

## *PETER HÜNERMANN – PARTERO DE UNA TEOLOGÍA HISTÓRICA*<sup>1</sup>

Peter Hünermann – Birth helper of a historical theology

Peter Hünermann - Geburtshelfer einer geschichtlichen Theologie

*Guido Bausenhardt*

Universität Hildesheim, Hildesheim, Alemania

bausenhardt@t-online.de

Recibido: 11-02-2023      Aceptado: 28-03-2023

*Guido Bausenhardt*. Nacido en 1952; estudios fundamentales de Teología Católica (Lic. teol.) y Ciencias de la Educación (Dipl. en ped.) en la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster; 1980-1986, asistente personal del Dr. Georg Moser, Obispo de la Diócesis de Rottenburg-Stuttgart; 1987-2001, director de Introducción al Trabajo para referentes pastorales; 1990, Doctorado (Dr. teol.); 1999, Habilitación en la Eberhard-Ludwigs-Universität de Tübinga; 2001-2017 Prof. de Teología Sistemática en la Universidad de Hildesheim.

### Resumen

En aras de la proclamación del Evangelio, el pensamiento cristiano en la Iglesia antigua se vio obligado a poner en diálogo su Buena Nueva con el pensamiento helenístico contemporáneo. Tal pensamiento metafísico pierde su plausibilidad cuando la experiencia de sí mismo y la autocomprensión de los seres humanos experimentan un cambio significativo. Esto tiene lugar en el pensamiento occidental de la modernidad. Este artículo describe este cambio: en la primera mitad del siglo XX, este cambio del pensamiento metafísico al histórico se hace explícito en la filosofía y, en consecuencia, también en la teología. Esta contribución pretende perfilar el pensamiento de Peter Hünermann en este proceso como

---

<sup>1</sup> Traducción del alemán al español del original inédito: Matías Omar Ruz.

uno de los parteros de la teología histórica: sobre los hombros del siglo XIX, en la recepción crítica de Martin Heidegger, en la tradición de Bernhard Welte, su maestro de Friburgo.

**Palabras clave:** Teología metafísica e histórica; «Deshelenización»; Martin Heidegger; Bernhard Welte; Peter Hünermann.

#### Abstract

For the sake of the proclamation of the Gospel, Christian thought in the ancient Church was forced to bring its Good News into dialogue with contemporary Hellenistic thought. Such metaphysical thinking loses its plausibility when the experience of self and the self-understanding of human beings undergoes a significant change. This takes place in the Western thought of modernity. This article describes this shift: in the first half of the 20th century, this shift from metaphysical to historical thinking becomes explicit in philosophy and, consequently, also in theology. This contribution aims to profile Peter Hünermann's thinking in this process as one of the birth helpers of historical theology: on the shoulders of the 19th century, in the critical reception of Martin Heidegger, in the tradition of Bernhard Welte, his Freiburg teacher.

**Keywords:** Metaphysical and historical theology; "Dehellenization"; Martin Heidegger; Bernhard Welte; Peter Hünermann.

#### Zusammenfassung

Christliches Denken war in der Alten Kirche im Interesse der Verkündigung des Evangeliums genötigt, seine frohe Botschaft im zeitgenössischen hellenistischen Denken ins Gespräch zu bringen. Solch metaphysisches Denken verliert seine Plausibilität, wenn Selbsterfahrung und Selbstverständnis der Menschen einen signifikanten Wandel erfahren. Ein solcher findet im abendländischen Denken der Neuzeit statt. Einen solchen Wandel zeichnet dieser Beitrag nach: In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird dieser Wandel als Wandel von metaphysischem zu einem geschichtlichen Denken explizit in der Philosophie und in der Konsequenz auch in der Theologie. Dieser Beitrag will Peter Hünermann in diesem Prozess als einen der Geburtshelfer geschichtlicher Theologie profilieren: auf den Schultern des 19. Jahrhunderts, in der kritischen Rezeption Martin Heideggers, in der Tradition Bernhard Weltes, seines Freiburger Lehrers.

**Schlüsselwörter:** Metaphysische und historische Theologie; "Enthellenisierung"; Martin Heidegger; Bernhard Welte; Peter Hünermann.

En una entrevista concedida a *katholisch.de* con motivo de su 90 cumpleaños, Peter Hünemann habló sobre sus estudios como alemán en Roma, en particular de un grupo de trabajo con otros estudiantes: Hans Küng, Wolfgang Seibel, Peter Lengersfeld y otros. “Teníamos la impresión de que no se podía continuar así con la teología neoescolástica completamente ahistórica”.

Ahora bien, los términos “ahistórico” o “histórico” no son lo suficientemente precisos. Si uno se fija en los teólogos que impulsan la teología, no se trata de “ahistóricos” pues el mundo en el que trabajan los teólogos es histórico: tanto diacrónico como sincrónico, con un índice temporal y cultural. Esto se ve inmediatamente cuando se examina la historia de la teología desde los apologistas hasta los Padres de la Iglesia griega y latina, desde la escolástica medieval, cuya historia de los efectos se extiende hasta el siglo XX, hasta la pluralidad de teologías actuales, que todavía no pueden etiquetarse de manera uniforme debido al corto espacio de tiempo.

La “pluralidad” designa las diferencias culturales –¡no necesariamente las contradicciones!–, los accesos sincrónicamente diferentes a la verdad, los conceptos simultáneos, desarrollados desde diversas posibilidades de pensamiento de lo que Jesús de Nazaret se encontró con sus contemporáneos de Galilea y Judea; pluralidad, por ejemplo, en la “teología de la liberación” latinoamericana, en las cristologías africanas y los primeros intentos de teología asiática, siempre guiados por la motivación de emancipar a un auténtico teólogo africano o asiático haciendo que se encuentren creativamente la herencia cultural y el cristianismo, de modo que, la fe cristiana, encuentra una expresión genuina en el pensamiento y la sabiduría religiosa de África y Asia.

### **La tradición del Dios ahistórico**

Que Dios sea o no histórico nunca fue, *expressis verbis*, objeto de clarificaciones magisteriales. La palabra “historia”, “historicidad” o “histórico” en su significado actual “surgió recién hacia el final del siglo XVIII” (Schaeffler, 1995a, p. 553s.; 553). Sin embargo, lo que la teología tradicional y el Magisterio de la Iglesia acordaron, hasta el

Concilio Vaticano II, fue en la afirmación sobre la “inmutabilidad (*incommutabilis*) de Dios”. Esto debería, al menos, sostenerse ‘de fide’ (Ott, 1961, p. 42), es decir, con un carácter vinculante difícilmente superable.<sup>2</sup> ¿La idea de una historicidad de Dios –por conclusión inversa– debe rechazarse implícitamente ‘de fide’, es decir, con la certeza que corresponde?

