la Verdad y la Sabiduría divina. Había además instituciones y conocimientos de origen humano. Respecto a ellos el cristiano debe aprender a distinguir entre la verdad y la falsedad.⁷ Y luego, dentro de lo que es verdad, lo que es superfluo, lo que es útil y lo que es necesario. En sus estudios, con el fin de entender y obedecer la Palabra de Dios, los cristianos han de tomar en cuenta cuanto haya en la cultura pagana que pueda ser útil o necesario. De ese modo, Agustín estableció un ideal para los estudios teológicos cuyos ecos preduraron a través de todo el medioevo, y perduran hasta el día de hoy.

Además, tenemos noticias de múltiples casos en los que un joven ministro le añadió a lo aprendido en las escuelas su formación a los pies o bajo la dirección de otro mayor—una especie de sistema de aprendizaje. Así, por ejemplo, Eusebio de Cesarea se formó a los pies del obispo anterior de la ciudad, Pánfilo. Y es de suponerse que Agustín aprendería algo mientras sirvió como auxiliar del anciano Valerio.

Dicho todo esto, repito, es necesario recordar que al hablar de Cipriano, Ambrosio y Agustín nos estamos refiriendo a personajes excepcionales, que han dejado huella en la historia de la iglesia. Había al mismo tiempo que ellos centenares de sus contemporáneos, pastores y obispos en otras tantas ciudades, acerca de cuya preparación teológica no sabemos nada.

⁴ Prescripción contra los herejes, 7.

⁵ Epístola 37, 28.

⁶ Instituciones divinas, 5.1.

⁷ De doct. christiana, 2.19, 25.

¿No había entonces escuelas teológicas? Sí las había; pero su función principal no era preparar ministros, sino desarrollar lo que sus maestros llamaban “la verdadera filosofía”, enseñársela a aquellos cristianos que quisiera tener un conocimiento más profundo de la fe, y debatir con los paganos. Tal fue la escuela fundada en Roma, durante la primera mitad del siglo segundo, por Justino. Fue en esa escuela que debatió con el pagano Crescente —lo cual aparentemente llevó a su martirio.

Pero la más famosa y más importante de tales escuelas fue la de Alejandría, fundada a mediados del siglo segundo por Panteno. Fue allí que se convirtió Clemente de Alejandría, quien luego encabezó la escuela de Panteno. Y fue allí que Orígenes hizo sus estudios teológicos más avanzados, al tiempo que se ocupaba de la catequesis de la iglesia alejandrina. A la postre, Orígenes dirigió una escuela en Alejandría, que puede o no haber sido la misma que Panteno fundara y luego Clemente dirigiera.

En todo caso, hay que recalcar una vez más que tales escuelas no tenían el propósito específico de preparar ministros o pastores. Lo que es más, Justino nunca fue ordenado; y Orígenes fue laico durante toda su carrera en Alejandría. Pero a pesar de ello, al menos la de Alejandría sí produjo varios pastores —entre ellos Heraclas, quien luego llegó a ser obispo de la propia Alejandría, y Gregorio Taumaturgo, obispo de Neocesarea en el Ponto.

Con el cese de las persecuciones en tiempos de Constantino, y el apoyo siempre creciente del Imperio a la iglesia, varios cambios fueron apareciendo. En primer lugar, una vez que la casi totalidad de la población se hizo cristiana, el catecumenado de adultos, y con él las escuelas para catecúmenos, fueron perdiendo importancia.

En segundo lugar, los cristianos, que antes habían rehuido los estudios de literatura clásica, ahora comenzaron a participar en tales estudios. Así, por ejemplo, Basilio de Cesarea y su amigo Gregorio de Nacianzo estudiaron juntos en la famosa Academia de Atenas, fundada seis siglos antes por Platón. El resultado de esto fue que pronto las escuelas cristianas se organizaron siguiendo los patrones de las escuelas clásicas, frecuentemente usando los escritos de los clásicos, y ahora añadiéndoles lo que otros cristianos habían comentado sobre esos escritos.

En tercer lugar, el movimiento monástico, que había surgido algo antes en los desiertos de Egipto y de Siria, y que al principio era francamente anti-intelectual, ahora se extendió a las zonas más densamente pobladas, y los monasterios comenzaron a ser centros de estudios en los que no solamente se enseñaba tanto la teología cristiana como la sabiduría y la literatura de la antigüedad pagana, y en los que además se copiaban manuscritos y se compilaban bibliotecas. Además, se conservan datos acerca de varios obispos—entre ellos San Agustín—que reunieron en torno suyo a una comunidad semi-monástica de colaboradores que era a su vez una comunidad de estudio y reflexión. Esto era particularmente cierto en las principales ciudades, donde comenzaron a surgir comunidades monásticas, tanto de mujeres como de hombres, dedicadas no sólo a la oración y la meditación, sino también al estudio. Un ejemplo notable de esto es la comunidad dirigida, primero en Roma y luego en Belén, por Paula y su hija Eustoquia, colaboradoras de Jerónimo en los estudios bíblicos. Y en Cesarea Macrina, la hermana de Basilio de Cesarea y de Gregorio de Nisa, quien la llama “la Maestra”, fundó una comunidad en Anesi. En esa comunidad se dedicó tanto a la meditación como al estudio, y fue ella quien llamó a su hermano Basilio a novedad de vida.

En resumen, los cristianos, posesionados ahora tanto de la antigüedad clásica como de su propia tradición cristiana, comenzaron a fundar instituciones semioficiales que a la postre darían lugar al monaquismo medieval, y que a su vez servían de centros de estudio.

Entonces los pueblos germánicos irrumpieron en el viejo Imperio Romano, las llamadas “invasiones de los bárbaros”. El propósito de estos invasores no era destruir el Imperio, sino hacerse partícipes de sus beneficios. Pero el resultado fue que la compleja administración del Imperio comenzó a deshacerse. En Roma se descuidaron los acueductos y los canales de desecación de lo que antes habían sido pantanos —y ahora volvieron a serlo. En unos pocos años, buena parte de la civilización romana se vino al suelo. Ese civilización había sido mayormente urbana —lo que es más, la palabra misma, “civilización”, literalmente quiere decir “ciudadificación”. La población de las ciudades decayó al punto que centros urbanos que antes habían contado con más de un millón de habitantes ahora escasamente llegaban a los veinte mil. Casi todas las antiguas escuelas, toda ellas escuelas urbanas, desaparecieron.

En su lugar, los monasterios surgieron como los principales centros en donde se conservaba la herencia intelectual de la antigüedad, tanto cristiana como pagana. Fue gracias a ellos que se conservaron, no sólo los escritos de Tertuliano, Cipriano, Agustín y otros, sino hasta la Biblia misma. En medio de un mar de desorden e ignorancia, muchos monasterios llegaron a ser islas de orden y de estudio. En un sentido muy real, los monasterios fueron las escuelas teológicas de la Edad Media, al menos hasta el siglo trece. Hay abundantes casos en los que, cuando los monjes se enteraban de que los normandos, los húngaros u otros invasores se acercaban, huían a los bosques con sus libros y sus reliquias, para volver sólo cuando el orden se restablecía.

Por siglos, no hubo en el norte europeo más escuelas que los monasterios, donde se seguía un currículo basado en la lista de las siete artes liberales de la antigüedad romana, y dividido en dos partes: el *Trivium* (gramática o literatura, retórica y lógica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Ese currículo, empero, lo seguían sólo los "oblatos", es decir, niños o jóvenes consagrados por sus padres a la vida monástica. Para el resto de la población no había programa alguno de educación.

Aunque tal no era su propósito, pronto los monasterios se volvieron fuente de donde extraer pastores de profunda religiosidad. Así hay abundantes ejemplos de casos en los que las congregaciones o los gobernantes de espíritu reformador acudieron a los monasterios en busca de pastores. Aunque la mayoría de los pastores no provenía de la vida monástica, esa vida poco a poco fue volviéndose modelo a imitar.

Por otra parte, hay que seguir subrayando que todavía no se establecía una relación estrecha entre la educación teológica y las funciones ministeriales. Los monasterios proveían una excelente educación teológica. Pero para ser ordenado no se requería experiencia monástica ni una preparación académica específica. Pocos años antes Agustín, refutando a los donatistas, había insistido en la eficacia de los sacramentos aunque los administre una persona indigna. Ahora esa posición se llevó al extremo de pensar que la función principal de un pastor es administrar los sacramentos, y que para ello no tiene que tener la más mínima idea de lo que está haciendo. Así llegó a haber sacerdotes que apenas se sabían la misa de memoria, y cuyo ministerio consistía en repetirla, sin mayor explicación que la afirmación del poder extraordinario de las palabras de consagración, en virtud de la ordenación del sacerdote. Informes hay de pastores que no podían recitar el Credo; mucho menos explicarlo.

Hasta donde sabemos, aquellos pastores que de veras deseaban cumplir cabalmente con su ministerio se preparaban leyendo algunos de las obras de los antiguos acerca de las tareas ministeriales. De estas, las más populares eran el tratado de Ambrosio, *De las labores de los ministros* y, sobre todo, la *Regla pastoral* de Gregorio el Grande. Empero, como he tratado sobre esos documentos en otro escrito que fue publicado por ASIT, y que está fácilmente disponible, no diré más al respecto.⁸

A fines del siglo octavo y principios del noveno Carlomagno y algunos de sus primeros sucesores intentaron reformar la enseñanza. Irlanda, precisamente por no ser parte del Imperio Romano, ni poderles ofrecer a presuntos invasores las riquezas del Imperio, no había sufrido los desmanes del resto de Occidente. Allí, particularmente en los monasterios, se habían continuado estudiando las letras, y algo de esa herencia había pasado a Gran Bretaña. Fue por ello que Carlomagno acudió a eruditos irlandeses y británicos. (El propio Carlomagno no aprendió a leer sino después de grande, y nunca pudo escribir, pues sus músculos acostumbrados a la espada no podían dominar la pluma.)

Con la ayuda de esos eruditos Carlomagno fundó una escuela en su propio palacio, y en ella estudiaron tanto sus hijos como otros jóvenes de la corte. Además, el Emperador hizo fundar escuelas semejantes en varias ciudades, y en otras los obispos, emulando al Emperador, hicieron lo propio. En esas escuelas el principal maestro era el sacerdote; lo cual tuvo como consecuencia inesperada el que los sacerdotes mismos comenzaran a estudiar más, y en algunos casos el que se les exigieran estudios a ellos mismos. Por primera vez en siglos, esos estudios se les ofrecían, no sólo a niños oblatos, sino a los hijos de cualquier cristiano que quisiera enviarlos a obtener una educación gratis. Aunque el propósito no era educar pastores o sacerdotes, el hecho era que dadas las circunstancias de la época y el contenido mismo de los estudios, éstos sólo podían aplicarse en la vida eclesiástica o a la administración civil, de

⁸ "La tarea pastoral en la historia de la iglesia", en *La historia como ventana al futuro: Ensayos sobre la historia de la iglesia* (Buenos Aires: Kairós, 2002), pp. 59-86.

modo que las escuelas carolingias se volvieron fuente de donde salieron muchos pastores, y por tanto puede decirse que aquellas escuelas fueron precursoras de nuestros seminarios de hoy.

El renacimiento carolingio no duró mucho. Las divisiones entre los mismos francos, y las invasiones de normandos y otros, pronto le dieron fin. Muchas de las escuelas que los obispos habían fundado desaparecieron. Lo mismo sucedió con la que Carlomagno había instituido en su propio palacio. Pero una vez más, en los conventos continuó algo de esa herencia. Aunque todavía no había requisitos académicos para la ordenación, siempre continuó la tradición, cuando alguien quería un pastor verdaderamente capaz, de acudir a los monasterios. Uno de entre muchos ejemplos que podrían aducirse es el de Guillermo el Conquistador, quien cuando decidió reorganizar la iglesia en la recientemente conquistada Inglaterra hizo llamar a Lanfranco, del monasterio de Bec en Normandía, para que ocupase el arzobispado de Canterbury. Y a la muerte de Lanfranco el Rey volvió a acudir a ese monasterio, ahora para hacer venir de él al celeberrimo Anselmo, lumbrera intelectual del siglo once y principios del doce.

