EL QUEHACER DE LA TEOLOGÍA

Olegario González de Cardedal

Las páginas que integran *El quehacer de la teología* ofrecen una fundamentación y una invitación al estudio de esta materia, exponiendo su génesis y su ejercicio, su técnica y su alma a lo largo de su historia.

Simplemente reflexionando sobre su etimología, el término «teología» expresa la manifestación y la donación que Dios hace de sí al hombre para que, participando de su misma vida, pueda llegar a ser conocido Él y sus designios. Esta revelación divina contiene, por otra parte, la capacitación para poder responder a Dios desde la acogida, la confianza y la correspondencia plena, es decir, desde la fe.

La teología afecta, además, a las relaciones sociales que se establecen entre los hombres. Así, una cultura que no busca fuentes de sentido y de orientación última, que se cierra de una manera pragmática en lo verificable inmediato, termina conduciendo a relaciones de violencia y desesperación, tanto con uno mismo, como con los demás y con el resto de las cosas y criaturas que componen la realidad.

Olegario González de Cardedal (Lastra del Cano, Ávila 1934), ordenado sacerdote en 1959, obtuvo el doctorado en teología en Múnich el año 1964. Ha ocupado la mayor parte de su vida docente como catedrático de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Es miembro del Colegio Libre de Eméritos, académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y autor de numerosas publicaciones.

COLEGIO LIBRE DE EMÉRITOS

VERDAD E IMAGEN
177

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

EL QUEHACER DE LA TEOLOGÍA

Génesis. Estructura. Misión

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2008
C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1685-0
Depósito legal: S. 1005-2008
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados, S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

CONTENIDO

Prólogo 11
Siglas y abreviaturas 17

I. La palabra y la idea 19
II. La teología desde la apertura teologal del hombre 85
III. La teología desde la historia de Dios con los hombres .. 157
IV. El lugar de la teología y los lugares teológicos 233
V. El conocimiento teológico: objeto y método 279
VI. Técnica, alma, carisma 323
VII. Fundamentos, problemas, tareas 367
VIII. El lenguaje y el sistema de la teología 417
IX. La libertad de la teología y la libertad del teólogo 481
X. La teología en la situación espiritual del siglo XX 537
XI. Figuras de la teología y del teólogo en la historia 607
XII. La existencia teológica. Quién y cómo es un teólogo .. 665
Reflexión final: La lógica del cristianismo y de la teología .. 699

Bibliografía 717
Índice de materias 723
Índice de autores 743
Índice general 757

Por naturaleza, ¡oh amigo!,
hay algo de teólogo en cada hombre.

Un hombre en posesión de un conocimiento,
¿podría dar razón (λόγον διδόναι) de lo que conoce o no?
Eso es de estricta necesidad, Sócrates
(Platón, *Fedón* 76b).

Y teniendo el mismo espíritu, según el texto de la Escritura:
«Creí, por eso hablé», también nosotros creemos y por eso hablamos
(2 Cor 4, 13; Sal 115, 10).

Un ciego puede ocuparse del marco de una pintura,
de la tela, del barniz, de la historia del pintor, del destino
de la pintura, etc. y no ver nada de la pintura misma
(Hegel, *Filosofía de la religión* I, 25).

La libertad de la teología es la exigencia
de atreverse a creer (*credere aude!*)
de atreverse a afirmar (*asserere aude!*)
de atreverse a pensar (*sapere aude!*)
de atreverse a discernir los espíritus (*discernere aude!*)
de atreverse a la fe y al discernimiento pensando.
La libertad de la teología es la exigencia de nombrar
por su nombre las viejas y las nuevas herejías
(E. Jüngel, *Entschprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*,
München 1986, 15-17).

No nos está permitido prolongar de manera
irresponsable el hablar sobre Dios, pero tampoco
nos está permitido omitirlo de manera irresponsable
(G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1969, 398).

PRÓLOGO

Este libro quiere ser una fundamentación de la teología a la vez que una invitación a su estudio, exponiendo cuál ha sido su génesis y su ejercicio, su técnica y su alma a lo largo de su historia. La etimología de esta palabra es transparente: λόγος Θεοῦ, palabra de Dios - palabra sobre Dios. La explicación de ese genitivo griego nos introduce ya en el meollo de la teología. Ella tiene su origen en la manifestación y donación que Dios hace de sí mismo en la historia para que, participando de su vida, le conozcamos a él y sus designios con nosotros. La *revelación* divina suscita en quien la acoge la capacidad para entenderla y responderla. El acto y forma de vida, mediante los cuales acogemos la palabra de Dios, nos confiamos a ella y la correspondemos con nuestro ser entero, es la *fe*. Tal acogimiento de la interioridad revelada de Dios se tiene que inscribir en nuestras capacidades de conocimiento y de acción, de amor y de relación.

La teología surge cuando una persona, guiada por la luz de la fe y ejercitando su inteligencia, se adentra en el contenido y significado de esa revelación divina. Esta ofrece a la vez el objeto en que se cree junto con la luz interior que nos hace posible y gozoso creer. La teología cristiana, naciendo de la palabra de Dios y del pensamiento del hombre sobre esa palabra, tal como ella se ha hecho voz y persona en Jesucristo, implica pensar y consentir, intelección y adhesión. Ella comparte tarea con las ciencias de la religión, las ciencias del hombre y las ciencias sociales, que estudian el hecho religioso en la historia de la humanidad, pero a la vez se diferencia de ellas.

La teología presupone la revelación de Dios y la fe del hombre, como su fuente y fundamento permanentes; comienza por pensar la fe misma y, en la luz de esa fe, piensa toda la realidad, la divina y la humana, la presente y la futura. A las cosas físicas corresponde la luz material, a las realidades espirituales corresponde la luz del corazón, al misterio de Dios corresponde la luz de la fe. Cada realidad necesita su órgano propio con el correspondiente método de conocimiento y la mediación específica que hace posible el conocer; cada una sólo es visible en su luz propia y sin ella permanece invisible. La teología ha estado siempre transida de filosofía y sin esa sabi-

duría que ella anticipa en todo hombre, preguntando por el ser y la existencia, el sentido y el futuro, la teología no es posible.

En su tratado *Sobre la filosofía*, Aristóteles habla de que quienes han sido iniciados en los misterios son requeridos no tanto a aprender algo cuanto a experimentar algo y a colocarse en el correspondiente estado de espíritu, para considerarse capaces de ellos. La distinción entre fe y conocimiento es clara, pero el mismo filósofo incita al final de su tratado *Sobre la oración* a tender hacia Dios y a entenderle, «porque él es Noῦς (razón, pensamiento), si bien es más que Noῦς» (frs. 15; 49 Ross; p. 57; 80; Oxford 1979). San Juan, al expresar la novedad del culto cristiano define a Dios como «Pneûma», palabra cercana a la de Aristóteles: «Dios es Espíritu y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24). En el cristianismo la teología no cae más acá de la ciencia, en un nivel inferior, sino más allá de ella, a donde se llega trascendiéndola después de haberla asumido. Culto y filosofía, oración y razón eran para san Agustín los dos pilares de la teología. De él es esta admirable exclamación: «Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophia consecrantur» (Lejos de nosotros quienes al pensar no oran y al orar no piensan) (*De vera religione* 7, 12). Dios, como toda realidad personal, sólo es cognoscible en cuanto amable y por ello le conocemos en cuanto le amamos. Dios existe real y eficazmente para quien quiere que exista y le «quiere», es decir, para quien le desea y le ama. A quien ama la luz Dios le atrae y se le torna luminoso, y a quien prefiere las tinieblas Dios le respeta y deja en su oscura lejanía.

La historia de Occidente es la historia de la fe y de la razón conjugadas en tensión permanente, de la ciencia y de la teología en diálogo incesante, del empeño por transformar la naturaleza para ponerla al servicio del hombre, a la vez que del esfuerzo por encontrar sentido último y salvación definitiva. Los grandes nombres de la filosofía occidental, desde Descartes a Kant, Hegel, Unamuno, Heidegger, y los grandes nombres de la cultura, desde Dante a Erasmo y desde Cervantes a Goethe, se han nutrido de fuentes teológicas. Cervantes no pocas veces remite a la teología. En el capítulo dedicado al Caballero del verde gabán, Don Quijote enumera las ciencias que debe poseer el caballero para cumplir su heroica misión: «El que profesa la ciencia de la caballería andante ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, clara y distintamente, adondequiera que le fuera pedida» (II, 18). Tan bella definición es una cita implícita del Nuevo Testamento (1 Pe 3, 15). Fausto, en el inicio de la tragedia de Goethe, se identifica a sí mismo como alguien que ha estudiado filosofía, derecho, medicina y también teología con acerado empeño (I, *Nacht* 354-357).

El discurso teológico utiliza los recursos técnicos y las categorías especulativas que la razón va forjando a lo largo de la historia; pero los utiliza integrándolos en su horizonte propio y formando una totalidad conceptual nueva, que otorga a cada uno su verdadero sentido. La aportación de cada uno de ellos y la relación mutua entre sí forman un universo significativo propio. La articulación de la fe con los recursos de la razón crea la teología como «ciencia de la fe»; ciencia no en el sentido de las ciencias experimentales, aun cuando incluya datos positivos, ni en el sentido de una disciplina especulativa que procede de la pura reflexión sobre las estructuras constitutivas de lo humano, aun cuando muestre la universalidad posible de la fe, sino ciencia en el sentido de hermenéutica de un «don divino» y de un «dato» histórico divinos, que abren al hombre nuevas posibilidades cognoscitivas y activas.

La particularidad de unos hechos, la universalidad de la razón y la trascendencia de la revelación, fundan la teología. La razón despliega unas posibilidades en su orden propio pero, siguiendo el principio general de emergencia (según el cual un dinamismo acrecienta su despliegue cuando se integra en formas superiores de realización) podemos decir que la razón, una vez inserta en la expresividad propia de la fe, despliega nuevas posibilidades de comprensión y expresión, crea un mundo nuevo de verdad, sentido y esperanza.

La lógica interna de este libro es la siguiente. Se comienza preguntando: ¿Cuál es el punto de partida de la teología? ¿Es Dios una respuesta para la que no hay ninguna pregunta previa en el hombre, o es una pregunta que le adviene al hombre cuando él no contaba con ella? Después de un capítulo dedicado a la historia de la palabra y a la idea de «teología», se exponen los dos puntos de arranque. Uno es la inquietud y búsqueda de sentido, que se desbordan en pregunta; y en este orden la teología parte de la *pregunta del hombre por Dios*. Aquí se responde a esta cuestión: ¿Qué hay en la estructura de la existencia que la hace esperar y ser receptiva a una palabra que le venga de más allá de sí misma? ¿Posee el hombre para ella una disponibilidad y espontaneidad, una espera anónima y una esperanza durmiente? Con ello respondemos inicialmente a la pregunta por la posibilidad de la experiencia de la fe. El otro punto de partida es el específico cristiano: los *signos, palabras y acciones de Dios en la historia*. En este orden, la teología nace de la audiencia y obediencia a Dios, que se nos ha revelado y entregado en Cristo. Acontecimiento y estructura son los dos pilares que sustentan la teología. Otro capítulo se pregunta por el *lugar* en donde se dan las condiciones para llevarla a cabo, ya que ella tiene que esclarecer en primer lugar su objeto pero también el contexto vital (*Sitz im Leben*) en el que su ejercicio está fundado y cómo lo determina. Hay tres lugares o contextos para el ejerci-

cio de la teología: la Iglesia, la universidad y la sociedad. Del acento que se pone en cada uno de ellos, surgen las diferencias teológicas.

Capítulos ulteriores analizan los *principios* y *método, el lenguaje y sistema* específicos del conocimiento teológico. A continuación se intenta esclarecer algunos *problemas* de fondo: ¿Es posible la teología sin fe? ¿Es posible la teología sin Iglesia? ¿Es posible la teología sin autoridad normativa? ¿Es posible la teología sin sistema? ¿Cuál es la libertad de la teología y cual la libertad del teólogo? Luego se exponen *figuras fundamentales de la teología y del teólogo a lo largo de la historia*, con una mirada detenida en el siglo XX y el renacimiento teológico vivido en él. Finalmente se describe la *existencia teológica* (técnica, alma, carisma) de quien se ha entregado por entero a ese quehacer como forma de vida. La teología es el lugar de paso entre las preguntas de los hombres a Dios y las preguntas de Dios a los hombres. Así van apareciendo, situados en su contexto, algunos de los grandes teólogos, desde la patrística con san Ireneo y san Agustín, a la Edad Media con santo Tomás y Lutero, en el siglo XIX con Schleiermacher, Möhler, Newman, Scheeben; en la teología protestante del siglo XX con Barth, Pannenberg, Jüngel; en la teología católica con las figuras señeras de Lubac y Congar en el área francesa, Rahner y Balthasar en el área alemana.

La teología afecta a las raíces de la Iglesia, de la universidad y de la sociedad. Una cultura que no busca fuentes de sentido y de orientación última, que se cierra pragmáticamente en lo verificable inmediato, se vuelve «in-sensata», nutriendo así los impulsos de violencia y desesperación que el hombre sufre cuando no encuentra luz y sentido últimos; una Iglesia sin teología está en el borde del olvido de su ser y de su misión, quedando a merced de todas las tentaciones. Una religión sin teología es un peligro para la sociedad y una teología sin fe es un peligro para la Iglesia.

El subtítulo explicita las intenciones de fondo. Nos proponemos una presentación teológica de la teología, hablando desde dentro de ella, de forma que «acontezca» teología ante los ojos del lector y así no sea meramente informado sobre ella sino que se sienta partícipe de sus gozos y desvelos. *Génesis e historicidad*: Con estas palabras queremos subrayar que la teología va llegando a ser, se va buscando y encontrando a sí misma en el encuentro con las culturas, las situaciones eclesiales y las experiencias humanas fundamentales. Si el hombre es un ser que se comprende y llega a sí mismo a través de su despliegue en la historia y si el creyente es alguien que bajo la acción del Espíritu Santo y desde dentro de la Iglesia va llegando a la verdad completa, el teólogo va discerniendo su verdad y encontrando su camino propio en el tiempo. La verdad y Dios tienen su historia y de ella es testigo y protagonista también el teólogo. *Estructura*: La teología tiene una contextura orgánica en la que el todo está al servicio de cada una de sus partes y cada parte al servicio del todo. Hay una coherencia interna y una jerarquía de realidades cristianas a las que corresponde una sistematización de las afirmaciones teológicas, cada una de las cuales recibe luz de las demás y aporta luz a ellas. *Misión*: La esencia y tarea de la teología se van descubriendo y actualizando en cada época, a la luz de la misión y de la situación ante las que el hombre, la Iglesia y la sociedad se van encontrando.

Cada época plantea nuevos desafíos al cristiano y al teólogo. Hemos intentado diseñar los descubrimientos de su misión que la teología ha ido haciendo a la luz de las maduraciones interiores de la fe y de las creaciones exteriores de la cultura. Esbozamos algunos de los grandes momentos y personalidades que le han dado cuerpo, sin que por ello intentemos hacer una historia de la teología. Se sabe lo que es teología conviviendo con los teólogos, ya que ella, siendo coextensiva con el cristianismo desde sus mismos orígenes, nace nueva en cada época. Así, a la luz de la historia es más fácil percatarse de su lógica interna y de la forma en que ha ido cumpliendo su misión. Sagrada misión de mantener vivos y elocuentes el recuerdo de Dios, el pensamiento de Dios, la santidad de Dios y el amor de Dios manifestados de manera suprema en Cristo. Del «*Deus summe historicus*» y del «*Deus manifestativus sui*» del que habla la gran tradición romántica alemana. Dios, a quien Cristo ha traducido en hombre a la vez que ha dado al hombre una traducción y realización divinas. Así Cristo, por haber llevado a cabo la ilustración y salvación supremas, se ha hecho inolvidable para el hombre. Él, *Logos* encarnado, es el pionero y consumador de la fe (Heb 12, 2) y por ello la fuente y forma de la teología.

De la teología vale en mucha mayor medida lo que han afirmado Platón, Aristóteles, santo Tomás y Descartes hasta Kant, Hegel y Zubiri, respecto de la filosofía: que no es posible sin poner la vida en el empeño y sin dejarse trasformar por su ejercicio. «La filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia total» (M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Conclusión). Con este libro nos dirigimos a todo lector, porque lo que ofrece afecta esencialmente a la vida humana en sus fines y en su medios y porque ante las cuestiones últimas, por tanto también ante Dios, todos tenemos la misma dotación para reconocerlas y capacidad para responderlas. Para la teología vale lo que Kant aseveraba de la metafísica, en cuanto ésta se ocupa de los fines últimos de la vida humana: «La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los

más esenciales fines de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común» (*Crítica de la razón pura*, A 831, B 859).

No se puede hacer una reflexión sobre qué es teología sin tratar de las realidades teologales de las que ella habla; por eso a lo largo del libro, aunque sea de manera indirecta, van apareciendo las realidades teológicas esenciales y se le pone al lector ante los grandes dones y datos: Dios, Cristo, el Espíritu Santo, la gracia, la Iglesia, el prójimo, la historia, la salvación, la vida eterna, el ser y el sentido, la Biblia. Con el fin de facilitar la lectura, me he esforzado para que el estilo fuera lo más transparente posible, evitando los tecnicismos y reduciendo la bibliografía a lo mínimo esencial. Se tendrá razón en echar de menos muchos aspectos del problema, nombres y textos; cada uno tenemos nuestro decurso biográfico y nuestros límites intelectuales. El estilo del libro es una reflexión lineal y a la vez circular: las mismas cuestiones de fondo vuelven bajo aspectos nuevos y con ello se hacen inevitables algunas repeticiones. El lector con prisa puede elegir el primer capítulo que, anticipando el contenido esencial del libro, intenta decir qué es la teología o quizá el último que dice quién y cómo es el teólogo.

En el título la palabra «quehacer» dice «menester» en el doble sentido de profesión y de necesidad u obligación por cumplir, seriedad y urgencia de la teología, tanto para la Iglesia como para la sociedad, si no quieren perder de su horizonte realidades esenciales y sucumbir a tentaciones mortales. Frente a los integrismos actuales, de signo conservador uno y de signo progresista otro, hay que reclamar la razón científica y la razón histórica, la razón filosófica y la razón teológica. Eso han hecho los mejores siempre, también en nuestros días: «Una acusación contra la razón como tal es un síntoma de ignorancia teológica o de arrogancia teológica. Y un ataque a la teología como tal en nombre de la razón es un síntoma de superficialidad racionalista o de *hybris* racionalista» (P. Tillich, I, 114).

Este libro, tras largo empeño y sucesivos esbozos, ha llegado a su redacción final gracias a una ayuda del Colegio Libre de Eméritos, a cuyos Presidentes, don Rodolfo Martín Villa y don Juan Torres Piñón, y a su Secretario, don Alfredo Pérez de Armiñán, quiero expresar mi reconocimiento agradecido. En su preparación para la imprenta me han prestado una ayuda generosa Marcelo Barvarino, Raquel Canas y Marco Antonio Santamaría, que agradezco cordialmente, a la vez que a cuantos me han acompañado en su lenta elaboración.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 1965.
AG	Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, 1965.
DH	H. Denzinger - P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona ^{2}2000.
DSp	M. Viller (dir.) - F. Caballera - J. de Guibert (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité* I-XVII, Paris 1937-1995.
DV	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 1965.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
GS	Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).
LG	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (1964).
LThK^{2}	*Lexikon für Theologie und Kirche* I-IX, Friburg B. 1957-1965.
LThK^{3}	*Lexikon für Theologie und Kirche* I-XI, Friburg B. 1993-2001.
MThZ	*Münchener theologische Zeitschrift*, München.
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*, Tournai-Louvain-Paris.
OT	Concilio Vaticano II, Decreto *Optatam totius* (1965).
PG	*Patrologiae Cursus completus*, series graeca, ed. J.-P. Migne, Paris 1857ss, 162 vols.
PL	*Patrologiae Cursus completus*, series latina, ed. J.-P. Migne, Paris 1844ss, 221 vols.
RGG^{3}	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I-IV, Tübingen 1957-1962 (Register Band 1965).
RSR	*Recherches de Sciences Religieuses* (Paris).
SC	Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosantum Concilium* (1963).
SJTh	Scottish Journal of Theology
STh	Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-V, Madrid 1952.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie* I-XXXVI, Berlin-New York 1977-2004.
UR	Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio* (1964).
WA	M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1983.

I

LA PALABRA Y LA IDEA

1
LA PALABRA

1. *Origen precristiano*

La palabra teología es precristiana. Los dos términos que la forman, λόγος en nominativo y Θεοῦ en genitivo, juntos significan palabra, razón, sentido, discurso sobre Dios, hacia Dios, ante Dios, desde Dios o de Dios; que todos estos matices permite el genitivo. Surge en el mundo griego en tres contextos bien distintos.

El primero es el ámbito religioso de himnos dirigidos a la divinidad para su glorificación y agradecimiento, en conexión a su vez con el origen del mundo, la teogonía y los mitos relativos a las acciones y relaciones de los dioses con los hombres. Teología significa aquí proclamación hímnica de Dios[1].

El segundo contexto es la filosofía de Platón, quien en reacción contra los poetas, que narran cosas antropomórficas de los dioses, cantando sus proezas físicas y sus escándalos morales, reclama unas «formas de teología» que critiquen y descarten esos relatos. Es la primera ilustración frente a un tipo de religión y mitología. Teología en este contexto significa la crítica que la razón filosófica ejerce al servicio de la ciudad, rechazando la comprensión antropomórfica y reclamando un pensamiento sobre Dios digno de Dios.

> A los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos. –Correcto –dijo–, pero precisamente en relación con este mismo punto: ¿cuáles serían estas pautas referentes al modo de hablar sobre los dioses? (οἱ τύποι περὶ θεολογίας). –Aproximadamente éstas: debe representarse siempre al Dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en tragedia[2].

1. Cf. P. Batiffol, *Theologia*: ETL 5 (1928) 205-220; F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke theología, theologein, theologos (1926)*, Darmstadt 1962; F. Whaling, *The Development of the Word Theology*: SJTh 34 (1981) 289-312.

2. Diálogos IV, *República* II, 379a, Madrid 1986, 138. Cf. M. Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg 2006, y recensión en: Theologie und Philosophie 82 (2007) 399-401.

La teología no es para Platón el conocimiento especulativo de Dios, sino más bien aquella parte de la mitología referida a los dioses, tal como la cultivan los poetas.

El tercer contexto es la filosofía de Aristóteles. La palabra *theológoi* designa a los autores de cosmologías, a quienes se refiere como «los contemporáneos de Hesíodo y todos los teólogos». *Theologeîn* significa «hacer dioses a los principios del cosmos atribuyéndoles un origen divino». La *theología* o la *theologiké epistéme* aparecen en el horizonte de la metafísica como ciencia nacida de la admiración ante la realidad, comenzando por los fenómenos cósmicos y luego ascendiendo a la contemplación de lo humano y de lo divino. Aristóteles sitúa a los amantes de los mitos en la cercanía de los filósofos y propone una metafísica nacida del asombro y de la gratuidad. Tal ciencia de la realidad, así gratuita y admirativamente buscada, parecería exceder y ser impropia del hombre. La ciencia teológica aparece así como el saber que es de Dios y que tiene a Dios por objeto; es la que sólo puede tener Dios de sí mismo o él «principalmente».

Esta inserción de la teología como pasión de conocimiento en el ámbito de la metafísica va a conferir su dimensión de objetividad al pensamiento teológico futuro. El hombre sabrá de Dios participando del saber de Dios. Y ese saber es el más gratuito a la vez que el más necesario de la vida. Un saber que Dios comunica al hombre porque nada más ajeno a él que retenerlo en la envidia y en la distancia. Este entronque metafísico en el orden del ser y antropológico en el orden de la necesidad a la vez que de la gratuidad, tanto de Dios que lo otorga como del hombre que lo recibe, serán características perennes de la ciencia teológica, ya despojada de sus primeras influencias mitológicas y constituida en un saber técnico y científico.

> Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina (la metafísica) comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que al que es para sí mismo y no por para otro, así consideramos a ésta la única ciencia libre, pues ésta es sólo para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que según Simónides «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuera por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente y serían desdichados todos los que en esto sobresalen. Pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios o sólo él principalmente. Así pues todas las ciencias son más necesarias que ésta, pero mejor ninguna.
> Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza) y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta (la Teología), más que las especulativas[3].

Teología aquí, por tanto, es un saber especulativo sobre lo que Aristóteles llama Dios, algo bien distinto de lo que en los espacios religiosos se invoca como lo santo o El santo, origen del ser personal, fuente de bendición y santificación[4]. Estas tres determinaciones de la palabra por razón de su contexto de nacimiento (relación con el culto y la poesía, relación con el mito y la metafísica, relación con la física y la matemática) perduran a lo largo de su historia y se mantienen vivas hasta nuestros días. Desde sus mismos orígenes, la teología ha estado a medio camino entre la liturgia y la filosofía, el culto y la razón, la verificación positiva y la especulación teórica. Los estoicos otorgan dignidad filosófica al conocimiento teológico. Cleantes (~331-230 a.C.) reasume la división de la filosofía ya hecha por Zenón de

3. *Metafísica* 982 b, 12-983a, 12; 1000a 9; 1026a 19-25. Cf. el vocabulario grecolatino en la edición trilingüe de V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid 1982, 671-828; V. Goldschmidt, «Theologia», en su libro *Questions platoniciennes*, Paris 1971, 141-172.

4. «Cuando la filosofía habla de Dios, se trata en tan pequeña parte del Dios en que piensa la mayoría de los hombres, que, si por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería. La religión, sea estática o dinámica, le tiene en efecto ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros. Precisamente de esto es incapaz el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de sus sucesores» (H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires 1962, 239); M. de Iriarte, *El Profesor García Morente sacerdote*, Madrid 1953, 75; M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid 2007.

Citio (~334-262 a.C.) en lógica, ética y física, y divide esta última en física en sentido estricto y en teología, ya que para los estoicos el mundo es Dios. El logos sobre los dioses está al final de la física y se lo llama τελετή, iniciación, consagración, *Einweihung*[5].

A la luz de los dos últimos contextos en que es usada, W. Jaeger la define así: «La teología es una actitud del espíritu, que es característicamente griega y que tiene alguna relación con la gran importancia que atribuyeron los pensadores griegos al *logos*, pues la teología quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses (*theoí*) por medio del logos... Las palabras 'theológos', 'theología', 'theologeîn', 'theologikós' fueron creadas en el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles. Platón fue el primero que usó la palabra 'teología' (θεολογία) y fue evidentemente el creador de la idea»[6].

2. *El Nuevo Testamento*

El nuevo Testamento contiene las palabras *logos*, *mythos*, *philosophía* y por supuesto *Theós*; en cambio no utiliza el término *theología*, pero sí otra cercana a ella. Esta, ya en su propia estructura, revela el cambio de orientación que aparece en la Biblia. Mientras que en el pensamiento griego la iniciativa y el movimiento van del hombre a Dios, en la Biblia la orientación se invierte: antes que una palabra del hombre dirigiéndose a Dios o preguntando por él, preexiste una palabra de Dios dirigiéndose al hombre y preguntándole. Esta palabra es *Theodídaktoi*, enseñados, aleccionados por Dios, alumnos de Dios (1 Tes 4, 9; cf. Jr 31, 33-34)[7]. Otros textos de san Juan revelan el mismo movimiento de Dios que enseña a los creyentes desde dentro de su conciencia o corazón: «La unción que habéis recibido os lo enseña todo» (1 Jn 3, 27); «El Paráclito os lo enseñará todo y os llevará a la verdad completa» (Jn 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7).

El cristianismo no es un fenómeno de información sólo sino sobre todo de conversión; no ofrece sólo conocimientos externos al sujeto sino la apertura de éste a una realidad nueva que hace al hombre «θείας κοινωνοί φύσεος –'divinae consortes naturae'– copartícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1, 4), hijo de Dios y «conforme a la imagen de su Hijo» (σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; Rom 8, 29), coheredero con Cristo (Rom 8, 17) y templo del Espíritu Santo (Rom 6, 19). Tal experiencia de novedad necesitó largos decenios para ir siendo reasumida intelectivamente. En sus primeros momentos lo hizo con ayuda de las categorías ofrecidas por los cristianos venidos del judaísmo y características de la profecía, la sabiduría y la apocalíptica veterotestamentarias[8].

5. Diógenes Laercio, *Vida y doctrina de los filósofos ilustres* VII, 41, en H. V. von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta* I, 482, Stuttgart 1903-1924, p. 108, 1, 12.

6. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1977, 10.

7. Este término aparece solamente aquí tanto en el Antiguo (LXX) como en el Nuevo Testamento. Cf. C. Spicq, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris 1991, 704-706.

3. *La Patrística*

La verdadera reflexión teológica comienza cuando el *kérygma* de la Iglesia entra en contacto con el *logos* de Grecia. Este saber de Dios en Cristo es nuevo e incomparable con el poseído anteriormente tanto por los judíos como por los griegos. De ahí la dificultad de asumir el término «teología» usado por ellos en esos primeros siglos, en los que el esfuerzo tiende más a la diferencia con propuesta de identidad nueva, que a la recuperación de lo anterior. Mientras que los Padres apostólicos miran en sus escritos más hacia adentro de la Iglesia, los Apologistas entran en diálogo primero con el judaísmo y luego con la cultura helenística, asumiendo lo que consideran semillas anticipadoras del evangelio. San Justino es el ejemplo máximo de esta actitud[9]. Este encuentro era una oportunidad a la vez que un peligro; suponía una grave dificultad para los cristianos, ya que ocurre en momentos en que la categoría «viejo» era sinónimo de verdad y de legitimidad, mientras que lo nuevo era sinónimo de ilegítimo y falso. Los cristianos argüirán en sentido contrario contraponiendo la «costumbre vieja» del paganismo a la «verdad nueva», que es la traída por Cristo[10].

La forma nueva de existencia reclama una forma nueva de pensamiento sobre Dios y sobre el hombre, es decir una nueva teología y una nueva antropología. Los primeros Padres de la Iglesia no reasumen el término «teología» de los autores paganos. Cuando lo usan, lo hacen manteniendo el sentido que tenía en ellos. Así lo hace Clemente de Alejandría (150-220) que considera «teólogos» a los sabios y poetas de la antigüedad, como Orfeo, Homero, Hesíodo, a la vez que a los profetas, comenzando por Moisés. Para no pocos Padres de estos primeros siglos los profetas judíos son anteriores a los filósofos griegos, que habrían tomado de aquellos su sabiduría,

8. Cf. J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, Madrid 2004; W. Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994.

9. Cf. J. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Madrid 2002.

10. Cf. las obras clásicas de Nock, Bardy, Aubin, Dodds, y M. Herrero de Jáuregui, *La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía*: 'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones 10 (2005) 63-84.

por la mediación de Egipto, donde había estado el pueblo elegido. Por ello Clemente los contrapone y habla de la verdad eterna «del Verbo según la teología». Quienes han sido iluminados por Cristo pueden recoger esos fragmentos de verdad dispersos y así llegar a la «filosofía que es realmente filosofía, y a la verdadera teología»[11].

En Orígenes (185-254) se inicia una nueva perspectiva al hablar de la «teología» para expresar las relaciones del Padre con el Hijo y de éste con aquel. En otros momentos significa la meditación sobre la salvación y «theologeîn» el tratar de Dios o reconocer y confesar a Cristo como Dios. Y habla de la «teología del Salvador»[12]. Con Eusebio de Cesarea (265-340) aparece una acepción nueva al contraponer «theología» y «oikonomía». La «teología» designa aquí el estudio directo de Dios y las relaciones entre las personas divinas, mientras que la «oikonomía» designa en adelante la intervención de Dios en la historia de la salvación[13].

En el Pseudo-Dionisio (siglos V-VI) encontramos un esfuerzo por llegar a la conjunción entre la «teología» y la «economía», al afirmar que la encarnación reclama una interpretación teológica y que Cristo, al salvar la humanidad por su intervención salvífica (οἰκονομία), nos ha hecho posible conocer a Dios (θεολογία)[14]. Para este autor, la palabra teología recubre un ancho campo semántico: las Escrituras sagradas, los hechos que relatan y las palabras mismas de Dios, en contraposición con sus teofanías. Teólogos son los autores inspirados de la Escritura, Pedro, Juan, los apóstoles. Propone cuatro modelos o métodos de teología: la simbólica, la afirmativa o catafática, la negativa o apofática y la mística[15]. Con el Pseudo-Dionisio la palabra recibe nuevos acentos al estar orientada más a la experiencia que al conocimiento de Dios. Aquí hay que situar tres nombres importantes: Evagrio el Póntico (345-399), Diádoco de Foticea (400-474) y Máximo el Confesor (580-682), para quienes «teología» es la cumbre de la vida espiritual. Evagrio divide la vida espiritual en dos fases: la práctica ordenada a purificar el alma de las pasiones; y la gnóstica, que se desdobla en contemplación

11. Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 4, 21, 4; V, 4, 21, 1; V, 12, 78, 4; V, 956, 3; versión cast.: trad. M. Merino (Fuentes Patrísticas 7, 10, 15, 17), Madrid 1996-2005.

12. *Comentario a san Juan* II, 34, 205; I, 24; VI, 49.

13. *Historia Eclesiástica* I, 1, 7; I, 1, 2; II, pról.

14. *Los nombres divinos* 3, 649a; *La Jerarquía Eclesiástica* 3, 429d. Cf. B. R. Suchla-G. Heil-A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum* I-III, Berlin 1990-1991.

15. *Los nombres divinos* 681; 648b, en *Obras completas*, Madrid 2002. El término «teología» no designa una disciplina teórica, sino un método que conduce al cristiano a la unión con Dios. Cf. R. Roques, *L' Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, 210-225; Y. de Andía, *Denys l'Aréopagite. Tradition et Metamorphoses*, Paris 2006.

natural y teológica. Los padres griegos identifican la vida filosófica con la vida perfecta de los ascetas[16]. Para ellos, la teología (θεολογία) es la ciencia de la Trinidad, la contemplación de la vida intratrinitaria, mientras que las obras de Dios pertenecen a la οἰκονομία. Teología, contemplación trinitaria y oración van unidas[17].

4. *La Edad Media*

En los Padres de la Iglesia occidental, Cipriano de Cartago y Minucio Felix (siglo III), Tertuliano (160-230), Lactancio (260-325), el término «teología» retiene el sentido anterior y no adquiere un contenido cristiano específico[18]. Ni siquiera en san Agustín (354-430), que lo mantiene en su sentido general precristiano. San Gregorio el Grande (540-604) no utiliza ninguno de los dos términos (*theología*, *theológoi*) y san Isidoro (560-604) lo hace para designar a los filósofos paganos[19]. Hay que esperar hasta Boecio (480-524) para que la *theologia* adquiera un relieve nuevo en la perspectiva de la metafísica de Aristóteles. Reasume su división tripartita de la filosofía: la física que se ocupa de las realidades en movimiento y que no son separables de la materia; la matemática que se ocupa de las realidades sin movimiento pero que no son separables de la materia; la teológica, que se ocupa de lo que es sin movimiento, abstraído y separable de la materia. Y del objeto deduce el método correspondiente para tratar cada una de ellas, usando los conceptos correspondientes[20].

Durante los siglos XII-XIV aparecen los intentos de elaborar una nueva síntesis de la teología, sobre la base de contraponer y subordinar las diver-

16. Cf. G. Bardy, *Philosophie et philosophies dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, en RAM 23 (1949), 97-108; A. M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961.

17. Cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité d'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960; Th. Spidlik, *La spiritualité de L'Orient chrétien* II. *La prière*, Roma 1998.

18. Cf. J. Daniélou, *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid 2006.

19. Isidoro de León, *Etimologías* VIII, 6, 18; «Theologi autem sunt qui et physici. Dicti autem theologi, quoniam in scriptis suis de Deo dixerunt» (Teólogos es otro nombre que recibieron los físicos porque en sus escritos trataron el tema de Dios); *ibid.*, VIII, 7, 9: «Quidam autem poetae Theologi dicti sunt quoniam de deis carmina faciebant» (A algunos poetas se les dio el nombre de teólogos por componer poemas cuyo tema son los dioses).

20. «In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportet neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est» (Boecio, *De Trinitate* II, en *Tratados teológicos*, Londres 1978, 8). Boecio ya había prevenido prohibiendo el uso de la imaginación en teología, antes de que Descartes lo hiciera sobre sus peligros en filosofía.

por la mediación de Egipto, donde había estado el pueblo elegido. Por ello Clemente los contrapone y habla de la verdad eterna «del Verbo según la teología». Quienes han sido iluminados por Cristo pueden recoger esos fragmentos de verdad dispersos y así llegar a la «filosofía que es realmente filosofía, y a la verdadera teología»[11].

En Orígenes (185-254) se inicia una nueva perspectiva al hablar de la «teología» para expresar las relaciones del Padre con el Hijo y de éste con aquel. En otros momentos significa la meditación sobre la salvación y «theologeîn» el tratar de Dios o reconocer y confesar a Cristo como Dios. Y habla de la «teología del Salvador»[12]. Con Eusebio de Cesarea (265-340) aparece una acepción nueva al contraponer «theología» y «oikonomía». La «teología» designa aquí el estudio directo de Dios y las relaciones entre las personas divinas, mientras que la «oikonomía» designa en adelante la intervención de Dios en la historia de la salvación[13].

En el Pseudo-Dionisio (siglos V-VI) encontramos un esfuerzo por llegar a la conjunción entre la «teología» y la «economía», al afirmar que la encarnación reclama una interpretación teológica y que Cristo, al salvar la humanidad por su intervención salvífica (οἰκονομία), nos ha hecho posible conocer a Dios (θεολογία)[14]. Para este autor, la palabra teología recubre un ancho campo semántico: las Escrituras sagradas, los hechos que relatan y las palabras mismas de Dios, en contraposición con sus teofanías. Teólogos son los autores inspirados de la Escritura, Pedro, Juan, los apóstoles. Propone cuatro modelos o métodos de teología: la simbólica, la afirmativa o catafática, la negativa o apofática y la mística[15]. Con el Pseudo-Dionisio la palabra recibe nuevos acentos al estar orientada más a la experiencia que al conocimiento de Dios. Aquí hay que situar tres nombres importantes: Evagrio el Póntico (345-399), Diádoco de Foticea (400-474) y Máximo el Confesor (580-682), para quienes «teología» es la cumbre de la vida espiritual. Evagrio divide la vida espiritual en dos fases: la práctica ordenada a purificar el alma de las pasiones; y la gnóstica, que se desdobla en contemplación

11. Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 4, 21, 4; V, 4, 21, 1; V, 12, 78, 4; V, 956, 3; versión cast.: trad. M. Merino (Fuentes Patrísticas 7, 10, 15, 17), Madrid 1996-2005.

12. *Comentario a san Juan* II, 34, 205; I, 24; VI, 49.

13. *Historia Eclesiástica* I, 1, 7; I, 1, 2; II, pról.

14. *Los nombres divinos* 3, 649a; *La Jerarquía Eclesiástica* 3, 429d. Cf. B. R. Suchla-G. Heil-A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum* I-III, Berlin 1990-1991.

15. *Los nombres divinos* 681; 648b, en *Obras completas*, Madrid 2002. El término «teología» no designa una disciplina teórica, sino un método que conduce al cristiano a la unión con Dios. Cf. R. Roques, *L' Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, 210-225; Y. de Andía, *Denys l'Aréopagite. Tradition et Metamorphoses*, Paris 2006.

natural y teológica. Los padres griegos identifican la vida filosófica con la vida perfecta de los ascetas[16]. Para ellos, la teología (θεολογία) es la ciencia de la Trinidad, la contemplación de la vida intratrinitaria, mientras que las obras de Dios pertenecen a la οἰκονομία. Teología, contemplación trinitaria y oración van unidas[17].

4. *La Edad Media*

En los Padres de la Iglesia occidental, Cipriano de Cartago y Minucio Felix (siglo III), Tertuliano (160-230), Lactancio (260-325), el término «teología» retiene el sentido anterior y no adquiere un contenido cristiano específico[18]. Ni siquiera en san Agustín (354-430), que lo mantiene en su sentido general precristiano. San Gregorio el Grande (540-604) no utiliza ninguno de los dos términos (*theología*, *theológoi*) y san Isidoro (560-604) lo hace para designar a los filósofos paganos[19]. Hay que esperar hasta Boecio (480-524) para que la *theologia* adquiera un relieve nuevo en la perspectiva de la metafísica de Aristóteles. Reasume su división tripartita de la filosofía: la física que se ocupa de las realidades en movimiento y que no son separables de la materia; la matemática que se ocupa de las realidades sin movimiento pero que no son separables de la materia; la teológica, que se ocupa de lo que es sin movimiento, abstraído y separable de la materia. Y del objeto deduce el método correspondiente para tratar cada una de ellas, usando los conceptos correspondientes[20].

Durante los siglos XII-XIV aparecen los intentos de elaborar una nueva síntesis de la teología, sobre la base de contraponer y subordinar las diver-

16. Cf. G. Bardy, *Philosophie et philosophies dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, en RAM 23 (1949), 97-108; A. M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961.

17. Cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité d'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960; Th. Spidlik, *La spiritualité de L'Orient chrétien* II. *La prière*, Roma 1998.

18. Cf. J. Daniélou, *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid 2006.

19. Isidoro de León, *Etimologías* VIII, 6, 18; «Theologi autem sunt qui et physici. Dicti autem theologi, quoniam in scriptis suis de Deo dixerunt» (Teólogos es otro nombre que recibieron los físicos porque en sus escritos trataron el tema de Dios); *ibid.*, VIII, 7, 9: «Quidam autem poetae Theologi dicti sunt quoniam de deis carmina faciebant» (A algunos poetas se les dio el nombre de teólogos por componer poemas cuyo tema son los dioses).

20. «In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportet neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est» (Boecio, *De Trinitate* II, en *Tratados teológicos*, Londres 1978, 8). Boecio ya había prevenido prohibiendo el uso de la imaginación en teología, antes de que Descartes lo hiciera sobre sus peligros en filosofía.

sas opiniones sostenidas por los Padres sobre una cuestión, para organizarlas luego bajo un principio estructurador y en un sistema. Son las *Summae*; unas con carácter enciclopédico, abarcando toda la materia teológica o disponiéndola bajo una idea guía, y otras uniendo ambos aspectos con una voluntad de síntesis. Las más significativas fueron las de Hugo de San Víctor (*De sacramentis fidei*), Guillermo de Auxerre (*Summa aurea*), Felipe el Canciller (*Summa de Bono*), la atribuida a Alejandro de Hales (*Summa Fratrum minorum*), las de san Alberto Magno (*Summa de bono*, *Summa de creaturis*), Pedro Lombardo (*Quatuor libri Sententiarum*). La de este último autor se convirtió en el manual de teología, al que dedicarán sus comentarios los que se preparan como profesores en los siglos siguientes. Entre sus comentadores más significativos se encuentran san Buenaventura y santo Tomás. Ambos, una vez concluida esa preparación a la docencia en París con los comentarios a Pedro Lombardo, despliegan su propia labor creadora: el primero con su *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*; el segundo con su *Summa Theologiae* el *Liber veritatis catholicae fidei contra errores infidelium*, conocida como *Summa contra gentiles*, y el *Compendium theologiae*. Estas obras constituyen el punto cumbre de ese proceso en la asimilación de la fe que va desde la enumeración narrativa y catequética en el Credo, propia de la era patrística, a la elaboración sistemática por la que la teología se constituye como ciencia en sentido estricto durante el siglo XIII en la Universidad de París[21]. Abelardo había sido un eslabón importante en la nueva fase, aun cuando quizá estos títulos no son suyos y los tratados así denominados: *Teologia Summi Boni* (119-1120), *Theologia christiana* (1122-1126), *Theologia Scholarium* (1135), se ocupan únicamente de cuestiones trinitarias y de problemas lógicos en la aplicación de los conceptos humanos a Dios.

Frente a la opinión corriente que se ha venido dando por buena hasta hace poco tiempo, según la cual Abelardo constituía un exponente anticipado de la emancipación de la razón (lógica y dialéctica) respecto de la fe y de la teología, estudios más recientes han ido mostrando que en él filosofía y fe en Cristo se encuentran en una relación profunda. De la identificación de Cristo como *Logos* y *Sapientia* deriva la condición lógica y filosófica del cristianismo. Por tal motivo, éste no tiene miedo en abrirse a esas

21. Cf. K. Mitalaité, *Le Credo dans la Méthode théologique de la première période carolingienne*: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 74/2 (2007) 376-421; A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, en Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 585-636; R. Imbach, *Summa, Summenliteratur, Summen Kommentare*, en LThK^3 9, 1112-1117.

materias que manan de la fuente personal que es el Logos eterno, hecho carne del mundo en Cristo. De ahí que los cristianos sean los verdaderos lógicos y los verdaderos filósofos[22]. San Bernardo (1090-1153) y san Anselmo (1033-1109) fueron dos exponentes de la denominada «teología monástica», que ordena la reflexión ante todo y principalmente a la divina alabanza y al amor de Dios[23].

5. *La hora decisiva: París y santo Tomás*

Con san Buenaventura (1217-1274) y santo Tomás (1227-1274) llegamos al momento cumbre de la elaboración sistemática de la teología. Sin embargo, en ese momento la palabra «teología» todavía ocupa un lugar secundario, ya que otras expresiones tienen primacía. Estos dos autores ¿identifican la *theologia* y la *sacra scriptura*? Mientras que la primera palabra en la primera *Quaestio* de la *Summa* de santo Tomás aparece raramente, y en sentido no técnico, la designación *sacra doctrina* aparece unas ochenta veces, casi siempre identificada con la Biblia[24]. Este hecho ya nos pone de manifiesto la religación de la teología con la lectura, interpretación y meditación de la Sagrada Escritura. El otro dato, que origina la novedad, es el redescubrimiento en Occidente de la lógica, física y metafísica de Aristóteles. Ambos factores harán posible la elaboración de una razón teológica en sentido estricto. En esta primera «quaestio» de la *Summa* santo Tomás elabora una articulación completa de los aspectos principales de la *sacra doctrina*: cómo es ciencia y cómo es sabiduría, el sujeto de ella (lo que nosotros hoy llamamos objeto o materia), su naturaleza argumentativa, el lenguaje que utiliza, su carácter práctico o teórico, los sentidos de la Sagrada Escritura.

Santo Tomás parte de una definición que encuentra en un texto de san Agustín donde aparece la palabra «scientia» describiendo sus funciones al

22. Cf. T. Georges, *Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abaelard Brief* XIII: PhTh 82 (2007) 97-104, con la bibliografía reciente; además cf. R. Jolivet, *Arts de language et théologie chez Abélard*, Paris 1982; Id., *La théologie de Abélard*, Paris 1997.

23. Cf. J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957-1963; M. D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris 1976; Ph. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle*, Paris 2001.

24. Esta es la tesis de H. Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi chez les maîtres parisiens et oxoniens entre 1220 et 1260*, Paris 2007. No todos comparten esta tesis. Cf. H. Donneaud, *Le sens du mot «theologia» chez Bonaventure. Étude critique à propos d'un ouvrage récent*: RT 102 (2002) 271-296; E. Falque, *Le contresens du mot «theologia» chez Bonaventura*: *ibid.*, 615-625; H. Donneaud, *Sens et contresens du mot «theologia» chez Bonaventura*: *ibid.*, 625-650.

servicio de la fe[25]. Él afirma que tal ciencia es la teología. Pero va a entender este término a la luz de los principios nuevos, y después de haber establecido una distinción clara entre las realidades que son cognoscibles por la luz de la razón natural y aquellas que tan sólo son cognoscibles por la luz de la revelación divina. Así distingue entre la «sacra doctrina» propia del teólogo y aquella otra teología que es parte de la filosofía[26]. Distingue dos tipos de ciencias: aquellas que proceden según principios conocidos por la luz natural de nuestra inteligencia, por ejemplo la aritmética y la geometría, y aquellas otras ciencias que toman sus principios de otras ciencias superiores, como por ejemplo la perspectiva, que los toma de la geometría, y la música, que los toma de la aritmética.

Con esta teoría de las ciencias subalternadas define la teología como la ciencia que procede por principios tomados de otra ciencia: la ciencia de Dios, que él nos ha manifestado por su revelación en la historia, consumada en Jesucristo, y que poseen ya los bienaventurados[27]. El conocimiento, o ciencia, que Dios tiene de sí mismo comunicado a los hombres en la revelación positiva, es por tanto, la clave de la teología; revelación que se nos trasmite en la Escritura, leída en la Iglesia, y que es acogida por la fe. Esta es, ante todo, la capacitación que, en el orden dinámico e intelectivo, la gracia de Dios otorga al hombre como luz y fortalecimiento, para que conozca, se adhiera y viva de la revelación. La fe es definida primero como sustancia de lo que esperamos, anticipo o pregusto de las realidades que Dios nos dará en la bienaventuranza final (*aspecto objetivo*); y luego como asentimiento reflejo y consentimiento amoroso del hombre a esa revelación de Dios (*aspecto subjetivo*)[28]. Santo Tomás con la patrística entiende la fe, en la definición de Heb 11, 1, como realidad divina presente en nosotros antes que como la convicción personal subjetiva, que será el sentido que luego a partir de Lutero, se dará a los términos griegos *hypóstasis* y *élenchos*. Éste entiende el término ὑπόστασις, *substantia*, como una actitud interior y el término ἔλεγχος, *argumentum*, como disposición

25. Agustín de Hipona, *De Trinitate* 14, 1, 3.

26. «Unde theología quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur» (STh I, q. 1, a. 1 ad 2).

27. «Sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum» (STh I, q. 1, a. 2). Cf. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1969; J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Paris-Fribourg 1996, 1-23; *La «Somme» de Saint Thomas*, Paris 1998.

28. «Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde et Apostolus dicit (Heb 11, 1) quod est substantia separandarum rerum, quasi iam in nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem per modum inchoationis, subsistere faciens» (*Compendium theologiae* 2, 3).

del sujeto[29]. La definición que da santo Tomás es transparente: «La fe es un hábito de la mente por el cual se incoa en nosotros la vida eterna, haciéndonos asentir a las realidades que no se ven. Donde nuestro texto pone el término 'argumento' otra traducción tiene el término 'convicción', porque el entendimiento es convencido por la autoridad divina para asentir a aquello que no ve»[30].

6. *El desarrollo ulterior*

En los siglos siguientes el sentido del término teología permanece invariable y sólo encontramos acentos nuevos[31], con una concentración especulativa mayor en Juan Duns Escoto (1265-1308), que lleva aneja una cierta desecación bíblica y espiritual. El positivismo lógico y físico por un lado y el radical voluntarismo, que debilita hasta el extremo la unión entre voluntad e inteligencia divinas que aún regía en santo Tomás, encuentran en el nominalismo de W. Ockham (1300-1349) y G. Biel (1410-1495) una expresión máxima que provocará la reacción de Lutero (1483-1546), quien rechaza la filosofía como mediación de la fe, para volver a un encuentro directo con la Biblia en cuanto evangelio de Dios y, por tanto, potencia de salvación del hombre para todo el que cree, judío o griego, porque en él se revela la justicia de Dios haciendo pasar del estado de pecado al estado de justificación (Rom 1, 16).

El siglo XVI en España redescubre con Francisco de Vitoria (1492-1546) a santo Tomás e inicia una serie de comentadores que serán los que

29. «Während die gesamt altkirchliche und mittelalterliche Exegese davon ausging dass ὑπόστασις mit substantia zu übersetzen sei bzw. im Sinne von οὐσία zu verstehen sei, kam mit Luthers Übersetzung ein ganz neues Element in das Verständnis von Hb 11, 1: Glaube wird nun als persönliches, subjektives Überzeugtsein gefasst. Diese Auslegung hat die protestantische Interpretation dieser Stelle fast durchweg beherrscht und die katholische Exegese stark beinflusst und ist auch über den deutschen Sprachraum hinaus nicht ohne Wirkung geblieben. Es kann aber jetzt nicht mehr zweifelhaft sein dass diese klassisch gewordene protestantische Auslegung unhaltbar ist» (H. Köster, ὑπόστασις, en ThWNT, Stuttgart 1969, 684-685).

30. Tomás de Aquino, *Super Epistolas S. Pauli*, Roma 1953, 457-459, donde expone los tres sentidos posibles del término griego *hypostasis*, traducido al latín por *substantia*. La fe es la sustancia de la bienaventuranza futura: 1) en cuanto que con ella la merecemos; 2) en cuanto que ella la causa (Quasi per suam proprietatem praesentialiter faciat, quod id quod creditur futurum in re, aliquo modo iam habeatur dummodo credat in Deum); 3) en cuanto que la fe es por sí misma ya la sustancia de las cosas que esperamos (Quasi fides sit substantia, id est, essentia rerum sperandarum).

31. Cf. G. R. Evans (ed.), *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Oxford 2000; V. Köpf (ed.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002.

nutran la reflexión en la Iglesia católica durante los siglos XVII-XIX, hasta el último renacimiento del pensamiento neoescolástico que impulsado por León XIII llega a los años cuarenta del siglo XX (Vitoria, Báñez, Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart, Gonet, Ramírez...). En aquel siglo hubo una personalidad señera, que se percató de la radical novedad de Lutero, al cuestionar la interpretación de la fe bíblica y la autoridad correspondiente para interpretarla. ¿Dónde se encuentra la fe y quién tiene autoridad para determinar sus contenidos? La misión primera de la teología es, por consiguiente, indagar y exponer las fuentes de las que mana la fe verdadera. Melchor Cano (1509-1560) lleva a cabo esta original invención con su obra clásica, *Sobre los lugares teológicos* (1563), sobre la que volveremos.

El impulso recibido en el siglo XVI perdura en la llamada «ortodoxia» protestante que prolonga las actitudes originarias de Melanchthon (1497-1560) y lleva la teología a elaborarse como «dogmática» en sentido estricto. Tras las actitudes reduccionistas provocadas por la Ilustración, al orientarse la teología en una dirección principalmente defensiva y apologética, Schleiermacher significará un inicio nuevo con el relieve que otorga a la antropología y a la pneumatología para pensar las realidades cristianas, al situarlas en el corazón del hombre como fuente de vida y de experiencia, y a la vez considerando al Espíritu Santo el principio trascendente de esa vida y experiencia personales. El siglo XX estará determinado por las grandes experiencias históricas (ciencia y técnica que revolucionan las formas de vida anterior, transformaciones sociales, guerras mundiales...) y los movimientos de renovación surgidos dentro de la Iglesia (Liturgia, Biblia, ecumenismo, patrística, misión). Fruto de todo ello son las figuras creadoras de Barth (1886-1968) en el protestantismo, con su orientación más por Calvino que por Lutero, y en el catolicismo las dos gemelas, y a la vez contrapuestas, de Karl Rahner (1904-1984) y Hans Urs von Balthasar (1905-1988).

7. *Definiciones provisionales*

A la luz de lo anterior, y anticipando otras posteriores, ofrecemos aquí varias definiciones provisionales de la teología que nos sirvan de referencia para la reflexión ulterior. La primera es de san Agustín y abarca tanto la noción general como la cristiana de teología: «De divinitate ratio sive sermo» (La teología es razón o discurso sobre la divinidad)[32]. La segunda es de santo Tomás y subraya la diferencia entre la teología como parte de la metafísica en la tradición que viene desde Aristóteles y la teología cuyo origen y fundamento permanentes es la revelación de Dios tal como se expresa en la Sagrada Escritura de la Iglesia. Teología es: «La ciencia que habla de Dios en la medida en que es cognoscible con la luz de la revelación divina»[33]. La tercera definición es de Rahner y ya recoge lo que de hecho la teología ha sido a lo largo de la historia espiritual de Occidente: «La teología es la escucha expresamente esforzada de la propia revelación de Dios acontecida en la historia, el esfuerzo científicamente metódico por conocerla y el desarrollo reflejo del objeto de ese conocimiento»[34].

Karl Barth abre su gran obra sistemática con dos definiciones: la de san Agustín que hemos citado y la de Juan Coccejus (1603-1669), el primer gran representante de la «teología de la alianza» (*Föderaltheologie*), que realiza uno de los primeros intentos sistemáticos de una teología bíblicamente fundamentada, situada en la tradición calvinista. Este autor define al teólogo así: «El que piensa –habla– expone a Dios a partir de Dios, delante de Dios y para gloria de Dios». Objeto, sujeto, fuente de conocimiento, actitud y fin del oficio teológico quedan aquí patentes[35].

En la primera parte de su trilogía Balthasar distingue el *contenido* teológico (la Gloria de Dios), el *aspecto formal* bajo el que es considerado (Dios en sí, «carácter evidente de Dios», Cristo como centro, el Espíritu Santo como mediador, interiorizador y universalizador de la revelación) y los *estilos* en los que ese aspecto es expresado, ordenando así la aportación de los grandes autores tanto teólogos (Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura) como poetas (Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviov, Hopkins, Péguy). Su preocupación es discernir la Gloria de la revelación divina en la variedad de sus manifestaciones y de sus concepciones. Por eso parte de una «Estética», en el sentido kantiano de la contemplación fascinada de la figura de Cristo que lleva en sí mismo la evidencia de su verdad, antes que de una hermenéutica del texto bíblico. El giro dado por

32. Agustín de Hipona, *De civitate Dei* 8, 1. Esta noción general perdura en la tradición franciscana: «Quia vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in primum principium et summum... conatus sum rationem sumere a primo principio ut sic ostenderem veritatem Sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo et secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata et teologia non immerito nuncupata» (Buenaventura de Bagnoregio, *Breviloquium*, Prólogo 6, 6 ST).

33. «Scientia de Deo secundum quod est cognoscibilis in lumine divinae revelationis» (STh I, q. 1, a. 1 ad 2).

34. K. Rahner, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 720.

35. «Θεολόγος est ὁ τὸν θεὸν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ εἰς δόξαν αὐτοῦ λέγων» (J. Coccejus, *Summa Theologiae ex sacris litteris repetita* I, 1 [1662-1668-1669]); K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 1 (1932), Zürich 1970.

Lutero: de la Persona de Cristo al texto sobre él, ha engendrado *in nuce* toda la hermenéutica, orientando la mirada a la letra del texto y distrayéndola de aquella. Ahora bien no es sólo la letra del libro sino sobre todo el Cuerpo y el Espíritu de Cristo (Iglesia y Eucaristía) los que hacen patente la presencia del Absoluto, dado como gracia y potencia, en Cristo. La teología, en correspondencia con esta comprensión estética (perceptiva) se define como la palabra humana que expresa lo que Dios ha expresado de sí mismo en Cristo, Figura escatológica de la revelación.

> El contenido de toda teología es por sí mismo expresión divina, gloria divina mundanamente manifestada; y las formas expresivas están por su parte sometidas a las leyes del libre poder creativo humano y son, centralmente consideradas, «estilos» ya dispuestos, o que nacen en el proceso creativo y formativo de este contenido excepcional. En cuanto el contenido mismo es expresión de Dios, la teología es expresión de expresión: de un lado, reproducción obediente de la expresión de la revelación que penetra en el creyente y, de otro, posibilidad creadora y finalmente libre coexpresión del misterio autoexperimentado en el Espíritu Santo[36].

Dijimos al comienzo que la teología es algo tan necesario como imposible. En su seno lleva la raíz de una tensión permanente e insuperable. Ella suma el rigor del concepto, que fija, divide y define, con la alteridad irreductible del «Otro» que es Dios, la fidelidad a un origen con la novedad de la historia. La dimensión analógica reclama, por tanto, mantener viva la dimensión dialéctica, ya que ella es «el encuentro de un *logos*, razón y ciencia, discurso y ciencia, y de un *kairós*, acontecimiento fortuito, experiencia de alteridad, violencia y sorpresa de lo irreductible. Nacida de la irrupción súbita de una Palabra en la historia, debe a la verdad de su origen el mantenerse atenta a todo lo que sobreviene en ella, a las grietas que se abren, a los gritos de aquellos que sufren al ser excluidos por otros, a la desesperanza que se expresa en la violencia de los vencidos»[37].

A la luz de estas definiciones, ¿cuál sería el quehacer del teólogo? Oír, atender y entender, inteligir, interpretar, sistematizar y obedecer lo que Dios diga de sí mismo y del hombre mediante acciones y palabras en la historia. Por consiguiente, primero oír y acoger (*teología de audiencia y obediencia*); luego pensar e inteligir (*teología de inteligencia y especulación*),

36. H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* II. *Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 27; Id., *Gloria* I. *La percepción de la forma*, Madrid 1985, 413-468 («Cristo, centro de la figura de revelación»).

37. J. Moingt, *L'ailleurs de la théologie*: RSR 76 (1988) 369, comentando la frase de M. de Certeau: «Teología: palabra compuesta que combina el rigor del *logos* con la alteridad viviente de Dios».

si bien no hay un orden cronológico, ya que todo oír espiritual es ya un inteligir y todo inteligir supone un permanente oír. El teólogo cristiano no habla directamente de Dios, desde sus propias convicciones o deseos, sino a partir de la revelación que aquel hace de sí, tal como fue recogida por los testigos de los momentos fundacionales, fue trasmitida en tradición viviente y quedó sedimentada en los escritos que la Iglesia consideró normativos y que forman el Nuevo Testamento. Estos, por haber sido reconocidos como don de Dios a la Iglesia e interpretación fiel del origen, se han convertido en canon de su vida y pensamiento.

El teólogo es un intérprete, y lo mismo que un pianista ante una obra de Mozart acredita su capacidad y su real autonomía no violentando la partitura sino sumergiéndose en ella y arrancándole con amor todas las resonancias posibles, así el teólogo es verdadero cuando olvidándose de sí mismo se implanta en la realidad que interpreta y se deja transir por ella. Para hacerlo tiene que ser plenamente sí mismo, mas para ser plenamente sí mismo, como intérprete y no como señor del texto, tiene que identificarse plenamente con él[38]. El objeto sobre el que habla el teólogo es Dios en la medida en que él se nos ha manifestado en la exterioridad teofánica por Jesucristo y en nuestra interioridad connaturalizada por el Espíritu Santo. El teólogo cristiano habla desde Dios mismo ante todo; y luego sobre Dios en relación con el hombre. A diferencia de las filosofías, en teología Dios no es tratado en cuanto principio cosmológico (viejos neoplatonismos o modernos deísmos), sino en cuanto ser divino (El Santo) y principio soteriológico (Dios en la historia y Dios de mi salvación). Dios, así comprendido, es el objeto de la teología y sólo desde ahí habla ella. Pero desde él y en relación con él habla de todo lo demás[39].

Los cuatro contextos diferenciados: el Universo religioso hímnico (glorificación litúrgica de Dios); la acción política y la responsabilidad del pensamiento respecto de los mitos (Platón); la metafísica (Aristóteles) y la transformación innovadora de la experiencia salvífica (Biblia), perduran, como resonancias de fondo unas y como potencia conformadora otra, en la historia del cristianismo sirviendo unas veces de base y otras, en cambio, de contraste.

38. «Nur dann spiele ich Mozart gut, wenn Mozart Mozart bleibt. Aber wenn ich ganz gut spiele, wird Mozart mehr Mozart und werde ich mehr ich» (K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Freiburg 1976, 45; versión cast.: *Tras las huellas de Dios*, Salamanca 2005).

39. «Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem» (Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 7.

2
SENTIDO Y MISIÓN DE LA TEOLOGÍA

La misión de la teología cristiana a la luz de su origen consiste en explicitar la apertura metafísica del hombre a Dios y exponer la entrega histórica de Dios al hombre en Cristo, mostrando la convergencia entre ambas.

1. *Las dos perspectivas en el punto de partida*

La novedad de la perspectiva bíblica es la inversión del planteamiento: no es el hombre el que primero pregunta por Dios, sino Dios quien pregunta al hombre. En la Biblia no es una necesidad humana la que suscita la pregunta sino una experiencia histórica; más aun, es una pregunta que adviniendo reclama una respuesta. No es un buscar que espera encontrar. Lo que no estaba en el horizonte del hombre le acontece: él quería buscar para encontrar y, entre tanto, ha sido encontrado[1]. El hombre occidental, desde Lessing que prefería buscar por sí solo la verdad a recibirla ofrecida por otro[2] hasta Machado, ha absolutizado la búsqueda, el «no hay camino» para afirmarse a sí mismo en el empeño de buscar, prescindiendo incluso de si hay algo que encontrar. La experiencia más profunda de la historia de la humanidad es de signo inverso: el hombre, antes de que él buscase a Dios, ha sido encontrado por Dios y la búsqueda humana es derivada del encuentro divino. El haber sido encontrados por Dios suscita en nosotros el deseo de buscarle. Desde san Bernardo, Tomás de Kemptem y Pascal la frase es clásica: «Tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado»[3]. Aquí hay una

1. Cf. O. González de Cardedal, *Dios al encuentro del hombre en Jesucristo*, en A. Galindo - J. M. Sánchez Caro (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca 2003, 121-183.

2. Cf. G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982; G. Pons, *G. E. Lessing et le christianisme*, Paris 1964.

3. «Tu enim prior excitasti me ut quaererem te» (*Imitación de Cristo* III, 21, 22). B. Pascal, *Pensamientos*, Brunschvicg n. 553 («El misterio de Jesús»). Cf. L. van Hecke, *Le désir de Dieu dans l'expérience religieuse. Relecture de Saint Bernard*, Paris 1990.

diferencia radical. San Pablo reasume la afirmación del profeta referida al pueblo judío: «Fui hallado de quienes no me buscaban; me manifesté a quienes no preguntaban por mí» (Rom 10, 20; cf. Is 65, 1). He aquí otro texto que intenta reflejar la actitud propia de las religiones del lejano Oriente:

> Cuando alguien busca suele ocurrir que sus ojos sólo ven aquello que anda buscando, y ya no logra encontrar nada ni se vuelve receptivo a nada porque sólo piensa en lo que busca, porque tiene un objetivo y se halla poseído por él. Buscar significa tener un objetivo. Pero encontrar significa ser libre, estar abierto, carecer de objetivos. Tú, honorable, quizás seas de verdad un buscador, pues al perseguir tu objetivo no ves muchas cosas que tienes a la vista[4].

Estas son las dos dimensiones que van a constituir la teología: el dinamismo humano como búsqueda y pregunta por la realidad, por la existencia personal y por el futuro del hombre, a la vez que la atención a lo que le puede advenir desde fuera, en la sorprendente novedad de una historia ante la que sólo puede estar en espera y esperanza[5]. Para la filosofía el hombre es un buscador de Dios, mientras que, para la experiencia religiosa y sobremanera para la Biblia, el hombre es aquel que ha sido llamado y encontrado, identificado y enviado por Dios. En la filosofía puede aparecer la dimensión trágica de la existencia: ¿Encontraré o no encontraré? ¿O es que quizá no haya nada que encontrar ni nadie a quien esperar, que por tanto no va a venir y a quien en vano aguardamos? ¿No es ese el sentido de la parábola dramatizada por S. Beckett, en *Esperando a Godot*? En la Biblia surge el sentido dramático de la historia cuando Dios constituye al hombre en responsable del mundo y le encarga una misión. De esta manera, se reconoce invitado a ser compañero de alianza con Dios, teniendo una historia común con él. *Dimensión dramática*, que ofrece un sentido pero que únicamente es descubrible en el ejercicio de la libertad, es decir de la decisión en el mundo y ante Dios.

Ya tenemos dos perspectivas iniciales que van a diferenciar dos lenguajes paralelos sobre Dios, ambos legítimos y ambos necesarios: el que nace

4. H. Hesse, *Siddhartha*, Barcelona 1990, 194-195.

5. En esta perspectiva la teología tiene también que sondear en la estructura y dinamismos del hombre para percibir en qué media está abierto y en espera de una posible palabra que Dios pueda dirigirle, de forma que cuando ésta llegue no aparezca como algo que desde fuera le escinde y descuaja sino como algo que, una vez acogido, se muestra como lo desconocido desde siempre esperado. Cf. M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien* I. *Autonomie essentielle et conexion indéclinable*, Paris 1950; Id., *La Acción* (1893); *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid 1996; Id., *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona 1966; K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967.

del dinamismo interrogativo del hombre y el que nace del amoroso asombro de haber sido preguntados por Él, de haber oído su palabra intentando penetrar su sentido, responderla y obedecerla. Desde dentro de todos esos dinamismos ejercitados a lo largo de la vida, ese hombre se va percatando de quien es el que le llama, qué dice al llamar y cómo quedamos afectados en la existencia por esa divina palabra, que inesperadamente se ha insertado en nuestra vida. Esas serán en adelante las dos cuestiones primordiales: ¿tiene el hombre una pregunta por Dios, más aun es constitutiva, inexorable e irrenunciablemente una pregunta por Dios? ¿Existe una llamada e invitación de Dios para el hombre en la historia? Sencillamente dicho: ¿Hay un hombre que pregunta y un Dios le responde, o más bien hay un Dios que pregunta y un hombre capaz de responderle? Dios ¿es una pregunta o una respuesta? ¿O es ambas cosas en distintos momentos de su relación con el hombre y del hombre con él? Estas formulaciones habrían sonado extrañas en una cultura y sociedad para las que Dios era una evidencia pública; hoy en cambio, son las dos cuestiones primordiales tanto para la filosofía como para la teología. Ambas son responsables de ellas[6].

La filosofía no puede excluir de su horizonte lo que la experiencia religiosa ha dado de sí suscitando una metafísica y una antropología, una ética y una filosofía de la historia, nacidas en concreto de la experiencia cristiana. La teología no puede dar por resueltas de antemano las cuestiones de la apertura del hombre al misterio, la afección por la cuestión de Dios y la capacidad para reconocer sus huellas, revelándose y dándosenos en nuestra historia. Por todo ello, el creyente necesita pensar[7]; y el teólogo, en el acto mismo de pensar la fe, tiene que construir aquella filosofía a la que le impulsan los presupuestos y acompañamientos de las categorías bíblicas de creación, alianza, revelación, encarnación, santificación, consumación, en las que están implicados Dios y el hombre. Tal filosofía nace de dentro y es construida con ayudas de fuera, que son en el fondo transmutadas y trascendidas en sus fundamentos, tal como hacen san Agustín con el neoplatonismo,

6. Dios es primordialmente una cuestión religiosa, pero a la vez es una cuestión civil, y una sociedad que no acomete la tarea de preguntar por Dios ha cegado sus impulsos primarios y olvidado una necesidad esencial del hombre. «Es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer las religiones. El hecho por otra parte no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino sólo la religión continúa tratándolo y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano» (J. Ortega y Gasset, *Obras* II, noviembre 1926, 493).

7. «Croire c'est penser; l'anémie de la pensée ne peut qu'amener l'anémie de la foi» (E. Mersch, *Le Christ, l'homme et l'Univers*, Bruxelles 1962, 132). «Dios y la religión existen en y por el pensar» (G. W. E. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* I, Madrid 1984, 110). «Teología es pensar» (K. Rahner, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1961, 25).

santo Tomás de Aquino con Aristóteles y Rahner con Kant o Fichte. Al teólogo no le basta con comprobar datos particulares o narrar acontecimientos de una historia nacional; tiene que llegar a los universales de la razón y del corazón; tiene sobre todo que mostrar cómo, cuándo y dónde está Dios en juego con el hombre y en arriesgo para con el hombre.

Quizá ya pudiéramos dar desde este mismo umbral una respuesta a la pregunta por el quehacer de la teología. Su primer deber es auscultar la condición humana, en sus dimensiones trascendentales a la vez que en la percepción histórica que los hombres de cada generación tienen de sí mismos y de su capacidad radical para descubrir a Dios, adivinar qué actitudes la despliegan o frenan, qué ayudas culturales le serían las más favorables y cuáles por el contrario las que pervierten esos dinamismos. El teólogo tiene que ser inexorablemente un intérprete, un exegeta del hombre, mas no sólo del hombre en abstracto sino también del hombre concreto en concreto. Sin embargo, su misión más específica es discernir las huellas de Dios en la historia, viendo qué ecos encuentran en nuestras conciencias, oír y acoger su palabra, sumergirse en ella, responderla y desde ella comprender, en la medida de lo posible, a ese Dios, a los hombres y a la misma historia. La teología como saber específico sobre Dios nace de dos realidades fundamentales: la capacidad y apertura del hombre al Absoluto (*homo capax Dei*) y la encarnación de Dios (*Deus capax hominis*), que en la historia se propone a sí mismo como fin supremo, bien máximo y tarea última del hombre, es decir, como su salvación[8].

2. *Los tres tipos de teología en el paganismo romano*

La triple determinación de la teología por su origen va a permanecer adherida a la palabra y a la realidad de la teología cristiana. La dimensión hímnica, litúrgica, celebrativa, que encontramos en los presocráticos, es la que prevalece en los primeros textos cristianos que utilizan la palabra «teología», como Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*[9]. La dimen-

8. La categoría bíblica de creación del hombre como imagen de Dios (Gn 1, 26) implica la capacidad de conocimiento y amor del hombre a Dios, a la vez que la categoría de encarnación implica la capacidad que Dios tiene de llegar a ser lo que el hombre es y de estar donde el hombre está. «Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest» (Agustín de Hipona, *Sobre la Trinidad* 14, 8, 11). Cf. A. Gesché, *Jesucristo*, Salamanca 2002, 237-264 («Un Dios capaz del hombre»).

9. Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* I, 2, 5; II, prol. 1; V, 28, 5; X, 3, 3, Madrid 1973. Aquí el término «teología» está en conexión directa con la Iglesia; teólogos son los que,

sión pedagógico-política como responsabilidad por la ciudadanía, en la medida en que los dioses determinan el sentido de la ciudad para Platón, también permanecerá adherida a la teología cristiana, pero la que de hecho ha prevalecido a partir del siglo XIII ha sido la dimensión metafísica en la medida en que Aristóteles, heredado por santo Tomás, sitúa la ciencia teológica como la suprema junto a la matemática y a la física.

En el mundo romano el cristianismo se encontró con otra manera diferente de situar la teología. Recogiendo de Panecio de Rodas una división interna de la teología, Varrón y san Agustín la comprenden como «teología tripartita»[10]: la *teología política* (cultivo y culto de los dioses de la ciudad, del Estado y del emperador); la *teología mítica* (la de los juegos y los teatros, que cuentan las fábulas de los dioses jugando con los hombres y el cosmos, para entretenimiento de los espectadores); la *teología física*, o la de los filósofos, que pregunta por el ser, por el hombre y por la verdad[11]. El cristianismo naciente desdeña el diálogo con la teología política, por hacer de la religión un puro servicio al poder, desdeña la teología mítica por servir a los ídolos y jugar con la mentira para entretener al pueblo, y entra en diálogo con la teología física, es decir con la filosofía, porque sólo ella plantea la cuestión de la religión verdadera. Los apologistas se habían convertido al cristianismo, con san Justino como exponente máximo, por considerarlo la «vera philosophia».

3. *La novedad cristiana*

¿Cuál es la novedad de la teología en el cristianismo? En realidad lo que históricamente ha sido real teología a lo largo de la historia occidental surge por primera vez con él[12]. La teología es la palabra que los hombres pro-

conociendo al Dios verdadero, le elevan a palabra e idea: en concreto los profetas del Antiguo Testamento, Juan y Pablo. Teologizar es «cantar himnos al Verbo de Dios, a Cristo, atribuyéndole la divinidad» (V, 28, 5; II, prol. 1).

10. San Agustín refiere la opinión de Varrón en estos términos: «Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?» (*La Ciudad de Dios* 6, 5, 1).

11. «Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen, physicen, politicen latine autem dici possunt fabulosa, naturalis, civilis. Quod neque de fabulosa, quam et ipsi et multorum falsorum deorum cultores liberrime reprehenderunt, neque de civili, cuius illa pars esse convincitur, eiusque et ista simillima vel etiam deterior invenitur, speranda est aeterna vita» (Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* 6, 12). Cf. B. Studer, *Schola christiana*, Paderborn 1998.

12. Cf. Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962; J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln 1993.

fieren sobre Dios y la comprensión sistemática que de él y de toda la realidad desde él llevan a cabo a partir de la palabra definitiva e intrascendible que Dios ha dicho sobre sí mismo en Jesucristo. Al decirse Dios a sí mismo de forma encarnativa en hombre, nos ha permitido a los demás hombres hablar de él con nuestras palabras, que siempre serán infinitamente desproporcionadas, pero con capacidad para remitir a la suya, apoyándonos en ella, y desde ella trascendiéndonos a nosotros mismos hasta su divino Misterio. Si Dios ha hablado en hombre y se nos ha revelado de verdad con palabras humanas, entonces es que la palabra humana tiene intrínsecamente una potencia divina, que es llevada ahora al extremo por el Logos encarnado y por el Espíritu iluminador[13].

> La articulación cristiana de lo divino sobre lo humano no es ajena al nacimiento de la teología: a diferencia de la del judaísmo o del islam, la revelación en el cristianismo no se funda ante todo sobre un texto o sobre una ley, transmitida por Dios gracias a un hombre, sea éste Moisés o Mahoma. La revelación cristiana está centrada en un hombre, Jesús, reconocido Hijo de Dios, un hombre al que el prólogo del Evangelio de Juan presenta como el «Logos» hecho carne... Si el «Logos» divino se ha hecho humano entonces no es imposible que el «logos» humano tenga algo pertinente que decir sobre Dios (*theos*)[14].

Teología, en este sentido, se funda en el *Lógos Theoû* personal que es Cristo, participando de él. Así entendida como audición, acogimiento y participación en él, es una novedad respecto de los dos grandes mundos culturales y religiosos en los que nace el cristianismo: el judaísmo y el helenismo. El primero se remite a la historia, a la ley, a la ética, y apenas ha cultivado la teología, que implica entender y creer, pensar a la vez que obedecer. Para el judaísmo, la palabra de Dios es tan soberana que ante ella sólo cabe una actitud: obedecerla. La Torá es el centro del judaísmo en cuanto camino de vida (*Anweisung*), orientación para ordenar la existencia; el pensamiento está en segundo plano o se orienta hacia otras materias. El helenismo se atiene al origen del mundo (mitología), al ordenamiento de la ciudad (política) o a la comprensión de la realidad (metafísica). En el mundo griego no encontramos las dos palabras decisivas: la *revelación* en la historia y la *fe* como respuesta correspondiente a ella. La religión es comprendida como temor, veneración y respeto, porque no aparece un Dios personal, libre, capaz de historia, y de manifestación personal y personalizadora[15].