“Inmutable” es una implicación necesaria de la teología filosófica de los griegos tanto en la variante platónica como aristotélica. Para *Platón*, el concepto de Dios es un predicado; para él, lo “divino” en modo supremo es la idea de bien. En contraste con la cosa individual visible y compuesta, cambiante y transitoria, la idea es lo que está siendo en sentido propio: de ella todas las cosas reciben su ser. La idea es “invisible, inteligible, simple, inmutable, imperecedera” (Phd. 78b-80b). (Ricken, 1987b, p. 280). Por perfecto, lo divino ya no requiere de más perfección, de modo que el cambio sólo puede significar un cambio hacia algo menor. *Aristóteles* desarrolla su doctrina filosófica de Dios a partir del pensamiento del ser como “onto-teología” (Ricken, 1987a, p. 33-40). El objeto distinguido de la ciencia del ser es el ente original, el ente permanente en sí mismo e inmutable, divino, realidad pura, forma pura, esencia pura. Está desprovisto de toda contingencia –que en “sustancia” se describe como principio de posibilidad y variabilidad de una sustancia, de una esencia– y es, por lo tanto, inmaterial.

Aristóteles inicia una “metafísica de la sustancia”, el análisis de todo lo que existe según materia y forma, la esencia y la forma de la apariencia, la sustancia y los accidentes. “Mientras que la forma que aparece está sujeta a la separación, al cambio y, por lo tanto, a la no-necesidad, la esencia aparece como superior a la separación, permanente y necesaria” (Lotz, 1976, p. 463s.).

## **De la neoescolástica ahistórica a la Escuela de Tubinga**

Una forma de pensamiento ahistórico ignora las posibilidades filosóficas, inevitablemente históricas, de pensamiento dentro de las cuales tiene lugar “la

---

<sup>2</sup> La mayor obligatoriedad resulta de ‘de fide definitiva’. Brinktrine (1953, p. 136) aboga por ‘de fide definitiva’; de igual modo Pohle y Gummersbach (1952, p. 264).

responsabilidad de pensar de la fe cristiana” (Dalferth, 1997, p. 50); tal forma ignora también el desarrollo y los cambios de la filosofía sobre la base de una experiencia transformada y desarrollada de uno mismo y del mundo. De esta manera, la verdad teológica sólo puede ser experimentada como un destello ahistórico, inmediato, puro.

En sus “años romanos” (1949-1958), Peter Hünermann se encuentra con la tradición metafísica en forma de neoescolástica. Este programa, de una conexión filosófico-teológica y la continuación de la escolástica medieval (Pieper, 1960), fue promovido por los papas del siglo XIX, incluso se hizo obligatorio.<sup>3</sup> Hünermann tampoco se libró del llamado Juramento Antimodernista (1910 [DH 3537-3550]). Tomás de Aquino (1225-1274), *doctor angelicus*, había logrado una síntesis fructífera de la filosofía y la teología de su tiempo, sólo “de su tiempo”. Quien quiera aferrarse a esta síntesis se acoge a una “philosophia perennis” ahistórica y a una teología atemporal. Pero tan pronto como las condiciones y experiencias de vida transformadas se articulan en una filosofía modificada en aras de la autenticidad, la teología debe por sí misma participar en tal desarrollo de manera crítica; de lo contrario, se alienará del pensamiento filosófico. La relación clásica entre ambas se tensará hasta el punto de la ruptura; de esta manera, la teología y la filosofía viven en sus propios mundos sin intermediación.

Hünermann encuentra una nueva forma alternativa de pensamiento teológico: “Pronto me encontré con la Escuela de Tubinga... porque tuve la impresión de que son teólogos del siglo XIX que estaban a la altura de su época” (Eckholt y Heyder, 2010, p. 45). Su tesis de doctorado versó sobre Franz Anton Staudenmaier, de Tubinga. (Hünermann, 1962) Fue uno de los que “ejercieron la teología a la altura de su tiempo en una época de agitación”. Hünermann mismo ve su tesis de habilitación como “una continuación de este trabajo” (Eckholt y Heyder, 2010, p. 115) El título es programático: *La irrupción del pensamiento histórico en el siglo XIX. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Caminos e instrucción para la teología.* (Hünermann, 1967).<sup>4</sup> Aquí Hünermann reconstruye el surgimiento y el avance de este pensamiento y se pregunta por su significado para la teología.

---

<sup>3</sup> Ver la encíclica *Aeterni Patris* (1879) del Papa León XIII.

<sup>4</sup> Ver la reseña de su crítico amigo Klaus Hemmerle (1996).

“La metafísica indaga las primeras y más generales causas de lo que es. El ente como un todo se experimenta como necesitado de justificación. Sólo el ente captado en su fundamento es verdaderamente reconocido” (Hünermann, 1967, p. 197). “Puesto que se supone que el fundamento es lo último y lo más general, es adecuado para la inquebrantable estabilidad del estar-en-sí-mismo puro e inmutable. La mirada metafísica indaga la objetividad última que lo fundamenta todo” (Hünermann, 1967, p. 198). En la “concepción metafísica de la realidad como cosmos, ya no hay lugar para las apariciones de dioses. Sólo la fuente misma del orden, el *voũç* –como fin último y motor inmóvil– y la idea suprema, pueden llevar atributos divinos... Llevan los atributos divinos de inmortalidad e inmutabilidad” (Hünermann, 1967, p. 198s.).

### **La helenización como proceso de traducción en la Iglesia antigua**

El cristianismo encuentra el pensamiento metafísico en el pensamiento helénico. Después de las guerras de conquista por parte de Alejandro Magno, la región mediterránea quedó dominada por la lengua y la cultura griegas, (Droysen, 1877-1878; 1999; Bichler, 1983; Kaiser, 2003; Hengel, 1988) y filosóficamente, sobre todo por el pensamiento platónico. Las formas de pensamiento de las épocas grecorromana y helenística son diferentes de las de los autores del Nuevo Testamento y diferentes de las de hoy; de este modo, se abren para la misión y la apologética otros enfoques legítimos de experiencias surgidas del encuentro con Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios.