Luego, al mismo tiempo que decimos que los monasterios no tenían el propósito específico de preparar sacerdotes, y que en muchos de ellos era poco lo que se estudiaba, hay que decir también que cada vez más los monasterios se fueron volviendo centros de estudios para el ministerio sacerdotal, y cada vez eran más los sacerdotes que se formaban en los monasterios y más los monasterios que consideraban que tal preparación era parte de su misión. Esta tendencia se hizo más fuerte tras las reformas de Gregorio VII en el siglo once, cuando el celibato eclesiástico se impuso, y por tanto disminuyó la diferencia entre el monje y el sacerdote. A partir de entonces, se pensó que el monasterio era el contexto ideal en el cual preparar y formar nuevos sacerdotes—después de todo, el propio Gregorio VII se había formado en un monasterio cluniacense.

Luego, el monaquismo, ese movimiento proteico que tantas variantes ha presentado a través de las edades, vino ahora a ocuparse de la preparación teológica y ministerial de buena parte del ministerio ordenado, así como de papas y prelados.

Tal era la situación en tiempos de la Reforma, como puede constatarse por la vida misma de Lutero. Cuando Lutero ingresó al monasterio de Erfurt, lo hizo con el simple propósito de dedicarse a la vida religiosa y así ganarse el cielo. Pero poco después de hacer sus votos se le dijo que había sido seleccionado para ser sacerdote. Esto le llevó a una serie de estudios, y en particular a la lectura de la explicación del canon de la misa, del célebre maestro universitario Gabriel Biel. Se dice que Lutero se sabía esa obra casi de memoria. Y no cabe duda de que la teología de Biel hizo fuerte impacto sobre él. Además, aun después de ordenado, Lutero tuvo que continuar estudios tanto de la Biblia como de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que para ese entonces eran el texto de estudios teológicos por excelencia.

Los monasterios siguieron siendo el único centro de estudios teológicos en Europa occidental hasta que las universidades vinieron a ocupar su lugar. De eso nos ocuparemos mañana.

HISTORIA DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA II

Ponencia II

Dr. Justo L. González

Anoche llevamos nuestra historia hasta el punto en que, en los últimos siglos de la Edad Media y hasta principios de la Reforma, los monasterios se volvieron el principal centro de educación y preparación para el ministerio ordenado. Ahora nos toca retomar esa historia y decir algo acerca de las universidades, que durante los últimos siglos de la Edad Media fueron el otro centro de estudios teológicos.

Debido a una serie de factores que no nos interesan aquí, las ciudades comenzaron a crecer de nuevo a principios del siglo XII. Una vez más, como antes durante el renacimiento carolingio, los obispos de varias de las principales ciudades comenzaron a fundar escuelas en sus sedes. Este movimiento intelectual que lleva de los monasterios a las ciudades y sus catedrales se puede ver en la vida misma de los principales precursores del escolasticismo. Ya hemos dicho que Anselmo salió del monasterio de Bec para ocupar la sede arzobispal de Canterbury. Pedro Abelardo enseñó en la escuela catedralicia de París. Pedro Lombardo fue maestro en esa misma escuela y a la postre obispo de París. La escuela de San Victor, aunque en un monasterio, se encontraba en las afueras mismas de París.

Es aquellas escuelas catedralicias surgieron las universidades, algunas de ellas hacia fines del siglo XII y varias otras en el XIII. El término *universitas* no se refería originalmente, como hoy, a una institución. Era más bien el nombre que se les daba al gremio de quienes se dedicaban al estudio. En París y en otras ciudades del norte europeo, donde más se cultivaron los estudios teológicos, lo más común era que la *universitas* fuese el gremio de los profesores. En Italia, la *universitas* era más bien el gremio de los estudiantes.

Aunque las condiciones y prácticas variaban de lugar en lugar, para nuestros propósitos basta con echar una ojeada a la Universidad de París, que en todo caso fue la que más se distinguió en los estudios teológicos. Una vez más, hay que subrayar que no había estatutos que requiriesen una educación teológica o universitaria para ser ordenado. Lo que es más, pronto se hizo común la práctica de nombrar a un estudiante pastor titular de una o más parroquias, y sostenerle por años con los réditos de esa parroquia, normalmente atendida por un vicario que recibía una porción mínima de esos réditos. Tales "beneficios" —como se les llamaba— continuaron siendo práctica común por siglos, y hasta el propio Calvino, desde que tenía doce años y durante todo el tiempo de sus estudios en Bourges, en Orleans y finalmente en París, se "benefició" del sistema. Quienes estudiaban teología en la Universidad lo harían por varias motivos, por motivación religiosa, por curiosidad intelectual, por motivos económicas, para continuar una carrera académica, para evitar otras ocupaciones más onerosas, para complacer a padres y familiares, pero rara vez como preparación para alguna forma de ministerio eclesiástico. En esto la principal excepción fueron los dominicos, cuya vocación inicial fue refutar a los herejes mediante la vida santa y el argumento racional, y quienes para esa tarea necesitaban de una buena educación. Una vez más, los estudios universitarios no eran requisito para la ordenación. En cierto sentido, lo que sucedía era lo contrario: la ordenación—o al menos una vida célibe—era requisito tanto para estudiantes como para profesores.

Cuando órdenes religiosas tales como los dominicos, los franciscanos, y más tarde los jesuitas, se establecieron en las universidades, lo más común era que hubiese una residencia donde todos los miembros de la misma orden pudieran convivir al tiempo que estudiaban. En esas casas los miembros de la orden practicaban sus devociones y su vida en común—y además vivían bajo la autoridad de un maestro o director espiritual de su orden. De ese modo se combinaban los estudios universitarios con buena parte de la herencia monástica. Esta es una práctica que ha continuado en algunos círculos católicos romanos hasta el día de hoy, de modo que muchas veces se distingue entre el "seminario", casa de residencia donde los estudiantes se forman según las prácticas y tradiciones de su orden, y la "escuela de teología", donde realizan sus estudios.

En París había cuatro facultades: la de artes, donde normalmente se estudiaban las tradicionales siete artes liberales antes de pasar a estudios en una de las otras tres facultades, y las de medicina, de

derecho y de teología. Quienes aspiraban a estudiar teología comenzaban sus estudios bajo la Facultad de Artes, y luego pasaban a la de teología. Debido a una serie de disputas, en el 1215 el papa Inocencio III comenzó a establecer algunas reglas a seguirse en la Universidad de París. Entre otras, se estipulaba que nadie menor de 21 años de edad podía dar conferencias en la Facultad de Artes, y que para hacerlo en la de teología había que tener al menos 35 años.

El currículo y su extensión fue variando de siglo en siglo y de lugar en lugar, por lo general haciéndose cada vez más extenso. En todo caso, como ejemplo de tales currículos, podemos bosquejar lo que se esperaba de un estudiante de teología en París en el siglo XIII. En primer lugar, tras terminar los estudios básicos de escritura, lectura y aritmética, el candidato a un grado universitario se trasladaba a la ciudad para comenzar sus estudios universitarios. Esto se hacía a una edad relativamente joven. San Buenaventura, por ejemplo, parece haber llegado a la Universidad de París a los trece años de edad. Para graduarse de la Facultad de Artes se requerían entonces al menos seis años de estudios—aunque muchos estudiantes tomaban hasta diez. Tras un mínimo de ocho años de estudios en la Facultad de Teología, se le daba al estudiante el título de Bachiller Bíblico, lo cual le autorizaba a dictar clases sobre la Biblia. Es por esto que casi siempre entre las obras tempranas de los escolásticos encontramos una serie de comentarios bíblicos. Tras un mínimo de dos años estudiando y comentando la Biblia, el estudiante recibía el título de Bachiller Sentenciario, lo cual le daba autoridad para dictar cursos sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo—en otras palabras, para enseñar lo que hoy llamaríamos “teología sistemática”. Por fin, tras al menos tres años más, el candidato podía recibir el título de Doctor en Teología.

Nótese que en todo este currículo no se incluía una palabra acerca de las tareas pastorales, la predicación, el cuidado de las almas u otros temas semejantes. Las universidades eran para estudiar teología; no para preparar pastores o predicadores aunque, ciertamente, muchos pastores y famosos predicadores sí surgieron de ellas.

En cuanto a los ejercicios académicos, consistían principalmente en comentarios que el maestro iba haciendo sobre un texto dado, ya fuese de la Biblia, o ya de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero además de esto existían dos tipos o niveles de debate. El más común era el de las *quaestiones disputatae*. Estos eran ejercicios semejantes a las *quaestiones de quodlibet*, o cuodlibéticas, excepto que por lo general no estaban abiertos al público. Se planteaba una pregunta teológica cualquiera, y entonces se les daba oportunidad a los estudiantes más avanzados a ofrecer argumentos y citas de autoridades en pro de una respuesta o de otra. Luego, en otra sesión en fecha posterior, el maestro que dirigía el debate debía ofrecer su propia respuesta, y responder a todas las objeciones surgidas en la primera sesión.

La cuestión o disputa cuodlibética era el ejercicio académico que más habilidad requería, y el más difícil. Cuando una de ellas tenía lugar, todas las otras actividades de la universidad se suspendían, para que el público pudiese asistir. Entonces, cosa verdaderamente extraordinaria en esa época, todos tenían derecho a plantear preguntas. Por eso aquellas disputas se llamaban cuodlibéticas, es decir, sobre lo que sea. Primero era un grupo de bachilleres quienes intentaban responder a la cuestión, ofreciendo argumentos filosóficos y citas de autoridades. Acto seguido el maestro respondía allí mismo. Y entonces se pasaba a otra pregunta, de modo que la disputa cuodlibética trataba sobre toda una serie de preguntas, frecuentemente sin relación alguna entre sí. Unos días después, en clase, el maestro presentaba una variante más organizada y mejor razonada.

Este ejercicio era obligatorio para los bachilleres, quienes no podían pasar a su licenciatura sin participar de por lo menos uno de ellos. Para los maestros no existía tal obligación, y hubo algunos que nunca se atrevieron a presidir sobre tan difícil ejercicio. Anoche dejamos nuestra historia en el momento culminante de las universidades y del escolasticismo que en ellas se desarrolló.

Estos ejercicios proveyeron el marco para el método escolástico, en el que, como en una *quaestio disputata*, se plantea una pregunta, se ofrecen argumentos tanto en pro de una respuesta como en pro de la respuesta contraria, y luego el maestro ofrece su respuesta y responde a los argumentos en sentido contrario. Es un método fijo, basado en una lógica inflexible y en una confianza absoluta en la autoridad, no sólo de las Escrituras, sino también de los antiguos escritores cristianos, y hasta en cierta medida de los filósofos paganos.

Pero no es un método que se preste a las labores del cuidado de las almas, o a la educación del

grueso de la grey. Una vez más, el propósito de tales estudios no es prepararse para las labores ministeriales, sino más bien ejercitar la mente y satisfacer la curiosidad intelectual.