13. Cf. H. U. von Balthasar, *Dios habla como hombre*, en *Ensayos Teológicos* I, *Verbum Caro*, Madrid 1964, 95-126.

14. Th. Bedouelle, *La Théologie*, Paris 2007, 6-7.

En el judaísmo se dan ambas realidades (revelación y fe)[16], pero la historia sigue abierta y pendiente toda ella del futuro; la esperanza es lo decisivo, la realidad de la muerte está pendiente de resolución y el ser mismo de Dios por descubrir del todo. Eso es lo que lleva consigo la encarnación en el cristianismo: la afirmación de Dios como Dios concreto en una historia concreta, con una afirmación decisiva del sentido de la existencia humana en muerte y resurrección a la vez que la identificación de Cristo como Persona de la verdad, en quien revelador y realidad revelada coinciden, mediador y realidad mediada se implican[17]. La teología surge cuando, partiendo de la revelación divina, es posible una palabra humana sobre Dios. Exponerla, defenderla y confrontarla con otras palabras sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo: ésa es la tarea sagrada e irrenunciable del teólogo. La suma de estos dos horizontes: realidad e historia, memoria y razón, relato y definición da a luz la teología en el cristianismo. Frente a *la palabra desde Dios*, que era la propia de los profetas, refiriéndose a un futuro abierto, y frente a la *palabra abstracta sobre Dios* propia de los filósofos trascendiéndose siempre en una dialéctica infinita hacia una perfección siempre inalcanzable[18], el teólogo cristiano se atreve a asumir e interpretar *la palabra concreta de Cristo* en la que Dios se ha dado a sí mismo a los hombres.

Hay real teología desde el momento en que Dios ha tenido una palabra humana, que nosotros hemos podido oír, entender, sistematizar y proponer a

15. En el universo griego existe lo divino, como característica de un acontecimiento y de una realidad, como sustentador de lo real. Y existen los dioses como encarnación ideal de esos poderes dominantes de la existencia. No existe un «Tú» divino absoluto y personal frente al hombre que se dirija a éste para instaurar una relación personalizadora y una reciprocidad de destino con él. Cf. H. Kleinknecht, *Der griechische Gottesbegriff*, en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, Stuttgart 1936, 65-79.

16. Resulta sorprendente que el judaísmo se haya atenido a la positividad de la revelación sin intentar, e incluso rechazando, una teología, sin duda por temor a que ésta se convirtiera en una forma de poder frente a Dios (*ideología*), o en un sistema que quisiera apresarle y encerrarle en una construcción del hombre (*idolatría*). Hay dos ejemplos significativos en este orden. Uno es Levinas, entre la ética por un lado y el Talmud por otro, pero permaneciendo en un silencio teológico. El otro es la inexistencia hasta nuestros mismos días de una «Teología del Antiguo Testamento», con sólo inicios como los de J. D. Levenson. Cf. W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, 110-112.

17. Cf. O. González de Cardedal, *Veritas et Persona veritatis. Platonismo y cristología en san Agustín*: Salmanticensis 40 (1993) 165-201; Id., *Cristo en el itinerario espiritual de san Agustín*: Salmanticensis 40 (1993) 21-56.

18. Contra esa radical comprensión dialéctica, que aleja a Dios permanentemente del hombre hacia el futuro y hacia el absoluto, sin que nunca se haga concreto en la historia positiva del hombre, que caracterizaría la primera fase de K. Barth, cf. E. Peterson, *Was ist Theologie?*, en *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften*, Würzburg 1994, 1-22.

los demás en orden no a entender el mundo ni la historia en la medida en que ambos están constituidos como realidades (de eso son exclusivamente competentes las ciencias de la naturaleza y la antropología), sino en la medida en que en ellos se pone en juego el último sentido de su vida como hombre, el descubrimiento de su razón de existir, el futuro ante el que está, es decir, en la medida en que la salvación es la primera cuestión humana, entendida ésta no sólo como problema de un futuro incierto, sino como problema de un presente, cierto en un sentido y absolutamente desconocido en otro. Las preguntas últimas e inexorables del hombre son éstas: ¿Quién soy y por qué o para qué estoy puesto en la existencia? ¿Merezco la última pena y la última alegría a alguien siendo como soy pobre, mortal, pecador y finito? ¿Alguien cuida de mis últimos sueños? ¿Vivo definitivamente para alguien y alguien vive definitivamente para mí? ¿Qué va a ser de mí?

Simone Weil analizó las necesidades humanas, irrenunciables en el presente y en el futuro: el orden, la libertad, la obediencia, la responsabilidad, la igualdad, la jerarquía, el honor, el castigo, la libertad de opinión, la seguridad, el riesgo, la propiedad privada, la propiedad colectiva, la verdad[19]. ¿Son ellas un espejismo en este desierto de la existencia o, por el contrario, son las condiciones irrenunciables de nuestra dignidad? El mismo Kant, llegando al límite, reclamó como necesario para existir con dignidad lo que en su metafísica parecía indemostrable: la existencia de Dios, la libertad del hombre, la inmortalidad del alma. Esta última para asegurar que la justicia, débil y marginada en este mundo, finalmente, antes o después, prevalezca sobre la injusticia y los verdugos no triunfen sobre las víctimas[20]. De la última justicia, que implica dignificación y justificación tanto de su ser como de su destino, depende la esperanza del hombre, que Kant deja en manos de la religión[21].

4. *Los problemas teóricos permanentes*

La «teología», cristianamente entendida, nos pone ante problemas inmensos que, dormidos en generaciones anteriores, ahora nos asaltan con un

19. S. Weil, *L'Enracinement*, Paris 1949 (versión cast.: *Echar raíces*, Madrid 1996).

20. I. Kant, *Crítica de la razón práctica* II, 2, 4-5; Salamanca 1994, 153-155 (La inmortalidad del alma como un postulado de la razón práctica); 153-163 (La existencia de Dios como un postulado de la razón práctica).

21. «El campo de la filosofía en esta significación cósmico-civil abarca las siguientes cuestiones: 1. ¿Qué puedo yo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me está permitido esperar? 4. ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología» (I. Kant, *Logik. Einleitung* III, en W. Weischedel, *Kant-Werke* 5, Darmstadt 1968, 447-448).

furor nuevo, porque lo que hoy se oscurece o pone bajo signo de interrogación son sus propios fundamentos: revelación en la historia, fe positiva, Iglesia institucional. ¿Es posible la revelación de Dios en la historia y, dentro de ésta, en forma encarnativa? ¿Cómo tiene que ser Dios para poder revelarse y existir encarnado? Y si esta revelación ha tenido lugar, ¿qué huellas ha dejado, con qué signos se ha acreditado, dónde perduran? ¿Qué accesibilidad e inteligibilidad tienen? Esa revelación ¿se ha diluido ya, disolviéndose como agua en el desierto? Y si perdura, ¿dónde la encontramos: en textos muertos o en testigos vivos? Y si es en textos, ¿cómo se han conservado? Y si permanecen auténticos, ¿quién tiene capacidad de interpretar su contenido con validez para el presente, dados los dos mil años que nos alejan de aquellos acontecimientos? Esos textos ¿no están tan afectados por una cultura, una ciencia y una imagen del mundo que los harían absolutamente inaceptables para nosotros, al implicar una comprensión de la realidad, que no es la nuestra y que no puede sernos impuesta? Y si tan sólo perdura esa palabra, atestiguada por personas o sedimentada en textos, ¿por qué y cómo es su capacidad para iluminar nuestra existencia? ¿Hay una autoridad en la comunidad creyente que, desde el origen, garantice la continuidad homogénea, la interpretación normativa y la actualidad de esa palabra?

Y si la palabra «revelación» pone a la conciencia contemporánea ante tan graves preguntas, ante no menores la pone la palabra «fe». ¿Tiene el hombre real capacidad para trascender los niveles de aposentamiento animal en la naturaleza respondiendo a necesidades e impulsos primarios, y por ello capacidad para trascenderse a sí mismo hasta un Absoluto, al que pueda dirigirse, y que éste pueda llamarle desde su soberana libertad y el hombre pueda responderle cuando fuere llamado? La grandeza del hombre, ¿consiste sólo en poder pensar y hacer por sí solo o consiste tanto y más en poder oír y responder, ser llevado y extendido más allá de sus propias posibilidades, en convivir y hacer pervivir a los demás, incluso a Dios? ¿Se atreverá el hombre a pensar bien de sí mismo como imagen de Dios, y a pensar bien de Dios como el que amorosamente le ha otorgado la libertad para llegar a ser su compañero de alianza?[22]

Aquí aparece con claridad cómo la comprensión que se tiene de Dios y del hombre son correlativas; y cómo en el orden de la existencia personal

22. Estas y las anteriores son las cuestiones básicas de una cristología fundamental a las que nos hemos referido en *Fundamentos de cristología* I. *El Camino*, Madrid 2005. Ellas son las que hoy debemos esclarecer, porque crean más dificultad, que cada uno de los artículos del Credo y dogmas de la Iglesia. Ante tal situación hoy toda teología tiene que tener una orientación antropológica y fundamentante. Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.

están siempre en juego la inteligencia y la voluntad, la comprensión y la decisión, el *ordo rationis* y el *ordo amoris*. La relación con Dios no es idéntica a la relación con la naturaleza; en ésta vige la ley de la gravedad y en aquella la ley de la gracia[23]. Las necesidades se imponen en medida inversamente proporcional a su valor: las físicas de manera imperativa, las sociales de manera coactiva, las culturales de manera invitadora y las religiosas de manera sólo insinuadora, tímida y delicada. En éstas queda todo pendiente de la lucidez de mirada, la limpieza de corazón y la capacidad de amor de quien las percibe. La pregunta ulterior queda situada así: ¿qué realidades, decisiones, y proyectos ensanchan la vida humana? *Y en última palabra: ¿qué hombre quiero ser y qué Dios quiero tener?* En este sentido la fe es una cuestión de inteligencia y de voluntad, de querer y decidirse ante Dios, de amor en última instancia[24]. En espera y en súplica porque en la relación con Dios, como en cualquier relación personal, todo es gratuito y nada puede ser exigido. En la relación con él vige no sólo la ley de la gravitación de nuestra naturaleza espiritual sino sobre todo la ley de la gracia divina. En este sentido la fe es una ejercitación de la existencia humana, que responde a la llamada previa de Dios, quien tiene muchas formas de intimarse al hombre, desde la ordenación de éste a la verdad, su necesidad de la belleza y su sentido de la justicia percibidos en la conciencia, hasta los signos de su revelación en la historia y los testigos actuales de su existencia.

5. *El quehacer ineludible*

La tarea primordial de la teología –y en cierto sentido la mayor dificultad– es justamente ésta: ser una reflexión sobre Dios, en la medida en que él se ha manifestado en la historia de Israel y en la persona de Jesucristo como el Santo, el Infinito, el Justo, quien por la encarnación ha explicitado su omnipotencia y santidad en compadecimiento y muerte[25]. El Poder se ha dado en debilidad y el Amor en solidaridad, ya que un Poder manifestado

23. Cf. los pensamientos dispersos de S. Weil, publicados por G. Thibon bajo el título: *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires 1953.

24. «Lo que llamamos 'real' supone ante todo un acto de voluntad realizadora de algún sujeto, y a su vez este acto de voluntad supone un amor que le precede y le imprime dirección y contenido. Es, por tanto, siempre *el amor lo que nos despierta para conocer y querer*; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma... Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*. La riqueza, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible horizonte al contacto con el universo» (M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid 1996, 45-46).

25. Flp 2, 6-11; 2 Cor 8, 9.

sólo como tal sería la suprema angustia y aniquilación del hombre. Un Amor absoluto que sólo se manifestase como tal humillaría al hombre hasta el extremo, al no poder ser correspondido por el hombre con la misma medida. La revelación de Dios en la vida, muerte y resurrección de Cristo, expresa su identidad como Dios de los hombres en participación de su naturaleza (encarnación), de su destino en vida y muerte (crucifixión), a la vez que como superación de esa condición mortal (resurrección). La teología tiene como primer imperativo: oír a Dios, dejarle hablar y acoger su palabra, lo mismo que tenemos que dejar a la realidad manifestarse, al prójimo estar, a los árboles florecer y a los pájaros cantar. La pretensión kantiana e ilustrada de la realidad, al fijarles normas para expresarse y dejarse conocer, ha sido desmantelada por la fenomenología del siglo XX como una sutil forma de imperialismo antropológico. Hay que dejar a Dios ser Dios y decirse como tal. El teólogo es así el intérprete de la palabra de Dios, en las formas en que él ha querido darse y discerniéndola de otras palabras que tienen también la pretensión de ser de origen divino, articulando orgánicamente sus contenidos, confrontándolas con la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y acercando ambas comprensiones.

En un segundo acceso formularíamos así el quehacer de la teología. Éste consiste en decir en alto la compresión histórica que el hombre tiene de sí, a lo largo del decurso de los siglos y no sólo en un punto de él. Y a la vez oír, acoger e interpretar la comprensión de sí mismo, la propuesta de sus designios y la promesa que para el hombre Dios ha manifestado en su revelación. No es sólo que el hombre tenga preguntas y la revelación divina le dé las respuestas correspondientes (método de correlación entre preguntas humanas y respuestas divinas)[26]. *En la Biblia hay tantos imperativos como indicativos, más preguntas de Dios que respuestas*. Una vez conocidas ambas en su contenido independiente, es necesario compararlas y confrontar-

26. Tillich lo utiliza con finura y muy consciente de su interacción dialéctica: «La teología sistemática utiliza el método de la correlación. Siempre lo ha hecho, unas veces más conscientemente y otras menos; lo tiene que hacer consciente y expresamente, especialmente cuando deba prevalecer el punto de vista apologético. El método de correlación esclarece los contenidos de la fe cristiana por medio de preguntas existenciales y respuestas teológicas en dependencia recíproca» (P. Tillich, *Systematische Theologie* I, Stuttgart 1956, 73-80, cita en 74; versión cast.: *Teología sistemática* I. *La razón y la revelación. El ser de Dios*, Salamanca 2001, 10, 21, 49, 54, 86-89; 92-94: «Método de correlación»). La conciencia creyente vive en una permanente «correlación crítica» con la conciencia histórica trabajada desde la no-fe. Esa correlación tiene que mantener la identidad de la fe a la vez que un respeto absoluto a la identidad que el no creyente se otorga a sí mismo Cf. R. Haight, *Dynamics of Theology*, New York 2001; Id., *Jesús, símbolo de Dios*, Madrid 2007, y las observaciones críticas que ha hecho a esta última obra la Congregación para la doctrina de la fe (13.12.2004), en *Documentos 1966-2007*, Madrid 2008, 757-766.

las, para ver en qué medida concuerdan y en cual se rechazan, ya que Dios no es sólo el legitimador de los deseos y esperanzas del hombre, un «valor» más para su haber, sino el Señor que le hace ser e ir más allá de sí mismo, el Santo que le identifica como pecador, le invita a convertirse y a entregarse accediendo a existir desde alguien mayor que él. Con razón se ha hablado de una «tiranía de los valores». Dios en este sentido funcional no «vale» para nada, no es usable para otra cosa distinta de él, no conduce a resultados directamente verificables y acreditables en los mercados de este mundo. Él es amor, gratuidad, sentido, paz, benevolencia, gracia, perdón, que nacen de su donación oblativa y del acogimiento equivalente por parte del hombre. Vale por lo que es en sí antes de mí, y sólo a partir de ese reconocimiento en gratuidad vale para mí. Esto que decimos de Dios hay que decirlo de toda relación personal y de todo amor verdadero[27].

Desde la naturaleza y deseo del hombre, su inquietud y su constitutiva capacidad interrogativa, hay que acceder a la palabra de Dios y desde ésta releer los deseos y matizar las esperanzas del hombre. Ambos polos del diálogo son esenciales, ya que Dios ha querido su revelación como una conversación y diálogo con el hombre. También en este orden Abrahán es el prototipo perenne tanto de la revelación como de la fe. *El hombre es libre*. Esta no es una simple afirmación de antropología filosófica, sino de pura teología, porque sólo desde la realidad y el ejercicio de la libertad es el hombre un dialogante digno de Dios y equivalente compañero de alianza con él. Si en la historia del cristianismo hasta ahora hemos sido más sensibles al polo «verdad» frente al polo «libertad», al polo Dios frente al polo hombre, hoy es necesario subrayar que ambos polos son igualmente esenciales. La verdad es el fundamento y destino del hombre; la libertad es el camino para llegar a la verdad y para recibirla como la destinada plenitud que el hombre necesita. La gloria de Dios es el hombre viviente y la vida del hombre es el conocimiento de Dios. Este giro histórico lo ha llevado a cabo el concilio Vaticano II primero afirmando la libertad como don otorgado por Dios al hombre para que pueda ser su digno compañero de alianza y responsable del mundo; luego intentando superar la alternativa entre gloria de Dios y gloria del hombre, ya que aquélla consiste justamente en que el hombre le conozca y pueda participar en la plenitud de su vida[28].

27. Cf. O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004, 197-258 (El Dios real: de Dios como función para mí al Dios realidad ante mí).

28. «La gloria de Dios consiste en que los hombres reciben consciente, libre y agradecidamente la obra de Dios, acabada en Cristo y la manifiestan en la vida entera» (*Decreto sobre el ministerio de los presbíteros* 2). «Dios es glorificado plenamente desde el momento en que los hombres reciben plena y conscientemente la obra salvadora de Dios que completó en Cristo» (*Decreto sobre la actividad misionera* 7). Cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre*, Madrid 1985.

Las diferencias de la teología con ciertas culturas contemporáneas no derivan de que por un lado estén razón e ilustración y por otro fe y cristianismo. La cuestión es ésta: ¿qué formas de razón ejercitamos, qué ilustración ensancha y purifica, y cuál por el contrario degrada y anestesia la dignidad humana?[29] La filosofía desde Platón a Kant ha repetido que hay muchos usos de la razón; y muchos autores con san Buenaventura han hablado de la «violentia rationis»[30]. Por ello estamos ante un camino abierto que todos tenemos que andar en clara conciencia de la propia identidad como condición de posibilidad para un diálogo verdadero a la vez que en la convicción de que hay una búsqueda colectiva de la verdad y de que ésta también tiene su historia. La teología y la antropología no se identifican pero son inseparables. Ambas han coincidido en quien fue la expresión encarnada de Dios y la expresión divina del hombre: Jesucristo. Ahora bien, esa plenitud, en la que verdad y libertad coinciden, Dios y el hombre se encuentran como la verdad y la justicia en un abrazo definitivo, sólo ha tenido lugar en él; los demás peregrinamos en oscuridad, debilidad y esperanza. *Por ser Cristo la unidad afirmada y consumada de historia particular, verdad universal y vida personal, realizada en su divina humanidad, él es la fuente y el modelo del teólogo*. Su relación al Padre y al Espíritu son las raíces de su realidad y las fuentes de su conciencia. De ahí que la conformación con él en santidad de vida sea la garantía de concordancia con él en la proposición de la verdad. Vida en la verdad y verdad en la vida son ya anverso y reverso de una misma existencia. El canon de la verdad de la Iglesia es esta unidad de inteligencia y vida, de pensamiento y oración[31].

Por ser una gracia personal la teología tiene que ser suplicada a Dios; por ser un carisma al servicio de los demás tiene que ser acogida y ejercitada en la Iglesia; por ser una técnica tiene que ser cultivada con el rigor y a la

29. Esas alternativas entre razón y fe, religión y revelación, tienen un elemento de verdad, pero cuando se elevan a antinomias no explican la vida real del hombre ni la experiencia histórica de la humanidad. «Ici la Raison, posons-nous volontiers, et là la Révélation. Il faut choisir. Choisir? Mais à l'homme réel, à l'homme vivant: raison, révelation, que veut en vérité ce débat d'abstractions?» (L. Febre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Paris 1942, 5). Texto que comenta así E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996, XVIII: «En un ou deux siècles notre conception de la raison et de l'histoire n'a pas moins changé que notre conception de la révélation et de la foi».

30. *In Sent. Proem.*, q. 2, ad 6.

31. H. U. von Balthasar, *Teología y Santidad*, en *Ensayos Teológicos* I. *Verbum Caro*, Madrid 1964, 235-268, cit. en 239; J. P. Torrell, *Théologie et Sainteté*: Revue Thomiste 71 (1971) 205-221; W. Kasper, *Theologie und Heiligkeit*, en W. Kasper (ed.), *Sie suchten die Wahrheit*, Mainz 1985, 7-16.

altura teórica, metodológica y literaria, de las demás ciencias. A eso se refiere este texto: «Creced en la gracia (χάρις) y en el conocimiento (γνῶσις) de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo»[32]. La teología surge cuando se encuentran el carisma que Dios ha dado a ciertos hombres, con la técnica que ellos han aprendido. Ellos reciben ese carisma con agradecimiento y lo ejercitan con pasión para ayudarnos a los demás en la memoria fiel de la verdad y de la revelación de Dios en Cristo, en el descubrimiento de su potencia trasformadora para nuestra existencia y en la abertura a un Futuro absoluto, cuya luz columbramos y cuya realidad nos es dado percibir cuando esa revelación y palabra de Dios se convierten en el fundamento sobre el que edificamos nuestra existencia y a la luz de la cual ejercitamos nuestro diario vivir en acción y en ascesis, en oración y servicio, en atenimiento a lo que es la realidad cristiana fundante, a la vez que en la convivencia que asume responsablemente la historia junto con los demás hombres.

Cuando en adelante utilizamos el término teología nos referimos a aquel ejercicio que, una vez integradas las zonas adyacentes previas, las ciencias auxiliares necesarias y el dominio de métodos, pasa a pensar y fundamentar, legitimar y sistematizar la revelación divina, acogida en consentimiento amoroso. *Es decir, nos referimos al centro de la teología, que es la dogmática o sistemática, a la cual ordenan, de la cual se derivan y sin la cual no se sostienen las demás ramas* (exégesis, historia, liturgia, pastoral...). «El contenido de la dogmática es la revelación misma. Se trata de entender la revelación en la fe viva, de exponerla con la fuerza de la razón animada e iluminada por la fe y el amor»[33].

32. Ef 4, 11; 1 Cor 12, 28; 2 Pe 3, 18.
33. H. U. von Balthasar, *Teología y Santidad*, 251.

3
LOS ASEDIOS A LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Si éste es el sentido de la teología a la luz de su origen, en una forja derivada del encuentro con las dos grandes culturas en medio de las que nace el evangelio: experiencia judía y experiencia griega, ¿cuál es la percepción contemporánea respecto de la posibilidad teórica y de la legitimidad histórica, de la fecundidad y tareas específicas de la teología tal como la entiende el cristianismo?[1] ¿Queda en el universo académico de los saberes un espacio propio para ella o ha sido sucedida por otras formas de conocimiento que la heredan en un sentido y en otro la superan?[2] ¿Cuáles son los acosos o asedios que sufre la teología en este intermedio entre una modernidad, no sabemos si agotada o purificada, y una posmodernidad de la que sólo tenemos claridad sobre la palabra, en cuanto descarta ciertas realidades por carentes de firmeza última y rechaza absolutizaciones prometeicas, mientras sigue perpleja ante lo que son verdaderos principios y fundamentos, más aún, rechazando que estos sean necesarios?[3]

1. Una panorámica de la teología durante el siglo XX: H. Vorgrimler-R. Van der Gucht (eds.), *La teología en el siglo XX*, I: *El entorno cultural*, Madrid 1973; II: *Teología general y disciplinas teológicas*, Madrid 1973; III: *Disciplinas teológicas: Dogma, Moral, Pastoral*, Madrid 1974; R. Winling, *La teología en el siglo XX. La teología contemporánea 1945-1980*, Salamanca 1987; R. Gibellini, *La teología en el siglo XX*, Santander 1998. La teología francesa ha sido el resonador más sensible a los nuevos problemas a partir de finales del XIX. Cf. P. Collin, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris 1997; J. Prévotat, *Être chrétien en France aux XXe siècle de 1914 à nous jours*, Paris 1998; É. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris 1998; F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique XVIe-XIX siécle*, Paris 1994; Id., *La crise de l'origine. La science catholique des Evangiles et l'histoire au XXe siècle*, Paris 2006; Cl. Savart-J. N. Aletti (dir.), *La Bible de tous les temps*, 8: *Le monde contemporain et la Bible*, Paris 1985, en especial los capítulos de H. Cazelles sobre el Antiguo Testamento y de W. G. Kümmel sobre el Nuevo Testamento en el siglo XX, 441-472 y 473-516.

2. Para la situación contemporánea, cf. F. Bousquet (ed.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris 2003; J. M. Sevrin-A. Haquin (ed.), *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Faculté de théologie de Louvain*, Louvain-la-Neuve 2002.

3. Cf. K. J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2002; P. Gisel-P. Evrard (ed.), *La théologie en posmodernité*, Genève 1996; S. Simon

1. *El positivismo científico*

El primero de todos ellos es común a todas las ciencias del espíritu y deriva de aquella forma de ejercicio del entendimiento humano, que piensa poder explicar exhaustivamente al hombre, su constitución y sus productos desde su infraestructura material; y que en la misma medida que lo explica exhaustivamente, exhaustivamente lo puede reconstruir. Llámese positivismo científico, razón técnica o instrumental, esa actitud presupone una absolutización de algo que es legítimo en el hombre: la capacidad para analizar los elementos materiales y las bases físicas de su existencia, pero olvida los otros niveles de la vida personal y desde ellos otras formas posibles de realización, que presuponen esos primeros pero que no son reducibles a ellos, por cuanto implican un ejercicio de discernimiento, de libertad y de esperanza, que son también estructuras constitutivas del hombre como ser espiritual, moral y religioso[4].

2. *Comprensión racionalista de la existencia religiosa*

El segundo acoso procede de una comprensión racionalista de la vida humana, que limita el horizonte del hombre a lo que sus manos e inteligencia pueden construir pero le cierra la abertura a una trascendencia santa y, por supuesto, niega la existencia de una realidad de Dios, que por ser de naturaleza personal se pueda abrir al hombre y el hombre a él. Para esta actitud lo que existe en la historia humana es todo y sólo cultura, ética, estética, política: todas ellas son exclusivamente obras del hombre, de su capacidad para crear sentido dentro de un mundo transformable y dignificable por la belleza, el orden y la justicia –lo cual es evidente en un sentido–, pero no

(ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, London 2007; S. F. Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2002; M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002.

4. «(En mai 68) l'objectivation forcenée de la connaissance sur l'homme apparut soudain comme une véritable captivité de Babylone, loin de tout lien spirituel. L'intelligence s'y croyait réduite au seul mécanisme analytique, lequel fait du monde une machine parce que l'entendement lui-même s'est voulu tel. Si un grand refus est nécessaire, c'est celui de la prétention de l'entendement seul á connaître l'homme exhaustivement, donc à le refaire. Par la brèche qu'il faudra bien ouvrir un jour dans la muraille positiviste dont les défenseurs sont toujours en place, jusque dans les rangs des théoriciens du refus, c'est la nappe universelle des valeurs, ce sont les vocables majeurs bafoués, leur mystère, où raison et cœur communient, qui se précipiteront pour féconder notre aride espace mental» (P. Emmanuel - V. D'Ormesson, *Discours de réception à l'Académie française* [5.6.1969], en *Discours de remerciement et de réception prononcés à l'Académie française*, Paris 1969, 96).

acepta la posibilidad de eso que llamamos experiencia religiosa, encuentro con Dios, fe. Aquí opera el principio de Goethe: La cultura es lo esencial, suficiente; y quien no tiene cultura que tenga religión. El hombre queda entonces como realidad suprema y suficiente, una vez que por la palabra, el silencio o la vida ha desplazado a Dios[5]. En el intento legítimo de esclarecer la magia y de eliminar actitudes infrahumanas, violentas o cercenadoras de la anchura de posibilidades del hombre, esta posición ha negado o considerado imposible la ejercitación religiosa de la existencia humana. En este intento de rechazar las deformaciones falsificadoras ha arrojado la forma auténtica.

3. *Reducción de la positividad cristiana*

El tercer acoso es el más sutil, el más difícilmente discernible y superable. Se reconoce la dimensión religiosa del hombre, pero se niega o se deja fuera de consideración lo que en páginas anteriores hemos llamado revelación positiva de Dios, y que en el caso del cristianismo hemos concentrado en la revelación profética y en la persona de Jesucristo, que lega a la comunidad creyente su Espíritu para que recuerde sus palabras, conforte a sus discípulos cuando tengan que dar testimonio en favor de él ante los tribunales, actualice sus intensiones y así vaya haciendo completa la revelación a lo largo de la historia. El Evangelio, el Espíritu y el apóstol constituyen la Iglesia que se ha afirmado a sí misma desde el origen como columna de la verdad y ámbito donde perdura íntegra, accesible y vivible la revelación de Cristo (Mt 10, 40; Lc 10, 16; Jn 13, 20; 1 Tim 3, 15).

Hay tres accesos legítimos al cristianismo: como *hecho* positivo de una historia particular narrado e interpretado, trasmitido en unos textos; como *sentido*, o expresión de una autocomprensión de la vida humana; como *revelación* de Dios al hombre, que no sólo emerge de su conciencia divinamente inspirada, sino que le adviene desde fuera en la particularidad de unos hechos vividos como signos de una libertad divina, inderivable de nada previo, y de unas palabras interpretadas como don de Dios. Para estudiar e interpretar el primer nivel resultan competentes la historia, la sociología y la teoría literaria; para el segundo, la hermenéutica y la fenomenología de la religión; para el tercero es competente la teología, porque sólo en ella se tiene el órgano y la luz necesarios para percibir e inteligir la revelación po-

5. Cf. L. W. Kahn, *Literatur und Glaubenskrise*, Stuttgart 1964, 17-45 («Homo homini Deus: la autodivinización del hombre»).

sitiva de Dios en la historia. *Hecho, sentido, revelación son tres órdenes de realidad, no separables pero irreductibles entre sí.* A ellos corresponden tres lecturas con los saberes correspondientes.

Si en el primer acoso se negaba la dimensión espiritual del hombre y en el segundo la dimensión religiosa, aquí se niega que de hecho haya habido en la historia de la conciencia humana unos momentos privilegiados, en los que Dios haya expresado de manera positiva su intención y sus designios salvíficos para el mundo. Tendríamos solo momentos diferenciados y sucesivos de la experiencia religiosa de la humanidad en perspectiva ascendente pero no tendríamos una historia de la revelación de Dios en perspectiva descendente hasta consumarse en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. *En consecuencia, tendríamos una historia del sentimiento religioso de la humanidad no una historia de la revelación con la fe correspondiente.* Fe es el correlato de la revelación; y donde no hay revelación en sentido estricto, tampoco hay fe en sentido estricto, a no ser que se quiera identificar de manera plana y simple religión con revelación. El cristianismo siempre los ha diferenciado, concediendo que no son separables y que una siempre implica la otra en una porción elemental.

El cristianismo ha reconocido esa manifestación de Dios en la creación, y en la conciencia religiosa de la humanidad, pero se ha remitido a la persona de Jesucristo como a la revelación suprema e irrevocable de Dios. Ese carácter de ultimidad, normatividad e insuperabilidad de Cristo es lo que va implicado en las afirmaciones sobre la encarnación y la filiación divina. Con ello hemos diferenciado una teología cristiana de ciertos intentos actuales de quienes se repliegan a lo que el cristianismo tiene en común con los demás movimientos culturales o experiencias religiosas. Así hoy, por ejemplo, algunos prefieren escribir no una «Teología del Antiguo Testamento» sino una «Historia de la religión de Israel», y no una «Teología del Nuevo Testamento» sino una «Historia de la religión cristiana naciente»[6]. El intento presupone que no se reconoce una diferencia específica en esas

6. Wrede es el primero que separa radicalmente historia y teología, y excluye de ésta el servicio a la Iglesia, algo que había mantenido a pesar de todo la teología protestante liberal desde Schleiermacher a Harnack, quien escribe: «Las facultades de teología no dejarán de saberse con el deber de someterse en libre servicio a la Iglesia» (A. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Giessen 1904, 176). Para la historia de esta cuestión desde Wrede hasta nuestros días, cf. H. Räisänen, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionsgeschichtliche Alternative*, Stuttgart 2000. Este autor afirma que tal visión sintética del Nuevo Testamento, como religión y no como teología, la ha realizado por primera vez Theissen en 1999, 15; Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid 2003; G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca 2004.

experiencias, que revelación y fe en sentido estricto han dejado de ser categorías necesarias para interpretar a los testigos primeros de la fe cristiana y los textos en los que expusieron sus convicciones creyentes; en una palabra, que la teología ha perdido su fundamento porque su objeto ha sido legítimamente heredado y explicado suficientemente por la cultura, la historia, la filología, la fenomenología y las ciencias de la religión.

4. *Confinamiento mundano de la persona*

En medio de esos acosos teóricos reflejamente vividos y expresados existe otro acoso más deletéreo, por insensible y en consecuencia tan difícilmente recusable. Se trata de esa cultura del pensamiento débil y del mero atenimiento resignado o resentido a la finitud feneciente, que despide todo absoluto, y desengañada respecto de momentos anteriores de la historia se despide también de los ideales del progreso, emancipación y redención, propios de la modernidad. Desde esta situación hay toda una serie de formas de existencia que aparecen como inútiles o simplemente como un superfluo y residual ornamento estético. Así quedan en esa cultura los filósofos, los poetas y los teólogos. A todos se les puede aplicar la pregunta de Hölderlin en sus días y reasumida en los posteriores de Heidegger: in *Wozu Dichter in dürftiger Zeit*? ¿Para qué poetas, filósofos y teólogos en tramos de desierto y en tiempos de inclemencia?[7]

7. Cf. el comentario de M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid 1998.

4

LOS FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Llegados a esta situación hay que preguntarse con toda radicalidad cuál es el objeto, fundamento y sentido de la teología como forma de pensar y de hablar. ¿Le queda un espacio propio en el universo de saberes? Algunos encubren esta pregunta o la responden intentando legitimar la teología como filología de los textos bíblicos, como historia de las experiencias religiosas dentro del cristianismo o como propuesta de los ideales éticos y las instituciones sociales, jurídicas y políticas surgidas de la Iglesia. *En una palabra, intentan reducir la teología a cultura.* Todo eso es legítimo en un sentido, pero falaz y mortal en otro; en último término es la confesión implícita de la propia insignificancia y con ello el anuncio de su próxima desaparición. La teología sólo tiene fundamento, sentido teórico y legitimidad pública cuando se apoya sobre estos cuatro fundamentos: la revelación, la fe, la Iglesia y el dogma. Esto suena escandaloso, pero de tal escándalo ha nacido el cristianismo y de él en máxima parte el pensamiento, la comprensión humana y la esperanza absoluta de las que vivimos hoy.

Esa tentación reduccionista fue desenmascarada y superada a comienzos del siglo XX, al mostrar que la religión es un orden propio, indeducible e irreductible por su objeto (el Dios personal) a ética o estética, y que por tanto Dios en manera ninguna puede ser comprendido como el legislador lógico, ético o estético, ni la religión comprendida desde la moral, aun cuando fuera como su forma suprema, tal como pretendía Kant. Varios autores inician esta gesta liberadora que proseguirán otros muchos (M. Scheler, R. Otto, F. Heiler, R. Guardini, H. Urs von Balthasar, M. Eliade...) frente a la filosofía kantiana por un lado y a un tomismo ahistórico o desecado teológicamente por otro. El primero es R. Otto, con su libro *Lo Santo* (1917) cuya íntima y última pretensión consiste en desbancar la concepción de la religión como moral, al exponer fenomenológicamente que la expe-

riencia religiosa tiene en su centro «lo santo» y que esto no es una forma más ni una síntesis de lo bueno, bello y verdadero. M. Scheler prolonga estos análisis de la religión mostrando la degradación que desde el siglo XIX se viene haciendo de ella, al comprenderla como un complemento de los bienes y valores de la civilización. Considera que el tratamiento más peligroso que se puede hacer de la religión es medir su valor por su capacidad para favorecer, conservar o completar los valores culturales. En su obra *De lo eterno en el hombre* (1921) desenmascara de forma lucidísima esta defensa de Dios por el hecho de que su admisión favorece el movimiento progresivo de las culturas; y la perversión de la idea de la santidad y del santo, como si éste fuese el hombre perfecto, el genio, el sabio, el héroe, el filántropo o civilizador elevado a la máxima potencia, cuando cada uno de ellos pertenece a un orden de valor propio. La fecundidad de la religión deriva de su diferencia y de la capacidad transformativa que de ella revierte sobre los otros órdenes[1].

1. *La revelación positiva en la historia*

Entre los años diez y treinta del siglo pasado, el modernismo del lado católico y el liberalismo del lado protestante forzaron a la teología a redescubrir su fundamento y a mostrar su diferencia específica, y desde ella legitimidad histórica. En un sentido Barth y en otro Guardini son los exponentes de este retorno a la raíz fundadora de la teología. Uno y otro realizaron esa tarea en sendos libros sobre san Anselmo y su comprensión de la teología como «fides quaerens intellectum-intellectus quaerens fidem»[2]. Guardini valora positivamente el empeño de la teología católica de ese momento por realizar estudios históricos, de crítica textual y edición de fuentes, pero le parece insuficiente:

> Ciertamente era importante plantear cuestiones históricas, psicológicas y de crítica textual para distinguir lo verdadero de lo falso, pero la tarea fundamental de la crítica teológica debía consistir en distinguir la esencia del conocimiento religioso creyente de las otras formas de conocimiento y ciencia; en fundamentar este conocimiento a partir de su auténtica fuente, en fijar sus criterios normativos y en extraer todas las consecuencias de su esencia. Nosotros descubrimos –tomando esta palabra en el sentido de la primera visión consciente del valor del objeto– la revelación como el «hecho originante» del conocimiento teológico, la Iglesia como su portadora y el dogma como ordenación del pensamiento teológico[3].

1. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, esp. 280-285; Id., *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires 1961; L. Lavelle, *Cuatro santos: S. Francisco de Asís, S. Juan de la Cruz, Sta. Teresa de Jesús, S. Francisco de Sales*, Madrid 1952. La obra de Scheler está en el origen de la mayor parte de los intentos católicos posteriores de elaborar una filosofía de la religión. Cf. H. Fries, *Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg 1949.

2. R. Guardini tuvo su «Lección inaugural» (Habilitation und Probevorleseung) en la universidad de Bonn en 1922 sobre san Anselmo y su programa teológico, publicada en *«Auf dem Wege»*, Mainz 1923, y Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (1931).

La revelación es el hecho fundante de la teología. Ella es afirmada por las personas que en el momento originario del cristianismo conocieron a Cristo, oyeron su evangelio, recibieron el Espíritu, iniciaron la misión y escribieron esos textos narrativos y confesantes del origen que forman el Nuevo Testamento. La revelación no es una mera idea, sino el espesor vivido de todos esos hechos del origen, las experiencias que los acompañaron, la fuerza que imprimieron en sus protagonistas y que han seguido suscitando generación tras generación en culturas y geografías distintas. Quienes los vivieron y proclamaron eran plenamente conscientes de que estaban rompiendo las categorías usuales al decir: Dios ha hablado por los profetas, Dios se nos ha dado y redimido en Cristo, Dios ha derramado su Espíritu en los hombres para adunarlos en Iglesia. Desde ahí invitaban a la conversión, a la fe y a la integración en la Iglesia. Ese escándalo de la particularidad de la revelación de Dios en los profetas, apóstoles y Cristo es constitutivo del cristianismo: el de los primeros días y el de los últimos. Él no ofrece pruebas exteriores, sino que invita a adentrarse en la propuesta intelectiva, dilectiva y activa, que ofrece desde la convicción de que las realidades que anuncia y de las que vive dan razón de su verdad y se legitiman por sí mismas, como se legitima una obra de arte, un paisaje bello y un rostro amoroso[4].

2. *La fe personal*

El segundo fundamento de la teología es la fe. Sin fe se pueden allegar muchos materiales para construir la casa de la teología, pero la edificación solo se logra desde la fe. Esta es posibilitada por la revelación en cuanto palabra que espera y hace posible la respuesta correspondiente; y es subsi-

3. R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, Madrid 1992, 122-123.

4. Cf. H. Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2005; *Gloria. Una estética teológica* I. *La percepción de la forma*, Madrid 1985.

guiente a la conversión como trasferencia de la propia persona al universo personal de Dios en Cristo, hasta el punto de poder decir: «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí; y aunque al presente vivo en la carne, vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (Gal 2, 20). La fe es el principio de vida, el dinamismo y la potencia de realidad que Dios da al hombre para que participe de su vida hasta el punto de poder ver con sus ojos, sentir con sus sentimientos y saber con aquella sabiduría suya que él quiere comunicar a quienes se confían a él. La fe, así entendida desde los Padres griegos a santo Tomás, es definida por los grandes teólogos y percibida por los propios creyentes como φωτισμός, *alumbramiento e iluminación*, *lumen et instinctus*, fuerza, gracia e inteligencia. Es un universo en el que uno se implanta, enraíza y desde el que da frutos. Ella le permite al hombre percibir que, detrás de los textos, de los conceptos y de las instituciones humanas, hay realidad divina vivificadora y que por ella se puede poner en juego la existencia entera[5].

La fe es una luz, como lo fue en el principio la luz del ser: Dios la enciende en el origen y es la creación. Dios la enciende con la persona histórica de Cristo y es la revelación. Se trata de la doble luz del único Señor que en forma libérrima, insospechable e inaferrable, se manifiesta al único hombre. «El Dios que dijo: 'Brille la luz del seno de las tinieblas' (Gn 1, 3) la ha encendido en nuestros corazones, haciendo resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios, reflejada en el rostro de Cristo (2 Cor 4, 6)»[6].

La teología no es un saber conceptual de posibilidades o de hipótesis. Si fuera sólo eso quizá merecería la pena en otro sentido, pero con ella no se podría creer. Quien se ha sumergido en el universo que la fe ofrece mediante el consentimiento que permite descubrir realidad personal, mediante la oración y una vida diaria coherente con ella, ése sabe de la realidad a la que remiten tanto las palabras como los conceptos. Citaré sólo tres testimonios de esa pregunta lacerante ante la fe, la Iglesia y la teología: ¿Hay realidad divina y santificadora detrás de ellas? A. Loisy en los años inmediatamente anteriores a su ruptura con la Iglesia se preguntaba si detrás de estos dogmas y de estas instituciones hay una realidad más que humana, a la que uno pueda confiar su vida hasta perderla. «Je tremblais devant la question qui se posait devant moi, malgré moi, à chaque instant du jour: est-ce qu'à ces

5. Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología* I. *El Camino*, Madrid 2005, 321-456.

6. «Die Bindung des Herzens ist begründet in der Erkenntnis, die das Herz (cf. 2 Cor 4, 6) des Menschen erleuchtet» (Ch. Schwöbel, *Religion in Geschichte und Gegenwart* VIII, Tübingen ⁴2005, 271).

théoremes correspond une réalité?»[7]. Entre nosotros, A. Machado, delante de las grandes iglesias de Baeza, preguntaba casi en súplica a creyentes y teólogos: «Esta casa de Dios, decid hermanos, esta casa de Dios ¿qué guarda dentro?»[8]. Es decir, aparte de sus muros y ornamentos, personas y celebraciones, ¿existe una realidad divina que la inhabite y llene? Más recientemente, A. Fierro afirmaba: con la teología ocurre lo que con el ajedrez; es un bello entretenimiento con reyes, alfiles, reina y caballos que sólo existen en el tablero y que, una vez recogido éste, dejan de existir. Por ello podía afirmar que los teólogos operando en el vacío están al borde de la nada. Las primeras preguntas de este escritor están hechas desde la duda; la última afirmación ya desde la fe despedida[9].

El teólogo oye estas críticas con humildad y acoge esas propuestas dejándose confrontar con ellas; no obstante, confiado en su bella tarea por dura que aparezca, intenta mostrar lo imposible para sus palabras de hombre pero posible cuando se confía a Dios y quiere ser su altavoz: que hay realidad divina comunicada a los humanos, a la que ellos pueden corresponder con la palabra, la vida y la reflexión. Él vive esa fe como don, como gracia antes que como conquista propia, y por ello no se asombra de que los demás no crean sino de que él pueda creer, y de que en la fe le haya sido descubierto tan admirable universo de realidad. ¿Cómo compartir la música de Mozart con un sordo, la belleza de los Alpes con un ciego y el olor de los jardines en primavera con quien carece de olfato? Quien afirma poseerlos es consciente de que los tiene por haberlos recibido, habla de esas realidades como quien ha sido agraciado, por ello las agradece gozosamente y las ofrece a los demás como una inmensa posibilidad propia, aunque derive de la gracia recibida. Pero ¿renunciaremos a la música porque haya sordos y a la belleza porque haya ciegos?

Desde Platón y Aristóteles, Plotino, Goethe y todos los místicos, se ha sabido que lo semejante se conoce por lo semejante, que si el ojo no fuera luminoso no podría ver el sol y que si no hubiera algo divino en nosotros no podríamos conocer a Dios. El escultor Chillida ha escrito: «Se ve bien teniendo el ojo lleno de lo que se ve». Eso es lo que hace pensable que con

7. A. Loisy, *Choses passées*, Paris 1913, 34.

8. A. Machado, *Poesía y Prosa* II, Madrid 1989, 562.

9. La teología que A. Fierro tiene ante los ojos y somete a dura crítica es la escolástica conceptualista y el positivismo bíblico, patrístico o referido a los documentos del magisterio eclesiástico que por los años cincuenta se cultivaba en España, lo que él denomina «teología del oráculo sagrado». Otros horizontes no aparecen en su reflexión ni quedan afectados por su diatriba: *Teología punto crítico. El positivismo teológico*, Pamplona 1971. Su despedida de la teología en *Teoría de los cristianismos*, Estella 1962.

lo que Dios nos confiere de sí mismo, al dirigirnos su palabra y capacitarnos para la respuesta, es decir dándonos la fe iluminadora de nuestra inteligencia y robustecedora de nuestra voluntad, podamos –y solo así podamos– conocerle como Dios y no meramente como causa, fin o sentido, postulados en cuanto condición de posibilidad para nuestra existencia de seres finitos.

3. *La existencia en comunidad o Iglesia*

La real teología, la que nace de aquella luminosidad, connaturalidad y capacidad intuitiva que confiere la fe, únicamente es posible en la Iglesia, porque sólo en la Iglesia la fe del cristiano es plena y católica[10]. Ella es el destinatario de la revelación y en cuanto tal el sujeto primero de la fe. Dentro de ella lo es personalmente cada creyente. Ella es, en consecuencia, el sujeto de la tradición de la palabra de Dios y de su interpretación. Cada uno de nosotros estamos tentados a ver tan sólo una dimensión de la realidad revelada, aquella que es más cercana a nuestras convicciones y deseos, la que nos confirma en nuestras opiniones, hasta el punto de dejar en silencio, negar o no integrar en la vida de cada día aquellas otras dimensiones que nos contradicen, ensanchan o recortan en nuestras peculiares apetencias. La revelación fue dirigida a sujetos individuales, mas no como privilegio o posesión individual, sino a las personalidades iniciadoras y corporativas, como son Abrahán, los apóstoles y Pablo, en cuanto cabezas del pueblo de Dios[11].

La revelación existe en comunidad y en comunidad la reciben, la responden, la completan y la historifican las personas. Por ello, sólo en comunidad, orgánica y apostólicamente estructurada, la teología es teología cristiana porque sólo en ella hay garantía de encontrarnos con la palabra viva de Cristo y sus apóstoles, y no sólo con nuestros sueños, deseos o genialidades, que pueden ser admirables, pero no «salvan». Esta es una afirmación compartida por la teología católica y la protestante, y dentro de ésta por la liberal de Schleiermacher[12] y la dialéctica de Barth. Éste, en aquellos años decisivos de 1930-1935 en que los poderes ideológicos (nazismo y liberalismo) querían servirse de la teología para sus propios fines, inicia su ingente obra en catorce tomos con este título programático: *Kirchliche Dogmatik* («Dogmática de la Iglesia»)[13].

La Iglesia es la destinataria y receptora, guardiana y garante de la revelación de la que cada creyente tiene que vivir, recibiéndola y aportando a su comprensión. Ella es el sujeto de la revelación y de la fe, de la celebración y de la misión. Es una comunidad con autoridad, ya que de lo contrario la verdad revelada no tendría garantía de definitividad y de permanencia, quedando a merced de las interpretaciones contradictorias que ha recibido y sigue recibiendo a lo largo de la historia, hasta desaparecer bajo el peso de tanta palabra humana. La Iglesia hay que verla en sus múltiples dimensiones: la jurídico-social, la orante y contemplativa, la portadora y proponente de la verdad de Cristo para el mundo; como autoridad y comunidad, en responsabilidades colectivas y personales intrasferibles ya que dentro de ella cada uno somos una microiglesia. Ella es esa garantía desde su pobreza y debilidad, desde las que remite a aquel de quien viene y a cuyo servicio está. No son su potencia, grandeza o moralidad las que la justifican y en las que se apoya. Ella, siendo bien consciente de sus límites y padeciendo bajo los propios pecados, se remite a Dios y al Cristo de quien viene, confrontando a los hombres con ellos, sólo con ellos, no consigo misma.

10. «La evidencia de los principios, es decir la visión directa de los misterios existe en Dios y en los bienaventurados, con quien la fe nos pone en comunión y nos hace constituir ya una Ciudad, una Iglesia, 'Communio Sanctorum'. En esta comunión es donde se inscribe el proyecto de la teología. Sin ella, sin la fe, no habría teología en absoluto; eventualmente habría un puro juego dialéctico bastante vano sobre la base de un puro 'hacer como si'. Vemos cómo la teología comporta una exigencia sobrenatural en el corazón mismo de su cualidad de ciencia» (Y. Congar, *La foi et la théologie*, 131-132).

11. Vaticano II, *Dei Verbum* 2-6; 7-10. Las promesas de Cristo están hechas a la Iglesia (Mt 16, 18; 1 Tim 3, 15) en cuanto pueblo, cuerpo y esposa de Cristo, a la que le están dados también el Espíritu Santo y el apóstol como intérpretes últimos. Esa Iglesia es la indefectible en la fe, y sus miembros unidos a sus pastores son con ellos «solidariamente indefectibles» (Y. Congar). Cf. Y. Congar, *La foi et la théologie*, 157-165 (El sujeto de la tradición); Id., *La tradición y las tradiciones* I-II, San Sebastián 1964; J. G. Boeglin, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998.

12. A propósito de los saberes y su condición teológica o no teológica, escribe: «Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören» (F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behelf einleitender Vorlesungen*, Axioma 6°, Darmstadt 1969, 3).

13. Este es su primer enunciado o tesis: «La dogmática es la disciplina teológica mediante la cual la Iglesia cristiana realiza la prueba de sí misma (*Selbstprüfung*) respecto del contenido de su discurso específico sobre Dios». Y añade: «Dogmática es una disciplina teológica. Ahora bien, la teología es una función de la Iglesia» (*Die Kirchliche Dogmatik* I, 1, 1, p. 1-10, cita en 1). «No existiría teología si no hubiera una comunidad que en concreto se sintiera obligada a dar testimonio de su palabra. El problema central que le está planteado a la teología, por el cual se constituye en ciencia junto a las demás, no le nace en un espacio vacío sino a partir del servicio que tiene que cumplir (*ihr Dienst*)» (*ibid.* IV, 3, 2 Hälfte, p. 1007). Las páginas 1.007-1.010 las dedica al «ministerio de la teología en la comunidad». Esta comprensión entra en crisis cuando se cuestionan o dejan de lado las categorías de inspiración y revelación. Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London 1992, 6-9.

Así libera a los hombres de creer en nada humano, para creer en Dios y sólo en él, tal como ha querido revelársenos y que le acojamos. Creer en el sentido teológico estricto sólo se puede creer en Dios y la única actitud correspondiente en el hombre respecto de Dios es la fe. Lutero repetía: «Fe y Dios se copertenecen», es decir, creer sólo se puede creer en Dios y la única actitud connatural ante Dios es la fe[14]. Esa fe y esperanza en él encuentran su lenguaje específico en la oración que se convierte así en el fermento de la fe y en la intérprete de la esperanza. Fe y oración son, pues, la única actitud objetiva ante el Misterio y las que crean inteligencia de él con el amor que engendran[15]. La Iglesia es así la mediación creada por Cristo y animada por su Espíritu para que los creyentes logremos la inmediatez con Dios, que es la meta necesaria a la que está convocado el hombre. «La vocación última del hombre realmente es una, la divina»[16].

4. *La interpretación autorizada o el dogma*

El dogma es el cuarto fundamento de la teología. Hay palabras tan mal dichas y holladas en la historia que han perdido su credibilidad hasta el punto de suscitar una reacción en contra de ellas. «Dogmático» ha venido a ser sinónimo de autoritario y de violento. A la vez, hablar de una Iglesia dogmática parece equivalente de una Iglesia sin libertad, que exige el asentimiento acrítico a procesos o decisiones impuestas. Ahora bien, que un hombre haya sido violado, apaleado o haya enfermado no es razón para abandonarlo, sino justamente para atenderlo, curarlo y devolverlo a su plena salud y grandeza. Dogma es término filosófico y jurídico antes de ser usado en la Iglesia, y significa opinión, decisión, esclarecimiento, interpretación normativa. En nuestro caso se trata de las decisiones y definiciones que bajo la guía de los apóstoles y la acción interior del Espíritu Santo la Iglesia ha ido tomando en los concilios para interpretar la tradición apostólica cuando era negada o no aparecía clara, para mantener la unidad dentro de ella, para excluir las herejías y cismas. Decir dogma es decir verdad concreta, límite aceptado, regulación comunitaria establecida por la autoridad competente, decreto (Hch 15, 1-31: con la decisión que toman «los apóstoles, ancianos, toda la Iglesia y el Espíritu Santo» explicitada en una carta [ἐπιστολή] que deben entregar a los hermanos y con la cual queda decidida la cuestión; 2 Cor 10: autoridad apostólica de Pablo, «la autoridad que me dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra»).

Los dogmas, comprendidos como decisiones normativas para la Iglesia mediante las cuales se esclarece la doctrina recibida de Cristo y se incluye o se excluye a determinados miembros en la comunidad creyente, están ya presentes en el Nuevo Testamento. Los apóstoles, los presbíteros y la comunidad, sintiéndose sostenidos y exigidos por el Espíritu Santo, deciden en el Concilio de Jerusalén lo que hay que hacer. Pablo, con la ἐξουσία (autoridad, facultad) que le da su ministerio apostólico, avisa de que irá a la comunidad y expulsará de ella a quienes no son realmente ya sus miembros por haberse puesto en contradicción con lo que la funda. Con esa misma lógica se actuará en los Concilios ecuménicos desde Nicea hasta el Vaticano II[17].

Todo en la Iglesia como en la vida humana puede ser destruido o pervertido. En la historia de la Iglesia hemos asistido a olvidos del evangelio y a negaciones de derechos humanos, que hoy nos parecen impensables. Eso es verdad, pero en medio de todo ello la Iglesia ha mantenido la palabra de Jesús, el evangelio del origen y la fidelidad a la tradición apostólica. Frente a filosofías y a herejías apoyadas por el poder político o promovidas por grandes personalidades, la Iglesia ha mantenido su palabra sencilla pero clara: el Credo de los Apóstoles, los Evangelios y la interpretación de la primera comunidad apostólica. El dogma, en cuanto proclamación, delimitación e interpretación con autoridad de una verdad concreta, es el correlato de la encarnación, que fue la expresión concreta de Dios, en lugar y tiempo concretos, en una carne de una mujer concreta y en una lengua particular. Zubiri llegó a afirmar que la infalibilidad, como expresión límite, posible a la Iglesia en una situación límite, es la última y necesaria consecuencia de la encarnación del Logos (Jn 1, 14); lo mismo que la eucaristía en los signos del pan y del vino es la expresión última y concreta de la entrega de Dios en su Hijo para vida del mundo (Jn 6, 51)[18].

14. «Glaube und Gott gehören zusammen». Cf. G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1968.

15. «'Fe que busca entendimiento'. Este buscar es una propiedad radicalmente inherente a la fe como tal: sin ella la fe dejaría inmediatamente de ser fe. Incluso como encontrado, Dios es siempre, mucho más aún, el buscado ('ut inventus quaeratur inmensus est': Agustín de Hipona, *In Joan.* 63, 1). Y la fe realizada sigue siendo siempre, mucho más aún, fe orante, implorante, adorante» (Balthasar, *Teología y santidad*, 266). Sobre la oración como «lenguaje de la fe» y «palabra herida», cf. H. Ott, *La prière comme langage de la foi*, en AA.VV., *Parole et avènement de Dieu*, Paris 1972, 65-100; J. L. Chrétien, *La parole blessée*, en J. F. Courtine (ed.), *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, 41-78.

16. Vaticano II, *Gaudium et Spes* 22, 4.

17. Cf. K. Rahner-K. Lehmann, *Kerygma und Dogma*, en *Mysterium Salutis* I, Madrid 1969, 686-773.794-860; Th. Torrance, *Science Théologique*, Paris 1990, 367-382 («La teología como ciencia dogmática»); U. Wickert-C. H. Ratschow, *Dogma*, en TRE 9, 26-41; W. Kasper, *Renovación del principio dogmático*, en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1998, 31-54.

18. X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: el cristianismo*, Madrid 1997.

5. *La síntesis realizada*

Casi todos los grandes teólogos han sido santos, es decir, hombres de fe, de oración, de Iglesia, de conocimiento y asimilación crítica de las culturas circundantes, creando desde ahí una nueva expresión al cristianismo. Para ellos los hechos del origen, los misterios celebrados en la liturgia, los dogmas surgidos en los Concilios, las experiencias vividas personalmente en la fe y las situaciones eclesiales coexisten en una interpenetración y se explican desde una interpretación recíproca; ninguna de esas realidades por sí sola es suficiente para fundar ni para destruir la validez y el poder de convicción personal propio del cristianismo. En la Iglesia así comprendida la fe y la teología son solidariamente indefectibles: no lo es solo un grupo o fase de su historia, sino todos en relación y receptividad cada uno respecto de los demás, abriéndose en extensión católica tanto a los veinte siglos de existencia como a su anchura geográfica por todo el universo.

Orígenes, san Ireneo, san Agustín, san Anselmo, santo Tomás, san Buenaventura, el propio Lutero, san Ignacio de Loyola, san Juan de la Cruz, Moehler, Newman, Schleiermacher, Karl Barth, Rahner, Balthasar, Congar, Lubac, Pannenberg y Jüngel, por nombrar sólo algunos: todos ellos forman el coro sinfónico de la *communio theologorum*, que en la mayoría de los casos es también *communio sanctorum*. Hombres de decisión por la Iglesia, sin distancias ni reticencias. Lutero, en su diálogo con Erasmo, le acusa de escepticismo, de obviar las decisiones de fondo frente a la revelación histórica y a las cuestiones de fe. En ese contexto escribe las frases clásicas: «Quita las afirmaciones dogmáticas y has eliminado el cristianismo», y también aquella otra: «El Espíritu Santo no es escéptico»[19]. Hombres de Iglesia y hombres creadores de cultura han sido aquellos teólogos. Vivieron en permanente tensión pero nunca en contradicción entre fe y razón, Iglesia y ciudad, filosofía y evangelio; en una tensión que fue fecunda en ambas direcciones. Fecunda para la ilustración a fin de que no convierta al hombre en un ídolo o sustituya al Dios vivo y verdadero por divinidades

19. Erasmo había publicado su diatriba *De libero arbitrio* (Frobenio, Basilea 1524) y a ella responde Lutero en 1525 con su texto *De servo arbitrio*. «Et in hoc libello dicis, te adeo non delectari assertionibus... Absint a nobis Christianis Sceptici et Academici... Nihil apud Christianos notius et celebratius quam assertio. Tolle assertiones et christianismum tulisti» (WA 16, 603). «Sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus Sanctus non est scepticus, ned dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores» (WA 16, 605). A esta obra de Lutero responde Erasmo con la suya: *Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium Martini Lutheri* (1526-1527), que consumó la ruptura definitiva entre ambos.

con pies de barro; y fecunda también para la fe a fin de que, ayudándose del pensamiento crítico y discerniendo la complejidad de la realidad y de la historia, no convierta en palabra o exigencia de Dios lo que son sólo palabras de los hombres.

Rahner afirmaba que la existencia humana en cuanto tal es una «existencia dogmática» en la medida en que la realidad nos precede y hay que aposentarse en ella y consentir a ella, aun cuando no seamos capaces ni de fundarla metafísicamente ni de dar plena razón teórica de ella; y también en la medida en que la inteligencia siendo absolutamente necesaria no es suficiente para abrirnos el camino de la vida y ayudarnos en todas sus encrucijadas[20]. Nos es necesario el proyecto, la decisión, el coraje de servir a un fin reconocido, arriesgar la vida, anticipar el futuro, aun siendo conscientes de que lo hacemos entre la oscuridad del conocimiento y la dificultad de responder con la voluntad a los fines elegidos, y de que en medio de todas las instancias de la revelación divina hay siempre telarañas y tinieblas que nos impiden una adhesión fácil. Ellas son el medio divinamente querido para que nuestra adhesión no vaya guiada por los intereses o la violencia de las razones, ya que entonces nos adheriríamos y adoraríamos a nosotros mismos, sino por la libertad, la predilección y el amor. Job y san Juan de la Cruz son los supremos maestros de la fe, pura y desnuda, la que, liberándonos de los ídolos, los de madera y sobre todo los de la imaginación, la inteligencia y la ciudad, nos abre al Dios vivo y verdadero. Ambos se habían anticipado a la crítica y a la superación de esa comprensión de Dios creada por el hombre a su propia imagen y para su provecho, que es la que tenían ante los ojos e intentaron demoler Feuerbach en un sentido y Nietzsche en otro.

20. «La exigencia absoluta y obligatoria del dogma se dirige al hombre esencialmente libre. Por tanto es una verdad que sólo puede oírse y captarse acertadamente en el acto libre de fe. Sin embargo, este hombre tiene siempre *una existencia dogmática*, en cuanto que como espíritu no puede negar determinadas verdades (incluso de carácter histórico) sin destruirse a sí mismo, aun cuando esas verdades se den en él de una manera precientífica y atemática» (K. Rahner, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 186); Id., *Dogma*, en LThK^2 3, 443-446.

5
GLORIA Y PARADOJAS DE LA TEOLOGÍA

1. *Ciencia y Sabiduría*

¿Qué tipo de saber es la teología y qué forma de vida es la del teólogo? Desde los orígenes del cristianismo occidental se ha definido la teología con las dos palabras siguientes: la teología es «scientia et sapientia», ciencia y sabiduría[1]. Ése es su enigma y ésa su fascinación: pretender unir dos formas de ejercitación de la inteligencia que se han escindido en la era moderna, y que ella se empeña en mantener unidas, solidarias e interactivas. La teología se propone como ciencia e implica un saber reflejo, consciente de su fundamento, posibilidades y límites; se ejercita con un método y crea un lenguaje accesible, que permite a los demás la verificación de sus afirmaciones y con ello que alcancen valor universal. La ciencia cada vez se hace más positiva, se limita más y se cuantifica más, dejando fuera de su horizonte las cuestiones del sentido, de la verdad última y del destino final. Sobre estas cuestiones, que son esencialmente humanas y humanamente esenciales muchos de los científicos actuales guardan silencio. Como científicos no pueden hablar de ellas, porque escapan a su objeto, pero como hombres no pueden quedar mudos ante ellas.

La teología reclama ser ciencia en el sentido definido, pero no acepta la trasposición de una categoría de cientificidad, engendrada desde dentro de otros saberes y válida para ellos. Porque la fe se remite a una historia, se

1. San Agustín dedica todo un capítulo a la clarificación de ambas nociones. Comentando 1 Cor 12, 8 («A uno el Espíritu le da el don de ciencia y a otro el don de sabiduría»), escribe: «Ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie scientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat» (*La Trinidad* 14, 1, 3). A continuación asigna a la teología la función de engendrar, nutrir, defender y robustecer la fe. «Huic scientiae tribuens illud tantunmodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum». Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 1 y 6, une ambas perspectivas y cita el texto anterior de san Agustín: I, q. 1, a. 2 sed contra.

fundamenta en unos textos y se expresa en unos signos, la teología que la explicita, necesita un conjunto de saberes positivos (exégesis, patrología, historia de la Iglesia, historia de los dogmas, hermenéutica...), que se deben ejercer con las mismas garantías de rigor y exactitud que tienen en otros órdenes. Todo eso es sagrado, pero una vez realizadas esas tareas previas, comienza el verdadero saber teológico: saber de Dios desde la revelación de su designio salvífico (misterio en el sentido del Nuevo Testamento) y revelación de su propio ser (misterio en sentido moderno). El teólogo acepta las reglas de la racionalidad, la antigua y la moderna, pero no tolera el imperialismo de ninguna ciencia, que se eleve a categoría suprema y establezca un modelo de racionalidad obligatorio para todos. Porque tampoco vige ese modelo para las diversas ramas del saber presentes en la universidad. Una es la racionalidad de la biología, otra la de la historia, otra la de la filología y otra la de la estética, de la ética y de la poética. Aquí en Salamanca, Karl Rahner presentando su *Curso básico de la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (1979), afirmó que una universidad que no tuviera espacio para la teología, arguyendo que su objeto no es verificable, tampoco podría tener espacio para la metafísica, la ética y la estética e incluso para el propio derecho, porque igualmente inverificables son el ser, el deber, la belleza y la justicia. Además, desde el punto de vista positivo la presencia de Dios en las conciencias ha sido más decisiva para la humanidad que esas realidades.

2. *Oración y experiencia espiritual*

La teología en cuanto ciencia se remite y fundamenta en hechos, datos, textos, ideas, fijables en el tiempo y cognoscibles con los mismos métodos que otros datos cualesquiera. Por comprenderse a sí misma como sabiduría, ella habla de Dios y del hombre en relación con las dos palabras claves que hemos expuesto más arriba: revelación y salvación. Aquí están en juego el destino personal del hombre, el sentido de la existencia, la verdad y acreditación de la propia vida personal. La teología únicamente es verdadera si con ella se puede vivir y morir; si además de vivible es orable y factible. Hugo Rahner hablaba de una «gebetete und getane Theologie» (teología orada y hecha) y su hermano Karl de una «geisterfahrene Theologie» (teología experienciada en el Espíritu)[2].

2. Cf. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 5-7; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 12: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Freiburg 1975; Id., *Sämtliche Werke*, 29: *Geistliche Schriften*, Freiburg 2007; 14: *Christliches Leben*, Freiburg 2006, 201-204. En estas tres páginas hace un admirable retrato espiritual de santo Tomás que dejan la impresión de ser un autorretrato.

En este sentido la oración es la sustancia última de la teología, porque es ella la que crea esa impresión de realidad y de verdad que los meros saberes y las palabras solas no pueden crear. Teología y oración han ido siempre unidas desde los mismos orígenes, tanto a la oración personal como a la comunitaria. «Si oras, serás verdaderamente teólogo, y si eres verdaderamente teólogo, orarás», decía Evagrio el Póntico[3]. Oración personal en sus múltiples formas, tal como lo dejan sentir Rahner y Balthasar que se remiten a la experiencia de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio como fuente última de su teología[4]. Otros teólogos de nuestro siglo han subrayado cómo la liturgia ha estado en el fondo originante de su pensamiento. Odo Casel OSB (Maria Laach-Herstelle) es el símbolo máximo porque justamente desde la experiencia de la celebración eclesial de la liturgia y de su estructura sacramental ha redescubierto la especificidad del cristianismo no como una religión más elevada o como religión absoluta sino de un orden distinto, al tener como su permanente fundamento sustentador la revelación, la encarnación, la sacramentalidad y el carácter pneumático de todo su ser. Con razón ha afirmado G. van der Leeuw que Barth y Casel son los dos teólogos más geniales del siglo XX[5]. Y. Congar ha escrito: «Debo a la liturgia la mitad de la teología que sé»[6].

Sin una voluntad sapiencial, que es algo precientífico y poscientífico, no es posible la teología. Sin ella, lo que resulta es un jeroglífico de conceptos, un sistema vacío y una casa inhabitable. La misma razón científica incluye otros elementos y nunca es tan sólo pura razón teórica[7]. ¿No le acu-

3. Evagrio Póntico, *Sobre la oración*, 61. «La oración es la actividad propia de la dignidad del intelecto, o dicho de otro modo, la ocupación mejor y adecuada de éste» (*ibid.*, 84). Y partiendo de su antropología tricotómica (cuerpo, alma, espíritu) afirma: «Como el pan es el alimento del cuerpo y la virtud del alma, así también la oración espiritual es el alimento del intelecto» (*ibid.*, 101, en *Obras espirituales*, Madrid 1995, 248.256.260).

4. H. Urs von Balthasar, *Teología y santidad*, en *Ensayos teológicos* I. *Verbum caro*, Madrid 1964, 235-268; K. Rahner, *Sämtliche Werke*, 14: *Christliches Leben*, Freiburg 2006; 13: *Ignatius von Loyola*.

5. «Con alguna reserva... quisiéramos decir que la doctrina de los misterios de Maria Laach es la corriente teológica más significativa y que con mayor profundidad ha penetrado desde hace siglo y medio, junto con la de Karl Barth y quizá en una forma mucho más potente que ésta» (G. van der Leeuw, *Sakramentstheologie*, Nijkerk 1949, 13, 211-220).

6. Citado por J. P. Torrell, *Thomas d'Aquin*, en DSp XV, 772, quien remite a su obra: *La Tradition et les traditions. Essai théologique* II, Paris 1963, 183-191 (versión cast.: *La tradición y las tradiciones* I-II, San Sebastián 1964).

7. «Die Vernunft ist niemals ausschliesslich theoretische Vernunft» (Ch. Schwöbel, *Theologie*, en RGG 8, 271). En esto coinciden autores de procedencias distintas como los ya citados M. Scheler, Th. Torrance, M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philo-*

saba Kierkegaard a Hegel de haber construido un inmenso y admirable castillo, pero habitar luego fuera de él, en una casita al lado? Ciencia y sabiduría constituyen la faz y el envés de la teología. Separadas, se desnaturalizan ambas. Y precisamente ese es el drama de la teología a partir de finales de la Edad Media: que la teología, para ser científica y reconocida en la universidad naciente, casi se redujo a física y lógica (nominalismo), mientras que los espirituales y místicos se distanciaron de ella por inservible religiosa y salvíficamente. En este sentido los nombres de Lutero y san Juan de la Cruz son significativos. Los dos rompieron: con la universidad el uno, y con la forma de hacer teología el otro, para sumergirse ambos en la Biblia y en la poesía como manaderos más fecundos tanto para su vida espiritual como para su teología.

El texto siguiente de san Juan de la Cruz es un testimonio fehaciente de esa escisión mortal entre escolástica y mística. De modo significativo, ambas fórmulas han perdido el sustantivo (teología) y han sustantivado el adjetivo. En el prólogo del *Cántico espiritual* dedicado a la Madre Ana de Jesús, dice: «Pues aunque a V. R. le falte el ejercicio de la teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan»[8]. Este texto se escribe por los mismos años en que el P. Astete daba aquella definición de la fe que ha resultado deletérea para la conciencia española: «Creer lo que no vemos, porque la santa Madre Iglesia así nos lo enseña». Deletérea, digo, porque la fe es ante todo luz que nos inserta en el Misterio de Dios, quien, a la vez que nos alumbra, nos deslumbra con la inabarcable plenitud de su luz y quema cuanto enciende. Sin embargo, ese deslumbramiento indirecto no puede hacernos olvidar la primera realidad: que la fe es un principio de vida nueva, luz interior, la justeza-justicia que nos une y asemeja a Dios, fortalecimiento tanto de la inteligencia como de

sophy, London 1978; J. Ladrière, *La articulación del sentido* I-II, Salamanca 2001; Id., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens* III, Paris 2004; Id., *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris 2004.

8. *Obras Completas*, Madrid 1988, 373. Sobre el término «místico» usado como adjetivo por los Padres en su triple significación bíblica, litúrgica y espiritual, cf. L. Bouyer, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*: Vie Spirituelle Supplement 3 (1949) 3-32; Id., *Mysterion*: *ibid.* 6 (1952) 397-412; Id., *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986; H. de Lubac, *Introducción a A. Ravier* (ed.), *La mystique et les mystiques*, Paris 1965, 7-39. Para su uso en el periodo medieval: H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949. La palabra pasa de designar la Eucaristía y la Iglesia a designar un tipo de teología (teología mística) para substantivarse en el siglo XVII (la mística). Cf. M. de Certeau, *Exégèse, théologie et spiritualité*: Revue d'Ascetique et de Mystique 141 (1960) 357-371; Id., *Mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. de Lubac* III, Paris 1964, 267-292.

la voluntad. Y la autoridad exterior de la Iglesia no puede hacernos olvidar la inclinación y amor a la verdad que el Espíritu Santo infunde en nuestros corazones[9].

3. *Persona y prójimo creyente*

Por eso no hay teología sin persona creyente, sin comunidad celebrante y sin expresiones concretas de ese atenimiento a la realidad revelada, dada como vida y gracia, exigencia y promesa, tal como se expresa en los sacramentos, dogmas, vida moral, predicación y acción de la Iglesia concreta. Sólo así la teología adquiere aquella seriedad que, en su orden propio, la convierte en ciencia. De esa seriedad religiosa arraigada en la conversión personal nace toda la teología de san Agustín; de la inmensa seriedad de los movimientos evangélicos del siglo XII con san Francisco y santo Domingo nacen santo Tomás y san Buenaventura; de las reformas espirituales y de los humanismos previos nace la renovación teológica del siglo XVI; de los movimientos bíblico, litúrgico, patrístico y ecuménico nacieron las grandes figuras teológicas del siglo XX y con ellas el concilio Vaticano II. La teología sin fe se queda vacía; la fe sin un mínimo de teología se queda muda y la Iglesia sin un máximo de teología incapacitada para cumplir su misión a la altura del tiempo histórico.

Cuando digo esto no estoy retrocediendo a una simple piedad fácil sino todo lo contrario, reclamando con absoluta seriedad teórica la revelación, la fe y la celebración litúrgica, como fundamentos para la pretensión académica, intelectual y moral de la teología en cuanto saber específico e irreductible. Si no tuviera estos fundamentos y contenidos específicos, debería inmediatamente dejar su puesto a otras ciencias que lo pueden hacer mejor que ella. La tentación es convertirse en ética o reducirse a cultura. Lo que el cristianismo habría intentado formular y realizar ingenuamente hasta ahora, ahora la ciencia y la política serían capaces de realizarlo con mucha mayor eficacia, por poseer los medios teóricos y los recursos prácticos de los que el cristianismo ha carecido. Tal es la propuesta del poscristianismo, o del que entre nosotros se llama «catolicismo cultural»[10].

9. Cf. O. González de Cardedal, *La palabra y la paz 1975-2000*, Madrid 2000, 247-250.

10. Resulta sobrecogedor que se tomen en serio los libros de cierto autor español que reduce a Dios y a Cristo a hechos culturales, la religión a una moral y que fundamenta su adhesión al cristianismo en su función social. Tales libros son a la filosofía y teología lo que Dan Brown es a la historia y a la literatura.

> En cuanto que la palabra de Dios, a la que la teología escucha, es la palabra que compromete a todo el hombre por completo dirigiéndole y redimiéndole, la teología no puede ser una ciencia meramente «teórica», es decir una ciencia en la que no se participa existencialmente. Tiene que ser meditable y predicable. Tiene que ser teología kerigmática para responder a su objeto y para convertirse así en teología científica[11].

En este sentido se afirma que la teología es una ciencia positiva frente a la teología especulativa reclamada por el idealismo, y queda remitida siempre a la particularidad de los hechos originadores y de los signos eclesiales actualizadores[12]. Por la misma razón se define como ciencia práctica, ordenada a hacernos buenos y alcanzar la salvación[13]. Esto no quiere decir, sin embargo, que una vez conocidos los hechos no podamos y debamos intentar conocer los fundamentos metafísicos que hacen posible esa revelación histórica, tanto por parte de Dios como por parte del hombre. Esto es lo que intentaron muchos teólogos en los siglos XIX y XX, con Rahner como exponente supremo.

4. *Diálogo con la no-fe*

Hablar de Dios con el rigor del científico y con la serenada pasión del místico: ese es el ideal del teólogo[14]. Hablar de Dios desde la escucha, la

11. K. Rahner, *Diccionario teológico*, 722. El cristianismo cultural acepta el evangelio y la fe sólo como información mientras que el anuncio cristiano llama a la decisión y a la conversión. «La comprensión cristiana de Dios, de la que aquí –en la primera meditación de los Ejercicios ignacianos nº 23– se trata es esencialmente 'práctica'. Llama a la decisión por o contra este Dios y además y más allá sólo se puede lograr en la decisión» (K. Rahner, *Ignatianischer Geist*, en *SW* 13, Freiburg 2006, 42).

12. Así la entiende y define Schleiermacher frente al idealismo: «Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren verschiedene Teile zu einem ganzen nur verbunden sind durch die gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Religion; die der christlichen also auf das Christentum» (*Kurze Darstellung*, parr. 1º [ed. 1810]).

13. San Buenaventura refiere la teología tanto a la voluntad-bondad como a la inteligencia-verdad, y por tanto requiere un método narrativo-sapiencial a la vez que especulativo y demostrativo. Reasume el ideal que Aristóteles había fijado a la ética: «ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα: No investigamos para saber lo que es la virtud, sino para ser buenos» (*Ética a Nicómaco* 2, 1) y asigna esta finalidad a la teología: «Quia enim haec doctrina est ut boni fiamus et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem sed potius per inclinationem voluntatis: ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari» (*Breviloquio*, Prólogo 5, 2). Cf. *1 Sent*, Proemio q. 3. Cf. K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Freiburg 1975; Ch. Carpenter, *San Buenaventura. La teología como camino de santidad*, Barcelona 2006.