La confrontación intelectual fue el precio que tuvieron que pagar los cristianos por intentar hacerse entender, de hecho tenían que hacerlo si no querían socavar la pretensión universal del Evangelio. “Conexión en contradicción” se denominó a la, a veces, delgada línea que separa la adaptación pura y la estricta insistencia en las propias tradiciones. El respetable ethos de querer dejar intacto el patrimonio salvífico – precisamente por su significado salvífico– no es realista; significaría no aprovecharlo. Precisamente para protegerlo de malentendidos y tergiversaciones es que debe interpretarse. Esta es la experiencia casi renuente de la Iglesia primitiva: los obispos dudan en decir algo nuevo, porque en realidad ya está todo dicho, y sólo hace falta

transmitirlo fiel e íntegramente y sin adulterar. Sin embargo, se ven obligados por las circunstancias –conflictos con el pensamiento antiguo y el disenso en el seno de la propia Iglesia– a decir lo antiguo de nuevo, a responder a estos desafíos de una manera que corresponda precisamente al nuevo planteo y que, por lo tanto, no puede limitarse a repetir lo antiguo.

No puede haber dos opiniones sobre el hecho de una “helenización del cristianismo”, pero sí al menos dos opiniones sobre el alcance y la profundidad de tal proceso. El testimonio más destacado de la helenización es la llamada Septuaginta (LXX), la traducción de la Biblia hebreo-araméa a la antigua lengua griega vernácula originada a partir del 250a.C. en el judaísmo helenístico, predominantemente en la Alejandría egipcia, fundada por Alejandro. Este extenso e influyente judaísmo de la Diáspora, como resultado de la migración judía, puede rastrearse ya desde Alejandro (a partir del 326a.C.) o Ptolomeo I Soter (desde 323). La actitud correspondiente hacia la vida era la búsqueda de un apoyo confiable y fundamentos sólidos, actitud estoica según una vida de acuerdo con el mundo (*κατὰ φύσιν*), epicúrea según la imperturbabilidad (*ἀταραξία*) del alma.

### **Conocimiento de la salvación metafísicamente concebido**

Según el pensamiento helenístico, la revelación divina acontece como *conocimiento* de la salvación. El conocimiento del Dios revelado, que se origina en el acontecimiento de la revelación y se articula en el testimonio de la fe, es necesario para la salvación, ya que habla de un acontecimiento en el que Dios obra la salvación del ser humano. El ser humano, en busca de su salvación, depende de saber cómo encontrar su salvación. Sin embargo, el conocimiento de la salvación está fuera del alcance de la razón humana, porque esta salvación se basa en la donación indeducible e incalculablemente gratuita de Dios, de modo que se requiere la comunicación divina para que el ser humano tome

conciencia de ella (STh I q.1 a.1c).<sup>5</sup> Este proceso de instrucción divina se considera así como “parte intelectual y cognitiva de la historia de la salvación” (Max Seckler) y a Jesucristo como “manifestatio veritatis” (STh III q.40 a.1c). (Berchtold, 2000) Este “concepto teórico-instructivo de la revelación” (Seckler, 1982, p. 17-62). experimentó un “florecer del miedo”<sup>6</sup> con el Concilio Vaticano I (1869/70) (DH 3004-3007) y la neoescolástica.

La verdad teológica ya no debe verse en el singular personal, como en el Cristo joánico –“Yo soy la verdad” (Jn 14, 6)– sino en un plural de verdades proposicionales objetivas, no en el encuentro con Jesucristo mismo, sino en lo que él comunica y está contenido en la Escritura.

“Dos cosas nos parecen extrañas en esta concepción y que sigue siendo notable hoy: por una parte, la fijación del tema a la Sacra Pagina, la Sagrada Escritura... o incluso en su versión abreviada en los ‘artículos’ del Credo... Hoy, en este momento histórico, no describiríamos el tema propio como algo que está detrás de las Escrituras, sino como lo que es testimoniado y pretendido por las Escrituras: la historia viva de Dios con el ser humano elegido por Él como interlocutor. Esto haría desaparecer la segunda cosa extraña: porque entonces la fe para nosotros no se refiere a la letra de la Escritura ni a los artículos de fe ni a formulaciones dogmáticas, sino –como en los acontecimientos de la Antigua y Nueva Alianza– sólo al Dios vivo, que por supuesto no se revela en ninguna parte como en un en-sí desnudo (si eso fuera siquiera concebible), sino en sus obras, directrices, acompañamientos que lo revelan, sus instrucciones y mandamientos, promesas y cumplimientos para el ser humano, todos los acontecimientos que, como corresponde a la esencia más profunda del encuentro, se abren paso una y otra vez en la Palabra, en última instancia, en forma de palabra que –impulsada por el Espíritu de Dios–, da testimonio de su historia con el ser humano y permite al mismo Espíritu hacerla presente como acontecimiento una y otra vez y para siempre” (von Balthasar, 1969, p. 45s).

---

<sup>5</sup> La primera edición del ‘Lexikon für Theologie und Kirche’ la define sucintamente así: “La revelación, en sentido teológico, es la comunicación de verdades religiosas a la humanidad por parte de Dios,...” (Straubinger, 1935)

<sup>6</sup> “El miedo florece en los árboles. No puedes permitir que el éxito te diga adiós” (Walser, 2005, p. 134).

## La opción de Heidegger por una “teología libre de griegos” – Contra la “obsesión por lo teórico” (Heidegger, 1999, p. 63)<sup>7</sup>

Martin Heidegger experimentó la teología de su tiempo en la tradición medieval como una ciencia teórica (*scientia*). (Chenu, 1957, p. 67-92; Köpf, 1974) Heidegger contradice una ‘actitud teórica’ en la teología según la cual el mundo se enfrenta a un sujeto como un objeto, el sujeto se lo ‘re-presenta’, lo objetiva y encuentra en él verdades ahistóricas y atemporales.

El rechazo de la ‘actitud teórica’ se remonta al contexto más originario de la ‘vida’; las ciencias teóricas serían entonces derivadas, aproximaciones y accesos secundarios al ente. En su conferencia *Fenomenología y teología* (1927), Heidegger da una definición formal de la ‘ciencias ónticas’: “La ciencia es el desvelamiento justificador de un ámbito cerrado en sí mismo del ente y del ser, en aras del desvelamiento mismo. Cada área temática tiene, de acuerdo con el carácter fáctico y el modo de ser de sus objetos, su propio tipo de posible desvelamiento, identificación, fundamentación y configuración conceptual de la cognición así formada” (Heidegger, 1970, p.14).

Para la teología, los ‘contextos originarios de la vida’ serían experiencias y realizaciones religiosas que hay que dilucidar como religiosidad originaria, no reflexiva; tendría que considerar este acontecimiento de fe en sus contenidos, referencias y realizaciones, brevemente dicho: en su historicidad. El propio Heidegger ejemplifica esto en la presentación de la experiencia fáctica de la vida de los primeros cristianos en Gal. y 1/2 Tes. (Bausenhardt, 2013, p. 103-108).