Repetidamente se ha dicho que los éxitos mismos del movimiento monástico constituyen las raíces de sus fracasos. La fama que un monasterio o una orden monástica adquieren gracias a su austeridad y su devoción hacen que se les den privilegios especiales, que se enriquezcan, y que a la postre pierdan su pureza e impulso iniciales. Algo semejante sucedió con las universidades. Los privilegios y derechos de los profesores y estudiantes fueron aumentando. El día llegó en que los estudiantes podían quejarse al rector de la universidad si les parecía que el alquiler de sus habitaciones era excesivo, y el rector podía intervenir y hasta imponerle multa al dueño. Este último no tenía derecho, por motivo alguno, a expulsar de sus habitaciones a ningún estudiante, incluso a quienes no pudieran pagarle el alquiler. Si un estudiante alquilaba un caballo y no lo alimentaba, el dueño del caballo no tenía derecho a reclamar daños o pérdidas. Si un vecino resultaba ruidoso e interrumpía sus estudios, el estudiante tenía derecho a hacerlo desahuciar. Pero si un estudiante reunía a un grupo de colegas en sus habitaciones, y su reunión resultaba ruidosa o hasta escandalosa, nadie tenía derecho a hacerles callar. El estudiante no tenía que cumplir obligaciones de servicio al estado tales como portar armas para la defensa civil o tomar sus turnos como guardias de las puertas de la ciudad, y además se hallaba exento de casi todos los impuestos. Dados tales privilegios, no nos sorprende el que en muchas ciudades universitarias, en París, por ejemplo, haya habido, junto a un núcleo de estudiantes serios, un buen número de otros para quienes su condición de estudiantes no era sino una excusa para la vida cómoda, pendenciera y hasta licenciosa.

Al mismo tiempo, los estudiantes más serios tenían que enfrentarse a un proceso que iba haciendo de la filosofía y de la teología estudios cada vez más sutiles, con distinciones minuciosas que sólo los verdaderamente duchos podían entender. Como parte de esa tendencia, se abría un abismo cada vez más profundo entre la fe y la razón. Para ver la realidad de esto, basta con trazar la línea que va de San Buenaventura y Santo Tomás a mediados del siglo trece, a Juan Duns Escoto a fines del mismo siglo y por último a Guillermo de Okham en el quince.

En el pensamiento de Buenaventura, como en el de prácticamente todos sus precursores desde tiempos de Agustín, la fe es el fundamento de la razón, de tal modo que para verdaderamente entender hay que creer. Pero en última instancia la filosofía y la teología estudian lo mismo y llegan a las mismas conclusiones. En el de Santo Tomás, hay verdades de razón, verdades de fe, y verdades intermedias. Las de razón son aquellas que cualquier persona puede entender, como "dos y dos son cuatro". Las de fe, son aquellas que solamente pueden conocerse por revelación divina, como la doctrina de la Trinidad. Las intermedias son aquellas que la razón puede alcanzar, pero que por ser necesarias para la salvación, y para beneficio de los menos perspicaces, Dios revela. Tal es la existencia de Dios, que la razón puede demostrar, pero que en todo caso la fe enseña. En el pensamiento de Duns Escoto, la lista de tales verdades intermedias se redujo a un mínimo. Cuestiones tales como la omnipotencia, omnipresencia y providencia divinas no pueden comprobarse racionalmente, sino que han de ser aceptadas por fe. Por fin, al llegar a Okham, se nos dice que la razón no puede demostrar absolutamente nada respecto a Dios, y que hasta los argumentos más sólidos no pasan de mostrar una probabilidad de que lo supuestamente demostrado sea cierto. Todo esto llevó a la decadencia de la escolástica medieval, y tiene razón Étienne Gilson al declarar que "cuando las mejores mentes comenzaron a perder la esperanza de armonizar las enseñanzas de la revelación cristiana con las de la filosofía, el fin de la Edad Media se anunciaba..."¹

Con todo y eso, las universidades gozaban todavía de gran prestigio, y su impacto sobre la vida de la iglesia era grande. Repetidamente, al surgir alguna profunda división teológica, las autoridades eclesiásticas consultaban a las facultades de teología. De esto tenemos un ejemplo en nuestra propia historia, pues muchas de las cuestiones debatidas en torno a la conquista y colonización de nuestras tierras se dirimieron en la universidad de Salamanca. Y en los inicios de la Reforma Lutero consideró la posibilidad de someter sus opiniones al juicio de las universidades.

En todo caso, como reacción a la teología árida que resultaba de la escolástica universitaria surgió lo que se llamó la "devoción moderna". A diferencia de otros muchos movimientos que han surgido a través de la historia en reacción a la teología académica, la devoción moderna sostenía que el

¹Étienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Sons, 1938), p. 91.

estudio era parte de la devoción religiosa, que la educación era importante, y que una de las principales ocupaciones de los creyentes debería ser educar a las nuevas generaciones. Esto era parte de todo un proyecto que incluía tanto la devoción personal como la vida comunitaria y la participación activa de los creyentes en esfuerzos por aliviar los males sociales.

El más influyente de entre quienes siguieron la devoción moderna fue el holandés Geert Groote (1340-84), quien había estudiado en las universidades de París y Colonia, pero a los 34 años de edad tuvo una experiencia de conversión que le llevó a dedicarse a una vida de devoción y de servicio al prójimo. Al principio esto le llevó a un monasterio cartujo, al tiempo que organizaba en su propia casa un grupo de mujeres devotas dedicadas a la vida común, al celibato, la pobreza y la obediencia, pero sin hacer votos conventuales, de modo que cualquiera podía dejar la comunidad cuando así lo decidiera. Esta comunidad se llamó "Hermanas de la Vida Común". Poco después salió del monasterio para dedicarse a labores más activas, y sobre todo a la predicación. En el entretanto, uno de sus compañeros y discípulos fundó en su propia casa otra comunidad, esta vez de varones, dedicada también a la vida en común, la devoción y el estudio, y también comprometida al celibato, la pobreza y la obediencia, pero sin votos perpetuos. Esta nueva comunidad recibió el nombre de "Hermanos de la Vida Común".

A diferencia de los órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— los Hermanos de la Vida Común no pedían limosnas ni donativos. En lugar de ello, siguiendo conscientemente el ejemplo de San Pablo, se dedicaban a labores que les permitiesen ganarse el sustento al tiempo que continuaban su vida en común, sus devociones, sus estudios y su enseñanza. Dados sus propios intereses y habilidades, muchos de los Hermanos de la Vida Común se dedicaron a copiar, encuadernar y vender libros, y tras la invención de la imprenta, también de imprimirlos. Todo esto iba de la mano con sus labores educativas, pues los Hermanos de la Vida Común establecieron escuelas para niños y jóvenes, y varios de sus miembros y discípulos hicieron fuerte impacto sobre la vida de la iglesia en el norte europeo. Entre ellos se contaban Tomás à Kempis y Desiderio Erasmo.

Aunque la devoción moderna surgió como reacción contra la aridez de la teología académica, no por ello abandonó las universidades, sino todo lo contrario. Pronto algunos de entre los Hermanos de la Vida Común, entre ellos el propio Erasmo, Nicolás de Cusa y Gabriel Biel, fueron reconocidos como eruditos de primer orden, y su impacto tanto sobre las universidades como sobre las labores teológicas fue considerable.

Luego, a pesar de todo lo que se ha dicho, y lo que acabo de decir, sobre la escolástica tardía, el hecho es que hacia fines de la Edad Media y principios de la Moderna las universidades tuvieron un papel importante en los movimientos reformadores. No hay que olvidar que Juan Wyclif fue profesor de la universidad de Oxford, Juan Huss de la de Praga, y Martín Lutero de la de Wittenberg. En breves palabras, que de aquellas instituciones que muchos criticaban por su lejanía de la vida real de la iglesia surgieron movimientos reformadores que a la postre se harían sentir sobre toda la iglesia.

Al surgir la Reforma, los debates teológicos y pastorales tuvieron lugar en dos ámbitos paralelos. Por un lado, el debate involucró al pueblo común. Se ha dicho, con razón, que la reforma luterana fue el primer gran movimiento en hacer uso extensivo de la imprenta como medio de divulgar y promover sus opiniones. Pero el debate también involucró a las universidades y sus profesores. Pronto la universidad de Wittenberg se volvió el centro del movimiento reformador. Por años después de la muerte del Reformador, la universidad de Wittenberg fue el centro teológico del movimiento luterano. Cuando algunos de los profesores de Wittenberg se mostraron demasiado moderados para otros, uno de estos últimos partió de Wittenberg, se asentó en Marburgo, e hizo de esa ciudad el centro de resistencia a luteranismo moderado de Wittenberg. En el entretanto, en varias universidades católicas se escribían docenas de libros contra los luteranos. El principal controversista antiprotestino, Roberto Belarmino (1542-1621), era profesor del Colegio de Roma, en esa ciudad, cuando escribió la mayor parte de la obra que desde entonces y hasta bien avanzado el siglo XX fue la base de prácticamente todo cuanto los católicos escribieron contra los protestantes.

Volviendo a Lutero, hay que señalar que estaba bien consciente de que buena parte del clero alemán apenas comprendía sus enseñanzas, que algunos sacaban de ellas conclusiones extrañas, y que muchos sabían bien poco de la Biblia. Además, su insistencia en la importancia de la predicación implicaba que ya no bastaría con recitar la misa de memoria, sino que sería necesario tener los conocimientos necesarios para una predicación sana y efectiva. Por ello insistió ante el elector Juan de

Sajonia que se organizaran quipos de "visitadores" para ver el estado de la iglesia en las parroquias, y para dar los pasos necesarios para remediar los males que se encontrasen. Cuando este plan se puso en práctica, Lutero compuso unas *Instrucciones para los visitadores de pastores* en las que indicaba lo que se suponía que cada ministro supiera, enseñara y practicara. Allí se incluye toda una serie de cuestiones fundamentales que no se estudiaban y la universidad, y hasta se establece una especie de currículo de lo que los pastores han de enseñarles a los niños, y cómo.

Lo que vemos en todo esto es el inicio de lo que vendría a ser típico del sistema de educación teológica alemán: en la universidad se estudiaba Biblia, teología, historia, etc. Pero no se estudiaban las disciplinas prácticas del ministerio. A la postre, se establecieron, paralelamente a las universidades, institutos especiales en los que el candidato al ministerio, tras completar sus estudios teológicos, aprendía a predicar, a consolar a los dolidos, a dirigir el culto, etc. Esa división entre los estudios académicos y los prácticos perdura hasta hoy en algunas regiones. En el siglo XVIII ese sistema fue duramente criticado en la propia Alemania, sobre todo por los pietistas, quienes protestaron contra una educación teológica que se limitaba a lo intelectual, y contra la predicación que resultaba de ella, y que consistía principalmente en largas y áridas disquisiciones sobre detalles de doctrina, con poca aplicación a la vida o la fe de los fieles.

Así, entre los siete "deseos píos" de Spener que le dieron nombre al movimiento, el sexto era precisamente que la preparación de los pastores sobrepasara los límites de la lógica y la teología, e incluyera una inmersión profunda en la vida devocional y su literatura, así como adiestramiento en práctica en las labores de pastorear una grey. Y el séptimo, que debería ser consecuencia del sexto, era que el púlpito se volviera una vez más, como en la iglesia antigua, instrumento para la instrucción y edificación de los creyentes, y dejara de ser tribuna para mostrar cuánto el predicador sabía, o para discutir detalles de doctrina sin mayor importancia para la vida de los creyentes.

Todo esto encontró expresión curricular en el programa de estudios de la Universidad de Halle, frecuentemente criticada por la otras universidades más antiguas por su inclinación pietista, pero cuyo impacto sobre la iglesia en Alemania, y sobre todo en las misiones en el resto del mundo, fue enorme.

La Reforma protestante hizo un fuerte impacto en la educación teológica de la Iglesia Católica Romana. Como hemos visto repetidamente, hasta entonces no había requisitos académicos para la ordenación. Si bien se esperaba que un sacerdote tuviera cierta educación y ciertas destrezas, no había un curso de estudios que todos debieran seguir, y frecuentemente se ordenaba a personas de escasa educación, y hasta a niños que apenas comenzaban sus estudios. Ahora, en respuesta al reto del protestantismo, la Iglesia Católica Romana comenzó a dar pasos para fomentar la educación de su clero. En Escocia, por ejemplo, en los diez años que van del 1549 al 1559, tres concilios nacionales establecieron regulaciones bastante detalladas referentes a la educación del clero. Todo esto culminó en el Concilio de Trento, que en el 1563 estableció todo un sistema de educación teológica, determinó la estructura fundamental de su currículo, y estableció requisitos académicos para la ordenación, así como para enseñar en las escuelas de teología.