14. La oposición entre la serenidad del filósofo y el balbuceo o apasionamiento del místico constituye un tópico de la cultura occidental que recoge Ortega en su curso *¿Qué es filosofía?* (1929) y que ya encontramos en Kant, en su *Carta 107 a Herder* (Riga 1768): «Ante el temprano desarrollo de su talento, veo venir con gran alegría el momento en que el fecundo espíritu, no empujado ya tanto por los ardorosos impulsos del sentimiento juvenil, adquiere aquella serenidad dulce pero sensible, que viene a ser la vida contemplativa del filósofo: precisamente lo contrario de aquello con lo que sueñan los místicos» (citado en E. Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, México 1948, 179).

meditación y la asimilación de aquello que Dios ha dicho de sí mismo, no desde cualquier altozano de los propios deseos, ni desde las meras exigencias de una masa, sistema o poder. La potencia espiritual tanto de la Iglesia como de la teología deriva de su capacidad y credibilidad al hablar de Dios y al vivir para Dios. Hegel acusó a los hombres de su tiempo de su interés por todo menospreciando el saber acerca de Dios, y a los teólogos de que, amedrentados por la Ilustración, habían perdido la capacidad teórica y el coraje moral necesarios para hablar del Dios trinitario y encarnado, del muerto en la cruz y del redentor del hombre bajo las consecuencias del pecado. Y eso es lo que se propuso hacer él como filósofo[15]. El historiador francés Jules Michelet (1798-1874), acusaba a la Iglesia de ser poderosa y fecunda en múltiples aspectos, pero ser débil en lo que se refiere a Dios: en saber de él, hablar de él y vivir desde él[16]. Reclamación que, como pregunta, hay que asumir y discernir siempre.

Yo he aprendido casi tanto de los negadores de la revelación, del cristianismo y de la Iglesia como de sus teólogos: de Celso y Porfirio en la Edad Antigua, de Feuerbach y Nietzsche en el siglo pasado[17]. Quien ha pasado por ellos y ha percibido en ellos cuales son las reales dificultades teóricas y

15. «Hubo un tiempo en el cual toda ciencia fue una ciencia de Dios; en cambio, nuestro tiempo se destaca en saber de todo y de cada cosa –de una muchedumbre de objetos– pero nada de Dios. Hubo un tiempo en el que se tuvo interés y urgencia de saber acerca de Dios, de sondear su naturaleza, en el que el espíritu no tenía ni encontraba reposo sino en esta ocupación – en el que se sentía infeliz por no poder calmar esa apetencia y de su afán; hemos terminado con ella... A nuestra época ya no le causa más angustia el no conocer nada de Dios; más bien, vale como evidencia suprema el que tal conocimiento no sea siquiera posible. Estas lecciones tienen más bien como fin el conocer a Dios, justamente lo contrario de lo que aquel punto de vista considera como lo supremo» (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la religión [1821-1831]*, Madrid 1984, 1, 6-7).

16. En su obra *Le prêtre, la famille, la femme* (1843), deplora que la Iglesia «qui est forte de mille moyens matériels, d'argent, de crédit, d'intrigue, de toutes les armes du monde, ne soit faible qu'en Dieu».

17. A nadie ha odiado tanto Nietzsche como a los teólogos, al hacerlos responsables de la filosofía, moral y cultura europeas. Reclamó acabar con ellos como condición para hacer surgir un mundo nuevo, en el que el superhombre sucediera al Dios cristiano. Nunca olvidaré la impresión recibida al leer por primera vez decenas de aserciones como éstas: «A ese instinto propio de los teólogos hago yo la guerra: en todas partes he encontrado su huella. Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta». «En todas partes he seguido yo exhumando el instinto propio de los teólogos; él es la forma más difundida de falsedad que hay en la tierra, la forma subterránea» (F. Nietzsche, *El Anticristo* 9, Madrid 1983, 33-34; cf. también los n. 9-11 y lo que dice sobre Kant).

prácticas, personales y sociales del cristianismo, ése siente tristeza ante ciertos panfletos contemporáneos. Unos y otros le remiten al teólogo a su gloria y a su miseria. Gloria: tener que hablar de Dios; miseria no poder hacerlo demostrativamente. Ahora bien, nada en el orden personal se logra con solas demostraciones, porque tan inhumana es la violencia de la razón como la violencia de las armas. Únicamente cuando el teólogo desiste desfalleciendo ante lo imposible, entonces comienzan a nacerle aquellos vagidos del lenguaje y del concepto, de la memoria y de la evocación, de la pasión por Dios y de las propias tentaciones, que revelan de Dios más que muchos sistemas. Lutero, después de san Agustín, ha puesto de relieve esta conexión entre el quehacer teológico y la vida personal, el saber y el pecado, el pensar y la propia salvación, la tentación y la gracia[18]. Sólo al final el teólogo, ya curado de todos los titanismos, llegará también él al sistema, porque sabe que sólo en el todo está la verdad; que en la historia ha acontecido la eternidad y en la carne de Cristo hombre se ha expresado el Misterio de Dios, y que mientras Dios sea Dios porque existe encarnado para siempre, Dios será hombre. Es necesaria en el cristianismo una teología apofática, pero ella no es ni la primera ni la última palabra sino sólo el correctivo permanente a todos los prometeísmos que pretenden reducir a Dios al límite expresivo de los hombres. El cristianismo es indisolublemente la religión del Ser-Principio (Ἀρχή: Padre), de la Palabra-Luz (Λόγος: Cristo) y del Amor-Fuerza (Ἀγάπη: Espíritu Santo).

5. *Tensiones y perplejidades*

Ahora tendríamos que enumerar las paradojas o tensiones del quehacer teológico. Este es un menester necesario en la Iglesia y en la sociedad, para que la magia, el poder, el egoísmo del individuo, el olvido de lo esencial o la desesperanza respecto de lo eterno no prevalezcan frente a la verdad, la

18. Desde ahí define la teología: «Sapientia experimentalis non doctrinalis» (WA 9, 98). El objeto de la teología son el hombre pecador y el Dios redentor: «Theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et Deus justificans et salvator» (*Comentario al salmo Miserere*, en WA 40, 2, 328, 17). Y cuando se pregunta cómo se llega a ser y se permanece teólogo responde: «Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando» (WA 5, 163, 28). En el prólogo al primer tomo de sus escritos alemanes en la edición de Wittenberg (1539) hace todo un programa de cómo estudiar teología: «Darüber hinaus will ich dir anzeigen eine rechte Weise, in der Theologie zu studieren –denn ich habe mich geübt». Comentando el salmo 119 pone tres claves: Oración, meditación, tentación (WA 50, 658, 29–661, 8). Y todo ello con Jesucristo en la cruz como centro, fuera del cual no reconoce salvación ni siquiera conocimiento válido de Dios, hasta el extremo inaceptable de afirmar: «Extra Jesum quaerere Deum est diabolus» (WA 40, 3.337, 11).

esperanza, el prójimo, la gracia y la promesa de Dios. El teólogo tiene que sumar siempre dos aspectos y cada uno de ellos reclamará validez absoluta sin dejar espacio para la afirmación simultánea del otro. Unidos el uno al otro, limitándose y sosteniéndose, esos dos órdenes de la realidad conjugados constituyen la grandeza de la teología, que se desdibuja o desaparece cuando uno prevalece sobre el otro, no se cultiva o desconfía de su validez e importancia. Tensiones que surgen al tener que vivir simultáneamente y ejercitarse coherentemente:

1. Pensar y creer.
2. Atención a la historia y a la metafísica.
3. Afirmación personal e inserción en la comunidad eclesial.
4. Eclesialidad y carácter científico de su hacer.
5. Referencia a los hechos particulares fundantes del cristianismo tales como textos y experiencias del origen, a los que debe volver la mirada siempre, a la vez que proponer la validez universal de lo implicado en ellos.
6. Proposición de la verdad y derecho de Dios al manifestarse al hombre a la vez que defensa de la libertad y cultivo de los derechos del hombre.
7. Rigor de la técnica empleada y fervor del alma implicada.
8. Servicio a sus hermanos en la Iglesia y servicio a todos los hombres en la sociedad (ciudadanía).
9. Cultivo de la filosofía y celebración de la liturgia, siguiendo el precepto agustiniano: «Rechazados todos aquellos que al celebrar los divinos misterios no piensan a fondo (*philosophantur*) y también aquellos que, al cultivar la filosofía, no implican su vida en las realidades sagradas (*consecrantur*)»[19].
10. Atención privilegiada a los débiles en la fe, a quienes hay que defender frente a los sabios que se presenten poderosos o violentos, a la vez que aumentar el apoyo a quienes se dedican a la reflexión crítica, al desenmascaramiento de los errores, límites y olvidos en la Iglesia.

Joseph Moingt subraya «la necesidad doble y paradójica, para la teología, de darse un lenguaje nuevo, abierto a la novedad de los tiempos para permitir una práctica nueva, una vida auténtica, en comunión con los otros cristianos y, sin embargo, fiel a la tradición y a las instituciones de la Iglesia para permanecer en comunión con ella. Entre estas dos fórmulas de comunicación, la tensión es casi insostenible, pero no está permitido elegir. 'Quien renuncia a la primera deja de crear y, por tanto, de existir; quien re-

19. «Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur» (Agustín de Hipona, *De vera religione* 7, 12).

nuncia a la segunda deja de ser cristiano'. La teología no puede ser más que una 'fidelidad creadora'» (M. de Certeau)[20].

No sería poco si uno fuera consciente de estas aporías. Pero una vez conocidas hay que asumir con tanta humildad como coraje el riesgo de hablar, porque callar sobre Dios es el silencio más grave que puede guardar el hombre. «Ay de aquellos que callan sobre Ti, porque aun cuando hablen de otras muchas cosas, en realidad son mudos»[21].

La tensión en la existencia del teólogo se deriva también de las tareas objetivas que tiene que cumplir, y que, dada la complejidad interna de ellas, no le es posible a cada uno realizarlas por sí solo. Tres son las dimensiones de toda teología: técnica, sapiencial, profética. Cuando digo *función técnica*, me refiero al trabajo de verificación de hechos positivos que están en el comienzo, a la fijación de los textos, a la interpretación de los géneros literarios en los que se expresan los libros del origen constituyente, a la lectura de los signos y a la comprensión de las instituciones históricas en las que se ha ido sedimentando la vida de la Iglesia y en la cual se vuelven reales reales la memoria originaria de Cristo, la inspiración sucesiva del santo Espíritu, la experiencia del Padre.

La *función sapiencial* ordena la teología a mostrar la verdad real y universal contenida en los hechos, textos e instituciones que se han analizado en la primera función; una verdad que es universal por su capacidad de alumbrar, corregir anhelos y plenificar esperanzas de los hombres, y que es salvífica por derivar de una oferta de Dios mismo desde dentro de la historia humana, existiendo encarnado. Esta función debe hacer surgir el decir y saber tanto de Dios como del hombre, que son los específicos de la religión y en nuestro caso de la religión cristiana. Ni la filosofía ni la teología llegan a ser ellas mismas si no contienen una sabiduría de la vida[22], con la que poder orientarse en el mundo, asumir responsabilidades, gozar con el encanto de existir; trabajar, vivir y morir. Hasta bien entrada la edad moderna la misma filosofía no fue una asignatura o un quehacer profesional, sino una ejercitación de la vida buena, un aprendizaje de la bienaventuranza y con ello ofrenda de sentido para la vida a la vez que para la muerte. Se era filósofo ejercitándose en una forma de vida, dejándose guiar por un maestro y conviviendo con él. Así se entiende que el monaquismo fuera comprendido como filosofía y la filosofía como forma de vida monástica (Plotino)[23].

Por la *función profética* la teología lleva a cabo la comprensión e interpretación del tiempo histórico, lee los signos de los tiempos a la luz del que fue supremo signo del tiempo, el Hijo encarnado con su persona, mensaje y destino; ayuda, exhorta y consuela a los cristianos en su tribulación discerniendo las tareas necesarias y los rechazos no menos necesarios; por ella la teología es en la Iglesia altavoz de nuevas responsabilidades y cedazo crítico de las permanentes absolutizaciones a las que todos los poderes están inclinados, separando el grano de las granzas (Eclesiástico 27, 4)[24].

20. J. Moingt, *L'ailleurs de la théologie*, 371; M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, abandonará esa fórmula por esta otra: «ruptura instauradora», que acentúa el corte por la distancia con el pasado, al que remiten la historia y la fe por un lado, y la novedad del presente por otro; cf. F. Dosse, *Michel de Certeau (1925-1986). Le marcheur blessé*, Paris 2002.

21. «Vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt» (Agustín de Hipona, *Confesiones* 4, 4).

22. Si no merece apoyo «une philosophie qui ne garantit toujours la sagesse» (E. Levinas, *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, avant-propos), tampoco merece apoyo una teología que no alimenta el amor, la fe y la esperanza.

23. H. Urs von Balthasar, *Filosofía, cristianismo, monacato*, en *Ensayos teológicos* II. *Sponsa Verbi*, Madrid 1965, 405-448; P. Hadot, *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua*, Madrid 2006. Algunos exponentes del pensamiento francés reclaman hoy esta función «salvífica» de la filosofía en la línea de Sócrates, el platonismo y estoicismo, Séneca y Montaigne; cf. J. F. Revel-M. Ricard, *El monje y el filósofo*, Barcelona 1998; L. Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris 2006. La traducción española, *Aprender a vivir*, Madrid 2007, ¿no reduce el título original, ya que «apprendre à vivre» significa también enseñar, dar una lección, orientar, corregir? En no pocos títulos se repite hoy la expresión «La filosofía como forma de vida».

24. A la luz de esta triple tarea o función se puede comprender tanto la unidad como la diferenciación de las materias teológicas, justamente en cuanto teológicas. En cada una de esas expresiones la teología se comprende a sí misma en cuanto «ciencia de la Palabra de Dios ...como texto (Exégesis), ...como tradición (Historia de la Iglesia), ...como acontecimiento (Teología práctica) y como verdad (Teología sistemática)» (E. Jüngel, *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*, en E. Jüngel-K. Rahner-M. Seitz, *Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, Freiburg-Tübingen 1968, 11-45 cita en 37ss).

6
UNIDAD Y DIVERSIDAD DE LA TEOLOGÍA

A la luz de esta enumeración tenemos descrito un fundamento de la diversidad de teologías existentes a lo largo de la historia de la Iglesia, en la medida en que cada una de ellas se dedica a uno u otro de esos aspectos del quehacer teológico y de la esperanza proyectada tanto sobre la Iglesia como sobre la teología. Esta, para ser eficaz, tiene que concentrarse en unos aspectos; mas, para permanecer católica y no ser herética, debe saberse siempre determinada y completada por todos los restantes. De ahí que el teólogo se sienta contemporáneo de todos sus predecesores, conviva con ellos, los lea de día y los relea de noche, no para repetirlos sino, ayudado por ellos, para ver mejor con los ojos del corazón la realidad de Dios, del hombre y de Cristo Hijo, que ha venido a ser de parte de Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (1 Cor 1, 30).

1. *Razones teóricas permanentes*

La diversidad de la teología se explica por la diversidad de contextos culturales en los que el teólogo piensa y para los que habla o escribe; los sistemas filosóficos que utiliza como falsilla directa y el horizonte desde dentro del cual articula su reflexión; las primacías que quiere conseguir bien a la luz de los contenidos del evangelio que considera centrales, o bien a la luz de las necesidades de los hombres que considera más urgentes; y finalmente por el carisma personal del teólogo, que hace unas veces lo que quiere y puede, otras en cambio aquello que la comunidad creyente o la sociedad necesitan con mayor urgencia; hace lo que Dios le impulsa y para lo que le pone en su boca las palabras necesarias, contando con los impulsos insitos en su naturaleza, o mediante una particular llamada personal afronta un problema especial de la Iglesia y de la humanidad. Así la teología tendrá unos acentos según el lugar concreto en el que ella se elabore. Ha habido una teología monástica, elaborada en el monasterio con el templo y la celebración como su centro,

destinada a profundizar, explicitar y amar la fe. San Anselmo es el supremo ejemplo y su fecundidad en otro orden se descubre si pensamos que uno de los máximos temas de la filosofía –el «argumento ontológico»– ha nacido de una meditación del abad para sus monjes. En otro contexto Dionisio Areopagita es también un ejemplo de esta teología litúrgico-contemplativa[1].

Ha habido una teología académica, que surge en el contexto de la Universidad naciente y cuyos exponentes máximos en la facultad de teología de París son san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, el primero acentuando, en la línea de san Agustín, su dimensión de sabiduría ordenada a la vida y a la salvación, mientras que santo Tomás, apoyándose en Aristóteles, subraya más su carácter especulativo. En nuestro siglo, Rahner y Balthasar, en contextos filosófica y eclesialmente bien diferentes, serían el equivalente de esos dos acentos representados por san Buenaventura y santo Tomás. Hay, finalmente, una teología nacida de la historia concreta en la que la Iglesia y la sociedad tienen que conocer el ser, descubrir el bien, realizar la justicia y anunciar el evangelio como vida y libertad para el hombre. Se trata de la teología crítica o política, cuyos exponentes son, por ejmplo, J. B. Metz y G. Gutiérrez.

En realidad, no hay tres teologías distintas, sino tres formas o acentuaciones de algo que toda teología tiene que hacer: nutrirse de las realidades cristianas santificantes; afirmarse y legitimarse con la racionalidad crítica que en cada caso la conciencia ha adquirido; proponerse y acreditarse como una palabra de verdad, libertad y vida en la plaza pública a la luz de los ideales e ídolos de cada momento, proponiendo la noticia del Dios vivo y verdadero, revelado en Cristo[2].

2. *Situaciones históricas en el siglo XX*

En mi historia personal he conocido cuatro líneas teológicas fundamentales: la de la *fase escolástica*, que derivando de los cuatro últimos siglos llegó a su punto culminante y a su final en el decenio 1950-1960; la *fase franco-belga* que acentuando la dimensión bíblica, litúrgica y pastoral de la teología prevaleció entre los años 1950-1965; la *fase germana* que introducía una reflexión filosófica de fondo, en diálogo con dos vertientes de influencia: la Ilustración, el idealismo, la fenomenología y Heidegger por un lado y por otro la atención a la investigación crítica de la Biblia llevada a cabo sobre todo por la teología protestante; el cuarto horizonte abarca a las que se han designado *teología hermenéutica, teología política en Europa, y teología de la liberación en las áreas hispanoamericanas*, que, naciendo de las dos fases inmediatamente anteriores, se preguntaba cómo interpretar los textos y la tradición anterior (giro lingüístico) y cómo anunciar en concreto el evangelio para que fuera percibido como buena nueva de vida en los reinos de la injusticia y de la muerte (giro político).

1. Cf. H. de Lubac, *«Seigneur, je cherche ton visage». Sur le chapitre XIV du* Proslogion *de S. Anselme*: Archives de Philosophie 39 (1976) 201-225, 407-425; P. Gilbert, *Dire l'Ineffable. Lecture de Monologion de S. Anselme*, Paris 1984; Y. Cattin, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion d'Anselme de Cantorbéry*, Paris 1986; M. Corbin, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Paris 1992; Id., *Saint Anselme*, Paris 2004; Id., *Espèrer pour touts. Études sur S. Anselme de Cantorbéry*, Paris 2006; H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* II. *Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 143-206.207-252.

2. 1 Tes 1, 9-10. Cf. *infra*, parte IV: «El lugar de la teología».

Crecido en medio de las cuatro y sabiéndome deudor de ellas, he intentado pensar desde mi lugar propio, nutriéndome además de las figuras matrices de la cultura hispánica, desde los místicos: Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Juan Bautista de la Concepción, Fray Juan de los Ángeles, Fray Luis de León, junto con los grandes autores: Cervantes, Lope de Vega, Calderón, Quevedo, Góngora, Gracián, Valera, Clarín, hasta los últimos filósofos y poetas, que han sido los padres del pensamiento hispánico en el siglo anterior, tales como Unamuno, Machado, Ortega y Zubiri. Y lo he hecho fijando la mirada en la conciencia española del último medio siglo, en el que se ha sentido desconcertada por los cambios tan inesperados como acelerados, pasando directamente de morar en el Concilio de Trento a tener que aplicar el Vaticano II, del dogmatismo político de un régimen que pretendía unificarlo todo, a la nueva situación de un cierto pluralismo salvaje en la que, eliminado el horizonte de los necesarios fundamentos y realidades conjuntivas, muchos ya no saben lo que se tiene y lo que nos sostiene, sucumbiendo así al desconcierto y a la desmoralización.

Todos debemos hacer todo y, sin embargo, cada uno hacemos lo que podemos, de acuerdo a la gracia recibida, al coraje aportado y a aquello que el prójimo a veces nos impide realizar o por el contrario nos pide haciéndolo posible o gozosamente necesario. Nadie crecemos en soledad y solo fructificamos en compañía. La gloria de cada uno de nosotros es sabernos un nudo en esa admirable red de la Iglesia católica, que llega desde el siglo I hasta nuestros días y es más ancha que la anchura de cualquier cultura y geografía. Solo se lee correctamente a un teólogo cuando se le sitúa en ese horizonte de catolicidad. Aislado de ella y absolutizado se hace de él un hereje y el propio lector se convierte a sí mismo en hereje, es decir en alguien que se ha asido a la rama de un árbol, que ha sido seccionada del tronco, ante la que pronto se percatará de que no recibe savia y por ello no puede permanecer viva a largo plazo y menos dar frutos.

II

LA TEOLOGÍA DESDE LA APERTURA TEOLOGAL DEL HOMBRE

φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν·
ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι
(Platón, *Teeteto* 176b).

Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione
obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere.
Eo quippe ipso imago eius quo eius capax est eiusque particeps esse potest
(Agustín de Hipona, *Sobre la Trinidad* 14, 8, 11).

Et haec est eorum perfectio, similitudo Dei.
Propter hoc enim solum et creati sumus et vivimus,
ut Deo similes simus. Ad Dei imaginem enim creati simus
(Guillermo de San Teodorico, *Epistula*
ad Fratres de Monte Dei 259.

PRELUDIO

EL «DESDE DÓNDE» DE LA TEOLOGÍA

I

En todo saber crítico, tan esencial como el objeto sobre el que se piensa es la clara conciencia que el sujeto que piensa debe tener tanto sobre sí mismo como del lugar desde el que piensa. *Sujeto, lugar y objeto son los tres constituyentes del conocimiento, aun cuando lo sean en manera diferenciada.* El sujeto aporta la luz y el lugar proporciona el ángulo de visión. Cuando el hombre intenta pensar a Dios y hablar de él, lo hace pensándose a sí mismo al mismo tiempo. El hombre es, por consiguiente, siempre en la teología a la vez sujeto y objeto, está co-implicado en toda ex-plicación de Dios. De ahí que sea necesario explicitar esta autocomprensión del hombre, que es la condición de posibilidad a la vez que el límite de todo pensamiento y habla sobre Dios.

La teología habla de Dios y del hombre en relación, en cuanto que Dios es y se ha revelado como principio de su ser, fundamento del sentido de su existencia y meta de su destino. Este discurso sobre el hombre es el propio de una *antropología teológica material*. Pero junto a él hay otro discurso teológico previo sobre el hombre que indaga en él, en orden a descubrir las condiciones de posibilidad que alberga en sí mismo para comenzar a hablar de Dios. Es la perspectiva que tomamos en las páginas del capítulo siguiente. Todo lo que decimos intenta ser comprensible a cualquier hombre, aun con anterioridad a la fe. El teólogo quiere unirse a todos los que piensan directa e inmediatamente al hombre a la luz del saber científico y de la experiencia humana universal (*antropología teológica fundamental*).

La revelación cristiana ha definido al hombre como *imagen* de Dios y destinado a la *semejanza* con él (Gn 1, 26). Algo de eso será sospechable por todo hombre, que descubre en sí mismo aquella oquedad, que, como inmenso vacío positivo, le ordena a una plenificación. El hombre es al mismo

tiempo plenitud y carencia; porque es ya una cierta plenitud puede realizar una vida con sentido; porque es oquedad se distiende hasta un futuro que pueda llenarlo. Esta es la paradoja del hombre: bella, admirable y gloriosa realidad, pero a la vez hueco que secretamente anhela y espera ser plenificado. Su abertura se hace entonces oración, como intérprete de esa esperanza. Esta dignidad lo eleva por encima de todas las demás criaturas: la piedra y el árbol, la estrella y el animal, el sol y el mar. Todas las demás que no son libres, tienen en sí mismas tantas capacidades de acción (ley de la gravedad y dinamismos del instinto) como necesidades y, en ese sentido, son autosuficientes. En el hombre, en cambio, sus necesidades son superiores a sus capacidades. Es persona y sólo llega a serlo en relación; es autonomía y sólo llega a sí mismo en el acto positivo de una abertura al Absoluto.

Ser plenificado por otro superior a sí mismo es para el hombre indigencia y gloria. La plenificación será obra conjunta de las dos libertades: la de Dios que la ofrece y la del hombre que la recibe, quien como tal podría rechazarla.

> La naturaleza que puede adquirir un bien perfecto, aun cuando para conseguirlo necesite de una ayuda exterior, es de una condición más noble que la naturaleza que no puede conseguir ese bien perfecto sino que sólo consigue uno imperfecto, aun cuando para conseguirlo no necesite de una ayuda exterior[1].

Esa condición de imagen y la correspondiente ordenación a la semejanza con Dios la hemos descubierto una vez acontecida su revelación positiva en la historia. Pero dado que ellas (condición de imagen-ordenación a la semejanza) pertenecen a la realidad constituyente del hombre, transminan en su propia naturaleza y el hombre puede sospecharlas. Todas las ciencias en alguna manera, al analizar, interpretar y pensar sistemáticamente al hombre, colaboran a su conocimiento y reciben una significación teológica. Ese hombre así conocido es imagen de Dios. La teología tiene por ello un cometido doble. El primero analizar aquellos dinamismos, actividades y esperanzas que orientan hacia la pregunta y esperanza por Dios, desvelándose así como la condición prevista por él para que, al tener lugar su revelación positiva en la historia, el hombre la perciba como respuesta a una pregunta y como gracia, que adviene a una naturaleza preparada metafísicamente para ella. El segundo cometido es exponer lo que esa revelación divina dice sobre el hombre a la luz de Dios y de Dios encarnado. Un tercer cometido es instaurar la correlación entre esos dos tipos de conocimiento y, por tanto, entre la filosofía y las ciencias por un lado, entre la filosofía y la teología por otro: desde el hombre llegar al conocimiento del Dios posible revelándose y desde el Dios ya revelado reconocer el hombre abierto en espera de esa revelación positiva en la historia.

1. «Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad consequendum, quam natura quae potest consequi bonum imperfectum, licet ad consequendum eius non indigeat exteriori auxilio» (Tomás de Aquino, STh I-II, q. 5, a. 5 ad 2).

El hombre histórico es uno; por ello, aun cuando diferenciados, los estratos de su realidad personal y las fases de su existencia se implican unos a otros. Cuerpo-alma-espíritu son diferenciables pero no separables; experiencia de naturaleza, experiencia de espíritu y experiencia de gracia no son identificables pero históricamente ya no son aislables. No hay un hombre creado por Dios en «naturaleza pura», «humanidad completa», «autonomía originaria» a la que luego como segundo momento, adventicio y prescindible, vinieran a sumarse la llamada al conocimiento de Dios, la gracia y la participación en su vida divina. El proyecto de Dios es uno y la vocación unificadora de sentido y de finalidad de la vida humana es una, que se despliega en fases y niveles, pero no por eso permite la autonomización y separación de cada una de ellas. Dios no es adventicio o extraño al hombre, sino que es primicial y está *entrañado* en su ser desde el origen, como su principio, su fundamento y su fin. El concilio Vaticano II se muestra explícito en este sentido: «La vocación última del hombre es, en realidad, una; es decir, la divina»[2].

El hombre es a la vez una evidencia y un enigma; una transparencia y una paradoja; está tan presente a sí mismo que su conocerse es su ser y, sin embargo, permanece como el eterno desconocido para sí mismo[3]. En sus interioridades resuena el eco de la palabra de Dios unas veces y el eco de su silencio otras; silencio que repercute con tanta sonoridad como la misma palabra. El hombre se posee a sí mismo y a sí mismo está sustraído. Esa presencia le trasciende porque es la presencia de Dios. El conocimiento de éste le es tan esencial como el conocimiento de sí mismo; «co-

2. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo* 22. Los términos «entraña», «entrañar» son usados por los místicos castellanos. «Entonces, alma mía, entrarás en tu descanso, cuando te entrañares con este sumo Bien, y entendieres lo que entiende, y amares lo que ama, y gozares lo que goza», santa Teresa, *Exclamaciones* 17, 5, en *Obras*, Madrid 1977. «Entonces entra en nuestra alma su mismo Espíritu, que entrando *se entraña* en ella y produce luego en ella su gracia», fray Luis de León, *De los nombres de Cristo: Hijo*, en *Obras completas*, Madrid 1951, 664-712.

3. H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965, 135-154 (Paradoja cristiana del hombre); 155-178 (La paradoja ignorada de los gentiles); 179-208 (La paradoja negada por el buen sentido); 209-230 (La paradoja superada en la fe).

nocimiento de lujo y exceso», del que habla Unamuno, que, sin embargo, cuando nuestros días se acercan al final se nos convierte en la suprema necesidad[4].

La teología tendrá, por consiguiente, un doble «desde donde». Uno será la constitución teologal del hombre; el otro, la encarnación de Dios siendo hombre en una historia de autorrevelación y de autodonación. La teología corresponde a la revelación divina, que es coextensiva a la historia, de forma que no ha habido tiempo alguno vacío de presencia y privado de la voz de Dios. Siempre están en juego el único Dios y el único hombre. Han variado los modos y mediaciones de esa revelación, y en consecuencia las formas de religión del hombre. Hay revelación natural y revelación positiva. En la terminología anterior: natural y sobrenatural; en la terminología nueva: por un lado, ser; por otro, alianza de Dios con Israel en la historia y misterio de Cristo.

> La diferencia esencial entre la religión natural y la positiva se apoya más bien en el modo y la manera de la revelación; es decir, en sí es una revelación mediada simbólicamente por los hechos esenciales constantes del mundo interno y externo, de la historia y de la naturaleza que es accesible a cualquiera en todo tiempo y lugar en el acto religioso; o si resulta y se da por medio del especial y sublime vínculo de Dios con determinadas personas, con su ser, su obra, su doctrina, sus declaraciones (y la transmisión de eso declarado); y si además está mediada por la creencia «en» esa persona[5].

El cristianismo se comprende como el resultado del vínculo único de Dios con la persona, doctrina y destino del hombre Jesús. Ese vínculo personalizador de Dios con el mundo mediante el hombre es la encarnación. La nueva condición del Verbo encarnado, en la tradición conciliar (Nicea, Éfeso, Calcedonia) se expresa con la categoría de *filiación histórica* del único Hijo eterno y con la de *consubstancialidad* del hombre Jesús. Jesucristo en persona es «vínculo substancial», el revelador y lo revelado de Dios. Él es el exegeta del Padre por antonomasia; la mediación y la inmediatez, porque, como Hijo, él y el Padre son coinherentes y coextensivos. Por eso la fe tiene en Jesucristo al «τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής», al iniciador y

4. «Los seres que parecen dotados de percepción perciben para poder vivir y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben. Pero tal vez atesorados estos conocimientos que empezaron siendo útiles y dejaron de serlo, han llegado a constituir un caudal que sobrepuja con mucho al necesario para la vida. Hay, pues, primero, la necesidad de conocer para vivir y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad» (M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, en *Obras completas* VII, 122).

5. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 256-257.

consumador de la fe; y la teología tiene en él su real autor y su modelo ejemplar[6]. Así aparece nítida la relación entre historia, fe y teología.

Los dos capítulos siguientes exponen ese doble punto de partida de la teología: el hombre en su apertura desiderativa, ascendente hacia Dios, por ver si logra al menos contactarle[7]; y Dios en su apertura encarnativa, descendente, hasta el hombre, por ver si logra contactarle y en tal tacto iluminarle, sanarle y santificarle en plenitud[8].

II

A lo largo de la historia occidental ha habido dos formas fundamentales de teología: la general y la cristiana. Una procede de la pregunta del hombre por Dios tal como la formulan los sabios, los poetas, los filósofos; la otra procede de la pregunta de Dios al hombre primero en los profetas y luego en Cristo[9]. La primera se inicia con los presocráticos, Platón y Aristóteles. Al final de *Las Leyes*, Platón considera la teología como el saber más bello y necesario para los ciudadanos.

> ¿No es acaso uno de los conocimientos más bellos el que tiene por objeto a los dioses, este conocimiento que nosotros precisamente hemos intentado establecer, tratando de su existencia y de la amplitud evidente de su poder, ciencia que hay que poseer en la medida en que el hombre es capaz de ella? [...] No se elegirá nunca como guardián de las leyes a aquel que no sea a la vez divina y laboriosamente conocedor de las cosas divinas, de la misma manera que no se permitirá que éste sea colocado entre los elegidos para el premio de la virtud[10].

Luego expone las dos pruebas que nos conducen a la certeza de su existencia: la experiencia de la propia alma y el movimiento de traslación

6. Cf. Heb 12, 2.

7. Cf. Hch 17, 27; Rom 1.

8. Flp 2, 6-11; Jn 1, 1-18.

9. Según Clemente de Alejandría, la poesía y la filosofía cumplen para los griegos la misma función preparatoria que cumple el Antiguo Testamento para los judíos. «Como ahora, en el momento oportuno, ha llegado la predicación del Evangelio, del mismo modo también en el tiempo oportuno se concedieron la ley y los profetas a los bárbaros [aquí se refiere a los judíos] y a los griegos la filosofía preparando los oídos para la predicación del Evangelio», *Stromata* 6, 44, 1 (Madrid 2005, 135); 6, 39, 1: «Los griegos son convictos del hurto de toda la Escritura» (*ibid.*, 127); 5, 24, 1: «También los poetas, habiendo aprendido la teología de los profetas mismos filosofan muchas cosas mediante conjeturas» (*ibid.*, 357). Cf. Th. Camelot, *Les idées de Clement d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profanes*: RechSR 21 (1931) 38-66.

10. *Las Leyes* 966D.

ordenada de los astros, anticipándose a Pascal y Kant cuando hablan de los dos abismos que nos abisman: el fondo de nuestra conciencia y la inmensidad de los cielos, ambos silenciosos y al mismo tiempo elocuentes. Después de analizar estos textos, W. Jaeger afirma: «El antiguo humanismo, bajo la forma que reviste la *paideia* platónica, encuentra su centro en Dios», y añade:

> La *paideia* de los griegos y su teología filosófica fueron las dos formas fundamentales a través de las cuales el helenismo influyó en la historia universal durante los siglos en que apenas se conservaba nada de la ciencia ni del arte griegos[11].

Desde Platón y Aristóteles, mediante el neoplatonismo, estoicismo, Plotino (205-270), Porfirio (232-304), Proclo (412-485) y san Agustín pasa a la Edad Media primero y luego a toda la historia de la metafísica posterior, de forma que la pregunta por Dios es una constante de la que han brotado la mayor parte de las cuestiones metafísicas y antropológicas en la posterior historia de la cultura occidental.

Dios ha dado que pensar no sólo sobre él sino sobre el hombre, el cosmos, la historia, la libertad, la responsabilidad, el futuro[12]. Aquél ha sabido desde siempre que si Dios existe como creador por amor y en libertad, si se ha manifestado a los hombres y si ha existido encarnado, entonces la existencia humana tiene un sentido radicalmente distinto del que tendría si ella tuviera su origen en el azar o en la necesidad. Ser fruto de una libertad amorosa, ser imagen del Creador y llevar en sí mismo el reflejo de la naturaleza divina imprime a la existencia una orientación y le abre un horizonte que, manteniendo toda la realidad material inmutada, sin embargo lo hace todo nuevo[13], en la medida en que el sentido para el hombre es el meollo mismo del ser, y la finalidad le es tan esencial como la substancialidad[14]. El cristianismo ha creado o modificado profundamente las siguientes categorías: la *persona* como realidad suprema, irrepetible e insustituible; la *vocación-misión* constitutiva de cada hombre; la *responsabilidad* irrenunciable ante Dios; la *libertad* individual como don y exigencia; la *culpabilidad* derivada de la conciencia del deber y de la negación de éste ante Alguien; la *historia* como tarea de la libertad y sentido del hacer humano; la diferenciación e *irreductibilidad* de órdenes de la realidad (bien-mal, fe-razón, Iglesia-sociedad, etc.); el *carácter incompleto e incompletable de la existencia humana*; la *tierra* como patria verdadera pero no definitiva del hombre; su imposible *autodivinización*[15].

11. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México 1982, 1076-1077.

12. A. Gesché presentó su pequeña *Suma teológica* bajo este título significativo, *Dios para pensar*: I. *El mal*; II. *El hombre*; III. *Dios*; IV. *El cosmos*; V. *El destino*; VI. *El sentido*; VII. *Jesucristo* (Salamanca 1995-2004). Cf. M. Cabada, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (1999).

13. Cf. H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1974. Según Pannenberg he aquí los temas con los que el cristianismo ha contribuido a la reflexión filosófica: «la contingencia del universo y de todo ser finito; b) la concentración en la individualidad; c) la valoración positiva del infinito; e) el significado de la fe en la encarnación de Dios» (W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001, 123-148).

14. La originalidad del pensamiento de Unamuno consiste en haber considerado que conocer el sentido y finalidad de la realidad nos es más esencial que conocer su estructura y origen. «Y la Causa Suprema, Dios, ¿qué es sino el supremo Fin? Sólo nos interesa el porqué en vista del para qué; sólo queremos saber de dónde venimos para mejor poder averiguar a dónde vamos» (*Del sentimiento trágico de la vida* II, en *Obras completas* VII, Madrid 1966, 128).

15. K. Rahner, *Philosophie und Theologie*, en *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1974, 91-103; O. González de Cardedal, *Historia, Hombres, Dios*, Madrid 2005, 109-110.

La primera de estas teologías comienza con el hombre y la naturaleza; la segunda comienza con Dios y la historia, pero cada una de ellas tiene que vérselas con la otra, reconocerse en su diferencia y abrazarse en su complementariedad. La naturaleza para el creyente es creación y el hombre es pensado por Dios como imagen para llegar a ser semejante a él en el ejercicio de su libertad realizando una misión en el mundo, a la vez que acogiendo la revelación positiva en la historia. Hay un único Dios, un único proyecto de su manifestación al hombre y por ello una única historia que engloba en sí misma la palabra del hombre y la palabra de Dios, la libertad divina y la libertad humana (*historia mundi-historia salutis*). Esto confiere su dramatismo a nuestra existencia y nos prohíbe reducir su complejidad a una sola perspectiva, bien sea la natural, bien sea la histórica.

En el último tercio del siglo XIX la teología católica se abre a un nuevo horizonte, en el que el hombre está en el centro y desde él se hace partir la reflexión. Recoge así el largo proceso que se inicia con el Renacimiento y tiene en Descartes y Kant sus intérpretes máximos. Para ellos el hombre es siempre el punto de partida y el foco de evidencia. Cualquier otra realidad tiene que ser conocida desde él, acreditada ante él, cerciorada desde su inteligencia y afirmada desde su libertad. La teología protestante recoge ese sesgo nuevo del pensamiento y tiene en Schleiermacher su exponente máximo. Con él y otros muchos se abandona el anterior punto de partida (Dios como realidad metafísica: teología racional) para comenzar a hablar del hombre religioso que se refiere a una realidad a la que llama Dios (filosofía de la religión). La evidencia ya no es Dios sino la religión, el hombre religioso en un caso y el hombre cristiano en otro desde

donde (*Bewusstseinstheologie*) se hace nacer o, en todo caso, se muestra inteligible la dogmática cristiana[16].

Este es el desafío que la teología católica recoge lenta y tentativamente en el último tercio del siglo XIX. Un primer intento tuvo lugar en el Vaticano I apelando a un hecho exterior: la credibilidad de la Iglesia por su admirable propagación, su santidad eximia, fecundidad inagotable, unidad y catolicidad, como signo o fundamento de su origen y misión divina[17]. Luego se dio el paso final partiendo del hombre sin más, pero de todo el hombre y de las experiencias de todos los hombres, hasta ver si desde él se podía llegar a Dios: desde lo que aquél es, anhela, necesita, espera y pretende, indagando en qué medida en esas cuestiones humanas primordiales está directa o indirectamente implicada la cuestión de Dios. En una palabra, la teología acepta el giro antropológico del pensamiento moderno, que equivale a situar la trascendencia en la inmanencia, a Dios en el hombre, al Absoluto en el tiempo, al Infinito en la finitud y al Eterno en el interno. *Aeternum internum*, que se repetirá desde san Agustín a Juan Ramón Jiménez[18].

Primero es la actitud general y luego el método de la inmanencia que M. Blondel describe en estos términos:

> Hay un principio al cual el pensamiento moderno se aferra con una susceptibilidad celosa, no porque crea haberlo descubierto como una verdad nueva, sino porque se gloría, con razón o sin ella, de haberlo puesto en plena luz después de haberse percatado de toda su importancia. Este principio podría formularse así: «Lo que no corresponde a una llamada o a una necesidad, aquello que no tiene en el hombre su punto de arraigo interior, su prefiguración o su adaraja, lo que es pura y simplemente exterior, eso no puede penetrar su vida ni informar su pensamiento, es radicalmente ineficaz al mismo tiempo que inasimilable»[19].

A partir de esta nueva actitud (digo actitud porque en realidad el principio de la inmanencia nunca ha llegado a cristalizar como un método completo) la primera mitad el siglo XX es una lucha sorda por superar el extrinsecismo, acogiendo, más que sus realizaciones, lo que estaba latiendo en

16. F. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores cultivados* (1799-1831), Madrid 1990; Id., *Der Christliche Glaube* I-II (1821-1830), Berlin 1960; cf. M. Fraijó, *¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?*, en AA.VV, Fundación Juan March, Madrid 2000, 71-90.

17. DH 3013 («Magnum quoddam et perpetuum est motivum creidibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile»).

18. Agustín de Hipona, *De vera religione* 39, 72-73; J. R. Jiménez, *Antología poética*, ed. A. Colinas, Madrid 2002, 362: «El todo eterno que es el todo interno».

19. M. Blondel - A. Valensin, *Correspondance* (1912-1947), ed. H. de Lubac, Paris 1965, 233.

las intenciones modernistas que orientaba hacia problemas verdaderos. Por el otro lado, se esforzaban los representantes de esta actitud por no caer en un escolasticismo ahistórico o en un tomismo que en realidad estaba más transido de filosofía que de verdadera teología[20]. Durante el periodo de entreguerras se inicia un movimiento de relectura de la mejor tradición católica a la vez que de recepción de Kant en sentido positivo y de prolongación de la herencia agustiniana hasta nuestros días, sin contraponerla con la modernidad. Agustín, Tomás de Aquino, Kant y en un cierto sentido Heidegger serán las fuentes a partir de las cuales se irá alimentando una teología que, partiendo de las preguntas que el hombre se hace sobre sí mismo (ser, origen, destino, futuro, historicidad, mundanidad, mortalidad...) se interroga por aquella realidad última, sagrada, decisiva y definitiva en la que esas preguntas pueden encontrar la respuesta que el hombre no puede esperar de la naturaleza material, de la historia social ni del propio prójimo, afectado como está por los mismos límites que él.

No es éste el lugar para exponer las ideas y los nombres de los protagonistas de este giro antropológico de la teología, que tiene tantas formas como autores y que no son reducibles a una fórmula simple. En cualquier caso citemos, como símbolo de otros muchos y exponentes de la mejor realización, a los siguientes: M. Blondel con su tesis clásica *La Acción 1983*[21] y el resto de sus obras posteriores; a Rahner, precedido por Marechal, con sus dos obras iniciales: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1963) y *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967). Con ellas ponía los fundamentos de su ulterior teología trascendental. Entre nosotros hay que recordar a X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) y J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1989). En todos estos autores se trata de descubrir y perseguir hasta el final en todas sus consecuencias alguno de los dinamismos que determinan la vida humana. En Blondel es el dinamismo de la acción, de la voluntad que nunca alcanza su objeto pretendido más allá de cada uno de las voliciones concretas. En

20. Un ejemplo son las 24 tesis tomistas aprobadas en 1914 por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades («Theses approbatae philosophiae thomisticae»). Cf. S. Th. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XXe siècle 1893-1992*, Toulouse 1993-Paris 1994; K. Obenauer, *Thomas von Aquin-Thomismus*, en LThK³ 9, 1509-1522.

21. M. Blondel, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid 1996. Para situar a este autor y la significación de su obra dentro del dinamismo interno del pensamiento católico que desemboca en el modernismo, con repercusiones que duran hasta el Vaticano II, además de las obras fundamentales de Bouillard, Virgoulay, Poulat... cf. C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en posmodernitè* I-II, Paris 2007, especialmente I, 207-298.

Rahner es la abertura del espíritu a un horizonte de Absoluto, radicalmente percibido, y sólo dentro del cual puede entender cada uno de los seres particulares que va conociendo. En la misma línea se sitúan las reflexiones de E. Levinas en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca 1977) sobre la diferencia entre *désir*, *besoin* y el *Désir* (con mayúscula) insaciable y permanente aun después de haber saciado todas las necesidades inmediatas. Todos estos esfuerzos tienen el mismo arranque antropológico y orientan en el mismo sentido. Detrás de otros autores, cercanos a esta línea de pensamiento, se encuentra el fermento agustiniano del «cor inquietum»[22], lo que X. Tilliette ha llamado la «metafísica de la inquietud», una metafísica que sólo llega a sí misma si pregunta y responde del hombre, lo mismo que el hombre sólo llega a sí mismo cuando se da razón metafísica de su existencia, libertad, destino y futuro[23].

Una vez situado así el contexto del arranque antropológico de una teología, aquí nos contentaremos con unas breves reflexiones que concretan la realización vivida de esa pregunta por Dios, que nace del «corazón» del hombre. Ella es la forma inicial de la teología fundamental, que, sin embargo, sólo da plena razón de la fe cristiana una vez que ésta ha sido expuesta en su totalidad orgánica y en la jerarquización interna de sus contenidos. El fundamento para creer en parte es previo a la fe, pero en ultimidad sólo se esclarece por la percepción del contenido total de la fe cristiana en sus aspectos históricos y dogmáticos, espirituales y morales, sociales y escatológicos[24].

22. Agustín de Hipona, *Confesiones* 1, 1, 1.
23. Cf. X. Tilliette, *Humanisme de la métaphysique – Métaphysique de l'humanisme*: *Giornale di Metafisica* 5 (1983) 419-432; Ph. Capelle, *Finitude et Mystère*, Paris 2005.
24. Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología* I. *El Camino*, Madrid 2005.

I
ESTRUCTURAS CONSTITUYENTES DE LO HUMANO

El cristianismo es un hecho de historia, no de naturaleza; de libertad, no de necesidad. En cuanto acontecimiento de la historia espiritual de la humanidad se halla determinado por unos hechos y por la conciencia que tuvieron sus protagonistas de haber sido destinatarios y receptores de una manifestación personal de Dios especialmente cualificada, nueva por sus contenidos, no comparable y menos todavía reducible a otras manifestaciones que él había hecho de sí mismo a otros pueblos con anterioridad, y al mismo pueblo de Israel.

Por medio de Jesucristo, por su palabra, acciones, muerte y resurrección, Dios se manifiesta en plenitud de la forma suprema en que es posible a los hombres conocerle mientras viven en un cuerpo mortal. Jesucristo es el Hijo y con su destino entero, no sólo nos dijo quién es Dios para los hombres, sino que nos asoció a la relación filial en que él vivió con Dios. En este nuevo conocimiento de Dios, el hombre ha hecho la experiencia de nuevas posibilidades. Desde esa revelación de Dios ha clarificado su propio ser y ha descubierto, junto con nuevas *posibilidades*, nuevas *carencias*, a la vez que se le han despertado unas nuevas *esperanzas* ante el futuro, a las que ya no podrá renunciar.

1
EL PROBLEMA

1. *Relación entre la manifestación de Dios y la existencia humana*

La manifestación nueva de Dios, otorgada al pueblo judío por mediación de los profetas y a los discípulos de Jesús en la comunicación y seguimiento tras él y que fue vivenciada como la expresión de un designio de salvación para toda la humanidad, ¿qué eco encuentra en el corazón del hombre? ¿La percibe como la respuesta a una secreta pregunta que él albergaba en su seno; como el cumplimiento explícito de una esperanza implícita de ver, conocer y amar a Dios en una forma más intensa; como la clarificación de unos interrogantes fundamentales de la existencia humana, o por el contrario, la sentirá como algo totalmente heterogéneo y extraño, tanto frente a sus carencias como a sus aspiraciones? ¿En qué medida, por tanto, esa revelación de Dios viene a plenificar unos huecos que el hombre había ya sentido dolorosamente en sí mismo o a cumplir unas esperanzas que él no podía lograr por sus propias potencias? Tales huecos y carencias ¿eran sentidas explícitamente con anterioridad a la recepción del mensaje, o son un descubrimiento que se hace cuando ya se viven los valores, se responde a las exigencias y se encarna las actitudes personales requeridas por aquél, en la misma medida en que la oscuridad sólo existe a partir de la luz, la sordera a partir de una audición previa o paralela, y la mudez sólo es percibida como carencia cuando previamente se ha poseído el don de la palabra o se conoce la palabra en los demás?

Al bautismo, que desde los orígenes fue considerado como el signo público de integración en la Iglesia mediante y por el cual un hombre era «constituido» cristiano, se le designó con una palabra denotadora de estas realidades nuevas en las que el neófito era iniciado. Se lo llamó: *iluminación*[1]. Todavía el Nuevo Testamento nos conserva restos de himnos litúrgi-

1. 2 Cor 4, 4. 6; San Justino, *Apol.* 61, 12; 65; *1 Dial* 122, 5; Clemente de Alejandría 1, 6, 26, 1, 29, 3; 30, 1. Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 422-428; A. Benoit, *Le baptê-*

cos primitivos, en los que se invita a los no bautizados a levantarse del reino de la oscuridad y de la muerte para integrarse en el reino de la luz y de la vida: «Despierta tú que duermes, levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo»[2].

Nos preguntamos ahora por aquellas dimensiones constituyentes del hombre, desde las cuales él pueda reconocer el anuncio de la revelación, no solamente en los momentos originarios, sino a lo largo de los siglos, como algo que de una u otra forma viene a responder a sus aspiraciones más profundas, soterradas quizá pero realmente existentes, por lo cual el acogerla constituirá para él antes que una obligación impuesta desde fuera, una legítima posibilidad; más aún, una enriquecedora necesidad sentida desde dentro. Si vamos a definir luego la revelación como la apertura del Misterio al hombre, la manifestación personal que Dios hace de sí mismo al hombre para introducirle en su propia vida, ¿no podríamos decir que ella ha sido posible porque de hecho todo hombre está ya abierto al Misterio, más aún necesitado de él, añorando su comunicación, invocándolo aun cuando quizá no sepa exactamente su nombre o le confiera una identidad no del todo verdadera?

La determinación de esta apertura y de esta secreta esperanza en el hombre es la condición para que, cuando luego propongamos la revelación de Dios, en alguna forma le sea inteligible, a fin de que descubra su real interés para la propia vida y finalmente para que pueda decidir responsablemente, desde un conocimiento objetivo y con libertad suficiente, su aceptación o rechazo. *Analizar estos presupuestos equivale a esclarecer los puntos de entronque entre la revelación de Dios por medio de la palabra en la historia y los dinamismos intelectivos y volitivos del hombre en su naturaleza específica* (que por supuesto sólo existe históricamente determinada), para ver en qué sentido aquella revelación explicita y enriquece o, más bien, corrige y completa lo que estaba ya germinalmente presente y oscuramente percibido en el corazón del hombre, aun cuando de hecho éste sólo se haya percatado de su existencia y contenido a partir de la luz misma de la revelación, de los dinamismos que ella ha desencadenado y del curso vital que ha corregido[3]. Al mostrar esto, aparecerá la profunda continuidad de la acción de Dios en el mundo: su inicial presencia real en la naturaleza y en la conciencia humana, por un lado (religiones, sabidurías, poesía...), y por otro, su presencia reveladora por medio de la palabra en la historia (historia del pueblo judío con sus profetas e historia personal de Jesús interpretada por su propia palabra). Así aparecerá también la unidad y continuidad de la historia humana y del conocimiento que ésta va teniendo de Dios. Todo proviene del único Dios para hacer posible la vida verdadera al único hombre.

me chrétien au IIe siècle, Paris 1953; A. Segovia, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*, Granada 1958; J. Ysebaert, *Greek Bautismal Terminology*, Nimega 1962, 150-177.

2. Ef 5, 14; cf. Heb 6, 4; 10, 32; 1 Pe 2, 9; Rom 6.

3. Cf. concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 17; *Ad Gentes*, 9. Los tres verbos que el Concilio utiliza en ambos casos son: sanar, elevar, consumar.

2. *La teología fundamental como legitimación permanente de la fe*

Analizar tales presupuestos significa al tiempo mostrar, al menos de manera negativa, la legitimidad permanente de la fe cristiana, ya que desde ella logra el hombre respuesta a una serie de interrogantes existentes en su corazón y a necesidades que no ve plenamente respondidas en otros lugares, ni desde las ciencias ni desde las ideologías: el sentido último de la realidad, el desde dónde y hacia dónde de su identidad personal, la mirada confiada al futuro y, con ella, la posibilidad de vivir en una gozosa libertad asumptiva y crítica del presente. De esta forma habremos mostrado que la revelación y la gracia de Dios encuentran en el corazón humano unos reales puntos de inserción y que, por consiguiente, el hombre no necesita considerarlas extrañas a su existencia, sino más al contrario, como las que le revelan simas y cimas de sí mismo que con la sola razón no podía conocer ni con la propia voluntad alcanzar.

La teología, tal como de hecho ha existido en la historia del cristianismo y tal como sigue naciendo hoy día presupone a Dios y al hombre en relación personal. A esa relación de orden personal que tiene lugar en el tiempo por medio de la palabra, en cuanto implica a Dios la llamamos *revelación*, y en cuanto implica al hombre, *fe*. Cuando el hombre acoge esa manifestación exterior de Dios, asiente a sus exigencias, se conforma con ella, intenta descubrir el sentido y dinamismo que la anima, y desde ella quiere releer el sentido de la historia y de la realidad, y cuando todo esto lo hace con un método previamente determinado y verificable en su racionalidad, y llega a unas conclusiones comunicables a todo hombre de buena voluntad e inteligencia, entonces surge la ciencia que llamamos teología. Esta tiene, por tanto *dos hechos como presupuesto: la manifestación de Dios que es la revelación y el asentimiento personal del hombre que es la fe*. Pero ¿cuáles son a su vez los presupuestos de ese binomio revelación-fe? Binomio que es irrompible, ya que sin manifestación previa de Dios no hay posibilidad de asentimiento fiel por parte del hombre, y sin recepción

personal por parte del hombre no podemos decir que se haya dado revelación, puesto que la palabra no está sólo en el que la emite, sino que se constituye de hecho en el acto de la recepción por parte de aquél que discierne su mensaje. *Sin revelación no hay fe y sin fe la revelación no llega a su destinatario realizando el designio divino, es decir no hay revelación*[4].

4. Esta conexión constituyente entre revelación y fe es ya una convicción común entre gran parte de la teología contemporánea (Bouillard, Ratzinger, Rahner...). Desde ahí se vuelve más inteligible la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II.

2

PRESUPUESTOS DE TODA POSIBLE MANIFESTACIÓN DE DIOS AL HOMBRE Y DE SU ACOGIMIENTO POR PARTE DEL HOMBRE

Dejando por el momento de lado el hecho y la naturaleza de la revelación, tal como fue reconocida y luego consignada por escrito en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, es revivida en el culto, sistematizada en el pensamiento y actualizada en la vida de la Iglesia, nos preguntamos, *¿cuáles son los presupuestos de toda posible revelación, qué ontología y qué antropología han de ser sub-puestas para que aquélla encuentre apoyo?* Y esos presupuestos, si es que se dan de hecho en la existencia humana, ¿pueden ser comprobados por todo hombre de buena voluntad e inteligencia, con anterioridad e independencia de la fe, de tal forma que, si mostrásemos signos manifestadores de que esa revelación se ha dado, el hombre no encontrase dificultades insuperables para acogerla?

Las condiciones de posibilidad, para que pueda llegar a darse una revelación histórica, son las siguientes:

1. Presupuestos ontológicos, o relativos a la constitución del ser.
2. Presupuestos antropológicos o relativos a la constitución del hombre.
3. Presupuestos existenciales o relativos a la realización ética e histórica de la vida humana en su relación con el ser, con los otros hombres y con el mundo.

1. *Presupuestos ontológicos*

Hablar de unos *presupuestos ontológicos de la revelación* significa afirmar que el ser en cuanto tal es luz, con una constitutiva transparencia y luminosidad, que lo hacen patente a sí mismo y abierto hacia fuera de sí mismo. Detrás de estas afirmaciones estamos presuponiendo que el modelo de

conceptualización del ser no lo tomamos de las realidades materiales, comenzando desde las ínfimas hasta llegar a las máximas, sino desde la suprema, que es la persona. Por ello afirmamos que allí donde el ser se concentra en su máxima expresividad, es donde de verdad es; que, por tanto, los entes han de ser vistos no en perspectiva ascendente desde un ser situado en los niveles inferiores, que por condensación se iría enriqueciendo luego, pero que siempre tendría como medida y punto de referencia aquel ente mínimo en el que el ser daba la medida fundamental de sí; sino a la inversa, presuponemos que la gama de los entes ha de ser vista de manera descendente a la luz de aquella concreción en que el ser es en forma suprema. Y esto acontece en el espíritu, hasta el punto de que podemos decir que el ser es el espíritu, y desde éste hay que concebir todo el resto de la realidad como expresiones derivadas, decadentes o ascendentes a esa forma originaria y originante, que es el ser personal.

En nuestra perspectiva esto significa que el *ser es logos*; que antes que luminosidad hacia fuera de sí e iluminación del entorno, es interna luminosidad, interior transparencia desde sí mismo para sí mismo, autoposesión intelectiva. Esta cognoscencia del ser por sí mismo desde dentro en sus raíces originarias fundamenta la cognoscibilidad del ser desde fuera[1]. El estar siendo conocido por sí mismo es el fundamento de la posibilidad de revelarse y poder ser conocido por los demás. Resumiendo, diríamos que el ser es al tiempo *logos* y *verdad*, *sentido* y *desvelación*. Esto significa afirmar que los diversos entes que existen son precisamente en la medida en que se poseen a sí mismos, están abiertos y son accesibles a los demás. La autoposesión y la patencia, la concentración que le hace autotransparente y el desvelamiento que le torna cognosible, son las dos notas determinantes del ser; las que a la vez nos dan las categorías para fijar la diversa manera de ser de los entes, es decir, la participación ontológica de los entes en el ser, y con ello las formas o jerarquías de lo real. A la luz de esta diversa luminosidad interior y transparencia exterior, es decir, de esta capacidad de autoposesión y de autoentrega, podemos sospechar la *diferencia entre el ser absoluto y el ser finito*. Mientras que en el primero la autoposesión y autotransparencia son plenas, en el segundo éstas no son instantáneas sino sucesivas y no llegan nunca a ser totales. Esto constituye la raíz de la temporalidad. Por ello

1. Esta copertenencia entre ser y espíritu, realidad y persona se fundamenta en Gn 1–2, que muestra al hombre como centro y responsable de la creación, pero sobre todo en Col 1, 16 y Jn 1, 1-4. Hemos sido creados en el Hijo, en el Logos; por ello a nuestro ser pertenece el *logos* constitutivamente. Cf. A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de H. Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

el hombre termina siendo para sí un enigma al no llegar a autoposeerse plenamente, y una tragedia al no poder darse plenamente ya que la comunión con el otro presupone la capacidad de poseerse a sí mismo en la luz y de entrar en la luz del prójimo.

Luego si el ser es espíritu y patencia, y si el ser absoluto es autoposesión plena y total luminosidad, es legítimamente pensable que no quede cerrado sobre sí mismo, sino que deje llegar su luminosidad hacia lo demás. A su vez, como ser absoluto es al mismo tiempo libertad suprema, lo cual significa que de la inexhaustividad de sí mismo puede darse a los demás en mayor o menor intensidad. Y en esta medida hará a los demás receptibles y receptores de su plenitud. En nuestro caso significa que si Dios como espíritu absoluto, en quien conocer y ser se identifican, se revela en todo lo que existe, sin embargo lo real existente no puede ser expresión adecuada de ese ser absoluto, pues ello supondría que habríamos identificado al ser finito con el ser infinito o que le habríamos negado la libertad para sucesivas manifestaciones. Sólo él en persona puede ser revelación exhaustiva y definitiva de sí mismo. A tal revelación en persona y ultimidad escatológica la llamamos *encarnación*. Por tanto, podemos afirmar:

–que a un ser concebido como espíritu le es connatural la patencia y cognoscibilidad hacia fuera de sí;

–que la comunicación de sí no constituye una anulación sino más bien la expresión de su propia verdad;

–que, en cuanto ser libre, puede medir los niveles de su manifestación, y por consiguiente puede dejarse sentir con el silencio que hiere y la distancia que humilla, o por el contrario como luz que ilumina y como fuerza que esperanza;

–que el conocimiento desde fuera por los demás no puede ser concebido sino como una participación en el propio conocimiento;

–que el lugar de esta posible revelación expresiva de su libertad es necesariamente la historia, ya que la historia es el ámbito donde acontecen las cosas que derivan de opciones libres, a diferencia de la naturaleza que es el lugar donde acontecen las cosas según leyes necesarias, las cuales pueden ser conocidas por el ser finito, que puede apropiárselas y con este conocimiento operar sobre los objetos enseñoreándose sobre ellos;

–que la historia es, por consiguiente, el lugar de la revelación de Dios en cuanto manifestación de su libertad y, por tanto, en formas únicas e irrepetibles que, si guardan una semejanza entre sí, sin embargo no nos permiten deducir de antemano cuáles serán las ulteriores manifestaciones; manifestaciones que, por consiguiente, hay que acoger en su unicidad, originalidad

e irrepetibilidad como expresión de una libertad agraciante con una actitud agradecida.

La luminosidad del ser, en cuanto autocognoscibilidad por sí mismo y transparencia o desenvolvimiento hacia más allá de sí, es el primer presupuesto ontológico de la revelación. El segundo es la necesaria *libertad del ser absoluto, que puede dar y decir de sí en una medida insospechable e indeducible, lo que nos impide identificar la historia de la naturaleza con la historia de la revelación*. El tercero es la historia como espacio derivado de la libertad, como condición previa para ella y a su vez resultante de ella. Al final de esta reflexión nos podemos preguntar: si el ser es luz de verdad, si el ser en su luminosidad y desvelamiento máximo es el ser absolutamente libre, si la historia es el ámbito donde la libertad puede hacerse sentir como benevolencia o juicio en cuanto inderivable e indomesticable por ninguna ley, si el hombre a su vez tiene una inicial experiencia de su condición espiritual, libre e histórica, si todo esto es así, ¿con qué razones nos podríamos negar al reconocimiento y al análisis de una historia concreta, cuyos protagonistas anunciasen que en ella se había manifestado el Absoluto precisamente en cuanto tal, dejándose sentir como luz, libertad y amor? No digo que tengamos que aceptarla; simplemente pregunto por las razones que desde el punto de vista del ser, como realidad manifestable y abierta, es decir revelable, nos impedirían tomarla en serio, pensarla y, una vez reconocida válida, aceptarla. Otro problema ulterior será la constatación y análisis de una revelación histórica concreta con los signos y las pruebas acreditadores de su verdad que puedan presentar sus proclamadores y protagonistas.

2. *Presupuestos antropológicos*

Hablar de *presupuestos antropológicos de la revelación* significa afirmar que para que ella llegue a tomar cuerpo, manifestando la voluntad de Dios al hombre, éste debe tener una apertura al ser en general y estar patente a sí mismo para que en él se haga patente la realidad del ser en la medida en que quisiera hacerlo. Patencia que le hace receptor posible de toda presencia y de todo mensaje que le pudiera ser dirigido; esto significa que todos los conocimientos de entes concretos los realiza el hombre en un trascendimiento hacia el absoluto. Ese horizonte y apertura al ser en cuanto tal son los que le permiten conocer a cada uno de los seres y determinar su sentido. En cada conocimiento conoce por tanto, de alguna forma, al Absoluto, como condición de posibilidad de ese mismo acto. El ser finito se actúa así en la dirección hacia el Infinito y el ser temporal en la apertura a lo Eterno. Si antes dijimos que el ser es *logos*, por lo cual puede hacerse a sí mismo presente y manifiesto por la palabra, ahora diremos que el *hombre es espíritu*, lo cual lo hace sujeto capaz de acoger, percibir y discernir una palabra que le pueda llegar como mensaje de Dios.

Pero en la medida en que antes describíamos al ser absoluto como *logos*, es decir, autoposesión cognoscitiva; como *verdad*, es decir, como patencia de sí mismo en orden a ser conocido por los seres finitos; y como *libertad*, es decir, como potencia para determinar en qué intensidad darse a conocer; y como *benevolencia* para actualizar esa posibilidad en un tiempo y lugar concreto de la historia; así ahora tendríamos que describir al hombre como el ser finito que, poseyendo en cuanto espíritu una apertura ilimitada al ser, tiene la capacidad para acogerlo, pero la actualización depende de su libertad. La concreción de las posibilidades metafísicas del hombre se convierte así en un problema ético, y por tratarse de la relación con el absoluto, se convierte en un problema religioso.

> El hombre es el ente que con un libre amor se halla ante el Dios de una posible revelación. El hombre presta oído al habla o al silencio de Dios en el grado en que con un libre amor se abre a este mensaje del habla o del silencio de Dios. Oye además este mensaje del Dios libre cuando no ha estrechado con un amor torcido el horizonte absoluto de su apertura hacia el ser general y así no ha quitado anticipadamente a la palabra de Dios la posibilidad de expresar lo que al Dios libre pueda placer decirnos y la manera como quiere salirnos al encuentro o como quiere presentársenos[2].

El hombre no existe fuera del tiempo y llega a ser sí mismo en el despliegue histórico, por el que se abre receptivamente a la realidad y a la posible manifestación del absoluto; apertura y reacción ante el ser mediante las cuales da cuerpo a su libertad en el mundo. Ya dijimos que el medio presencializador y revelador del absoluto como ser libre es la historia; y que su presencia y revelación se dan a sí mismas por la palabra, que las fija en su identidad epifánica y les arranca la ambigüedad que todo lo finito arrastra consigo. *La historia es el lugar donde la libertad de Dios y la libertad del hombre se encuentran, y en cuanto tales se pueden reconocer y aceptar o rechazar*.

Dios, por ser *logos*, puede revelarse; el hombre, por ser espíritu, puede percibir esa revelación; y, por ser uno y otro libres, no deriva tanto de una constitución ontológica cuanto de una decisión adveniente (que sólo pue-

2. K. Rahner, *Oyente de la palabra*, Barcelona 1967, 141.

de ser motivada por el amor) el que se encuentren reconociéndose o que coexistan sin reconocerse y sin acontecer ni revelación por un lado ni fe por otro.

Luego si no es la naturaleza el lugar más conveniente para la automanifestación de Dios sino la historia (una historia hecha de lugar, tiempo y sujetos humanos determinados por una raza, cultura, sociedad), quiere decirse que entonces el hombre tendrá que vivir a la espera y a la escucha, a la búsqueda y en el discernimiento de los lugares y de los tiempos, de los hombres y de los acontecimientos, a través de los cuales Dios haya querido decirse a sí mismo. Esa manifestación, por ser derivada de una libertad, tendrá que ser reconocida en su unicidad histórica y podrá ser referida a otras posibles manifestaciones de Dios, pero no podrá ser nivelada, ya que ello significaría hacer de un gesto de la libertad gratuita del Dios personal la expresión de un proceso natural, en sumisión de la libertad de Dios al ritmo de la naturaleza o a los procesos fijos de la evolución histórica. De ahí que el hombre consciente de sí mismo como espíritu y de su trascendencia hacia el Absoluto; consciente a su vez de la luminosidad del Absoluto y de su libertad para poder manifestarse, tenga que vivir en expectación permanente, deseo de oír y voluntad de «ob-audir» (obediencia) esa posible palabra reveladora de Dios en el tiempo, discerniendo tiempos y lugares de su posible llegada. *La primera posibilidad humana* es la de poder oír la posible palabra de Dios en la historia. *El primer imperativo humano* es el descubrimiento del lugar de su venida, y el acogimiento de su realidad de gracia.

Hablando de presupuestos antropológicos de la revelación, deberíamos analizar más detenidamente en qué medida la libertad de Dios se hace palabra para el hombre a través de la palabra misma del hombre, ya que Dios va a hablar no sólo al hombre sino en hombre. Consiguientemente nos tenemos que preguntar: ¿cómo tiene que estar constituida la realidad humana, es decir, la palabra, la vida y la muerte de los hombres, para que una palabra, una vida y una muerte humanas puedan ser, en un aquí y en un ahora, el signo revelador de la presencia y el lugar donde actúa la gracia de Dios (fase veterotestamentaria de la historia salvífica). Más aún, ¿qué dilatación receptiva hace capaz a esa palabra-vida-muerte humanas de llegar a ser verdadera palabra, vida y muerte de Dios? Eso es precisamente lo que decimos al hablar de la *encarnación*. Por reconocer tal carácter teológico y encarnativo a un trozo de la historia universal, situada entre el año 4 y el año 33 aproximadamente de nuestra era, y a un hombre concreto, es por lo que consideramos al cristianismo como religión escatológica, es decir, última e insuperable; a Jesús como el signo definitivo de la salvación de Dios para los hombres, y a la Iglesia como el instrumento de esa salvación universal[3].

Hay revelación de Dios en la naturaleza, en la historia y en la persona. Jesús es la manifestación o mediación absoluta de Dios (hierofanía, teofanía) porque él es en unidad personal el revelador y la realidad revelada, el camino y la meta, el Hijo que constituye al Padre y por quien es a la vez constituido. Su destino en el mundo es el destino de Dios, su historia la historia de Dios. Uno mismo es el sujeto de nuestra carne y sangre, a la vez que de la historia y destino en Dios[4].

3. *Presupuestos existenciales*

Hablar de *presupuestos existenciales de la revelación* significa afirmar que la determinación de la existencia no deriva solamente de las realidades que nos fundan en nuestro origen y que están ahí como elementos vertebrantes de nuestra historia. Hay que superar una concepción excesivamente naturalista e intelectualista del hombre, que sitúa lo humano en una previa naturaleza determinante de todo el resto de la trayectoria humana y respecto de la cual no hallaría otra alternativa que comprenderla y encauzarla. La existencia humana, a la vez que una realidad previa y dada al hombre, es lo que le acontece al hombre desde una libertad por la que se inserta a sí mismo en el mundo y objetiva lo que es su raíz original. Nuestra historia de hombres puede tomar un sentido u otro, ser receptiva para unos valores o para otros, avanzar en una dirección u otra. Somos, por tanto, en la medida en que reasumimos nuestro ser y lo ordenamos hacia unas metas; en la medida en que hacemos unas preferencias y unas eliminaciones desde unas actitudes previas y desde unas realizaciones subsiguientes, que a su

3. De este carácter humano y particular se ha querido deducir el carácter limitado e incompleto de la palabra de Cristo. La fuente y raíz que fundan su carácter definitivo y pleno es la persona del Hijo. «La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa, porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado» (Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración «Dominus Jesus»*, 6 de agosto 2000, 6, en *Documentos*, 612-639).

4. Este es el acento que añade el concilio II de Constantinopla (553) al concilio de Calcedonia (451), subrayando la unidad personal de Cristo, el Hijo, que como tal es «uno de la Trinidad que ha padecido en la carne», dando lugar a la llamada «comunicación de idiomas» por la cual en el único sujeto se encuentran las propiedades y acciones, tanto humanas como las divinas, repercutiendo unas sobre otras pero no directamente sino por la persona que une a ambas sin confundirlas (neocalcedonismo). Por ello podemos hablar de «historia de Dios», de «nacimiento de Dios», de «muerte de Dios» y de «resurrección del hombre que es Jesús» (DH 421-438).

vez repercuten sobre nuestro ser. El hombre es desde un origen dado; pero es no menos desde lo que quiere llegar a ser y desde lo que realmente hace, ya que en la existencia humana se va operando insensiblemente una determinación de las obras por el ser y de nuestro ser por nuestras obras, de nuestra libertad por nuestra naturaleza, y de nuestra naturaleza por nuestra libertad. El hombre es su historia y su biografía.

Esto supone que las realidades antropológicas a las que hemos aludido en las páginas anteriores devienen verdaderas y eficientes en la medida en que las afirmamos, las deseamos y operamos conforme a ellas. Sólo en la medida en que el hombre se viva en el horizonte de lo eterno; acoja lo eterno y no sólo lo temporal como radio necesario para su despliegue de hombre; quiera vivir a la escucha y en la espera de una posible palabra: sólo entonces se percatará de que lo eterno existe; de que lo absoluto es el presupuesto de todas sus relatividades; de que la apertura hacia lo incondicionado es algo que le hace más profundamente hombre; de que la espera y el vivir a la escucha no son frenos para una vida más realísticamente fiel, sino el acicate que nos despierta para descubrir la novedad de la historia, como ámbito real de la presencia de Dios y de nuestro encuentro con él[5]. Dios, el Eterno, el Absoluto en total independencia del hombre, quiere existir para él en reciprocidad de libertad amorosa y no sólo en ejercicio de poder. En este sentido, Dios sólo «existe» para quien quiere que exista, para quien le «quiera» y por tanto sólo es recognoscible como Dios en el amor y la adoración[6]. En las cuestiones de ultimidad no es posible el descubrimiento sin la realización; se «realiza» (en el sentido inglés del término: percatarse, cerciorarse, llegar a saber por sí mismo) sólo aquello que se «realiza» (en el sentido español del término: hacer, practicar, vivir). Es la afirmación de san Juan: «El que practica la verdad viene a la luz» (3, 21). El hombre abierto a Dios y viviendo en presencia de Dios termina conociéndole.

Si antes dijimos que para que la revelación sea posible en la historia es necesario que Dios sea personal, se conozca a sí mismo y se quiera dar a conocer; y que es necesario, además, que el hombre tenga una trascendencia hacia el ser desde la cual la presencia de ese absoluto en su vida pueda ser detectada y acogida; ahora añadimos que, sobre todo, es necesario que el hombre *quiera* (en cuanto desear y amar) tal revelación. Ella se va a constituir así en un problema no de ser o de comprender, sino de querer, en el doble sentido de anhelo de que exista y de querencia cuando ya existe. La libertad y el amor son los que realmente harán posible que acontezca revelación.

5. Cf. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre* (1921), Madrid 2007.

6. «No se puede conocer a Dios sino *reconociéndole*, aceptándole como Aquel de quien el hombre no puede disponer de ningún modo (ni siquiera con la evidencia de un discurso racional). Dios, el Misterio absoluto, no lo demuestra: Él se muestra, llama. Quizá no se puede decir nada más cierto sobre la cuestión de Dios (es decir, sobre la situación del hombre ante Dios) que lo siguiente: exista o no exista Dios, el hombre no podrá encontrarle si no está dispuesto a invocarle, adorarle, esperar en él» (J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1989, 282); J. Y. Lacoste, *Dieu connaissable comme aimable. Par delà «foi et raison»*, en *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris 2008, 87-110.

Cuando se ha llegado a este tercer estadio donde Dios no sólo es analizado como una realidad teóricamente posible, ni siquiera constatado como una real presencia en nuestra vida, sino invocado como persona y evocado desde el amor como el Misterio fundamental que nos posibilita e invita a la comunión: entonces la palabra «Dios» deja de ser un vocablo enunciado para surgir como una realidad cargada con el peso propio de las certidumbres primordiales y con el gozo de las realidades vivificantes. *Dios «es» para quien quiere que sea.* Dios deja sentir su acción como fuerza, alegría y luz en aquéllos que le dejan ser e irradiar; existe para quienes gozan con su presencia y se abren rogativamente a su influencia. La realidad de Dios y la experiencia de su palabra revelante sólo son humanamente fecundas para el hombre que las invita y deja entrar en su vida, como la luz sólo existe si se le posibilita la entrada, e ilumina sólo cuando no se le cierra el paso.

Concluimos afirmando que sólo una determinada comprehensión de la realidad como transparencia, es decir, la que concibe el ser como luminosidad y no como irracionalidad (Hartmann); y sólo una comprehensión de lo humano que considere como su habitud fundamental la apertura a la trascendencia y su desbordamiento sobre el mundo en la esperanza de vida absoluta, a diferencia de aquella otra comprehensión que considera lo humano como avocado a la muerte, esencialmente clausurado en el mundo y determinado por el cuidado-angustia de su propia existencia (*Sorge*, *Angst*: Heidegger): sólo desde ahí es teóricamente pensable una revelación del Absoluto y su reconocimiento en la historia. *Quizá al final tengamos que decir que ha sido la teología cristiana la que nos ha hecho posibles una nueva ontología y una nueva antropología.*

Desde el hecho concreto de un Dios que dirige su palabra reconciliadora a los hombres, éstos han descubierto que el Absoluto es Logos y Pneûma, al saber que Dios se nos manifiesta en su Hijo, el Logos, y se nos entrega en el santo Espíritu; que la realidad es transparente hacia una presencia ulterior a sí misma, y finalmente que el hombre es en su meollo último el ser que vive a la espera de la palabra salvadora, el que tiene capacidad para descubrirla, y el que al desentrañarla desentraña su enigma de hombre. De ahí que el ser, Dios, el hombre y la historia únicamente resulten com-

prehensibles en una referencia e interacción permanentes entre sí. El hombre se ha descubierto como *persona* precisamente a la luz de la revelación de un Dios que le llama con su nombre propio y como resultado histórico-filosófico de una reflexión teológico-religiosa sobre el Dios trinitario del cristianismo[7].