Heidegger contrasta a la teología contaminada greco-helenística el estímulo exigente o la exigencia que estimula para que la teología se libere de las formas tradicionales griegas de pensamiento, de su actitud teórica, que quiere ver lo que algo es, precisamente, su esencia inmutable y perdurable. (Bausenhardt, 2013) Concluye la última lección del semestre de verano de 1920 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*) con la frase: “Hay una necesidad de una confrontación de principios con la

---

<sup>7</sup> Ver la fórmula similar del “Dominio general de lo teórico” (Heidegger, 1999, p. 87).

filosofía griega y la desfiguración de la existencia cristiana por ella. La *verdadera idea de la filosofía cristiana*: cristiana no es una etiqueta para una filosofía griega, mala y decadente. El camino es hacia una teología cristiana originaria libre del helenismo” (Heidegger, 1993a, p. 91). Para Heidegger, la ‘teología griega’ está comprometida con una metafísica que “concibe el ser como un estar ahí a la mano constante y, por lo tanto, no puede satisfacer la temporalidad de la consumación de la vida fáctica. ...El pensamiento orientado al ver apunta a contenidos imaginables y, por lo tanto, se pierde la consumación irreduciblemente temporal-histórica que produce el tiempo” (Heidegger, 1993a, p. 91). Heidegger caracteriza el pensamiento griego como “evasivo de la perturbadora temporalidad del ser-ahí” (Heidegger, 1993a, p. 91). En sus apuntes *Das religiöse Apriori*, Heidegger presenta su diagnóstico histórico-intelectual: El predominio de lo teórico condujo a que “los escolásticos, dentro de la totalidad del mundo de la experiencia cristiano medieval, pusieran en grave peligro la inmediatez de la vida religiosa y olvidaran la religión a través de la teología y los dogmas” (Heidegger, 1995a, p. 313s.).

La lección *Introducción a la fenomenología de la religión* sigue este plan y, programáticamente, se puede leer en una de sus últimas frases: “La auténtica filosofía de la religión no surge de conceptos preconcebidos de filosofía y religión. Más bien, es de una cierta religiosidad, para nosotros la cristiana, de donde surge la posibilidad de su comprensión filosófica” (Heidegger, 1995b, p. 124s.). La meditación del cumplimiento de la fe y de la vida originaria –la fenomenología es la “comprensión originaria de la vida misma” (Heidegger, 1993b, p. 240)– requiere un pensamiento acerca de los acontecimientos, es decir, un pensamiento histórico.

### **Bernhard Welte: evento y acontecimiento**

Bernhard Welte (1906-1983), maestro de Peter Hünemann, tendió en Friburgo un puente entre Heidegger (1889-1976) y el ambiente teológico de Friburgo. Welte se emancipó decididamente de la metafísica helenística y se dedicó por completo a la dimensión de la historicidad. Incluso sin referencia explícita, la consigna de una

‘deshelenización’ del cristianismo se ajusta al programa de Heidegger de una ‘teología libre de griegos’.

Welte hace plausible el diagnóstico de ‘deshelenización’ con sus investigaciones histórico-teológicas, que corrobora la tesis de que, el discurso bíblico de Cristo como narración, testimonio y proclamación de lo sucedido, es epocalmente diferente del de los concilios de Nicea (325) y Calcedonia (451), como afirmación de que, el paso de la comprensión bíblica del ser como ‘acontecimiento’ a la de los concilios de la Iglesia primitiva como ‘metafísica’ (en el sentido de Heidegger), no significa tan sólo una mera explicación. (Welte, 1970b, 1975, 1977; Lehmann, 1976; Christe, 1986) Si los Evangelios estaban interesados en la consumación histórica, rica en acontecimientos, los concilios operaron con conceptos atemporales y abstractos, griego-metafísicos. Con Heidegger, Welte ve que el reinado de la metafísica occidental hoy está llegando a su fin y considera más apropiado para una comprensión actual del ser recurrir más a la forma bíblica de hablar con las categorías de evento y acontecimiento. (Welte, 1982; Kusar, 1986; Hünemann, 1989).

La originalidad de Welte al pensar la historia se manifiesta en su visión del ‘curso epocal, del cambio epocal de la historia’ (Welte, 1993, p. 109-129; 1996, p. 167-246). Él llama “la temporalización de las épocas a las formas cada una de ellas únicas, singulares e inolvidables de ser-ahí en el conjunto del mundo y del tiempo... la obra más grande y misteriosa de la historia” (Welte, 1993, p. 127). Tales observaciones muestran que el giro histórico de las formas básicas no es en primer lugar acto y obra del ser humano. Este giro es el destino para el ser humano, destino que se envía a sí mismo al ser humano por una razón anterior a él y que luego, sin embargo, desafía al ser humano a darle forma a su vez a este destino” (Welte, 1993, p. 114). En su conferencia “Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik” de 1969, Welte despliega esta estructura epocal de la historia sobre la base del encuentro del cristianismo joven, originario palestino-semítico, con el mundo griego, con el “modo [helénico] en que, lo que es, en su ser, se promete siempre al ser humano y se lo da a entender” (Nicea 102<sup>8</sup>). Su tesis:

---

<sup>8</sup> "Nicea" aquí y en lo que sigue en Welte (1970b).

“En Nicea, la comprensión del ser de la metafísica occidental llegó a dominar la teología, mientras que la comprensión del ser predominante en la Biblia era de una naturaleza pre-metafísica más primigenia y parece más fácilmente interpretable desde el concepto de acontecimiento” (Nicea 109).

Welte señala la naturaleza situacional de los dogmas de la Iglesia primitiva: “Sus declaraciones son declaraciones necesarias para la causa del cristianismo bajo la condición de un planteo que no es necesario por su parte. Sin embargo, esto tiene la consecuencia necesaria de que el sistema de pensamiento, que no era necesario y que subyace a las preguntas, se comunica como sistema formal también a las respuestas, de modo que éstas no son necesariamente como son en lo que respecta al sistema de pensamiento utilizado en ellas, por ejemplo, los términos usados ellas, sino que son necesarias con respecto a lo que realmente dicen y quieren decir dentro de ese sistema de pensamiento no necesario” (Welte, 1975, p. 295). El pensamiento humano, sin embargo, es ahora “el medio ineludible de la revelación divina y de su transmisión, la tradición” (Welte, 1975, p. 304); el pensar, por otro lado, siempre se articula lingüísticamente “pero el lenguaje nunca es un mero lenguaje individual” (Welte, 1975, p. 304), sino que más bien contiene “una referencia al contexto social e histórico” (Welte, 1975, p. 304), a “una cierta forma en que las cosas y las relaciones en el mundo se nos aparecen y nos miran, cómo todo tipo de cosas y relaciones nos comprometen o no. Todo esto ocurre de acuerdo con ciertas pautas y estructuras rectoras, que también son individuales, pero al mismo tiempo son comunes a muchas personas de una manera cada vez más flexible” (Welte, 1975, p. 305). “Por lo tanto, cuando uno se ha reconocido un mundo en su peculiaridad, se puede decir que, en él, ciertos pensamientos o formas lingüísticas son posibles y otros imposibles” (Welte, 1975, p. 305).