En el entretanto, la rama reformada del protestantismo, bajo la dirección de Calvino, seguía un curso paralelo al luteranismo, pero que por su propia naturaleza subrayaba más la educación teológica. Para esa tradición, el modelo del pastor era el antiguo rabino judío, ducho en las Escrituras, y capaz de explicarlas y aplicarlas con sabiduría. Además, mientras en la tradición luterana se continuó celebrando la comunión al menos todos los domingos, en la reformada esa celebración fue menos frecuente. Esto no se debió al propio Calvino, sino a que el Concejo de la ciudad prohibió que se celebrara la comunión todos los domingos. El resultado de todo esto fue que la predicación, que había cobrado nuevo auge con las reformas de Lutero y que los católicos ahora también comenzaban a subrayar como respuesta al reto protestante, vino a ser ahora el centro del culto dominical. Naturalmente, esto a su vez requería mayor énfasis sobre la formación teológica del ministerio ordenado, lo cual pronto vino a ser característica de la tradición reformada.

En las *Ordenanzas eclesiásticas*, redactadas por Calvino y finalmente aprobadas por el Concejo en 1541, se establecen cuatro órdenes del ministerio: pastores, doctores, ancianos y diáconos. La principal función de los pastores debería ser la predicación y explicación de las escrituras. Por eso las *Ordenanzas* establecen que cada domingo habrá un sermón matutino, una sesión de catecismo para los niños al mediodía, y otro sermón a las tres de la tarde. Además de ello, durante los días laborables habrá

sermones en diversas parroquias de la ciudad, o requería un clero debidamente preparado, y es por ello que existe el segundo orden, el de los doctores. Estos tienen el oficio "de enseñarles a los fieles la sana doctrina"²—lo cual incluye a todos los fieles, tanto laicos como ordenados. Por ello, las *Ordenanzas* establecen que habrá en Ginebra dos escuelas, una para niñas y otra para varones, y que ésta última tiene el propósito de preparar a los niños tanto para el ministerio de la iglesia como para el gobierno civil.

Al mismo tiempo, Calvino deseaba que se fundara en Ginebra una Academia que se dedicara especialmente a la enseñanza superior y la preparación de candidatos al ministerio ordenado. En el entretanto, se ocupaba personalmente de la educación teológica tanto de los pastores como del laicado. Desde que regresó a Ginebra de su exilio en Estrasburgo, comenzó a reunirse todos los viernes en la iglesia de Santa María la Mayor con los pastores de la ciudad y con buena parte del laicado. En esas sesiones uno de los pastores planteaba y exploraba una cuestión teológica, y Calvino comentaba sobre el tema. Además, tres veces por semana dictaba conferencias teológicas.

Por fin, en 1559, se fundó la Academia que Calvino había soñado. Su primer rector fue Teodoro de Beza, quien sucedería a Calvino como líder espiritual y teológico de la reforma ginebrina. Pronto corrió la voz por toda Europa, y comenzaron a acudir a la Academia discípulos de toda Europa. Cuando Calvino murió, en el 1564, esta institución contaba con más de mil quinientos estudiantes. Fueron esos estudiantes, así como otros protestantes que por una razón u otra se habían exilado en Ginebra, quienes llevaron el calvinismo por toda Europa.

Puesto que lo que aquí nos interesa es sobre todo seguir la genealogía de los programas de educación teológica que llegaron a nuestra América, lo que aconteció en Inglaterra, y luego en los Estados Unidos, merece atención especial.

Como es bien sabido, la reforma penetró en Inglaterra por un camino especial, a través de toda una serie de vicisitudes políticas que resultaron en una iglesia que, al tiempo que conservaba muchas de las prácticas tradicionales de la iglesia medieval, era protestante en su doctrina. Puesto que buena parte del clero sencillamente pasó de su obediencia a Roma a ser parte de la Iglesia de Inglaterra, prácticamente todo cuanto hemos dicho acerca de la educación teológica católica a fines de la Edad Media vale para los orígenes de la Iglesia Anglicana. Al tiempo que el propósito principal de las universidades seguía siendo los estudios teológicos, y en principio se sostenía que todo clérigo debía ser graduado universitario, en realidad la práctica era muy diferente. Lo que las autoridades requerían del clero, más que perspicacia teológica o habilidad pastoral, era conformidad con los dictados del gobierno, mientras que quienes se preocupaban por la verdadera reforma de la iglesia sostenían que era necesario deshacerse de clérigos ineptos que nada sabían de teología y cuya única virtud era su apoyo a las políticas gubernamentales. El entrelazo de estos intereses: el del gobierno en la lealtad política, y el de los reformadores en la rectitud doctrinal, llevó a toda una serie de regulaciones en cuanto al derecho de ocupar el púlpito. Según esas regulaciones, sólo quienes tuviesen una licencia especial podrían predicar sus propios sermones. Un buen número de clérigos no tenía licencia sino para leer homilias preparadas por otros y debidamente aprobadas por las autoridades. Y a algunos ni siquiera esto se les permitía.

Poco a poco, la educación del clero fue mejorando, en parte gracias a la insistencia de quienes procuraban la continua reforma de la iglesia. Para el 1603, el mismo año en que murió la reina Isabel, casi la mitad del clero tenía títulos académicos, y una buena parte del resto tenía al menos algunos estudios universitarios. Al año siguiente, los cánones eclesiásticos limitaron la ordenación a quienes fuesen graduados universitarios o, en su defecto, pudiesen presentar en latín una defensa y exposición coherente de los *Treinta y nueve artículos* que resumían la doctrina de la Iglesia de Inglaterra.

Fue entre los puritanos que más activamente se discutió el tema de los estudios teológicos. Por una parte Richard Baxter, quien no tenía estudios universitarios pero sí era ducho en teología, publicó en el 1655 un tratado sobre *El pastor reformado* en el que rechazaba la idea de que antes de estudiar teología era necesario completar los estudios generales en la universidad. Según él, el resultado es que "en lugar de hacer filosofía como teólogos, hacen teología como filósofos."³ En lugar de ello, los futuros

² *Ordonnances ecclésiastiques*, en *Calvin: Homme d'église* (Genève: Éditions Labor, 1936), p. 34.

³ "Instead of reading Philosophy like divines, they read divinity like philosophers." Citado en Mary Latimer Gambrell, *Ministerial Training in Eighteenth-Century New England* (New York: Columbia University Press, 1937), p. 14.

pastores deberían estudiar teología desde jóvenes, y luego servir como ayudantes y aprendices de un pastor más experimentado en alguna parroquia pequeña, para de allí pasar a posiciones de mayor responsabilidad.

Frente a esto, la mayoría de los puritanos insistía en que, puesto que el clérigo tendría que ocuparse de una multiplicidad de cuestiones, debía saber acerca de todas ellas. Como ejemplo de esta preocupación podemos citar a John Edwards, quien en 1705 declaraba que el clérigo "tendrá que hablar acerca de todos los temas, y por tanto debe tener toda clase de conocimientos y estudios. Porque todas las artes se sirven mutuamente, y han de servir también a la teología. Y por eso todas son de un modo u otro requisito para el predicador."⁴

En estas pocas palabras vemos reflejado lo que sería uno de los principales problemas de la educación teológica en la Edad Moderna. En tiempo antiguos, y a través de todo el medioevo, el ideal de tener conocimientos universales fue relativamente factible. Ya en tiempos de Edwards, según cada una de las ciencias ampliaba su conocimiento, ese ideal se iba haciendo más difícil. En el siglo XVIII, Juan Wesley mostraba su curiosidad hacia la recién descubierta electricidad, y hacia cuestiones médicas. Pero ya los campos de la física, la medicina, la astronomía, la química, etc. se iban ampliando de tal modo que un predicador—aun uno de la amplitud intelectual de Wesley—no podía dominar tales ciencias. Y para el XIX y el XX la especialización en cada ciencia llegó a tal punto que fue necesario subdividirlas cada vez más, y especializarse en una de esas subdivisiones. La visión del pastor o el teólogo como capaz de discurrir sobre todos los campos del pensamiento, y por tanto de la educación teológica como una educación universal, dejó de funcionar.

En el entretanto, los puritanos y otros procedentes de varias partes de Europa, pero particularmente de Inglaterra, se habían establecido en Norteamérica, en lo que recibió el nombre de Nueva Inglaterra. Puesto que la mayoría de los primeros colonizadores en esa región eran puritanos, trajeron consigo la visión de la educación teológica que prevalecía entre los puritanos ingleses. En el 1636 fundaron la Universidad de Harvard; y en 1701, la de Yale. Ambas eran originalmente escuelas de teología. Y en ambas se siguió el modelo educativo de la Universidad de Cambridge, que era la favorita de los puritanos ingleses. Lo normal era recibir el título de Bachiller en Artes tras unos cuatro años de estudio, y el de Maestro en Artes tras otros tres, aunque para recibir este segundo título no era necesario ser estudiante residente, sino sencillamente continuar estudiando y dar evidencia de ello mediante la presentación de una tesis al término de los tres años.

Por todo un siglo, la educación teológica entre los puritanos de Nueva Inglaterra siguió el mismo patrón. Aunque algunos grupos de disidentes seguían otros modelos, la mayoría lo siguió e insistió en él, de tal modo que de 250 ministros ordenados durante ese siglo por lo menos 225 eran graduados universitarios⁵ Como en Europa, los estudios de teología eran puramente teóricos y académicos. Se estudiaban las lenguas bíblica, la historia, la teología; pero nada o poco se decía sobre la predicación, la consejería, etc.

Todo esto comenzó a cambiar con el "Gran Despertar" de los años 1735 al 1740. Ese avivamiento fue paralelo a otros de corte semejante en Europa, el pietismo de Spener, el metodismo de Wesley y los moravos con Zinzendorf. Todos ellos se quejaban de que los estudios tradicionales de teología eran insuficientes para la práctica ministerial. En Nueva Inglaterra, aunque en sus inicios el avivamiento tuvo relaciones con las antiguas universidades, y particularmente con la de Yale, pronto esas escuelas comenzaron a mostrarse hostiles. Al mismo tiempo los predicadores más famosos del avivamiento atrajeron grupos de jóvenes, la mayoría de ellos graduados universitarios, que deseaban prepararse mejor para seguir las huellas de esos predicadores. Así se formaron "escuelas de profetas" donde se estudiaba teología, así como la práctica del ministerio. Es necesario señalar que tales "escuelas de profetas", aunque al margen del sistema educativo oficial, no denigraban los estudios ni la erudición. Al contrario, el primero y más famoso de los líderes de una "escuela de profetas", Joseph Bellamy, era graduado de Yale y poseía una biblioteca relativamente extensa en la cual sus estudiantes tenían que leer asiduamente. Pero por otra parte, lo cierto es que los estudios en esas escuelas eran relativamente informales, pues los estudiantes iban y venían; pasaban varios meses con el maestro y luego se

4 Citado en *ibid.*, p. 16.

5 *Ibid.*, pp. 21-22.

ausentaban; volvían; y así sucesivamente. No había un currículo determinado, y el estudiante sencillamente partía cuando se sentía listo para emprender sus labores, lo cual no ha de sorprendernos, puesto que lo mismo era cierto de los estudios de medicina y de derecho.