7. Cf. S. Álvarez Turienzo, *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, en *Homenaje a Xavier Zubiri* I, Madrid 1970, 43-77; A. Grillmeier, *Die christologische Entdeckung des Humanum*: en Id., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg 1997, 17-32; J. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003, 48-63; B. Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006; C. Andresen, *Zur Enstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*: ZNW 52 (1961) 161-167; B. Studer, *Der Personbegriff in der fruhen kirchenamtlichen Trinitätslehre*: PhTh 57 (1982) 161-177; L. Sentis, *Penser la personne*: NRT 166 (1994) 669-670; J. Splett, *Person und Funktion*: PTT 72 (1997) 360-380; J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Madrid 1993; Id., *Persona*, Madrid 1996; M. Fuhrmann - Th. Kible - G. Scherer - W. Schild - M. Scherner, *Person*, en HPhG VII, Basel 1989, 269-338; S. del Cura, *Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad*, en I. Murillo (ed.), *Religión y persona*, Madrid 2004, 17-46.

3

FORMAS CONCRETAS EN LAS QUE SE EXPLICITA LA APERTURA DEL HOMBRE AL MISTERIO

Analizaremos ahora los gestos o actitudes de trascendimiento hacia ese Misterio y las manifestaciones concretas de esa apertura, que quizá no siempre se orienten explícitamente hacia Dios y hacia su posible revelación, pero que ponen al hombre en camino hacia ella y le predisponen de manera tal que, cuando la revelación acontezca, la percibirá como respuesta a las secretas preguntas del propio corazón.

Distinguiremos la *vivencia histórica y la vivencia metafísica del hombre*. No es que vayan separadas ni sean del todo separables, pero no son idénticas en sus contenidos ni en su intencionalidad. *Vivencia histórica* de lo humano llamamos a la manera concreta con que en un momento determinado de la historia el hombre concibe su destino, lo interpreta con la ayuda de unos conceptos, lo orienta hacia unos fines, dejándose guiar por unas certidumbres mayores, por unos valores sentidos como primordiales y atraer por unas metas individuales y colectivas a las que concede primacía frente a las demás y desde las que establece el orden de sus tareas concretas. *Vivencia metafísica*, en cambio, es el conjunto de preguntas, temores, predilecciones y rechazos en las que el hombre de manera fundamental y permanente, apoya su humanidad para subsistir como hombre en el mundo, a las que se refiere cuando se halla ante situaciones límite, desde las que se orienta en las acciones de su vivir diario y a la luz de las cuales antepone o pospone unos objetivos a otros en su existencia.

La teología acepta al hombre histórico como punto de partida; pero, más allá de una aceptación acrítica de la vivencia ocasional que pueda tener de sí mismo en un momento concreto de la historia, quiere asomarse a aquellas profundidades desde cuya iluminación pueda enjuiciar la forma determinada en que una época comprende lo humano. Se trata, por tanto,

de llegar a un análisis de la vivencia humana fundamental, que se transparenta e inmediatiza a través de la que hemos llamado vivencia histórica, pero que no pocas veces queda oculta o cegada por ella, al conferir primacía o plusvalía a valores que de hecho no pueden recabarlo, ni son capaces de ejercer una función jerarquizadora y estabilizadora de lo humano. En este sentido *el teólogo acepta el reto que invita a hacer del hombre el único objeto digno de nuestra pasión, en la convicción profunda de que el corazón del hombre individual y la historia colectiva son el hogar donde mora el ser de lo real y el templo donde habita el Dios verdadero*. Pero a la vez se niega a identificar al hombre o lo mejor del hombre con cada una de sus manifestaciones históricas y, consiguientemente, a sacrificar todas sus dimensiones a la que una generación descubre o ensalza con especial interés. No todo lo que hace el hombre es siempre humano, ya que a veces actúa de manera inhumana y antihumana.

El punto de arranque de toda comprehensión antropológica, y por ello también en teología, es la vida, como realidad radical, el despliegue existencial del hombre con todo lo que él arrastra en su dinamismo más profundo, aun cuando el sujeto no lo perciba siempre. En esa primera mirada a la vida lo primero que percibimos es la *trascendencia personal del hombre frente a su entorno*. Esa trascendencia se concreta en *el orden intelectual*, en cuanto que el hombre conoce las cosas, las objetiva frente a sí y se conoce a sí mismo como distinto y distanciable de ella; en *el orden moral*, en cuanto que se siente interpelado por un orden absoluto de valores que proyectan sobre él imperativos en cuyo acogimiento y fidelidad se logra a sí mismo; y finalmente en *el orden del amor*, de la libre tendencia hacia un fin, y del generoso acogimiento del prójimo, al que responde con una dilección que no es integración de su realidad en la nuestra propia sino gratuita afirmación.

Recogemos ahora, sólo algunas, de las expresiones en que se manifiesta esta vivencia metafísica de lo humano que acompaña a todo vivir; ella es la palanca secreta de muchas acciones históricas y está presente siempre, aun cuando silenciosa e informulada, incluso en las acciones más humildes de nuestro diario vivir. La *admiración*, la *interrogación*, la *inquietud* y la *religación* son pasiones fundamentales del corazón humano, habitudes que existen en todos los hombres, aun cuando muchos no las hayan descubierto, se les hayan agostado por falta de cultivo, o por el silencio a que las ha relegado la urgencia de ganar el pan, la paz y el sueño de cada día, e incluso las hayan reprimido conscientemente por miedo a las exigencias éticas que se derivarían de su cultivo.

1. *Admiración ante la realidad*

El hombre es el ser que, al estar ante las cosas, siente admiración. Este gratuito y desinteresado admirar, mucho más originario y radical que la búsqueda útil, es lo que está en el inicio de toda humanidad auténtica. Admiración simplemente y no por el modo, forma, número o siquiera belleza y grandiosidad de las cosas, sino primaria y radicalmente por su facticidad. No se admira el hombre de lo que hay o de por qué son así las cosas, sino en un primer momento se admira el hombre ante todo de que las cosas sean, es decir, de que haya ser y no más bien nada. Es la pregunta de Leibniz (1646-1716), repetida por Kant (1724-1804), Schelling (1755-1854) y Heidegger (1889-1976)[1]. A lo largo de la historia ese éxtasis admirativo ha sido el inicio de nuevas comprehensiones de la realidad y del hombre mismo, es decir, de cada filosofía naciente. Cada hombre y cada generación han de hacer ese sorprendente descubrimiento de que las cosas son, de que están ahí delante de nosotros, sin nosotros y para nosotros. A la admiración seguirá la sorpresa y tras ella el asombro, la pregunta, el abismamiento en ellas como realidad y gracia dadas.

Podríamos distinguir tres fases en la historia de la admiración humana, aun cuando cada una de las intensidades admirativas que vamos a señalar se haya dado en todas las épocas. La primera es la fase griega, donde el hombre se admira ante la realidad en cuanto ser, ante el cosmos en cuanto totalidad y belleza desde el cual y frente al cual nace la filosofía[2]. La segunda es la fase moderna, donde el hombre ya no se admira tanto de que las cosas sean sino de sí mismo siendo entre las cosas. A la primera postura fundamentalmente objetivista y cosmocéntrica, en la que el hombre gira en torno al cosmos y el espíritu es medido por relación a las cosas, ha seguido otra postura fundamentalmente antropocéntrica. San Agustín inicia esta fase de interiorización, convertido en cuestión para sí mismo, y preguntando a Dios para descubrir, desde su abismo, la propia identidad. Estas son sus dos preguntas claves: «¿Qué eres para mí, Dios mío? Y ¿qué soy yo para Ti?... ¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: Yo soy tu salvación»[3].

1. Cf. K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, V parte, II apartado, número 3, Madrid 1967: «La cuestión que nos lleva hasta el fondo: por qué existe algo en absoluto y no más bien nada». M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Madrid 1933-Santiago de Chile 1963, 56: «...por último quedar suspensos para que resuene constantemente *la cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma: ¿Por qué hay ente y no más bien nada?».

2. Cf. Platón, *Teeteto* 155, y Aristóteles, *Metafísica* 982b, 11-18: «Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración... Pero el que se plantea un problema o se admira reconoce su ignorancia».

3. Agustín de Hipona, *Confesiones* I, 5, 5.

A partir del Renacimiento el cosmos exterior e interior se dilatan hasta el infinito y esta dilatación sobrecoge al hombre: «El silencio eterno de estos espacios infinitos me asusta»[4]. A Kant en cambio le asusta lo que ya a Aristóteles le había embargado: el cielo estrellado, pero sobre todo el universo moral:

> Dos cosas llenan el ánimo con admiración y respeto siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo con la consciencia de mi existencia[5].

A propósito de Aristóteles escribe Werner Jaeger:

> Aristóteles deriva de dos fuentes la convicción subjetiva de la existencia de Dios: de la experiencia humana del inspirado poder del alma, que en los instantes en que se desembaraza del cuerpo, en el sueño o en la proximidad de la muerte, revisa su propia «naturaleza real» y penetra en el futuro con mirada profética; y de la vista de los cielos estrellados[6].

La tercera es la fase contemporánea conexa con la anterior, pero distinta de ella en cuanto que al gozo admirativo y dominador, que sentía el hombre estando entre las cosas y frente a las cosas o al cobijo que encontraba su pobreza en Dios, sigue la dura sensación de sentirse extraño entre ellas, arrojado a la existencia. Si antes sentía al mundo como albergue y cobijo al haberle sido dado por Dios a los humanos como casa propia, ahora en cambio ha perdido la fe en Dios y con él en el mundo, al que siente como una prisión a la que está condenado. Al gozo de la convivencia con las cosas en el mundo ha seguido el pasmo ante lo existente y la angustia ante el propio existir en finitud, que nos sitúa en la cercanía de la nada y al final en la muerte.

De ahí que la angustia (Heidegger), la náusea (Sartre) y la muerte (Unamuno) sean la expresión dominante que la admiración ha tenido en la filosofía, hasta el instante en que fue sustituida por la pasión revolucionaria de una generación nueva que reavivó una insospechada confianza en el hombre y vivió conmovida al ver cómo es esclavizado por sus semejantes y cómo la sociedad queda afectada por esta situación dominadora. Aquí hay que situar los movimientos utópicos en unos casos y revolucionarios en otros. A

4. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n.º 206.
5. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Conclusión final, Salamanca 1994, 197.
6. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México 1983, 187-188.

lo largo del siglo XX se ha afirmado otra línea de pensamiento que, frente a la anterior, considera que no es la angustia la reacción primera y primordial ante la realidad, sino la esperanza como dimensión antropológica y la confianza fundamental como tarea ética. Frente a la crisis de la esperanza han renacido la teoría y la praxis de la esperanza representadas por pensadores como Minkowski, Marcel, Le Senne, Bollnow, Plügge, Bloch, Moltmann y entre nosotros de manera ejemplar P. Laín Entralgo[7].

Unamuno (*Diario*), Heidegger (*Qué es metafísica*) y Sartre (*L'Être et le Néant*, 1943), al enfrentarse al tema de la nada, y los marxistas, al asumir el tema de la muerte, nos han enfrentado con el problema primario del hombre: que está implantado en el ser, delimitado por la nada antecedente, y que esa posición, que es positividad, reclama un fundamento[8].

Primado de la admiración por el cosmos en la época antigua, primado de la introversión del sujeto durante la época moderna, primado de la angustia bien existencial filosófica en el existencialismo o social revolucionaria en el marxismo: las tres nos revelan a un hombre que no se resigna a la existencia como mera pervivencia sentiente, que sufre ante la no-obviedad del mundo y de sí mismo, que atisba un fundamento, que pregunta por un sentido y que en el fondo suspira por una respuesta. Ese hombre está en el camino del evangelio, es un posible oyente de una posible palabra de Dios en la historia. Negativamente podríamos decir que un hombre sin capacidad de admiración o sin curiosidad, sin espera o necesidad de luz para tornar transparente lo real y sin voluntad de justicia ante la violencia de la historia, es un destinatario imposible del evangelio. Los pobres, es decir, los que no están saciados, a los que les quema la oscuridad de lo real, la injusticia en la humanidad y la tiniebla del futuro, pueden oír el evangelio como respuesta, es decir, como buena nueva. Así lo expresa la frase evangélica que sigue a la narración de los signos obrados por Jesús: «Los pobres son evangelizados»[9]. Donde un hombre no se resigna a la injusticia; donde se reclama justicia para todos los que injustamente la padecieron y para todos los muertos; donde se mantiene la esperanza frente a la misma muerte, allí se está preguntando explícita o implícitamente por Dios y esa pregunta ya es una forma inicial de oración y confianza en él. Para Epicteto el origen de la filosofía es el percatarse de la propia debilidad e impotencia; para nosotros

7. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid 1956; Id., *Antropología de la esperanza*, Madrid 1978; Id., *Esperanza en tiempo de crisis*, Barcelona 1993. Cf. O. González de Cardedal, *La espera y la esperanza*, en *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de P. Laín Entralgo*, Barcelona 2003, 183-228.
8. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1980.
9. Mt 11, 5; Lc 7, 22.

el origen antropológico de la teología es el percatarnos de nuestro deseo de Absoluto y de la necesidad de cerciorarnos de su presencia reveladora y redentora en el ser, en nuestra conciencia y en la historia.

Rorty desde su pragmatismo rompe con el pensamiento filosófico y teológico de la tradición cuando habla de una «indeseable sensación de asombro» y de una «sensación indeseable de humildad».

> Platón, Aristóteles y el monoteísmo ortodoxo insisten en la sensación de misterio y asombro ante poderes antropomórficos pero no humanos. Desde un punto de vista pragmatista, esa indeseable sensación de asombro no ha de confundirse con la deseable toma de conciencia de que hay muchas cosas que los seres humanos no podemos controlar. [...]. La gran diferencia entre una sensación indeseable de humildad y una sensación deseable de finitud es que la primera presupone que ya hay en existencia algo mejor y mayor que lo humano. La segunda únicamente presupone que existen cantidades de cosas que son diferentes de lo humano[10].

2. *Interrogación por el sentido*

El hombre es el animal que se interroga, que irremediable, perenne e indefectiblemente pregunta por las cosas, por sí mismo, por su quehacer dentro del mundo y, sobre todo, por su ultimísima e inconfundible identidad personal. Esta interrogación humana no se sitúa a nivel de cosas individuales, de objetivos concretos o de objetos funcionales. Por ello tenemos que diferenciar los diversos tipos de preguntas: la *pregunta utilitaria* (para qué sirve esto, cuál es la rentabilidad en el orden de los fines inmediatos), la *pregunta técnica* (cómo funciona esto, qué efectos puede producir) la *pregunta científica* (cómo se explica esto y en qué conexión causal o final está con el resto de fenómenos observables), la *pregunta propiamente humana*, resuélvase ésta luego filosófica o teológicamente: para qué todo, por qué todo, y quién soy yo en medio de todo. La radical pregunta humana es la pregunta por el sentido; término difícilmente definible, pero en el que sospechamos aquella contextura, cohesión, lugar y coordenación de todo lo real y humano desde un punto fundante (principio, ἀρχή) hacia una meta finalizadora (fin, τέλος), cumpliendo unos objetivos propios. El origen y el fin son sentidos como cielo y suelo fecundantes de nuestra existencia y no como fronteras de nuestra nihilidad. El sentido es algo así como una relación de sanidad, integralidad, pacificación y amoroso acogimiento en la

10. R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires 1997, 49.

que los seres viven respecto de sí mismos y del resto de la realidad. Razón de ser en un origen y razón de consumación en un fin, que sitúan el presente: algo así es el sentido; dato indefinible por afectar al ser en su totalidad; pero sobre todo constatable por su ausencia mejor que por su presencia. Quien ha sufrido el «sinsentido» de su hacer o de su existir, ése sabe por sí mismo qué es el sentido aunque no sea capaz de definirlo.

El hombre podrá responder que las cosas no tienen sentido, pero lo que no puede negar es que se siente impulsado siempre a preguntar por él, y cuando no aparece se siente insatisfecho y se esfuerza por descubrirlo o crearlo. Si esta pregunta es inherente a toda vida humana, conscientemente asumida y se halla activa en todo el dinamismo del vivir, en determinados momentos irrumpe violenta e inexorablemente. A esas situaciones de la vida en las que la pregunta por el sentido se torna inevitable, Jaspers las ha llamado situaciones-límite (*Grenzsituationen*)[11]. Él enumera las siguientes: el fracaso, el dolor, la culpa, la muerte y el futuro. A tono con el momento en que él escribe, sólo enumera los aspectos dolorosos y tenebrosos de la existencia.

Junto a esas *situaciones-límite negativas* se deben enumerar con igual o mayor razón también las *situaciones-límite positivas*, es decir, los momentos gozosos y las situaciones luminosas del vivir, como pueden ser las hondas vivencias del amor, de la verdad, de la felicidad, de la belleza, de la responsabilidad, de la amistad y de la libertad, de la creación y de la paternidad, que al ser sentidas todas ellas como don, se nos hacen indirectamente reveladoras de una trascendencia que se nos torna cercana como gracia y benevolencia, percibiéndola como un «exceso». Estas vivencias apelan a una justificación no sólo de su origen o de la finalidad a que tienden, sino, sobre todo, de que le acontezcan precisamente a uno. El hombre necesita vivir ante una realidad transparente a sus ojos y a su inteligencia: por ello pregunta, por lo que le da o niega sentido a él en su irreductible e intransferible identidad personal. Es esencial integrar ambas situaciones en la relación con Dios ya que si sólo integramos las negativas, hay el peligro de que Dios aparezca sólo como el remedio, creado como simple proyección por nuestro deseo, para superar esas situaciones negativas. Contra eso se dirigía Nietzsche al escribir: «De huecos se componía el espíritu de esos redentores; mas en cada hueco habían colocado su ensueño-ilusión (*Wahn*), su tapahuecos al que ellos llamaban Dios»[12].

11. K. Jaspers, *Filosofía* I-II, Madrid 1958-1959; II, 65ss.

12. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid 1983, 141. Cf. la reacción de Dietrich Bonhoeffer en *Resistencia y sumisión*, Salamanca 2008.

Todas las experiencias profundas son inquietantes, tanto las positivas como las negativas. Las negativas porque siembran el desconcierto, crean una ruptura respecto de nuestro pasado, cierran nuestro futuro y avocan nuestra vida ante el muro de una muerte inicial, provocada por el sinsentido y el tedio de nuestra finitud, por el amargor ante la cercanía a la nada. Pero no menos inquietantes son las experiencias positivas: un amor inesperado ante el que de pronto estamos, una amistad en el momento difícil, una profesión que alcanza su meta a pesar de las dificultades, un contorno de hombres solidarios y diligentes, una esperanza cumplida en su totalidad, una creación literaria o artística. Todo esto suscita un sentimiento que obliga a clamar a quien las goza: esto no es fruto de mi esfuerzo, tampoco del esfuerzo del prójimo y menos aún del azar o de la necesidad física o social; todo esto me es dado a mí, me está siendo enviado. Es fruto necesariamente de un amor que me reclama para algo y, por ello, se convierte en mi destino. Y surge la pregunta: «¿Quién me lo envía? ¿Por qué a mí? ¿Cómo puedo asumir ese destino y cómo debo responder a ese amor dado como base de mi libertad y de mi futuro en el mundo?» Preguntas todas que claman por una respuesta con la misma dolorosa impetuosidad con que un hijo necesita saber quiénes son sus padres. Porque nadie se resigna a ignorarse a sí mismo y no es posible decirse quién se es sin conocer el *seno* de origen en que nacemos, el *cobijo* de vida bajo el que vivimos, y la *meta* de consumación a la que tendemos.

La respuesta sin embargo puede ser doble: «Existe el absurdo» (Sartre) o «Existe el sentido»[13]. El evangelio de san Juan dice literalmente: «En el origen era el Logos (sentido, palabra, comunicación): y ese Logos estaba cabe Dios y era Dios» (1, 1). En el primer caso se dirá con Sartre que el hombre es una pasión inútil y en el segundo se dirá con Kierkegaard: «Qué glorioso es ser hombre»[14]. Puede darse la respuesta negativa y entonces optar por la pura negatividad como fundamento de la existencia. Sin embargo, el hombre en el fondo es una decidida opción de sentido; y en toda su búsqueda le preside una no expresada seguridad de que ese sentido existe, de que la luz es anterior a todas las tinieblas y de que, aun cuando éstas aparentemente subyuguen a aquélla, no la podrán aniquilar. San Juan añade que la luz brilló en este mundo, y que las tinieblas intentaron apagarla pero no pudieron (1, 5).

13. Cf. M. Benzo, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid 1972; J. L. Ruiz de la Peña, *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Madrid 1980, 13-32; H. Gollwitzer, *Pregunto por el sentido de la vida*, Madrid 1977; *Krummes Holz-aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1970; L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid 1970, 211-240; y los múltiples estudios de V. E. Frankl.

14. S. Kierkegaard, *Obras y papeles* III, Madrid 1963, 81.

Cuando un hombre de verdad accede a que el Absurdo sea el fundamento de su vida, deriva a la enfermedad y termina en la locura. El hombre muere cuando, perdiendo la esperanza, desiste de encontrar un sentido para su vida por sí mismo o de recibirlo de los demás. Mientras le queda el convencimiento de que lo real y su existencia poseen un sentido que él puede encontrar y desplegar, hasta entonces se mantiene en la vida. Toda la gran lucha humana, por líneas tan distintas y por intereses tan encontrados, es reveladora de esa primordial y universal convicción humana, substante al vivir mismo y anterior a todas las diferenciaciones ideológicas: el sentido existe, el hombre necesita descubrirlo o crearlo, merece la pena poner en juego la vida por él; quien no pone en juego la vida por él la pierde y quien pierde el sentido pierde la propia vida.

La otra alternativa será afirmar que el sentido existe, pero que no es fruto del don de nadie, sino del esfuerzo individual y de la conquista de la sociedad. Fruto solamente de las entrañas humanas en lucha contra el absurdo de lo real o contra las esclavizaciones de la sociedad. Al existencialismo, que concebía la existencia como una heroica batalla contra el sinsentido, haciendo de esa lucha la fuente de sentido, siguió el marxismo que consideró la historia totalmente abierta, nacida de las manos humanas y determinable en todos sus aspectos por ellas. El sentido no habría que esperarlo de nadie, ni contar con nadie para lograrlo, sino que habría que crearlo desde dentro de la historia misma mediante la transformación de la naturaleza y de la sociedad por el esfuerzo liberador de los hombres. Desde tal actitud se ha convocado a los hombres a no aceptar como dada por ningún dios ni por ningún hombre carencia alguna ni limitación ninguna; y, por consiguiente, a declarar alienadoras todas las motivaciones que ofrezcan legitimación teórica o apoyo ético a situaciones de dominación.

Tal propuesta de conquista histórica, admirable en un sentido, iba sin embargo lastrada por graves presupuestos que a la larga la convirtieron en antihumana. La actitud que centra al hombre en sí con negación de Dios genera en él un talante prometeico que le obliga a sentirse responsable de todo lo real, en todas sus dimensiones positivas y negativas, para dejarle finalmente en una resignación entre dolorida y resentida, porque constata que no puede constituirse en la fuente de sentido y de libertad para todo, que sus hermanos los hombres están amenazados por la misma finitud que él, y porque finalmente percibe que la vida, debiendo ser conquistada, requiere ser recibida como un don para que, al vivirla como tarea, no nos asfixie. No puede el hombre dejar de constatar que estamos entregados a nosotros mismos, que los demás nos han sido dados, que la vida toda ella es un don, que las cosas,

tanto las bellas como las entristecedoras, nos salen al encuentro, que el amor y el dolor nos visitan: primero ellos a nosotros, antes que nosotros a ellos.

La alternativa, por tanto, es ésta: aceptar que la vida tiene un sentido porque es un don y una tarea confiada por alguien, ante quien podemos vivir y morir, lanzando nuestro grito de gozo o bien resignarse a la absoluta soledad de nuestro origen y de nuestra meta, sin venir de ningún sitio, ni vivir delante de nadie, ni ser esperados por nadie. ¿Le será posible al hombre soportar por largo tiempo esta situación? ¿No hace imposible la perduración y la comunicación humanas?

Un hombre que no admita un sentido inherente al vivir y al morir y que, acepte el absurdo como fuente y hogar de retorno de todo lo real, está incapacitado para comprehender el cristianismo. Sin ese presupuesto sustentador, como pregunta simplemente, la fe en Dios y en Cristo se tornan imposibles. Ahora no decimos cuál sea el sentido que el cristianismo da a la existencia; nos basta con sugerir que su afirmación y perduración sucesiva en la historia deriva de haber ofrecido a los hombres una respuesta a esa aspiración profunda, y eso no con teorías sino con las bienaventuranzas vividas y con la aplicación realista de las obras de misericordia[15]. El día que tal aspiración y aplicación falte del todo, el cristianismo no será respuesta a nada, y no podrá injertarse en el corazón humano. Ahora bien, el día que el hombre desista de preguntar por el sentido de su existencia ha dejado de ser hombre. Digamos de paso que *preguntar por el sentido es la forma moderna de preguntar por la salvación* –aunque ambas preguntas no sean idénticas–[16], y que ha sido la oferta concreta de salvación que Dios nos ofrece en Cristo, como una forma de logro total de la persona ante Dios, la que ha suscitado en un contexto secularizado la pregunta más general por el sentido.

3. *Inquietud ante la propia identidad personal*

El hombre es aquel animal que inquiere un sentido para la existencia, pero que, sobre todo, está inquieto por el enigma de su propia vida, por su

15. Una lúcida respuesta sobre cómo y por qué el viejo mundo se convirtió al cristianismo al ver esas realizaciones nuevas, en A. J. Festugière, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona 1986; G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid 1990; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1924), Wiesbaden 2004, especialmente 111-331. Un panorama, breve y sugestivo, de las respuestas que se ha dado a cómo y por qué el cristianismo se afirmó en la antigüedad perviviendo hasta hoy, en Ch. Markschies, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?*, Leipzig 2006.

16. Cf. A. Dartigues, *La Révélation. Du sens au salut*, Paris 1985.

misterio personal. Radical inquietud la suya que le hace vivirse como realización siempre incipiente de un movimiento que le propulsa hacia adelante y de una pulsión interior que le arranca a cada una de las ocupaciones y dilecciones concretas para ir siempre más allá. Extraño movimiento desde un centro propio hacia algo que estando fuera del yo le atrae y le concentra; extraña coincidencia, por tanto, de egocentrismo y de heterocentricidad.

El amor en el corazón humano surge desde una posesión que es fuente de desasosiego; porque posee, busca más, y porque vive perennemente en búsqueda, no puede degustar plenamente la posesión. Todos los místicos han hablado de la permanente tensión en que vive el hombre: porque busca a Dios lo ha podido encontrar y porque lo ha encontrado necesita seguir buscando. Por ello dirá san Agustín: «Busquemos como quienes han de encontrar y encontremos como quienes han de seguir buscando, porque cuando el hombre acaba entonces en verdad comienza»[17]. Y Pascal dará luego la fórmula clásica: «Consuélate, tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado»[18]. Desde cada posesión y desde cada encuentro, desde el instante cargado de una vivencia profunda de valor y desde todo acto aislado de la inteligencia o de la voluntad tiende el hombre a una ulterior posesión, a un futuro más denso y a una totalidad más plenificante.

La moderna filosofía de la acción surgida con Blondel sugiere cómo cada obrar concreto se sitúa dentro de un dinamismo de la voluntad, que arrastra los quereres individuales hacia un objeto y un querer mucho más plenos. El hombre no se para en cada objeto logrado; marcha hacia un último término frente al cual, en un querer pleno, dar sentido total a su ser y radicar su voluntad. La inquietud humana de la que deriva su dimensión utópica por la cual el hombre no se para en nada presente sino que se proyecta siempre hacia un futuro nuevo en un permanente éxodo hacia una nueva tierra de promisión, ha sido recogida sobre todo por E. Bloch, e integrada en la teología por J. Moltmann y J. B. Metz. Teilhard de Chardin ponía como igualmente constitutivos del hombre estos dos vectores: el de horizontalidad hacia adelante en el cosmos y la historia; y el de verticalidad hacia arriba, hacia Dios. El marxismo acepta esta dimensión trascendente del hombre, aun cuando la comprenda sólo como un trascenderse hacia adelante en el tiempo y no hacia arriba en Dios; es decir, como un trascen-

17. «Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus tanquam quaesituri. Cum enim consumaverit homo, tunc incipiet (Ecli 18, 6)», Agustín de Hipona, *Sobre la Trinidad* 9, 1; «Hoc autem quaeramus intelligere ab eo ipso quem intelligere volumus auxilium precantes» (*Ibid.*).

18. B. Pascal, *Pensamientos*, 553.

der sin trascendencia. Desde esa aceptación entra en diálogo con el cristianismo. Ambos reconocen la existencia de una utopía o futuro absoluto[19], desde el que el presente cobra sentido, con la radical diferencia de que para el marxismo ese futuro es una sociedad sin clases con todos los hombres reconciliados por sí y ante sí mismos, mientras que para el cristianismo ese futuro será el desvelamiento de la vida que Dios nos ha ofrecido en la muerte y la resurrección de Cristo, y de una manera inicial nos permite ya reconocer mediante el don de su Espíritu. Esa última acción divina hará definitivamente posible la reconciliación universal de los hombres entre sí, con el universo y con Dios.

Esta inequívoca inquietud humana rechaza como no satisfactorios los proyectos terrenos de la política, las soluciones particulares de la ciencia y toda respuesta negativa que le reduzca a la quiescencia o que quiera imponerle la banalización, la fijación en el presente y el rechazo de las ilusiones. Ella le hace igualmente inaceptable la sobriedad de los realismos tal como los presentan el pensamiento débil, cierta posmodernidad y la sociedad de consumo, con la mera fidelidad a la tierra y al presente como proyectos satisfactorios para su radical apertura y total esperanza. Tal abertura y necesidad de futuro es una implícita presencia o reclamación de Dios[20].

¿Dónde fijará el hombre la meta hacia la que orientar esa inquietud? ¿Qué realidad elegirá para medirse a sí mismo después de haberse constituido en medida de todo lo real que se encuentra a su alcance? Extraña paradoja la del hombre que irrevocablemente ha de desbordarse hacia algo más allá de sí mismo, eligiendo un frontal de referencia desde el cual comprenderse. Únicamente desde aquello para lo que vive y desde aquellos o Aquel que le reconocen, se comprende a sí mismo y logra sustentación en la existencia. ¿Dónde pondrá esa alteridad a la cual se homologa y de la cual espera reconocimiento para su ser y aquiescencia para su inquietud? ¿Se medirá y definirá desde el universo, como quisieron los griegos; desde la pura referencia a sí mismo escindido en sujeto y objeto de contemplación, como quisieran el racionalismo y el idealismo modernos; desde la referencia al tú individual en la forma de la amistad, del sexo o de la solidaridad, como proclama un personalismo cerrado ante la trascendencia; desde la referencia a la nada y al absurdo, como quiso el existencialismo; desde la sociedad re-

19. Cf. K. Rahner, *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de teología* VI, Madrid 1969, 76-88.

20. «La pregunta por el futuro absoluto del hombre incluye en sí la pregunta por Dios; el hombre, por tanto, que se abre a su futuro absoluto experimenta también lo que la palabra Dios significa propiamente» (*ibid.*, 76).

clamada por el marxismo, a la que consagrar todos los afanes; desde los meros productos que consume o, finalmente, desde la apertura y trascendimiento hacia el Misterio, es decir, hacia el Dios viviente, y desde él a sus hermanos los hombres, en la esperanza de que él quiera acoger nuestra pobreza y colmarla con su infinitud?

Porque Dios es la causa eficiente suprema, es la única realidad que nos es suficiente; porque es la fuente original, es la meta final; porque es la luz primera, es la paz perpetua. De esta forma oraron los creyentes desde siempre ante Dios:

> Tú sólo eres el consuelo,
> tú la esperanza cierta de los creyentes,
> porque eres nuestro fin y nuestro origen
> y la fuente de todas las cosas.
> Tú eres el único creador de todo,
> y el único suficiente para todos.
> Tú eres la luz y el premio
> para todos los que esperan[21].

Pascal ha escrito una página clásica al hablar de la desproporción del hombre, como una nada frente al Infinito, y como un infinito frente a la nada. Y después de definirle como un monstruo de inquietud, escribe:

> ¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! ¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrescencia del universo...! Reconoced pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil: sabed que el hombre supera infinitamente al hombre, y escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición que ignoráis. Escuchad a Dios[22].

En otra perspectiva distinta, Antonio Machado reconocía esa apertura del hombre, en busca de una palabra significante y pacificadora. Ésta sólo la encontrará esperando y acogiendo la de Dios; que es él mismo encarnado, la Palabra. Por ello dice:

> Poetas, sólo Dios habla.

21. «Qui finis et exordium / rerumque fons est omnium, / tu solus est solatium, / tu certa spes credentium. / Qui cuncta solus efficis / cunctisque solus sufficis / tu sola lux est omnibus / et praemium sperantibus» (Himno de la actual *Liturgia de las Horas*, Oficio de lecturas, lunes, semana I).

22. B. Pascal, *Pensamientos*, 434. «Si l'homme passe l'homme, c'est que Dieu s'annonce en lui» (M. de Certau, *L'Absent de l'histoire*, Paris 1973, cap. 6).

Y añade:

¡Oh fe del moribundo!
¡Oh fe después del pensar!
Sólo si viene un corazón al mundo
rebosa el vaso humano y se hinche el mar[23].

4. *Religación como enraizamiento y trascendimiento hacia Dios*

El hombre es el animal que se percibe implantado y religado a lo real fundante y que por ello se torna religioso. Esa implantación y religación no son sentidas por él como el resultado de un análisis teórico o de una mera situación natural, sino más bien como fruto de un emplazamiento. El hombre se encuentra existiendo en el ámbito del Misterio, frente al cual sufre a la vez una irresistible atracción y un reverencial temblor que le hacen distanciarse de él. El Misterio no es para él ni un lugar, ni una idea, ni menos un mero ideal o una proyección propia, sino una potencia y prestancia personal, ante la que él se encuentra, que se le revela como fundamento para su ser y desde el que despliega su existencia. Hombre religioso no es, por tanto, primordialmente aquel que acepta unas verdades, alimenta unas esperanzas o realiza unas prácticas, sino aquel que vive toda su vida centrada y ordenada al Misterio en actitud votiva de acatamiento y entrega (*fe*), de aguardo de salvación (*esperanza*) y de consentimiento agradecido (*amor*).

Si algo es evidente para el hombre auténticamente religioso es que él no inventa el Misterio, sino que el Misterio lo encuentra a él, lo emplaza y juzga, *lo puede condenar o salvar*. La actitud religiosa es fundamentalmente correlativa a la presencia y llamada, que se dejan sentir tanto a través de las mediaciones exteriores como de la llamada interior. Ellas invitan al hombre a un acogimiento y a un amoroso consentimiento, en los que la inteligencia y voluntad operan todavía en unidad indiferenciada. La actitud religiosa surge desde la advertencia interior a la presencia del Misterio que se nos inmediatiza, actualizando la apertura innata del corazón (la persona humana) hacia realidades que la trascienden. Articulada como un acto de acogimiento y consentimiento, culmina en la *adoración* y en la *acción de gracias*[24]. Por la primera se le reconoce su soberanía absoluta sobre nuestra existencia, su superioridad ontológica y su personal santidad, frente a la cual son

23. A. Machado, *Poesías completas*, Madrid 1963, 202.

24. El hombre puede conocer a Dios pero este conocimiento sólo pervive si lo acompañan la glorificación y acción de gracias. Cuando éstas no existen, el hombre se «enloquece en sus razonamientos y se pervierte en sus comportamientos» (Rom 1, 21).

patentes nuestra poquedad real y nuestra indignidad moral. Por la segunda reconocemos que desde el consentimiento al Misterio en el amor nuestra existencia logra la salvación.

La historia humana, en marcha siempre hacia la exploración definitiva de nuestro enigma, tiene su expresión más plena en la historia de esta apertura, desbordamiento y consentimiento al Misterio que es la historia de las religiones. Esta da testimonio de la permanente relación del hombre con realidades que le transcienden y que le avocan a trans-ascenderse a sí mismo en un reconocimiento de lo que le funda y finaliza. A lo largo de esa historia religiosa el hombre habrá malentendido esa llamada a la trascendencia; habrá falseado el Misterio intentando someterlo y ponerlo a su servicio para desde él someter y esclavizar a los demás hombres (magia, política); lo habrá concebido a su propia imagen y semejanza en lugar de comprenderse a sí mismo a imagen y semejanza de él (antropomorfismos); se habrá indignificado a sí mismo pensando que la gloria de Dios tenía como presupuesto la negación y la muerte del hombre (Dios y el hombre comprendidos como antagonistas): todo esto ha existido y de ahí la ambigüedad y tenebrosidad de la historia de las religiones (deformaciones del objeto de la relación religiosa y patología del hombre religioso). Pero justamente *el rechazo que sentimos instintivamente ante ello, nos remite a la realidad positiva, que es el Misterio, santo y luminoso siempre en sí mismo y nunca entenebrecible por nuestras tinieblas.*

Esa historia es también testimonio de la perenne necesidad de apertura, desbordamiento y entrega al Misterio que el hombre ha sufrido en todas las épocas. Ha variado la realidad hacia la que se transciende: Dios o los ídolos; sí mismo y sus conquistas; el sexo, el placer, el poder o el futuro; en el fondo aquellas y estas formas, tanto las verdaderas como las falsas, revelan la incapacidad del hombre para detenerse en sí mismo y contentarse sólo consigo, porque sabe que puesto sólo ante su finitud irremediablemente se asfixiaría. Es esa historia, pues, una perenne y recomenzada búsqueda, hecha de inicios y retrocesos, tensa de melancolía y esperanza, testimonio de la necesidad y a la vez de la incapacidad de encontrar por sí mismo al Dios viviente en toda verdad y en limpia plenitud. La historia humana es el incesante ir y venir del hombre entre los ídolos y el Dios verdadero; no es tanto la historia de las relaciones entre fe e increencia cuanto entre fe e idolatría. Esto fue evidente lo mismo para los profetas de Israel que para la moderna fenomenología de la religión. Con la religión ocurre igual que con la filosofía: que todos tenemos una, bien explícitamente elegida o subrepticiamente asumida[25].

25. «La motivación metafísica reclama necesariamente satisfacción, tan necesariamente como la motivación de la fe. Y del mismo modo que la última sólo deja al hombre la elección

> Es como si hubiera algo que buscara, que casi encontrara, y volviera a perder de las manos lo encontrado, yendo al extravío y comenzando de nuevo... Una gran melancolía pesa sobre la historia religiosa de la humanidad; pero también, ciertamente, hay en ella un gran anhelo y una expectación que mira constantemente a lo lejos[26].

El hombre es un buscador de Dios; quizá lo haga por caminos que lo desvían o lo extravían, pero en el fondo nunca deja de buscar en la secreta esperanza de un encuentro. Entre el hombre que fabrica instrumentos y el hombre que decide salir a la búsqueda de Dios hay una diferencia esencial: mientras el primero se atiene a este mundo y lo estudia, transforma o recrea, el segundo lo deja tras de sí todo, ateniéndose pero no deteniéndose en nada de él. Más que un saber, una idea o un juicio sobre Dios, lo que en realidad el hombre, todo hombre, tiene, sea de manera explícita y religiosa o de manera implícita en determinadas opciones teóricas o maneras históricas de vivirse, es una *pregunta por Dios*, un *presentimiento de Dios*, una *pre-comprehensión de Dios* derivada de la comprehensión de sí mismo, y finalmente un *pre-juicio en favor de Dios*, desde el cual selecciona valores y descarta opciones. Apoyándose en él domina el universo, crea una cultura y programa el futuro.

El hombre religioso considera estos actos como la respuesta a una iniciativa del Misterio sobre su vida[27]. Opera un reconocimiento de Dios, porque se siente previamente reconocido por él, un acogimiento porque está acogido por aquél, y, finalmente, un consentimiento porque el amor y la benevolencia de aquél son los que le consienten existir, y la propia existencia es vivenciada como participación en la vida de Aquél. Dios conoce al hombre en cuanto que por el amor le implanta en la existencia; y el hombre conoce a Dios en cuanto que en el amor se transciende hacia él. La historia

alternativa entre 'Dios' y los 'ídolos', el motivo metafísico sólo le deja la elección entre una metafísica consciente con una visión panorámica sobre el mundo entero y una semiinconsciente o inconsciente hipostatización metafísica de un concepto técnico instrumental de alguna ciencia particular» (M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 260).

26. R. Guardini, *Religión y revelación* I, Madrid 1964, 274; Cf. X. Zubiri, *El problema metafísico de la historia de las religiones*, Madrid 1993; M. Eliade, *Historias de las creencias y de las ideas religiosas* I-IV, Madrid 1978-1983. Y en perspectiva teológica: Concilio Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones cristianas* (1965); Comisión teológica internacional, *El cristianismo y las religiones* (1996), en Id., *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 557-606. Bibliografía actual y panorama en la perspectiva específica de la fenomenología y de la filosofía de la religión, en J. M. Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006, y J. Gómez Caffarena, *El enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid 2007, 375-674.

27. «Dono tuo accendimur et imus» (Con tu don somos encendidos y vamos; Agustín de Hipona, *Confesiones* 13, 9, 10).

del conocimiento de Dios por parte del hombre es, por tanto, coextensiva a la realización de la propia vida.

> El conocimiento del hombre por parte de Dios es su amor para él, su unión con él. En sentido inverso, el hombre no conoce a Dios nada más que por la unión con él, buscándole con todo su corazón y con toda su alma y con todas sus fuerzas. El conocimiento de Dios se identifica con el amor de Dios. El conocimiento de Dios es la suprema tarea del hombre, quizá la única tarea del hombre aquí abajo. Pero ella no puede comenzar más que por la llamada divina que procede del conocimiento del hombre por Dios. El hombre probado y conocido por Dios como dice el salmista (139, 1-5) puede responder a su creador. Y es así como se inicia el diálogo. El hombre puede negarse a responder, como Adán; puede responder con arrogancia como Caín, o quizá no saber responder, como Noé; pero puede también aceptar el diálogo con Dios como Abrahán, Jacob o Moisés. Pero él no puede ignorar a Dios, aun cuando se aleje de él, porque Dios le rodea por delante y por detrás, es decir, en su existencia entre los hombres y en su vida personal, tanto futura como pasada[28].

El cristianismo tiene como presupuesto antropológico la religión tal como la hemos entendido y, por consiguiente, siendo inconfundible con la *magia*, por la que el hombre quiere someter y dominar el Misterio, ni la *ideología*, por la cual le pone al servicio de sus intereses mundanos y somete al prójimo; con la *proyección* hacia el exterior de unos ideales teóricos o de unas incapacidades psicológicas. Ella es apertura, consentimiento y adhesión a una realidad cualitativamente superior a nosotros, tanto en el orden ontológico como en el orden ético y personal, perteneciente a un orden de existencia ante el cual la nuestra es sentida en su pobreza, indignidad e incapacidad por un lado, y por otro en su dignidad y gloria.

El cristianismo, resultante de una manifestación histórica y personal de Dios por mediación de los profetas, apóstoles y Cristo, presupone un hombre abierto, capaz de oír y de entender, de acoger y de responder a esa palabra. Presupone, por tanto, un hombre predispuesto para ella, en alguna medida ya encaminado hacia ella, aun cuando quizá la haya buscado por caminos que de hecho no conducían a ella[29]. El cristianismo supone, pues, un sujeto ya situado de alguna forma en la misma línea de la palabra de Dios, ya que nada radicalmente nuevo puede caer dentro del horizonte del hombre, pues le faltarían asideros para su percepción y alicientes para su

28. X. Emmanuel, *Commentaire juif des psaumes*, Paris 1963, 355. «'Todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios', éste es un axioma esencial del acto religioso» (M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 241).

29. Cf. Hechos 17, 16-28.

acogimiento. *En este sentido la religión es un presupuesto metafísico de la revelación*. La apertura y trascendencia del hombre hacia Dios por estar creado a su imagen por un lado y el reconocimiento del Misterio como realidad anterior, superior y posterior al hombre por otro, son condiciones sin las cuales el cristianismo es teóricamente impensable e históricamente imposible[30]. La revelación de Dios en la historia con su punto cumbre en la muerte y resurrección de Jesús no se superpone al «ser» desde fuera, como oponiéndose o contraponiéndose externamente. El golpe de péndulo que, por ejemplo J. Moingt, reclama, deja sin resolver la continuidad entre ser e historia, creación por un lado y encarnación-salvación por otro[31].

5. *Indicios de la trascendencia del hombre, rumores de la presencia de Dios*

El sociólogo P. Berger ha hecho un estudio analítico de los que él llama indicios de trascendencia en nuestro existir humano y del desbordamiento de nuestro mundo hacia otro nivel de realidad en el cual éste se apoya, y que es el fundamento de la confianza radical que el hombre necesita para poder seguir existiendo. Esos signos de la trascendencia pueden ser considerados como rumores de Dios en el mundo y mensajeros de su presencia entre nosotros; por eso nos avocan a un tipo de experiencia cuyo contenido es el reverso de la realidad, nos abren a aquel orden numinoso y sagrado donde Dios habita. Estos signos de la trascendencia, que no son hechos o realidades extrañas, sino el meollo mismo del vivir diario y accesibles, por tanto, a la experiencia de todo hombre, serían los siguientes:

–la pasión de un orden que frente al caos dote de sentido a la existencia con una confianza fundamental en la santidad de lo real;

–el juego que en su gratuidad absoluta nos abre a la eternidad;

30. K. Barth, en contraste con esta línea tradicional en el catolicismo y partiendo de una comprensión del pecado original como destrucción de la imagen de Dios en el hombre, con la corrupción consiguiente de su naturaleza, estigmatizó las religiones existentes al margen del cristianismo como intentos del hombre por divinizarse a sí mismo con exclusión de Dios. Por ello contrapuso la revelación a la religión, reclamando la fe como su abolición. Cf. K. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid 1998, y sobre todo *Die Kirchliche Dogmatik* I, 2, parr. 17, Zürich 1990: «Gottesoffenbarung als Aufhebung der Religion». Versión cast. de este parágrafo en un volumen: *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.

31. «Le champ épistémologique de la connaissance de Dieu c'est déplacé, ce n'est plus le lieu de l'être (*ousía*), c'est l'histoire de l'homme soufrant; Dieu n' est plus conçu comme le Dieu commun (*theos*) ni comme le Tout-autre, il est le Dieu d'un individu, solidaire à travers de lui de touts les autres. Dieu chargé d'histoire comme Jésus est chargé de souffrances... Là est la grande nouveauté dans laquelle la pensée de la foi se sent obligée de s'engager» (J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme* I. *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002, 476; versión cast.: *Dios que viene al hombre* I. *Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2007, 427).

–la esperanza invencible;

–la pasión irrefrenable de justicia;

–la imposible aceptación de la injusticia y su necesario rechazo;

–el permanente idealismo y la imposible aceptación de la realidad empírica como su tierra exclusiva y como su meta definitiva;

–el humor como expresión de la trascendencia del hombre sobre las situaciones insolubles y de su capacidad de propia relativización.

El hombre tiene que comenzar por percibir esos rumores que como vibraciones profundas de la vida conmueven su existencia; y tiene luego que esforzarse por reconocerlos como signos de una presencia activa de Dios, y reclamos del Misterio, invitándole a la atención y al acogimiento. A la vez que alude a la significación moral e incluso política de estos hechos para nuestra situación contemporánea, P. Berger concluye:

> Debemos partir de la situación real en que nos encontramos, pero no debemos someternos a ella como si ejerciese un poder irresistiblemente tiránico sobre nosotros. Si los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a rumores en nuestra época, cabe todavía hacer algo: ponerse a explorar esos rumores y quizá seguir su rastro hasta la fuente de donde brotan. El redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de la apertura en nuestra percepción de lo real. No será solamente una superación de la tragedia. Quizá, más exactamente, será una superación de la trivialidad. Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia. Este es el aspecto cómico de la redención: nos permite reír, jugar con una plenitud nueva. Esto no implica en absoluto rehuir los imperativos morales del momento, sino más bien una atención especialmente cuidadosa hacia todos los gestos humanos con que tropezamos o cuya realización puede sernos exigida en el drama cotidiano de nuestra existencia literalmente, un «cuidado infinito» en los asuntos del hombre[32].

32. P. Berger, *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, 170-171.

4

CORRELACIÓN ENTRE ESTAS ACTITUDES FUNDAMENTALES DEL HOMBRE Y LA REVELACIÓN

Hasta aquí hemos enumerado algunas de las expresiones fundamentales de la existencia humana, en las que de hecho se manifiesta esa apertura, receptividad y desbordamiento de lo humano hacia realidades superiores, ante las que está en actitud de espera, anhelo, añoranza y finalmente de oración. A quien le es posible tal actitud, bien porque la ha descubierto por sí mismo o ha sido iniciado en ella por otro, a ése le está abierto el camino de la revelación y de la fe. En cambio, el hombre que vive sometido a estilos de vida, de convivencia y de trabajo en los que el surgimiento de tal actitud y su realización concreta resultan imposibles, es un hombre amenazado en su entidad personal y ya en vida condenado a una forma de muerte. Una civilización que haya apagado estas esperanzas y estos latidos del corazón humano ha hecho imposible la presencia de Dios en el mundo e inaudible su palabra porque previamente ha cegado la palpitación personal del hombre, dejándole reducido a la pervivencia animal.

1. *La fe como resultado de la espera humana fundamental confrontada con la revelación*

Ante ese hombre *admirado, inquieto, sensato, solidario y religioso* el cristianismo anuncia el evangelio dando cauce y contenido a los dinamismos de su vivencia histórica. No porque responda sin más a esos interrogantes, o porque les dé soluciones prefabricadas. Simplemente invita a andar en una dirección y le hace una oferta que es un reto para que, poniendo en juego todo su ser, descubra en qué medida esa vivencia se alumbra o se oscurece, se intensifica o se aminora, se personaliza o se desintegra al ver-

se confrontada con la revelación de Dios culminada en Jesús de Nazaret. El cristianismo no se presenta como un fácil recetario universal para los problemas del hombre. Nada verdaderamente humano puede hundir las raíces fuera del propio corazón, aun cuando es verdad que los árboles en él plantados puedan desbordarle en sus ramas y con la luz que desde ellas reciben puedan, a su vez, renovar las propias raíces. Ningún árbol silvestre produce frutos agradables al paladar sin previo injerto. Nada digno del hombre le adviene sin el don del otro, ni se logra sin el esfuerzo y el arriesgo de su libertad.

Por ello el cristianismo no ofrece al hombre individual el sentido de la existencia, superponiéndoselo como un tejado prefabricado a una casa con muros ya acabados, sino más bien le ofrece unas posibilidades, unos hechos históricos y unas exigencias morales para que sea él quien cree su propio sentido y esto no como un logro adveniente y secundario respecto de su propia realidad humana, sino, al contrario, como resultado de la clarificación y aceptación de su ser más propio, en el embate más arduo a su libertad, que se da cuando es invitada a acogerse como gracia y a dejarse liberar por otro, precisamente en orden a poder realizarse como propia libertad redimida.

Quien al final de este ejercicio acoge la oferta de sentido que deriva del destino de Jesús (palabra, vida, muerte, resurrección, envío del Espíritu, nacimiento de la Iglesia); quien confronta su libertad con ella y desde ella descubre un fundamento para su vida; quien se reconoce amado y de allí saca la posibilidad y la necesidad para poder amar; quien se reconoce enviado y esperado: ése es un *creyente.* Su nombre específico: *un cristiano.*

2. *Relación temporal entre la pregunta humana y la respuesta de la revelación*

Este análisis de la *precomprehensión humana*, desde la cual el cristianismo establece una cierta legitimación racional, no es siempre temporalmente previo al acto y a la vida de fe. No decimos, por tanto, que todo hombre tenga que recorrer consciente y explícitamente ese largo camino antropológico para convencerse de la racionalidad de la revelación y de la legitimidad de la fe. Tales presupuestos no son temporalmente previos; son más bien como la subestructura personal de la fe, en cuanto acto razonable y obsequio libre a Dios, que la hacen permanentemente posible; que nos posibilitan acceder razonablemente y permanecer gozosamente en ella, aun cuando el creer en acto y el permanecer en fe deriven sobre todo de un acto de libertad, y sean expresión de una preferencia en el amor. Es en el acto mismo del creer, y en la luz que enciende la fe, donde aparecen esas dimensiones de la apertura humana que antes hemos enumerado. Sin ellas quizá no hubieran sido descubiertas o vividas con tal intensidad, pero una vez conocidas son ya inignorables e inolvidables, y su silenciamiento sería sufrido como una depauperación de lo humano. *Para quien ha vivido en la luz, para ése comienzan de verdad a existir las tinieblas y quizá sólo él pueda sentirlas como tales*. La experiencia personal de la luz le hará imposible su negación y desde ella sentirá la necesidad de preguntarse cómo fue posible la salida de las tinieblas, y si mientras existía dentro de ellas, cuando aún no conocía la luz, no tendía ya secreta pero irresistiblemente hacia ella. Él confiesa no obstante, que ha salido de las tinieblas y las considera tales, porque otro alguien, de manera inesperada para él, le ha implantado en el reino de la luz, arrancándole al reino de la oscuridad[1].

Las expresiones históricas de esta fundamental apertura humana varían en función de cada tiempo, órbita cultural y determinación social-política imperante. Por ello se dejará sentir en una gama muy variada: como carencias o pasiones de libertad, verdad, justicia, sentido, salvación, reconciliación, liberación, paz. En todo caso constituyen no sólo el lugar en donde sino también el lugar desde donde la revelación tiene que ser oída para poder ser acogida no como imposición de autoridad ajena, sino como un incremento de la propia humanidad.

En el cristianismo el hombre juega un papel tan importante como el mismo Dios, precisamente porque éste se ha insertado en nuestra historia para que en ella su plenitud llegue hasta nosotros, y ha asumido nuestro destino en la encarnación para hacernos posible su liberación y plenificación: «Nació, padeció, murió, resucitó... por nosotros los hombres y por nuestra salvación», son las palabras que se recitan en el primer gran símbolo de la fe, el de Nicea y Constantinopla. Para san Ireneo la gloria de Dios es el hombre viviente[2], y el concilio Vaticano II afirma que Dios es glorificado precisamente cuando el hombre se abre a la vida[3].

1. Col 1, 13.
2. *Adv. Haer.* 4, 20, 7; 3, 30, 2.
3. *«Ad gentes», decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, 7. «El fin que los presbíteros persiguen con su ministerio y vida es procurar la gloria de Dios en Cristo. Esta gloria consiste en que los hombres reciben consciente, libre y agradecidamente la obra de Dios acabada en Cristo y la manifiesten en su vida entera» (*«Presbyterorum ordinis», decreto sobre el ministerio de los presbíteros*, 2); cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre*, Madrid 1986.

3. *Doble percepción de la revelación por la conciencia histórica*

La relación existente entre la experiencia del hombre y la revelación de Dios puede ser vivenciada de manera distinta según las peculiares inclinaciones de cada cultura y generación. Esta vivencia depende de lo que cada hombre considera supremas carencias, esperanzas y posibilidades de la vida humana. Hay culturas inclinadas a comprender la revelación sobre todo como afirmación y plenificación de los deseos profundos del hombre, hasta el punto de ver en ella la consumación de lo que el hombre por sí mismo ya había presentido y esperado. *La revelación es entonces percibida como la consumación de nuestra humanidad. Otras culturas o sensibilidades, por el contrario, comprenden la revelación como una corrección del curso personal y moral del hombre*; como amor y perdón a la vez; como oferta de lo absolutamente insospechable para él, como don de Dios mismo comunicándonos su propia vida personal, algo a lo que el hombre ni se hubiera atrevido, ni de lo que se hubiera sentido digno; algo que cambia el rumbo de la vida personal.

Una u otra de estas dos experiencias reales puede prevalecer en cada hombre hasta el punto de anular a la otra. El hombre, por creación, es imagen de Dios y, por historia propia, pecador. El ser imagen de Dios es una condición indestructible del hombre, posibilitadora permanente de su apertura a Dios. Nunca el hombre deforma absolutamente la forma divina que Dios le otorgó al crearle; y nunca se olvidará del todo de aquella meta a la que le ha ordenado: ser semejante a él. Quienes otorgan primacía a este hecho se inclinan hacia un optimismo histórico y ven la revelación de Dios sobre todo en continuidad con la creación. Piensan que siendo hombres de plenitud se acercarán y llegarán a ser cristianos.

La otra línea de pensamiento, por el contrario, parte del hecho histórico, individual y colectivo, del pecado. Éste no roza únicamente al hombre desde fuera sino que le afecta en su misma entraña personal y por ello determina su búsqueda de la verdad, su obediencia al bien y su relación con Dios. El hombre bajo el pecado huye de Dios, olvida su señorío y se eleva a sí mismo a Absoluto. Todo lo demás lo subyuga bajo su poder o lo reprime como no existente. Por ello cuando llega la Voz de Dios no sólo no se goza en ella, reconociéndola como un ensanchamiento de sus deseos o posibilidades, sino que la rechaza por considerarla negación de su autoglorificación y juicio contra su pecado. Sólo mediante el perdón del pecado y la resanación personal del ser entero por la justificación (fe-bautismo) puede el hombre reconocer su verdadero ser. Sólo después de justificado

podrá aceptar el evangelio como una bella y gozosa noticia. Todo hombre está habitado por esta tensión: de anhelo y de rechazo de la revelación divina; la verá como su posibilidad o su amenaza suprema. Pero ambas son reales; por ello el reconocimiento de ambas y el equilibrio entre ambas es tarea esencial tanto de cada creyente como sobre todo de la teología y de la Iglesia, que debe cumplirse en cada generación y en el encuentro con cada cultura nueva.

La revelación es, por tanto, en un sentido plenificación de la humanidad natural y, en otro sentido, corrección de la forma en que ella va existiendo históricamente tras el pecado. Ahora habría que mostrar la relación existente entre teología y vida, es decir, cómo se lleva a cabo la realización histórica de esa abertura, su determinación ética y su concreción personal, exponiendo la relación existente entre los factores intelectuales y los volitivos, entre el hacer y el ser, describiendo las actitudes y comportamientos positivos que favorecen y los negativos que imposibilitan al hombre el reconocimiento y aceptación de Dios (lejanía u olvido de sí mismo, distanciamiento e insolidaridad con el prójimo, clausura frente a Dios o soberbia de la vida). No lo vamos a hacer; es una tarea que el lector puede cumplir por sí mismo si mantiene una mirada atenta, amorosa y crítica a la propia vida.

II
EL ENTRONQUE, CONEXIÓN O PREPARACIÓN ENTRE REVELACIÓN-RAZÓN, GRACIA-NATURALEZA, TEOLOGÍA-FILOSOFÍA

El camino de la reflexión hasta este momento tendía a mostrar cómo en la constitución misma del hombre en cuanto ser espiritual se da una apertura a la trascendencia que lo constituye en oyente de una posible palabra que le pudiera ser dirigida desde fuera, y cómo esa apertura y receptividad no sólo no son advenientes a una realidad humana ya constituida, sino que son constituyentes de esa realidad. Por consiguiente, la atención a una posible revelación histórica es una exigencia de esta constitución de un hombre libre frente a un Dios libre, cuyo encuentro queda, por tanto, situado en la historia como expresión y lugar de la libertad, a diferencia de la naturaleza, que es el lugar donde se expresan las leyes permanentes que el hombre puede no sólo descubrir, sino dominar.

En un segundo momento hemos mostrado que esa apertura del hombre, que postulábamos en un análisis teórico de su naturaleza espiritual, de alguna forma se nos hace patente a través de determinadas manifestaciones de lo humano, que de hecho se abre y desborda más allá de sí por la admiración, la interrogación, la inquietud y la religión. Tales disponibilidades pueden ser acrecentadas o amenazadas según la comprensión y realización fundamental que el hombre elija para su existencia. De esos proyectos iniciales de sentido derivarán unas u otras antropologías teóricas y prácticas a tenor de las cuales será imposible, posible o necesario que el hombre se conciba como ser abierto o como ser cerrado. Con todo esto intentamos mostrar que, si de hecho aconteciese una revelación de Dios, el hombre podría volver su mirada sobre ella e intentar apropiársela. Queríamos desvelar una estructura de la existencia humana, que si no puede exigir de Dios una palabra, sin embargo, si ella aconteciera tendría capacidad para acogerla, descubrir su sentido, percibir qué posibilidades de comprensión y reali-

zación nuevas de la existencia implica, articularla sistemáticamente, referir la comprensión global que de ella deriva a otras comprensiones globales de lo real y vivir finalmente para ella y desde ella; es decir, acoger la revelación, responderla en la fe y comprenderla en la teología[1].

Pero ¿hay un punto de entronque de aquella palabra dentro de nuestra estructura personal o, más bien, irrumpe sin preparación previa de ningún orden, como expresión de su libérrima voluntad, inaferrable por el hombre?

1. *La respuesta negativa de la teología dialéctica*

La interpretación protestante, radicalizada sobre todo en teólogos como Karl Barth, afirma que la palabra de Dios irrumpe verticalmente sobre un hombre que no sólo no la esperaba ni estaba a su escucha, sino que más bien, por la desorientación y distanciamiento de Dios que el pecado ha creado en los hombres, éstos eran opuestos a tal palabra de Dios. Ella comenzaría creando de nuevo en el hombre la capacidad para oír, acoger y entender. No habría, por consiguiente, nada en el hombre que pudiéramos considerar como un punto de entronque, como una tierra de inserción para que luego, como fruto también de ella, naciera el que pudiéramos considerar logro maduro de su connatural presencia y radicación entre nosotros. Barth, prolongando la interpretación luterana de la justificación en el orden del conocimiento, afirma que la historia de la salvación es pura gracia de Dios y que ella crea el libre acogimiento por parte del hombre.

2. *La respuesta positiva de la tradición católica*

La teología católica, reconociendo que la revelación deriva de un designio gratuito y libre de Dios para con la humanidad, acentúa, que aquélla acontece dentro de una historia y de un designio únicos de salvación y que Dios ha visto en conexión cada una de sus fases; que, por consiguiente, ha creado ya al hombre acompasado y preparado para que en un momento dado de la historia, «cuando llegase la plenitud de los tiempos»[2], su Palabra se encarnara y los hombres pudieran reconocerla. Reconocimiento que tendría que serles posible no simplemente en obediencia a Dios, como a algo que desde fuera les es impuesto, sino más bien reconociendo en ella la expresión máxima de algo hacia lo que desde siempre habían tendido y con lo que siempre en el fondo habían contado, aun cuando no hubieran sabido explicitar el contenido concreto de esa esperanza.

1. Cf. J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1987.
2. Gal 4, 4; Ef 1, 10; 1, 28; 3, 19; 4, 13.

La secreta esperanza y apertura a una posible palabra de Dios son inherentes a todos los hombres y, por tanto, el reconocimiento de la revelación será posible en todas las generaciones. Palabra que, aun cuando referida a los acontecimientos que tuvieron lugar en los días de Jesús, sin embargo, podrá ser sentida como palabra destinada a cada uno, que encontrará en ella explicitadas las añoranzas y posibilidades supremas de su corazón. Por ello, esa revelación podrá ser asumida no como una palabra particular sino como respuesta a una pregunta universal ya existente. *Desde las preguntas humanas tendremos la posibilidad de descifrar las respuestas de la revelación en su valencia antropológica; y desde las respuestas de la revelación tendremos la posibilidad de ensanchar, criticar y concretar el contenido de las preguntas humanas*. De esta forma habremos mostrado cómo la revelación y la fe subsiguiente no son algo advenedizo ni ajeno a las experiencias fundamentales del hombre; que la fe, por inscribirse en el filo de los interrogantes primordiales, puede convertirse en un factor cultural de primera magnitud, porque la cultura nace como necesidad de dar sentido y cuerpo visible en palabra, piedra, color e instituciones, a la comprensión que el hombre se forja de sí mismo y al mundo que quiere habitar.

Sólo estableciendo esta correlación entre revelación histórica y comprehensión humana, que mantiene a ambas su autonomía y que postula un estudio independiente para cada una de ellas, podremos seguir manteniendo inteligible el cristianismo. Éste que fue definido en el origen como expresión de la «filantropía y magnanimidad de Dios para con el hombre» (Tit 3, 4), muchos hombres, sin embargo, lo han percibido como una alternativa a su humanidad en el camino de perfeccionamiento histórico y como un freno a los ideales modernos de autonomía y libertad. Y cualquier oferta o proyecto histórico que en alguna medida no puedan ser legitimados desde dentro de la vida humana, a la larga serán sentidos como algo que amenaza al hombre.

Se trata de una *referencia dialéctica entre estas dos magnitudes: revelación histórica de Dios y comprensión del hombre*. Dialéctica porque ninguna acepta que la otra se eleve con la exclusividad o que postule un rechazo sin antes haber analizado las razones que existen para él. Dialéctica porque la revelación se considera asimismo una promoción de lo humano; y porque una comprensión abierta de lo humano no puede cerrar al hombre ningún horizonte ni negarle ninguna posibilidad: ni siquiera la de ser como

Dios y menos declarar inexistentes o impedir el ejercicio público de aquellas pasiones primordiales del hombre, como son la pregunta por el sentido, la necesidad de comunión, la necesidad de purificación absoluta, el pasmo ante la muerte, el deseo de identificación personal ante algo o alguien que le dignifique, la inquietud radical que le hace ir más allá de todas las posesiones y de todas las conquistas colectivas, la incapacidad para aceptar el mal, la injusticia y la esclavitud como formas dignas de lo humano o como la última palabra de la historia. Dialéctica, finalmente, porque la revelación no sólo ofrece respuestas a preguntas previamente existentes, sino, sobre todo, porque presenta preguntas radicalmente nuevas; y porque la comprehensión racional de lo humano, siempre renovada, impide la identificación de la respuesta de la revelación con una fase de la cultura y del pensamiento, forzándola a mostrar su perenne validez ante cada nueva generación, dándole así la posibilidad concreta de verificarse como la palabra única de salvación para todos los hombres.

Por ello la filosofía, y en sentido más estricto la metafísica, termina apareciendo necesaria, cuando el hombre creyente se pregunta por la última coherencia y consistencia de su fe. No le valen para ello las ciencias, que sólo tienen como objeto realidades particulares en su constitución estructural o en su orden cuantitativo.

> Como la filosofía es la única mediadora legítima entre la teología y las ciencias, no cabe un comercio inmediato entre la teología y la ciencia sin esa mediación entre ambas partes; así la teología natural (por el lado teológico) y la metafísica como conocimiento filosófico del fundamento real del mundo (por el lado filosófico), son el eslabón de tránsito entre el saber acerca del mundo y el saber acerca de Dios... Por tanto, sin metafísica, una cultura entera, al igual que la formación humana de un individuo, es también una imposibilidad religiosa[3].

De esta forma hemos llegado a postular una referencia necesaria entre naturaleza e historia: así, por ejemplo, conoceremos al hombre no sólo desde el análisis racional e intemporal que de él podemos hacer filosóficamente, sino desde la comprehensión concreta que un hombre nos ha ofrecido no solamente con palabras, sino con todas sus acciones. Postulamos igualmente una comprensión referida entre teísmo y cristología: sólo teniendo un presentimiento y precomprehensión de Dios podemos reconocer a Jesús

3. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid 2007, 258.260. «Partiendo del curso entero de nuestra crítica, habremos llegado a la conclusión de que, si bien la metafísica no puede constituir el fundamento de la religión, tiene que seguir siendo su baluarte defensivo» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* A 849; B 877).

como el enviado de Dios y sólo desde el conocimiento total de Jesús podemos ya saber quién y cómo quiere ser Dios para nosotros. Por más clamoroso que suene no hay comprensión plena de Jesús sin referencia a Dios del que hablan las religiones y la historia de Israel, al que se refirieron Jesús y Pablo. Contraponer historia de Dios y religión del hombre es cristianamente imposible, porque supondría negar la unidad de Dios, la unidad del hombre o la unidad del designio salvífico divino. La novedad de la encarnación se sitúa dentro de un único plano divino, cuyos tiempos diversos (*tempus naturae*, *tempus legis*, *tempus gratiae*) son las fases de una plenitud diferenciada e integradora.

Por ello, el teólogo operará con una antropología doble: sólo si el hombre está constituido de una determinada forma le será posible percibir la revelación; y será una tarea permanente de la teología el elaborar esa comprensión del hombre como posible oyente y real expectante de la palabra de Dios, haciéndola nacer y contrastándola en diálogo permanente con las demás ciencias contemporáneas de lo humano. Por otro lado, sin embargo, sólo el análisis de la revelación, tal como de hecho se ha dado, le muestra al teólogo el grado e intensidad de la apertura del hombre. Ella le ha posibilitado no sólo acoger una palabra humana como palabra de Dios, sino que le ha permitido una comprensión y extensión de sí mismo hasta llegar a ser humanidad de Dios. *La encarnación del Verbo como expresión concreta de la extensión de lo humano hacia Dios se convierte así en la clave de la antropología.* Por ella sabemos hasta dónde se ha abierto el hombre y no sólo que es una posible apertura; en ella la humanidad del hombre no sólo ha sido receptiva para la palabra de Dios, sino personalmente expresiva.

3. *Conexión entre una antropología teológica de orientación empírica y otra de orientación deductiva*

¿Quiere esto, finalmente, decir que una antropología fundamental es un puro resultado de la antropología teológica, que ésta se anticipa en algún modo a sí misma para establecer su propia posibilidad? ¿Que, por tanto, todo lo que hemos dicho anteriormente sólo sería inteligible para quienes compartan nuestra adhesión a la revelación de Dios en la fe y acepten la comprensión antropológica derivada de ella? La respuesta tendrá que ser doble. De hecho, determinadas dimensiones de lo humano han sido percibidas teóricamente y vividas prácticamente sólo a partir de la revelación cristiana. Ya vimos cómo la noción filosófica de persona es resultado no

sólo pero muy fundamentalmente de la experiencia bíblica de la revelación-vocación-misión de unos hombres por Dios y finalmente de una comprensión trinitaria de Dios, de su encarnación en Cristo y del análisis de su humanidad[4]. Reconocido su origen religioso, sin embargo esas percepciones de lo humano se han manifestado como verdaderas a la luz del análisis racional y en la experiencia vital de los hombres. *El cristianismo no sólo ha revelado unas posibilidades antropológicas propias de todo hombre, sino que también ha creado otras nuevas*. Muchas de ellas serán ya universalmente evidentes y podrán incluso perdurar secularizadas, viviendo al margen del tronco originante; otras, en cambio, sólo se mantendrán vivas si se las vive desde la fe en la comunidad de creyentes. Esto tiene particular importancia al hablar de los «derechos humanos». ¿Permanecerá su reconocimiento y salvaguarda sin la raíz que les dio origen?

En segundo lugar deberemos decir que la revelación en principio aconteció como palabra sobre la existencia humana: promesa, imperativo, exhortación, recriminación. Se expresó en un lenguaje y en unas preocupaciones que podían ser en principio entendidas y compartidas por todos los hombres. El Evangelio no creó un vocabulario nuevo, sino que con las mismas palabras apuntaba en nuevas direcciones. Ellas eran en principio mensajero veraz del nuevo mensaje; camino derecho hacia la nueva meta. Sólo después de morar largo tiempo en ellas las transformó por la fuerza del nuevo contenido.

El Evangelio habló de los mismos temas de los que habían hablado las filosofías y las religiones: de Dios, del hombre y del mundo, accediendo a entrar en diálogo con quienes las interpretaban en otra dirección. Si no fuera posible esclarecer y fijar en la estructura misma de la existencia humana unas connivencias con lo que la revelación nos va a ofrecer, entonces serían imposible el anuncio del Evangelio a los no creyentes, el diálogo con las religiones, el encuentro entre razón y revelación, o, lo que es lo mismo, entre filosofía y teología. *Tenemos diversas fases en la revelación que Dios hace de sí mismo, pero es, sin embargo, el único Dios el que, en un único proyecto de salvación, ha preparado al hombre para que, al hacerse presente él mismo en la historia, le pudiera reconocer con el gozo de lo inesperado, pero, a la vez, con la alegría de lo anhelado secretamente.*

4. «Dios es el Tú, sin más, del hombre. En esto consiste la persona creada. El hombre cesaría de ser persona, si lograra salir de la relación de Tú con Dios; es decir, no sólo si apostasiara de Dios, sino si consiguiera no hallarse ontológicamente en la relación de Tú con Dios, y sí sólo en la referencia de normación y realización de lo creado con su Creador... La esencia de la persona se encuentra, pues, en último término, en su relación con Dios. La conciencia cristiana determina esta relación no desde un encuentro realizado en el espacio libre del mundo y de la historia, sino desde la persona de Cristo» (R. Guardini, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 2000, 123-124).

Dios ha preparado su venida definitiva en Cristo mediante unas *pre-venidas* en la historia y unas *pre-venciones* en la naturaleza. Tenemos así lo que Max Scheler ha llamado *Entsprechung*, «correspondencia» entre saber y creer, metafísica y religión, a lo que nosotros añadimos la convergencia entre esperanzas antropológicas universales y experiencias históricas particulares. Aquí se presupone la autonomía de cada uno de esos órdenes y se comprueba la interna conformidad en que históricamente se encuentran.

> Nuestro punto de vista es la autonomía y falta de presupuestos de la metafísica frente a la religión, pero también de la religión frente a la metafísica... Ninguna de las dos está obligada a priori por sí misma a coincidir con la otra por alguna falsa relación de servidumbre o subordinación conscientemente perseguida, y sólo es de desear una ayuda recíproca de ambas en el sentido de lo que he llamado un sistema de conformidad entre saber y creer[5].

Esta doble forma de expresar la conexión de la revelación gratuita de Dios en la historia con su presencia y revelación anteriores a través de la conciencia y del mundo remitiendo a su creador va a tener su repercusión en la existencia religiosa generando una doble psicología creyente; o quizá ella es la expresión teórica de la doble manera de sentir la repercusión de la revelación de Dios sobre la naturaleza humana. La primera acentúa en el hombre la búsqueda, la esperanza y el deseo con que anhela un conocimiento de Dios no ya sólo en sus obras, sino en sí mismo. Cuando le llegue la palabra revelante, la percibirá como la plenificación que graciosamente hace Dios de una capacidad receptiva que él había creado, la floración de una semilla hacia lo absoluto que él había inserto en el hombre. La fe será vista entonces en continuidad con el conocimiento natural de Dios y la conversión, más que como una dolorosa ruptura, será vivenciada como la llegada a un puerto hacia el que siempre se había navegado.

La segunda acentúa el carácter inesperado e inaudito de esa revelación para un hombre que no la había sospechado. Consiguientemente percibe la gracia de Dios como algo contrapuesto a su naturaleza y que niega sus dinamismos, porque él, por situación, está clausurado dentro de los ámbitos del egoísmo, que opera como un filtro selectivo en todas las opciones de su vida. Por ello la gracia es vivenciada como anulación de un tipo de humanidad y creación de otro. La conversión no es entonces vivida como el final de una larga búsqueda personal que desemboca en el encuentro con Dios;

5. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 30-31.

sino como el inicio de un encuentro de Dios con nosotros, acontecido en el lugar y tiempo que nosotros menos podíamos sospechar. La conversión implica un proceso de propia maduración, pero es desencadenada como efecto de la acción fulminante de la gracia sobre nuestra vida.

Cuál de estas dos formas sea más frecuente en la experiencia de los creyentes y cuál sea más objetiva con la naturaleza misma de la revelación, no es fácil determinarlo. La gracia de Dios se inserta en la forma de existencia del hombre, y a la vez que lo moldea, en parte se deja moldear por él. Si existe una apertura implícitamente vivida hacia el Misterio y allí está ya encendida la esperanza de una plenitud, la revelación entonces las explicita y responde. En cambio, si a nivel psicológico no existe esa preparación consciente, el advenimiento de la gracia al hombre será sentido como irrupción violenta, como inversión de los propios planteamientos, como dolorosa extensión e introducción en un ámbito de realidades y de exigencias hasta ahora insospechadas.

Cualquiera que sea la expresión vivencial que la revelación tenga durante el primer momento en cada hombre, y hacia la que cada hombre según su constitución se incline, éste tendrá que pasar de la una a la otra, si es que quiere acoger a aquélla desde la totalidad intelectiva, volitiva y sensitiva de su persona. Es necesario que la perciba como un real valor y una plenificación histórica que sobreviene a su humanidad, insertándose en todo su ser desde las raíces, pues de lo contrario sería sufrida como algo ajeno y extraño que debería rechazar como innecesario o alienador. Si la palabra de Dios, tal como es percibida por los grandes testigos, desde Abrahán a Jesucristo, no pudiera ser permanentemente sentida como una real plenitud de la propia humanidad, aun cuando su audición y seguimiento sean dolorosos para el corazón de un hombre clausurado sobre sí mismo, entonces sería una palabra que no merece ni el crédito ni siquiera la pena de interesarse por ella.

Pero a la vez este hombre deberá concederse a sí mismo, que por más connatural y plenificadora que esta palabra le parezca, es una palabra que no es reducible a saber teórico y que sólo en adhesión y crédito se la puede mantener; que esa palabra le desencadenó otras esperanzas y le hizo sensible a otras carencias que él antes no había sentido, esperanzas que no puede saciar sin ella y carencias que, si sólo por ella fueron descubiertas, sólo desde ella pueden ser llenadas. Es una palabra que no se ha dicho ni se dice el hombre a sí mismo, sino que le es dirigida, que sólo en la atención permanente a aquellos hechos históricos, y en la memoria interpretativa de los primeros testigos, mantiene su específico sabor.

El primero de estos dos hombres siente la gracia como sorprendente pero casi congénita plenificación de una naturaleza abierta y esperanzada, y hablará de la connaturalidad entre revelación de Dios en la naturaleza y revelación en la historia, porque no puede concebir unas realidades naturales que no sean resultado del amor creante de Dios en libertad, y no puede concebir la revelación histórica de Dios, sino como acompasada a un hombre que él había creado y ordenado desde siempre a Cristo. Ejemplo de esta sensibilidad son en la era antigua, san Justino; en la Edad Media, santo Tomás; en la moderna, Teilhard de Chardin y Rahner. El segundo hombre, en cambio, sentirá la revelación de Dios en Cristo en su aspecto redentor como una recreación de la naturaleza humana quebrada por el pecado y restauración de su condición de imagen de Dios; por ello, más que de la plenificación de un hombre que desde sí y por sí buscaba siempre a Dios, hablará de la reconstitución de un hombre que por la inercia de sus pasos se alejaba cada vez más de Dios, llevado por el pecado que le inclina siempre a la autodivinización y por consiguiente a la negación de Dios. Para el primero el evangelio constituye una fascinación deslumbradora; en cambio para el segundo es una provocación que tiene que superar. Ejemplos de esta sensibilidad son en la historia antigua, Tertuliano y san Agustín; en la media-moderna, san Buenaventura y Lutero, Pascal y Kierkegaard; en la contemporánea, Barth y Balthasar.