Welte distingue ahora dos modos de percepción, comprensión y de decir históricos: los cambios históricos pueden entenderse como extensiones de lo existente, como un más o menos “cuantitativo” de lo mismo; el nuevo estado se explica por factores conocidos, con la ayuda de categorías probadas, en un contexto conocido. Pero también hay nuevos fenómenos que ya no se pueden describir con el lenguaje en uso, sino que exigen un nuevo lenguaje que no los miden con las varas de medir habituales.

Y se pregunta: “¿Estos casos rompen completamente la continuidad de la tradición? Ciertamente, en lo que respecta a la *forma* de pensar y cuestionar. Pero no necesariamente en lo que respecta al *asunto*” (Krisis 306f). Y propone “llamar a este proceso epocal de tradición proceso de *traducción* y distinguirlo de la tradición explicativa” (Welte, 1975, p. 307s). Para Welte, “el paso de la Biblia a Nicea y, por lo tanto, a la dogmática y la cristología clásicas, es un paso epocal y, en esencia, no meramente explicativo” (Welte, 1975, p. 308).

Las pretensiones de validez de la realidad se expresan en el pensamiento del ser humano: “Llamamos pensamiento a la visión de lo que es como tal y, por lo tanto, a la verdad de lo que es. Así, como pensadores, pertenecemos a la historia, al acontecer de la verdad” (Welte, 1996, p. 191). Entonces la cuestión no es sólo cómo aparece, sino también cómo esa verdad se da a conocer ahora al pensamiento que la observa: la verdad entonces radica, pues, “en la autorrevelación o emergencia del ente en su ser para posibles puntos de vista pensantes” (Welte, 1996, p. 181). Nadie sabe de antemano adónde ir, y nadie sabe completamente adónde conducirá finalmente la discusión sobre la historia, que no deja nada –ninguna respuesta en ningún momento– completamente en pie, sino que lo entrega todo en giros siempre nuevos a lo venidero sustraído imprevisiblemente y, por lo tanto, rechaza así una respuesta definitiva” (Welte, 1993, p.151s.)<sup>9</sup>.

### **Peter Hünemann: El ser humano como testigo de la historia**

Con la irrupción del pensamiento histórico hacia fines del siglo XVIII, se estableció un nuevo tipo de pensamiento, que ya no procedió de un marco metafísico, sino de testimonios históricos contingentes y que reaccionó de forma alérgica a todas las sistematizaciones (apresuradas, forzadas). Con su innovadora tesis de habilitación, Peter Hünemann traza la irrupción de este pensamiento histórico en el siglo XIX y se pregunta por su importancia para la teología. (Hünemann, 1967).<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Otros textos relevantes de Welte (1970a, 1979; Hünemann, 1989).

<sup>10</sup> Hünemann se mantiene fiel a este tema, por ejemplo, en Hünemann (1994, 1966, 2000, 2013).

La visión científico-metafísica del mundo se dirige a hechos objetivos, pero fracasa ante una dimensión de interioridad abierta por la fe cristiana: “La redención y la fraternidad de todo ser humano fundada en ella, la libertad del ser humano, su independencia de todo lo que le puede sucederle en el mundo, el sacrificio de su propia vida por Dios y los seres humanos, caracterizan su nueva posición en el mundo” (Hünermann, 1967, p. 199).

“Si la posición griega de la conciencia está determinada por el pensamiento representacional, que sitúa la realidad bajo la ley del conocimiento, el cristianismo está determinado por la voluntad. ...La voluntad es el lugar de la experiencia de Dios, del Sí mismo y del Tú, de la historia. Estas ‘experiencias de la voluntad’ se sustraen a la representación y determinación científicas universalmente válidas, no son objetivables y rastreables a otra cosa” (Hünermann, 1967, p. 200).

En la voluntad, el ser humano no se refiere únicamente a un objeto de conocimiento independiente de él, sino a un bien que le atrae, que le concierne y le pertenece siempre de forma latente, inconsciente.

La Iglesia aprendió rápida e inevitablemente a expresar la intuición y la intención cristianas originarias en categorías metafísicas: “Del genio griego brota –por medio de los conceptos cósmicos de logos, resplandor de Dios, participación– ‘un simbolismo magnífico, pero relacionado con el mito, como el lenguaje de la fe en Cristo’ [Dilthey]. Esta nueva metafísica ha traducido en gran medida al pensamiento representacional las dimensiones de interioridad e historia abiertas por el cristianismo” (Hünermann, 1967, p. 200s.). A esto pertenece la exigencia de una ‘desgrieguización’ o ‘deshelenización’ del cristianismo.

La reflexión sobre la fe no es un pensamiento deductivo o constructivo, no es un pensamiento lineal en el sentido de una derivación lógica o de una extrapolación pronóstica, según la cual un ente podría ser transferido a otro. “Toda reducción a algo sólo capta un aspecto, da sólo una justificación limitada. Toda respuesta al ‘de dónde’ y al ‘por qué’ puede ser seguida por más preguntas. Ninguna de estas respuestas dice, en última instancia, por qué algo es así. La respuesta se da en el ser del ente mismo, pero de tal manera que no aparece otra cosa como fundamento, sino que el ser del ente

mismo emerge como respuesta” (Hünermann, 1967, p. 203s). Sólo un “pensar meditativo recogido y que acoge” (Hünermann, 1967, p. 203), “que se asombra” (Hünermann, 1967, p. 204) puede hacerle justicia.

El pensamiento histórico significa “la suspensión del pensamiento metafísico” (Hünermann, 1967, p. 371) en la medida en que surge de una experiencia básica “que difiere de la comprensión precedente del ente. Su trabajo es un intento de llevar esta experiencia a la palabra” (Hünermann, 1967, p. 371). La historia como ‘antes’ del presente no se entiende cuando se busca el ‘fundamento’ al que, entonces, hay que asignarle al presente y al futuro como si fueran meras consecuencias, “en el círculo de lo postulado y lo presupuesto” (Hünermann, 1967, p. 378), cuando en el concepto de sustancia esta se entiende *frente* al sujeto y el concepto de causalidad entiende las cosas como *unas sucesivas de otras*.