Tal sistema resultaba demasiado informal e impredecible, y por tanto varios líderes eclesiásticos comenzaron a pensar en modelos de educación que, al tiempo que tuvieran las dimensiones prácticas y pastorales de las “escuelas de profetas”, tuvieran la seriedad y sistematización de los estudios universitarios. Fue así que surgieron los primeros seminarios. Estos exigían que sus estudiantes, antes de entrar al seminario, tuvieran un título universitario. Con ello se esperaba que tuvieran la educación general que les permitiera participar plenamente en la sociedad cada vez más secular que les rodeaba. De ese modo los estudios de seminario podían concentrarse en los temas teológicos y pastorales. Así, por ejemplo, el currículo del primero de esos seminarios, el de Andover, fundado en el 1808, era relativamente sencillo, aunque bastante exigente. Para ingresar a la institución había que ser graduado universitario o en su defecto pasar exámenes de latín, griego, y ciencias generales. El curso, de tres años, comenzaba con todo un año dedicado al estudio de las lenguas bíblicas, a la exégesis, y en general al estudio de las Escrituras. El segundo año se dedicaba al estudio de la teología. Y el tercero incluía, además de la historia de la iglesia, la oratoria y la preparación para las diversas tareas pastorales—temas estos que, como hemos visto, anteriormente no habían sido parte de los estudios teológicos. Paralelamente otras denominaciones fundaron seminarios de parecida orientación: el de New Brunswick en el 1810, y el de Princeton dos años más tarde. Pronto las antiguas universidades de Harvard y Yale, que originalmente habían sido escuelas de teología, siguieron la pauta de esos seminarios, y fundaron escuelas de teología, la de Harvard en el 1816, y la de Yale en el 1822.

En el entretanto, otros acontecimientos había comenzado a impactar la preparación ministerial. Uno de ellos fue el movimiento de la población de origen europeo hacia el oeste. La frontera marchaba inexorable y rápidamente hacia el oeste, y con ella la población. En ese movimiento, las viejas universidades y los seminarios que se iban fundando siempre quedaban rezagados. Aquellas iglesias, como la presbiteriana, que más insistían en una educación teológica formal, fueron quedando igualmente rezagadas, pues no tenían ministros en esos nuevos territorios. ¿Cómo proveer entonces servicios pastorales a esa población fronteriza, en territorios escasamente poblados? En las denominaciones de gobierno radicalmente congregacional, como la bautista, sencillamente se tomaba a quien estuviese dispuesto a servir de pastor, y la congregación considerase apto para ello. En iglesias como la metodista, al tiempo que se fundaban instituciones educativas cada vez más al oeste, se proveyeron ministerios laicos y modos alternos de preparación para la ordenación.

Lo que resultó de todo esto fue que las denominaciones que más crecieron fueron las que se mostraron menos exigentes en cuando a la preparación académica de los ministros. Y eso llevó a la conclusión de que de algún modo la educación formal era un impedimento en la tarea pastoral. A ese creciente anti-intelectualismo contribuyó también el hecho de que el siglo XIX, con el impacto entre otros de Freud, Darwin y Marx, fue creando una brecha cada vez más profunda entre lo que se predicaba en muchas iglesias y lo que las ciencias decían.

Por otra parte, en el siglo XX esas mismas ciencias fueron complicando cada vez más el currículo teológico, que ahora tenía que ocuparse de psicología en la tarea del asesoramiento pastoral, de pedagogía en la tarea educativa, de la sociología de la religión, de las teorías de comunicación, etc.

Puesto que fue precisamente en los siglos XIX y XX que nos llegaron los primeros misioneros evangélicos, esos misioneros trajeron consigo toda la carga de la larga historia que acabo de contar, y de lo que por entonces se debatía en sus países de origen—particularmente los Estados Unidos. Para servir en el ministerio ordenado, ¿era o no necesario hacer estudios teológicos? Tales estudios, ¿debían basarse en los estudios universitarios que el resto de la población seguía, o tenían otro fundamento académico? ¿Deberían hacerse en la universidad, o en seminarios independientes de ella o anejos a ella? Tales seminarios, ¿deberían semejar más a las universidades, o a los monasterios? Cada denominación respondió a estas preguntas de diversos modos, y en muchas denominaciones hubo más de una respuesta.

De todo ello surgió gran complejidad y diversidad en los programas de preparación ministerial. Puesto que fue mayormente de esas denominaciones y de sus diversos programas de preparación ministerial que nos llegaron mucho de nuestros primeros misioneros, no ha de extrañarnos la enorme

variedad de programas educativos en nuestro continente. Se debe a la complejidad y diversidad de nuestros orígenes, así como a nuestra propia creatividad, inventando sistemas más apropiados para nuestros contextos. Pero es harina de otro costal, o tema para otra discusión allende los límites de esta presentación.

Gender and the History of Theological Education

Catherine Gunsalus Gonzalez

Introduction

The role of gender in theological education is a multifaceted one. First, we must ask what theologians believed about women. Second, there is the question of whether and in what context women actually received theological education. Third, if women did study theology, and if we have any of their writings, did their gender make a noticeable difference? These questions are clearly related. We will divide the material in three sections: the first five centuries, the medieval period, and the sixteenth century to the present, raising these issues as they appear.

The first five centuries

The New Testament shows the leadership of women, but there is no clear educational system in place, nor are there any writings definitely attributed to women. In fact, from the beginning of the life of the church until the fall of the Western Empire beginning in the fifth century, the church relied on the educational structures of Roman society, or of the Jewish society in the earliest time. Obviously, there were methods of preparing people for specific roles in the life of the church, but for the basic form of education: literacy, rhetoric, and general knowledge, the church assumed that the wider culture provided what was needed. Literacy was an absolute necessity for higher offices, since it was essential to be able to read the Scriptures. Since such education was not widely available to everyone, the church's leadership generally came from the echelons of society that already had such a background. This did not necessarily exclude women, because daughters of the wealthy could also be educated at home. Even some slaves might be literate and have positions in a household that used such ability.

It is clear that by the second century, particular women—the widows—were supported by the congregation and in return, they carried out ministries to the sick. These were often relatively poor women whose life in the church depended on financial or other support. The order of widows soon was expanded to include younger unmarried women, the virgins. In some churches there were also women referred to as deaconesses. Some of these women also were involved in teaching the women catechumens. This was largely teaching about the Christian life rather than highly theological education, and such women must have received whatever training other teachers received. (These were the ordinary catechetical schools, not the famous schools of independent teachers such as Origen in Alexandria.)

By the end of the second century, male theologians began writing about women. Two men in particular need to be considered in the late second and mid-third centuries: Tertullian and Cyprian. Tertullian's attitude toward women is well-known: Eve was the one who succumbed to temptation. It was through her that Adam, the image of God, was destroyed. It was because of her that the Son of God had to die. Women are the "devil's gateway." All women should spend their lives with the knowledge of this guilt of their sex. Although Tertullian was very negative about women in his catholic days, he eventually left the Catholic Church to join the Montanists, a group in which there were women prophets. This was also a group that required celibacy, and he had a much easier time believing that the Holy Spirit could give the gift of prophecy to celibate women.

In fact, celibacy will be a critical issue throughout the period from the second to the sixteenth century. The women who are able to have any level of theological education or any status within the life of the church will be celibate women—virgins and widows who have entered into a community of women.

Cyprian, bishop of Carthage in the mid-third century, wrote a defense of the order of virgins the church. His words help us to understand why such a life was very attractive to women. He reminded the women of the curses placed upon them in Genesis 3, and then says:

You are free from this sentence. You do not fear the sorrows and the groans of women. You have no fear of child-bearing; nor is your husband lord over you; but your Lord and

Head is Christ, after the likeness and in the place of the man; with that of men your lot and your condition is equal. ("On the Dress of Virgins," 22).

In the fourth and fifth centuries other theologians need to be considered: Jerome and Augustine in the West; the Cappadocians in the East.

Jerome is a very interesting study. His theological writings show much of the same attitudes as Tertullian: women are the easily tempted and a source of sin for men. Yet, like Tertullian, his negative words about women need to be balanced with his actual life among women. While he lived in Rome, Jerome became the leader of a group of wealthy women, widows and their unmarried daughters, who were committed to a celibate life. Jerome could not interest the clergy in Rome in studying Hebrew, but these women were interested, and many became involved in his work of translating the Hebrew Scriptures into Latin, the Vulgate. When he was forced to leave Rome, he established a monastery in Bethlehem, paid for by Paula, one of these women, who also created and governed a convent for women nearby, and their collaboration in the translation continued. Some of the women remained in Rome. He comments on one, Marcella, that after he left Rome, questions about the interpretation of Scripture were often brought to her by the local clergy. She would answer the questions on the basis of her knowledge, but, out of a sense of propriety, said Jerome, she would say that her answers were really not her own, but Jerome's or another scholar's, since the Apostle had said that women should not teach men (Letter CXXVII, 7).

Another Roman widow who had been part of Jerome's circle left Rome before Jerome in order to tour the Eastern area of the church, particularly the monastic groups in Egypt. Her name was Melania. Eventually she lived under the Rule of Basil the Great, and funded a monastic foundation that included a scriptorium, a monastery for men under the teacher Rufinus, and a convent for women under her leadership. She paid for all of it. Pelladius wrote of her:

Being very learned and loving literature, she turned night into day perusing every writing of the ancient commentators, including the three million lines of Origin and the two hundred and fifty thousand of Gregory, Stephen, Pierius, Basil and other standard writers. Nor did she read them once only and casually, but she laboriously went through each book seven or eight times. (quoted by Rosemary Ruether in "Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age" in *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, edited by Rosemary Ruether and Eleanor McLaughlin, New York: Simon and Schuster, 1979, p. 85)

Basil the Great, his brother Gregory of Nyssa, another brother, Peter, and their sister, Macrina, were part of a remarkable family in Cappadocia. Macrina had already begun an ascetic life in her home, and through her influence her siblings became committed to a serious Christian life. Her brothers count her as their teacher in both theology and the Christian life.

In summary: There were women who were theologically educated and had influence within their circle, although they did not leave writings for posterity. They were generally wealthy widows or virgins who were closely related to celibate male theologians of renown, and whose wealth often financed the monastic foundations of both women and men.

Theological view of women at the end of the early period

The final theologian who must be considered is Augustine, whose influence has been enormous on future generations. He did not simply give his opinion of women but rather, in his writings against Pelagius, he gives a clearly thought out understanding of the creation of male and female and the effects of the Fall on both genders. It is in this discussion that he proposes his understanding of the transmission of sin to future generations, that is, original sin. Augustine assumes that God intended male and female and intended reproduction to occur in approximately the same manner as now, except that reason would be in charge and no passion would occur. There would be no pain in childbirth, and each act would lead to the birth of a child. In the conditions of a fallen world, passion is needed, pain is present, and there is no guarantee that conception will occur.

Augustine and other ancient theologians—and the medieval and early modern ones as well—had a limited understanding of human biology. They assumed that a man planted a seed in a woman just as

a farmer planted a seed in the ground. The woman—or the ground—provided only nourishment. The ground was passive; the farmer was active. In the same way, the man was active and the woman was passive. The child born belonged to the father just as the produce of the land belonged to the farmer. Land—and women—were fertile or barren. There was no knowledge of women having eggs and therefore just as much the producer of the child as the man. Their conclusions were based on this limited understanding of biology that women were passive and men as active in reproduction, and this was expanded to include all relationships between men and women. Furthermore, with Augustine as with many others, reason was understood as the active principle and the physical as the passive part that the intellect acts upon. It was a simple matter then to assume that men were more rational and women more physical. Augustine did not invent such a view, but he inherited it and used it. Although his view is clearly a problem for contemporary women, he deals with the creation and the relationship of men and women in a theological fashion far more in depth than any other theologian until fairly recent times.

Augustine stands at the transition between the early and the medieval church. What is bequeathed to that church is a clear sense that women are generally inferior in intellect, more connected to the body and physical reality than men. They cannot hold church office, but if they are committed to celibacy, than they can transcend these limitations to some extent. They cannot be ordained, because ordination requires the active, rational character which is masculine. When we look at the medieval church, the women who are able to study theology in any depth will be monastic women, and their knowledge will be put to use in women's monastic foundations.