REFLEXIÓN FINAL

EL HOMBRE Y DIOS EN CORRELACIÓN

En la historia de Occidente existen dos conceptos de hombre fundamentalmente distintos: uno procede de la tradición grecolatina y cristiana, para la cual el hombre es el ser que se caracteriza por su inteligencia y voluntad, su razón y su amor, que le abren a las realidades sagradas: el Bien, la Verdad, la Belleza, la Justicia, Dios. Ellas son las estrellas que emitiendo luz guían al hombre en su historia, le alimentan en su hambre esencial y le esperan. El hombre se define así por su condición espiritual (*pneûma*, *psyché*, *logos*, *ratio*, *Geist*) frente a los instintos; por la fraternidad y projimidad frente al egoísmo y la barbarie; por su abertura confiada al Absoluto frente al mero atenimiento a la tierra. Es soberano frente a la materia y la animalidad; es responsable del cosmos y de la historia como ámbitos de su realización en libertad, mediante un proyecto propio, que en su verdad o maldad moral traspasa el reino de lo verificable y se enfrenta al juicio de una justicia imperecedera. Dos palabras sintetizan esta comprensión del hombre: es persona e imagen de Dios.

Esta comprensión podríamos caracterizarla como vertical, en sentido ascendente porque la razón lo eleva sobre todo lo mundano cuantitativo y verificable, y en sentido descendente en cuanto que el hombre se comprende a sí mismo desde esos grandes ordenes de realidad superior y desde la revelación que Dios ha hecho de sí mismo. Junto a ella tenemos otra que podríamos caracterizar como horizontal progrediente. Es la que comprende al hombre como mero factor derivado de lo que le precede en el orden de la materia y del cosmos, de la vida y de la animalidad. Él sería sólo un paso más en la trayectoria de la materia y de la vida, que marchan ciegas hacia delante y dejan tras de sí, como sus matrices gestadoras, las fases precedentes. El hombre no trascendería su dimensión material, animal, intramundana, ya que este mundo sería el que lo genera y explica todo, sin que aparezcan ante su inteligencia otras realidades que las estructuras físicas y biológicas que son el sustrato de su ser y de su acción.

Esta comprensión puramente positivista y materialista del hombre apela a la teoría de la evolución como su fundamento. Esta sin embargo, no lleva consigo una comprensión atea y materialista del hombre ya que se sitúa en el plano físico del desarrollo histórico, mediante el cual la materia ha llegado a la humanidad. Ahora bien, la cuestión primordial del hombre no es sólo la determinación de su estructura física o mecánica: sino la cuestión de su sentido en el mundo y de su finalidad última, por qué existe y hacia dónde marcha, para quién existe si existe para alguien y si alguien existe definitivamente para él. *La teoría de la evolución ni incluye ni excluye una comprensión del origen metafísico y del fin último del hombre, que ve en Dios su origen y su meta últimos y únicamente a éstos se refiere la idea bíblica de creación.* La trascendencia de Dios no es su lejanía absoluta al mundo, sino su íntima presencia inmanente a él como el vector que lo hace surgir, que lo sostiene en la existencia y que lo mantiene tenso hasta alcanzar su meta. La primera comprensión es la propia de las tradiciones metafísicas, éticas y religiosas, que han determinado a Occidente hasta los comienzos de la era moderna y que aún lo siguen sosteniendo moralmente[1]. La segunda es la propia de una comprensión cientista, a la que se han unido ciertas filosofías positivistas, antihumanistas y estructuralistas, desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX[2].

El hombre no puede comprenderse sólo desde sí mismo y para consigo mismo porque es constitutivamente relación de procedencia y de ordenación, de llamada y de respuesta, de acción y de pasión. El hombre es realidad no como sustancia, sino como relación en palabra y obra (en alemán la relación humana se dice *Entsprechung* o un «habla dirigida a»). Es esencia sólo como persona y es naturaleza en cuanto historia. Por ello, al final aquella realidad, a la que nos ordenamos y ante la que existimos, es la que nos hace ser. El Nuevo Testamento explicita este hecho con las categorías de servidumbre-libertad. El hombre no es un absoluto que se valga en última instancia por sí mismo. Necesita medida y meta, y la pregunta es si alguien a quien sirve –y todos tenemos un señor, ídolo o Dios a quien servimos– le retiene en esclavitud inhumana o le hace posible una existencia nueva, acrecentando con ella la libertad propia. Lutero y Kierkegaard han expresado esto mismo mostrando cómo la presencia ante la que estamos nos da el ser. La expresión latina «coram Deo» (coraneidad) traduce la hebrea: «Estar ante la faz de Dios», existir con él como mirada cuidadora y amorosa. ¿Ante quién se entiende, para quién vive y a quién sirve el hombre: a las cosas, a sí mismo, al prójimo, a Dios? Esa es la primera cuestión que plantea cualquier antropología verdaderamente antropológica, que no se quede en los órdenes sólo cosmológico y zoológico, que también determinan al hombre[3].

1. Cf. una visión comparativa entre ellas en Radhakrishnan y P. T. Taju (ed.), *El concepto del hombre. Estudio de filosofía comparada*, México 1977.

2. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1985; Id., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995.

Las aportaciones de los filósofos de la sospecha resultan valiosas para descubrir los elementos y contextos, marcos e influencias que determinan la existencia humana, pero ellas por sí solas no dan razón última del ser personal. Comte (1798-1857), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Freud (1856-1939) en un sentido, y Weber (1844-1920), Heidegger (1889-1976) y Sartre (1905-1980) en otro sentido, nos han aguzado la mirada para no elevar a categorías metafísicas lo que son pura situación social o política, determinación psicológica, situación existencial o ilusión patológica. Los estructuralistas han remitido la cuestión del sentido a los tejidos reales del hablar y del hacer, del convivir y del formular; han desplazado la cuestión de un lugar a otro, pero no la han resuelto (M. Foucault [1926-1984], J. Derrida [1930-2004]). Se puede pasar de la substancia al sujeto, del cosmos al espíritu, de la estructura del ser a la fluidificación del lenguaje, de la realidad a la simulación (R. Rorty [1931-]; J. Baudrillart [1929-]); pero situada en uno u otro lugar la cuestión humana del ser y del sentido siguen enhiestas e inmutadas. El hombre sigue siendo una cuestión y una esperanza abiertas.

Sobre ese fondo de experiencia antropológica, ¿qué significan el pensamiento débil (fórmula italiana: G. Vattimo...) y la posmodernidad (fórmula francesa: J. F. Lyotard [1924-1998], con su obra *La condition postmoderne*, 1979; Lipovetsky...) para nuestro problema del hombre y del puente que nos une a la orilla de Dios? Todavía estamos sin saber si la posmodernidad es la consumación de lo que la modernidad llevaba en sus entrañas como rescoldo o el comienzo de una fase nueva. En la medida en que es la reducción de todos los absolutos falsos a cenizas y el desenmascaramiento de intereses falsamente identificados como ideales; en que se devuelve el hombre al presente como emplazamiento sagrado de su verdad y no se relativiza todo a un futuro sacralizado; en que Dios es considerado en su relación con la historia como aquel que siendo Poder se ha hecho debilidad y siendo Espíritu y Vida, Luz y Claridad, se ha hecho carne con nosotros y por nosotros: en esa medida el pensamiento débil y la posmodernidad nos

3. Cf. E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*, en H. G. Gadamer-P. Vogler, *Neue Anthropologie*, Band 6. *Philosophische Anthropologie. Erster Teil*, Stuttgart 1975, 342-372.

ayudarán a recuperar nuestra verdad, bella y mortal, humana y cristiana a descubrir el prójimo cercano y necesitado, a un atenimiento humilde al Dios humilde y humillado.

Si por el contrario la posmodernidad y el pensamiento débil no fueran otra cosa que las últimas expresiones del nihilismo, que tiene en Nietzsche su máxima expresión, y para quien con la muerte de Dios han fenecido todas las realidades supramundanas (el ser, la verdad, el sentido, la esperanza, las cosas como portadoras de luz y de futuro para el hombre...), entonces nos encontraríamos ante algo deletéreo para la humanidad, que pondría al hombre en el borde de la insignificancia por un lado y de la rebelión por el otro. En Nietzsche todavía perduraban el aliento heroico y el empuje revolucionario de quien ante el desmoronamiento de todos los valores anteriores quería hacer surgir un mundo nuevo, el del superhombre. Por el contrario en los movimientos, que han abolido la modernidad por ingenua, violenta o falsificadora, ha fenecido la esperanza y se ha invertido en una inserción plácida o aburrida en el instante, aceptando la era del vacío y el crepúsculo del deber.

La teología está fundada y sólo perdura viva si se mantiene enraizada tanto en la pregunta por el hombre como en la pregunta por Dios, debiendo velar por ambas con el mismo interés. De ahí que *su preocupación por la situación histórica en la que aquél vive le preocupe tanto como el problema de Dios y trabaje por ella como presupuesto esencial de su propio quehacer*. La cuestión de Dios y la cuestión del hombre han sido inseparables, desde Sócrates a los místicos cristianos, Descartes, Kant, Hegel y los filósofos de la modernidad[4]. Quien no conoce al hombre que ve no puede conocer al Dios a quien no ve; lo mismo que «quien no ama al prójimo que ve no es posible que ame a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20). Donde hay conocimiento de Dios y por tanto se sabe de quien y cómo es imagen, allí hay real conocimiento del hombre. Donde el amor del hombre se lleva a las últimas consecuencias allí aparecerá, con nombre o anónima, la presencia de Dios. Una teología sin antropología carece de significación histórica y una antropología sin teología carece de último resuello.

4. Tal era el convencimiento de los místicos castellanos Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Cf. J. Martín Velasco, *«Búscame en ti - Búscate en mí». La correlación entre el descubrimiento del hombre y el descubrimiento de Dios en santa Teresa*, en Id., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1996, 119-148. Calvino (1509-1564) comienza su *Institución de la religión cristiana* (1536-1566) con este capítulo programático: «El conocimiento de Dios y de nosotros se relacionan entre sí». Cf. R. Guardini, *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid 1995.

Apéndice: *La naturaleza y la gracia (el sobrenatural). La vocación del hombre y la hipotética «naturaleza pura»*

A lo largo de este capítulo ha estado siempre subyacente un problema que no hemos explicitado: la relación entre la naturaleza y la gracia («el sobrenatural», para utilizar la terminología usual hasta el Vaticano II). Es una cuestión puente entre el estudio de la naturaleza del hombre (capítulo anterior) y el estudio de la revelación de Dios en la historia (capítulo siguiente). ¿Qué religa a ambas y cómo cada una se convierte en fundamento para conocer a la otra ¿Cuál es la vocación constituyente del hombre, la que le hace ser y comportarse tal como se ha comportado de hecho en la historia, es decir su naturaleza? El plan de Dios para el hombre es uno y unificado, no determinado en un segundo momento por el pecado de este, aun cuando su realización concreta lo haya afectado. El hombre ha sido creado para participar de la vida divina, conocer a Dios en la visión beatífica y realizar así sus anhelos, saciando las necesidades ínsitas en su ser. Es la tesis con que San Agustín abre las *Confesiones*: «Fecisti nos Domine ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te»[5], y del «naturale desiderium videndi Deum» de santo Tomás, deseo que no puede quedar sin realizar porque eso supondría la frustración de la obra divina[6]. Ninguno de los dos piensa que hay dos vocaciones de Dios para la vida humana ni comprenden la casa de éste como si estuviera edificada en dos plantas superpuestas (naturaleza-sobrenaturaleza). La naturaleza ha sido pensada por Dios y querida para la gracia y por tanto sólo se comprende definitivamente desde la gracia.

Aquí partimos del presupuesto siguiente: a diferencia de las cosas, en las que posibilidad natural y fin natural son proporcionales, en el hombre su ordenación y destinación al Infinito constituyen su naturaleza, que es mayor en los fines a los que tiende que en las capacidades que posee para alcanzarlos. Eso necesario inalcanzable por sus propias fuerzas es su naturaleza, que él descubre cuando se encuentra con Cristo, el «supernatural concreto». El Don máximo pensable de Dios al hombre es su encarnación en Cristo, al que reconoce como su *télos* y *nómos* cuando se encuentra con él. En su luz descubre por un lado su real naturaleza, la hasta entonces desconocida y por otro su pecado. No hay dos fines para el hombre; no existe la autonomía de un hipotético orden natural que no incluyera la llamada a la deiformación; para el cristiano ya no es pensable el hombre poniendo

5. Agustín de Hipona, *Confesiones* I, 1, 1.
6. Textos en H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, 493.

entre paréntesis la historia positiva de Cristo, porque ella es el *arché* y el *télos* (Col 1, 16), por tanto la lógica y la ley de todo lo real.

La idea de una «naturaleza pura», inventada por Cayetano y recogida por los tomistas posteriores, de un «orden natural» y de una «autonomía del hombre» queridos por Dios al margen de Cristo son impensables para el cristiano. Tal invento y escisión de órdenes son además el fundamento para el extrinsecismo y el dualismo. La contraposición entre un orden natural y otro sobrenatural, entre teología y antropología, deriva de ahí. La teología se queda entonces sin anclaje en lo real y la antropología se construye sin ninguna relación a lo que la historia ha desvelado. El Vaticano II ha recogido la cosecha granada y decantada de lo que fueron la intuición e intención de de Lubac, al afirmar: «En realidad, la vocación última del hombre es una, es decir, la divina» (GS 22). Una cosa es por tanto la legítima actitud pedagógica que intenta descubrir en la naturaleza esas inscripciones del futuro que Dios ha inserto en ella, para que al encontrarse con Cristo perciba en él su sino y su destino, junto con el reconocimiento de una real perfección posible al hombre aun antes de llegar a la fe; y otra cosa es que después de haberle conocido, pensemos la realidad, el hombre y la historia sin él, como si él no existiera o que intentemos pensar su plenitud sin la plenificación que deriva de Cristo. Tal teología de hipótesis fue siempre una ficción esterilizadora y, por ser rechazo de realidad, es perversión del sentido de la vida humana. La historia de Dios en Cristo desvela ya la real esencia, posibilidades y necesidades últimas del hombre. La voluntad concreta de Dios manifestada en el tiempo es ya el espejo traslucido tanto de su ser divino como de nuestro ser natural y de nuestro último destino[7].

7. H. de Lubac, *Surnaturel*; Id., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965; Id., *Le Mystère du surnaturel*, Paris 1965; Id., *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris 1980; Id., *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989; Id., *Le Mystère du Surnaturel*, en *Théologie dans l'histoire*, Paris 1990, 71-107. Cf. A. Russo, *Henri de Lubac. Biographie*, Paris 1997; J. P. Wagner, *Henri de Lubac*, Paris 2001, 75-92, 211-218. Cf. O. Boulnois, *Les deux fins de l'homme. L'impossible anthropologie et le repli de la théologie*, en *Henri de Lubac et la philosophie*: Les Études philosophiques 2 (1995) 205-222; J.-Y. Lacoste, *Le désir et l'inexigible. Préambules à une lecture*, en *ibid.*, 223-246; O. Boulnois, *«Humanisme et dignité de l'homme» selon Pic de la Mirandole*, en Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris 2001, 293-340; AA.VV., *Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XXe siècle*, en RT, 1-2; M. Figura, *Übernatürlich*, en LThK³ X, 336-338; O. Boulnois, *Surnaturel*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 1358-1362.

III

LA TEOLOGÍA DESDE LA HISTORIA DE DIOS CON LOS HOMBRES

Historia theologiae genetrix.
C. K. Barret[1]

El hombre es interioridad y exterioridad, individuo y comunidad, proyecto personal y destino colectivo. Él llega a su verdad específica desplegando esos órdenes de su constitución; y en la medida en que todos ellos conforman su existencia, vive en la verdad y alcanza la plenitud. Ese camino hacia su verdad plena es al mismo tiempo el camino hacia el descubrimiento y encuentro con Dios. Dios no está en un rincón de la conciencia o en un recodo de la realidad sino que abarca una y otros; por ello el acceso a él no puede quedar limitado a uno de esos ámbitos sino que tiene que repercutir sobre todos ellos. Dios es en todos y hace ser a cada uno; no es reducible a una dimensión de lo real, es trascendente justamente en su inmanencia a cada una de las realidades, que se convierten así en mediaciones de su presencia y de su autodonación al hombre.

Las páginas anteriores han orientado la mirada hacia el hombre en su constitución esperante y en su deseo abriendo al Absoluto[2]. A lo largo de la historia humana aquél no ha cesado en la búsqueda de Dios, en pregunta y en respuesta, yendo desde su corazón inquieto hacia aquel que podía ser la quietud definitiva y su felicidad satisfaciente. El siglo XX estuvo sostenido en esa búsqueda del Dios inmanente, como realidad afirmativa del hombre a la vez que por el rechazo de una propuesta filosófica o teológica en la que Dios no fuera respuesta a una pregunta ya incoada en el corazón del hombre. La reacción contra un *conceptualismo*, *extrinsecismo* y *abstraccionismo* que situaban a Dios como algo que llega desde fuera del universo de

1. C. K. Barret, en C. Breytenbach-J. Frey (eds.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 2007, 205-223.

2. Cf. J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris 1966; E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca ^{6}2002; D. Vasse, *Le temp du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris 1997.

sentido, percepción o espera del hombre, consumó el giro antropocéntrico, ya iniciado en los albores de la modernidad situando el problema de Dios en el ámbito de las experiencias humanas primordiales, estableciendo conexión con ellas y finalmente afirmándole como la respuesta, en la que una vez reconocido se desvelaba como el impulso que está en el origen de nuestra existencia y de su búsqueda. La metafísica de la inmanencia y el giro antropológico han situado así el problema de Dios a partir de la abertura hacia el Infinito, que implican nuestro deseo (Levinas), nuestra inteligencia (Rahner) y nuestra voluntad (Blondel).

Ahora bien, este planteamiento del problema de Dios es el propio de la antropología y, si es necesario, sin embargo para el teólogo es sólo previo. Si se quedara en él no habría pasado los umbrales de su propio oficio. Porque no se salta de la pregunta del hombre por Dios a la afirmación de la existencia de Dios, menos todavía al esclarecimiento de su naturaleza y al descubrimiento de los planes de su voluntad para con el hombre. *El filósofo parte de la pregunta del hombre por Dios, el teólogo en cambio parte de la pregunta de Dios al hombre*. El filósofo elabora una metafísica y eleva a concepto experiencias, situaciones y esperanzas. El teólogo, en cambio, narra una historia de la que parte para comprender el encuentro de Dios con el hombre y describe los comportamientos de aquél con éste. En esa historia Dios tiene la iniciativa llamando y preguntando al hombre a la vez que dirigiéndose a él en forma imperativa, de manera que la situación del hombre es la de quien está situado, apelado y pro-vocado; llamado con anterioridad a acción o decisión alguna suya. Su actitud, por consiguiente, no es la de la soberanía que inicia un camino sino la de quien es puesto en él, invitado a seguirle e incitado a establecer una relación.

1
TEOLOGÍA E HISTORIA

1. *Dos puntos de partida*

En el inicio de la filosofía está la experiencia de lo real que suscita la admiración, llevando a preguntar por lo que hay y, sobre todo, al asombro de comprobar que existe cuanto existe, pudiendo haber más bien nada. En el inicio de la teología, en cambio, están unos acontecimientos que, percibidos en confianza y unas palabras que oídas con atención, llevarán a la adhesión en la fe y al consentimiento en el amor. Podríamos decir que en el inicio de la teología están la audiencia y la ob-audiencia, como audición consecuente y fidelidad a lo oído, es decir la obediencia. *Obediencia y experiencia son los dos polos que sustentan la fe cristiana*; por la primera acogemos el inicio que Dios realiza en nuestra vida; por la segunda la fe se convierte en el fermento de una nueva existencia.

Con el paso del capítulo anterior a éste avanzamos del orden del deseo interior hasta la palabra proferida y los hechos exteriores; pasamos de la intimidad a la alteridad. El hombre sólo logra realidad cuando se pone a sí mismo en acto, con ejercitación de su inteligencia y libertad, pero a la vez sólo sale realmente de sí cuando se abre al otro, aceptando el desafío que la diferencia y la alteridad implican, dejándose juzgar por ellas. Hay un Deseo en el hombre portador de su ordenación al Absoluto, distinto de todos de los demás deseos que, una vez que encuentran lo deseado, quedan saciados. En cambio, aquel Deseo no se encuentra nunca saciado ni recuperado de su indigencia, porque cada alimento que recibe aumenta el hambre. En ese sentido el hombre es un deseo permanente de Dios. Ahora bien, junto a él hay que descubrir y diferenciar los otros deseos que derivan del imaginario social e individual, del anhelo de una infinitud engañosa, de una huida de la realidad cotidiana, de la voluntad de apoderamiento del prójimo, de la absolutización del propio yo y de la negación de nuestros límites.

¿Es Dios mero fruto del deseo del hombre? Esa es la afirmación incesantemente repetida en la modernidad desde que Feuerbach formuló la tesis de que el miedo, el temor, la finitud y la muerte son los que el hombre ha proyectado (en el sentido negativo de «proyección» y no positivo de «proyecto»), creando un Dios para que le relevara de todas esas indigencias. La teología no sería otra cosa que el reverso de una antropología incapaz de atenerse, sostenerse y contentarse consigo misma y con su soledad. Dios sería fruto del deseo, más aún, sólo deseo del hombre. La teología no entra en diálogo directo con esa propuesta a partir del análisis del hombre, de sus indigencias o plenitudes. El teólogo no argumenta con razonamientos filosóficos o psicológicos, sino que parte de unas narraciones en las que Dios se propone y antepone al hombre, invitándole a ser su compañero de destino y haciendo alianza con él. El teólogo parte de la historia positiva[1].

2. *Dios: don y límite*

Una vez que hemos dedicado las páginas anteriores a la pregunta por Dios y al deseo de Dios, ahora tenemos que mostrar cómo ese deseo tiene que ser purificado, negado y convertido, ya que de lo contrario sólo nos ofrecería una refracción de nuestra indigencia humana, no una presencia divina. *En la Biblia, Dios aparece como el don absoluto a la vez que como el límite absoluto.* La gracia y la ley son inseparables. Dios no crea al hombre

1. A lo largo de estas páginas utilizamos las categorías «historia de Dios con su pueblo» y «acción de Dios por los hombres», de las que dan testimonio las narraciones bíblicas. Especialmente Gerhard von Rad en su *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Salamanca 2002, y G. E. Wright, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Madrid 1974, les han otorgado derecho de ciudadanía en los estudios bíblicos. Sin embargo, ambas han sido cuestionadas desde intentos posteriores para «desmitologizar» el lenguaje de la Biblia, destilando su sustancia en categorías éticas, existenciales o sociales. Aquí estamos ante el problema fundamental de la relación de Dios con el hombre, a la vez que del valor y sentido de la palabra humana para hablar de Dios: de toda palabra, la bíblica y la teológica, la orante y la testimoniadora (analogía). Es una cuestión que excede a los exegetas y tiene que ser resuelta desde la teología fundamental y dogmática. Cf. la larga nota que dedica a esta cuestión W. Brueggeman en su *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 2007, 142-143, notas 18-20, quien por su parte concluye con esta declaración: «El lector notará que he propuesto que el punto de partida a la hora de articular una teología del AT se halla en el reconocimiento público y litúrgico de una nueva realidad, llevada a cabo por Yahvé en la vida del hablante y en su comunidad» (146). Las críticas de ciertos autores sólo afectan a un teísmo vulgar e infantil, que poco tiene que ver con la comprensión cristiana del ser y de la acción de Dios. Frente a toda caricatura de su actuación en el mundo, tanto de los que la consideran imposible como de los que la reducen a una acción como la de los hombres, afirma lapidariamente Rahner: «Pues no existe realmente el Dios que opera y se hace presente como un ente particular junto a otro», *Curso fundamental sobre la fe*, 67.

para que le sirva como esclavo sino para que sea su compañero de alianza, en igualdad de fidelidad y de amor. La reciprocidad es la categoría suprema de la comprensión bíblica de Dios. Ahora bien, para que el don sea siempre percibido como don, dejando espacio abierto al Otro y a los otros, tiene que aparecer un límite y ser comprendido como expresión de que se valora el don y de que uno no se lo apropia al margen del Donador, con desprecio o independencia de éste. Ese es el sentido de la prohibición del árbol del bien y del mal en el paraíso y el sentido del sacrificio de Isaac. El Absoluto es reconocido como Absoluto y Dios como Dios cuando el hombre no niega la creaturidad, recibe su existencia como don y como don la devuelve en correspondencia. La Biblia exorciza así la concupiscencia del hombre que le lleva a absolutizarse, a aislarse en su soledad dominadora y a ignorar la reciprocidad como categoría de la relación interpersonal. Dios se da a ver y cuando es visto, es deseado como Dios y no como un suplemento de nuestro ser o la mera saciedad de nuestra indigencia. El deseo es fruto del don y el don se acrecienta cuando es devuelto al Donador con gozo y agradecimiento.

Dios es Dios y el hombre tiene que descubrirle a la vez como el Amor que le funda y el Poder que le relativiza, ante el que tiene que estar con esa doble actitud de confianza absoluta y de absoluto respeto. Ese es el Dios divino, no una simple imagen elaborada por el deseo del hombre y modelada por sus carencias y esperanzas. En la Biblia se acentúa la alteridad, la anterioridad y la soberanía de Dios respecto del hombre, que no son propuestas como peso o exigencia para el hombre sino como oferta y don a su libertad. Los pecados originales que la Biblia enumera son aquellos en los que el hombre no deja espacio para el Otro en su realidad inabarcable e indisponible (Gn 2–3: pecado de Adán y Eva). Caín no deja espacio para su prójimo eliminando a su hermano Abel por la envidia (Gn 4, 1-16) o se intenta instaurar una unidad que no acepta la diferencia y la diversidad (Gn 11, 1-9: Torre de Babel).

Dios aparece así como Don que está más allá de lo que nuestros deseos contaban recibir. Ese don no es el correlato de nuestra indigencia sino la expresión de la generosa plenitud divina, que desborda nuestros deseos y abre otros que nunca nosotros hubiéramos sospechado. Por eso *el don se convierte en criterio y crítica de nuestros deseos anteriores* y se acrisola en su última verdad cuando se lo devolvemos a Dios como ofrenda, en la que nosotros mismos nos ofrecemos con él. Ese es el sentido de la historia de Abrahán cuando Dios le pide el sacrificio de Isaac, el hijo de la promesa en el que esperaba ver cumplido todo lo que le había anticipado cuando le lla-

mó a salir de la tierra de Ur[2]. El don de Dios en la Biblia trasciende nuestros deseos y una vez que ha cumplido sus fines propios y nosotros hemos correspondido a ellos comprobamos que así llegan a plenitud las propias esperanzas.

> En la medida en que el don viene a llenar un deseo exacerbado por la espera, el don no solamente corre el peligro de dar lugar a una posesión de fusión, que es olvidadiza del don y portadora de la muerte. Él puede también dibujar la imagen de un Dios modelado por la carencia del hombre, un Dios sin consistencia propia, simple imagen del hombre [...] Por el camino del deseo solo, uno no se encuentra más que a sí mismo y se ausenta de toda relación[3].

Hemos querido subrayar los límites de una teología que parte del corazón del hombre. La teología real no es la que surge desde abajo hacia arriba (*anabática: ascensión del hombre hacia Dios*), sino la que surge desde arriba hacia abajo (*katabática: descenso de Dios hasta el hombre*). En aquélla tomamos en cuenta al sujeto que pregunta por Dios desde su indigencia o desde su plenitud; en ésta, en cambio, nos atenemos a la propia palabra de Dios en la historia. No es la palabra que el hombre dice o espera sobre Dios sino la palabra que por mediación de hombres Dios dice sobre sí mismo y desde ella sobre el hombre. Una teología teológica habla de Dios intentando entender las palabras de Dios, explicitar su sentido y ver la correlación que hay entre sus divinas palabras y las humanas nuestras. Una teología cristiana habla de Dios a partir de la doble misión con que él se ha revelado y entregado al mundo: en el Hijo humanado en la carne del hombre Jesús y en el Espíritu Santo, derramado en nuestros corazones.

2. Gn 22, 1-9. Cf. G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca ²2008, 282-289. La interpretación moralista de este texto ha provocado terribles malentendidos y degradaciones, viendo una contraposición entre ética y religión, como si Dios mandase a Abrahán matar a su hijo, como lo interpreta Kierkegaard en su obra *Temor y temblor* (1843). El lector del relato sabe desde el principio que es una prueba de fe y que con el final Dios resuelve el problema uniendo su fidelidad liberadora a la fe de Abrahán. Esa prueba límite consiste en que Dios pide a Abrahán que confíe en que cumplirá su promesa, aun cuando desaparezca Isaac, que era el signo o medio visible del cumplimiento. Prueba de fe pura en Dios, aun sin signos. «Como cualquier padre, Abrahán estaría tentado a aferrarse a su hijo y a negarse a sacrificarlo. De haber actuado así, habría mostrado que el apoyo de su fe no estaba en Dios, sino en su hijo; habría preservado a su hijo pero no habría garantizado el futuro prometido por Dios. De Isaac podría nacer un pueblo, pero no sería el pueblo de la promesa y de la bendición de Dios. Confiando en las promesas divinas, Abrahán renuncia a la lógica humana. Aceptando sacrificar a su hijo, renuncia al fruto mismo de la promesa y prueba que su fe es auténtica, que se apoya únicamente en Dios» (F. García López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2003, 109).

3. A. Wenin, *L'homme biblique. Anthropologie du Premier Testament*, Paris 1995, 19-62.

3. *Filosofías, religiones y «kérygma» cristológico*

El cristianismo habla de Dios a partir de las gestas históricas, figuras proféticas y signos especiales en los que reconoce su manifestación a los hombres. Así establece una cesura: lo que conocemos de Dios a partir de su propia manifestación y lo que conocemos de él a partir de nuestra inquietud y búsqueda. En este sentido abre una sima entre dos mundos: lo que reconoce ser palabra y acción automanifestativas de Dios tal como se hallan relatadas en la Biblia y lo que queda del otro lado. Y del otro lado quedan los grandes universos que se han ocupado de Dios: las religiones, las ciencias y la filosofía. Las primeras se abren a Dios y se relacionan con él desde el corazón, el deseo y el amor, mientras que las otras dos se relacionan con Dios, las unas desde la razón que piensa las realidades particulares y la otra desde la inteligencia que nos abre a los principios universales (origen, fundamento y fin últimos).

La primera predicación cristiana se afirma desde sí misma sin apelar a la ayuda de las religiones ni de la filosofía, y considera que las religiones deben ser evitadas, ya que conducen a los ídolos alejando del Dios vivo y verdadero[4]. Justamente en el *kérygma* del primer texto del Nuevo Testamento se define al cristiano como aquel que ha hecho este giro: «Os convertisteis de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, y que nos libra en el juicio venidero» (1 Tes 1, 9-10). Respecto de la filosofía se pone en guardia invitando a un discernimiento: «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo» (Col 2, 8). En el encuentro de la patrística con las filosofías concretas y con la religión, irá matizando el juicio hasta llegar a un encuentro en el que se integran elementos del pensamiento filosófico sobre todo del orden moral, especialmente del estoicismo primero, luego del neoplatonismo y después de otras figuras filosóficas.

Hay diálogo con la filosofía y, en cambio, no lo hay con las religiones. ¿Cuál es la razón de esa diferencia? Ya vimos que san Agustín recoge la triple forma de teología con la que se encuentra en el universo romano: la mítica (o del teatro), la política (o la de la ciudad y el poder), la natural (o la de los filósofos). Mientras que las primeras exponen los mitos para divertimiento de los ciudadanos y la segunda es una forma de legitimación del poder y de afirmar el sentido de la ciudad, sólo la teología natural plantea la

4. Cf. Ch. Gnilka, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* II. *Kultur und Konversion*, Basel 1993.

pregunta por la verdadera religión y desde ella la pregunta por Dios. El cristianismo enlaza con la filosofía, es decir con el *logos* (la razón), no con el mito ni con la política[5].

Esta relación diferente respecto de la filosofía y de las religiones ha permanecido constante hasta el cristianismo actual[6]. Hoy aparece con nuevo vigor la pregunta por el valor salvífico de las religiones precristianas y extracristianas, no ya referida a los individuos, a los que se confía a la sabiduría divina, que los juzgará según las obras que hayan realizado de acuerdo a su conciencia, sino por el específico valor de las religiones institucionalmente consideradas. Frente a la negación de cualquier valor salvífico, hoy les reconocemos una significación ya que mediante ellas Dios se les ha hecho manifiesto a los que con su ayuda se han abierto a él. La cuestión pendiente es establecer la relación existente entre ellas como camino de salvación, por un lado, y el cristianismo, por otro. Si en éste tenemos la revelación escatológica de Dios, es decir la última y definitiva, irrevocable e intrascendible, porque en ella se nos ha dado del todo a sí mismo en el Hijo y en el Espíritu, alguna relación de coordenación tienen que tener con ella aquellas otras formas de presencia de Dios.

Las palabras siguientes del concilio Vaticano II son la fórmula más matizada a la que ha llegado la conciencia eclesial, al afirmar la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Cristo, a la vez que confiesa nuestra ignorancia de los caminos concretos por los que de hecho llega a todos.

> (El hombre) asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza a la resurrección. Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia invisible. Al haber Cristo muerto por todos y ser la vocación última del hombre en realidad una sola, es decir la divina, en consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual[7].

Hay tres soluciones que no parecen viables: la que reconoce valor salvífico exclusivamente al cristianismo y considera que todo lo que hay lejos de la revelación de Cristo son tinieblas o formas de autodivinización del hombre (K. Barth). La que acepta un pluralismo religioso indiferenciado,

5. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Libro VI: La Teología mítica según Varrón; VII: La teología civil y sus dioses; VIII: Teología natural y filosofía.

6. H. de Lubac, «Las religiones humanas según los Padres», en Id., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca ^{3}2002, 115-154.

7. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22, 5.

reconociendo que el camino normal para cada hombre es la religión que forma parte de su geografía y cultura, sin establecer relación con Cristo (J. Hick). La que imagina una economía de salvación propia del Espíritu Santo paralela y equivalente a la de Cristo (J. Dupuis). Cualquier hipótesis teológica, para ser cristianamente válida, tiene que mostrar la real presencia y supremacía de Cristo en la creación (orden del ser), en la historia (orden de la revelación) y en la consumación del destino de la humanidad (orden de la redención)[8].

Si frente a las religiones el cristianismo ha mantenido esta distancia, en cambio frente a la filosofía su actitud ha sido bien diferente. A partir de un momento dado se ha comprendido a sí mismo como «*la verdadera filosofía*». Hombres como san Justino y san Agustín han llegado a la fe como al lugar donde encontraban respuestas a las preguntas que los habían ocupado o acongojado mientras se habían dedicado a la filosofía[9]. En la fe cristiana encontraron muchas cosas que no habían leído en los libros platónicos y aristotélicos y comprobaron que el evangelio daba respuesta a las preocupaciones fundamentales que estaban subyacentes a aquellas filosofías: búsqueda de la felicidad por un lado y de la salvación por otro[10]. *En adelante la filosofía será la compañera de destino y el aguijón crítico de la teología.* Ambas reclamarán hablar del ser, de Dios, del hombre y del mundo, aun cuando cada una lo haga desde su perspectiva propia. Su destino ya va indisolublemente unido. Ya no habrá una fe que no pase por el *logos*, la razón que analiza y la inteligencia que contempla; y tampoco podrá haber una razón que desconozca o rechace el universo de posibilidades y de ensanchamiento de la razón que la revelación implica[11].

La filosofía no ha cejado en su pregunta por Dios y en su búsqueda racional de Dios. Las respuestas han sido diversas, pero la pregunta marginada por la costumbre o enviada al exilio por el poder político de individuos y grupos, vuelve siempre de nuevo. El hombre no es que tenga una pregunta por Dios: es que es constitutivamente una pregunta por él. Es primero la idea del Infinito que la del finito, del inmortal que del mortal, del creador

8. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración «Dominus Jesus»*, en *Documentos*, 612-639; Comisión teológica internacional, *El cristianismo y las religiones* (1996), en *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 557-606; L. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007; A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y de H. U. von Balthasar*, Madrid 2004.

9. Cf. San Justino, *Apología* I y II, en *Padres Apologistas griegos*, Madrid 1954, 182-280; Agustín de Hipona, *De vera religione*.

10. Cf. Id., *Confesiones* VII, 9, 13-15; V, 14, 25.

11. Cf. O. González de Cardedal, *Filosofía y Teología*, en *Historia, hombres, Dios*, Madrid 2005, 477-499.

que de la criatura[12]. Para el filósofo el primer problema es el del ser, que ha prevalecido sobre la nada, y luego los de la existencia individual, de la libertad personal, del sentido de la realidad y del fin de la historia. Las pruebas que se han elaborado para intentar mostrar primero y explicitar después a Dios no son sino el despliegue de la lógica interna a nuestra propia existencia, al fundamento que la sostiene y al sentido que la guía, religiosamente percibidos y confesados[13].

Sabe el hombre, por finito, mortal y limitado, que él no tiene poder para delimitar, definir o demostrar al Infinito y sólo el intento sería ya una blasfemia. En ese sentido ninguna palabra suya es capaz de decirle y sólo la adoración y el silencio le nombran. Pero a la vez puede indagar en las condiciones de posibilidad de su finitud en libertad y esperanza. Esperanza y necesidad de sentido, de justicia y de permanencia sin las cuales la existencia humana sería una expresión del absurdo y una condenación al sinsentido[14]. La convergencia de todos esos caminos para otorgar sentido al mundo y al hombre (por eso santo Tomás los llamó «vías») llevan a una certeza moral, a un cercioramiento personal, que iluminan no sólo la inteligencia sino el entero ser del hombre en cuanto realidad física, destino histórico y vida personal. Es el hombre religioso el que al final de ese camino afirmó que aquello último a lo que ha llegado la razón está implicado y es sustentado por lo que él llama Dios[15]. Para aquel la vida no sólo se sostiene en las certezas científicas sino en las certidumbres morales y personales, que nacen de evidencias y esperanzas, de lo que la inteligencia reconoce que existe y de lo que la voluntad decide que exista. Verdad sólo existe para el hombre cuando actúan ambas, voluntad e inteligencia, y cuando ambas se responsabilizan. En este sentido, *Dios ha dejado la verdad en manos del hombre, que para encontrarla tiene que «hacerla»*.

Hay, por consiguiente, una «fe filosófica» en Dios, diferenciada del argumento de evidencia lógica o matemática a la vez que de la confianza y certeza de la fe teologal. A esa fe filosófica llega el hombre en la afirmación refleja de la libertad explicitada en sus últimas condiciones de posibilidad, cuando se abre a la posibilidad de ese Bien, Plenitud, Fin al que las religiones han invocado llamándole Dios. Ese autocercioramiento del pensamiento y de la libertad, referidas a Dios, se convierten en una prueba (Hegel), y en el fondo no otra cosa es el argumento ontológico, en cuanto explicación del ser humano, como ser con sentido.

> En realidad las pruebas de la existencia de Dios son siempre una forma de realización de fe, entendidas en el sentido de una fe filosófica: como un adentrarse confiado hasta la trascendencia de lo dado en la razón y en la libertad mismas –desde sus intencionalidades mundanas hasta el origen que abarca el mundo–[16].

4. *Positividad de la teología cristiana*

La teología cristiana nace de la fe y ésta es fe histórica. En este sentido Fichte la ha contrapuesto a la fe metafísica.

> Sólo lo que viene de la metafísica es capaz de ofrecer la salvación; la historia no puede ofrecerla; se contenta con mostrarla razonable [...] Sólo lo metafísico y de ninguna manera lo histórico hace feliz[17].

Los universales de la razón, del corazón, del sentimiento y de la esperanza guían los destinos de la teología pero sobre todos ellos brilla una historia particular: la de Dios, manifestado en los profetas y encarnado en Cristo. Nuestra fe se funda en la visión de Cristo y nuestra teología en su conocimiento tanto del Padre como de sí mismo[18]. La particularidad de es-

12. Esta convicción es la que fundamenta la validez específica del argumento ontológico y explica la razón de su permanente reaparición, desde san Anselmo y Descartes a Hegel y Pannenberg. «Pues veo manifiestamente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita y, por tanto que, en cierto modo, tengo en mí mismo la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo» (R. Descartes, *Meditación metafísica* III).

13. Cf. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, 231; 253-256.

14. La esperanza y la justicia como condiciones de posibilidad para una existencia con sentido, vivible con dignidad y gozo en el mundo, es lo que le lleva a Kant a reclamar la existencia de Dios, tanto en la *Lógica* como en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Crítica de la razón práctica*. Su obra anterior, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), concluía así: «Es absolutamente necesario convencerse de la existencia de Dios, pero no es igualmente necesario que se demuestre» (W. Kant, *Werke* II, Darmstadt 1960, 621-738). «El resultado de mis estudios confirma tan a menudo la utilidad de tal supuesto (un sabio autor del mundo) –mientras que no puede en cambio aducirse nada en contra del mismo–, que diría demasiado poco si calificara de opinión mi tener por verdad. Incluso en este aspecto teórico puede decirse, más bien, que creo firmemente en Dios» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 826; B 854, trad. P. Ribas, Madrid 1993, 643).

15. Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 3: «Et hoc omnes intelligunt, nominant, dicunt Deum – et hoc dicimus Deum».

16. J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg 1978, 268.

17. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) = *Exhortación a la vida bienaventurada o Doctrina de la religión*, Hamburgo 1970, 98 y 116. Cf. E. Brito, *Fichte et la transformation du christianisme*, Leuven 2004; Id., *La théologie de Fichte*, Paris 2007.

18. Cf. E. Mersch, *Le Christ, l'homme et l'Univers*, Paris 1962. «Evidente es sólo que todo 'creer' –objetivamente– está fundamentado en un 'contemplar'; yo digo *objetivamente*, por tanto no de tal forma que ambos actos pertenecieran al mismo individuo y conciencia. Así toda fe cristiana en ultimísima línea se fundamenta en lo que le fue dado a Cristo (saber) so-

te hombre, que hereda y consuma una historia (Israel) a la vez que inaugura otra (la Iglesia), es la que está en su punto de partida y la que funda tanto sus contenidos como su legitimidad. Esta particularidad de la fe diferencia la teología y en algún sentido la contrapone a la filosofía, ya que ella tiene en nombres propios, como Abrahán, Jeremías, Jesús, Poncio Pilato, Pedro... sus asideros concretos y despegará de esa particularidad directamente sólo después de un largo recorrido[19].

El cristianismo es particular en su origen cultural y temporal; pero universal en su raíz cristológica y en su destino como salvación para todos los hombres. De ahí deriva el aspecto paradógico de la fe cristiana: que está religada a acontecimientos concretos, confesados en el *Credo* pero de los que se derivan en un segundo momento tanto una significación universal como la pretensión de afectar al destino personal de cada hombre por ser revelación del Absoluto. En esta tarea del descubrimiento de esa significación universal la filosofía prestará sus servicios a la teología, porque en la confrontación de lo que entrañan las dimensiones esenciales del hombre con los contenidos concretos de la revelación se percibirá la ordenación recíproca entre filosofía y teología, de forma que la filosofía se extienda hasta la recepción de la luz teológica y la teología se vea alumbrada por la penetración en lo real y en el hombre que la filosofía lleva a cabo.

Estamos ante uno de los factores que caracterizarán los modos diversos de hacer teología. Unos tenderán a mostrar la universalidad del evangelio, su íntima ordenación a la razón por ser la propuesta de salvación de Dios-Logos-Ágape para todo hombre, y por ello intentará establecer conexión entre los hechos particulares de la revelación divina y los universales de la razón y del corazón. Este modo de hacer teología otorga a la filosofía un lugar y función claves, ya que ella se convierte en el puente de paso de la particularidad cristiana a la universalidad humana. Esto explica, por ejemplo, el papel que jugaron Platón en la teología patrística y Aristóteles en la teología medieval[20]. Pero junto a este tipo de teología hay otro que parte del carácter inesperado y gratuito del cristianismo, con la paradoja de Dios hecho hombre en su centro[21], del Impasible padeciendo con nosotros y capaz

bre Dios y sobre sí mismo –no en la forma del creer sino del contemplar–, respectivamente a que de ello tuvo a bien comunicar a su Iglesia» (M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*).

19. Este es el legítimo sentido de la contraposición dialéctica que Pascal instaura en su *Memorial* entre el Dios de la revelación profética y el Dios de la filosofía. Cf. J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 2006.

20. E. von Ivánka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris 1990; W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt 2001.

21. Nadie como Kierkegaard ha puesto de relieve, frente a todas las domesticaciones conceptuales o morales, el «escándalo» y la «paradoja» que implica el cristianismo, cuando

de compadecer[22] y del Infinito encerrado primero en el seno de una mujer, luego clavado en la cruz, finalmente dado como pan en la eucaristía y como palabra en la Biblia[23]. Esta lógica escandalosa de la cruz excede las posibilidades de toda filosofía humana y sólo es recibible como luz de Dios en la fe y desde el amor del hombre que se trasciende y agradece; para este mundo cerrado sobre sí lejos de ser una *sophía* (sabiduría) es una *moría* (insania-locura) y una *alogía* (insensatez, necedad) (cf. 1 Cor 1–2).

En el Nuevo Testamento la cruz de Cristo es un exceso, respecto de la razón griega y de la religión judía. Dios lleva a cabo una negación de lo que parece ser (lo fuerte de este mundo) por lo que parece no ser (la crucifixión de Cristo). San Pablo propone dos términos para superar esta aparente aporía: λόγος - μωρία - δύναμις (1 Cor 1, 17-30). La cruz tiene una lógica que hay que descubrir y asumir; entonces se convierte en potencia de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención (1 Cor 1, 24.30). El segundo trinomio que revela la lógica divina actuando en Cristo es: forma de Dios, vaciamiento y elevación (Flp 2, 6-11). *El «logos» en cruz es la cruz de la filosofía y la luz de la teología*[24]. La filosofía es vista como el gran enemigo de la cruz de Cristo y de la salvación del hombre, porque tiende a reducir lo inesperado e inefable de Dios a la capacidad humana de razonar y explicar. Desde aquí se entiende la proclamación de Lutero lanzada como un programa contra la razón «prostituta» ejercitada en la filosofía, con Aristóteles como exponente supremo. De ahí su proclama: no sólo no se puede hacer filosofía con Aristóteles sino que hay que hacerla contra Aristóteles[25].

El teólogo habla de Dios a partir de su revelación en la historia, quien se ha dicho en ella con palabras humanas y se ha confiado a los hombres, dándoles crédito y acreditándose con signos ante ellos. El Dios de la filosofía es del orden real, mientras que el Dios de la religión, de la fe y con ella de

no se lo reduce a cultura, ética o costumbre, es decir a cristiandad. «Jesucristo es la paradoja que la historia jamás podrá condimentar o transmutar en un silogismo corriente» (*Ejercitación del cristianismo*, en *Obras y papeles*, Madrid 1961, 68).

22. Cf. P. L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford 2004.

23. «Sicut Christus fuit panniculis involutus ita sapientia Dei in Scriptura figuris quibusdam humilibus involveretur» (Buenaventura de Bagnoregio, *Breviloquio*, Pról. 4, 4).

24. Cf. X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Paris 1990; Id., *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Paris 1993; P. Ricoeur, *Logos, Mythos, Stauros*, en *Lectures* 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 141-150; O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Madrid 1996.

25. «Error est dicere: Sine Aristotele non fit theologus...Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele... Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem» (*Disputatio contra scholasticam theologiam* [1517], Tesis 43; 44; 50).

la teología, es del orden personal; aquél es absoluto, éste es relacional; aquél está referido primordialmente a la inteligencia del hombre, éste en cambio mira a la entera persona, a su existencia concreta, a su destino de vida y muerte. Desde Cicerón a Heidegger, Bergson, Morente y Zubiri se ha repetido que ante el Dios de los filósofos no se puede orar ni danzar, ya que con una causa, un fundamento o un fin no se puede tener una relación cordial. El Dios del teólogo se diferencia esencialmente del Dios del deísmo, con el que tantas veces se le ha identificado, y al que se inclina la filosofía. Dios intelectual en el que se piensa pero al que no se reza, trascendente y lejano, puro término de la mirada intelectual. García Morente muestra cómo ante ese Dios, concebido así como poder, sólo se puede tener aquella relación que Schleiermacher describe como sentimiento de absoluta dependencia de nosotros respecto de él[26]. En el Dios cristiano los términos se invierten: es él quien al encarnarse entra en una absoluta dependencia respecto de nosotros. Ésta le lleva a no sustraerse a las condiciones de la finitud ni a escapar a las situaciones de violencia y muerte que los hombres puedan infligirle. La aceptación de la cruz está en la lógica de la encarnación, como forma de solidaridad absoluta a la vez que de respeto absoluto con la historia del hombre. Dios, al crear, asumió el riesgo de la libertad humana, y al encarnarse, el riesgo de que esa libertad se volviera contra él intentando anularle y arrojarle del mundo. La respuesta de Dios no fue el ejercicio de su omnipotencia, sino la pasividad absoluta de quien respeta la iniciativa del hombre, su compañero de destino.

5. *Dos rasgos específicos del Dios cristiano*

Las características fundamentales del Dios cristiano son la historicidad y la reciprocidad. «El camino de Dios con su pueblo fue un camino histórico, un trozo de historia»[27]. Camino que se inicia con la llamada de Abrahán, como personalidad corporativa, que luego referida al pueblo tiene su inicio fundador en la liberación de Egipto y que perdura a lo largo del tiempo hasta la consumación de la historia por la presencia permanente de Cristo entre los suyos y por la acción del Espíritu Santo. Esa historia es al mismo tiempo acción de los protagonistas humanos y conducción por Dios, mediante su palabra, sus teofanías, los profetas y guías que él va enviando

26. Cf. M. de Iriarte, *El profesor García Morente sacerdote*, Madrid 1953, 77-78; P. Magnard, *Le Dieu des philosophes*, Paris 1992.

27. H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* I. *Dios elige y obliga*, Bilbao 1999, 41.

al pueblo. La historicidad se concreta en una forma específica de relación entre Dios y su pueblo: la alianza. Ella es el pacto que iniciado por Dios religa a su pueblo con Yahvé y desde dentro del pueblo religa a cada uno de sus miembros con su Dios. *La alianza es la forma fundamental que determina la existencia del pueblo y el comportamiento de Dios*[28]. El destino del pueblo le afecta a Dios y las intenciones divinas afectan al pueblo. Esa solidaridad de destino encontrará su punto cumbre en la encarnación, en la que Dios llega hasta el extremo de la condición humana gustando nuestra vida en todos sus límites a la vez que nuestra muerte. Probación de nuestra muerte en la cruz, superación de ella y oferta de su vida en la resurrección.

Israel se relaciona con su Dios en respuesta a la relación que él ha instaurado con él como pueblo. La iniciativa es de Dios pero, una vez que se ha contraído la alianza, los dos son igualmente responsables. En este sentido Dios adquiere historia y destino con nosotros hasta el punto de poder afirmar que esa historia va a afectar a su propio ser. Aquí aparecen las paradojas de la revelación en el Antiguo Testamento y de la encarnación en el Nuevo. Los padres de la Iglesia hablaron de la pasión del Impasible, de la historia del Eterno y del dolor del que es felicidad en plenitud[29]. Algún teólogo alemán, después de la norteamericana *Process Theology* de A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne y J. Cobb, ha afirmado que «el ser de Dios está en devenir»[30]. No se trata de someter a Dios al devenir de la naturaleza o al flujo de la historia ni de condicionarle a las decisiones humanas sino de tomar absolutamente en serio que Dios no roza la historia desde fuera sino que la vive desde dentro con todas sus determinaciones. Evidentemente esto supone una comprensión personalista de Dios más allá de la metafísica griega y del pensamiento idealista; presupone la comprensión relacional y personal de Dios propia de la Biblia. Dios de la creación y de alianza, Dios amigo del hombre y su compañero de camino. A ese Dios le puede afectar la historia porque él ha decidido compartir el destino del hombre su amigo[31].

28. La obra de W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Madrid 1975, está elaborada con esta idea como centro.

29. ¿Cómo es posible afirmar el padecer en Dios, que es incorpóreo, si sufrimiento y corporeidad van unidos? Ahora bien, la corporeidad, en cuanto mediación del espíritu a lo otro de sí, puede tener diversas formas. San Pablo habla de un «soma psychikon» y de un «soma pneumatikon», de cuerpo físico y de cuerpo espiritual (1 Cor 15, 44). Luego se pueden mantener las dos tesis: 1. La que liga pasibilidad con corporeidad. 2. La que religa ambas nociones pero distingue formas de corporeidad. Cf. M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992.

30. E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Kart Barth*, Tübingen 1967.

31. En esa línea de pensamiento Whitehead ofrece intuiciones profundas al definir la religión y a Dios: «Religión es lo que el individuo hace con su soledad. Pasa por tres estadios,

La segunda característica del Dios cristiano es la *reciprocidad*, por la que ponemos al hombre en el mismo nivel, no de ser pero sí de relación con Dios. Dios tiene un plan de salvación para el hombre pero eso no significa que tenga unos decretos fijos eternamente, con anterioridad a la libertad y decisión del hombre. Éste entra en juego como real protagonista de forma que puede rechazar, negar o malversar la propuesta de Dios para su existencia. La historia queda en este sentido abierta a lo imprevisible de las libertades humanas, a las que Dios toma absolutamente en serio. *La historia es así ese misterioso tejido de propuestas de Dios y de decisiones del hombre. Hablar de reciprocidad es afirmar que lo que Dios hace le afecta al hombre y que lo que el hombre hace le afecta a Dios*. Las relaciones entre ambos son vistas en la Biblia siempre en el orden de los sujetos con amor, libertad y corazón. Las relaciones que median entre ambos son las que median entre un padre y un hijo, un amigo y otro amigo, una esposa y su esposo, un enamorado y su amada. De ahí que las palabras que determinan esa relación sean en positivo las de fidelidad y obediencia, de amor y consentimiento; y en negativo las de infidelidad, ruptura, traición, olvido, lejanía[32].

6. *La «humanidad» de Dios y la oración del hombre*

En este orden hay que situar los antropomorfismos del Antiguo Testamento que no son una forma ingenua y precrítica de expresarse, que habría que desmitificar o traducir al concepto a fin de que adquirieran dignidad y valor para el creyente. Son la expresión de la condescendencia divina para con el hombre que encuentra su punto cumbre en la encarnación. La novedad de Cristo consiste en esta reciprocidad, llevada hasta el extremo[33]. Dios

en el caso de que llegue a su despliegue final. Es el tránsito del Dios vacío al Dios enemigo y del Dios enemigo al Dios compañero» (*Religion in the Making* [1926], New York 1960, 16). «What is done in the world is transformed into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reason of this reciprocal relation the love in the world passes into the love of the heaven and floods back again into the world. In this sense, God is the great companion –the fellow sufferer who understands» (*Process and Reality. An Essay in Cosmology* [1929], London 1978, 351).

32. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 235-446 (Los símbolos primarios: mancha, pecado, culpabilidad).

33. La salvación del hombre establece las condiciones de la revelación y encarnación de Dios. «Dios no podía entrar en contacto con los hombres sin tomar los sentimientos y afectos del hombre, que le permitían atenuar la fuerza de su majestad –insostenible, por lo demás para la debilidad humana– por una kénosis indigna de él, es verdad, pero necesaria para el hombre y por tanto digna de Dios: porque *nada es tan digno de Dios como la salvación del hombre*». Tertuliano, *Adversus Marcionem* II, 27, 1. Cf. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments*, Tübingen 1971.

se entrega totalmente a hombre tal como es en sí mismo – un hombre se entrega totalmente a Dios desde la raíz de su ser y en la totalidad de su existencia histórica. Ese es el misterio de Cristo, en quien tenemos a la vez la historia de Dios, viviéndose hasta el límite de ser con nosotros como nosotros, y la historia de un hombre hasta ser el Hijo, en comunión de vida con Dios, su Padre.

La propia Biblia habla del dolor de Dios, del arrepentimiento de Dios, de sus entrañas conmovidas ante el sufrimiento de sus hijos. Es verdad que todo el lenguaje teológico tiene que ser «traspuesto» de nuestras experiencias humanas a su carácter divino, pero no de tal forma que le arranquemos la capacidad significativa de transparecernos la humanidad de Dios que él ha querido asumir. Una de las características de la reciprocidad es que el hombre está ante un Dios con entrañas de Padre y conmoción de madre[34]. A ese Dios puede dirigirse como compañero de alianza en la confianza de que su palabra es acogida. Si las palabras y esperanzas del hombre no llegasen al corazón de Dios hasta el punto de conmoverle y hacerle volver su mirada sobre el hombre, eso querría decir que entonces Dios no era Padre y que la alianza no era realmente decisiva. Aquí es donde hay que situar el sentido de la oración y en concreto de la oración de petición. No se trata de un detalle mínimo para la experiencia cristiana. Negar la validez de ésta es instaurar un concepto de Dios que no toma absolutamente en serio la alianza. Entre la actitud mágica de quien quiere doblegar la voluntad de Dios con sus actos y la actitud escéptica de quien sitúa a Dios fuera del alcance humano, dirigiéndole sólo himnos como a un «él» o incluso un «ello» –ésa era la actitud propia de los griegos– y no suplicándole como a un «Tú» paternal desde la confianza filial –tal como aparece en Jesucristo y nos invitan los evangelios a dirigirnos a Dios–, está la actitud correcta de quien ora, suplica y espera confiadamente del Padre, del amigo y del compañero de destino. Por eso ora ininterrumpidamente, para dejar al final en las manos divinas los propios azares, porque él sabe mejor de nosotros que nosotros mismos. *La súplica intensa y confiada a Dios y el desistimiento confiado y pacífico en sus manos son igualmente esenciales. Sin la primera, Dios quedaría reducido a una lejanía impersonal y descuidada del hombre; sin el segundo, el hombre se elevaría sobre Dios, pretendiendo ser soberano de sus designios.*

Filósofos y teólogos coinciden en considerar la oración como el fenómeno y la realidad primera en la vida religiosa. Así, por ejemplo, Kant y Feuerbach, aun cuando el primero la vea como un subterfugio para escapar

34. Cf. S. del Cura Elena, *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios*: Estudios Trinitarios 26/1 (1992) 117-154.

a la virtud moral; y el segundo, de acuerdo con su teoría de la religión-proyección, la explique como la omnipotencia del sentimiento.

> La esencia más profunda de la religión la revela el acto más sencillo de la religión –la oración– un acto, que dice infinitamente más o al menos tanto como el dogma de la encarnación, aun cuando la especulación religiosa considere a ésta el misterio más grande[35].

La oración de petición no es una etapa que deba ser superada ni una forma inferior de relación con Dios, como lo es en Hegel, o Schleiermacher, que teme caer en el antropocentrismo, ya que para él no hay ningún lazo de unión recíproca entre el creador y la creatura. Frente a ellos B. F. X. von Baader elabora una «filosofía de la oración». Ésta es para Kierkegaard el punto de Arquímedes fuera del mundo, que él coloca en el santuario interior, y en el que el orante verdadero será capaz de remover la tierra. Oración y adoración, silencio y soledad, audición y espera, confianza y consentimiento, distancia e inmediatez con Dios, son las fibras que constituyen el tejido del hombre religioso. Orar no es pensar a Dios, sino combatir con Dios como Jacob día y noche (Gn 32, 23-33). Si la pregunta inquisitiva es la piedad del pensamiento, la respuesta consenciente es la piedad de la fe. La oración como diálogo presupone una persona divina vuelta en amor al hombre, cuya naturaleza no es cerrarse sino abrirse, no es retenerse sino darse, no es callar negando sino hablar correspondiendo. Donde la oración de petición no tiene lugar teórico o práctico, ha desaparecido la realidad personal de Dios, que en el cristianismo se explicita con las categorías de creación y alianza, de revelación y encarnación, de redención y santificación. Por ello, *el lugar que ocupa la oración –la de petición propia del hijo y no sólo el himno propio del filósofo–, hecha en el espíritu de los profetas, de los apóstoles y de Cristo, da la medida cristiana de una teología.* La recuperación de la especificidad de la religión frente a la moral y la metafísica por un lado y de la especificidad del cristianismo frente a las religiones por otro en los primeros decenios del siglo XX, fue también el momento en que se redescubre la esencia e importancia de la oración por autores como Heiler, Bremond, Scheler, Ménégoz, Guardini, K. Barth[36].

35. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid 1995, 169. Esta traducción dice erróneamente «creación» donde debe decir encarnación.

36. Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, München 1919; A. Winter, *Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht 'Gunstbewerbung' sondern Form aller Handlungen*: Philosophie und Theologie 52 (1977) 341-377; Id., *La pensée moderne devant la prière*, en DSp XII, 2328-2339; G. Haeffner, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebetes*: Philosophie und Theologie 57 (1982) 526-549.

Uno de ellos abre su libro con esta frase que es proclama y programa: «De la actitud de la cristiandad respecto de la oración depende la suerte del cristianismo en el mundo»[37].

En el tenor de la oración y en especial en la de petición es donde se manifiestan las características del Dios en quien se cree y del hombre que cree. Lo advertimos sobre todo cuando comparamos la oración de un filósofo y de un cristiano, o el cambio que experimenta esa oración cuando un filósofo se convierte. El cambio en su relación y comprensión de Dios se manifiesta en la forma de orar. San Agustín es un ejemplo preclaro. Desde los *Soliloquios* a las *Confesiones* va surgiendo una palabra nueva, que cada vez se va alejando más de Porfirio y de Plotino para hablar y respirar ante Dios con las palabras del salmista y de Jesús ante el Padre. Es ese Padre, *Abba*, el destinatario de su llanto, gozo y acción de gracias, no el orden cósmico. La eficacia de la oración no se funda en la «simpatía» universal que reina entre todos los seres, sino en la paternidad de Dios y en la ocupación amorosa con sus hijos.

> Para Plotino la oración no rompe el orden natural; ella es, bien una mediación específica para actuar sobre el orden universal a la manera de un encantamiento mítico que pone en juego la simpatía del Todo; o bien un proceso de recogimiento por el cual el alma se pone en relación con la Inteligencia y el Uno, pero sin pedir gracia alguna, ya que se trata solamente de reencontrar lo divino inmanente al sujeto espiritual y no de invocar la ayuda de una Transcendencia[38].

La comprensión personal y amorosa de Dios Padre tal como Jesús nos la revela y la oración de petición están en pie y caen conjuntamente. La negación de una arrastra inevitablemente la negación de la otra.

7. *Historia y profecía - Memoria y amor*

Nos encontramos así con otra paradoja a la hora de pensar en Dios y hablar de él: él es el eterno y el histórico, el universal que se nos hado dado y revelado en la particularidad de la historia, el que constituye el fundamento metafísico de todo lo existente y el que quiere instaurar una relación de

37. F. Ménégoz, *Le Problème de la prière*, Paris 1925.

38. A. Solignac, *Introducción a las «Confesiones» de san Agustín*, Paris 1962, I, 76-77. Sobre la oración en Plotino, *Enéadas* 3, 2, 8-9; 4, 4, 26; 4, 4, 32.38.40.41; 5, 1, 6; 5, 8, 9. Cf. M. Vincent, *Saint Augustin maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos*, Paris 1950, 95-298 (La prière de demande); 299-434 (La prière de louange). El contenido de la oración de petición lo expresa el autor en estos términos: «Ne demander à Dieu que lui-même» (178-224).

amigo con todo hombre, el sustraído a los avatares de la historia en su majestad y soberanía, el que a la vez comparte el dolor y las esperanzas de los hombres. ¿Cómo unir y mantener unidas esas dos dimensiones: su trascendencia absoluta sobre la temporalidad y la humanidad, a la vez que su participación en ellas? Esta dualidad determinará dos sensibilidades cristianas con las dos teologías correspondientes. Cada una de ellas tiene sus malformaciones a la vez que su legitimidad. Una se inclinará a comprender a Dios con la mirada del metafísico puesta en el ser, mientras que otra se concentrará en la contemplación de la cruz de Cristo; una partirá de las experiencias humanas orientadas al Absoluto, mientras que la otra se concentrará en la audición y obediencia a las palabras de ese Dios proferidas en la historia de los hombres. Dos nombres representan esta dualidad en la historia de la teología, dualidad que no es contraposición, sino acentuación diversa: san Agustín y santo Tomás.

San Agustín centra sus reflexiones en torno a los dos nombres o definiciones que la Biblia da de Dios. «Yo soy el que soy», revelado en el Éxodo (3, 14) y «Dios es amor», que centra el pensamiento de san Juan (3, 16; 1 Jn 4, 8.16). El empeño es conjugar el ser supremo y la misericordia infinita, la santidad y trascendencia de Dios reveladas a Moisés con la proximidad com-padeciente manifestada como amor absoluto en Jesucristo[39]. Él ve la religión cristiana radicada en la historia y, por consiguiente, reclamando la atención a lo que Dios ha hecho desde dentro de ella para los hombres. La luz y la salvación para la vida humana surgen no desde el empeño prometeico del hombre sino desde la oferta generosa de Dios. Dios está referido a la historia del hombre y ésta encuentra su interpretación teórica y espera encontrar su logro práctico por referencia a esa intervención de Dios en su concreción y particularidad. Él lo sintetiza en estos dos términos: *historia y profecía*.

> El núcleo central (*caput*) de esta religión que hemos de seguir es la historia y la profecía, donde se descubre la dispensación temporal de la divina providencia a favor del género humano, para reformarlo y restablecerlo en la posesión de la vida eterna. Una vez que ha creído lo que ellas enseñan, la mente se irá purificando con un método de vida ajustada a los preceptos divinos y se habilitará para la percepción de las cosas espirituales, que ni son pasajeras ni futuras sino permanentes en el mismo ser, inmunes de toda contingencia temporal, a saber el mismo y único Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo[40].

39. E. Gilson, *Saint Agustin. Philosophie et incarnation*, Genève 1999.
40. Agustín de Hipona, *De la verdadera religión* 7, 13.

La historia nos remite a unos acontecimientos ya realizados que hay que recuperar por el testimonio de quienes fueron testigos presenciales y por la memoria, mientras que la profecía nos ilumina el futuro, en la medida en que está insinuado en el pasado fundador. *La memoria y la esperanza son así los dos pilares de la existencia cristiana*[41]. El presente queda abierto a estos dos focos de luz y el instante tiene la consistencia que ambos le confieren. Desde ese pasado y ese futuro iluminados nos abrimos a lo eterno, que para Agustín es el misterio de la Trinidad.

Nuestro autor ve toda la historia centrada en torno a Jesucristo; por ello los dos actos fundamentales de la ejercitación del cristianismo son la narración de lo que Dios hizo en Cristo por nosotros y nuestra respuesta a ella en el amor. Este es el cometido primero de la Escritura; luego de la catequesis en un sentido y de la teología en otro: «*Christum narrare et ad dilectionem monere - narrar a Cristo e invitar al amor*». En Cristo Dios se ha hecho el prójimo absoluto del hombre y de esta forma le ha dado la capacidad de considerar a todo hombre, cercano o lejano, como su prójimo.

> Cristo vino a este mundo para que el hombre supiera cuanto le ama Dios y aprendiera a encenderse inflamado en el amor del que le amó primero, y en el amor del prójimo, de acuerdo con la voluntad y el ejemplo de quien se hizo prójimo al amar previamente no al que estaba cerca, sino al que vagaba muy lejos de él; y toda la Escritura divina, que ha sido escrita antes de su venida, ha sido escrita para preanunciar la venida del Señor. Y todo cuanto más tarde fue recogido en las Escrituras y confirmado por la autoridad divina, nos habla de Cristo y nos invita al amor[42].

El tipo de teología que surge de esta actitud se nutre fundamentalmente de la relectura de la Biblia y surge de la predicación y de la exposición espiritual de sus textos. San Agustín retiene toda la retórica y la filosofía que tenía aprendidas cuando se convirtió, pero todo en él queda reducido a cauce de expresión para otros contenidos cuya savia deriva de la experiencia sacramental, de la percepción eclesial y sobre todo de la asimilación biográfica de la palabra divina, tal como el texto bíblico la sitúa dentro de la liturgia, en la que se presencializan las realidades santificantes cuyo origen relatan esos textos. San Agustín, por estar inmerso en la Biblia y la Liturgia, es profundamente sensible a la discontinuidad entre cristianismo y filosofía, pese a la saturación que vive de ésta. Sólo en el cristianismo ha encontrado al Dios humilde, cercano al hombre y solidario de su destino por

41. Cf. J.-Y. Lacoste, *Essai sur les raisons de la mèmoire et de l'espèrance*, Paris 1990.
42. Agustín de Hipona, *La catequesis de los principiantes* 4, 8.

la encarnación; sólo en Cristo médico ha encontrado el aceite necesario para curar las llagas del hombre[43]. Él era muy sensible a la distancia que hay entre lo que el hombre anhela para estar sano y ser feliz por un lado y las propias posibilidades por otro. Sus necesidades exceden sus capacidades. Sólo Dios es proporcional a la anchura del corazón humano; sólo Cristo le ofrece la salvación y santificación que ya sanan nuestra vida y después la plenificarán. San Agustín es un *obispo* que, sobre todo, predica interpretando la Biblia y celebrando los sacramentos, mientras que santo Tomás es un *profesor* que da clases y comenta los textos de los filósofos. La diferente inserción personal en historia e Iglesia explica no pocas de las diferencias de sus teologías.

8. *De la narración al sistema*

Santo Tomás tiene evidentemente los mismos puntos de partida pero sus intereses y acentos son distintos: necesita ver todos los textos y testimonios bíblicos en su coherencia y unidad, integrar todo lo que ha sido la anterior reflexión cristiana (Padres) y a la vez confrontarse con un pensamiento filosófico (Aristóteles), que reclama autonomía y le otorga la capacidad de integrar en sistema las realidades cristianas. Es otro el momento histórico y son otras las demandas que se le presentaban a la teología: racionalidad, sistematicidad y actualidad. A estas tres reclamaciones responde santo Tomás con su *Suma Teológica*. Él no abandona el punto de partida de san Agustín: la historia bíblica como relato de la economía divina de salvación, pero no se conforma con él. Eso es ya presupuesto que se transmite en la catequesis y en las clases de exégesis bíblica. El dato positivo cede su lugar al concepto y la particularidad tiene que mostrar su universalidad interna para poder reclamar adhesión. Él distingue explícitamente lo que es la *historia sancta* y lo que es el *ordo disciplinae*[44].

Quedarse en la primera sería dejar a la inteligencia vacía de sentido, ya que la pura proposición de los hechos, reclamando por autoridad la adhesión, no es suficiente para fundar la fe como acto razonable de la inteligencia humana. Profundiza la doble vía ya enunciada por san Agustín para proponer la fe cristiana: el argumento de autoridad y tradición por un lado, y el de razón y sentido por otro[45]. Ciertas discusiones actuales entre teología narrativa y teología sistemática son una renovación de esa diversidad que santo Tomás exponía al diferenciar la «historia santa», del «orden de la disciplina», mostrando la insuficiencia de aquélla. El teólogo parte de la historia bíblica pero no para sintetizar simplemente sus contenidos o armonizar su pluralidad (tarea de la teología bíblica), ni para seguir el curso genético de los textos y de las ideas contenidas en ellos (tarea de la exégesis), sino para entender su sentido como totalidad, establecer la conexión que existe entre sus textos y la lectura que la tradición ha hecho de ellos a la vez que la significación que la experiencia actual de la vida humana les arranca, situándolos en la luz de toda la experiencia cristiana.

San Buenaventura y santo Tomás se encontraron con la necesidad de poner orden y coherencia en las cuestiones teológicas. Éstas se exponían en aquel momento de tres formas: a) al hilo de la exposición de los textos bíblicos; b) como solución de las opiniones contrapuestas de los padres de la Iglesia; c) como resolución de los problemas planteados en forma de «cuestiones disputadas». Todo ello ofrecía un confuso panorama de la teología. Ante la acusación de que la unidad de la Biblia no aparecía detrás de tantos textos y comentarios que como los árboles no dejan ver el bosque, y ante el fastidio y confusión que todo esto generaba en los alumnos, ellos ofrecieron sus síntesis sistemáticas. Hoy lo entendemos perfectamente ante la proliferación de una exégesis bíblica que, en medio de tantos pre-textos, contextos, estructuras y paradigmas, no logra hacer sentir la Biblia como palabra salvífica actual de Dios, ni tampoco mostrar cómo pueda ser «alma de la teología», tal como la proclama el concilio Vaticano II. Hoy la ruptura de las síntesis anteriores con la aparición de tantos problemas nuevos, derivados de la ciencia y de la sociedad, nos hacen anhelar otros dos genios como aquellos[46].

43. La idea de la humildad de Dios, del Cristo humillado, de su misericordia frente a nuestra miseria, de su pasión como medicina de nuestras heridas y de él como médico de nuestras heridas son las claves de su pensamiento más profundo. Eso es lo que confiere tal fuerza de convicción a sus *Confesiones*: «Laus mea et vita mea, Deus cordis mei... exaudi me per medicinam vulnerum nostrum, quae pependit in ligno et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis» (9, 13, 36; 7, 24-27). Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (1910), Darmstadt 1964, 130-132.

44. STh. I, Prologus. Cf. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas*, Paris 1954, 258-265.

45. Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Graz 1957, 125-143.215-234.

46. Los prólogos de ambos son literalmente coincidentes. Por ser más conocido el de santo Tomás a la *Suma*, cito el de san Buenaventura en su *Breviloquio*: «Esta doctrina, así en los escritos de los santos como también de los doctores, es enseñada tan difusamente que no puede ser vista ni oída en largo tiempo por los que se acercan a oírla –por lo cual los nuevos teólogos aborrecen frecuentemente esta Sagrada Escritura como incierta y desordenada y como una selva espesa. Por ello he sido rogado por los compañeros para que de mi pobrecita pequeña ciencia dijera algo con brevedad en forma de *Suma y compendio* de la verdad de la teología, y vencido por sus ruegos accedí a hacer este *Breviloquio*» (*Prólogo* 6, 5).

La filosofía ocupa en santo Tomás un lugar mucho más central que en san Agustín en la medida en que con su ayuda se elabora el esquema de presentación racional y sistemática de las realidades cristianas. Ella da el marco en el que se sitúan las proposiciones cristianas, y al servicio de los cuales se insertan los textos bíblicos. La Biblia está tan presente en santo Tomás como en san Agustín, pero en uno es como la fuente de la que mana el agua de la vida y pensamiento cristianos, mientras que en el otro es el fundamento que sostiene un edificio concebido con unos planos procedentes de una visión filosófica, que otorga a la teología una cierta autonomía en relación con la experiencia religiosa, la vida sacramental y la predicación en la Iglesia. Aquí se abre la hienda que siglos después llevará a la separación y contraposición entre teología y espiritualidad, Biblia y metafísica, que encuentra su culminación en el siglo XVI y que afecta tanto al protestantismo como al catolicismo. Ya vimos cómo Lutero rechaza que Aristóteles constituya una ayuda para conocer el contenido de aquélla, pues en vano un ciego puede ser guía hacia la luz, mientras que la luz (Biblia) sí puede ser guía y juez de los ciegos (los filósofos sin Cristo). La contraposición de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de los profetas es la constatación final de un proceso ya vivido en la Iglesia en fases anteriores, comenzando por la de Lutero entre una *theologia gloriae* (la que conoce al Dios invisible partiendo de lo visible) y una *theologia crucis* (la que para conocerle se concentra exclusivamente en la pasión y muerte de Cristo por mí, pecador)[47].

47. «Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicit». «Sed qui visibilia et posteriora Dei per passionem et crucem conspecta intelligit». «Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum. Theologus crucis dicit id quod res est». Lutero, *Disputa de Heidelberg* (1518), tesis 19, 20, 21 (versión cast.: Lutero, *Obras*, ed. T. Egido, Salamanca 2001, 74-85).

2

ISRAEL Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Palabra primera y palabra segunda sobre Dios*

La del teólogo es una palabra segunda respecto de la palabra de Dios, que le precede creando, eligiendo, salvando, juzgando, prometiendo[1]. Dios como causa, fundamento, origen, sentido y fin de la realidad puede ser sospechado, pensado, afirmado, conocido por el hombre. Ahora bien, Dios como Dios, en su divina realidad, intenciones y decisiones, sólo puede ser conocido si él nos revela su interioridad. El grito de san Pablo es la expresión que sale del corazón de todo hombre que se ha acercado a Dios:

> ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor?, o ¿quién fue su consejero? (Rom 11, 33-34).

El teólogo parte desde el abismo de su impotencia reconocida. Lo contrario equivaldría a decir que ha situado a Dios en el universo de las realidades finitas, pertenecientes a su ámbito y nivel humano, que por tanto puede dominar; ya que el conocimiento es la suprema fuente de dominación. Una confesión de impotencia y de nesciencia está en el inicio del conocimiento teológico de Dios. Esta confesión de la trascendencia absoluta de Dios en el orden del ser y del conocer es el inicio de la verdadera relación religiosa con Dios.

El comienzo de la sabiduría teológica es la decisión de «aprender a conocer a Dios desde Dios»[2], siguiendo la fórmula de este Apologista griego, quien contrapone el saber de los filósofos y los poetas, «que han procedi-

1. Así designan la acción de Dios en sus respectivas interpretaciones: C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen*, Göttingen 1985; W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Salamanca 2007, 165-234.