Más bien, el ‘antes’ une al ser humano y al ente de tal manera “que están abiertos y asignados el uno al otro” (Hünermann, 1967, p. 378), se encuentran. El ser humano histórico no es un tercero observador ajeno a los acontecimientos; el “curso del ser humano, a través del cual el ente puede mostrarse como ente, puede ser ente, se pone en marcha sólo en el principio del ente” (Hünermann, 1967, p. 381). “Por lo tanto, incluso el ente tampoco es ese ello en suspenso y distante, es lo que concierne al ser humano, lo que se acerca a él y es afirmado por él. Es la pertenencia, la libertad que empodera y es vinculante” (Hünermann, 1967, p. 382s.). El ente no confronta al ser humano como una realidad objetiva y distanciada; él mismo pertenece al acontecer de esta realidad; si quiere hablar de historia, también debe hablar de sí mismo. Esa es la forma lingüística del testimonio. “Como una estructura marcada por acontecimientos, el ser humano sólo puede dar testimonio de la historia como oculta, y a la inversa, es cierto que la historia sólo se convierte en luz en el testimonio del ser humano” (388). Tal “estructura [lúdica] del mundo y de los mundos, del ser humano y de la humanidad” se convierte “en luz en el testimonio del ser humano” (Hünermann, 1967, p. 388). En el testimonio, el acontecimiento histórico se anuncia, se articula.

Además, “la continuidad de la historia, que se produce en el cara a cara directo entre el testigo y del oyente, también ocurre de la misma manera con

respecto a los testimonios de épocas anteriores. Cada ser humano, como testigo de la historia, incluso antes de hablar, ya está invocado por el coro de los testigos anteriores. Su testimonio es una respuesta a los testimonios de esos testigos. Así, en cada testimonio tiene lugar la continuidad de la historia, ya que la respuesta recoge la palabra que suena desde lejos. Cada testimonio se inscribe en una tradición” (Hünermann, 1967, p. 397).

La observación de Heidegger “de que el ser no se concibe como tal, sino como ente según el principio de razón suficiente” (Hünermann, 1994, p. 343), también señala a la teología el arduo camino hacia una teología histórica. (Hünermann, 1994, p. 348-352) La pluralidad irreductible de la realidad hace plausible “que la estructura fundamental del pensamiento metafísico –actualmente potente en el pensamiento técnico a disposición– no es *la* estructura del pensamiento” (Hünermann, 1994, p. 347, nota 17)<sup>11</sup>.

El final de la gran época de la teología ontoteológica, en el siglo XIX, permite u obliga a una reorientación de la cristología. (Hatstrup y Hoping, 1989) Detrás de los Concilios de Calcedonia (451) y Nicea (325), el diseño de investigación histórico-crítica se remonta a una comprensión histórica de los textos del Nuevo Testamento. “Uno quiere encontrarse con el Jesús 'verdadero', escapar de los repintes metafísicos helenísticos” (Hünermann, 1994, p. 349). El “redescubrimiento del carácter escatológico del mensaje y de la actuación de Jesús” (Hünermann, 1994, p. 349) condujo a los enfoques divergentes a una cierta convergencia. “No es un marco metafísico predefinido el que forma la retícula a partir de la cual se abre y, al mismo tiempo, se capta conceptualmente el acontecimiento de Cristo en su credibilidad. Más bien se procede en la dirección contraria: el acontecimiento de Cristo –entendido como evento de la autoapertura divina en la historia– es el punto de partida desde el cual la comprensión del mundo y la autocomprensión humana se desarrollan en la fe” (Hünermann, 1994, p. 357). El punto de partida no puede ser una posición humana desafiante; no iría demasiado lejos. Sólo un confiado “atrever-se a responder a esas múltiples señales y llamadas que llegan al ser humano desde la apertura de la realidad y lo alientan a afirmar la abrumadora e in-

---

<sup>11</sup> Hünermann llama la atención sobre el pensamiento de Heidegger, 1954. Richard Schaeffler (1995b) describe la (dimensión) empírica, estética, ética y, finalmente, religiosa de la realidad y los enfoques metodológicos correspondientes.

finita nada que reina en todo ser como un secreto retraído y prerreflexivo. La decisión se toma en una fe que libera y hace posible la existencia, que en el acontecimiento de la apertura y seguridad del ser, el ser humano es tocado bajo el velo de la nada, retraído y oculto, por un misterio prerreflexivo: el misterio de lo sagrado. Es el ‘desde dónde’ prerreflexivo desde el cual se nos concede y envía la luz, la apertura y el ser, de tal manera que se conservan incomprensiblemente en la majestuosidad sustraída y el poder de lo sagrado y, sin embargo, se nos abren sin ser transferidos a nosotros o puestos a nuestra merced” (Hünermann, 1994, p. 362).

Las definiciones comunes de verdad como *adaequatio intellectus et rei* y de libertad como *dominium sui* están atrapadas como conceptos estáticos frente a una “comprensión histórica del encuentro con Jesucristo como una experiencia escatológica de revelación y salvación” (Hünermann, 1994, p. 364). Los conceptos metafísicos de los concilios de la Iglesia antigua también resultan, en última instancia, de encuentros que no son desconocidos para los Evangelios: “Las personas a las que Jesús se acerca y que se abren a él salen transformadas de estos encuentros. ...Jesús señala el carácter salvífico fundamental del encuentro con él” (Hünermann, 1994, p. 365). El encuentro con Zaqueo es paradigmático en este sentido (Lucas 19,1-10) (Hünermann, 1994, p. 366).

Las categorías de “naturaleza” (φύσις / οὐσία) y “persona” (ὑπόστασις / πρόσωπον), determinantes para la cristología de la Iglesia antigua, experimentan una nueva definición con el abandono del pensamiento metafísico: “Con respecto a la naturaleza del ser humano, se debe considerar, en la caracterización de la persona, el carácter de acontecimiento de la realidad, del devenir y la mediación del ser-ahí y el ser sí mismo humanos” (Hünermann, 1994, p. 382). Hünermann menciona como categorías decisivas las de “acontecimiento, encuentro y amistad” (Hünermann, 1994, p. 382). Recuerda las determinaciones de Heidegger según las cuales “el ser humano pertenece esencialmente al acontecimiento de apertura [388], de ser un claro, en el que se abre lo que hay. ...Constitutivo para el ser humano, entendido como ser-ahí, es estar-en-el-mundo, estar-con otros, así como el ‘hecho’ de que el ser humano experimenta lo que es, como un acontecimiento del ser, en lo más profundo, como un acontecimiento de lo

sagrado” (Hünemann, 1994, p. 387s.). Tal disposición marca la despedida “de la naturaleza como la idea abstracta de una existencia esencializada [por la quiddidad]<sup>12</sup>, que como tal puede unirse con otra existencia esencializada en un sujeto. Si el ser humano está determinado como ser-ahí, como el ahí de lo sagrado, entonces, con respecto a Jesucristo, ya no se puede asumir de manera abstracta una coexistencia de ambas naturalezas, la humana y la divina” (Hünemann, 1994, p. 388).