The medieval period

In the West, particularly after the beginning of the Benedictine Order in the sixth century, women religious had institutions for which they carried the major responsibility. Whatever education was carried on was basically in their hands. Women trained the novices, carried out the worship of the Divine Office, and, except for Mass and confession, were generally in charge of their corporate life. Granted, the education was quite limited, but it was equally so for monks in the early middle ages. While bishops were probably named from those who already possessed education because of their social status, the whole system of education that had been present in the Roman Empire was gone, and the newer Germanic groups entering the church did not have an educational system in place. Monastic foundations, both those for men and those for women, were increasingly a major center for any learning that existed.

Though in Europe learning was not a major focus of monastic life in the early middle ages, it was so indeed in the Irish monasteries—and those that Irish monks founded in Britain. The church had given to the Irish a written language, and the ancient Irish bardic tradition was combined with the new faith. Now books and learning were major preoccupations. Monasteries—often with those for men and those for women side-by-side—began libraries. They searched for manuscripts all over Europe, copied them and brought them back to Ireland. They studied Greek at the point that the knowledge of this language had disappeared in Western Europe.

Boniface, an English monk from a monastery founded by the Irish, left England to be a missionary to the Saxons in the eighth century. Missionaries were monks—and named as bishops so they could found churches. Boniface requested that a religious sister, Lioba, join him in his missionary work. She became the abbess of a convent in Germany. She was known for her learning—classics, Scripture, the church fathers, and canon law. Because of her knowledge, combined with her holiness, she had great authority in the area. Her nuns became leaders in new convents that spread across the area, and they too were known for their learning. They trained future generations of women religious. Women religious, largely controlling and staffing their own institutions, will be the major, if not the only source of theological education available to women until the Reformation.

Not all forms of monastic life were in a convent. By the later Middle Ages new forms had developed. The monopoly of the Benedictines had been broken by the development of the Franciscans, Dominicans, and others. Although women within these orders were limited to traditional forms, unlike their brothers, there also developed what were known as "Third Order" Franciscans and Dominicans. That is, the First Order was for celibate men, the Second Order for celibate and enclosed women, and the Third Order for lay people who could be married and lived according to the ideals of the Order adapted to

their life in the world.

Catherine of Siena was a fourteenth century Third Order Dominican. She refused her family's plans for her marriage. She lived at home under a vow of celibacy. The family was not wealthy but it was very much involved politically during a time of constant turmoil in Siena and Florence. Catherine was highly mystical from an early age. She took an active part in the life of the city and especially in papal politics. It was through her intercession that the papacy was returned to Rome after seventy years in Avignon, under French domination. She wrote letters to church and civil officials, advising and rebuking them. It was only in adulthood that she learned to write. Her letters and theological compositions were dictated to secretaries, and are in Italian rather than Latin. Her influence was enormous in her own time, even though she died when she was only thirty-three. In the twentieth century it was her writings on the Christian life, especially the more mystical aspects that led to being declared a Doctor of the Church.

Another fourteenth century woman who had influence in a much smaller circle during her lifetime but has had increasing influence in our own, due to her writings is Julian of Norwich. She wrote in English rather than Latin. Women were not on the educational track that led to the recently developed universities and therefore she tended to write in the vernacular. Julian was devout young woman. At age thirty she had a near-fatal illness. She was given the last rites, and a crucifix was placed at the foot of her bed where she could see it. During the last night of her illness, she lapsed in and out of consciousness. She believed that the figure on the cross carried on conversations with her in fifteen different sessions. She asked him various theological questions and he replied. She had passed the crisis in the morning. The following night she had one more conversation with the figure on the cross. Soon after her recovery she wrote down the content of these conversations which she remembered clearly.

She petitioned the bishop of Norwich to be enrolled as an anchoress, that is, a semi-hermit, living in a cell for the rest of her life. She was accepted, and her cell was built on the wall of the church in Norwich. She had a window that opened into the sanctuary so she could participate in the services. She had a window into a room for the public to enter and seek her advice, which evidently many sought. Later in her life she rewrote her book on the sixteen "revelations" that she had had that time of her illness. She adds no new details about the content but she adds a great deal about what she has come to understand the meaning was of all these conversations. Both the shorter, earlier text and the longer, later text survive.

Obviously she had no specialized education within the structures of the church, except as a dedicated lay person, but Julian's writings are interesting in three particular ways in relation to the subject of gender and theological education.

First, after the first night of fifteen such episodes of conversations, she decided in the morning that they had simply been the result of delirium, and she should take no further notice of them. The following night, the one new conversation simply said that the previous fifteen were not hallucinations but were true, and she should hold to them (*Showings*, 66, Long Text). There are many women in theological education today who need to be reminded that they need to trust what they understand of the faith. At least, they need to put it forward for others to see, and not decide that since it is different than what is usually said, it cannot possibly be right. Julian was ready to dismiss all that she had learned in the last night of her illness. The sixteenth vision led her to hold on to them, write them, and be of great help to others because of them.

The second element has to do with the actual content of her visions, content that does reflect her gender. Perhaps it is because she did not study theology formally that she used images that were more natural to her. She speaks of Jesus as our mother. He is our mother because in the pain of the cross he gives birth to the children of God. Just as a human mother suffers, and may even die in childbirth, so Jesus dies in order to give birth. And as a living mother continues to feed her child of her own substance, so Mother Jesus nourishes us with the sacrament (*Showings*, 60, Long Text).

The third element concerns how she dealt with what she learns in these revelations that seem to be at odds with the church's teaching. In one of her visions Jesus told her that in the end, all would be well. Everything would be well. Julian thought, as she heard these words:

Our faith is founded on God's word, and it belongs to our faith that we believe that God's word will be preserved in all things. And one article of our faith is that many creatures will

be damned, such as the angels who fell out of heaven because of pride, who now are devils, and many men upon earth who die out of the faith of Holy Church, that is to say those who are pagans and many who have received baptism and who live unchristian lives and so die out of God's love. All these will be eternally condemned to hell, as Holy church teaches me to believe.

And all this being so, it seemed to me that it was impossible that every kind of thing should be well, as our Lord revealed at this time. And to this I had no other answer as a revelation from our Lord except this: What is impossible to you is not impossible to me. I shall preserve my word in everything, and I shall make everything well. And in this I was taught by the grace of God that I ought to keep myself steadfastly in the faith, as I had understood before, and that at the same time I should stand firm and believe firmly that every kind of thing will be well, as our Lord revealed at that same time (Showings, 32, Long Text).

Julian's ability to keep clearly in mind what the church teaches and what she understands, to know the difference, and to believe both, is interesting. Origen, in the third century, dealt with the same theological issue of the restoration of all things, but he resolved the tension by rejecting the church's teaching on the matter. Whether Julian's solution of holding to both her own understanding and the church's teaching is gender-related is an interesting question to ponder.

In the late medieval period so many women wished to join the Franciscan and Dominican orders that these groups refused to accept any more. Informal communities of women were established in the towns of Europe, without any ecclesiastical direction or permission. These were known as the Beguines. In a similar fashion, the Brethren of the Common Life and parallel communities of women were established. These were celibate groups, but often with temporary vows that could be renewed. They often supported themselves by teaching children. The Brethren and the Sisters of the Common Life are credited with starting the first day-schools in the vernacular. They were for the children of the rising commercial classes who needed to be literate and be able to keep accounts. Piety, in the form of the Modern Devotion was also taught. The women who did this teaching needed to have sufficient education for the purpose, including theological education. It was the group itself that probably provided the learning necessary.

Theological view of women in the medieval period

In the medieval period, a major statement was made concerning women by Thomas Aquinas. In Part I, Question 92, Article 1 of the *Summa Theologica* he deals with two issues that concern us here. The first is why women were created. It is clear to him that the role of women as helpers of men has to do only with procreation. He says that for all else, another man would be more suitable. The second issue relates again to biology, and the very limited understanding of the time. He asks the question why the seed of a man can produce a female child. A man not only plants a seed in a woman but it is his seed, and therefore ought to produce a replica of him. His answer is that the seed should have led to a boy child, but something happened and a defective male was born. Females are therefore defective males. This led to the theological question that if God created both male and female, as we are told in Genesis, how could God have created something defective, if all that God created was good? Thomas answers that in the larger terms of God's plans for nature, there should be females born. But in any particular case, there was an obstacle to the formation of a male that led to the birth of a female. He gives as an example of an obstacle, an east wind blowing during conception. He maintains that conception is due to the activity of the man and the passivity of the woman, and that these are characteristics that define the sexes in relation to each other in all other circumstances.

The sixteenth century to the present

The Protestant Reformation marked a total change for the opportunities for women in Protestant countries. These changes were both negative and positive. On the negative side, the institutions run for and by women ceased to exist. The convents were closed. Whatever place there had been for women teaching and learning in the monastic foundations no longer was an option for Protestant women. The

ministry was still closed to them. Even the new lay offices in congregations such as elder or deacon were also closed to them. The one new opportunity was the minister's wife, which rapidly became a specific calling, a vocation. But there were far fewer ministers than there had been places in convents.

On the other hand, the Reformation brought with it a new sense of the dignity of the married state. It was no longer seen as second best. The celibate life was viewed as of lesser value than marriage and family. In fact, in some Protestant documents of the sixteenth century and seventeenth centuries, companionship of husband and wife as the major function of marriage. Children are not the chief end of the married state (see, for example, the Second Helvetic Confession, 1566, chapter XXIX). Furthermore, since the ability to read the Bible was so central, now that the new printing press made it possible to have Bibles in the home, literacy was emphasized. The teaching of catechisms required literacy and the parents' involvement in teaching doctrine at home. At least primary education became essential for girls as well as boys, even if higher levels of education were closed to them. There were highly educated Protestant women, many of whom were extremely important to the success of the Reformation, but it was more the Humanist revival than the Reformation that made such education possible.

On the Roman Catholic side, monasticism had a revival. St. Teresa renewed the Carmelite order, and there was a need for convents in the New World and other areas of Spanish expansion. St. Teresa is an example of a woman taught within convent schools, later herself a nun, whose writings on the life of prayer lead to her to be declared a doctor of the church. She is not formally a university trained theologian, yet her writings are theological in nature. In terms of prayer, her most famous book is *The Interior Castle*, written to the nuns in her convent. She writes with great authority, in Spanish, on the basis of her own experience and her knowledge of the teachings of the church.

At the same time, her writings are filled with brief comments on the fact that she is only a poor woman, and she is open to the correction of the church. Such comments sound very self-deprecating, but they need to be seen within the context of sixteenth century Spain. Her grandfather was Jewish, converted to Catholicism in 1492 when the choice was conversion or leaving Spain. He was later convicted by the Inquisition of still practicing Jewish customs. He was so humiliated by the punishment imposed that he moved his family from Toledo and settled them in Avila. The Spanish Inquisition was very active in Teresa's time, and it was particularly concerned with those who had Jewish ancestry and women who were mystics. Mysticism appeared to be a way to God without the hierarchy of the church mediating the experience. For that reason, Teresa was ordered by the Inquisition to write several of her books, and all of her writings were examined by the Inquisition. Her comments appear to be a defense against such inquiries rather than a depreciation of her own abilities.

Other Catholic women wished to form orders that were much more active in public life including the teaching of young girls and women. Rome did not approve of religious women working outside of the convent but gradually, it happened. For our study, what matter is that the sisters who taught in schools and colleges would have to have advanced degrees, including degrees in theology? In the nineteen and twentieth centuries, many more institutions of higher learning were founded by women's orders, and the demand for well-qualified teachers increased. In the United States, St. Mary's University was founded in 1844, and eventually gave Ph.D. degrees in theology when their neighboring university, Notre Dame, would not permit women to enter.