2. Atenágoras, *Legación a favor de los cristianos* 7, en *Padres Apologistas griegos*, Madrid 1954, 656-657.

do movidos, según la simpatía del soplo de Dios, cada uno por su propia alma a buscar si era posible hallar y comprender la verdad», teniendo «por testigos a los profetas, que, movidos por el espíritu divino, han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios». A esa decisión inicial siguen la búsqueda de sus palabras, el acogimiento de sus signos, huellas, testigos y profetas, para oír algo directamente de él. La historia es el lugar concreto de la revelación de Dios. Y hay una historia que ha sido reconocida como el lugar privilegiado de esa revelación personal, en su forma suprema e intrascendible: la que ha tenido lugar en medio del pueblo de Israel, en la persona de Jesús y en la Iglesia naciente. Esa historia de acontecimientos y experiencias, de palabras y esperanzas está recogida en la Biblia. Ella es así la fuente de la que mana el conocimiento teológico y sin la cual no hay teología. San Gregorio nos invitaba a leer las Escrituras sagradas como se lee la carta personal de un amigo «para aprender por las palabras de Dios a conocer el corazón de Dios»[3].

2. *Biblia, historia de la salvación y teología*

La Biblia es el relato de la historia de Dios con los hombres. Es la expresión concreta de lo que con diversa terminología se ha llamado «oeconomia salutis», «ordo salutis», «paedagogia salutis», «Heilsgeschichte» o plan de salvación de Dios para los hombres, significado a través de unos acontecimientos e interpretado por medio de personas divinamente elegidas para esa misión. Este hecho ha llevado desde los mismos orígenes a pensar la teología como el relato ordenado y razonado de esas gestas divinas con los hombres. Desde san Ireneo a J. Cocceius, el pietismo, Bengel y la Escuela de Erlangen con J. Ch. K. Hoffmann como su máximo representante en el siglo XIX, hasta Cullmann en el siglo XX, no se ha cesado en el empeño de elaborar la teología no desde una conceptualidad filosófica, proyectada sobre sus datos, sino desde dentro de la lógica que esa misma historia contiene[4].

3. San Gregorio, *Cartas* V, 46.

4. Johannes Koch –Cocceius– 1603-1669, teólogo reformado, es el primero en intentar una sistematización de la teología desde la perspectiva de la historia de la salvación y de la alianza: *Foederaltheologie*. Cf. K. G. Steck, *Heilsgeschichte im evangelischen Verständnis*, en LThK² 5, 156-157; Id., *Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann - Schlatter - Cullmann*, Zürich 1959; O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel 1947; Id., *Le salut dans l'histoire. L'éxistence chrétienne selon le NT*, Neuchâtel 1966. Esta última obra se abre con esta declaración: «Nuestro propósito es mostrar cómo la fe de la que da testimonio el Nuevo Testamento está centrada sobre la historia de la salvación». Sigue una reflexión polémica contra aquellos representantes de la teología protestante que orientan en una dirección antropológica haciendo a la existencia humana y a la historicidad los polos de sentido del Nuevo Testamento. Cf. la tercera edición de *Christus und die Zeit*, Zürich 1962, 9-27: «Mirada retrospectiva a la repercusión de este libro en la teología de la postguerra».

Nuestra Biblia es fruto de siglos. De sus dos partes, la primera o Antiguo Testamento por un lado recoge toda la tradición espiritual del pueblo de Israel con anterioridad a Cristo, mientras que la segunda o Nuevo Testamento recoge la historia y las experiencias vividas en torno a Jesús y a la primitiva Iglesia. La Biblia cristiana contiene ambos Testamentos y justamente porque es «cristiana», es decir, referida al Mesías que esperaba Israel y al que la Iglesia identifica con Jesús de Nazaret, retiene los escritos del pueblo de Israel como elemento esencial para el conocimiento de Cristo y del Dios revelado en él. Es verdad que lo lee desde la persona, doctrina y misión de éste, pero encuentra sus raíces de inteligibilidad en la historia de esa promesa y del correspondiente cumplimiento, de sus palabras, figuras y acontecimientos comprendidos como profecías o «tipos» del futuro[5]. Muchos de sus elementos (nacionales, legales, rituales,...) han quedado superados al no ser conciliables con el mensaje de Jesucristo. Sin embargo, la Iglesia lo ha retenido y se ha opuesto a su exclusión, tanto a los envites de los primeros siglos con Marción y el gnosticismo como a los del siglo XX con Harnack y el liberalismo[6].

Toda reflexión sobre el Antiguo Testamento e Israel está remitida hoy a tres grandes campos de investigación: la arqueología, la historia y la teología. En fases anteriores se estableció una conexión demasiado estrecha entre ellas. Se habló del salto inmediato del texto a la zanja y de la zanja al texto, de la historia a la fe y de la fe a la historia. Hoy por el contrario se ha llegado a la separación radical y a una autonomía de cada una de ellas. Tal separación puede conducir a un escepticismo sin arraigo histórico para la fe de Israel, tal como la exponen los textos bíblicos. La historia y los historiadores son funcionalmente necesarios para la teología bíblica, ya que un ele-

5. Cf. L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Berlin 1939; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; P. Grelot, *Sens chrétien de L'Ancien Testament*, Paris 1962; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de L'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962.

6. Éste escribía en 1920: «Rechazar el Antiguo Testamento Testamento en el siglo II –Marción– fue un error que la gran Iglesia condenó con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino al que la Reforma todavía no se podía sustraer; pero, desde el siglo XIX, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, de igual valor que el Nuevo Testamento, es consecuencia de una parálisis religiosa de la Iglesia» (A. Harnack, *Marcion*, Leipzig 1924, 127; Darmstadt 1985, 222); W. Kienzig (ed.), *Harnack, Marcion und das Judentum*, Leipzig 2007. Cf. Pontificia comisión bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano 2002.

mento esencial para la fe de ambos Testamentos es la intervención de Dios en los acontecimientos exteriores y en las conmociones interiores, relacionados entre sí. Hay una unidad de sujeto histórico: Israel-Jesucristo-Iglesia, referido al único Dios, que actúa en un lugar y en un tiempo para el hombre que es uno en sus múltiples «humanidades» y «fases» de existencia. No es legítimo por tanto un pluralismo radical que no reconozca unidad alguna en la historia de ese pueblo de Dios y en el conjunto de esos libros seleccionados y oídos como palabra de Dios[7].

El Antiguo Testamento es la historia de la revelación sucesiva de Dios en un proceso de educación del hombre, haciéndole capaz de oír primero su voz, luego de aceptar su mandato y finalmente de acostumbrarle a sus maneras de ser, de forma que cuando apareciera y existiera encarnado pudiera reconocerle. El Dios de Jesús es el Dios de Israel, releído y expresado desde su conciencia de filiación divina. La Iglesia ha retenido el Antiguo Testamento ante todo porque sus páginas fueron las Escrituras Sagradas que Jesús conoció, oyó e interpretó; que sirvieron de base a la predicación apostólica, con ayuda de las cuales comprendieron las comunidades primitivas la persona de Jesús y sin las cuales no sería inteligible lo que luego ellas nos dejaron y que la posterior Iglesia reconoció como palabra humana de esos hombres pero a la vez como palabra inspirada de Dios. Por ello el Antiguo Testamento pasó a formar parte del «canon» de los cristianos, uniendo a él los libros que estos gestan y formando así la única Biblia[8].

El Antiguo Testamento habla primordialmente de Dios y luego del hombre. Podríamos decir que se habla de Dios siempre en acción y en relación, que Dios no manifiesta directamente su ser ni hace afirmaciones sobre su identidad, sino que se va haciendo cercano, dialogante, amigo del hombre y en ese diálogo se va revelando a la vez que va abriendo el hombre a un horizonte, al que su inclinación natural no le empujaba. Ese libro tiene como centro a Dios y aun cuando se cuentan mil historias de pueblos, personas y

7. Un panorama sobre estas cuatro realidades en relación (arqueología, historia, religión, teología en el Antiguo Testamento) puede encontrarse en las obras siguientes: G. E. Wright, *Arqueología bíblica*, Madrid 2002, con introducción actualizadora de C. Aznar; J. Bright, *La historia de Israel*, ed. revisada y aumentada con introducción y apéndice de W. P. Brown, Bilbao 2003; R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Madrid 2005; L. G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994; J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999; H.-J. Hermisson, *Altestamentliche Theologie und Religiongeschichte Israels*, Leipzig 2004; W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Salamanca 2007.

8. Cf. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT* I. *Grundlegung*, Göttingen 1993, 24-35: «El Antiguo Testamento como herencia de la Iglesia».

grupos, sin embargo el centro de sentido es la existencia y presencia, acción y voluntad de Dios para con los hombres. L. Köhler inicia su *Teología del Antiguo Testamento* con estas palabras:

> Que Dios existe: esta frase es el gran don del Antiguo Testamento a la humanidad. La existencia de Dios es para el Antiguo Testamento la plena evidencia, siempre presupuesta, incesantemente exteriorizada, nunca negada ni tampoco puesta en duda[9].

El pueblo de Israel no tiene conciencia de poseer una peculiar grandeza física, ni intelectual. Lo que en la Biblia se afirma no se propone como historia nacional, aunque historia nacional sea, ni como conquista de la inteligencia de sus sabios, sino como revelación y don de Dios. Más aún, le acompaña la conciencia de ser un pueblo pobre y pecador, pequeño y desvalido en comparación con los grandes imperios de su entorno. Tampoco en el orden moral se sabe superior a ellos; más aun, se reconoce un pueblo de dura cerviz, infiel a ese Dios que se le ha manifestado, y por tanto todo lo que él tiene y valora como infinitamente superior a lo que tienen otros pueblos, lo refiere a la manifestación de Yahvé, su Dios. Afirmar que la revelación de Dios va correspondiendo y es dependiente de la bondad moral y la maduración intelectual de los hombres, en concreto del pueblo judío, es invertir la lógica de la Biblia, que plantea el problema en sentido inverso. La acción de Dios se ejerce en un pueblo no preparado y «de dura cerviz» en el orden religioso y moral. La debilidad y rechazo de lo humano acreditan la presencia y fortaleza de la acción divina.

3. *El corazón del Antiguo Testamento*

Los exegetas han planteado incesantemente la pregunta de cuál es el «centro», la «idea básica», el «mensaje fundamental del Antiguo Testamento», «lo específico», «el núcleo»[10]. Las respuestas son múltiples, pero todas ellas coinciden en unir dos elementos: Dios y el hombre, la voluntad de aquél de establecer comunión con éste a la vez que le revela su soberanía. Por eso el Antiguo Testamento no habla separadamente de uno primero y luego del otro: el ser de Dios sólo adquiere sentido en su relación con el hombre y el ser del hombre sólo adquiere finalidad en el acogimiento de la

9. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966, 1.

10. H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* I, Bilbao 1999, 43-46: «El problema del centro del Antiguo Testamento».

relación que Dios ha instaurado con él en la historia[11]. Lo primero es la evidencia de que Dios existe, está ahí, nos antecede, acompaña y espera; de que el hombre no está solo en el universo y de que éste es la plataforma en la cual el hombre juega el juego de su vida en libertad ante Dios como espectador. Todo eso es vivido en la historia de cada día, en un andar Dios delante del hombre y en un andar el hombre en presencia de un Dios, que es a la vez evidencia innegable y presencia elusiva, poder omnímodo y misericordia condescendiente[12]. A ese Dios que aparece en acción, la filosofía y la teología tendrán que nombrarle reflexivamente con otros términos. Así A. Deissler en su obra *El mensaje fundamental del Antiguo Testamento* lo centra justamente en la revelación de Dios con las siguientes características: Dios único, Dios trascendente al mundo con todas y cada una de sus potencias y producciones, Dios esencialmente santo, Dios personal, Yahvé como «Dios para el mundo y el hombre»[13]. Una de las últimas teologías del Antiguo Testamento, la de O. Kaiser, lleva por título: «El Dios del Antiguo Testamento», sin más. Y expresa así cómo esa realidad de Dios es el fundamento del gozo radical de existir propio del creyente:

> La fe vive en la oración y en el mundo se alegra de su Dios. El creyente no propone una teodicea, ni justificación de Dios, y sin embargo se sabe acogido y recogido en Dios[14].

4. *Cuatro categorías claves*

El Antiguo Testamento da testimonio de Dios en acción dentro de la historia antes que de su ser en una reflexión teórica; en la oración y culto antes que en una teología sistemática. Yahvé es el Dios de Israel, pueblo al que ha elegido, y en medio del cual principalmente actúa: «Yahvé Dios de Israel – Israel el pueblo de Dios». Esa es la afirmación central del Antiguo Testamento como metáfora de la relación de Dios con cada individuo dentro de ese pueblo y con todos los pueblos de la tierra. Soberanía de Dios sobre el pueblo y comunión del pueblo con Dios; santidad de Dios manifestada en el amor y en el juicio, reacción del pueblo manifestada en la adhesión a él y en el retorno a él tras el alejamiento de él. Los autores de cada uno de esos libros, surgidos en contextos y tiempos muy diferentes y sólo recogidos en un relato único y en una ordenación canónica siglos después, articulan esa relación de soberanía-comunión con una serie de categorías que explicitan la peculiar relación de Yahvé con Israel. Enumeramos las cuatro siguientes: elección, alianza, promesa, creación.

a) *Elección*

Estas categorías no son del todo diferenciables, sobre todo las dos primeras. Si Eichrodt hizo de la alianza la categoría estructurante del Antiguo Testamento, Preuss en cambio ha preferido la de *elección*:

> El centro del Antiguo Testamento y por tanto la estructura básica de la fe veterotestamentaria puede definirse como la elección de Yahvé que opera en la historia de Israel, para llevarlo a la comunión con su universo, que al mismo tiempo es una acción que obliga a este pueblo (y a las naciones)[15].

Esta conciencia que Israel tiene de su elección está referida a la historia: la liberación de Egipto: «Yo soy Yahvé, Dios tuyo desde el país de Egipto. No conoces a otro Dios más que a mí, ningún salvador fuera de mí» (Os 13, 4)[16]. Tanto la moral como el culto tienen en este acontecimiento liberador su origen y fundamento permanentes. El comienzo del decálogo funda los mandamientos en esta acción salvadora de Yahvé que sacó a su pueblo de «la casa de la servidumbre» para llegar a la libertad y la vida. A esta línea primordial que refiere la elección al acontecimiento liberador de la esclavitud de Egipto se unirá luego como prólogo la elección de Abrahán que es sacado de la tierra de la idolatría para seguir al Dios que ve y que vive, que llama y provee, hacia un futuro desconocido que en el fondo es él mismo[17]. En los credos his-

11. Por ello los autores de teologías del Antiguo Testamento articulan esa historia en torno a dos ejes: lo que Dios hace y lo que, correspondiendo a su acción, hace el hombre. Así Preuss: Yahvé elige y obliga - El camino de Israel con Yahvé. C. Westerman: La palabra y acción de Dios - la respuesta y oración del hombre. «Israel ha descubierto que el discernimiento de Yahvé no será jamás acertado a no ser que quede claro que cualquier expresión fiel acerca de Yahvé debe, al mismo tiempo, ser una manifestación sobre el compañero de Yahvé» (W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 437). Cf. F. García López, *Teologías del Antiguo Testamento y teologías bíblicas*: Estudios Trinitarios 40 (2006) 5-29, donde reseña los cien títulos más significativos entre 1990 y 2005.

12. Cf. S. Terrien, *The elusive Presence. Toward a new Biblical Theology*, New York 1978. Hay categorías bíblicas que pueden ser eficaces para iluminar un aspecto de un Testamento y no ser válidas para el otro. «For example, Terrien's rubric of 'elusive presence' may illuminate the Old Testament to some degree, but in my judgement, seriously obfuscates the New» (B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London 1992, 15).

13. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des AT*, Freiburg 1972; W. Zimmerli, *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 15-62.

14. O. Kaiser, *Der Gott des AT* I, Göttingen 1993, 21.

15. H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* I, 47.49.

16. Cf. W. Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 20-26: Yahvé, Dios de Israel desde Egipto.

17. *Ibid.*, 26-32: Yahvé, Dios de los Padres. La promesa.

tóricos se señalan estos dos nombres: Moisés que como lugarteniente de Yahvé saca al pueblo hacia la libertad, y Abrahán, que era un arameo errante y Dios le condujo a la tierra de promisión (Dt 26, 5b-9; 6, 20-24; Jos 24, 2b-13; Sal 136). G. von Rad ha hecho de estos textos la clave de su *Teología del Antiguo Testamento*, afirmando que la historia de Israel se entiende releyendo estos relatos históricos, descubriendo la lógica con que están enlazados textos bien distintos entre sí, tomando por tanto la narración histórica como clave de inteligencia de los escritos e insertando dentro de ella los textos legislativos y de otra naturaleza. La teología aparece aquí como narración[18].

El tema de la elección suscita cierto rechazo en algunas conciencias contemporáneas, para las que este privilegio incluiría una ofensa para todos los demás pueblos. En la Biblia ningún privilegio es para establecer diferencia frente a los demás sino que todos son cualificación para el servicio a los demás. Lo esencial de la elección es el «para qué». Dios ensaya con Israel un modelo de revelación, de humanidad y de relación de ésta con él, que establece las medidas de lo que todos los hombres están llamados a ser[19]. Hay un universalismo latente en el Antiguo Testamento y por eso los profetas critican la idea de elección, cuando se hace de ella un arma contra los demás, y los libros sapienciales ofrecen el tesoro de Israel a todos los hombres sin aludir a la propia idea de elección. El que es elegido tiene que pagar con su sacrificio, y en el fondo con su anulación, el tesoro que porta, como un frasco que se rompe para que el perfume se comunique a todos. Es la debilidad propia la que muestra a los demás que no es un poder sino una gracia lo que se les ofrece. Por eso la cruz de Cristo es la suprema revelación de su señorío y de su elección, porque en el desprendimiento total de sí se mostró como don total a los demás. En Israel el universalismo se incoa de manera explícita en el Yahvista, en Amós y en el Deutero-Isaías. Israel tiene que ser el altavoz fiel y el testigo permanente de Yahvé ante el mundo.

> El Dios de Israel es al mismo tiempo el Dios del mundo y toda la actividad salvífica divina en Israel se orienta fundamentalmente a la salvación del mundo entero[20].

18. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Salamanca ^{8}2000; Id., *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*, Madrid 1996; G. E. Wright, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Madrid 1974.

19. «La elección es para el servicio (Is 43, 10), y de esta manera se anuncia (cf. Dt. 7, aunque aquí en una actitud más crítica) la relación del pueblo de Dios así elegido con los demás pueblos» (H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* I, 65; II, 477-512: «El pueblo elegido de Dios y las naciones»). Aquí el autor pone de relieve esa doble dimensión de la elección: Israel es elegido «de entre» las naciones y es elegido «para» las naciones.

20. De la experiencia particular como pueblo se llegará al descubrimiento de la universalidad de la acción de Dios en el orden del ser (idea de creación) y en el orden de la salvación (Yahvé único salvador de todos los pueblos). P. Bläser, *Historia de la salvación*, en *Conceptos fundamentales de Teología* I, Madrid 1979, 642.

Para los judíos la elección fue una gloria. De ellos dice san Pablo: «Desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, los de mi raza según la carne, los israelitas, de quienes es la adopción filial y la gloria, las alianzas y la legislación, el culto y las promesas; suyos son los patriarcas y de quien procede Cristo» (Rom 9, 3-5; cf. Lc 2, 32). Esa gloria fue a la vez su cruz[21].

> «La elección, en el sentido cristiano de la palabra, se mide ante todo por el aumento de responsabilidades que asume quien es objeto de ella», y quien la recibe es necesario que «se despoje de todo aquello que pueda guardar semejanza con un sentimiento de superioridad, de privilegio o de posesión y, por el contrario, agudice en sí mismo la conciencia de su deficiencia personal y de sus obligaciones para con aquellos en favor de los cuales ha sido elegido y enviado»[22].

b) *Alianza*

Si la elección es el lado exterior de la relación de Yahvé con Israel, la *alianza* es el lado interior. Dios no elige un pueblo para mantenerlo a distancia sino para instaurar comunión con él, notificarle sus designios y hacer un pacto de solidaridad de destino. Dios tendrá a Israel como su «hijo», «su elegido» e Israel tendrá a Yahvé como a su Padre, que le ha llevado sobre sus alas mientras avanzaba por el desierto como un águila lleva a sus polluelos (Dt 32, 11; Ex 19, 4; Is 63, 9). A la salida de Egipto sucede la revelación de Dios en el Sinaí. Aquí él dice su nombre, que en alguna manera es proferirlo y a la vez ocultarlo: Yahvé es el que es, el que hace ser, el que es fiel, el que se manifestará y estará con su pueblo (Ex 3, 1-15). El que se irá acreditando en la relación que ahora comienza. La trascendencia y la santidad de Dios aparecen en primer plano y de ellas procede la exigencia moral para el pueblo, comenzando por el rechazo de la idolatría. Yahvé es un Dios celoso, en la medida en que es entrega total a su pueblo con la correspondiente exigencia de respuesta y responsabilidad. El celo se entiende en la lógica de una relación amical, amorosa, esponsal, que se ve traicionada. La alianza encontrará su punto de consumación en el Nuevo Testamento cuando Dios se religue a la humanidad mediante la encarnación en un

21. Cf. S. Grindheim, *The Crux of election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*, Tübingen 2005; A. A. Das, *Paul and the Jews*, Peabody 2003; R. H. Bell, *The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology of Israel*, Tübingen 2005.

22. G. Marcel, *Du refus à l'invocation* X, en *Obras selectas*, Madrid 2004, 201ss.

hombre concreto, haciendo del destino de éste su propio destino, tanto de vida como de muerte, para compartir aquélla y superar ésta. *Jesucristo es el nuevo propiciatorio o lugar de la presencia de Dios*, que ya no se asperja desde fuera con sangre de animales, porque desde dentro su sangre, es decir, su libertad y persona, es el don de su perdón y de nuestra redención (Rom 3, 25). *Él es la alianza en persona*; alianza que ha sellado con su existencia entregada: cuerpo roto y sangre derramada, cuyo don-sentido anticipó, interpretó y universalizó mediante los signos del pan y del vino en la noche de la última cena (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; 2 Cor 3, 6; Heb 7, 22; 8, 8; 9, 4.15.16.20; 13, 20).

c) *Promesa*

El Antiguo Testamento tiene una dimensión constitutiva de futuro; es *promesa*, afincada en una bendición generadora de porvenir (Adán-Abrahán). Dios es una realidad que avanza por delante y hace avanzar hacia delante, que va cumpliendo unas promesas en la medida que abre a otras nuevas. Las realidades que él promete van adquiriendo dimensiones más profundas, desde la realidad material de la tierra hasta la realidad inmaterial de la justicia, de la paz, de la reconciliación entre el hombre y la naturaleza. Esa abertura hacia el futuro en el que las promesas de Yahvé encontrarán su cumplimiento tienen formas y figuras diferenciadas: unas veces el protagonista de esa justicia frente a las naciones será Yahvé mismo y otras, en cambio será un personaje ideal, expresión de la mejor realeza, del mejor sacerdocio, del mejor profetismo y de la mejor sabiduría. Ese personaje es identificado con el Mesías, el nuevo David, el profeta escatológico mayor que Moisés. Otras veces será el mismo Dios el que se anuncie como venidero para instaurar la justicia en la tierra. Estas dos líneas de cumplimiento, una que lo refiere a Dios mismo viniendo a la tierra y otra que lo refiere a alguien que él hace surgir desde la tierra, en el Nuevo Testamento convergen en *Jesús, en quien, por tanto, coinciden mesianismo (venida de un enviado de Dios) y escatología (venida de Dios mismo)*[23]. De forma análoga habrá dos lecturas fundamentales del Antiguo Testamento desde el Nuevo, la que opera con el binomio: promesa-cumplimiento y la que opera con el binomio tipo-antitipo. Y aquí se sitúa la sima entre judaísmo y cristianismo: éste reconoció en Jesús al que cumplía las promesas del Antiguo Testamento, mientras que aquél no lo reconoció como la plenificación

23. Cf. J. Daniélou, *Christologie et Eschatologie*, en A. Grillmeier-H. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III, Würzburg 1962, 269-286.

de la ley sino como el que pervertía todas las realidades salvíficas anteriores, al ponerse a sí mismo en el centro como criterio de la revelación y de la interpretación de las Escrituras Sagradas.

Israel vive en medio de pueblos, culturas y religiones bien distintas de la suya, en una permanente lucha entre la diferenciación y la asimilación. Esto significa que en el propio Antiguo Testamento quedan restos de esa lucha en prácticas, signos y ritos, que remiten a fases anteriores, superadas luego e integradas desde la fe yahvista. Hay textos que están tomados de otras literaturas, a los que se les ha cambiado el eje de su sentido, aplicando a Yahvé lo que se decía del sol, de otros dioses o de los reyes, tanto del mundo egipcio y babilónico como cananeo. Lo sorprendente en el caso de Israel es su capacidad de apropiación y de filtro respecto de todo lo que encuentra en las religiones y culturas circundantes, a la vez que para transformarlo desde su fe en el Dios de la historia y de la creación.

> Esta es la vocación de Israel: ser pueblo testigo de Dios, ser pueblo filtro de las creaciones humanas, ser finalmente pueblo misionero de la buena nueva de Dios: «Tú serás el pueblo testigo y como consecuencia tú serás el pueblo filtro. Tú filtrarás en la humanidad todo lo que en ella ha habido de bueno, en el trabajo del pensamiento y en las instituciones: filtración de mitos, de ensayos religiosos, incluso de la magia, de la adivinación y de las instituciones sacrificiales». Es un pueblo que asimila, pero que para asimilar tiene un criterio vivido: la alianza. Pueblo testigo, pueblo filtro, pueblo misionero también, se terminará por pensar un día. Tal es la vocación de Israel[24].

En este sentido se ha dicho que Israel ha creado «un mundo de fe que, tanto por su estructura unitaria como por su actitud fundamental constituye un caso único en la historia de las religiones»[25].

d) *Creación*

Israel ha ido llegando lentamente al descubrimiento de Dios y al reconocimiento no sólo de su existencia sino de su unicidad y universalidad. Los grandes textos del Deuteronomio, Deutero-Isaías y Salmos, tras la experiencia del exilio, afirmarán con toda explicitud el monoteísmo, la acción creadora de Dios y su soberanía no sólo sobre Israel sino sobre todos los pueblos. *Monoteísmo* y *creación son así las dos columnas fundamentales de la fe de Israel*, para lo cual todo lo demás es prehistoria a la vez que clave de

24. A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, Paris 1968, 88.
25. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II, Madrid 1975, 22.

sentido. La conciencia israelita se ha elevado a la afirmación de la universalidad creadora de Dios desde la experiencia particular con Dios en su historia. De ahí que, al relatarla, anteponga el libro del Génesis al del Éxodo. Los diez primeros capítulos no son historia cronística sino desvelamiento desde la perspectiva de Dios de lo que es la realidad metafísica (creación), la realidad antropológica (familia, paternidad, fraternidad), la maldad del corazón humano (los tres pecados originales: paraíso, Caín y torre de Babel).

> Leer las primeras páginas del Génesis –o incluso el libro en su conjunto– como un relato, incluso imaginario, del origen en el sentido temporal del término no es resultado sólo de una ingenuidad. Es un contrasentido que no cuenta con el carácter mítico de estos textos. Es verdad que lo que ahí se dice deriva de la reflexión teológica de Israel; pero la proyección a los orígenes es un procedimiento esencialmente mítico. Éste consiste en condensar en un tiempo primordial lo que se considera que escapa a los avatares de la historia, lo que se considera como universalizable. Así el comienzo del Génesis dice en resumen la realidad del mundo, del ser humano y de Dios cuando Israel los mira a partir de la alianza. Él cuenta la complejidad de la vida y de las relaciones de las que cada una, cada uno, en cada época, se descubre parte afectada[26].

5. *De la experiencia particular a la significación universal*

Wenin expresa muy bien este enraizamiento de los primeros capítulos del Génesis en la historia particular de Israel y las afirmaciones sobre lo universal divino y humano en la relación histórica de Yahvé con Israel:

> Los tres primeros capítulos del Génesis no tienen pretensión científica: su intención más bien es de naturaleza filosófica. Se trata, en efecto, de una reflexión fundamental sobre el universo y sobre la humanidad en sus relaciones mutuas y en su correspondencia con Dios. El pensamiento que se expresa aquí se alimenta de la experiencia del pueblo de Israel. Experiencia de la salida de Egipto en la que Israel descubre a su Dios como un Dios de vida y de libertad; experiencia de alianza que le revela que este Dios quiere entrar en relación en orden a una felicidad compartida; experiencia del don de la tierra donde se refleja la fidelidad de Dios. En estos relatos míticos del comienzo del Génesis, estos descubrimientos sobre Dios son como proyectados hasta las dimensiones del universo entero y sobre la experiencia de todo hombre[27].

El testimonio sobre Dios y el hombre en el Antiguo Testamento es muy variado: la Torá, los Escritos y los Profetas tienen cada uno su propio tenor

26. A. Wenin, *L'homme biblique. Lectures du premier Testament*, Paris 2004, 20.
27. *Ibid.*, 36.

y sonoridad. En la Ley es fundamentalmente Dios el que habla, llama, juzga y libera (soberanía de Dios). En los profetas son los hombres los que miran a la historia de parte de Dios manifestando su juicio sobre las acciones de éstos (justicia de Dios sobre todo para pobres y oprimidos). En los Escritos encontramos la respuesta de los hombres (*Antwort*) a la palabra previa de Dios sobre sí mismo, sobre los hombres y sobre el mundo (amor, oración, confianza, confidencia). Esa respuesta del hombre tiene muchas formas: a) respuesta en la palabra: el clamor a Dios, la alabanza, la queja; b) respuesta en la acción: los preceptos legales y el culto; c) la respuesta en la reflexión: el meditar religioso y el pensar teológico[28]. La autorrevelación de Dios y la vida del hombre, como resultado del encuentro de ambos en la historia, son el corazón del Antiguo Testamento.

> Si de lo que se trata en el Antiguo Testamento es del encuentro de Dios con el hombre dentro de la situación histórica de éste (un encuentro por el que el pueblo elegido es llamado a la vida), entonces el punto central de su mensaje debe consistir en esa concreta relación de comunión por la que Dios sale de su secreto y se da a conocer[29].

El Nuevo Testamento presupone toda esa escuela de revelación de Dios al hombre y de conocimiento de Dios por el hombre en el culto, la reflexión, la alabanza y en el vivir delante de él. *Jesucristo forjó su conciencia humanamente en la oración y en la lectura del Antiguo Testamento, y yendo más allá de él lo consumó*[30]. El Antiguo Testamento es a su vez un espejo admirable del corazón humano en sus abismos y en sus cumbres. Y si desde la encarnación no hay ya antropología cristiana sin teología ni teología sin antropología, el recurso, más aún, la familiaridad del teólogo con el Antiguo Testamento es indispensable si se quiere pensar a Dios con sus divinos pensamientos y al hombre con todo lo que él puede llegar a ser o dejar de ser en la relación vivida con Dios. La teología cristiana tiene en la historia de Dios con ese pueblo y en la vida de ese pueblo ejercitada en respuesta a Dios su manadero permanente de sentido, porque Cristo no la anula, sino que la consuma. Él es su exponente máximo no sólo en sentido cronológico sino también en sentido teleológico y escatológico.

28. Cf. C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen*, 134-191.
29. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II, 20.
30. Cf. C. Westermann, *Theologie des AT in Grundzügen*, 192-205 (El Antiguo Testamento y Cristo); Id., *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid 1972; B. S. Childs, *¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?*, en C. Granados-A. Giménez (eds.), *Biblia y ciencia de la fe*, Madrid 2008, 170-180; F. García, *Jesucristo y el AT. Reflexiones para una lectura cristiana del AT*, en A. Cordovilla y otros (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 299-318.

3
JESUCRISTO Y EL NUEVO TESTAMENTO

1. *Historia e historia de la salvación*

Si *razón* y *naturaleza* fueron las dos grandes palabras del siglo XVIII, *historia* y *comunidad* fueron su equivalente en el XIX. La realidad es en el tiempo; el devenir y la acción del hombre influyen sobre ella transformándola. Si a eso se añadía la idea de la evolución, se pudo llegar a hablar de una historia tanto de la propia naturaleza como de la razón (Ranke, Mommsen, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Vico, Schiller...). Lo que había sido para la conciencia general la historia en el siglo XIX, eso mismo fue para la filosofía y teología en el XX (Dilthey, Conde de York, Heidegger, Gadamer...). El eco teológico de dichos planteamientos lo encontramos en la teología católica de la escuela de Tubinga (Möhler, Kuhn, Standenmeier...), con sus categorías claves: reino de Dios, historicidad de la fe, acción del Espíritu Santo en la comunidad, Iglesia como encarnación continuada[1].

La saturación de racionalismo por un lado y de conceptualismo o dogmatismo por otro orientó a salir del reducto cerrado del individualismo, naturalismo y autoritarismo para mirar a la sucesión de los tiempos, para preguntarse si la relación del hombre con Dios se instaura sólo desde la interioridad individual o si, por el contrario, aquella ha tenido lugar en la exterioridad temporal y en la vida comunitaria. Surge así en la teología católica, apoyada por el renacimiento bíblico y patrístico, la categoría de historia de la salvación (*historia salutis*). Indirectamente suscitada en la época del modernismo logra su punto cumbre en los años 60 y adquiere derecho de ciudadanía eclesial con el concilio Vaticano II. Con ella el cristocentrismo muestra su legitimidad teórica y la persona de Cristo aparece como centro del tiempo, presencia a la Iglesia y manadero permanente de la teología cristiana[2].

1. Cf. M. Álvarez, *Teoría de la historicidad*, Madrid 2007.
2. Pablo VI, *Alocución a los observadores no católicos invitados al concilio Vaticano II*, en la que afirma que «una teología concreta e histórica, centrada sobre la historia de la salvación» constituía la base común del diálogo ecuménico.

Sin una reflexión explícita sobre ella, los textos conciliares utilizan esta categoría como algo manifiesto para los lectores. En ellos se mezclan las fórmulas clásicas, tanto del Nuevo Testamento como de la Patrística: «sacramentum voluntatis suae» (LG 55), «oeconomia salutis» (DV 2), con ésta más reciente. La afirmación central es que es una historia llevada a cabo por Dios («in historia salutis a Deo patrata»), a la vez que se habla de «las obras que Dios realiza en la historia de la salvación» (DV 2). Al hablar de las Escrituras sagradas del Antiguo Testamento se afirma: «Esos libros describen la historia de la salvación, en la cual, en un lento proceso se describe la venida de Cristo» (LG 55). La misión de la Iglesia en el mundo es comprendida como un «perfeccionamiento de la historia de la salvación» (AG 9), y el *Decreto sobre la formación para el ministerio sacerdotal* establece el criterio con el que se deben presentar las materias teológicas: «Las restantes disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación» (OT 16).

La Biblia aparece así como un libro cuyo protagonista decisivo es Dios. Dios en acción, Dios en relación, Dios en diálogo, Dios en colaboración con el hombre. Relación de diálogo, que a su vez desvela y realiza la constitutiva dimensión dialogal de la existencia humana[3]. El hombre se ha descubierto a sí mismo «persona» al ser llamado por Dios con su propio nombre, al ser invitado a una relación de alianza y al ser encargado del mundo que Dios confía a su responsabilidad para ser concreador con él. De esta forma la Biblia elimina de un golpe la imagen del Dios rival del hombre, que es lo que la serpiente sugiere a Adán y Eva en el paraíso, y se opone a toda una comprensión que sitúe al hombre sobre todo en una relación de vasallaje, mera obediencia o tributación por el hecho de existir. Se aleja igualmente de una comprensión filosófica de Dios, al presentarle como un quién frente al hombre, suscitando la libertad de éste, que responde a los signos de la llamada y presencia divinas con ese acto único que es la fe. Responsabilidad con la que el tiempo deja de ser la sola sucesión de instantes vacíos y comienza a ser tarea y proyecto propio, con un principio y un fin, y dentro de ella con una misión encargada y asumida.

Por la historia bíblica sabemos lo que Dios hizo para con su pueblo Israel y, mediante él como signo y altavoz, atalaya e instrumento, lo que quiere hacer para con toda la humanidad; lo que ha hecho sobre todo por medio de Jesucristo, lo que siguió haciendo por medio del Espíritu Santo, que en

3. Cf. J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil*, LThK 13, Freiburg 1986, 497-583.

el corazón de la Iglesia y del mundo plenifica aquella revelación. La Biblia no define el ser de Dios, ni elabora un tratado de sus propiedades o atributos sino que se concentra en la narración de sus acciones en favor de su pueblo, en la descripción de los comportamientos con sus elegidos, patriarcas, profetas, sabios, reyes, como personalidades corporativas en las que se anticipa y realiza de manera paradigmática el proyecto de Dios con cada hombre y el destino de cada hombre ante Dios. Si la reflexión teórica y las ideas apelan en primer lugar a la inteligencia, los relatos de acciones históricas en su concreción irreductible, apelan sobre todo a la libertad y decisión del hombre. También de la historia de Dios con los hombres podemos afirmar: «El valor de la historia es que nos enseña lo que el hombre ha hecho y de esta forma lo que el hombre es»[4]. Del *Dios que hace* pasamos al *Dios que es*, de una revelación verdadera que descubre y no encubre –algo impensable en Dios–, pasamos a pensar su ser, y de la historia de Dios con nosotros a contemplar el misterio de Dios en sí mismo. Esta realidad es lo que subyace al axioma de Rahner: La Trinidad que se revela en la historia salvífica (Trinidad económica) es la misma que existe con anterioridad e independencia de su revelación (Trinidad inmanente)[5].

2. *El corazón del Nuevo Testamento: La persona de Cristo*

El Nuevo Testamento tiene a Cristo como origen, contenido y fin. No sabemos con exactitud a qué distancia de años o decenios se escribieron los primeros libros del Nuevo Testamento. Es verosímil que el proceso de redacción comenzase antes del segundo decenio siguiente a la muerte de Cristo. El Nuevo Testamento se abre con una «buena noticia» (εὐαγγέλιον) para los hombres, traída de parte de Dios por Cristo. Evangelio que, antes que un libro (eso son los evangelios), es una realidad que se ofrece a todos, destinada a todos, que lleva consigo una potencia dinamizadora, sanadora y santificadora, porque en él se hacen palabra y presencia la luz y salvación de Dios para cada hombre. San Pablo nos da una definición que pone de relieve este carácter teocéntrico, soteriológico y universal del evangelio como realidad divina antes que como libros humanos: «El evangelio es potencia (δύναμις) de Dios para la salvación de todo el que cree, primero del judío y luego también del griego, porque en él se revela la justicia de Dios, ha-

4. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946, 10.

5. K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* II/1, 370-372.

ciéndonos pasar de una forma de vida a otra, según está escrito 'El justo vive de la fe' (Heb 2, 4)» (Rom 1, 17). El Nuevo Testamento se abre con la buena noticia del Reino que llega con Cristo y se cierra con una revelación de su entrega reconciliadora para toda la humanidad (cordero degollado), de su acción soberana como Rey de reyes y señor de potestades en este mundo, a la vez que como Sumo Sacerdote que, junto con toda la humanidad redimida, presenta el mundo al Padre en una ofrenda eterna de alabanza[6].

Cristo es la unidad de todos esos libros del Nuevo Testamento tan diversos entre sí tanto por contexto de nacimiento como por autor, género literario e intención interna. Esa pluralidad de recuerdos históricos, de géneros literarios, de nombres y títulos, y de afirmaciones doctrinales encuentra su unidad en la memoria del Cristo que fue, en la celebración comunitaria del Cristo vivo y presente, en la esperanza del Cristo que vendrá. Todas y cada una de sus afirmaciones se refieren directa o indirectamente a Cristo, como realidad a acoger con la vida y a pensar con la inteligencia; como proyecto moral a realizar; como oferta salvífica que presentar a los hombres; como promesa de consumación de la creación, de la historia humana y de cada vida personal; como inclusión de una comunidad de testimonio, amor y esperanza, que es su signo real y su altavoz personal (Iglesia)[7].

Si Cristo es el origen histórico y el contenido real de todos los libros del Nuevo Testamento, es también su fin: cada uno de ellos invita a la conversión de los ídolos para abrirse con él, como él y desde él, al Dios viviente, que en él se nos da en su poder creador y en su acción filiadora. El Nuevo Testamento ha nacido del recuerdo de Cristo, del amor a Cristo y de la misión que propuso a Cristo como el verdadero tesoro y la perla encontrados, y por cuya adquisición merece la pena dejar todo lo demás (Mt 13, 44-46). El evangelio no es mera noticia sino historia e interpretación, proclamación y testimonio de Cristo, inseparables de la proclamación y testimonio a favor de Dios, que se reveló a sí mismo como el Dios creador y salvador de todos, resucitándole de entre los muertos, y a favor del hombre nuevo que cada uno podemos llegar a ser.

6. El Apocalipsis es el libro del Nuevo Testamento que presenta una cristología más compleja porque reúne elementos primitivos con afirmaciones que reflejan la condición divina de Cristo, perspectivas históricas con reflexiones doctrinales y no pocos himnos que revelan lo que era ya la liturgia de la Iglesia. Cf. V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London 1963, 138-142. Este autor concluye sugiriendo cómo la riqueza de la cristología del último libro del Nuevo Testamento es una reclamación implícita de la cristología que surgirá luego en la Patrística. «Siendo rica como lo es la cristología del *Apocalipsis*, está gritando por otra cristología todavía más rica, que afronte el problema de la doctrina de Dios implicada en las afirmaciones relativas a Cristo qué él hace» (p. 142).

7. Cf. J. N. Aletti, *Jesucristo, ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*, Salamanca 2000.

La teología tiene a Dios como sujeto en un sentido (sin su palabra y acción reveladoras sólo tendríamos de Dios nuestros deseos, sentimientos o temores) y en otro *como objeto* (realidad sobre la que reflexiona nuestra inteligencia una vez que ha acogido su revelación y se ha dejado alumbrar por la fe). Ahora bien, Dios se nos ha dado de manera definitiva, exhaustiva e irrevocable en Cristo. Ya no es pensable al margen de Cristo. La teología tiene, por consiguiente, que concentrarse en él, bien comenzando con él o llegando a él como meta de las búsquedas de los hombres o de las revelaciones parciales y preparatorias de Dios. Una vez alcanzado él, se relee y esclarece toda la historia de los anteriores sondeos humanos y manifestaciones divinas.

La persona de Cristo y el Nuevo Testamento son los dos referentes constitutivos de la teología cristiana. Sin la persona de Cristo y la fe en Cristo el Nuevo Testamento queda reducido a moral, política, estética, utopía o simple literatura semítica. Sin el Nuevo Testamento no son pensables ya ni la fe ni la teología de la primera comunidad eclesial, que son el punto de partida constitutivo y normativo de toda ulterior teología. La fe es ya sólo posible mediante el testimonio de los que habiendo creído atestiguan su relación con Cristo y nos la ofrecen como mediación hacia la inmediatez, es decir como invitación para que cada uno de los que no hemos sido contemporáneos de Cristo podamos, mediante la fe, la inserción eclesial y la celebración de los divinos misterios, «realizar» la verdad de Cristo, sentir su presencia viviente, percibir su fuerza sanadora y reconciliadora. Pese a esta concentración crística del Nuevo Testamento, el cristianismo no es una religión de libro, sino de persona y comunidad, institución y experiencia, a partir de las cuales esos textos viven y reviven, porque es en ese medio creyente, celebrativo y eclesial, donde se percibe al Cristo vivo y el sentido último de esas Escrituras, que por sí solas no dejan ver su unidad bajo tal pluralidad, ni son suficientes para que el individuo encuentre por sí solo su camino hacia Dios, superando los espejismos y trampas que cada uno nos ponemos a nosotros mismos. El Espíritu Santo le ha sido dado a cada cristiano para que sea lector directo de la Biblia en la comunidad creyente, en relación con el testimonio apostólico y su interpretación normativa. Este es el aspecto negativo de la interpretación bíblica de Lutero: la absolutización de la Escritura ante la sola conciencia del individuo iluminado por el Espíritu Santo, como si ella fuera evidente por sí misma («sui ipsius interpres») y separable de la tradición eclesial normativa[8].

8. Cf. Y. Congar, *La Tradición y las tradiciones* I-II, San Sebastián 1964; Id., *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris 1984; B. D. Dupuy (dir.), *Vaticano II. La revelación divina* II, Madrid 1970.

Si el Antiguo Testamento tiene su centro en la soberanía-justicia-justificación de Dios, el Nuevo Testamento tiene su centro en el amor de Dios manifestado en Cristo, Hijo hecho hombre, que confiere a Dios humanidad y destino humano, a la vez que abre al hombre la posibilidad de compartir la vida y el destino divino. La historiografía general puede acreditar la historia de Cristo, como la de un judío que ha vivido la tradición religiosa de Israel y ha crecido dentro de la cultura mediterránea; la fe y la teología ven en esa historia de un hombre la presencia, revelación e inserción de Dios en nuestra historia humana. Toda la vida de Cristo es una revelación de Dios, pero lo es de manera suprema cuando es leída desde la resurrección con el envío del Espíritu Santo, en la cual se desvela no sólo la divinidad de Dios sino también a la vez el origen eterno de Jesús, su preexistencia y acción creadoras, su entrega por nosotros, su encarnación temporal.

> En el compromiso de Jesús llega hasta el mundo el compromiso de Dios. En el morir de Jesús encontramos la «muerte de Dios»; en la pro-existencia de Jesús hallamos al «Dios con nosotros». En la conducta y en el destino de Jesús, especialmente en su muerte y en su resurrección, Dios se nos revela económicamente como el Dios Trino y Uno[9].

3. *Doble lectura de la persona y del texto*

El Nuevo Testamento permite una doble lectura: los evangelios comprenden la historia de Cristo en su despliegue temporal, en cuanto Mesías, profeta, y enviado de Dios. San Pablo, san Juan y Hebreos en cambio leen esa historia en un horizonte de eternidad como acto de condescendencia, descendimiento, *kénosis* y encarnación del Hijo, descubiertas a la luz de la resurrección y del envío del Espíritu Santo.

El escándalo que en muchos hombres provoca el cristianismo deriva de esta identificación entre historia y trascendencia, particularidad y universalidad, existencia humana y revelación divina. Pero ese es su gozne de enclave y su quicio de giro. Sin ellos el cristianismo quedaría privado de su elemento especificador: la conexión entre historia humana e historia divina, entre temporalidad y eternidad, entre la muerte del hombre y la vida de Dios.

> Cuando el creyente en la recitación del Credo dentro de la celebración eucarística se arrodilla al llegar a las palabras *et incarnatus est* (y él se encarnó), muestra con la solemnidad que conviene, que reconoce que la fe cristiana no

9. H. Schürmann, *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Salamanca 2003, 326-327.

> se origina ni en una experiencia religiosa universal, ni en un misticismo esotérico cualquiera ni en un dogma. Afirma que su fe reposa sobre un acontecimiento particular que pertenece a la historia[10].

El Antiguo Testamento se proponía ya superar la contraposición entre Dios y el hombre mediante la categoría de la alianza. En la lógica propia de ésta no hay nada exclusivo de cada uno de los que firman el pacto. Todo termina siendo común sin que la diferencia entre uno y otro se elimine. Dios no deja de ser Dios ni el hombre de ser hombre. Ni los límites metafísicos de éste se niegan, ni la divinidad personal de aquél desaparece, pero la libertad y amor personal de uno y otro hacen posible un destino común. La muerte y la resurrección de Cristo son la expresión de este doble intercambio que nos salva: en la muerte de Cristo Dios comparte el destino humano, y en este sentido como Padre, inseparable del Hijo, sufre la violencia del pecado; en la resurrección de Cristo se inicia la participación en el destino de Dios a la que todos los hombres están llamados. Encarnación y resurrección (que es impensable e inseparable sin la muerte en cruz) son los dos ejes vertebradores del cristianismo, y desde ellos se iluminan tanto la persona de Cristo (cristología) como el ser de Dios (teología).

El Nuevo Testamento puede ser leído todo él en clave teológica, porque Dios es el actor primordial que actúa para nosotros en Cristo, quien entonces es visto plenamente al servicio de esa revelación de Dios. Pero puede ser leído también en clave cristológica: Cristo es el que nos revela (por ser el Hijo) pero a la vez nos encubre a Dios (por realizar esa revelación mediante una corporeidad judía, que tiene que ser a la vez mantenida y trascendida). La primera es la que llega más al centro de la realidad cristiana. Cristo no se ha puesto a sí mismo en primer plano, no ha comenzado proponiendo una cristología sino hablando de Dios (teología) y del hombre (antropología). Los evangelios muestran a Cristo referido esencialmente a dos realidades: el Reino y el *Abba*. Con las afirmaciones del Reino que llega, Jesús afirma que Dios se inserta en la historia humana como poder negador del mal y afirmador del hombre, como promesa de gracia y de perdón. Dios es la realidad suprema y la realeza soberana y quiere manifestar ambas como compadecimiento, amor y perdón del hombre. Esa realidad del Reino constituye la persona y la misión de Jesús, que vive para ellas y para ellas se desvive hasta llegar a la cruz en la que muestra que ese reino es capaz (Dios en acción) de enfrentarse con la suprema expresión del mal (la muerte) y vencerla. Pero la realidad del reino no es externa, anterior o

10. E. Hoskyns-F. N. Davey, *L'énigme du NT*, Neuchâtel 1949, 5-6.

abstraíble de él. *El reino de Dios es lo que acontece con la llegada de Cristo y lo que se experimenta conviviendo con él y acogiendo su mensaje.* Si hacia fuera el acercamiento del Reino a los hombres es el compromiso de Jesús, hacia dentro es su relación filial con el Padre, expresada en esa suprema forma de confianza que es su oración, iniciada con el término *Abba*.

4. *La «proexistencia» de Cristo*

Heinz Schürmann ha dedicado su vida a mostrar cómo el teocentrismo de Jesús gira en torno a esas dos realidades y ha deducido de ambas su teoría de la pro-existencia como la categoría fundamental para comprender tanto la persona como la obra de Jesús-Cristo. En el *Abba* Cristo se muestra siendo todo él relación de amor, obediencia y fidelidad al Padre. En el anuncio del Reino se nos muestra todo él como servicio, auxilio, defensa y acogida, precisamente de los que más lo necesitaban: pobres, enfermos, niños, mujeres, marginados y pecadores. En ese compromiso con Dios se funda su compromiso con los hombres. De esta forma rompió el cerco de finitud y mortalidad, propias de la historia humana, abriéndola al Absoluto, identificado como Amor y Padre[11].

> Únicamente en el teocentrismo de Jesús, en su compromiso a favor de Dios, es donde podía trascenderse la historia y el cosmos hacia la absoluta trascendencia de Dios, porque el Dios trascendente y absoluto se comprometió graciosa y clementemente en Jesús y se hizo presente en él de manera esencial. Jesús era el comprometido con (= en favor de) Dios, porque vivía enraizado en el compromiso de Dios con el mundo. En la entrega de Jesús (muerte-resurrección) se realizó la autotrascendencia de la historia y del cosmos en orden a la absoluta trascendencia de Dios[12].

De esa pro-existencia de Jesús con Dios, expresada en su servicio al Reino y en el *Abba* se deriva la pro-existencia de Jesús por (= en favor de) los hombres. Su obra reconciliadora, como oferta de amor, perdón y paz universales, encuentra en esa palabra una traducción exacta. La muerte de Jesús fue la forma suprema de entregarse solidaria y representativamente en súplica, intercesión y ofrenda al Padre por todos sus hermanos. Jesús es el hombre para los demás como resultado de acoger en su existencia personal el compromiso y autodonación de Dios al mundo. Él reflejaba esa proexistencia del Padre, expresada en la *traditio* o entrega del Hijo. Su vida fue la traslación humana del ser divino, que ya en su ser trinitario es donación y relación, un «ser para» y un «ser desde». Desde esa relacionalidad constituyente del Hijo respecto del Padre (ser) y respecto de los hombres (misión) hay que comprender su persona y su autoconciencia.

11. Además de la obra de H. Schürmann citada en nota anterior, cf. especialmente *Gottes Reich-Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg 1983, y *Padre Nuestro*, Salamanca 1982.
12. H. Schürmann, *El destino de Jesús*, 345.

Se puede establecer la conexión en doble dirección entre la *missio* por el Padre, la *visio* del Padre y la *processio* desde el Padre. Estos son los elementos que constituyen la entraña personal de Jesús y determinan su autoconciencia, que participa en el crecimiento biográfico que toda historia y persona llevan consigo[13]. *Esa autoconciencia filial de Jesús es el origen primero y la fuente última de toda teología.* Por eso el amor de Jesús es tan esencial como su conocimiento, porque sólo el amor abre las puertas del corazón. Y en el corazón traspasado de Jesús se nos revela el amor incondicional de Dios. En la vida entregada de Jesús tenemos la entrega absoluta del Absoluto para nosotros, pobres, mortales y pecadores. Esa humildad-humillación de Dios es el misterio de Jesús a la vez que el misterio de nuestra glorificación.

> La total «pro-existencia de Jesús» en favor de Dios y del prójimo no se comprenderá en último término sino cuando se vea que en ella se hace presente la proexistencia de Dios; la «entrega» del propio Jesús no se comprenderá sino cuando se vea que él mismo era un «entregado»; su compromiso en la horizontal y en la vertical no se comprenderá sino cuando se entienda que él mismo era primero un comprometido por el compromiso de Dios; su autotrascendencia no se comprenderá sino por la autotrascendencia condescendiente de Dios; su amor radical y sin reacciones adversas no se comprenderá sino porque él era el «Hijo amado» (Lc 3, 22)[14].

Dios estaba con Cristo en acción: los Hechos de los apóstoles refieren directamente los milagros de Jesús a Dios (2, 22; 4, 28) y san Pablo comprende la pasión y cruz de Cristo como la suprema actuación de Dios en el mundo: «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 17). Cristo estaba en una relación de reciprocidad con Dios, que los Sinópticos expresan sobre todo en los momentos de oración y de moción por el Espíritu Santo (Mt 11, 25-27; Lc 10, 18.21-24; 9, 29; 3, 21; 6, 12; 22, 41), mientras que san Juan da un salto al límite para explicitar esta relación como relación eterna en reciprocidad de acción y de autoridad, de voluntad y

13. H. U. von Balthasar, *Das Selbstbewusstsein Jesu*: Communio 8 (1979) 30-39.
14. H. Schürmann, *El destino de Jesús*, 348.

de vida (Jn 1, 1-2.18; 10, 30-39; 17, 10.20-22). Desde ahí es capaz de hacer afirmaciones sobre Cristo identificando con él realidades y posibilidades que son propias de Dios y que ningún humano puede apropiarse o atribuirse sin saltar los límites que separan la divinidad eterna de las criaturas mortales. Aquí hay que situar todas las afirmaciones llamadas autológicas: Yo soy el camino, la verdad, la vida, la resurrección, el pan de vida, el buen pastor, la puerta, la vid... Esta absolutización de Cristo, que le sitúa en el mismo nivel de conocimiento y de autoridad que Dios precisamente en cuanto Hijo, ya había sido anticipada en el texto de la fuente Q denominada por ello «aerolito caído del cielo joánico» (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22). San Juan la universaliza con los dos títulos siguientes: Cristo es «el Hijo» y su misión en el mundo es dar la posibilidad de llegar a ser hijos de Dios a cuantos creen en él; y Cristo es «el Logos» que, estando en el seno del Padre, como razón dialógica y palabra comunicante, ha reasumido en su persona todas las palabras anteriores de Dios. Por eso la tradición, partiendo de dos textos bíblicos, le ha denominado «Verbum abbreviatum»[15].

Él, asumiendo nuestra carne y compartiendo nuestro destino humano, nos ha revelado a Dios; tiene palabras de Dios, pero a diferencia de los profetas no habla por encargo de Dios, apelando a su autorización como garantía de la propia palabra, sino que habla como quien tiene en sí mismo legitimidad para hacerlo. Habla palabras de Dios, porque él es la Palabra. El prólogo del cuarto evangelio sitúa a Jesús en un itinerario que parte de la estancia del Logos junto a Dios, siendo fundamento y modelo de todas las creaturas, que participan en la vida participando de él (1, 3-4). Luego expone su manifestación en la historia de Israel y finalmente su habitación en el mundo por la encarnación (1, 14). A la luz de esta manifestación última de Dios en él, el prólogo concluye con la relativización de todo conocimiento humano anterior de Dios, hasta el punto de poder decir que, en comparación con lo que él revela, todo lo anterior es sombra y fragmento. Él es el único verdadero exegeta de Dios, de Dios que es Padre respecto del cual él es el Hijo, en reciprocidad de ser y de vida: «A Dios nadie le vio jamás. El Unigénito que está en el seno del Padre, ese nos lo ha dado a conocer» (l, 18).

Esta cercanía absoluta a Dios, que implica una participación en su ser como un hijo participa de la naturaleza de su padre, es explicitada por otros autores del Nuevo Testamento cuando comprenden a Cristo como la imagen visible del Dios invisible (2 Cor 4, 4; Col 1, 15), como aquel que existiendo en la forma de Dios tomó la forma de esclavo (Flp 2, 6-10), como el

15. Is 10, 22-23; Rom 9, 28. Cf. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II/ l, Paris 1961, 181-197.

misterio de Dios, en la medida en que es la manifestación de su designio salvífico (Ef 3, 3; 6, 19; Col 1, 26; 2, 2; 4, 3), como la plenitud de Dios hecha accesible y plenificadora de las últimas posibilidades humanas (Ef 3, 19; 4, 13; Col 1, 19; 2, 9), como el Hijo «siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia» (Heb 1, 3). Estos son los arranques bíblicos que llevarán a definir en el Concilio de Nicea la relación entre Jesús Hijo con Dios Padre en términos de «consubstancialidad», trasladando el plano de relacionalidad, prevalente en el Nuevo Testamento, al plano ontológico de la naturaleza, más característico del pensamiento griego[16].

5. *El Verbo encarnado y el Jesús judío*

En continuidad con esta línea joánica, que pasa de las palabras de Cristo en la historia a su preexistencia como Palabra en la eternidad y de sus acciones humanas a su condición divina, viendo en él la encarnación temporal del Eterno y la expresión particular del Absoluto, manteniendo una absolutez que percibirá la fe y reteniendo una particularidad que descubren los sentidos y la historiografía, en la historia de la teología se han ido utilizando una serie de expresiones que ven en la persona de Jesús la expresión absolutizada de las grandes realidades humanas y divinas. San Justino le define como el Logos-Razón: Él es «la Razón (logos) en persona, que tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo»[17]. Tras él seguirán fórmulas semejantes: Cristo es la Verdad, la Santidad, el Reino. «Veritas ergo Dominus noster existens» (san Ireneo); «In solo Jesu veritas Dei apparuit» (san Jerónimo); «Veritas et persona veritatis» (san Agustín); «Autobasileía, autoalétheia» (Orígenes)[18]. Este proceso del descubrimiento de su condición teológica y de su ultimidad reveladora, que arranca sobre todo del evangelio de san Juan y pone la mirada sobre todo en el Verbo preexistente encarnado (1, 1-18), ha tenido el peligro y muchas veces ha caído en la tentación de olvidar la historia concreta, la humanidad particular, la condición judía y el proceso de constitución tanto de la naturaleza como de la conciencia humana de Jesús.

Ese desarrollo se consumó cuando el tratado cristológico se llamó *De Verbo incarnato*, centrado casi exclusivamente en la encarnación del Verbo

16. DH 125-126.

17. San Justino, *Apología* I, 5, 2, en *Padres Apologistas*, 186-187.

18. Textos en H. de Lubac, *La Révélation divine*, Paris 1983, 58-59; O. González de Cardedal, *Veritas et Persona veritatis. Platonismo y cristología en san Agustín*: Salmanticensis 40 (1993) 165-201; Id., *Cristo en el itinerario espiritual de san Agustín*: *ibid.*, 21-56.

por un lado y en la muerte sacrificial de Cristo por otro, sin que se viera muy clara la conexión entre aquella cristología encarnativa y esta soteriología concentrada en la cruz; dejando ambas, la historia vivida y la resurrección, en un trasfondo y silencio peligrosos. El siglo XX ha supuesto un vuelco, llevándonos a recuperar la condición concreta de la humanidad de Jesús (su judeidad) y a situarla en su contexto religioso, cultural, social y político. De ahí la aparición de tantas cristologías con el título: «Jesús de Nazaret» o «Jesús el judío»[19]. En algunos casos la acentuación de la dimensión humana, de la misión profética y del realismo judaico ha sido tan profunda que apenas se divisaba cómo era posible que ese hombre fuera, en manera única y no comparable con ninguna otra figura religiosa, el Hijo de Dios, y que por su condición divina nos hiciera posible creer en Dios y a la vez creer también en él. «Creéis en Dios, creed también en mí». «Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos creedlo por las obras» (Jn 14, 1; 14, 11).

6. *La historia de Jesús: historia de Dios*

La real teología cristiana se elabora, por tanto, desde esta historia de Jesús como historia de Dios haciendo suya la nuestra y solidarizándose con nuestro destino para que nosotros fuéramos participes de su naturaleza divina (cf. 2 Pe 1, 4). La contemplación de la cruz de Cristo es así un elemento esencial de cualquier pensamiento teológico. El gesto del hombre que besa sus pies crucificados es una afirmación metafísica, que acaba con todas las imágenes falsas del Dios rival y celoso, antagonista de los hombres. Dios es aquel que es capaz de inmanencia al mundo justamente por su divina transcendencia; el que, por ser absoluta Potencia y Amor, es capaz de padecer con los hombres. Un Dios que no sufre los padecimientos ni se alegra con las alegrías de cada hombre, no es digno del hombre. Cada uno puede repetir con san Pablo: «Me amó y se entregó por mí» (2, 20). Esta es la real verdad del Dios divino frente al Dios ideado a nuestra medida por nuestro corazón o elaborado por nuestra fantasía desde nuestra condición pecadora. Esa condescendencia divina, mostrada en el amor, perdón y santificación

19. Sólo citamos algunos títulos de los aparecidos últimamente: G. Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona 1977; Id., *La religión de Jesús el judío*, Madrid 1996; Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1977; E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004; F. W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* I-II, München 1990-1991; J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I, II/1, II/2, III, Estella 1998-2003; D. Marguerat y otros, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998; K. Berger, *Jesus*, München 2004; A. Puig, *Jesús. Una biografía*, Barcelona 2004; J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007.

que nos ofrece Cristo, es lo que ha hecho posible la conversión y ha mantenido al cristianismo vivo hasta nuestros días. Él opera una reconducción (en el sentido de afirmación-negación-trascendimiento) de todas las imágenes, ideas e ideales, que nos habíamos forjado de Dios por nosotros solos.

Éstas tienen su legitimidad en que «somos imágenes de Dios creados para llegar a ser semejantes a él» (Gn 1, 28), quedando a la espera de ver cómo es la imagen personal de sí mismo, que Dios nos da en su Hijo (2 Cor 3, 18; 4, 4; Col 1, 15; Heb 1, 1-4). Sólo en él sabemos definitivamente quién y cómo es Dios. Por ello sólo desde él podemos comprender en qué medida somos imágenes suyas, cuál la grandeza de nuestro ser y cuáles los límites de nuestro pensar sobre él. Al ser él, en su condición de humanidad escatológica, la imagen visible del Dios invisible y revelarnos su ser y designios, Cristo se convierte en la clave de la teología, de la antropología y de la filosofía de la historia[20]. Las tres perspectivas están en un círculo hermenéutico, pudiendo ser cada una de ellas (Dios, Cristo, hombre) punto de arranque para la teología, pero hay que llegar a las tres y desde cada una de ellas comprender las otras dos.

El teólogo habla siempre *de Cristo* (de su historia concreta tomada absolutamente en serio y nunca superable); habla *desde Cristo* para comprender a su luz toda la realidad por estar creada en él, subsistir en él y dirigirse hacia él (Col 1, 16-17), ya que además él es el definitivo fundamento para creer en Dios. No es pensable lo que E. Bloch, en clave liberadora, llamaba «éxodo de Dios», y que habría llevado a cabo Jesús al servicio de toda la humanidad. Feuerbach lo había anticipado en clave metafísica con su secularización radical de los contenidos cristianos reducidos a forma ingenua o indirecta de hablar del hombre, abriendo así las puertas a todos los jesuanismos. El teólogo habla *sobre Cristo*, mostrando su identidad personal, que para la fe cristiana siempre ha estado determinada por su condición humana (Jesús, nacido de María), por su acción profética y reconciliadora acreditadas en su muerte y resurrección (Mesías), por su filiación eterna respecto del Padre (el Hijo), por su condición encarnativa al servicio de la iluminación, reparación y santificación de los hombres (el Salvador), por su envío y relación con el Espíritu Santo, y por su presencia viviente y vivificadora en la Iglesia (Señor). Su nombre completo en los primeros textos bíblicos abarca esas cuatro dimensiones: «Jesucristo, su Hijo, Señor nuestro», y al nombre se une la misión: hemos sido llamados a la «κοινωνία, comunión con él» (1 Cor 1, 9).

20. Concilio Vaticano II, GS 22.

4
EL ESPÍRITU SANTO Y LA IGLESIA

El hombre es un ser abierto, que se trasciende a sí mismo, en un permanente éxodo hacia la realidad, hacia la historia, hacia el prójimo. La religión es el acto y la forma de vida por los cuales el hombre se trasciende a sí mismo en dirección de un Absoluto sagrado y personal, que invoca como Dios en la oración y en la adoración, al que hace el centro de su vida y del cual espera sentido para su existencia y consumación definitiva de su destino. En la perspectiva específica de la teología cristiana, Dios se ha revelado al hombre mortal, finito y pecador, por los profetas y el Hijo, a la vez que nos ha enviado el santo Espíritu. Esa relación del creador a la criatura y esa memoria amorosa de ella le hacen exclamar al salmista, entre admiración y estremecimiento: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que te cuides de él?» (Salmo 8). El trascendimiento por obras y palabras del Absoluto hasta el hombre en su historia concreta, percibido como gracia y llamada, es la revelación. «Esta es el misterio de una persona, de un acontecimiento y don de Dios que viene a nosotros en la historia y se da para que nos encontremos con él en Jesucristo y para vivirle en el Espíritu Santo»[1]. Don en la exterioridad universalmente verificable de Jesús de Nazaret; don verificable en la interioridad particular de cada hombre mediante el Espíritu Santo. No se puede hablar de aquel acontecimiento exterior sin hablar de esta percepción interior.

1. *El más allá de Cristo: El Espíritu y el Padre*

Hasta aquí hemos hablado de una referencia de la creación y de la historia, del hombre y de Dios a Cristo, hasta el punto de sugerir la necesaria dimensión cristocéntrica de cualquier tratado teológico que quiera ser cris-

1. J. Moingt, *Les contraintes de la vérité*: Spiritus 183 (2006) 191-199, cita en 198s.

tiano. Ahora tendríamos que hablar también de una dimesión pneumatocéntrica, para diferenciar claramente el legítimo cristocentrismo, que permea todo el Nuevo Testamento y la vida de la Iglesia, de un ilegítimo cristomonismo, que absorbe la totalidad de lo cristiano y no reconoce otras fuentes substantivas de sentido que la historia o persona de Cristo. En el Nuevo Testamento se describe un desbordamiento de Cristo hacia el Padre, como el que le envía y le encarga una misión, a la vez que un desbordamiento hacia el Espíritu Santo, como aquel que está activo en el momento de su concepción, el que le prepara en el desierto para su misión mesiánica, el que le acompaña en su predicación y en cuya fuerza realiza los milagros (Sinópticos), a la vez que como el que, una vez consumada su obra y presentada ante el Padre como ofrenda suplicante por todos los hermanos, nos envía desde el Padre al Espíritu Santo (Juan) que nos revelará el misterio de la comunión entre ambos, a la vez que su venida al corazón del creyente para morar en él. La cristología queda así remitida tanto a la acción anterior del Espíritu sobre Cristo como a la acción interior de ese mismo Espíritu enviado por Cristo, para que sea el revelador definitivo de su persona y de su obra. El prólogo del evangelio de san Juan concluye afirmando que Cristo, el Hijo Unigénito, es el «exégeta» del Padre (1, 18), y los capítulos 14–17 nos describen al Espíritu Santo como el exégeta del Hijo enviado por él para que permanezca con los suyos como el intérprete de su palabra, la memoria viva de su historia, el defensor ante sus enemigos y el plenificador de su obra reveladora, redentora y santificadora[2].

En esos textos, primordialmente de san Juan y de san Pablo, se entronca la reflexión posterior sobre la acción de Dios, su relación con Cristo y el Espíritu, hasta desembocar en una nueva comprensión de la vida divina, como relación constituyente entre los tres protagonistas de la historia de la salvación (actores, papeles, máscaras, «πρόσωπον», persona), en la cual la distinción en Padre, Hijo y Espíritu no es una reduplicación de un mismo agente, sino la triple expresión de una vida única y común. Esta reflexión sobre los textos bíblicos, determinada y sostenida por la experiencia de Cristo y del Espíritu en la comunidad, ha desembocado en una renovada

2. Sobre esa doble lectura de la relación entre Cristo y el Espíritu en el Nuevo Testamento, cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2000, 709-720; W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979; Cf. J. D. G. Dunn, *The Christ and the Spirit* I. *Christology*; II. *Pneumatology*, Cambridge 1998-2000; G. N. Stanton y otros (ed.), *The Holy Spirit and Christian Origins*. FS J. D. G. Dunn, Grand Rapids 2004; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona, 1983; Id., *Actualité de la pneumatologie*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia*, Città del Vaticano 1983, 15-28; Id., *Le troisième article du symbole, L'impact de la pneumatologie dans la vie de l'Église*, en J. Doré (ed.), *Dieu, Église, Societé*, Paris 1985, 287-309.

comprensión del monoteísmo. Es el monoteísmo trinitario, que retiene la continuidad con el Dios de Israel y se opone a cualquier forma de politeísmo. Esta es la novedad del concepto cristiano de Dios, que esclarece su realidad como misterio de relación y de comunión, desde las cuales se comprende la propia persona humana no como autonomía afirmadora de la distancia y la diferencia, sino como relación y proexistencia. La teología posterior construye desde aquí sus categorías mentales y enjuicia críticamente el influjo alienador que filosofías y religiones a veces han ejercido sobre la fe[3].

Entre el Padre, Jesús y el Espíritu Santo existe en el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios, una permanente relación, que es narrada pero nunca analizada en sus fundamentos de posibilidad y en sus contenidos específicos. La teología sistemática intentará comprenderla en el orden metafísico como relación constituyente y subsistente. A su luz las tres personas divinas son definidas desde esa relación constitutiva como un «proceder de» (procesiones) y en un estar «referidas a» (relaciones), que pueden ser diferenciadas pero no son separables porque se autoimplican. Unas y otras arrancan para su inteligencia metafísica de la historia de las «misiones» del Hijo por el Padre y del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo, de la acción redentora y santificadora de una y otra. La conexión entre «misiones» divinas en el tiempo, tal como las describe el Nuevo Testamento, y «relaciones» divinas en la eternidad da el fundamento para hablar de «personas» y la clave con que los Padres capadocios, san Agustín y santo Tomás exponen su teología trinitaria[4].

2. *La entrega de Jesús y la tradición*

La historia de Dios en el mundo, tal como la describe el Nuevo Testamento, refleja su propia vida trinitaria. En ella hay una categoría clave para la entera comprensión del cristianismo: δίδωμι, παράδοσις, *traditio*, *don*, *entrega* en su matizada diversidad. Esta categoría establece la conexión entre la vida trinitaria con el designio salvador del Padre en un extremo y la experiencia cristiana personal de cada hombre en el otro. El Padre nos da-entrega incondicionalmente a su Hijo para que comparta nuestro

3. Cf. G. Emery - P. Gisel (dirs.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Genève 2001.

4. Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, Madrid 1992, 281-486; G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001; L. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002; G. Emery, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

destino de mortales hasta el final y así nos otorgue la capacidad de compartir su filiación. «*Filii in Filio*». Desde aquí hay que entender frases del Nuevo Testamento como éstas: «Dios da-entrega su Hijo a la muerte». El segundo movimiento que prolonga el primero es la entrega, el don que Jesús hace de sí mismo a los hombres, desde su existencia solidaria y superadora tal como se expresa en los milagros y en su forma de relacionarse con todos, mostrando esa donación hasta el extremo de su compañía de pobres y enfermos, marginados y pecadores, que culmina en la cruz. Cristo se entrega a sí mismo a los hombres, en correspondencia con la entrega que el Padre ha hecho de él. Jesús es el entregado por el Padre, el que se entrega a sí mismo para la vida del mundo y el que a su vez es «traicionado-entregado» a la muerte por los hombres. Pero la maldad de éstos nunca podrá anular su fidelidad ni el amor del Padre (Rom 8, 32)[5].

La entrega de Jesús que se extiende a lo largo de toda su vida y se consuma en la cruz no queda anulada ni condenada al olvido con su muerte. El significado trascendental de la última cena con sus discípulos es que él instaura un signo y confiere una autoridad, que sustraen su existencia a la negación u olvido de los hombres, haciendo posible que su persona y destino lleguen a cada uno (lugar) hasta el fin del mundo (tiempo). La eucaristía, celebrada con sus apóstoles, como inserción innovadora de su entrega personal (cuerpo-sangre) en el rito de la pascua judía, es un acto de una densidad significativa que solo puede descubrirse en el entrelazado de las palabras que Jesús pronuncia, de los gestos que realiza y del momento en que lo está realizando[6].

En la última cena Jesús, con los elementos del pan y del vino, anticipa su muerte convirtiendo ese acto de violencia, infligida desde fuera con la que le quitan la vida, en un acto realizado desde dentro en libertad con la que él la entrega. Esa anticipación es a la vez interpretación: el cuerpo roto y la sangre derramada es lo que luego los apóstoles verán, y Jesús se lo hace presente con los signos de pan y vino que les reparte para que los gusten y, al gustarlos, acojan al propio Jesús como fuente de gracia, perdón y vida nueva. Él, a la vez que anticipa su libertad e interpreta el sentido de su muerte como entrega por la inmensa muchedumbre, lo universaliza al encargar a los apóstoles que lo realicen en su nombre y que al hacerlo lo hagan en memoria y amor de él. Esta entrega de Jesús a la cruz por amor se universaliza en cada eucaristía celebrada en cualquier rincón del mundo. Queda así constituido el signo de la «*parádosis-traditio*-entrega» de Jesús y quedan designados los agentes de esa celebración, como memorial presencializador y actualizador de lo que Jesús realizó en la noche en que fue entregado. Los primeros tradentes autorizados de esa autoentrega de Jesús por los muchos son los apóstoles. La eucaristía queda religada al apóstol y el apóstol queda religado a la eucaristía; una y otros son fuentes y fundamento perenne de la Iglesia. Quien transforma los dones en cuerpo de Cristo y la palabra apostólica en palabra de Dios para los oyentes es el Espíritu Santo[7].

3. *El cuádruple legado de Cristo*

Este es el cuádruple legado constituyente que Cristo nos deja: el evangelio y la eucaristía, el Espíritu y el apóstol. Ellos están religados los unos a los otros y todos conjuntamente constituyen la Iglesia, que está ahora para todos como estuvo Cristo para la vida del mundo (Jn 6, 51). *Iglesia constituyente* como acto de la libertad divina creadora, mediada por la acción histórica de Cristo y por la inspiración del Espíritu, a la que adviene la *Iglesia constituida* por los creyentes que, convocados por el mensajero de la buena nueva, acogen la palabra del evangelio, celebran la eucaristía, permanecen fieles a la doctrina de los apóstoles y son dóciles al Espíritu Santo. Estas son las dos dimensiones que hay que distinguir siempre en la Iglesia: lo que nos precede, lo que nos es dado, a lo que somos llamados (*convocatio*) y lo que somos nosotros en ella; lo que aportamos, lo que resulta de la convergencia entre el don divino y la respuesta humana (*congregatio*). Ese entrelazado de lo divino y de lo humano en la Iglesia es el reflejo de su identidad cristológica[8]. Jesús constituye el enigma y a la vez el misterio de

5. Cf. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe*, Zürich 1967. La traducción litúrgica de Rom 8, 32, «Dios, que no perdonó a su propio Hijo...», no corresponde al castellano actual y, por ser fuente de malentendidos, debería ser sustituida por esta otra, que es la correcta: «Dios, que no se reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todas las cosas con él?». Detrás está el relato de Gn 22, por un lado con la fe incondicional de Abrahán en Dios, que le lleva a no reservarse a su hijo Isaac sino a ofrecérselo, y por otro la fidelidad incondicional de Dios que provee para que la muerte no sea la última palabra e Isaac viva.

6. Cf. H. Schürmann, *Palabras y acciones de Jesús en la última cena*: Concilium 40 (1968) 629-640.

7. Cf. Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia* IV: *La Iglesia es apostólica*, en *Mysterium Salutis* IV/l, 547-605; O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2003, 552-557: El Espíritu y el apóstol actualizadores de la salvación de Cristo.

8. Y. Congar, *Peut-on définir l'église? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1964, 21-44. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 8: «La Iglesia se asemeja al misterio del Verbo encarnado por una analogía notable». Cf. Y. Congar, *Dogme christologique et Écclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, en *Ibid.*, 69-104.

la Iglesia, que por ello mantendrá siempre las huellas de la gracia divina a la vez que las del pecado humano. De ella podemos decir lo que Pascal dice de la revelación: «Hay suficiente luz para quienes no desean más que ver y suficiente oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria»[9].

4. *La correlación entre el Espíritu y el apóstol*

El apóstol y el Espíritu proveen a la doble dimensión del hombre en su encuentro con Dios y en su descubrimiento de Cristo: *la exterioridad y la interioridad*. El apóstol:

1. Provee al anuncio exterior del evangelio y a la continuidad entre la existencia histórica de Jesús y las comunidades cristianas.

2. Es la memoria viva de los orígenes, el recuerdo perenne de lo que Jesús hizo y dijo, de la índole de su vida y del tenor de sus palabras, a fin de que ellas sean la luz y den la forma permanente de la existencia cristiana.

3. Determina con autoridad el sentido de las palabras de Jesús, excluyendo aquellas interpretaciones que la desfiguran, y la manera concreta de celebrar sus misterios en la liturgia, consciente de que, insertos en la comunidad de creyentes y siendo dóciles al Espíritu Santo, los hombres tendremos siempre en la Iglesia la posibilidad de saber de manera auténtica lo que Dios nos ha revelado, ya que una revelación sin garantía de interpretación fiel equivaldría a una no revelación. La carta que en los Hechos de los apóstoles la comunidad de Jerusalén remite a la de Antioquía tiene el tenor de un decreto: «Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros» (15, 28). La positividad de la encarnación se prolonga en el cristianismo por la positividad sacramental –unos signos de este mundo que otorgan la gracia de Cristo– y en la positividad apostólica –la palabra de unos hombres, primero hablada y luego fijada en escritos, que reclaman ser palabra de Dios, sin que con ello reclamen la autoridad divina como tal ni eleven los hombres al mismo nivel de autoridad que Dios–.