La “persona” corresponde a la “naturaleza” como devenir, es decir, como una mismidad histórica: “Se forma a partir de un ‘otro-de’, de una ‘referencia-a’. El mundo que se aproxima, el ser incipiente, lo sagrado, concentran al ser humano, por así decirlo, en sí mismo y, desde allí, realiza su identidad. Esta realización sucede una y otra vez. La mismidad, en un sentido radical, se convierte. Se ‘eleva’ y se logra a sí mismo en diferentes formas: desde la conciencia difusa marcada por la ilusión hasta el yo orientado a objetivos, el sujeto reflexivo y el Dasein desinteresado que se trasciende a sí mismo” (Hünemann, 1994, p. 388s.). La mismidad del ser humano resulta “siempre de la relación con el otro” (Hünemann, 1994, p. 389), de una relación que surge en los encuentros históricos, no como un “qué” nuevo y complementario, sino en un origen específico; con relación a Jesús: como “su plena determinación por Dios (cf. Flp 2, 6), su aproximarse desde otras personas, desde las cosas del mundo que tienen su origen en Dios. Esto es constitutivo de toda la configuración de su mismidad. Así se debe al Padre..., a su poder y comunicación” (Hünemann, 1994, p. 393).

Las autorrealizaciones experimentadas en situaciones históricas son el καιροί, en el que este “desde Dios” puede ser concretado y experimentado vívidamente. Θεότης o ἀνθρωπότης son términos abstractos que se abren a los acontecimientos relatados en los Evangelios. La doble τελειότης, en la definición de Calcedonia (DH 301), ya no marca la “perfección” de todas las cualidades permanentes e inmutables de una naturaleza humana o divina, sino la “perfección” de las realizaciones históricas y particulares de la vida en los acontecimientos históricos, condicionados, situacionales, contingentes, precarios, transitorios... de su vida. Aquí él es la “impronta” de Dios (Hebreos 1:3), su

---

<sup>12</sup> Nota del traductor: el autor utiliza el término “Washaft”, de vertiente heideggeriana, haciendo alusión al “Was” (al qué), a la *quiddidad* (esencia) aristotélico-medieval.

“imagen” (2 Corintios 4:4; Col 1:15), su “Palabra” (Juan 1:1, 14; Ap 19,13), *eco* de la palabra divina, *espejo* de la revelación de Dios, *instrumento* voluntario de la acción divina.

Si se compara el “Tomus Leonis” (449) escrito para el Concilio de Calcedonia con la carta dogmática del Papa Agatón (680) (Elert, 1957) destinado para el 3er. Concilio de Constantinopla, impresiona la puesta en primer plano de la interiorización de la imagen de Cristo con aspectos concretos de su vida: mientras León describe la humanidad de Jesús con referencia a procesos externos como el hambre, la sed, la fatiga y el sueño, el ser colgado en la cruz y traspasado por clavos, la muerte y el ser enterrado, Agatón ve la verdadera humanidad expresada en la oración del Monte de los Olivos, el miedo a la muerte y la ofrenda al Padre. Donde León caracteriza la humildad del Niño por la humildad del pesebre, Agatón remite a la obediencia a sus padres. León cita del himno de Filipenses las frases sobre la ‘forma Dei’ y ‘forma servi’ (Fil 2:6-7), Agatón sobre la obediencia hasta la muerte (Filipenses 2:8).<sup>13</sup>

Si Dios quiere revelarse en Jesús de Nazaret como amor, como amor incondicionalmente decidido para la humanidad (Thomas Pröpper), el contenido de esta revelación debe corresponder a su configuración pues el amor se reconoce cuando sucede, cuando acontece como amor en la historia de la vida de Jesús. (Pröpper, 2011; Lerch, 2015) “En el anuncio, muerte y resurrección de Jesús *acontece* lo que se revela: el amor de Dios que desde siempre se ha decidido por los seres humanos, en cuya entrega incondicional se comunica ahora para ser la salvación de los seres humanos” (Pröpper, 2011, p. 72). En el caso de Jesús: Él “representa a Dios”, sin reservas e incondicionalmente; lo que hace lleva la firma de Dios. Dios es el centro de su vida, desde él se comprende a sí mismo, en agradecimiento hacia Él vive su vida en gratitud a Él, para que en el encuentro con este ser humano Jesús de Nazaret Dios mismo pueda ser experimentado, experimentado junto a otros, en la fe y precisamente de manera humana. ‘En la revelación histórica de Dios, entonces, lo que se revela acontece, y sólo *porque* acontece puede revelarse: esto es, el amor decidido de Dios por los seres

---

<sup>13</sup> Los pasajes aludidos sobre León se pueden encontrar en Silva-Tarouca (1932): Nro. 112.119s. 128.105.68, para Agatón en PL 87,1275B-C; 1275B.

humanos'. (Pröpper, 2001) Aunque permanezca la diferencia formal entre el Dios amoroso y la expresión siempre finita, histórica y concreta de este amor, esta expresión no es, sin embargo, "ninguna realidad arbitraria externa a sí misma, sino precisamente la forma en que está realmente *ahí* para el otro: la realidad de la libertad misma decidida para otro" (Pröpper, 2001, p. 45). Sostiene Hünermann: "El amor significa el don de uno mismo. Pero esto es lo que sucede. Dios es lográndose a sí mismo desde la más plena libertad de autocomunicación, de vaciamiento en el Otro de sí mismo. Dios es su historia y esta historia es la esencia de su libertad, identidad y autenticidad de su naturaleza" (Hünermann, 2014, p. 563).

## Referencias

- Bausenhardt, G. (2013). Martin Heidegger's Weichenstellung für eine mögliche Rezeption der Phänomenologie in der Theologie. Ausgehend von der Vorlesung 'Einführung in die Phänomenologie der Religion' (1920/21). En G. Bausenhardt, M. Böhnke y D. Lorenz (Eds.), *Fenomenología y teología en conversación* (págs 95-126). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Berchtold, C. (2000). *Manifestatio Veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin* (Dogma und Geschichte 1). Münster-Hamburg-London: Lit.
- Bichler, R. (1983). *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriff*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brinktrine, J. (1953). *Die Lehre von Gott* (T. I). Paderborn: Schöningh.
- Casper, B., K. Hemmerle y P. Hünermann (1966). *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Chenu, M.-D. (1957). *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (BT 33) (3ra ed.). Paris. J. Vrin.
- Christe, W. (1986). Christologie und Seinsverständnis. Zur Interpretation altkirchlicher Christologie bei Bernhard Welte. *Theologie und Glaube*, 76, 17-37.
- Dalferth, I. U. (1997). Vor Gott gibt es keine Beobachter. Öffentlichkeit, Universität und Theologie. En I. U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit* (págs. 35-56). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Droysen J. G. (1877-1878; 1999). *Geschichte des Hellenismus* (3 Ts.). Gotha: F. A. Perthes (Reedición 1998: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Eckholt, M. y R. Heyder (2010). *"In der Freiheit des Geistes leben". Peter Hünermann im Gespräch*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag.