It was not until the 19th century that there were significant changes in opportunities for Protestant women to receive theological education. Theodor Fliedner, a German Lutheran, developed the order of deaconesses within the Lutheran Church. Other German Protestant churches followed this pattern, and when these groups—Methodist, Baptist and Reformed—emigrated to the United States, the order of deaconesses spread to the English-speaking parts of those denominations. Fliedner himself brought four deaconesses to the United States in 1849. Again, what matters for our study is not so much the deaconesses themselves, but the fact that these denominations began schools for the training of deaconesses, and some theological education was part of these schools. Deaconesses were teachers, nurses, social workers, and missionaries. When the professional Christian Education movement began in the 1920s, seminaries also added a degree in that area. It was open to women, and included seminary courses in theology, but such degrees did not lead to ordination.

In the twentieth century, as Protestant denominations began opening all ordained offices to women, the orders of deaconesses began to decrease, and their schools closed or combined with

seminaries. Now most seminaries are not only open to women, but in the United States, about half the students are women planning on ordination. Increasingly there are significant numbers of women faculty. Most of these women are aware of ways in which their perspectives on theological material differ from the traditional theology created by men. In addition, there are now sufficient numbers of women faculty teaching in doctoral programs that the newer generations of male teachers have been exposed to feminist perspectives and often include them in their own teaching.

Theological view of women in the mid-twentieth century

Karl Barth, whose *Church Dogmatics* dominated Protestant theology in the nineteen thirties through the fifties, is, in my mind, the only theologian other than Augustine, who really deals theologically with the issue of the relation of man and woman, and whose perspective is totally integrated into the rest of his theology. Barth is well aware of modern biological knowledge. In no way does he assume that women are passive and men are active in terms of reproduction or any other area of life. The fact that God creates humanity as male and female means that humanity is always related humanity, community. It is also a sign of a humanity in which there are differences. For Barth, the man is the initiator and woman the responder in order to create community. This parallels the relationship of God and humanity, in which it is God who initiates and the human who responds. Barth's Christology stands at the center of this model. Jesus, as fully human, is the model of the human response to God's initiative, and therefore the model of the female. Jesus, as fully God, is the model of the initiator, and therefore the model of the male. Both male and female are fully human, but they are created to be together. The man is not fully a man unless he is in community, nor is the woman. A community of only one sex also avoids dealing with difference.

For all the difficulties Barth's position creates, he would be the first to say that theology that is created only by men is not a fully human enterprise. Theological education needs to be in a community of men and women. As we enter the twenty-first century, we may disagree with Barth on his understandings of the relationship of men and women, but at least he acknowledge that humanity comes in a variety of forms, gender being a major one, and theology is best produced when those variations are remembered.

In conclusion, for centuries, the major, if not the only, opportunities for women to study theology depended on institutions for women. Whether it was convents or deaconess schools, these were the places that gave women access to such study. Though convents continue, most of graduate education in theology is in co-educational seminaries and universities. Deaconess schools have almost totally disappeared. Women are integrated into all levels of the theological study. To what degree this will really give opportunities for as many women as the older pattern afforded, only time will tell.

La Comisión de Bibliotecas de ASIT

Bibl. Claudia Seiler

Introducción

La educación teológica tiene su sustento en el libro de los libros, que es la Palabra de Dios. Pero el hacer teología también pasa por la biblioteca teológica. Repasando la historia de nuestra asociación y buscando la punta de este ovillo llamado **Comisión de bibliotecas**, descubrí que en el primer programa de trabajo de la naciente comisión, por entonces llamada Asociación Sudamericana de Instituciones Teológicas (año 1963), una de sus tareas era el "*Intercambio de materiales e información entre las instituciones*"¹

Esta misma razón aún sigue vigente. El tiempo ha pasado, la tecnología informática nos ha invadido, pero esta cláusula sigue teniendo la misma vigencia que tuvo por más de cuarenta años de existencia. Por lo tanto, nos toca actualizar en este tiempo una nueva forma de trabajar en este *intercambio de materiales e información entre las instituciones*.

Fundamentación del área de trabajo:

El volumen de información crece aceleradamente, algo que es igualmente cierto para el campo específico de la teología. Esto se debe a la existencia de más centros de investigación, mas casas editoriales y más tecnología disponible y accesible. El procesamiento y manejo de la información exige que se inviertan numerosos y diversos recursos. La información es valiosa, intrínseca y potencialmente, en la medida en que esté disponible en el momento en que se necesita. Por lo tanto, la falta de sistemas de información eficientes provoca que muchas investigaciones y otro tipo de esfuerzos intelectuales pasen totalmente inadvertidos.

Procesar la información de manera que el usuario pueda conocer oportunamente lo que se produce en su área, no es un trabajo que se pueda lograr en forma rápida y sin costos. Este proceso que contribuye a agilizar la recuperación de la información incluye selección, evaluación, síntesis, descripción, indización, almacenamiento, reempaque, difusión y distribución de la misma.

El **Plan de Integración de Bibliotecas de la Asociación de Seminarios e Institutos Teológicos** consiste en crear y organizar un servicio que actúa como un entre centralizador de la actividad bibliográfica y teológica de nuestra asociación. Su estructura, aunque muy rudimentaria, necesita ser el eje de trabajo ligada a nuestras instituciones miembros, sin descartar la creación en un futuro de filiales o designación de representantes.

La importancia de un plan es marcar un lineamiento fundamental, en el que se engloba programas y proyectos. Para ello es fundamental formular los propósitos y objetivos de esta área, como lo establece el artículo 13 de nuestros estatutos.

Un programa hace referencia a un conjunto organizado, coherente e integrado de actividades, servicios o procesos expresados en un conjunto de proyectos relacionados o coordinados entre sí y que son de similar naturaleza. Para organizar la información de este plan de integración de nuestras bibliotecas, se proyectaron tres tipos de programas:

1. Programa de integración:

Integrarse es unirse a un grupo, para ser parte de él; en este ámbito específico, agrupar a aquellos que trabajan en las bibliotecas de nuestra asociación. En él se incluyen a aquellos bibliotecarios que han tenido la posibilidad de una capacitación profesional y de aquellos que no han tenido esta posibilidad. En la certeza de que las buenas relaciones humanas son las que distinguen un trabajo un buen trabajo de integración. Para ello, el objetivo general de este programa es:

¹ s/a *La historia de A.S.I.T.* En: Encuentro y Diálogo N° 5. Buenos Aires : ASIT, 1987. p. 60.

Lograr una integración entre los bibliotecarios que trabajan en las bibliotecas teológicas de nuestra asociación, para conocer, apoyar e intercambiar necesidades y productos bibliográficos. Para cumplimentar este programa, se sugieren estos proyectos:

- Relevamiento de Bibliotecas – Cuestionario
- Talleres de integración en Sub-Sedes
- Participación de la Red Latinoamericana de Información Teológica
- Directorio de Bibliotecas y Bibliotecarios Teológicos
- Intercambio de personal por temporadas

2. Programa de cooperación:

Las bibliotecas, como organizaciones que han de cumplir unos fines complejos, cada vez necesitan más cooperar con otras instituciones, y principalmente con otras bibliotecas que contienen colecciones parecidas con el simple hecho de lograr sus objetivos y mejorar sus resultados. La cooperación se dan en el marco de ciertas circunstancias como el crecimiento del volumen de información y el de las demandas, el recorte de los recursos, la simplificación de los intercambios gracias a las nuevas tecnologías y a la extensión de los organismos internacionales responsables de la política de información y la normalización, que facilitan, impulsan y obligan a las bibliotecas a aprovechar las posibilidades que da el compartir recursos. La cooperación es definida simplemente como una combinación de esfuerzos hacia un fin del que todos los participantes esperan un beneficio real o imaginario.

La base de la cooperación es la de posibilitar y potenciar los tres grandes desafíos con los que se enfrentan hoy las bibliotecas: la eficacia, eficiencia y competitividad para la mejora de los servicios.

- A través de la cooperación, los sistemas de información ganan en operatividad y consiguen más fácilmente los fines propuestos; es decir, se potencia la eficacia.
- Desarrollando actividades cooperativas, las bibliotecas optimizan recursos y rentabilizan inversiones; esto es, ayudan a ser más eficientes.
- Por medio de la cooperación, las instituciones documentales aumentan su utilidad social y por ende, elevan su nivel de competitividad.

Pero para que ello pueda ocurrir, las instituciones miembros deben estar dispuestas a abrir sus puertas a los demás, tanto para recibir como para dar. Este programa se encuadra dentro de este Objetivo General:

- Fomentar la cooperación bibliotecaria, tanto en el uso de los materiales bibliográficos, como en sentar las bases de un consorcio de bibliotecas teológicas que facilite el trabajo técnico y bibliográfico, tanto en su búsqueda como en su recuperación para agilizar el trabajo, abaratar costos, formación de bases de datos y favorecer los préstamos interbibliotecarios.

Este programa puede contemplar distintos proyectos, especialmente los que tienen que ver con el trabajo más delicado de la bibliotecología. como sugerencia se proponen los siguientes proyectos:

- Talleres de trabajo en automatización, formato MARC, etc.
- Talleres de trabajo en marketing
- Talleres de trabajo de proceso técnicos
- Talleres de trabajo en conservación de materiales
- Formación de personal
- Asesoría técnica
- Donación de materiales

3. Programa de intercambio bibliográfico:

La información es cara y el costo se mide en términos de adquisición de la información, del personal que la administra, la infraestructura y su mantenimiento. Esta inversión puede consumir un porcentaje considerable del presupuesto institucional, y es claro que a la información como recurso no se le ha dado tanta importancia como a otros recursos, tales como equipo y planta física. Ni las unidades de información de los países en desarrollo disponen de todos los fondos para la adquisición de los recursos bibliográficos necesarios; ni siquiera las bibliotecas con abundancia de fondos pueden adquirir todo.

La función del bibliotecario actual enfrenta enormes responsabilidades y constantes desafíos para los cuales no siempre se tienen todas las respuestas. El bibliotecario se ha convertido en un agente constructor de información y ha dejado de ser un mero facilitador de libros y enciclopedias. Pero se puede generar mecanismos que ayuden a que los recursos sean mejor aprovechados. Este programa se encuadra dentro de este objetivo general:

Establecer mecanismos de intercambio de acorde a las necesidades reales y utilizando los recursos institucionales. Los proyectos que pueden implementarse en este ámbito pueden ser:

- Proyectos conjuntos de investigación
- Obtención de documentos
- Proyectos conjuntos de difusión de servicios y productos de la biblioteca
- Canje, tanto de libros como de publicaciones periódicas, no solo de las editadas dentro de las instituciones, sino también el canje de duplicados
- Servicios como fotocopiado, bibliografía, traducción, servicios de consulta o asesoría
- Préstamo interbibliotecario
- Catálogos colectivos, ya sea de libros, revistas o cualquier otro formato o soporte del material
- Adquisición cooperativa y compartida, ya sea de publicaciones periódicas o bases de datos
- Bibliografías recomendadas
- Subvenciones de material bibliográfico
- Donaciones de libros
- Bases virtuales de texto completo en la web
- Biblioteca de ASIT

Proyectos puestos en práctica:

El plan se dio inicio con el Proyecto de Relevamiento de Bibliotecas enviado a todas las instituciones miembros en el mes de agosto de 2005. Este relevamiento tiene como objetivo único, el de conocer confidencialmente las bibliotecas de la asociación, tanto sus recursos humanos como de la colección. Lamentablemente muchas instituciones aún no han respondido al mismo, lo que dificulta el trabajo y la proyección. Aún con este inconveniente, pudimos poner en marcha los siguientes proyectos, en los siguientes programas proyectados:

Plan Integración de Bibliotecas de la Asociación de Seminarios e Institutos Teológicos	Programa de Integración	Proyecto Relevamiento de Bibliotecas
		Proyecto Talleres de Integración en Sub-sedes
		Proyecto Participación en la Red Latinoamericana de Información Teológica
	Programa de Cooperación	Proyecto Taller de Trabajo – Procesos Técnicos
	Programa de Intercambio Bibliográfico	Proyecto Bibliografía recomendada
		Proyecto Donaciones de Libros
		Proyecto Biblioteca de ASIT

A manera de conclusión:

La Asociación de Seminarios e Institutos Teológicos existe porque tenemos algo para ofrecer y algo para dar; no importa cuanto. Pero todos somos necesarios. Esta comisión de bibliotecas vive en esta misma providencia. Emilio Castro, el primer secretario ejecutivo de ASIT en sus *"Reminiscencias de un secretario general"*² describe de esta forma su paso por esta asociación: *"Nos tocó acompañar los primeros balbuceos de la Asociación Sudamericana de Instituciones Teológicas. La gran tarea de conocerse y reconocerse. Por cierto que conocimiento había a distintos niveles en virtud de la común militancia en las distintas iglesias evangélicas y las distintas formas de colaboración que se habían desarrollado... Pero teníamos que conocernos como profesionales de la educación teológica, como vocacionados a este servicio esencial de nuestras iglesias"*.