El Espíritu tiene como misión primordial:

1. Ser el intérprete interior de Cristo de forma que se pueda pasar intelectivamente del individuo Jesús al Hijo de Dios, del judío al redentor, y del ajusticiado como maldito por los hombres en la cruz al glorificado por Dios y constituido redentor universal. Sin el Espíritu Santo no es posible creer en Cristo: «Nadie dice Jesús es Señor sino en el Espíritu Santo y nadie dice 'Anatema sea Jesús' movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3).

9. Pascal, *Pensamientos*, ed. Brunschvicg, 430 final.

2. Actualizar sus palabras de forma que no queden como fórmulas atadas a su lugar de origen y a su cultura de nacimiento, sino que puedan hablar y ser luz en las nuevas situaciones, que son tan distintas de aquéllas desde dentro de las cuales y para las cuales habló Jesús.

3. Personalizar la palabra y la persona de Cristo en cada alma, de forma que cada hombre descubra la equivalencia de su naturaleza en el orden de la gracia; pueda encontrar en los misterios de Cristo cuál es el que él tiene que revivir especialmente en este mundo y de esta manera encontrar su misión propia dentro de la Iglesia, ya que en ésta además de principios generales, válidos para todos, hay imperativos personales, mediante los cuales Dios llama a cada uno a una misión particular.

4. Fundar y mantener la unidad de la Iglesia a la cual dota de múltiples carismas para que cada uno encuentre su lugar propio en ella y las legítimas diferencias no se conviertan en alternativas, ya que siendo muchos los que trabajan en la Iglesia: Pedro, Pablo, Apolo, todos ellos son sólo eco de la voz de Cristo, piedras de un edificio en el que fundamento sólo es Cristo.

5. Engendrar los carismas y mediante ellos hacer posible la experiencia de la fe con esos dones personales que se recibe para el servicio de todos, pero que primera y primordialmente se convierten en fuente de santificación, iluminación y coraje para quienes los reciben. Cada creyente recibe el Espíritu Santo y es invitado a ser dócil a sus impulsos y sobre todo es amonestado con esta frase tajante: «No apaguéis el Espíritu. No despreciéis las profecías. Discernidlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5, 19). Esta determinación personal y experiencial hace posible diferenciar al cristianismo de toda religión de mera ley, exterioridad o letra, de mero dogma o disciplina, de sola autoridad y exigencia. A cada uno le ha sido dado el Espíritu Santo y con ello le es posible la inmediatez con Dios. Como consecuencia nos nacen nuevas posibilidades de referencia a Dios a la vez que nuevas responsabilidades personales, ya que no es posible proyectar sobre los demás las culpas o tareas comunes, quedándose uno exculpado o dispensado fuera de ellas[10].

En este orden ahora podemos añadir que el ejercicio permanente de la teología en la Iglesia es un carisma del Espíritu Santo con el cual son agraciados unos hombres y mujeres, que encuentran en el cultivo de la fe, en la interpretación de la Palabra de Dios y en su traducción contemporánea, el lugar propio de su vida. Más adelante hablaremos de que para ser teólogo

10. «Al pueblo de Dios le ha sido dado el Espíritu Santo para que incesantemente tome las riquezas de Cristo y las impulse hacia delante, hacia lo inédito de la historia» (Y. Congar, *La historia de la Iglesia, «lugar teológico»*: Concilium 6/3 [1970] 86-97, cit. en 96).

son necesarios técnica y alma. Esa alma es doble: la animación que el Espíritu Santo nos otorga y el coraje o atrevimiento que nosotros ponemos al intentar pensar al Impensable, decir con palabras de este mundo al Eterno[11]. El Nuevo Testamento cuenta con «doctores, maestros» entre los dones carismáticos que existen en la Iglesia para el servicio común. «Cristo glorificado como *Kyrios* constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores (διδάσκαλοι) para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo»[12].

De esas «entregas» (Dios entrega su Hijo al mundo; Cristo se entrega a sí mismo en la eucaristía y nos entrega su evangelio con su Espíritu), surge la Iglesia, constituida por ellas y siendo el lugar concreto donde ellas deben seguir siendo accesibles y verificables para los hombres. *La ley del ser y actuar eclesiales es, por consiguiente, un recibir y un entregar permanentes*. La Iglesia dice de sí misma lo que san Pablo enuncia como criterio y norma de su apostolado: entregar lo que se ha recibido. «Hermanos, os traigo a la memoria el evangelio que os he predicado, que habéis creído, en el que os mantenéis firmes y por el cual sois salvos, si lo retenéis tal como yo os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano. Pues en verdad os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido» (1 Cor 15, 1-3).

5. *La tradición en la Iglesia como entrega de su ser y creer*

La Iglesia, antes que palabras, ideas, fórmulas de fe o ritos, se transmite a sí misma como realidad a la vez o antes que como palabra y acción. El concilio Vaticano II ha utilizado esta expresión originalísima: «La Iglesia con su doctrina, vida y culto conserva y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es (*omne quod ipsa est*), todo lo que cree» (DV 8).

La liturgia, y dentro de ella la eucaristía como centro de realidad y de irradiación hacia el resto del universo sacramental, es la forma concreta en que nos hacemos contemporáneos de la historia de la salvación que tuvo unos protagonistas en el pasado pero que, estando destinada a sernos principio de vida para cada uno de nosotros, tenemos que insertarnos en ella, para participar de la gracia otorgada por medio de ella. El «hoy» de quienes

11. «Anders als durch Verwegenheit ist Theologie nicht wieder zu gründen» (F. Overbeck). Cf. K. Barth, *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca 2006, 21-30.

12. Ef 4, 11-12. Cf. H. Schürmann, *'und Lehrer'. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter*, en Id., *Orientierung am NT*, Düsseldorf 1978, 116-156.

fueron testigos de las gestas salvíficas de Dios (*mirabilia Dei*), que para nosotros es un ayer, tiene que poder llegar a ser un «hoy» nuestro. Y este es el sentido real de la liturgia, que no es un ejercicio didáctico, ni una formación moral, ni un simple ejercicio piadoso, ni un entrenamiento para la acción, que realizamos nosotros, sino acción de Dios (*opus Dei*, *actio divina*), actualización suya de la entrega de Cristo realizada de una vez para siempre, mediante los signos y palabras, por la autoridad del apóstol y por la gracia del Espíritu Santo.

Los sacramentos de la Iglesia realizar la memoria, actualización, universalización y personalización de la obra redentora del único y universal mediador, Jesucristo. En ellos la palabra bíblica nos recuerda lo pasado para abrirnos a lo presente. Palabras y actos, Biblia y Liturgia, son así los dos ojos con que el cristiano ve y vive, recibe la claridad de Dios y asume la vida de Cristo. Todas las anáforas eucarísticas con mayor o menor extensión hacen una recolección de las gestas salvíficas de Dios, comenzando por la creación, llegando a la noche en la que Cristo fue entregado por nosotros y al día glorioso en el que el Padre le resucitó de entre los muertos para nuestra justificación dándonos el Espíritu Santo. Memorial histórico, memorial literario y memorial cultual forman una unidad. El ayer de los Padres, Profetas y Cristo llega a la Iglesia en una intersección entre el hoy eterno de Cristo y el hoy temporal nuestro. La eucaristía es así el arco tendido entre la *análepsis*, o recolección del pasado salvador y la *prolepsis* o anticipación del futuro consumador.

Con sencillez y claridad sintetiza estas perspectivas J. Daniélou:

> Los sacramentos se conciben y explican relacionándolos con las acciones de Dos descritas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Dios actúa en el mundo. Sus acciones son las *mirabilia*, que sólo Él puede realizar. Dios crea, juzga, hace alianza, está presente, santifica, libra. Estas mismas acciones se realizan en los distintos planos de la historia de la salvación. Hay, pues una analogía fundamental entre estas acciones. Los sacramentos son simplemente la continuación en el tiempo de la Iglesia, de las acciones de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Este es el sentido propio de la relación entre Biblia y Liturgia. La Biblia es historia santa. La liturgia es historia santa también[13].

A la luz de estas reflexiones aparece cómo liturgia y Biblia son los dos pilares divinamente otorgados por Dios, y las dos fuentes vivificadoras de la Iglesia, que no son separables entre sí, ya que la una es realidad santifi-

13. J. Daniélou, *Historia de la salvación y liturgia*, Salamanca 1965, 62; Id., *Sacramentos y culto según los Padres*, Madrid 1964.

cadora y la otra es palabra iluminadora. No puede haber realidad sin palabra desveladora de su sentido ni mera palabra sin una realidad que muestre su eficacia para el sujeto que la recibe. Por ello la Biblia sin la liturgia es vacía y la liturgia sin la Biblia es ciega[14].

La transmisión de la palabra y de la realidad en la Iglesia es a la vez su acrecentamiento, ya que la revelación divina al ser pensada y asimilada desde nuevos horizontes, va descubriendo riquezas de sentido hasta entonces inéditas. La palabra y la vida, la oración y la acción se convierten en palancas que, removiendo la tradición, la incrementan no por adición externa sino por el despliegue de sus propias posibilidades internas. El Concilio ha explicitado los motivos y formas de ese crecimiento (DV 8):

> Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo. Crece la comprensión tanto de las palabras como de las realidades transmitidas, mediante la contemplación y el estudio de los creyentes que las remueven en su corazón (como María: cf. Lc 2, 19.51). Crece también por la percepción íntima, que experimentan de las realidades espirituales. Crece por la predicación de aquellos que recibieron con el episcopado un carisma para conservar, discernir e interpretar la verdad evangélica.

Años antes el P. Congar había descrito así la tradición, recogiendo ideas de Möhler, Blondel y de la mejor teología anterior, que la había pensado como la síntesis entre la transmisión histórica y la experiencia actual: «La Tradición como la liturgia es el acto de un sujeto que ama, que ora, que medita y que haciendo todo esto entra progresivamente en una percepción más profunda de lo que tiene y practica cada día»[15].

En ese proceso de recepción creadora del evangelio vivo en la Iglesia y de realización de su misión en el momento constituyente del primer siglo surgieron los escritos que, reconocidos como inspirados y don de Dios, fueron identificados como Nuevo Testamento. Sus autores no eran conscientes de su función fundante, si bien las cartas de Pablo ya reciben un reconocimiento en otro de los escritos (2 Pe 3, 15); no se conocen entre sí y mientras tanto los cristianos tienen como Escrituras Sagradas lo que después se denominará Primer o Antiguo Testamento. La Biblia aparece como la expresión de la Iglesia en el momento originario de su engendramiento, cuan-

14. Cf. J. M. Sánchez Caro, *La Eucaristía en la historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid 1983.

15. M. Blondel, *Histoire et Dogme*, en *Les premiers écrits de M. Blondel*, Paris 1956, 149-228; Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Église*, 102. La Tradición es la «participación en la fe de los apóstoles que nos permite comulgar personalmente en su propia experiencia de revelación» (J. Moingt, *Dios que viene al hombre* I. *Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2007, 255).

do aún están vivos el eco de Jesús y la palabra de los apóstoles en sí mismos o en sus compañeros de apostolado. El primer efecto de esa Tradición viva en la Iglesia es el canon bíblico, como reconocimiento de la apostolicidad de esos escritos.

> La Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los Libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos. Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos incesantemente la palabra de Cristo (cf. Col 3, 16)[16].

El origen apostólico es la primera razón para la selección de esos escritos a la vez que la comprobación de la identidad de contenido entre lo que esos libros dicen y lo que la Iglesia anuncia, celebra, cree y vive como recibido por la transmisión viva e ininterrumpida de quienes convivieron primero con Jesús y luego con los apóstoles. La Biblia es la luz y guía de toda teología; pero lo mismo que no hubo primero Biblia y luego Iglesia sino que ésta es el seno del nacimiento de aquélla, así no hay teología con sola Biblia, como realidad externa, anterior o independiente de la Iglesia. La Biblia es así el alma de la teología[17], pero nunca puede ser un arma en manos de ésta frente a la Iglesia. La Biblia debe ser siempre recibida e interpretada por la Iglesia como el espejo de su ser y el criterio de su hacer, a cuyo descubrimiento y actualización debe cooperar la teología[18].

La «Regla de la fe»[19], el llamado «canon de la verdad», el «Símbolo de los apóstoles», junto y a la vez que la Biblia, guían el pensamiento y la acción de la Iglesia. La Tradición –ahora con mayúscula– es la misma Iglesia existiendo, creyendo y creando desde esa fe, recibiéndose de un pasado normativo y entregándose a todos hacia un futuro abierto; abierto pero no ciego

16. *Dei Verbum*, 9. Esta es la primera gran cuestión en el diálogo con el protestantismo, como ya advirtió Harnack: el canon. ¿Quién lo instaura, quién lo legitima y quién lo interpreta con autoridad? La Biblia no es consciente de sí misma y no «autoriza» su autoridad.

17. «El estudio de la Sagrada Escritura debe ser como el alma de la sagrada Teología» (*Dei Verbum*, 24). Esta fórmula aparece por primera vez en la 13 Congregación general de la Compañía de Jesús en 1687. Cf. J. M. de Lera, *«Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae». Notas sobre el origen y procedencia de esta frase*, en A. Vargas Machuca-G. Ruiz (eds.), *Palabra y Vida. Homenaje a J. Alonso Díaz*, Madrid 1984, 409-422; Ch. Theobald, *«L'Écriture âme de la theologie» ou le christianisme comme «religion d'interpretation»*, en *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en posmodernitè* II, Paris 2007, 513-536.

18. Cf. U. Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg 2005.

19. San Ireneo, *Demostración de la predicación apostólica* 3; cf. edición de E. Romero Pose, Madrid 1992, con fuentes y explicación (p. 56).

ni sin criterios para afrontarlo en su novedad. Así tenemos situadas en su relación recíproca la *Iglesia*, la *Tradición* y la *Biblia* como tres magnitudes correlativas y coextensivas; ninguna de las cuales es sí misma sin las otras dos.

6. *Tradición, Escritura, Magisterio, Teología*

En la Iglesia el Espíritu Santo es el sujeto interno de la tradición mientras que la comunidad de creyentes es el sujeto externo. Dentro de ella cada creyente ha recibido una tarea y una gracia propias para su vida. Además hay carismas especiales para el beneficio de todos. Los sucesores de los apóstoles han recibido el suyo propio, con un cometido muy concreto: transmitir las palabras y las realidades del origen, interpretarlas encontrando las formas expresivas en cada cultura concreta; discernir los carismas de los demás en orden a que colaboren a la verdad y a la unidad de la Iglesia. Es la tarea de lo que en siglos recientes se ha llamado «el magisterio», designando con esta palabra la autoridad y responsabilidad de los obispos, con el Papa a la cabeza del colegio, para con toda la Iglesia[20].

En la Iglesia hay comunión pero no uniformación; hay palabras con autoridad específica recibida de Jesús y hay otras palabras valiosas por su contenido o tenor propios. No son alternativas porque no se sitúan en el mismo nivel. La Iglesia se diferencia, en este sentido, de otras formas de comunidad o sociedad: el testimonio del origen es normativo y en situación límite éste se expresa por las palabras de los sucesores de los apóstoles, que en un sentido específico son los obispos. La Tradición se expresa y concreta en los «monumentos y testigos»: la liturgia ante todo, los concilios, los padres de la Iglesia, los santos, los teólogos, los contemplativos, los mártires, los servidores ministeriales del evangelio, los humildes fieles que en silencio viven de las realidades cristianas y para ellas existen... Tal tradición constituyente es anterior a las «tradiciones» posteriores, interpretativas o explicitadoras de aquélla. El Vaticano II ha puesto de relieve el papel de cada una de estas tres instancias y su interdependencia:

> La Tradición, la Escritura y el magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede existir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas (DV 10).

20. Cf. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1933; Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»*: RSPT 60 (1976) 85-97; Id., *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs*: RSPT 60 (1976) 99-112; B. Sesboüé, *El magisterio a prueba*, Santander 2006.

La teología, naciendo de la tradición entendida como presencia vivida y testimoniada de las realidades cristianas es la apropiación e interpretación de su sentido regenerador, iluminador y salvífico. El Espíritu Santo sigue desplegando el sentido profundo de las palabras de Jesús y una separación entre su palabra permanente, la historia de los Concilios, de los Padres, de los teólogos y del *sensus fidelium*, para remitirse exclusivamente a la palabra del Jesús histórico como única norma de la fe y fundamento de la teología, sería olvidar la naturaleza del cristianismo. No es posible una absolutización de Cristo sin el Espíritu Santo: esto equivaldría a recaer en el judaísmo o jesuanismo. Tampoco es posible una absolutización del Espíritu al margen de Jesús y de su Iglesia como ha estado tentada a hacer la edad moderna desde Joaquín de Fiore y Hegel hasta nuestros días[21].

No hay acceso directo a Cristo saltando sobre los dos mil años de cristianismo hasta los días de su existencia mortal como si ese entretiempo fuera un vacío, olvido o degradación del mensaje de Cristo. Esa fue siempre la tentación del protestantismo con su teoría de la «decadencia» y su inclinación a cerrar el testimonio apostólico con el Nuevo Testamento haciendo a los libros de éste la alternativa al episcopado. La sucesión apostólica se da ante todo en las personas dentro de la comunidad. Y esta comunidad, viviendo y testimoniando, ha engendrado el Nuevo Testamento, que no puede ser seccionado de ella ni contrapuesto a ella. La interpretación de ese texto tiene que darse en el seno y en la continuidad de la matriz eclesial que lo ha gestado. Una teología sin tradición es una teología realizada en vacío y, si se quiere fundar exclusivamente a la luz de los textos evangélicos, entonces se olvida que no hay comprensión de Cristo sin el Espíritu Santo, y que éste ha seguido interpretando su palabra hasta nuestros días. La matriz de la teología es así ese triángulo constituido por: Iglesia, Tradición, Biblia. En este sentido la teología es una ciencia positiva: parte de hombres, hechos y textos.

21. Cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. I: *De Joaquín a Schelling*. II: *De Saint Simon a nuestros días*, Madrid 1989.

5
LA HISTORIA TRASCENDIDA

1. *La teología desde la revelación en la historia*

Nuestro esfuerzo en las páginas anteriores se ha dirigido a mostrar la relación constituyente que existe entre fe e historia y, consiguientemente, entre historia y teología. Cristianamente no hablamos de Dios desde el vacío e intemporalidad sino desde unos *hechos, palabras y personas fundadoras*. Fe y teología están enclavadas en la revelación que Dios hace de sí mismo y de su plan salvífico para el hombre en el tiempo[1]. La revelación no acontece sólo en la interioridad de cada hombre abierta al Absoluto o de la intimación del Absoluto a cada hombre sino en la manifestación externa de Dios en un lugar y en un tiempo por medio de acontecimientos y palabras religadas entre sí, que tienen una destinación universal y, por tanto, pese a acontecer en personas y lugares particulares, no se agotan en ellos. En el descubrimiento y explicitación de esta dimensión universal de la revelación la filosofía desempeña una misión esencial. Si a todo creer le es esencial un pensar, en toda teología, en cuanto saber reflejo y fundamentado, es esencial una filosofía. La diferencia entre el creyente y el teólogo consiste en que éste explica el nacimiento, fundamento y plenitud de la fe, llevando a claridad conceptual lo que se halla incluido en el acto personal de creer[2].

La constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, superando la alternativa vigente en la teología de aquel momento, acuñó esta fórmula: «La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas entre sí»[3].

1. Ef 1, 9; Heb 1, 1-4. Concilio Vaticano I, DH 3004; concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 2.
2. San Agustín define así la teología: «Sobre esta ciencia o sabiduría disputé en el libro XIII, atribuyéndole... todo aquello que engendra, nutre, protege y fortalece la fe saludable que conduce a la dicha verdadera; ciencia en la que muchos creyentes no están impuestos, aunque rebosen plenitud de fe» (*Sobre la Trinidad* 14, 1, 3).
3. *Dei Verbum*, 2. Cf. J. Prades, *La fórmula «gestis verbisque intrinsece inter se conexis» y su recepción a los 40 años de la Dei Verbum*: Revista española de teología 66 (2006) 489-513.

Un anticipo de ella lo encontramos en san Buenaventura: «Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est et ipsius facere dicere»[4]. El Concilio hace esa afirmación, al recoger una reflexión teológica, que originándose en el decenio 1920-1930 llega hasta los sesenta y revela la contraposición existente entre dos líneas del pensamiento protestante: la de K. Barth, centrada en la «teología de la palabra», y la del grupo de Heidelberg, con G. von Rad y W. Pannenberg a la cabeza, centrada en «los acontecimientos de la historia». La historia no deja percibir su sentido en cada uno de sus tramos sino que hay que esperar a su consumación final para percibirlo. Los medievales la comparaban con la lógica de un poema literario o de una sinfonía musical, en los que hay que esperar al último verso y a la última nota para percatarse del sentido y de la armonía totales. La resurrección de Cristo nos los descubre en la medida en que es una anticipación real del final de la historia, aunque sea en fragmento y en clave solamente[5]. La fórmula conciliar no hace ninguna alusión a estos trasfondos concretos, pero sólo es inteligible desde ellos y desde las correspondientes lecturas católicas.

2. *Tránsito de la historia a la Trascendencia*

Una vez mostradas la necesidad y fecundidad de esta determinación histórica de la teología, tenemos ahora que mostrar cuáles son los límites de esta lectura o, mejor, la necesaria complementaridad con otra determinación: la que podemos llamar filosófica, en sus diversos despliegues: metafísico, ontológico, ético y antropológico. Hasta aquí hemos intentado mostrar que no hay ya otro Dios que el Dios histórico, no hay una trascendencia religiosamente significativa que no sea a la vez inmanencia a nuestro mundo, y que ésta inmanencia es posible y necesaria si aquella Trascendencia es un Dios salvíficamente significativo. No hay ya otro Logos, otra razón de la realidad, otro sentido para el hombre y su historia que el que se ha hecho carne; no hay otro Dios que el humanado, porque el destino de su Hijo en el mundo repercute sobre el Padre a la vez que sobre los hombres; y no hay otra salvación cristiana que «la salvación (que) viene de los judíos» (Jn 4, 22).

Hay tres formas de comprender la relación entre trascendencia e historia:

4. Buenaventura de Bagnoregio, *Breviloquium*, prol. 4, 4.

5. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974. Cf. R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, Vitoria 1976.

1. La descendente, que otorga soberanía al Eterno y a lo eterno, como lo verdaderamente real y ve metafísicamente tanto este mundo como el dinamismo del hombre derivando de aquel, comprendiéndose desde aquel y tendiendo hacia aquel como su verdadero lugar de origen, su estancia permanente y su morada definitiva. Este mundo y nuestra historia son en el fondo devaluados a sombras de aquel que sería el único verdadero. Las distintas formas de platonismo padecen esta tentación.

2. La ascendente, por el contrario, centra la mirada en la inmediatez de lo real, en la facticidad de lo que nos roza en el cuerpo con su constitución y exigencias. Tan sólo en un segundo momento, ante la multiplicidad de lo real y la hondura de sus exigencias, levanta la mirada hacia arriba o la vuelve hacia atrás para preguntar por el primer origen y el último fundamento. Para esta lectura la trascendencia es un momento segundo después de la inmanencia. Desde la reacción de Aristóteles ante Platón hasta Ockam, con la perenne polémica de los universales o las teorías antropológicas monistas o dualistas, discurre vivo ese problema.

3. La tercera forma de ver la relación entre ellas es la dialéctica. Desde la perspectiva de la creación, tal como la entiende la Biblia, no hay prioridad cronológica de una sobre la otra; primero porque en Dios no hay tiempo, y luego porque la creaturidad se define justamente por su referencia a la trascendencia, es decir al *Dios creador, que no nos es anterior cronológicamente sino interior metafísicamente*, aun cuando tengamos que usar un lenguaje que salvaguarde su prioridad absoluta respecto de los que comenzamos a existir en el tiempo.

Ponemos a continuación en dos columnas una serie de términos, cada uno de los cuales exigiría un análisis riguroso de su contenido y de la relación entre ellos. Aquí nos valen sólo como indicadores de un paso que el dinamismo de nuestra inteligencia necesita para aposentarse confiadamente más allá de la apariencia en la realidad y más allá de cada una de nuestras experiencias individuales en la verdad que es común a todo hombre, para pasar desde nuestra realidad y humanidad a la real divinidad de Dios, tal como él es en sí una vez que hemos percibido en la historia los signos de su revelación y acogido los contenidos de su proyecto de salvación. La teología narrativa, en las expresiones matizadas que ha conocido en los últimos decenios, no trascenderá la mera catequesis o los relatos de la «historia sagrada», si, quedándose en los elementos de particularidad del hecho bíblico, no llega hasta lo universal[6]. La teología narrativa surgió en parte

6. Por ello la teología es constitutivamente «argumentativa», no para probar sus principios (hechos-la fe como don de Dios) sino para exponer el sentido que se deriva de la totali-

como correctivo y aportación nutricia a una teología en exceso conceptual-escolástica o positivista-bíblica. En ese sentido es un enriquecimiento porque el relato ofrece sustancia vivida por otros sujetos, apelando para revivirla a la voluntad, la imaginación creadora y la libertad del lector y no sólo a su razón desde las consiguientes evidencias que ella puede adquirir. A la verdadera teología le es esencial el paso:

de comprobar hechos a interpretar sentido;
de descubrir sentido humano a reconocer revelación divina;
de la historia a la Trascendencia;
del hecho particular a la verdad universal;
del fragmento a la totalidad;
del relato al sistema;
del contexto al contenido;
de lo que apela a la experiencia y libertad particulares a lo que apela a la razón universal;
de la letra propia de una cultura, en la que se expresa la revelación del Antiguo Testamento y de Cristo junto con las experiencias originarias de la Iglesia, al Espíritu que une a todos los hombres, de forma que cada uno pueda reconocerse implicado en ellas y sentirse destinatario de ellas;
de la historia sagrada a la metafísica pura y dura.

3. *Fe y teología unidas en el Nuevo Testamento*

Aquí estamos ante una dificultad de fondo. Cuando hablamos de una historia trascendida estamos hablando de conocer y retener, de discernir y universalizar esa historia, sin sucumbir a su mitificación, en la que pierde el color, el peso y la determinación propios de su lugar y tiempo. Abrahán, Moisés, Jeremías, el Bautista, Jesucristo, los apóstoles, Pablo, María, son seres concretos, con rostro judío y cultura semítica. Todos los idealismos, desde el gnosticismo a las filosofías de la existencia, han pujado por el tránsito de lo particular a lo universal, y han considerado que la particularidad de Cristo es el gran escollo o foso abierto ante el hombre, que reclama verdades universales y sólo se encuentra con hechos particulares. Lessing formuló con tanta dureza como lucidez esa dificultad[7] que sólo se resuelve desde el conocimiento a la vez que desde el consentimiento a lo que es una apelación de Dios a nuestra libertad (revelación) y una respuesta de nuestra libertad a su llamada (fe); consentimiento que no nos es ahorrado por ninguna ciencia aunque pueda ser preparado y facilitado por ella. La voluntad y libertad de Dios no son reducibles a leyes universales necesarias y sus designios apelan no sólo a nuestra razón ofreciéndole pruebas, sino a nuestra libertad, pidiéndole correspondencia.

dad de lo creído (analogía de la fe), para ver su influencia sobre el último sentido de la vida humana y para resolver las objeciones contra le fe. Cf. Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 8: «Esta sagrada doctrina o teología es argumentativa».

7. Cf. G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982, 445-449: «Sobre la demostración en espíritu y fuerza».

El tránsito de la fe a la teología se da ya en el mismo Nuevo Testamento[8]. En él nos encontramos con textos que son relatos y reflexiones, *kerygmata* de lo que nos ha precedido y testimonios de lo que los primeros testigos piensan sobre los hechos proclamados, enumeraciones e interpretaciones, una palabra de Dios tejida con palabras y pensamientos humanos, que tenían ya un sentido e historia entre los hombres previos a su utilización cristiana. Todo ello es expresión de una fe que se sabe don y dato anterior pero que sólo es personal en la medida en que nace de un convencimiento fundado y no de la arbitrariedad, del mero gusto, de la situación o del poder.

> Audición de la palabra revelante quiere decir: entender esta palabra. Nosotros no oímos ya esta palabra, cuando oímos su sonido. Oímos la palabra como palabra, que dice algo y diciéndolo revela algo –y sólo así es palabra–, en la medida en que entendemos lo que ella dice. Por ello podemos afirmar: oír en su pleno sentido y especialmente oír como condición de posibilidad de la revelación es esencialmente entender[9].

A ese λόγος τοῦ Θεοῦ primordial, incomparable con ningún otro, a esa «teología divina»[10], siguen luego las palabras y pensamientos de los hombres, o teologías humanas que no han cesado hasta hoy. Nos precede, por tanto, el Logos personal de Dios en el mundo. La persona de Cristo es el manadero y el agua que dan fecundidad a toda teología. Él, en cuanto Logos, es a la vez el sujeto histórico que fue y la palabra sedimentada en la Escritura. Dios nos ha dado en su persona la realidad y en la Biblia la interpretación. Por eso persona y texto se remiten el uno al otro. San Buenaventura afirma que la fe de Cristo infusa en nosotros es la lámpara, la puerta y el fundamento de toda la Escritura[11].

8. Cf. K. Rahner, *Teología en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología*, Madrid 1964, 5, 33-54; Id., *Filosofía y teología*, en *ibid.*, 89-100.

9. B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966, 28.

10. «Sacra Scriptura quae theologia dicitur» (Buenaventura de Bagnoregio, *Breviloquium*, Prol. 1).

11. «Haec est notitia Jesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae Scripturae. Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam,

La Biblia, leída dentro de la liturgia de la Iglesia, ha constituido siempre el punto de partida, la fuente nutricia de la teología; sin embargo, se ha sentido la necesidad de ir más allá de ella, puesto que cada generación y cada cultura preguntan de nuevo por Dios y plantean cuestiones diferentes a la revelación de Dios. Las teologías sucesivas no se elaboran por acumulación cuantitativa sino como accesos cada vez nuevos a la totalidad de lo cristiano, cosa que no se podrá llevar a cabo con suficiente garantía de éxito si no se conoce los accesos anteriores, es decir si no se está inserto y se es fecundado por la precedente tradición teológica. Resulta significativo el hecho de que los mejores teólogos católicos del siglo XX hayan sido especialistas de la patrística, de la Edad Media, de la teología surgida del protestantismo y de los grandes místicos católicos del siglo XVI; por ejemplo, Lubac y Congar en Francia, Rahner y Balthasar en el área germánica, Alfaro y Ladaria en el área española.

4. *El paso de la fe a la teología en cada época y cultura nuevas*

El trascendimiento que acabamos de describir se ha expresado de distintas formas en cada una de las grandes fases culturales. En el Nuevo Testamento se anuncia ya el paso de la *pistis* a la *gnôsis*[12] y en la misma línea se sitúan los grandes de la patrística griega (Clemente, Orígenes, san Ireneo, san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Cirilo de Alejandría...) y de la patrística latina (Tertuliano, san Cipriano, san Ambrosio, san León Magno, san Agustín, san Gregorio...). Al comienzo de la Edad Media se anuncia el programa y se comienza a realizar como paso del «Símbolo a la *Summa*»[13]. San Anselmo enuncia el cometido-compromiso de la teología en el sentido estricto como «Exemplum meditandi de ratione fidei = Monologio» («Fides quaerens intellectum = Proslogio»)[14], como un pensar sobre la fe desde dentro de ella y correspondiendo a su lógica propia; por tanto como un creer que necesita comprender para mejor amar y alabar con más ardor la sabiduría divina que todo lo ha hecho por «razonis prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius Scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum» (*ibid.*, 2).

12. Cf. J. Dupont, Γνῶσις. *La connaissance religieuse dans les Épitres de Saint Paul*, Louvain 1949; H. M. Feret, *La connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980.

13. Cf. A. Grillmeier, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik*, en *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 585-636.

14. Anselmo de Canterbury, *Proslogio*, Proemio.

nes necesarias», es decir que son la expresión del orden, belleza y justicia que rige el hacer divino y caracteriza sus obras. La teología no tiene como misión esencial deducir conclusiones de los textos bíblicos o magisteriales sino ante todo penetrar en el contenido mismo del Misterio y en la lógica interna de la fe[15].

15. Cf. J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1952; H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* II. *Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, 207-252; O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966, 260-294.

IV

EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA Y LOS LUGARES TEOLÓGICOS

No es de poca importancia constatar que Dios ha dado a la revelación
la forma de historia en vez de adoptar la síntesis filosófica [...].
Nuestro siglo, con su gusto quizá excesivo por los estudios históricos,
conducirá a una constatación de la transcendencia del hecho divino
(M. J. Lagrange, *L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle* [1820-1937], Paris 1990, 113).

Toda teología cristiana está condicionada por la situación.
En caso contrario, no sería teología de una revelación histórica.
Todo libro de la Biblia, toda aserción de Jesús,
están condicionadas por la situación, por ser plenamente históricos.
La gran teología cristiana toma parte en el misterio de la Escritura,
que consigue en su propio condicionamiento situacional la vitalidad
que garantiza y confirma su validez sobrenatural
(H. Urs von Balthasar, *Gloria* II, Madrid 1986, 34).

Yo, por mi parte, me estoy sentado día tras día delante del yunque
de mi cátedra, manejando sin interrupción el pesado martillo de mis clases
(I. Kant, *Carta a Lindner*, octubre 1759,
en E. Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, México 1948, 56).

1. *El lugar de las cosas y de los hombres. Emplazamiento y misión*

Cuando preguntamos por el lugar de la teología, estamos dando por supuesto que lo mismo que cada acción tiene su tiempo propio, por lo cual hay tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de plantar y tiempo de arrancar, así también cada cosa tiene su lugar propio en el que se gesta, su seno del que nace, su lugar en el que crece y en el que llega a fecundidad[1]. La sazón y el marco son por ello esenciales en la vida del hombre; porque a todo ser le son esenciales un tiempo y un lugar propios. El hecho de que Aristóteles en sus *Categorías* asignara el tiempo y lugar a los elementos accidentales de un ser, y el uso lingüístico identificara esencia y substancia con importancia, llevó consigo un engaño teórico, de graves consecuencias existenciales: pensar que todo es posible en cualquier tiempo y en cualquier lugar, a cualquier precio y de cualquier forma[2]. No hay sementeras en agosto ni cosechas en invierno; no florecen los almendros en el desierto ni ha surgido la cultura griega en las montañas del Tíbet.

Las cosas y los hombres estamos en un lugar y en él somos: somos desde él, con él y por él, en una interpenetración que termina haciendo que ese lugar en cuanto tal nos configure a nosotros y que nosotros lo configuremos a él. El lugar es una realidad que pertenece no sólo al mundo de la física. No sólo está en relación con el espacio sino con el ser; y desde uno y otro establece el marco en el que la vida humana recibe consistencia y sentido. ¿Qué matices semánticos tiene la palabra en el lenguaje común, que es el que nos da los criterios y el fundamento para descubrir el contenido y la intencionalidad de los términos, más allá de su uso científico, ya que las palabras sólo cuando son usadas en acto de servicio y constituyen formas de vivir y de sentir, antes que formas de hablar y de comunicar, dan de sí lo que en ultimidad son? *Hablar es una forma de vivir y vivir es una forma*

1. «Todo tiene su momento y cada cosa su tiempo bajo el cielo» (Eclesiastés 3, 1).
2. Aristóteles, *Metafísica* 5, 7 1017a 10-26, ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid 1982, 242-244; *Categorías* 4, 1; *Tópicos* 1, 9, 1; *Analíticos Posteriores* 1, 22, 83a 21b 15.

de hablar. Las palabras se entienden definitivamente cuando se ve el papel que juegan en el juego de la vida, que es quien al final las hace inteligibles y las acredita o por el contrario quien las torna opacas y desacredita[3].

2. *Lugar como emplazamiento y como misión*

La palabra «lugar» tiene tres niveles de significación: uno del orden físico, otro del orden intelectual y un tercero de orden moral. El primero podríamos parafrasearlo hablando de sitio, emplazamiento y origen; mientras en el segundo hablaríamos de condiciones de posibilidad para poder realizar las acciones correspondientes a un ser o al ejercicio de una profesión; en el tercero hablaríamos de puesto, misión y responsabilidad. Estas tres dimensiones no están superpuestas ni son escindibles; hasta el punto de que donde están nuestro sitio y nuestro origen allí están las fuentes de nuestra fecundidad, a la vez que nuestro puesto y nuestra responsabilidad. El cumplimiento objetivo de éstos confiere al hombre un lugar propio y un origen radicador, que le otorgan un nuevo emplazamiento y arraigo nutricio en la existencia. Digamos, sumando estas perspectivas, que lugar es condición de posibilidad, emplazamiento y misión; que unos y otra son los que engendran, posibilitan, condicionan, obligan, llaman y finalmente confieren al hombre su dignidad en el mundo. El lugar, haciendo al hombre sentir esa finitud que le enclava y esa misión que religándole le obliga, le permite constituirse en un proyecto de libertad y consentir a la infinitud que se le anticipa en la conciencia de tal emplazamiento y envío.

La imaginación puede ser una ayuda para la inteligencia humana pero puede convertirse también en una trampa y precipicio, ya que podemos hacer de ella el criterio y la frontera para pensar las cosas y para determinar

3. Sobre el lenguaje religioso como forma de vida, y por eso mismo referido a la existencia del hombre que habla antes que al científico que analiza la realidad, cf. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford 1977; A. Thiselton, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Michigan 1980; J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967; R. E. Santoni, *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, London 1973, D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963; E. Castelli (ed.), *Débats sur le langage théologique*, Paris 1969; D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1978, con bibliografía; A. Vergote, *Interpretation du langage religieux*, Paris 1978; Id., *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles 1983; J. F. Malherbe, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris 1985; J. Ladrière, *La articulación del sentido*, 1: *Discurso científico y palabra de fe*; 2. *Los lenguajes de la fe*, Salamanca 2001.

su realidad, convirtiendo aquello que llega hasta la imaginación procedente de los sentidos en medida y límite para toda intelección y realidad. Tomás de Aquino, hablando precisamente de la presencia de Dios en todas las cosas en cuanto que les confiere el ser, la potencia y la operación, y de cómo se puede estar en el lugar de forma diversa, por contacto de una dimensión cuantitativa como están las cosas corporales y por contacto operativo como están las cosas incorporales, ofrece esta fórmula: «En torno a esta cuestión muchos se han engañado. Algunos no siendo capaces de ir más allá de su imaginación ('imaginationem trascendere non valentes') pensaron la indivisibilidad del ángel de la misma forma que la indivisibilidad del punto; y por ello creyeron que el ángel no puede estar en el lugar sino de modo puntual. Pero manifiestamente se engañaron»[4].

La imaginación puede ser es una ayuda pero puede también convertirse en una gran trampa para la filosofía y la teología: ayuda para ir más allá de lo inmediato y visible preguntando por su origen y fundamento de posibilidad, pero a la vez trampa porque se engañaría si no trascendiese por la inteligencia todo lo que aparece en su horizonte. Cuando no hace esto sucumbe a todos los errores, porque reduce todos los demás órdenes de realidad al que abarcan los sentidos y desde ellos la imaginación. Descartes desenmascaró la falacia de aquellos que «nunca levantan su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlas con la imaginación –que es un modo de pensar para las cosas materiales– que lo que no es imaginable les parece no ser inteligible». Y refiriéndose a las ideas de Dios y del alma añade: «me parece que los que quieren hacer uso de su imaginación para comprender esas ideas, son como los que para oír los sonidos o los olores quisieran emplear los ojos»[5].

A los seres corporales, como es el hombre, el lugar nos otorga origen y nos confiere consistencia. Nunca lo dejamos del todo atrás, porque determina y concreta la originación permanente de nuestro ser. Los latinos refiriéndose a nuestro nacimiento decían: «Loci muliebres (τόποι, κόλποι τῆς

4. STh I, q. 52, a. 2. «Cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum, id est sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sicut *est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem*: sicut enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco inquantum replent locum: et Deus omnem locum replet» (STh I, q. 8, a. 2). «Deus autem neque circumscriptive neque definitive est in loco: quia est ubique» (STh I, q. 52, a. 2 in c).

5. R. Descartes, *Discurso del método*, IV Parte, Madrid 1976, 65, y la correspondencia de Leibniz con A. Arnauld, en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* 2, Berlin 1879 - Hildesheim 1965.

μητρός) ubi nascendi initia consistunt» (Los genitales de la madre es donde están-consisten los inicios de nuestro nacimiento). Por ello además de origen único, el lugar nos confiere consistencia permanente: «Ubi quidque consistit locus»[6]. Esta segunda fórmula nos ofrece un matiz importante: el lugar nos precede, mas no tan absolutamente que no podamos nosotros construir un lugar de voluntad que se añada y sume al lugar de naturaleza. Allí donde un hombre se afirma e hinca en la tierra elige existir y trabajar en el mundo; en una palabra allí donde decide consistir, allí y aquél es su lugar. Por ello el hombre no es sin un origen; pero este lugar de origen no es absoluto ni determina toda la persona y su destino. Nunca es ya anulable del todo, ni se puede perder su memoria, ya que tal intento equivaldría a destruir el fundamento sobre el que la finitud está puesta. Sin embargo, una vez reasumido, puede ser prolongado o rehecho a la luz de un proyecto que es fruto de la libertad humana y no de la natural necesidad previa. Con ella estamos afirmando que la relación entre los tres niveles semánticos antes señalados es dialéctica: *el emplazamiento confiere una misión y la misión a su vez recrea, extiende o profundiza su propio emplazamiento.*

3. *El lugar exterior, el lugar interior, el lugar interno*

En el lenguaje de la vida ordinaria hablamos de «lugar» en frases como las siguientes: «estar en su lugar debido», «no desertar del lugar propio», «asumir la responsabilidad correspondiente al lugar», «responder y estar a la altura de lo que un lugar o una circunstancia histórica han exigido a alguien que se encontraba allí», «mantener su lugar». El lugar, así entendido, tiene unas exigencias objetivas y otras subjetivas. Cada oficio material, cada misión espiritual y cada profesión tienen un *lugar exterior*, o enclave dentro de una organización mecánica y técnica de la vida humana a la vez que dentro de una relación social; un *lugar interior* al quehacer mismo o leyes de funcionamiento y exigencias a las que hay que responder como condición para alcanzar las fines a los que se tiende; un *lugar interno* o la actitud que debe tomar el sujeto que intenta realizarla, la posición permanente desde la cual puede corresponder a aquellas exigencias objetivas.

A la luz de esta breve reflexión, preguntar por el lugar de la teología significa: ante todo preguntar ante todo por las realidades a partir de las que nace y con las cuales debe perdurar en comunicación permanente; luego

6. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris 1967, 364-365.

por el emplazamiento físico, el ámbito espiritual y social en el que ella se ejerce y finalmente por las determinaciones culturales y religiosas del sujeto que le hacen posible una reflexión justa respecto del objeto sobre el que versa y de cumplir los fines que se propone. La teología ha sido en la historia del cristianismo, una actividad espiritual hecha por unos hombres que vivían en unos lugares, formando parte de unas instituciones y sostenidos por unos poderes sociales y económicos, desde la limosna hecha por caridad a las asignaciones universitarias. Pero la universidad, como *lugar físico*, exterior y social de la teología, siendo muy importante, no es el único que determina el quehacer teológico.

La preocupación por ese *lugar exterior*, que la teología ha tenido a partir del momento en que estuvo enclavada en la universidad ha sido un desafío fecundo pero a la vez una tentación no siempre detectada o superada. Durante los dos últimos siglos la teología ha tenido que hacer esfuerzos para acreditarse como ciencia y por asegurarse un lugar en la Universidad. Eso le ha traído su gloria y sus desgracias, porque no pocas veces se ha plegado a la lógica y racionalidad interna de otras ciencias olvidando la aportación específica que ella debe hacer, la única que le garantiza dignidad y diferencia frente a otros saberes.

> Ese intento de autojustificación no le ayudó mucho en su propia tarea. Lo cierto es que convirtió a la teología, en gran medida, en una ciencia vacilante y desmoralizada. En efecto esta incertidumbre sólo le proporcionó una modestísima consideración y respeto. Sucedió curiosamente que su entorno volvió a fijarse seriamente en la teología, aunque casi siempre en forma desabrida, cuando ella, con una renuncia provisional a toda apologética, es decir a todo intento por asegurarse un puesto en el exterior, quiso volver a reflexionar y a concentrarse más rigurosamente en su propia tarea[7].

El que hemos llamado *lugar interior*, ley o exigencia propias del quehacer teológico, establece los puntos de partida y los puntos de llegada, funcionando como criterio para elegir unos caminos y para excluir otros. Sin duda éste es el esencial: cuando sepamos en qué consiste hacer teología, por qué y para qué se ha hecho incesantemente teología desde los mismos orígenes cristianos hasta nuestros días, entonces podremos saber si estamos en el lugar debido, o si tenemos que cambiar nuestra mentalidad, transferirnos a otra institución y a otra forma de vida, porque aquellas en las que vivíamos nos cerraban las capacidades personales para entender la revelación

7. K. Barth, «El lugar de la teología», en *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca 2006, 33-82, cita en 33.

de Dios, para creer en ella, para revivirla en nuestra existencia y para pensarla transmitiéndola a los demás. Consiguientemente desde ahí hay que esclarecer y deducir cuál es el que hemos llamado lugar *interno* del teólogo: su actitud personal y su forma permanente de corresponder a lo que tal misión exige, a la luz de su origen y de sus fines.

Después de haber acentuado la importancia problemática derivada del lugar universitario K. Barth, bajo el titulo preciso «lugar de la teología» enumera lo que él considera fundamentos sobre los que la teología se apoya, las fuentes de las que nace, el ámbito de respiración en el que debe vivir y ejercitarse. Son los cuatro siguientes:

1. *La Palabra.* Por ella entiende la revelación histórica de Dios tal como ella se ha sedimentado en la Biblia, ha sido oída y obedecida por los creyentes a lo largo de la historia.

2. *Los testigos.* Los que han oído, creído, obedecido y amado a Cristo, convirtiendo su existencia en un seguimiento e imitación por recreación de su «figura» en el mundo.

3. *La comunidad.* Más allá de cada individuo, los creyentes se han sentido llamados por Dios a congregarse para la confesión y la proclamación de la fe, para la celebración de la cena del Señor y el testimonio ante el mundo.

4. *El Espíritu.* Con esta palabra no se refiere ni al *pneûma* griego, ni al *spiritus* latino ni menos al *Geist* alemán sino al Espíritu Santo que es el que alienta en nuestros corazones, nos da que pensar, que orar y sobre todo nos adentra en Cristo como nuestra justificación, reconciliación y filiación.

Allí donde no están presentes esas cuatro realidades no hay lugar para la teología: faltan sus condiciones de posibilidad, las fuentes de las que mana su agua viva. Sin ellas lo que surgiría sería resultado de la genialidad o fantasía subjetivas del teólogo particular que la elaborase pero no tendríamos garantía de que estuviéramos en contacto con la realidad-revelación divina que libérrimamente ha elegido los cauces para comunicarse a los hombres, dándose y sustrayéndose a la vez en una entrega incondicional, pero nunca quedando a merced de la violencia o arbitrariedad de los hombres[8].

4. *El lugar y los lugares de la teología*

Consiguientemente preguntar por el lugar de la teología es preguntar qué es y para qué es la teología; indagar la forma de existencia y la calidad

8. Cf. E. Jüngel, *Der Ort der Theologie*, en Id., *Entschprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 15-17.

personal desde las cuales es posible ser teólogo; finalmente discernir qué lugares eclesiales y sociales ofrecen mayores y mejores garantías para que sea oída la revelación de Dios, surja la fe y una y otra se elaboren intelectualmente en una reflexión coherente y significativa para quienes la oyen e iluminadora de lo que la experiencia histórica de cada generación ofrece como alimento de la imaginación e inteligencia, voluntad y esperanza. Por ello, nos preguntamos cuáles han sido los emplazamientos, instituciones, escuelas de ciencia o de vida, a partir de las cuales ha nacido ese saber sobre Dios a lo largo de la historia del cristianismo. En capítulos ulteriores nos preguntaremos dónde están y dónde moran los grandes teólogos contemporáneos, intentando tipificar las formas de la teología actual a partir de los «lugares» materiales y espirituales en que dichos teólogos viven.

Tal reflexión a su vez está motivada por el deseo de acoger lo que una experiencia cultural ha ofrecido a la teología, que va desde los clásicos del pensamiento moderno (Descartes, Pascal, Kant, Leibniz, Hegel, Feuerbach, Marx y Nietzsche) hasta los análisis recientes de la sociología del conocimiento, y finalmente las propias experiencias de la teología naciente en los países del tercer mundo, donde se quiere pensar el evangelio, no sólo en continuidad con las categorías científicas propias de Occidente, sino sobre todo en diálogo y en continuidad crítica con las situaciones de injusticia, hambre y muerte, a fin de que el evangelio aparezca como palabra de libertad en esa situación de esclavitud y como promesa de redención en un mundo de perdición. Finalmente nos preguntamos en qué sentido la ciudad es un nuevo lugar para la teología, y por qué la ciudadanía es también una responsabilidad del teólogo, para discernir así cuál debe ser la aportación específica, que él debe a la común ciudadanía, emitiendo juicio y dando consejo[9].

Barth ha precisado así lo que entendemos aquí por «lugar interno de la teología»:

> Bajo el término «lugar» se entiende aquí sencillamente la necesaria posición que en el punto de partida le es conferida desde dentro a la teología, a partir de la cual tiene que avanzar en cada una de sus disciplinas, bíblicas, históricas, sistemáticas, prácticas; la ley según la cual ella tiene que entrar siempre en funciones; expresado en términos militares, el puesto que tiene que ocupar el teólogo, independientemente de que a él mismo o a sus congéneres les agrade o desagrade; y que, si no quiere caer inmediatamente bajo arresto, tiene que ocupar a toda costa, sea éste la universidad o sea también una catacumba cualquiera[10].

9. «Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium: puta dare consilium vel iudicium in populo» (Tomás de Aquino, STh I-II, q. 105, a. 3, ad 2). Cf. Aristóteles, *Política* III, 3, 2 («¿Qué es lo que constituye al ciudadano?»).

10. K. Barth, *Introducción a la teología evangélica*, 34.

A la luz de su historia tres han sido los lugares privilegiados en los que institucionalmente la teología ha nacido y se ha ejercitado. El primero ha sido la *liturgia*, *el templo* y *el monasterio* para mejor acoger, asimilar y pensar las realidades salvíficas, que se celebran, de las que se vive y a las que se ama. En este contexto se pretende entender más para mejor amar. Recuérdese el *Proslogion*, el *Monologion*, el *Cur Deus homo* y las *Orationes* de san Anselmo. La adhesión creyente, la celebración y vivencia de la realidad creída desencadenan la luz y la intelección[11].

El segundo lugar privilegiado ha sido la *universidad*, en la que la razón teológica acredita su fundamento, su razonabilidad y la forma en que da cuenta de la existencia humana en niveles en los que otras ciencias quizá no reparan o incluso desprecian positivamente. En esos marcos la fe ha aceptado el desafío de otras ciencias y a su vez ella ha lanzado el suyo al cultivar una razón que es espíritu y pneuma, que vive de la memoria y de la esperanza, que se abre a la escatología y no se cierra en el tiempo, que recoge explícitamente esos anhelos profundos que otras ciencias no saben cómo integrar, aun cuando lo sospechen. En su cercanía están lo que la filosofía llamó: «Die Sehnsucht nach del Ewigen» (Fichte), «la sed metafísica de lo esencialmente otro» (A. Machado), la «Nostalgia del Absoluto» (Steiner), «Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem» (Horkheimer).

El tercer lugar es *la plaza pública*, es decir los lugares donde se agitan las cuestiones que preocupan a toda la sociedad, sean de naturaleza filosófica, religiosa o política. En el Areópago, Pablo intentó discutir con los atenienses; hoy el teólogo lo hará en el periódico, la revista, la radio y la televisión, por medio de los cuales la vida moderna se da razón pública a sí misma de sus proyectos.

Una teología cristiana no puede prescindir de ninguno de esos tres ámbitos de realización, primero porque son el fondo en el que se gesta la propia vida del teólogo, donde se instaura coherencia con la complejidad de la existencia y finalmente porque son los tres ámbitos fundamentales en los que ella debe cumplir su misión de anuncio y testimonio, de acreditación y apología[12].

11. Cf. M. Corbin, *Pière et raison de la foi. Introduction à l'ouvre de S. Anselme de Canterbéry*, Paris 1992.

12. O. González de Cardedal, *El templo, la academia y la plaza pública: los tres interlocutores del teólogo*: Iglesia Viva 132 (1987) 488-492. Los autores enfocan esta cuestión de manera distinta. Así por ejemplo D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 93-96, habla de los tres «públicos» o destinatarios de la teología: sociedad, academia, Iglesia. Otros, en cambio, prefieren hablar de las tres misiones o servicios fundamentales. Así W. Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, en W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Traktat: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988, 242-249, habla del triple «lugar en la vida» (*Sitz im Leben*), en el sentido de la tarea o de la misión que la teología tiene que cumplir: como reflexión sobre la predicación de la fe, la liturgia repensada y su carácter pastoral.

5. *Matriz de nacimiento de la teología*

¿Cuál es el lugar originario de la teología? La teología existe germinalmente allí donde la palabra de Dios dirigida al hombre es correspondida por él; allí donde el hombre dirige su palabra a Dios en oración, piensa desde él y sobre él, para luego ver todo el resto de la realidad en la luz de esa palabra divina asumida en la reflexión humana. Donde hay una pregunta, un anhelo, un silencio meditativo o una espera amorosa de Dios por parte del hombre, allí hay un embarazo teológico. Donde como resultado de la pregunta, esperanza activa o pasiva y meditativo silencio en aguardo, el hombre ha oído y correspondido a la revelación de Dios intentando esclarecer o situar al menos, su propia pregunta y a la vez la realidad de Dios, allí ha aparecido a la luz la teología. Su remoto origen es por tanto la palabra de Dios dirigida al hombre y conjugada con la palabra del hombre sobre el Dios posible, deseable y deseado. En realidad, más que teología en el sentido estricto, este deseo y búsqueda son respecto de ella pura materia todavía, lo que el barro es respecto de la vasija, que para llegar a la existencia necesita todavía el aliento y la idea que con la forma le conferirá el alfarero.

La teología surge siempre allí donde la palabra previa de Dios dirigida al hombre, hablándole a éste, habla indirectamente de sí mismo, y a la que el hombre responde y repiensa. Si teología es el *logos del Theós*, lo es porque esa palabra, razón y sentido propios de Dios, antes que del hombre es sobre Dios; tiene por tanto a Dios como objeto porque previamente le ha tenido como sujeto. Los hombres podemos hablar de Dios como objeto (= sujeto personal) porque previamente él ha hablado de sí mismo por sus obras en el orden de la naturaleza y de la gracia; y en este sentido, antes que objeto, es sujeto de la teología[13]. Los hombres hemos comenzado a pensar sobre Dios porque previamente él nos ha pensado a nosotros. Ese pensamiento creador suyo perdura en nuestra entraña constituyendo el funda-

13. Tomás de Aquino utiliza esta terminología: «Utrum Deus sit subjectum huius scientiae» (STh I, q. 1, a. 7). Afirma que en la teología todo se trata por relación a Dios, bien en cuanto principio bien en cuanto fin; que los principios de esta ciencia son la revelación de Dios en cuanto está contenida en los artículos de la fe. Y concluye: «Licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur: sicut et in aliquibus scientiis phisophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae» (*ibid.*, ad 1).

mento para la *memoria Dei*, que es el troquel y dinamismo divino que la acción creadora de Dios deja impresos en el hombre por los cuales nunca podremos olvidarle del todo, siempre renacerá el recuerdo amoroso de nuestro origen y nos nacerá el deseo de volver al Padre con la esperanza de ser acogidos por su amor indeficiente[14].

Los hombres hemos comenzado a hablar sobre Dios a partir de un habla suya previa y suscitadora, que no tiene que ser necesariamente la palabra exterior. Puede ser también el interior rumor y deseo, el vacío personal y el anhelo de plenitud, la conciencia de estar habitados y convocados, de vivir enviados y de necesitar retornar. Las palabras de Dios dirigidas a los hombres y las faces bajo las que él se nos revela fundan y determinan tanto los modos de palabra que el hombre dirige a Dios en oración como las formas en que reflexiona sobre él en teología[15]. Sólo donde hay revelación de Dios al hombre puede éste saber algo personal y no sólo causal de aquél; sólo si él ha manifestado su nombre puede el hombre nombrarle en la seguridad de que no profiere viento en el vacío sino que su palabra llega a la divinidad, a la que tiende como la flecha disparada al blanco. No sabría el hombre nada de Dios, si él no hubiera dejado en el ser del hombre una orientación y no le hubiera impreso un fontanal recuerdo, que le hace avanzar hacia una meta, seguro de que al conquistarla como patria ha conquistado su verdadero origen, pues el «desde dónde» originante y el «hacia dónde consumador» coinciden[16].

En este sentido podemos decir que toda creación verdaderamente personal es, a la vez, revelación del propio sujeto creador; y en la medida en que

14. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1982, 138-140, 289-293; A. Solignac, en DSp X, 91-102; G. Madec, *Pour ou contre la «Memoria Dei»*: REAug 11 (1965) 89-92, y los estudios del P. L. Cilleruelo citados en O. González, *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1965, 589-598; X. Tilliette, *La memoire et l'Invisible*, Genève 2002.

15. Cf. las páginas de Guardini en las que analiza las formas fundamentales de la oración, que son correlativas a la revelación que Dios hace de sí mismo al hombre y del reconocimiento que el hombre hace de esa revelación. *Introducción a la vida de oración*, trad. J. Manzana, San Sebastián 1964, y trad. A. López Quintás, Madrid 2002, cap. II: «La realidad de Dios y los actos fundamentales de la oración».

16. La epopeya de Ulises en su retorno a Ítaca es la suprema parábola de la vida humana. Nuestra trayectoria es de avance hacia una meta. Pero esa meta es la patria de la que venimos y en la que alguien nos espera. Por eso el hombre vive tristezas de ausencia y anhelos de regreso (nostalgia = νόστος, ἄλγος: vuelta a la patria, regreso, llegada-dolor, tristeza, pena). Y porque tenemos memoria, que es el conocimiento y amor de Absoluto ínsitos en nuestro ser, por eso superamos todos los obstáculos y seguimos avanzando hasta aquel. Esta identidad entre nuestro fin y nuestro comienzo es una constante tanto en la literatura (Homero) y la filosofía (Plotino, Bloch), como en la teología (Cartas pastorales) a propósito de Jesucristo, que es nuestra ἀρχή (principio) y nuestro τέλος (fin); (*Apocalipsis*) a propósito de Dios que es nuestro *alpha* y *omega*.

quien crea lo hace con mayor gratuidad, la transparencia hacia el origen es mayor. El proyecto de Dios está expresado en aquella afirmación del Génesis: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, para que luego él llegue a ser semejante a nosotros» (1, 26). Dios crea un ser erguido, que mira al mundo en distancia intelectiva y acogedora. Toda la historia colectiva e individual es el tramo necesario para que cada hombre consiga como fruto de esfuerzo en libertad esa divina semejanza o divinización. El último sentido de la historia universal es la divinización del hombre, resultante de la humanización de Dios.

San Ireneo abre su obra *Adversus haereses* con la afirmación siguiente; y, tras mostrar que la encarnación se dirige a esta finalidad divinizadora y santificadora del hombre, concluye:

> Los ángeles aspiran a contemplar estos misterios, pero no pueden escrutar la sabiduría de Dios, por cuya acción la obra que él había modelado ha sido hecha conforme y concorporal al Hijo: porque Dios ha querido que su Primogénito el Verbo descienda a la criatura, es decir, a la obra que él había modelado, y sea captado por él y que la creatura a su vez capte al Logos y ascienda hacia él, superando a los ángeles y llegando a ser imagen y semejanza de Dios[17].

Fray Luis de León prolonga esta idea de la teología patrística al afirmar que Dios se refleja en todo lo que hace y todo lo que hace refleja a Dios:

> Dios no puede hacer cosa que no le remede, porque en cuanto hace se tiene por dechado a sí mismo; mas aunque esto es así, todavía es muy grande la diferencia de remedarle. Porque en lo natural remedan las creaturas el ser de Dios, mas en los bienes de gracia remedan el ser y condición y el estilo y, como si dijésemos, la vivienda y bienandanza suya[18].

El supremo creador confiere suprema semejanza, libertad y capacidad creadora; y como consecuencia es el que mayor autonomía otorga a sus criaturas, mayor transparencia les deja y, consiguientemente, más capacidad revelante. Ellas son las que mayor necesidad sienten de ser sí mismas y de conocer su origen. Dios no da otra cosa a las creaturas al crearlas que a sí mismo; no les sella con otro sello que con su propia identidad; y no les confiere otro fin que sí mismo. Y esto no por un egoísmo absoluto sino por su originaria generosidad, ya que siendo él la única realidad plena no puede conferir a las creaturas otro fin que les sea plenificador y beatificante

17. Ireneo, *Adversus haereses* V, 36, 3; II, 35, 4; Gn 1, 26.

18. Fray Luis de León, *Los Nombres de Cristo*, en *Obras completas castellanas*, Madrid 1951, 413 (Pimpollo).

que Sí mismo. No anhelando conseguir lo que no tiene, sino queriendo comunicar lo que ya tiene, Dios constituye a los hombres creados en creadores como él y en colaboradores de su obra[19].

6. *El lugar de la revelación, de la fe y de la teología*

Creación y revelación tratándose de Dios se incluyen. No hay una acción creadora de Dios, que no lleve consigo una capacitación de la creatura para conocerle en una u otra intensidad. Y no hay una revelación de Dios, que sea exclusivamente notificación exterior de algo, como hecho o como promesa, sin que sea al mismo tiempo una constitución recreante del sujeto, al que esa palabra de Dios abre una nueva forma de vida y una nueva experiencia de su propia condición. Toda la naturaleza, que no existe sino como creación, es ontológicamente revelante. Esto significa que no sólo un aspecto de ella o su repercusión sobre la vida humana sino toda ella, por el solo hecho de existir y de estarle dada al hombre, es epifánica, le transmite noticia de otro orden de realidad que se le escapa a la vez que se le presenta, afirma y llama[20]. *Toda naturaleza es creación; toda realidad es palabra y todo acontecimiento es signo*. Los signos tienen que ser reconocidos y en cuanto tales, seguidos. No se imponen con una evidencia absoluta; pueden ser considerados como coincidencias del azar; hay que confiarse a la orientación que muestran; tienen que ser acogidos y a partir de ahí se convierten en pautas que hacen de la marcha de la vida un camino hacia una meta, y le arrancan la mortal inseguridad de quien no sabe si su caminar es avanzar o alejarse, acercarse a la meta o girar lejos de ella.

19. «Communicatio bonitatis non est ultimus finis sed ipsa bonitas ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult. Non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Quia agit non ex appetitu finis sed amore finis» (Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 15, ad 14). «Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint sed etiam quod causae sint» (*De Veritate* XI, 1, Resp). Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* VII, 30 («Esto es lo que hace en realidad y gobierna el único Dios verdadero, pero a la manera de Dios; esto es, estando en todas partes, sin estar reducido a un lugar, ni atado por vínculo alguno, ni dividido en partes, en todo inmutable, llenando el cielo y la tierra de su presencia poderosa, no con naturaleza indigente. De tal manera gobierna cuanto creó que a cada cosa le deja el timón de sus propios movimientos. Y aunque nada pueden ser sin él, no se confunden con él mismo»); L. Geiger, *La Participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1942; L. Artola, *La participación en la teología de santo Tomás*, Madrid 1965; E. Gilson, *El Espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires 1952, 137-156 («La gloria de Dios»).

20. El creacionismo y el panteísmo han estado cercanos y han sentido la tentación de identificarse. Sin embargo los separa un abismo. Desde Plotino a Fichte y Schelling, el hombre y el ser aparecen como «der verborgene Gott» (Schelling), como «das Ewige in uns». Fichte llega a decir que sólo Dios existe y fuera de él no hay nada («Gott allein ist und ausser ihm nichts»), y del hombre añade que nada es desde sí mismo y que es esencialmente «Dasein und Offenbarung Gottes», afirmando que su libertad se alberga en la libertad de Dios. Por ello: «Leben im Gott ist frei sein in ihm». «La plus noble partie de l'Univers, composée d'antant de petits Dieux sous ce grand Dieu. Car on peut dire que les esprit creés ne different de Dieu que de plus à moins, du fini a l'infini» (G. W. Leibniz a A. Arnauld, Carta sept.-oct. 1687). El neoplatonismo y el idealismo han ejercido siempre una profunda fascinación sobre los cristianos, porque desvelan la profunda connaturalidad del hombre con Dios. Ahora bien, el cristianismo escinde la realidad entre creador y criatura, mediante esta afirmación radical: no es la necesaria comunicación ontológica de la naturaleza divina la que suscita los seres sino su libertad y amor, más allá de todo vacío, indigencia o necesidad para llegar él a ser sí mismo en plenitud. En este sentido el misterio trinitario es la garantía de la personalidad de Dios y de la no-necesidad de todo lo creado, para que él sea personal, ya que en sí mismo es relación, comunicación y alteridad.

La teología surge a partir de una naturaleza que se comprende como creación y de una creación que se acoge como revelación. Dentro de ambas el hombre se acoge a sí mismo como lugar de revelación y sujeto de percepción que se articulan en pensamiento, palabra y acción. Toda forma de revelación deriva de una libertad personal, que la origina y la envía a otra libertad personal que la acoge. Y cuando dos libertades se encuentran, reconociéndose en cuanto tales la una a la otra, no existen más posibilidades que la aceptación en crédito y consentimiento o el rechazo en la desconfianza y en la desestimación. Si esto es ya válido de toda relación verdaderamente digna de los seres personales y libres, ¡cuánto más vale para Dios, cuyo misterio escapa absolutamente a la comprehensión del hombre y no sólo a sus sentidos!

Dado que la relación de Dios con el hombre no es fruto de una necesidad ontológica, de una indigencia moral o de una violencia física sino de un amor originario que es personal comunicación en la afirmación de lo otro y de los otros, la relación correspondiente del hombre para con Dios no puede ser otra que la equivalente: el consentimiento en amor agradecido, la devolución personal en acción de gracias, la correspondencia activa creando gracia en el mundo. A tal actitud la llamamos fe. Ella es, por consiguiente, el lugar concreto donde Dios y el hombre se encuentran; donde la revelación de aquél llega hasta la existencia personal de éste. Las distintas formas e intensidades de la revelación determinan las distintas formas de la fe del hombre, ya que la respuesta viene determinada por la llamada. Pero la estructura fundamental es válida para todas ellas: en todas se trata de una abertura de Dios en gratuidad sólo recibible en la correspondiente abertura de la libertad del hombre que responde. Y si Dios no puede ser conocido por el hombre en su condición divina, es decir, no sólo como causa ontológica, bien participado o fin último, sino como él es en sí mismo, podríamos

concluir diciendo que *revelación y fe se autoimplican*, y que *Dios, revelación y fe son inseparables*, para concluir que una verdadera teología donde el hombre no sólo cuente con una palabra suya sobre un Dios posible e hipotético sino sobre un Dios real, remite a la revelación y a la fe previas; que consiguientemente *Dios y revelación, fe y teología se autoimplican*[21].

Con esto no sólo no eliminamos la autonomía y racionalidad del hombre que hace teología, sino justamente ponemos los fundamentos de su posibilidad para el conocimiento específico de ese objeto, que podrá ser conocido también por otras ciencias bajo otra formalidad, ya que las ciencias se diversifican, más que por el objeto del conocimiento sobre el que versan, por el modo y el método con que el sujeto se propone conocerlo[22]. Hay, por consiguiente, teología donde los hombres acogen en su corazón una palabra previa de Dios sobre sí mismo; y volviendo sobre ella la dan vueltas; la quieren inteligir sistematizándola, refiriéndola a otras palabras suyas y a la historia entera.

Las formas de fe, y consiguientemente las formas de teología, vienen determinadas por las formas de revelación. La intensidad de éstas crea la posibilidad para un conocimiento más intensivo de Dios, porque nos manifiesta más aspectos de sus designios para con los hombres; bien porque nos ilumina la relación entre creación, historia y vida humana; o bien, porque atrayéndonos hacia sí misma como vida nos permite saber más de su ser, al experimentar más de su amor. Dios no ha ido haciendo teologías sucesivas de sí mismo, sino sucesivas llamadas, atracciones y manifestaciones a los hombres, para decirles con hechos qué quiere llegar a ser para ellos, y no tanto qué es sin ellos, aun cuando lo que Dios quiere ser para nosotros es exactamente lo que él es para sí mismo. Revelación de sus designios para nosotros y revelación de su propia esencia coinciden; formas de su donación histórica (misiones) y formas de su relación eterna (procesiones) son coextensivas[23].

La constitución de la teología cristiana ha tenido lugar allí donde la palabra de Dios sobre sí mismo y la palabra del hombre sobre Dios han sido

21. M. Lutero, WA 30, 1; 132, 32–133, 8 (*Grosser Katechismus* de 1529: «Denn die zwei Gehören zuhaufe, Glaube und Gott»). «Es bedarf nur einer noch etwas schärfer zupackender Bestimmung, um sozusagen die Grundformel zu haben, von der her das Reden von Gott als zu verantwortendes zu verstehen und zu entfalten ist. Diese Grundformel lautet: *Gott und Glaube gehören zusammen*» (G. Ebeling, *Luther. Eine Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 288-289).

22. Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 3 y a. 4.

23. En este sentido existe continuidad entre procesiones divinas o vida intratrinitaria y creación, hasta el punto de que santo Tomás puede afirmar: «Processiones divinarum personarum sunt causa creationis» (1, q.45, a.6 ad 1). Y existe continuidad entre el ser de Dios y su revelación en la historia, hasta el punto de que la Trinidad que se revela no es otra que la que

una misma palabra. Ella es idéntica con una persona y con un destino: Jesús de Nazaret. En él existe la teología original y canónica, la que establece el paradigma de toda palabra nuestra sobre Dios, porque en él palabra y existencia se identifican. En él afirmación sobre Dios y relación con Dios son una misma cosa. Hay teología en grado sumo allí donde la revelación es suprema y suprema la fe; exhaustiva la donación de Dios y exhaustiva la respuesta del hombre a Dios; donde ser, persona y filiación divina por un lado y por otro conciencia humana y misión vivida en obediencia filial coinciden[24]. Los tejidos de una carne, conciencia, libertad y esperanza humanas han expresado a Dios. Una persona y un destino, un cuerpo y un vivir han sido «la Palabra» de Dios, y en cuanto tal la forma suprema de revelación, porque en ella han ido juntas la acción y la interpretación, la complejidad de lo vivido y la explicitud de lo significado. Cristo es la Palabra infinita que se ha desgranado en finitas y sucesivas palabras, que todavía no hemos acabado de desentrañar; por eso en él tenemos la revelación escatológica de Dios. Con este término se subraya el carácter definitivo, irreversible y no superable de la donación de Dios a los humanos.

Sin embargo siendo rigurosos no podríamos decir que con Jesús nace la teología. Él no es su iniciador ya que le precede toda la anterior historia humana a la búsqueda de Dios y sobre todo le precede el pueblo de la primera alianza, elección y revelación. Pero si, en este sentido, no es el iniciador es el consumador de la antigua fe a la vez que exponente y expresión viva de la nueva (Heb 12, 2). Él no es uno más como todos los humanos. Él es revelación absoluta (manifestación incondicional del Padre a los hombres) y fe absoluta (confianza incondicional de un hombre en el Padre); es el signo personal de la revelación. Su hacer y decir, su conciencia y libertad expresan lo que Dios es. «Figura de la revelación», «revelación en acto»,

ı en sí misma. Con ello afirmamos la conexión esencial, aun cuando gratuita, entre creación encarnación, entre Trinidad e historia, entre vida divina y epifanía cristológica. Si lo que ıbemos de Dios por Jesús y lo que Jesús es no correspondiera a la realidad misma y última e Dios, Jesús no sería el revelador escatológico, no sería el Hijo (Hb 1, 1-4). Cf. D. Muñoz eón, *El principio trinitario inmanente y la interpretación del Nuevo Testamento. A propósi- de la cristología epifánicá restrictiva*: Estudios Bíblicos 1/4 (1982) 19-312.

24. Este ha sido el aspecto renovador de una cristología funcional, surgida en reacción ontra la cristología metafísica de la escolástica. Cf. J. Dupont, *La christologie de saint Jean*, ruges 1951; Y. Congar, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos*: oncilium 11 (1966) 5-28. Es también idea directiva de la cristología de H. Urs von Baltha- ır, expuesta en sus últimas obras: *Teodramática* III. *Las personas y el drama. El hombre en risto*, Madrid 1993, 143-240 («Misión y persona de Cristo»). Él remite a O. Cullmann, *Die hristologie des NT*, Tübingen 1957, 4, y a A. Schlatter, *Die Theologie des NT* I (1909), 42-54; II (1910), 105-114, quienes han subrayado la conexión entre función y ser, entre misión persona, entre filiación y mesianidad.

«signo personal de una realidad a la que él pertenece y constituye como Hijo». Pero Jesús no profiere reflexiones sistemáticas sobre Dios, sino que «habla palabras de Dios»[25]. Él es palabra constituyente, que realiza lo enunciado; no palabra segunda sobre lo hecho. Pero no hay palabra humana que sea pura acción, explicitud inmediata, sin ayuda de nuevas palabras interpretativas. Ningún signo humano es inmediatamente transparente; y ninguna humana conciencia es reflejo directo de la realidad de Dios. Por ello Jesús tuvo que mediar su autoconciencia divina con palabras humanas propias de su tiempo, con conceptos de su historia, hasta el punto de que muchos autores hablaron de la ciencia infusa de Jesús, como la especial cualificación que Dios había otorgado a su alma humana para que pudiera transferir toda la revelación y traducirla en conceptos apropiados a los hombres de su tiempo[26].

La teología surge cuando adviene una palabra del hombre a la palabra de Dios; cuando un pensamiento nuestro se suma al suyo. Por eso los griegos hablan de teologías como de ἐπινοιαί, nombres y pensares del hombre apuestos o superpuestos al pensamiento de Dios[27]. La teología cristiana es la aposición de la palabra creyente a la Palabra revelante para perscrutar todas las concreciones en que aquella divina Palabra encarnada se nos dio a sí misma.

> La Palabra, que es Dios, tomó un cuerpo de carne para ser hombre. Porque es Palabra y, porque tomó carne como Palabra, tomó, al mismo tiempo, un cuerpo de letra, escritura, concepto, imagen, voz y predicación. De otro modo los hombres o no hubiesen entendido que la Palabra se hizo realmente carne, o no hubiesen entendido que esa Persona divina, que se hizo carne, es realmente la Palabra. Todos los problemas de la Escritura deben ser abordados desde la cristología; la relación que existe entre la letra y el espíritu es equivalente a la que existe entre la carne de Jesús (sabido es lo que esto significa: la naturaleza humana) y su naturaleza y persona divinas[28].

25. Jn 3, 34 («Porque aquél a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le da el Espíritu con medida»).

26. Cf. E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Herder 1966; K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología*, Madrid 1964, 221-246; Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979; H. Urs von Balthasar, *Teodramática* III-IV, Madrid 1993-1994; H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982; Id., *Gottes Reich-Jesu Geschick*, Freiburg 1983; Comisión teológica internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en *Documentos de la CTI 1969-1996*, Madrid 1998, 277-392.

27. Cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1962, 2, 528.

28. H. Urs von Balthasar, *El lugar de la teología*, en *Verbum Caro. Ensayos teológicos* I, Madrid 1964, 193-207, cit. en 193.

7. *Lugar del Dios manifiesto: lugar de la teología*

Preguntar por el lugar de la teología es, por consiguiente, preguntar por el *lugar de Dios* manifiesto. Es verdad que teología es un logos humano sobre Dios. ¿Pero podría haber una verdadera palabra nuestra sobre él, sin un *logos* suyo previamente comunicado? ¿Podríamos nosotros tener una palabra sobre él en otro lugar que allí donde él tiene su palabra para nosotros? Dios es siempre preveniente en el ser y en el pensar; nuestra existencia y nuestro pensamiento son siempre subsiguientes. No basta con la revelación exterior de Dios en sus múltiples formas hasta consumarse en la encarnación del Hijo; a ella tienen que advenir el dinamismo, luz e impulso del Espíritu que la hagan traslúcida, pensable y vivible. La palabra de Dios, que alienta en todo lo que existe y alumbra a todo hombre que viene a este mundo, se ha abreviado en una vida humana; tiene un nombre y un rostro; es personalmente la síntesis de todas como *Verbum abbreviatum*[29]. Ella no viene a negar las anteriores manifestaciones de Dios al mundo, sino a entregarnos la clave de su lectura, el quicio para que las demás puedan girar, a mostrar el tronco del que son ramas y de cuya sabia necesitan para mantenerse vivas. A esas manifestaciones de Dios corresponderán las respectivas formas de fe y de interpretación, es decir, de teología. Pero si esa manifestación se ha concentrado y personalizado en un sujeto concreto, que nace de una mujer y arrastra consigo hacia sí toda la historia de un pueblo, *preguntar por el lugar de la teología termina siendo lo mismo que preguntar por el tiempo y lugar de Jesús, que son el lugar y tiempo del Verbo Encarnado*, por el seno de Israel, por la figura de María y por la comunidad de la Iglesia, que son las mediaciones desde las que esa Palabra encarnada se constituye, con cuya ayuda se expresa y se prolonga a la historia entera[30].