- Elert, W. (1957). *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
- Hattrup, D. y H. Hopping (Eds.) (1989). *Christologie und Metaphysikkritik (Festschrift für Peter Hünermann)*. Münster: Aschendorff.
- Heidegger, M. (1954). Die Frage nach der Technik. En M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (págs. 13-4). Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993a). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Gesamtausgabe 59)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., (1993b). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) (Gesamtausgabe 58)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995a). *Phänomenologie des religiösen Lebens (Gesamtausgabe 60)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995b). *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Gesamtausgabe 60)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) (Gesamtausgabe 56/57) (2da ed.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hemmerle, K. (1996). Besprechung von: Bernhard Casper ‚Das dialogische Denken‘ und Peter Hünermann ‚Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert‘ (1967/68). En K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1 (Ausgewählte Schriften Band 1)* (págs. 176-191). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Hengel, M. (1988). *Judentum und Hellenismus*, (3ra ed.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hünermann, P. (1962). *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier (Symposion 10)*. Freiburg: Karl Alber.
- Hünermann, P. (1966). Die Geschichte und das Heilige. En B. Kasper, K. Hemmerle y P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige* (págs. 124-152). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Hünermann P. (1967). *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Hünermann, P. (1989). Fragen der Christologie im Werk Bernhard Weltes. En P. Hünermann, *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie* (págs. 148-166). Münster: Aschendorff.
- Hünermann, P. (1994). *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster: Aschendorff.

- Hünermann, P. (2000). Geschichte versus Heilsgeschichte. *Theologie und Glaube*, 90, 167-180.
- Hünermann, P. (2013). Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als *Interpretatio temporis*. En G. Bausenhardt, M. Böhnke y D. Lorenz (Eds.), *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle* (págs. 560-592). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Hünermann, P. (2014). Topographia theologica. Ein Konzept der dogmatischen Prinzipienlehre. En: G. Bausenhardt, M. Eckholt y L. Hauser (Eds.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche von morgen (Festschrift für Peter Hünermann)* (págs. 561-576). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Kaiser, O. (2003). Athen und Jerusalem. Die Begegnung des spätbiblischen Judentums mit dem griechischen Geist, ihre Voraussetzung und ihre Folgen. En M. Witte y Eds.), *Die Griechen und der Vordere Orient (OBO 191)*. (págs. 87-120). Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Köpf, U. (1974). *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kusar, S. (1986). *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes* (Freiburger theologische Studien 133). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Lehmann, K. (1976). Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie. En B. Casper y otros (Eds.), *Jesus. Ort der Erfahrung Gottes*, (págs. 190-209). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Lerch, M. (2015). *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*. Regensburg: Pustet.
- Lotz, J. B. (1976). „Art. Wesen“. En W. Brugger (Ed.), *Philosophisches Wörterbuch* (14ma ed.) (págs. 463-464). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Ott, L. (1961). *Grundriß der Dogmatik* (5ta ed.). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Papa León XIII (1879). Encíclica *Aeterni Patris*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Pieper, J. (1960). „Scholastik“. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München: Kösel.
- Pohle, J. y J. Gummersbach (1952). *Lehrbuch der Dogmatik (T. I) (10ma ed.)*. Paderborn: Schöningh.
- Pröpper, T. (2001). ‚Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe...‘ Ein Beitrag zum Verständnis der ‚Endgültigkeit‘ der Erlösung (1993). En T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* (págs. 40-56). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Pröpper, T. (2011). *Theologische Anthropologie (T. II)*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Ricken, F. (1987a). „Art. Aristoteles“. En K.-H. Weger (Ed.), *Argumente für Gott* (Herderbücherei 1393) (págs. 33-40). Freiburg-Basel-Wien: Herder.

- Ricken, F. (1987b). „Art. Platon“. En K.-H. Weger (Ed.), *Argumente für Gott* (Herderbücherei 1393) (págs. 277-282). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Schaeffler, R. (1995a). Art. Geschichte, Geschichtlichkeit I. Begriffsgeschichte. En J. Höfer y K. Rahner (Eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (T. 4) (3ra ed.) (págs. 553-554). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Schaeffler, R. (1995b). *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg: K. Alber.
- Seckler, M. (1982). Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente. En W. Kern (Ed.), *Die Theologie und das Lehramt* (Quaestiones disputatae 91) (págs. 17-62). Freiburg-Basel-Wien; Herder.
- Silva-Tarouca, C. (1932). *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi*. Roma: Pont. Univ. Gregoriana.
- Straubinger, H. (1935). „Art. Revelación“. En J. Höfer y K. Rahner (Eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (T. 7) (págs. 682-685). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- von Balthasar, H. U. (1969). *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München: Kösel.
- Walser, M. (2005). *Angstblüte. Roman*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Welte, B. (1970a), Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens. En G. Bornkamm y K. Rahner (Eds.), *Die Zeit Jesu (Festschrift für Heinrich Schlier)* (págs. 297-305). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Welte, B. (1970b). Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. En B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie (QD 51)* (págs. 100-117). Freiburg-Basel-Wien: Herder.)
- Welte, B. (1975). Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen. En B. Welte, *Zeit und Geheimnis* (págs. 292-318). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Welte, B. (1977). Bernhard Welte, Jesus Christus und die Theologie. En J. Sauer (Ed.), *Wer ist Jesus Christus?* (págs. 151-164). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Welte, B. (1979). Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon. En A. Grillmeier y H. Bacht (Eds.), *Das Konzil von Chalkedon III: Chalkedon heute* (5ta ed.) (págs. 51-80). Würzburg: Echter.
- Welte, B. (1982). Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer ‚Enthellenisierung‘ des Christentums. En B. Welte, *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, (págs. 233-248). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Welte, B. (1993). *Geschichtlichkeit und Offenbarung*. Frankfurt am Main: Josef Knecht-Carolus Druckerei
- Welte, B. (1996). *Wahrheit und Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Josef Knecht-Carolus Druckerei.