En este mismo camino todavía transitamos, nos conocemos cuando abrimos las puertas de nuestro corazón y de nuestras instituciones y dejamos que el Maestro de Maestros nos guíe. No nos dejemos derrotar porque somos entidades pequeñas o sin recursos o reconocimiento de nuestras autoridades, pensemos como Helen Spalding que dijo: "juntos, diferentes estilos y personalidades generan mayores perspectivas para solucionar problemas y para servir a una diversidad de usuarios".

Pero esa es una decisión que cada uno deberá asumir, sea en lo personal como en lo institucional para lograr un **Plan De Integración de las Bibliotecas de la Asociación de Seminarios e Institutos Teológicos**, y ponerlo en práctica.

Bibliografía

- Ander-Egg, Ezequiel y Aguilar Idáñez, María José. Como elaborar un proyecto : guía para elaborar proyectos sociales y culturales. Buenos Aires : Lumen, 1995. 90 p.
- Encuentro y Diálogo. Buenos Aires : ASIT . Distintos números
- Gómez Hernández, José. Gestión de bibliotecas : texto – guía de las asignaturas de "Biblioteconomía General y Bibliotecología Especializada. - 1a ed. - Murcia : Universidad de Murcia, 2002. 342 p.
- Pérez Guzmán, Álvaro. *Propuesta de una red Latinoamericana de servicios de información especializada en teología*. San José : Universidad de Costa Rica, 1994. 150 p. [Inédito].

² Castro, Emilio. *Reminiscencia de un secretario general*. EN: Encuentro y Diálogo N° 16. Buenos Aires : ASIT, 2003. p.139

Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española. 23a ed. Madrid : Real Academia Española, 1992. 2 t

Ruiz Rivera, Leticia. La cooperación bibliotecaria : un reto a vencer. En IV Encuentro Latinoamericano de Bibliotecarios Teológicos Centro Memorial Dr. Martín Luther King, Jr. La Habana, Cuba, 16-19 de julio, 2002. http://www.ibiblio.org/rlit/noticias/encuent4/Leticia_La_Coop.pdf [Consultado 22-09-06]

Spalding, Helen H. "La cooperación entre bibliotecarios académicos en los EUA, una experiencia de todos los días" En : XVIII Reunión Anual del Consejo Nacional para Asuntos Bibliotecarios de Instituciones de Educación Superior. [México] : [COMPAB], publicación en prensa.

LA FORMACIÓN TEOLÓGICA, LA IGLESIA Y EL DESARROLLO LOCAL

Msc. Lic. Marcelino Tapia R.

Introducción

¿Cuál el ministerio que realiza la iglesia con la comunidad que la circunda a parte de la evangelización? ¿El Seminario capacita para realizar un ministerio con la comunidad que circunda a la iglesia? Fueron entre otras, las preguntas de una entrevista realizada a los pastores egresados de las instituciones teológicas en Bolivia. Las respuestas de un 98% de los entrevistados fue que no realizaban un ministerio con la comunidad civil y que las instituciones teológicas no les habían capacitado para realizar un ministerio social o diaconal con la comunidad circundante, excepto para realizar la tarea evangelística. Al revisar los prospectos de muchas instituciones teológicas de América Latina, se observa que su misión, visión y, por ende, su malla curricular- con ciertos matices- apuntan a "formar hombres y mujeres para realizar un trabajo o ministerios dentro de la Iglesia".

A la luz de esta realidad, se puede advertir, claramente, que la misión de las instituciones teológicas es para la iglesia. Dicho de otro modo, capacitan a los estudiantes para responder a las necesidades y requerimientos --en muchos casos, única y absolutamente-- a los que pertenecen a la comunidad eclesial, de modo que el universo de la gente perteneciente a la comunidad circundante queda afuera. La evangelización es la única capacitación que les dan en relación a su trabajo con la comunidad circundante. En este sentido, la misión de la mayoría de los institutos de formación teológica rayan en el eclesiocentrismo.

Frente a esta situación y en el contexto de una cada vez mayor pobreza, violencia, crisis moral e injusticia que viven nuestras sociedades; es preciso y, necesario, preguntarnos: ¿Si la misión de las instituciones teológicas es la formación de los líderes para trabajar dentro de la iglesia? o ¿formación de los líderes para transformar la sociedad con la iglesia? Obviamente, la respuesta a esta pregunta dependerá, en buena medida, de responder a la pregunta ¿Cuál la misión de la Iglesia?, pues, la misión de las instituciones teológicas debería apoyar la misión que tiene la iglesia.

El presente trabajo tiene el propósito de desarrollar una argumentación de la misión integral que tiene la iglesia en medio de la sociedad, desde una perspectiva teológica, sociológica y experiencial y, más principalmente, los desafíos e implicaciones que esta presenta para la educación teológica en América Latina. Más concretamente, la relación que existe entre la formación teológica, la iglesia y el desarrollo local.

I. La misión de la iglesia y la misión de los centros de formación teológica

Los Evangelios muestran claramente que la enseñanza y el mensaje de Jesucristo se centraliza en la buena noticia de que el Reino de Dios ha irrumpido en la historia humana (Marcos 1: 14-15). Después de su muerte y resurrección, antes de su exaltación, reitera a la primera comunidad cristiana la enseñanza sobre "el Reino de Dios" y, es en este contexto, que le comisiona a dar testimonio del Reino de Dios y a expandirlo desde su entorno local y mal allá de ello (Hechos 1: 3b y 8). En este sentido, se puede ver claramente que la misión de la iglesia es ser un agente del Reino de Dios y, por ende, no el fin en si mismo, sino más bien un instrumento para transformar el mundo. En esta misma línea indica Herman Rideerbos, que la *ekklesia* (Iglesia), es el pueblo elegido y llamado por Dios, que participa de la bienaventuranza de la *basileia*, el Reino de Dios (1988: 66). Lastimosamente, muchas iglesias han entendido que este testimonio es la mera proclamación verbal del Evangelio para la salvación del alma, más que para la totalidad de la existencia humana; espiritualizando de esta manera y despojándole a la buena noticia del Reino de Dios, sus connotaciones sociales y políticas.

Es claro el Apóstol Pablo al afirmar que "el Reino de Dios no es una autosatisfacción, sino, justicia, paz y gozo" (Rom. 14: 17). Entonces, lo que se testimonia y se expande no solamente es un mero anuncio verbal de sus virtudes: del amor, la Justicia, la paz y el gozo; sino la vivencia del

servicio a la comunidad que rodea a la iglesia, para que "viendo las buenas obras de la iglesia, la gente de su entorno glorifique al Rey de esta nueva sociedad" (Mt. 5: 13-16).

En consecuencia, la misión de las instituciones teológicas, debería también estar dirigida a capacitar a la iglesia a cumplir esta misión de ser una comunidad de cambio social. Pero, ¿Cómo lo hace? ¿Cuál la estrategia que debe seguir como agente del Reino para transformar su entorno?

II. Estrategia para el cumplimiento de la misión de la iglesia: el desarrollo local

Ya se indicó en el anterior punto, que el Cristo Resucitado le comisiona a la iglesia-como agente del Reino de Dios- a iniciar su misión de transformar el mundo, desde lo local (Jerusalén), desde el punto inmediato, para luego avanzar e ir más allá de lo regional (Hechos 1: 3b y 8). Como la semilla de mostaza que Jesús compara con el Reino de Dios, siendo tan insignificante crece hasta hacerse un árbol (Mt. 13: 31-33); o, la levadura que leuda toda la masa (Mt. 13: 33). En todos estos casos, Jesús está insistiendo que la estrategia de transformación del mundo que debe realizar la iglesia como agente del Reino de Dios, empieza desde lo local, desde el punto concreto e inmediato para luego ir más allá del mismo. En una palabra, la estrategia del cambio social que debe llevar a cabo la Iglesia como agente del Reino de Dios, es el desarrollo local. En tal sentido, las instituciones de formación teológica deberían tomar en cuenta en su currícula el desarrollo local.

Hoy por hoy, las mismas ciencias sociales lo respaldan y lo ven como una estrategia clave para el cambio social. En efecto, aunque tarde, las ciencias sociales a partir de la década de los 60, después de la experiencia de fracaso del desarrollo centrado en el Estado patrón, postula el desarrollo centrado en las fuerzas locales, las personas y las regiones. Es así que Maldonado, define el desarrollo local como la promoción de la intervención de todos los actores individuales y sociales, directos, indirectos, internos, externos, todos trabajando por un solo objetivo y una sola misión: desarrollar el recurso humano para que como sujeto activo, sea protagonista de los cambios que la sociedad necesita (Maldonado 2002: Editorial).

En tal sentido, es preciso considerar en profundidad la estrategia del desarrollo local desde la perspectiva bíblica, tomando presente algunos criterios importantes.

2.1. El desarrollo local transformador, empieza con una persona y una pequeña comunidad transformada

En todo el ministerio de Jesús se observa que su apelación de aceptar y decidir ser ciudadano del Reino de Dios, es a cada persona, respetando su individualidad y su particularidad. Así, llama a sus primeros doce discípulos a cada uno por su nombre (Mt. 3:19– 23; 10:1-4), entre otros ejemplos, tenemos el caso de Nicodemo, Zaqueo y otros. Cada uno de estos apelados que reciben el Reino de Dios, conforman una comunidad pequeña y periférica (Hechos 1:13-14).

Ahora bien, ¿De cómo se convierten estas personas interpeladas por Jesús en los fermentos de cambio social? Según el Evangelio de Juan 3:18–21 y muchos otros pasajes del Nuevo Testamento, el poder que les hace instrumentos de cambio, que les hace agentes del Reino de Dios, es el cambio que debe suceder en la dimensión de las creencias, las convicciones, las ideas, las motivaciones, los valores y principios. Es esta revolución en el mundo de la mente y el corazón que luego traerá como fruto, una revolución en el mundo de las acciones, de la ética, del comportamiento. Es así que, los que creen en las mentiras de las tinieblas, que representa los ídolos, las ideas que este mundo postula, y le prenden sus convicciones y su amor; viven haciendo maldad. Pero, los que creen en la verdad representada por luz que es Jesucristo y sus enseñanzas, viven en sus acciones un estilo de vida de búsqueda de bienestar. Esto es evidente en el Evangelio de Mateo 4:17; 5:1-16. Jesús muestra claramente que las exigencias éticas del Sermón del Monte —la justicia, la paz, la igualdad, el respeto, la solidaridad, la misericordia y otros— están precedidas por la exigencia del arrepentimiento, es decir, del abandono de las creencias, ideas, motivaciones que dirijan sus acciones. Tal como le dice a Nicodemo, para entrar al Reino de Dios, "es necesario nacer de nuevo" (Jn. 3:3); es decir, es necesario un cambio total y nuevo inicio en el orden de las creencias y las acciones.