29. Cf. Rom 9, 28. «Verbum autem abbreviatum fecit Dominus super terram ut propter scientiam salutis et vitae iam transalpinare non oporteat aut maria transmeare» (Pierre de Blois, *Epístola* 140, PL 207, 416). «Sicut enim in arca in cubito consumata est (Gn 6, 16) sic omnia verba Scripturae in hoc Verbo abbreviata nato scilicet, passo, sepulto et resuscitato, propter quod Isaiae decimo: 'Consummationem et abbreviationem faciet Deus exercituum in medio omnis terrae'» (Buenaventura de Bagnoregio, *In Ev. Luc.* 24, 33).

30. Esta es la raíz última de la importancia y significación esencial de María en el cristianismo y de la necesidad de la mariología, porque la encarnación es realidad personal y biológica, no apariencia (docetismo). Así aparece también la conexión irrompible entre Israel, María e Iglesia, que son las originarias y permanentes mediaciones del Verbo hacia las naciones. María es el lazo personal que une Israel con la Iglesia y a la Iglesia con Israel y con el resto de la humanidad. Ella es a su vez el exponente y maternal ejemplar del teólogo. Primero porque consintió y respondió afirmativamente al anuncio del Verbo, engendrándole en su seno por la acción del Espíritu Santo, y poniéndose al servicio de su misión mesiánica. Segundo, porque recogía todas las palabras de Jesús y las pesaba-ponderaba en su corazón (Lc

Partiendo de ahí, la conciencia cristiana pensará todo el contenido del evangelio como verdad, salvación, forma de vida, exigencia moral y promesa escatológica. Para ello se ayudará con el pensamiento, que cada generación cristiana encuentre ya articulado, como del procedente del medio cultural en que se mueve creando uno nuevo. Éste nacerá de la confrontación entre el propio de cada generación y la racionalidad que segrega el hecho mismo de Cristo. De ahí resulta *la diversidad de teologías*. Todas ellas, después de haber logrado ofrecer una coherencia más o menos completa de todo lo cristiano, tendrán que retornar al hecho fundante, a la desnuda realidad de Cristo, al misterio de su existencia, a la confesión de su Persona acogida en la fe y en el amor. La historia de la teología tiene algo de los sucesivos intentos de edificar la torre de Babel: esta vez no con ladrillos sino con razones, para elevarse hasta una altura desde la cual se pueda conocer a Dios y dominar el mundo, con la tentación de querer dominar al propio creador y de asegurarnos en el mundo sin él. La teología ha oscilado siempre entre la secreta voluntad de dominación de Dios y la explícita voluntad de adoración, entre el prometeísmo autodivinizador y la búsqueda apasionada de la gloria de Dios.

Si los teólogos son los hombres de la palabra de Dios, pueden hacer de ella una alabanza y un servicio, o convertirla en un instrumento de poder respecto de Dios mismo y de dominación respecto de los hombres. Lo que era fruto de una manifestación graciosa de Dios, algunas veces fue absolutizado como racionalidad autónoma, como ley o como magia. Los teólogos, en lugar de comprenderse a sí mismos como dócilmente enseñados por Dios, θεοδίδακτοι (1 Tes 4, 9), a veces se han pretendido soberanos de él, capaces de usarlo frente a los demás, como «teofantes» en una teurgia semejante a la voluntad de dominación propias de la ciencia y de la magia.

Con ello la teología, que en su originario sentido significa alabanza, eucaristía, divina liturgia y se ejercía en la admiración agradecida[31], pasaba a convertirse en su contrario: autoafirmación del hombre frente a Dios, expresión del pecado original e idolatría[32]. Por ello se entiende que en algunos

2, 19; 2, 51). Tercero, porque esperó la venida del Espíritu con los apóstoles, dando así origen a la Iglesia misionera.

31. Cf. F. Kattenbusch, *Die Enstehung einer christlichen Theologie*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 11 (1930) 161-205, y en libro: Darmstadt 1962; J. Leclercq-J. P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp*, Paris 1946, 77.

32. Véase el texto de Gregorio IX dirigido el 7 de julio de 1228 a los maestros en teología de París conjurándolos a abandonar esa actitud que convierte a la teología en poder, teurgia o mera ciencia: «...ut sic videantur non theodocti sed theologi sed potius teophanti...» (*Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 136). Cf. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1969, 31.

movimientos evangélicos radicales se haya dejado al lado a los teólogos, más aún, se haya mirado con desconfianza sus construcciones intelectuales. Todos los hombres, y en especial medida los teólogos, pueden con sus obras llegar a ser coadjutores de Dios o combatientes contra Dios, θεομάχοι, como los designan los Hechos de los apóstoles[33].

La teología, por consiguiente, tiene tres momentos internos, que pueden ser perceptibles como fases cronológicamente sucesivas, aun cuando no siempre se sucedan en el mismo orden. Esos momentos internos nos revelan lo que es su última estructura como actividad de la inteligencia humana que, naciendo de la luz que comunica la fe, lleva a una nueva configuración de todo el hacer a partir del consentimiento a la voluntad divina (conversión). Esos tres momentos estructurales son los siguientes:

1. *Pregunta del hombre* ante la realidad, la historia y ante sí mismo, que desemboca en la cuestión del fundamento, del sentido, de la justicia, de la destinación última de todo, de la sanidad interna de lo existente, de la justificación y amor definitivos. Teología como búsqueda, interrogación y oración. Pregunta por el origen primero, fundamento y destino de todo, especialmente del hombre que no se puede resignar a ser la sombra de un sueño o una pasión inútil. La pregunta por la finalidad humana del Universo está en el origen de la mejor filosofía. En su máxima obra, *Del sentimiento trágico de la vida*, escribe Unamuno: «El ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma es el padre de la congoja, la que nos da el amor de la esperanza»[34].

2. *Palabra de Dios al hombre*, dándosele a conocer, aun cuando de manera indirecta y poniendo en primer plano al propio hombre. Esa palabra de Dios es revelación y se expresa en múltiples formas como pregunta, envío, promesa, recriminación, exigencia o alianza con el hombre. «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por los profetas; últimamente en estos días nos habló por su Hijo» (Heb 1, 1-2). No se propone a sí misma como mera respuesta a la anterior pregunta del hombre. Viene de otra procedencia y tiene contenidos que no siempre son directamente proporcionados a nuestras cuestiones; más aun, Dios pregunta al hombre por algo que él nunca habría sospechado.

3. *Respuesta del hombre a Dios*, que se inicia en un diálogo con él cuando aquel le pregunta haciéndole tomar conciencia de su propia situación: Caín, ¿dónde está tu hermano Abel? Adán, ¿dónde estás? Abrahán,

33. «Quizá algún día os halléis con que habéis hecho la guerra a Dios». La Vulgata traduce: «Ne forte et Deo repugnare inveniamini» (5, 39).

34. *Del sentimiento trágico de la vida* VII, 134. Cf. R. Spaemann-R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.

¡sal de tu país! La revelación, iniciada así como diálogo entre Dios y el hombre, hace posible la respuesta del hombre a esa llamada, que le comunica la fuerza necesaria para entender sus contenidos y para responder a sus exigencias. La fe es fruto de la revelación de Dios y de la correspondencia del hombre a esa llamada. La teología no es un logro que alcanza el hombre por su solo esfuerzo, sino que es hecha posible por la revelación como principio exterior y por la fe como principio interior animada por la acción del Espíritu Santo[35]. La teología es entonces un reflejo o impresión de la ciencia de Dios en nosotros[36].

8. *Protagonistas y emplazamientos sucesivos de la teología a lo largo de la historia*

La determinación del lugar de la teología no es religiosamente indiferente, ya que las condiciones en que es pensado o propuesto pueden hacer que el evangelio de Jesús no sea sentido como una buena nueva de gracia para la existencia del hombre, y que la fe no sea percibida como la suprema posibilidad y a la vez la suprema necesidad de la vida humana. Cada generación histórica necesita una palabra sobre Dios y ésta no puede nacer en cualquier lugar, ni ser expresada con cualquier mediación conceptual o institucional. Descubrir cuáles son las mediaciones institucionales y las expresiones literarias conniventes con el alma de cada época es una tarea sagrada. Porque la realidad no existe para el hombre sino en el lenguaje y la realidad de Dios sólo le llega como un bordado en el tejido de su propio lenguaje. Si éste no es expresivo y no alcanza aquellas profundidades en las que cada generación percibe la presencia y palabra de Dios, nos habremos quedado sin la posibilidad de comunicarle porque no habremos conectado con la capacidad o necesidad histórica concreta a partir de las cuales le encuentran los hombres de una generación.

El ser nos es dado en la palabra, de tal forma que uno y otra ya no son separables, como si por un lado estuviera el ser (intención, cosa) y por otro lado estuviera la palabra, que sería su receptáculo externo o el instrumento con que los humanos modelamos y nos apropiamos el ser. *Hay que llegar a una comprensión ontológica del lenguaje más allá de una comprensión instrumental.* Hacia esta última lectura orientaba la división, tradicional

35. Jn 14, 15-17; 15, 22-26; 16, 5-15.

36. «Sacra doctrina est velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium» (Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 3 ad 2).

desde san Agustín en toda la tradición occidental, entre *res* y *signa*. Las afirmaciones clásicas de Heidegger: «El lenguaje es la morada del ser» y de Gadamer: «Quien tiene lenguaje tiene el mundo» («Wer Sprache hat, hat die Welt») nos han ayudado a descubrir un nivel más hondo de la relación entre ser y palabra. Esta dice el ser al decirse ella misma y cada lenguaje es una nueva expresión plástica del ser. No nos podemos salir de la palabra para llegar al ser ni el ser se nos da sin la palabra. Y lo mismo que Dios no existe sino como Palabra y en su Palabra que es el Hijo, en cristiano no hay una teología apofática donde el silencio reine como absoluto, sino sólo como preparación del sujeto para oír y responder a la Palabra.

El teólogo, que cree en el Ser infinito manifestado en situación histórica y que le reconoce encarnado en Jesús de Nazaret, sabe que es ley de toda palabra divina, de la que fue la Palabra y de nuestras palabras sucesivas sobre él, que teniendo una destinación universal, estén siempre afectadas por una particularidad. Pero lo mismo que Jesús es el Verbo encarnado siendo un judío, nuestras palabras sobre Dios pueden ser salvíficas siendo precisamente nuestras. Su fuerza divina, transita por ellas, transiéndolas y trascendiéndolas. La concreción y la universalidad de la palabra divina en la historia nos obliga a atender a esta doble dimensión, que no es ni reducible ni separable. Decía Bonhoeffer (1906-1945) que una idea no puede separarse del contexto en el que se ha adquirido: la prisión, el claustro, el exilio, la orfandad, la felicidad, la esperanza, la acción en favor del prójimo, la esperanza absoluta en Dios. El hombre espera que en esas peculiarísimas situaciones suyas, su palabra transmita la de Dios y la deje resonar entera y verdadera[37].

A lo largo de su historia la teología ha nacido en diversos contextos. Ellos son una de las razones del pluralismo teológico al servicio del único evangelio de Jesús y de la fe común de los cristianos. Esos contextos, determinados por una cultura, inmersos en una sociedad y afectados por unas formas de vida, las correspondientes formas políticas y los marcos económicos, han suscitado las correspondientes preguntas y respuestas teológicas, que son el fundamento de esa diversidad de teologías. Éstas se reconocen todas como hijas de la misma madre Iglesia y por ello conviven en relación fraterna[38].

37. Cf. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*. Salamanca ^{7}2007; Id., *Resistencia y sumisión. Cartas desde la cárcel*, Salamanca ^{4}2004; Id., *Ética*, Madrid 2000. Cf. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*, München 1970.

38. Tendríamos que citar ahora las historias generales y las monografías que muestran la conexión existente entre la teología que hacen los teólogos y el marco intelectual, eclesial, cultural y social en medio del que surgen y por los que están influenciados. Nos limitamos a

1. La «escuela de los apóstoles y varones apostólicos» cercana en métodos a las escuelas de los rabinos, centrada en la interpretación de la Escritura, dirigida en algunos casos por rabinos o fariseos convertidos que leían los nuevos textos cristianos con las mismas categorías con que antes habían interpretado el Antiguo Testamento.

2. Las «existencias personales» que como tal son una escuela por sí mismas con su peculiar fuerza carismática o misionera: por ejemplo, san Pablo o san Juan, Orígenes y san Agustín.

3. Las «escuelas creadas por filósofos cristianos para publicar la fe a todos», tales como la de san Justino en Roma y la de Clemente en Alejandría; que sólo en un segundo momento fueron escuelas catequéticas dirigidas por el obispo.

4. Las «cátedras episcopales», que representadas por las grandes personalidades unían en sí ciencia y santidad, acción apostólica y responsabilidad cívica: san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo, san Gregorio de Nisa, san Ambrosio, san Cirilo de Alejandría, san Agustín, san Gregorio Magno.

5. Los monasterios como «schola dominici servitii», en las que se copian los manuscritos de la cultura clásica y se lee e interpreta la Sagrada Escritura en una *lectio divina*, que es exégesis espiritual, preparación para la divina liturgia y ayuda para la ascensión del monje hasta la contemplación de Dios.

6. Las escuelas de las catedrales, colegiatas y parroquias que transmiten a los jóvenes la cultura clásica y preparan a quienes se orientan hacia el ministerio apostólico. En contacto con las nuevas formas de agrupación social y lejos ya del señor feudal o del abad, introducen la ciencia incipiente y dan paso a la dialéctica dentro de la fe.

ofrecer bibliografía para los primeros siglos del cristianismo; lo mismo habría que hacer para los demás siglos. Cf. A. di Berardino, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana* I-II, Salamanca 1991-1992; A. di Berardino-B. Studer, *Storia della Teologia* I. *Epoca patristica*, Roma-Casale Monferrato 1993; E. Ferguson (ed.), *Doctrines of God and Christ in the Early Church*, New York 1993; E. Osborn, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1999; C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1998; B. Sesboüé-J. Wolinski, *Historia de los dogmas*: I. *El Dios de la salvación*; II. *El hombre y su salvación*; III. *Los Signos de la salvación*; IV. *La Palabra de la salvación*, Salamanca 1995-1997; B. Studer, *Schola cristiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalkedon (451)*, Paderborn 1998; A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994; S. Panimolle (ed.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* I-XXV, Roma 2000; C. Stead, *Doctrine and Phylosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustinus*, London 2000; R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London ²2005; G. M. Vian, *La Biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos*, Madrid 2006; Ch. Markschies, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2006. A través de estos autores vemos los métodos de hacer teología, la exégesis bíblica que practicaban, el influjo de la filosofía circundante, la importancia de los movimientos tanto monásticos como heréticos, el significado vital de la liturgia, la presión o libertad de los poderes políticos, la influencia de personalidades geniales como Ireneo, Orígenes y Agustín.

7. Las facultades de teología en la recién nacida universidad en torno a la cual los frailes mendicantes se unen o sustituyen a monjes y clérigos, dando cuerpo simultáneamente a tres hechos históricos nuevos: las clases sociales nacientes, la revolución científica suscitada por el descubrimiento de Aristóteles, que dura todo un siglo, y los movimientos evangélicos. En la facultad de teología ésta se constituye en ciencia para articular el evangelio a fin de que pudiera ser percibido como acceso a la verdad y como posibilidad de salvación.

8. Las formas mezcladas de todas las anteriores. Una personalidad potente del monasterio o de la universidad suscita un movimiento espiritual y desde él crea un nuevo acceso a la Sagrada Escritura, una nueva forma de predicación o una nueva experiencia de Dios. El siglo XVI nos ofrece una innovación teológica en tres líneas sin que se creen lugares o emplazamientos nuevos. Lutero, Melchor Cano y san Juan de la Cruz crean tres formas nuevas de teología desde la Universidad y desde el claustro, orientados uno a la predicación de la Escritura, otro a la defensa del depósito de la fe y otro a la experiencia de Dios.

9. La plaza pública de las ciencias, de las ideologías, de los proyectos utópicos y de las realizaciones radicales tanto de la justicia humana como de la justicia de Dios que se ha revelado en el evangelio. Este sería el lugar donde, en ruptura con los intereses acumulados por los grupos dominantes, descubrimos la fuerza original del evangelio, que el poder no puede encubrir ni el pecado del hombre desnaturalizar. El reverso de pecado, injusticia y pobreza que existe en el mundo tendrían que ser la clave hermenéutica para hablar hoy de Dios, de su justicia, de nuestros pecados y de la justificación y justicia divinas.

10. Estos lugares e instituciones, pese a su diversidad y complejidad, sin embargo no recogen todos los manaderos de teología que de hecho ha habido en la historia de la Iglesia. En otros lugares, programados o inesperados, ha nacido también teología. El *pueblo* con su instinto de fe ha mantenido en alto ideas religiosas que el poder, la ciencia o la política intentaban anular; y ha suscitado esperanzas nuevas que teóricamente no existían o parecían inaceptables. Grupos carismáticos, minorías cognitivas o activas, utópicas o prácticas, han provocado la reacción frente a determinadas costumbres y silencios, unas veces mostrando las exigencias morales del evangelio. Otras, por el contrario, nos han redescubierto, frente a reducciones

filosóficas o angostamientos morales o jurídicos de la idea de Dios, su amor, paternidad y querencia para con los hombres. *Hombres aislados* que desde su celda, su puesto en la sociedad o mesa de trabajo viviendo en soledad durante decenios, han sido capaces de remover la Iglesia y de reorientar el pensamiento cristiano. Es fácil comprender a la luz de los esquemas anteriores a Rahner y a Bultmann como portavoces del evangelio frente a la razón dentro de la universidad. Fácil también situar a las grandes figuras episcopales. Pero ¿dónde situar a Orígenes, san Pedro Damiano, Pascal, Bérulle, Arnauld, Odo Casel, Urs von Balthasar, Angelus Silesius, el autor de la *Imitación de Cristo*, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Savonarola, santa Teresa de Jesús, Arias Montano, Newman, Guardini?

Los distintos lugares para hablar de Dios no son excluyentes ni se suceden sustituyéndose unos a otros a lo largo de la historia, sino que se suman complementándose. Lo mismo que la Biblia utiliza los distintos géneros literarios (épica, narrativa, lírica, género epistolar, billete de recomendación, homilía, apocalipsis...) para comunicarnos a través de todos ellos la única palabra de Dios, de igual forma cada uno de los lugares de la teología pone en especial luz la revelación, ofreciendo así a las diversas sensibilidades y generaciones las palabras más aptas para oír el evangelio. Por ello todas esas teologías a pesar de los adjetivos o genitivos que las caractericen forman la única teología. Son formas expresivas del Misterio inabarcable y a la vez de la catolicidad de la fe, que es capaz de conferir nueva alma a las diversas culturas y a la vez hacerse expresar por ellas.

La teología cristiana es una sinfonía formada por las múltiples voces que, siendo diversas en un mismo tiempo y a lo largo de los siglos, se suman para cantar al unísono al único Dios y expresar el anhelo de vivir de él que mueve al hombre. Todas se necesitan y no se pueden despreciar las unas a las otras, ni sumar concordísticamente. Cada una de ellas es un nuevo acceso a la totalidad del Misterio; un intento de decir de nuevo toda la revelación de Dios en Cristo y de conferir palabra a la realidad humana en busca de salvación. No avanzan, por tanto, por adición de unas a otras; ni por sustitución de unas por otras como si cada una de ellas fuera una forma completa de expresar la fe. Todas sirven al evangelio, se regulan por el *Símbolo de la fe*, tienen en la Iglesia su casa propia y se ordenan a los hombres para proponerles la salvación de Dios. El método, la sistematización y los instrumentos conceptuales con que llevan a cabo esta tarea quedan confiados al libre carisma del teólogo. Sus límites están allí donde están en juego la verdad del evangelio y la fe de los creyentes, interpretada definitivamente por quienes en la Iglesia tienen autoridad para ello.

Por eso siempre hay que preguntar por el lugar interior, a la vez o antes que por los posibles emplazamientos exteriores. La teología encuentra su lugar donde encuentra su objeto. Y éste lo encuentra donde encuentra:

1. Una historia de salvación ofrecida por Dios a los hombres y actualizada en los signos sacramentales (*liturgia*).

2. Un texto que recoge las experiencias del origen normativo y las interpretaciones auténticas de sus protagonistas (*Sagrada Escritura*).

3. Una comunidad en la que perviven las realidades fundantes de aquel origen, las palabras reveladoras, los *testigos autorizados* y las decisiones normativas, que la comunidad presidida por sus obispos, han tomado en los *concilios ecuménicos*.

4. Una realidad sagrada que no por inasible e inefable es menos real: *El Espíritu de Jesús*. Junto a los testigos que nos anuncian su palabra por fuera, él nos la dice por dentro, la interpreta e interioriza.

5. Un *hombre que pregunta* incesantemente, cuya inteligencia persigue sin cesar con amor el misterio de Dios y desde él su propia salvación. Él permanece hombre verdadero mientras mantenga en alto la pregunta por el sentido, la necesidad de comunión y la marcha hacia una bienaventuranza. Un hombre así mantiene siempre la capacidad para encontrar a Dios, mientras que un hombre a quien le han sido arrancadas esas pasiones primordiales pierde su capacidad teológica.

6. Una *situación histórica* en la que la humanidad, necesitada de salvación se presenta como reto y exigencia. En ella podemos encontrar claves para comprender lo que Dios quiere ser como sanador y salvador de la vida humana; unas porque nos abren a profundidades de la fe por connivencia con sus esperanzas, y otras que por contraste nos ayudan a descubrir la originalidad del cristianismo.

Lugar interior y emplazamiento exterior son igualmente esenciales para la teología: Si la fe remite a una historia de Dios con los hombres, la teología remite también desde ahí a la historia de los hombres ante Dios. Una y otra historia siguen abiertas en invocación a la vez que en provocación de la una a la otra. El hombre no dejará de preguntar: ¿Eres tú mi Dios? ¿Quién eres tú, Dios mío? ¿Qué quieres de mí? Y Dios no dejará de preguntarle al hombre: ¿Dónde estás Adán y qué quieres hacer con tu vida? La teología parte desde los lugares sociales en los que se articula el sentido, en atención y comunicación con los lenguajes con los que una sociedad y una cultura elaboran los discursos que expresan sus interrogaciones existenciales. «Lugar de paso» u «operación de tránsito» entre las preguntas de los hombres a Dios y las preguntas de Dios a los hombres, han llamado M. de Certeau y J. Moingt a la teología.

9. *Emplazamiento y misión fundamental*

En un lugar externo así descrito como emplazamiento, la teología encuentra su lugar propio como misión. Esta se cumple cuando el teólogo muestra que el evangelio particular de Jesús es una fuerza de salvación universal; cuando la propuesta de salvación para el hombre se deja sentir como transformación del ser entero; cuando la fe llegando a todos los niveles de la persona informa todas sus facultades y suscita, a la vez que inteligencia teórica, adhesión cordial, acción histórica y esperanza escatológica; cuando la palabra del teólogo es capaz de desenmascarar el error, la mentira o la violencia de todo lo que se opone a la soberanía de Dios, a la encarnación de Cristo, a la iluminación del Espíritu y a la dignidad del hombre. Hay lugar para la teología y la teología ha lugar cuando construye, en la medida de lo posible, la inteligibilidad de Dios, del ser y del hombre y de esa inteligibilidad nace una forma de existencia determinada por el amor a Dios, la projimidad y la esperanza. La teología siempre se comprendió a sí misma como ciencia teórica en un sentido (línea dominicana) y práctica en otro (línea franciscana). La teología se ordena «ut cognoscamus Deum, qui est Veritas et finis últimus vitae humanae» (para que conozcamos a Dios, que es la Verdad y el fin de la vida humana), decía santo Tomás. «Ut boni fiamus, principaliter ut boni fiamus» (para que lleguemos a ser buenos, principalmente para ser buenos), decía san Buenaventura. La teología tendrá acentos diversos según que ponga en primer plano una de estas finalidades: finalidad teórico-especulativa (*ut sciamus*), finalidad moral-práctica (*ut boni fiamus*), finalidad soteriológico-escatológica (*ut salvemur*)[39].

Queriendo cumplir siempre esa tarea han nacido las diversas teologías en sus diversos lugares. Cada lugar llevaba consigo su lenguaje, sus protagonistas, su género literario, su determinación del objeto, su finalidad espiritual, su predilección pastoral, sus consecuencias sociales, sus presupuestos o apoyos económicos, su comprehensión de la vida cristiana con unas u otras primacías de acción y de pasión, con una acentuación de una u otra de las dimensiones de la Iglesia, con una especial relación con el mundo.

39. Es la herencia agustiniana la que llega hasta aquí: «De illa civitate unde peregrinamur nobis venerunt: Ipsae sunt Scripturae, quae nos hortantur *ut bene vivamus*» (Agustín de Hipona, *Enarrationes in psalmos* 90, Sermo II, 1). «Quia enim haec doctrina est *ut boni fiamus* et salvemur et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis: ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari» (Buenaventura de Bagnoregio, *I Sent.*, Proemium, q. 3); Id., *Breviloquium*, Prol. 5, 2; Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 4 y 7. Estos acentos en parte consonan con las tres formas de racionalidad o de interés que propone J. Habermas, *Conocimiento e interés* (1968): interés técnico o instrumental, interés práctico o cultural, interés emancipatorio o liberador.

Cada lugar de la teología se ha referido a una ciencia, movimiento social o instituciones culturales como dialogante privilegiado por lo colaborador o por lo crítico, para construir la teología. En los distintos casos estas apoyaturas han sido sucesivamente: la filosofía, la mística, el derecho, la filología, la sociología, el análisis económico. Cada una de las ramas de la teología: la exégesis, la teología moral, la teología sistemática, la misionología, se sentirán inclinadas a apoyarse en una u otra de aquéllas por la especial semejanza de método o de cercanía a la realidad histórica.

Cada lugar de la teología determina un campo semántico para las palabras utilizadas. Así la *teología monástica* tiene en la Biblia y en la liturgia el humus en que arraiga y el universo patrístico de símbolos y experiencias desde donde hay que entender cada una de sus alusiones verbales o conceptos insinuados[40]. La *teología escolástica*, por el contrario, se afirmará no desde los símbolos, relatos, exhortaciones o comentarios bíblicos sino desde la determinación teórica de las cuestiones, por confrontación de razones en un sentido y en otro por la elaboración y organización sistemática de la totalidad. Su clave de inteligibilidad nos viene dada por el sistema filosófico con cuya ayuda organiza toda la materia o del sistema de pensamiento al que pide prestado el método. Ella no tiende directamente a facilitar las ascensiones del corazón a Dios sino a iluminar la inteligencia nutriéndola con razones para que la fe sea un acto de voluntad objetiva y no violenta o arbitraria, es decir, acto nacido del reconocimiento de Dios como Verdad y como Bien supremo. De estas dos teologías, la escolástica tiende a la ciencia (explicación, comprensión...), mientras que la monástica tiende principalmente a la sabiduría (conocimiento amoroso, conversión de costumbres...)[41].

40. «La spéculation monastique se développe à partir d'un exercice de vie monastique, d'un exercice de vie spirituelle, qui est la méditation de l'Écriture Sainte: c'est une expérience bíblique, inséparable d'une expérience liturgique. C'est une expérience en Église, une expérience qu'on fait in medio Ecclesiae, parce que les textes où elle s'alimente sont reçus de la tradition: ce sont les Pères qui apprennent aux moines à lire l'Écriture Sainte comme ils l'ont lue eux-mêmes», J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1963, 203.

41. «Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum et non suficit ad habendum scientiam scholastica sine monastica; quia non audiendo solum sed observando fit homo sapiens» (Buenaventura de Bagnoregio, *In Hex.* 2, 3). Cf. M. D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1976, 343-350; J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), Paris 2004 (versión cast.: *Cultura y vida cristiana*, Salamanca 1965). El máximo exponente de esta teología monástica es san Bernardo. Cf. J. Leclercq, *S. Bernard théologien*: Analecta ordinis cisterciensis 9 (1953) fasc. 3-4; Id., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* I-V, Roma 1962-1992; U. Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980; Id., *Monastische und scholastische Theologie*, en D. R. Bauer-G. Fuchs (ed.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Wien 1996, 96-135.

Cada lugar orienta hacia unas lecturas y autoridades, ya que todo ejercicio de la inteligencia termina volviéndose a aquella forma de racionalidad a la que se le confiere primacía, sea la de Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger o Marx. Así, por ejemplo, el renacimiento del siglo XIII se lleva a cabo sustituyendo a Platón, Plotino y san Agustín por Aristóteles, los autores árabes y judíos: Averroes, Avicena, Maimónides, Ibn Gabirol. En el siglo XVI, los humanistas, con Erasmo a la cabeza, sustituyen la filosofía por el estudio de los padres de la Iglesia, comenzando por las ediciones de los griegos y luego de los latinos, mientras que Lutero convierte la teología en *lectio*, *meditatio*, *interpretatio* de la Sagrada Escritura. El 18 de mayo de 1517, antes de que se desencadenase el movimiento de la Reforma con la discusión de las indulgencias, escribe Lutero:

> Gracias a Dios y a su acción, nuestra teología y san Agustín hacen progresos favorables y dominan en nuestra universidad. Aristóteles se va hundiendo poco a poco y se acerca a su ocaso inminente y definitivo. De una forma sorprendente se desprecian las clases sobre las Sentencias de Pedro Lombardo, y sólo puede esperar tener oyentes el profesor que esté dispuesto a exponer esta teología, es decir, la Biblia, san Agustín o cualquier otro de los doctores de la Iglesia ya acreditados[42].

La historia de la teología española en los siglos XVI y siguientes, por un lado, con su diversidad entre las órdenes religiosas (por ejemplo, en Salamanca: dominicos, agustinos, franciscanos, mercedarios, benedictinos), representadas a través de las respectivas cátedras existentes en la universidad y dedicadas a exponer las doctrinas de sus teólogos patricios (santo Tomás, Durando, san Buenaventura, Escoto, san Anselmo...); y por otro lado, la historia de la teología del último siglo jurando en unos casos *in verbo* Schleiermacher, Kant, Hegel o Heidegger, hasta nuestros mismos días, nos hacen patente lo que es esa racionalidad inclinada a unas u otras autoridades coadyuvantes.

Digamos también que cada teología tiene un destinatario o dialogante privilegiado. Unas pensaron en el *judío*, invitándole a pasar de la ley al evangelio, otras en el *pagano*, invitándole a pasar de los ídolos al Dios único; otras en el *cristiano* para ayudarle a asimilar la fe que ya tiene y superar las dificultades internas y externas; otras en el *filósofo* que pone en cuestión la posibilidad misma de creer y los contenidos concretos de la fe; otras en el *pobre*, a quien hay que transmitirle el evangelio de Jesús como palabra salvadora y liberadora. Y cada teología, lo mismo que elige un destinatario privilegiado, elige otra realidad a cuya luz quiere comprender el objeto teológico. Dios no es pensable en sí mismo sino a partir de la relación que él instaura o de la relación en que nosotros le ponemos. Tal realidad nueva se convierte así en el medio privilegiado de la manifestación de Dios a nosotros y de nuestro encuentro con él. Y tendremos los binomios siguientes, que corresponden a las distintas sensibilidades históricas y psicológicas. Cada hombre o generación responde de manera diferente a la pregunta que san Agustín oye:

> He rogado a Dios.
> –¿Qué quieres saber?
> Todo lo que he pedido.
> –Será mejor que lo resumas brevemente.
> Quiero conocer a Dios y al alma.
> –¿Nada más?
> Absolutamente nada[43].

Otras generaciones dirán: Dios y el mundo; Dios y el hombre; Dios y el mal; Dios y la historia; Dios y el destino último de mi existencia; Dios y Jesucristo; Dios y su Iglesia; Dios y la sociedad; Dios y la muerte; Dios y el futuro absoluto. A su vez unos querrán conocer para mejor creer, otros para más experimentar, otros para actuar mejor y otros para mejor amar. A lo largo de la historia de la Iglesia se ha esperado de la fe y de la teología cosas distintas, encontrando las respuestas siguientes: *Credo ut intelligam. Credo ut vivam et non perear. Credo ut experiar. Credo ut diligam. Credo ut salvus sim. Credo ut fratribus serviam.* En cada uno de los grandes teólogos encontramos esas pulsiones de fondo, desde las que reciben sentido sus intuiciones fundamentales.

La teología es así el lugar concreto donde se tejen el «decir» y el «hacer», el «orar» y el «vivir», «el ejercicio individual» y el «testimonio colectivo» de la Iglesia, trabajando por lograr la unión entre ellos y por superar la desagregación o alteración interior que los amenaza[44].

42. WA 1; 99. Nr 41, 8-13.

43. *Soliloquios* II, 7 (BAC I, 484).

44. Hablando de la enseñanza teológica en las diversas instituciones (Seminarios, Facultades, Institutos...), escribe M. de Certeau, *La contestation universitaire indice d'une tâche théologique*: Études théologiques et religieuses 1 (1970) 39: «Il (un lieu d'enseignement) est 'le lieu théologique' dans la mesure où il est le lieu de l'acte théologique par excellence –celui qui constitue en fonction d'expériences differentes le tissu discursif d'un langage qui parle de Dieu. Faire la communauté c'est faire de la théologie».

10. *Lugar de la teología y «lugares teológicos»*

La expresión «lugares teológicos» tiene en teología sistemática un sentido preciso, que en manera ninguna se puede identificar con el que hemos visto hasta aquí. A lo largo de los siglos ha surgido la pregunta: Si ha existido una revelación de Dios en la historia ¿cómo y dónde perdura auténtica?, ¿dónde podemos encontrarla quienes no hemos sido contemporáneos de los hechos y personas revelantes? ¿Cómo podemos creer hoy quienes no hemos conocido ni oído a Jesucristo? ¿Dónde sigue viva y normativa esa revelación? Con estas preguntas ha nacido una reflexión nueva en la Iglesia. Frente a la filosofía y a la herejía, los cristianos encontraban en la *regula fidei* la revelación ordenada orgánicamente, de la que habla narrativamente la Biblia y que celebrativamente actualiza la Iglesia.

En el siglo XVI el protestantismo planteó viejas cuestiones que ya se habían suscitado en la primitiva Iglesia, y que en parte quedaron en el olvido cuando el evangelio logró afirmarse frente a la filosofía y la Iglesia frente a otras visiones de la realidad. El problema ahora no es primordialmente qué hay que creer sino dónde se encuentra el evangelio auténtico y quién tiene autoridad para decidir los contenidos y exigencias de la fe. Con ello surgen los problemas del método teológico. La argumentación que antes se hacía frente a filósofos y herejes, que desde fuera unos y desde dentro otros negaban algunas verdades del cristianismo, ahora se va a ejercitar de forma total, sin conciencia de suscitar una herejía sino de llevar a cabo una mejor lectura de la Palabra de Dios y una renovación radical del cristianismo. *Este es el contexto concreto en que surgen obras con este preciso título «Lugares teológicos».* En el giro de una época histórica a otra las dos cuestiones primordiales son la de los fundamentos y la del método. Esto aparece con toda claridad en santo Tomás y en Lutero, o en el concilio Vaticano II. Unos y otros quieren redescubrir lo esencial, recuperar la claridad de líneas de la revelación frente al «fárrago» (es la palabra que utilizan tanto santo Tomás como Melanchthon) de cuestiones secundarias en unos casos y desorientadoras en otras.

La primera de estas obras es la del sistematizador de la intuición luterana, Melanchthon, quien en 1521 elabora una nueva síntesis del cristianismo que rompe con la tradición de las *Sumas* y de las *Sentencias*, para hacer de la Biblia el punto de partida de la teología[45]. Este es el título de su obra:

45. Melanchthon había iniciado su tarea teológica, en la secuela de Lutero, elaborando un comentario exegético y sistemático a la Carta a los romanos: «Anno superiore Paulinam epistolam, quae Romanis inscripta est, enarraturi communisimos rerum theologicarum locos adeoque illius epistolae farraginem seu methodica ratione digessimus» (*Melanchthons Werke. Studienausgabe* II, Gütersloh 1952, 3).

Loci communes (1521); *Loci praecipui theologici* (1559)[46]. De ella se ha dicho que es la primera dogmática evangélica, cuya finalidad principal es liberar a la teología de la selva de cuestiones escolásticas y abrir un camino en el bosque para llegar a encontrar la fuente de la Sagrada Escritura. De nuevo aparece la cuestión del método y la pregunta por el corazón-centro (*Mitte*) de la Biblia[47].

Se trata de dos ediciones de un mismo proyecto, que tienden a redescubrir la verdad cristiana de la mano de la Biblia, especialmente de la Carta a los romanos, abandonando las referencias tanto a Aristóteles como a cualquier otra forma de filosofía[48]. Si quizá no se le puede llamar «primera dogmática protestante» por no ofrecer una sistematización rigurosa sino una enumeración de los temas centrales de la teología, sin embargo es el primer intento de poner orden en la intuición luterana de la justificación a partir de los beneficios de Cristo, que se nos ofrecen por la fe, no por las obras o por la razón. La fórmula *«lugares teológicos» significa para Melanchthon, las doctrinas principales o capítulos, que sirven de base y de fin para comprender y vivir la fe cristiana.* Síntesis por tanto y principios de una materia. Si hasta ahora la teología se había concentrado en las cuestiones especulativas: misterio trinitario, encarnación, unión hipostática, posibilidad de la creación o la libertad humana, a partir de ahora las cuestiones antropológicas y soteriológicas tendrán primacía sobre las teológicas y metafísicas. El sentido de la ley, la fuerza del pecado, el hecho de la gracia, los beneficios de Cristo, la muerte en la cruz, la justificación del pecador, la caridad y la predestinación, son ahora las materias o «lugares» centrales de la teología.

Melanchthon es en este sentido el primero que rompe con la organización de la teología que parte de un proyecto lógico o de un principio siste-

46. La primera impresión de esta obra es la de Wittenberg (1521). La segunda, corregida y limada, se edita también en Wittenberg (1535): *Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Philippo Melanchthone.* La tercera y definitiva es la de Wittenberg: *Loci praecipui teologici* I-II (1559). Cf. B. Lohse, *Grundzüge der Theologie Melanchthons*, en *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte* II, Göttingen 1980, 69-70.

47. «Immo nihil perinde optarim, atque si fieri possit, christianos omnes in solis divinis litteris liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam cum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque propius cognosci. Fallitur, qusquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica» (*ibid.*, 4).

48. «Porro, quod ad argumenti summam attinet, indicantur hic christianae disciplinae praecipui loci, ut intelligat iuventus, ut quae sint in Scripturis potissimum requirenda et quam foede hallucinati sint ubique in re theologica, qui nobis pro Christi docrina Aristotelicas argutias prodidere» (*ibid.*, 4).

mático para tomar una orientación funcional, soteriológica, histórica, estrictamente centrada en el pecado del hombre y en la justificación de Cristo. Polemiza centrándose en san Pablo al afirmar que en nada se preocupó de formalidades lógicas, de nociones y connotaciones, del misterio trinitario, del modo de la encarnación, de la creación activa o pasiva sino del pecado del hombre, del beneficio de Cristo y de la justificación que tenemos en su muerte. En este sentido es el primer intento de teología funcional frente al sistema lógico, de historia de la salvación frente a una teología tutelada por la metafísica.

Aquí es donde aparece el sentido del famoso párrafo de Lutero contra los escolásticos, privilegiando los beneficios de Cristo para nosotros y su despreocupación por indagar el modo de la unión hipostática. Cuántas naturalezas tenga Cristo no me afecta, había repetido; lo que me afecta es que es «mi Jesús», es decir, mi salvador y consolador.

> «Sic itaque hae huius articuli summa, ut haec vocabula 'Dominus', simplicissime tantum significet atque salvator seu redemptor, hoc est, qui a diabolo ad Deum, e morte ad vitam, a peccatis ad iustitiam reduxit, apud quae nos quoque retinet»[49].
>
> Por lo demás no veo cómo se podría llamar cristiano quien ignorase otras cuestiones como son la potencia del pecado y la gracia. Porque es justamente a partir de ahí como se conoce a Cristo, pues esto es conocer a Cristo: conocer sus beneficios, y no lo que éstos enseñan al escrutar sus naturalezas y al intuir los modos de la encarnación. Pues si desconoces para qué fin Cristo tomó carne y fue clavado en la cruz, ¿qué te aprovecha haber conocido su historia? ¿Acaso es de interés para el médico haber conocido las figuras de las hierbas, los colores, las líneas, y sin embargo desconocer su fuerza curativa? De la misma manera conviene que conozcamos a Cristo no como nos lo presentan los escolásticos sino, para usar las palabras de la Escritura, para descubrir en él a nuestro salvador y a nuestro remedio. Este es finalmente el conocimiento cristiano: saber qué reclama la ley, cómo seas capaz de erigir el alma a punto de sucumbir al demonio, a la carne y al mundo, cómo puedas consolar una conciencia afligida. ¿Enseñan acaso esto los escolásticos?... Pero, ¿qué hace en cambio Pablo en su Carta a los romanos? Ciertamente habla de la ley, del pecado, de la gracia, y sólo de aquellos temas de los que depende el conocimiento de Cristo[50].

En el siglo XVI encontramos otra obra clásica que nace de la misma situación del cristianismo: la necesidad de tener que explicitar no sólo lo que cree sino los fundamentos a partir de los cuales cree, y dónde encuentra los

49. *Grosser Katechismus*, 2 Artikel 31, en BSELK 652.
50. *Ibid.*, 7.

argumentos para demostrar que su fe se apoya en la revelación y voluntad divinas y no en la arbitrariedad humana o en el poder de los «papistas», como acusaban los protestantes. Melchor Cano con su obra póstuma, publicada en Salamanca en 1563, *De locis theologicis*, se propone ese objetivo[51]. Con ella elabora por primera vez de manera completa las cuestiones del método teológico; y todavía estamos sin haber esbozado otro proyecto que signifique a la altura teológica de nuestro tiempo lo que el suyo significó para el siglo XVI y siguientes[52].

Su punto de partida inmediato es la obra de Rodolfo Agrícola, *De inventione dialectica* (Colonia 1927), al que se refiere y muchas veces transcribe literalmente. La idea sin embargo, de intentar establecer conexión entre los procedimientos de la lógica por un lado (los *Tópicos* de Aristóteles) y de la retórica por otro (el *De Oratore* y otras obras de Cicerón), quizás sea original de Carranza, quien la esboza varios años antes, aun cuando es difícil saber quién de ellos depende del otro, si ambos dependen del común maestro Francisco de Vitoria, o del ambiente teológico del momento que, partiendo de las pautas que ya daba santo Tomás, ha construido un tratado para saber cómo argumentar teológicamente contra los luteranos que niegan en unos casos los principios y en otros las conclusiones de la fe católica tradicional[53]. De nuevo por tanto es la cuestión del método y más en concreto la teoría del conocimiento teológico: fuentes, autoridad, demostrabilidad. Hay momentos en que más importante que los saberes concretos son su fundamentación, legitimidad y radicación cristiana. Melchor Cano es consciente de la novedad de su aportación.

51. «El nombre *locus theologicus* era empleado antes de Cano. Designaba temas importantes o lugares comunes de los saberes. En este sentido lo emplean Erasmo, Melanchthon, Dionisio Vázquez, Eck, Orantes O.F.M., Alfonso de Córdoba O.F.M., Villavivencio, Gerhard Hutter, el P. Granada y tantos más» (M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI* II, Madrid 1977, 411-423, cita en 415).

52. Melchioris Cani, *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae excudebat Matthias Gastius Anno Domini 1563. Otras ediciones: *Melchioris Cani opera*, Bassani ex typographia Remondini 1746; Melchioris Cani, *Opera* I-II, Matriti e typographia regia (vulgo de la Gazeta) 1774; Melchioris Cani I-II, Paris 1785; Id., *Opera theologica*, Libreria Editrice della Vera Roma di E. Filiziai, Roma 1900; J. Belda (ed.), *De locis theologicis*, trad. castellana, Madrid 2006. Cf. A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; A. Gardeil, *Lieux théologiques*, en DThC 9/1 (1926), 712-747; E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978; M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der Loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit*, en Id., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988; B. Körner, *Melchor Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

53. Tomás de Aquino, STh q. 1, a. 8, ad 2. Cf. *De locis theologicis*, Liber XII, caput III, en *Opera* II, 136-139.

> Con frecuencia he reflexionado en mi interior, distinguido lector, acerca de quién haya aportado más a los hombres, si aquel que proporcionó a las ciencias la abundancia de contenidos materiales, o el que preparó un método científico, por el que esas mismas ciencias se transmitieran ordenadamente de una manera más fácil y adecuada. Pues no podemos negar que nosotros debemos mucho a los descubridores de las cosas, pero también es cierto que debemos mucho igualmente a quienes con método y arte adecuaron al uso común las cosas descubiertas. [...]
> El deseo de explicar esto me movió enteramente a proponerme una discusión sobre los lugares teológicos, no muy inadecuada –si no me engaño– para las personas doctas y absolutamente necesaria para las indoctas. Por otra parte, esto lo hice tanto más gustosamente porque ningún teólogo hasta ahora, al menos que yo sepa, se propuso esta clase de argumento, siendo así que, además de aquel método común de disputa, que recibimos de los dialécticos, resulta necesario que el teólogo tenga otro modo así como también otros lugares para disputar, de donde pueda tomar argumentos para confirmar sus doctrinas como para refutar las opiniones de los contrarios[54].

Para Melchor Cano «lugares teológicos» son aquellos órdenes de realidad, autoridad o razón donde se puede encontrar la revelación normativa de Dios para los hombres, a los que se puede acudir y donde se pueden encontrar argumentos para demostrar las afirmaciones teológicas y garantizar la verdadera doctrina de la Iglesia:

> En esta obra no vamos a tratar de los *lugares comunes*, que suelen tratar de todo lo humano y divino, o de los grandes capítulos de hechos memorables, que ahora también se suelen llamar lugares comunes, cuales son la justificación, la gracia, el pecado, la fe u otros de este género, tal como han hecho muchos de los nuestros y entre los luteranos no sólo Felipe Melanchthon sino también Calvino, hombres no poco elocuentes aun cuando impíos como podrás reconocer por ser discípulos de Lutero. Pero lo mismo que Aristóteles en sus *Tópicos* propuso unos lugares comunes como sedes de los argumentos y notas, a partir de los cuales se encontrase toda argumentación para cualquier disputa: así nosotros proponemos unos *lugares peculiares o propios de la teología*, como domicilios de todos los argumentos teológicos, a partir de los cuales los teólogos encuentren todas sus argumentaciones tanto para confirmar como para refutar[55].

Los diez lugares teológicos que Cano enumera son los siguientes, distribuidos en:

54. *De locis theologicis*, prólogo; trad. 3-4. Esto lo hace para cumplir la misión del teólogo que define así: «exhortar en la sana doctrina y argüir a quienes la contradigan lo que es el principal cometido del doctor cristiano, como dice el apóstol Pablo a Tito 1, 9».

55. Melchor Cano, *De locis theologicis*. Liber I, caput III, 1.

1. *Propios*: contentivos y constitutivos unos (Escritura sagrada y tradiciones de los apóstoles); interpretativos y transmisores otros (Iglesia católica como totalidad; los concilios ecuménicos, el magisterio del obispo de Roma) a los que se añaden el testimonio de los *Santos Padres* y de los *autores medievales*, tanto teólogos como canonistas.

2. *Ajenos* o extraños con valor de probabilidad (la *razón natural*, los *filósofos y juristas*; la *historia* y *tradición humana*)[56].

A partir del siglo XVII el tratado *«De locis theologicis»* incluía todas las cuestiones de método, de fundamento y de sentido de la teología. Luego fue designado tratado de apologética o de teología fundamental, con cátedra en todos los seminarios.

11. *El sentido de «lugar» en la teología de la liberación*

Frente a la Iglesia y la cultura europeas, la teología de la liberación ha puesto un nuevo acento en la inserción eclesial con la reflexión teológica, consiguiente a ella y consecuente con ella. Los pobres son considerados nuevo lugar teológico donde Dios se revela hoy; donde debe estar apostada la Iglesia para oír su voz, pudiendo así cumplir su misión evangélica; donde el teólogo debe elaborar una teología que no sea el revestimiento religioso de un pensamiento impulsado por ideologías y poderes ajenos, sino expresión concreta de un evangelio hecho palabra liberadora.

En este orden los teólogos de la liberación, apoyados en una sociología del conocimiento y en las experiencias sociales del último siglo, han subrayado cómo la inteligencia que razona no es separable de la vida que se vi-

56. En el libro primero, capítulo III, 2-11, hace la enumeración de esos diez lugares teológicos, distinguiendo bien los siete primeros que le son propios (argumento de autoridad) de los tres últimos que le son comunes con los filósofos (argumentos de razón). Y los vuelve a definir así: «locos e quibus idonea possit argumenta depromere sive conclusiones suas theologus probare cupit seu refutare contrarias». Son estos: I. Autoridad de la Sagrada Escritura. II. Autoridad de las tradiciones de Cristo y de los apóstoles. III. Autoridad de la Iglesia católica. IV. Autoridad de los Concilios, sobre todo de los generales. V. Autoridad de la Iglesia Romana. VI. Autoridad de los santos antiguos. VII. Autoridad de los teólogos escolásticos. VIII. Autoridad de la razón natural. IX. Autoridad de los filósofos. X. Autoridad de la historia humana.

Y cierra la enumeración con este juicio: «Estos son los diez lugares en los que se hallan escondidos los argumentos teológicos, pero con una diferencia que debe ponerse de manifiesto, a saber, que los argumentos que se extraen de los siete primeros lugares son enteramente propios de esta ciencia; en cambio, aquellos que se toman de los tres últimos son adscritos y como mendigados de lo ajeno. Pues como existen dos géneros de argumentación, uno mediante la autoridad y otro mediante la razón, y siendo el primero el propio del teólogo, en cambio el segundo propio del filósofo, el teólogo podrá recurrir al segundo, si no puede hacer uso del primero» (I, 3, 12; trad. 10).

ve, porque ella no funciona en vacío, ni es ajena a los intereses culturales, económicos y políticos. La forma de vida, el lugar donde se está, las amistades que se tiene y los intereses que se trata de defender o conquistar, determinan el pensamiento que se produce. Se tiene la filosofía concorde con el hombre que se es, pero se es aquel hombre que hacen posible el lugar, la circunstancia, el medio humano y social desde dentro de los cuales se piensa. Ya la filosofía antigua había reclamado la asimilación al objeto como condición del conocimiento. Plotino afirma que el ojo solo puede ver el sol porque es luminoso y solo puede conocer a Dios quien está de manera inicial ya divinizado o anhela esa divinización.

La teología patrística y medieval había utilizado este argumento en el orden individual, afirmando que solo ciertas condiciones de vida nos permiten descubrir el valor de ciertas virtudes y reconocer la verdad de ciertas exigencias cristianas. De ahí habían deducido el valor del conocimiento por amistad y connaturalidad, junto al raciocinio y el discurso. La novedad de la teología de la liberación ha sido trasladar estos planteamientos interiores e individuales al plano social, eclesial y político[57]. Ella ha recuperado un elemento de la praxis evangélica: el seguimiento. Sólo quien va tras Jesús, vive como él y habita donde él, le conoce. La hermenéutica sigue a la vida y el pensar al hacer. Todo esto supone que el cristiano, el teólogo y la Iglesia tienen que situarse en los lugares de la pobreza, de la muerte y de la pérdida de la identidad cultural, para poder descubrir ciertas afirmaciones evangélicas, compartir el deseo del evangelio o su rechazo por parte de los destinatarios, y así mostrar que es una potencia de vida frente a la muerte. Con esto se ha reclamado la transferencia de los anteriores lugares privilegiados de la teología en Europa (templo y liturgia; universidad y razón) al espacio social y político donde se dan hoy las grandes batallas de la libertad, de la paz y de la dignidad: los barrios marginales, las minorías discriminadas, los emigrantes rechazados, las mujeres, los exiliados, los enfermos como resultado de las grandes pandemias y los estigmatizados socialmente. En esos lugares la teología no podrá tener ni alcanzar el nivel teórico abstracto que puede tener en las universidades europeas, pero sin duda será capaz de redescubrir una libertad y una liberación que solo Dios y el evangelio de Cristo pueden ofrecer. Ese es el sentido positivo de la teología de la liberación, más allá de las

57. El arco temporal de los representantes más significativos de esta teología se sitúa entre los inicios de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971); *La fuerza histórica de los pobres* (1979), y las formas finales que tiene en Jon Sobrino, *Jesús en América latina* (1982); *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991); *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999).

limitaciones, fascinaciones o errores que algunos de sus representantes hayan podido sufrir. Las dos Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe (*Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* [1984] y *Libertad cristiana y liberación. La verdad nos hace libres* [1986]) han subrayado tanto las legítimas intenciones como los posibles errores. Sobre ella volvemos en un capítulo posterior.

Junto a estas intuiciones verdaderas, su correspondiente fecundidad y exigencia práctica, lleva unidas otras afirmaciones que no son tan evidentes, y que arrastran presupuestos de naturaleza ética, filosófica y teológica que aún necesitan una clarificación de fondo. En otro lugar he reflexionado sobre esta cuestión, concluyendo con las palabras siguientes:

«Ningún proyecto político, ni el de los pobres ni el de los ricos, ni el conservador ni el revolucionario puede ser declarado lugar teológico, en sentido estricto. Las obras de los hombres son revelación de los hombres no de Dios. Sólo un hombre fue real y personalmente revelador de Dios: Jesús. Por otro lado, si la revelación de Dios es la manifestación del amor y del perdón que suscitan libertad y engendran justicia, que por tanto no violentan ni obligan, ni acusan con rencor, ¿qué conexión directa puede tener ella con la revolución y el poder político, que llevan anejos la coacción, que son, por tanto, el remanente del tiempo de la ley anterior a la gracia, a la vez que de la violencia que aún tenemos que soportar, mientras no llegue el Reino definitivo de Dios en que esa libertad y justicia se ejerzan como impulso natural y expresión de cada corazón transformado por el Espíritu?

Deberíamos, por tanto, distinguir con claridad los tres lugares siguientes: 1. *El lugar teológico*: la vida, muerte y resurrección de Jesús con el don de su Espíritu precedido por los profetas y continuado por los apóstoles donde Dios se reveló de una vez para siempre, significó al hombre su voluntad e interpretó sus designios para nuestra historia. 2. *El lugar hermenéutico*, o el emplazamiento en el que el hombre debe situarse, con una forma correspondiente de vida en acción y pensamiento, para poder percibir e interpretar con garantías de objetividad aquella revelación de Dios. 3. *El lugar político*, o las estructuras, instituciones y acciones con las que la sociedad articula los métodos y medios concretos de naturaleza económica, social y cultural para llevar adelante un proyecto impulsado por ideales cristianos, en orden a crear una nueva ordenación de la sociedad, mediante su previa transformación y la justa ordenación del poder.

El cristianismo sabe de lugares teológicos privilegiados: la historia del pueblo judío con sus tradiciones históricas y su conciencia profética fijadas por escrito; la historia, la palabra y la persona de Jesús de Nazaret con las me-

morias, interpretaciones y decisiones de los apóstoles. El cristianismo, sabe de lugares hermenéuticos privilegiados: la vida toda de la Iglesia, que existe predicando el evangelio y viviéndolo, celebrando los sacramentos de Jesús y cumpliendo sus mandamientos hasta vivir y morir con él. El cristianismo, en cambio, no sabe de ningún lugar político privilegiado de antemano. *Lugar de recepción de la revelación, lugar de su interpretación y lugar de la acción del cristiano no son separables pero tampoco directamente identificables.* Cada hombre comenzará por su lugar propio, pero tiene que llegar a los otros y aceptar tanto sus contenidos teóricos como sus exigencias históricas»[58].

Respecto del lugar concreto y de las instituciones donde se cultiva hoy la teología, encontramos dos orientaciones contrapuestas. Una reclama ser una teología científica, atenida y condicionada exclusivamente por los modelos de racionalidad, método y lenguaje de las ciencias que se cultivan en la universidad (autointerpretación de la ciencia), mientras que la otra mira sobre todo a la vida y necesidades de la Iglesia (autointerpretación de fe). La primera tiene a la cultura vigente y a las necesidades del mundo creyente o no creyente en primer plano, proponiendo un testimonio ejemplar y como resultado una misión evangelizadora. La dificultad es que no se pasa directamente de la eficacia profesional al testimonio de fe y no basta con la acreditación científica para la misión. En la segunda actitud la tentación es la distancia o rechazo de la cultura contemporánea, con una visión apocalíptica de ella, la consiguiente clausura sobre las instituciones y necesidades de la Iglesia, magnificando los peligros de la teología científica y acusándola de no tener suficiente enraízamiento y responsabilidad eclesial. De ahí vienen las críticas a las facultades universitarias y el repliegue de ellas, creando facultades episcopales.

Los cuatro modelos de transmisión teológica en el catolicismo (la romana meridional, la francesa, la alemana y la anglosajona) y en el protestantismo están hoy todas ante idénticos problemas, dada la distinta formación que traen quienes se matriculan en ellas, el cambio cultural de la sociedad y las exigencias de una nueva forma de presencia de la Iglesia en ella. Los planes de Bolonia para las universidades de Europa son un desafío para todos, también para la teología. Esta, fuera cual fuere su modelo de trasmisión, debe seguir cumpliendo su misión: dar razón pública del valor universal (antropológico, teológico y soteriológico) del evangelio desde dentro de las instituciones de la Iglesia y, desde fuera de ella, en instituciones públicas[59].

58. O. González de Cardedal, *Problemas de fondo y problemas de método en la cristología a partir del Vaticano II*: Salmanticensis 3 (1985) 363-340, cit. en 399.

59. Cf. I. U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004; Ch. Theobald, *Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique*, en *Le christianisme comme style* I, 483-506.

12. *Signos de los tiempos, lugar de la teología y lugares teológicos*

La categoría «signos de los tiempos» ha jugado un papel importante en el contexto del concilio Vaticano II y en los años inmediatamente siguientes, pujando por constituirse en clave de la elaboración teológica y de la acción pastoral de la Iglesia en su relación con el mundo. Si en los decenios 1965-1985 tuvo cierta importancia sobre todo en el orden pastoral sin embargo luego se ha ido difuminando porque no se ha logrado una clarificación teórica rigurosa de su naturaleza, contenidos y normatividad.

Esta categoría surge a comienzos del siglo XX en contextos de abertura de la Iglesia al mundo nuevo, especialmente entre los llamados «socialistas cristianos» («Berliner Kreis» de la teología evangélica, P. Tillich) por el lado protestante, y por el lado católico dentro de los movimientos de pastoral en Bélgica (J. Cardijn) y de teología en Francia (M. D. Chenu, cardenal A. Lienart). En auge a partir de los años veinte, se comprende a los signos de los tiempos como la llamada de la historia dirigida a la Iglesia para que cumpla su servicio profético al mundo. Desde ahí se convirtió en palabra programática al elaborar la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudium et Spes*), sobre todo en los círculos francófonos en los cuales el P. Chenu tenía mucha influencia. Este escribe en su comentario a la GS: «La expresión, en efecto, acaba de adquirir en el Concilio no solamente intensidad evangélica, sino su potencia teológica para la articulación de la Revelación trascendente y de la historia de la humanidad». Y en el mismo contexto habla de «articulación entre misterio e historia»[60].

La referencia bíblica son los textos en los que Jesús se refiere a los signos del tiempo atmosférico y los compara con los signos de la voluntad y gracia de Dios, que hay que reconocer y corresponder (Mt 16, 3; Lc 12, 56). En referencia a este texto evangélico la expresión fue introducida por Juan XXIII primero en la bula de convocatoria del Concilio, *Humanae salutis* del 25 de diciembre de 1961, y luego en su encíclica *Pacem in terris* del 11 de abril de 1963. En continuidad con este uso aparece también en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI (6 de agosto de 1964). La Constitución GS expone un enunciado general: «Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e inter-

60. M. D. Chenu, *Los signos de los tiempos. Reflexión teológica*, en Y. M. Congar-M. Peuchmaurd (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Comentario pastoral de «Gaudium et Spes»* II, Madrid 1970, 253-278, cita en 253 y 274. Él mismo recuerda un hecho significativo: la revista *La Vie intelectuelle* lleva a partir de 1959 este título *Signes du temps* con el siguiente horizonte: «Preguntas del mundo a la fe - Preguntas de la fe al mundo».

pretarlos a la luz del evangelio, de forma que acomodándose a cada generación, pueda responder a los interrogantes perennes de la humanidad» (4, 1). Luego en otros textos el Concilio enumera una serie de hechos, ideas y esperanzas que considera signos de los tiempos presentes: el movimiento litúrgico (SC 43), el anhelo de unidad entre los cristianos (UR 4), la creciente solidaridad internacional (AA 14), la exigencia de libertad religiosa (DH 15), los dones y capacidades propias de los seglares para la interpretación de estos signos (PO 9).

En la reflexión teológica posterior no ha existido unanimidad a la hora de valorarlos. ¿Qué son en realidad: meros hechos sociales nuevos, exponentes de los rodeos, rupturas, rechazos o avances de la humanidad? ¿Altavoces de los deseos y esperanzas que los hombres proyectan sobre la Iglesia? ¿Palabra de Dios a la Iglesia para sugerirle nuevas responsabilidades? Habría que distinguir hechos-signos naturales (terremotos, sequías con las hambres consiguientes...), hechos-signos sociales (migraciones, mestizajes...), hechos-signos providenciales (generaciones de santos, conciencia de culpas colectivas, revelaciones particulares...) y consiguientemente una lectura física, otra sociológica y otra teológica, según que sea uno u otro el sujeto de ellos. Consiguientemente cada uno de ellos reclama su intérprete respectivo: los científicos, los sociólogos, los teólogos. Tenemos un hecho y una noción sociológica cuando se trata de «fenómenos que a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época y a través de los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente»[61].

Valencia teológica adquieren esos hechos o «valores que hoy disfrutan de máxima consideración» cuando, una vez discernidos a la luz del evangelio como criterio exterior y de la iluminación del Espíritu Santo como criterio interior, a través de ellos podemos percibir la llamada de Dios a la Iglesia para que realice una acción o repare una omisión: «El pueblo de Dios, movido por la fe que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu Santo que llena el universo, se esfuerza por discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, cuales son, en ellos, signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la vocación integral del hombre» (GS 11).

61. Relación al Concilio de F. Houtart y Ph. Delhaye, 17 de noviembre de 1964, en M. D. Chenu, *Los signos de los tiempos*, 257. Cf. F. Houtart, *Los aspectos sociológicos de los signos de los tiempos*, en Y. M. Congar - M. Peuchmaurd (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, 211-251.

El entusiasmo con que esta categoría era utilizada en los momentos posconciliares estaba condicionado por el clima de entusiasmo general reinante en el orden religioso, social y político. Implícita o inconscientemente todos esos hechos nuevos eran vistos con ojos positivos como reveladores del buen hombre y del buen Dios. El propio P. Chenu hacía esta enumeración:

- –Crecimiento comunitario de los hombres en la socialización.
- –Desproletarización de las masas humanas en una economía humana del trabajo.
- –Soberanía de la ciencia en la libre investigación de la naturaleza.
- –Igualdad sin segregación alguna entre los «hijos de Dios».
- –Fraternidad realizable mediante las solidaridades evidentes de los grupos humanos.
- –«Declaraciones de derechos» que registren según los progresos de la historia la «verdad, la justicia, el amor, la libertad» (Juan XXIII).
- –Universalización de los problemas y de los proyectos en beneficio de la «catolicidad».
- –Ascensión de los pueblos nuevos y conocimiento de la diversidad de las civilizaciones para desprender a la Iglesia de la «cristiandad occidental».
- –Y, en todo esto, tenaz aspiración a la paz en medio de los peores determinismos de los conflictos[62].

Cuando pasados unos decenios el horizonte de la humanidad se ha poblado de nubes negras, de situaciones escandalosas de guerra, injusticia, hambre y muerte, entonces la valoración ha cambiado y el entusiasmo ante los «signos de los tiempos» ha variado de intensidad. Una muestra de tal cambio es la postura del P. C. Geffré, discípulo del P. Chenu, que ha mostrado su distancia explícita con reticencia a seguir usando esta categoría[63]. En cualquier caso es evidente que los «signo de los tiempos» no son un equivalente de los clásicos «lugares teológicos» o «fuentes de revelación divina». Aquellas son permanentes y estos son variables; aquellas son universales y estos son particulares, aquellas son manifestadoras de una bondad comunicativa del Dios al hombre mientras que éstos son altavoces de la situación del cosmos, de la historia o de la conciencia humana. Es significativo que mientras que en la teología francesa los «signos de los tiempos» fueron *«une parole d'ordre»* y referencia permanente durante los decenios

62. M. D. Chenu, *Los signos de los tiempos*, 270-271, quien, sin embargo, también se percata de las laderas negativas de la situación en aquel momento, remitiendo a un artículo de J. P. Jossua, *Discerner les signes des temps*: La Vie spirituelle (mayo 1966) 555-562, donde afirma: «Si tomamos en consideración el mundo actual, no es sólo la voz de Dios la que estamos escuchando sino también la voz de las fuerzas oscuras y destructoras».

63. Cf. Coloquio en honor de M. D. Chenu, en Revue Théologique de Louvain.

1970-1990 junto con lo que significó mayo del 68, en cambio en los grandes nombres de la teología alemana (Rahner, Balthasar, Ratzinger, Kasper, Lehmann...) apenas encontró eco de fondo[64].

Una vez relativizado así su valor teológico, es necesario, sin embargo, mantener su utilidad como hecho referencial para la palabra y acción pastoral de la Iglesia en cada lugar, en cada continente y en cada siglo, porque esos signos no son universales ni en el tiempo ni en el espacio. Ellos se deben convertir en lupa para percibir con más profundidad sentidos y leer con mayor acribía los textos de la palabra de Dios que antes no habíamos descubierto, convirtiendo así el universal de la revelación de Dios en palabra particular de manifestación de Dios a cada generación y a cada hombre. La convergencia del lenguaje de Dios y de los lenguajes de los hombres le hará posible a la Iglesia encontrar su camino y cumplir su misión de testigo del Eterno y mensajero del Redentor. Tarea que compete a todos pero especialmente a obispos, teólogos y profetas[65].

La cuestión teológica sigue abierta: ¿Cuándo los signos expresivos de la condición o situación en que se halla la naturaleza, los hombres individuales y la sociedad, son también signos a través de los cuales Dios nos revela su voluntad y nos invita a determinadas acciones, decisiones u omisiones?[66] Reconocerlos como tales sólo es posible si los leemos a la luz de las dos misiones normativas de Dios: la del Hijo encarnado con su palabra sedimentada en los textos bíblicos y la del Espíritu Santo con su inspiración mediada e interpretada por la Iglesia[67].

64. Cf. A. Wollbold, *«Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuteb». Nahcfragen zur Methode der Pasoraltheologie iun Zeiten des Übergans*. FS F. G. Friemel, Leipzig 2000, 354-366; Id., *Zeichen der Zeit*, en LThK³, 10, 1403. Es significativo que la máxima enciclopedia protestante actual, la *Theologische Realenzyklopädie*, no conozca la expresión «Zeichen der Zeit», mientras trata con todo detenimiento otras como *Zeit*, *Zeitgeist*, *Zeitgeschichte*, *Zeitrechung*. El LThK² todavía no la integra con entrada aparte.

65. «Es deber de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de todos los pastores y los teólogos, auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor recibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (GS 44, 2).

66. Cf. P. Valadier, *Signes des temps, signes de Dieu*: Études 335 (1971) 261-279; R. Guelluy, *Les exigences méthodologiques des signes des temps*: Revue Théologique de Louvain 12 (1981) 415-428.

67. Para la bibliografía sobre este tema, cf. los estudios de X. Quinzá, especialmente *Signos de los tiempos. Panorama bibliográfico*: en Miscelánea Comillas 49 (1991) 429-473; Id., *Leer los signos de los tiempos en la posmodernidad*: Revista española de teología 51 (1991) 429-473.

V

EL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO: OBJETO Y MÉTODO

Non intratur in veritatem nisi per caritatem
(San Agustín, *Contra Faustum* 41, 32, 10, en PL 42, 507).

Et de là vient qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils on fait une des leurs plus utiles sentences
(B. Pascal, *Pensées*, y M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 29, 2).

Dieu connaissable comme aimable
(J.-Y. Lacoste, *La Phenomenalité de Dieu*, Paris 2008, 87-110).

Las puertas del Misterio se abren siempre desde dentro
(E. Jüngel, *El ser sacramental*, Salamanca 2007, 17).

1
HISTORIA, TEOLOGÍA Y METAFÍSICA

En los capítulos anteriores hemos mostrado que la revelación se nos ha dado como historia y no como un conjunto de doctrinas separadas del hacer y acontecer divinos en lugar y tiempo. Una historia de hombres que ellos han vivido como iniciada, sostenida y consumada por Dios, en la cual le pudieron reconocer presente y actuante para su salvación. Esa historia de hombres es a la vez historia de Dios, ya que, al insertarse en el ámbito de la libertad humana, él queda uncido al yugo de la acción y decisión de su compañero de alianza: el hombre. Él, el infinitamente libre y dueño de sí mismo, sustraído a todo influjo y a cualquier intento de dominación, acepta tener «destino» con nosotros, quedando religado y determinado por lo que su creación implica y por la libertad de sus criaturas, que él no sólo funda sino que respeta hasta el final, aun cuando le cueste la muerte de su Hijo a manos de los otros hermanos. Esa historia de Dios como historia de su ser en revelación y al mismo tiempo como historia de nuestra suprema realización como hombres y salvación como pecadores, es el punto de partida, la matriz nutricia y el fundamento permanente de la teología. El conocimiento del ser de Dios como vida trinitaria (θεολογία), nos está dada en el despliegue de su comunicación al hombre (οἰκονομία).

El misterio de la Trinidad va así inseparablemente unido a la historia de Jesucristo y la salvación del hombre unida a la revelación de Dios[1]. Miste-

1. El término οἰκονομία («disposición», «disposición providencial») aparece en el Nuevo Testamento para designar el plan divino de salvación realizado en Cristo (Ef 1, 10; 3, 2; 3, 9; Col 1, 25) y es traducido al latín por *administratio*, *dispositio*, *dispensatio*. San Ireneo lo consagra como término técnico para designar la encarnación y redención de Cristo, que se anticipa en las teofanías y visitas del Verbo en el Antiguo Testamento. Unido al término θεολογία designará todo el misterio de Cristo, en la medida en que éste, por compartir la condición divina, implica a Dios en la historia. Eusebio comienza su *Historia eclesiástica* así: «Al poner manos a la obra no tomaré otro punto de partida que la economía de nuestro Salvador y Señor Jesús, el Cristo de Dios... Y comenzaré mi exposición, según dije, por la economía y la teología de Cristo, que en elevación y grandeza exceden el intelecto humano» (I, l, 2 y 7). Cf. A. Velasco (ed.), *Historia eclesiástica*, Madrid 1973, I, 5-7 con notas 10 y 14.

rio (= designio, revelación) de Dios en la historia y salvación del hombre en el mundo son el objeto de la teología.

1. *Historia humana e historia de la salvación*

La historia de la salvación es en un sentido coextensiva a la historia del hombre ya que no ha existido nunca una criatura intelectual que no haya sido prevista y configurada a la luz de la encarnación de Cristo y por ello existiendo bajo el esplendor de su verdad y bajo el poder de su gracia. Hay una oferta divina para todo hombre, que reposa sobre él como promesa y que en el momento oportuno (καιρός) se le ofrecerá como don a su libertad. No hay dos proyectos de Dios: primero una creación cerrada sobre sí, suficiente en sí misma y ajena a lo que acontecerá en la historia posterior de la gracia. Hay sólo una criatura con capacidad para una existencia suficiente en un sentido y libre desde su raíz, con la cual podrá reconocer lo que Dios le ofrezca como «gracia» en el tiempo, ya que podría haber tenido una cierta plenitud sin ella, pero sólo parcial. Si rechaza esa gracia se sentirá en alguna forma acosada por la falta de esa plenificación para la cual estaba pensado su ser. En este sentido coinciden Lubac y Rahner, aun cuando el rechazo de la «naturaleza pura» por el primero y el «existencial sobrenatural» del segundo aparezcan en contextos distintos. Ambos, sin embargo, coinciden en la afirmación de que no ha existido nunca un vacío de gracia, ya que el uno afirma la destinación originaria a la plenitud sobrenatural ofrecida por Dios en Cristo y el otro habla de una coexistencia de realidad sobrenatural con la existencia misma de todo hombre. La historia del mundo y la historia de la gracia no son dos magnitudes superpuestas sino coextensivas, aun cuando no sean identificables[2].

Esa historia humana, portada por la gracia desde su mismo origen, tiene unos puntos de condensación o de ruptura desde dentro de ella misma, en los que se manifiesta toda la plenitud a la que la humanidad está destinada y que se expresa en acontecimientos, palabras, personas y destinos concretos, que nos manifiestan el sentido de nuestro origen y nuestro último destino, tal como el designio de Dios lo ha proyectado, dándosenos él mismo como nuestra plenitud a la vez que como nuestra necesidad. Todo lo que la historia positiva de la revelación va a contener es, por consiguiente, una expresión de nuestra naturaleza pero a la vez reconocida y acogida como exceso de sus propias posibilidades. Es historia humana en sus formas y circunvoluciones pero a la vez confesada y agradecida como historia de una intervención nueva de Dios desplegando las potencias ínsitas en el ser creado desde su origen pero que el sujeto por sí solo no podía desplegar. La potencia receptiva, extensiva y obediencial inherente a la naturaleza humana hace pensable una historia particular, positiva y circunstanciada de la salvación[3].

2. *Particularidad de la revelación y de la elección*

La elección que Dios hace de un pueblo, el judío, y la constitución de un hombre Jesucristo, como mediaciones salvíficas de su autorevelación y autocomunicación, no es una exclusión o minusvaloración del resto de la humanidad, sino el signo elegido para revelar anticipadamente y realizar ejemplarmente el destino de todos. Aquellos lo vivieron y tienen que seguirlo viviendo no como un privilegio que los enajena a todos los demás en el poder o en la distancia sino como servidores de lo que los excede y «condena» a la humillación y al servicio, para que todos los demás reconozcan en ellos, pero viniendo de más allá de ellos mismos, el don de Dios, sin que la potencia, riqueza o sabiduría de los elegidos los distancie de los demás hombres[4].

2. GS 11 (divinum propositum de integra hominis vocatione); 22 (cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina). Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; Id., *Petite catéchèse sur la nature et la grâce*, Paris 1980. Entre los muchos textos de K. Rahner sobre esta cuestión, cf. *Anonymer und expliziter Glaube*, en *Schriften* XII, 76-84; Id., *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, en *ibid.* XV, 11-23; Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 159-166: «La comunicación de Dios como 'existencial sobrenatural'».

3. «La revelación consiste fundamentalmente en la intervención salvífica de Yahvé a favor de su pueblo –por tanto en la historia misma de Israel– pero esta historia no manifiesta su valor salvífico nada más que por la palabra de los profetas. Por la palabra profética ella adquiere plena y claramente su sentido de *revelación*... Dado que la salvación como realidad sobrenatural se nos ofrece bajo la forma de una realidad terrestre –la humanidad de Cristo–, ella apela intrínsecamente la revelación de la palabra. En la palabra esta realidad salvífica nos *aparece como siéndonos dada y revelada*» (E. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie. Approches théologiques* I, Paris 1965, 13.15).

4. Desde aquí hay que comprender la necesaria condición «kenótica» de la revelación y encarnación de Dios (Flp 2, 6-11), la necesaria e insuperable pobreza moral de la Iglesia, la pobreza literaria de la Biblia y de las mediaciones sacramentales de la salvación. Esa presentación en debilidad y pobreza, asumiendo las condiciones de oscuridad, ocultamiento y muerte, es necesaria por dos razones. Una porque si el Absoluto se presentara como tal al hombre lo anularía, y otra porque en ese caso la libertad del hombre sería imposible. La relación entre Dios y el hombre solo es pensable en «fe», es decir en confianza y crédito, en predilección y decisión. De lo contrario regiría entre ellos la ley de la necesidad, es decir de la violencia, excluyendo la única ley digna de ambos: el amor.

La particularidad de la revelación remite al mismo tiempo a la libertad e inderivabilidad de la iniciativa y gracia divinas. Lo que acontece en el pueblo de la primera alianza en Jesucristo, y desde él en la Iglesia, no es resultado de las solas potencias comunes a toda naturaleza, sino fruto de una intervención, de un «beneplácito» divino (εὐδοκία: Mt 11, 26; Lc 2, 21; Ef 1, 5.9; Flp 2, 13; 2 Tes 1, 11). El cristianismo es así un humanismo ya que en él se manifiesta una posibilidad ínsita en la naturaleza humana, pero no lo es en el sentido de que esa posibilidad haya sido actuada por las fuerzas inherentes a ella sino por una nueva acción creadora de Dios[5]. La revelación, encarnación y redención son una segunda creación, pero en la intención de Dios son la primera ya que es la que desde siempre tenía como objetivo prioritario ante sus ojos creadores. Lo primero fue la voluntad de Dios queriendo crear alguien que participara de su divinidad y a eso se ordena su existencia encarnada en humanidad. Por ello, con más verdad todavía hay que afirmar que el hombre y Cristo son «contemporáneos», porque no ha habido nunca un hombre en el mundo que no haya sido visto por Dios como reproducción de la imagen del Hijo y no hay un Hijo encarnado que no fuera visto como ejemplar de humanidad, solidario de cada uno de los mortales, cabeza y pionero de su consumación[6].

La teología está inscrita en esa historia constituyente, porque la revelación de Dios acogida en atención, audición y obediencia fiel, implicaba ya un acto de reflexión y el consentimiento llevaba ya consigo un conocimiento. La fe y la teología son claramente diferenciables pero en la existencia de cada sujeto no son separables. Toda fe implica un adarme de teología y toda teología implica una fe como su semilla generadora y sostén permanente. Esa historia se extiende desde la vocación de Abrahán y la de Moisés hasta el apocalipsis de Jesucristo al final de los tiempos y tiene una estructura ternaria: pueblo de Israel, Jesucristo, Iglesia. Cada uno de los tres remite y se sostiene en los otros dos: en un caso como anticipo y promesa, en otro como expresión y palabra supremas y en el tercero como pervivencia y actualización de la salvación para todos hasta el final, en el que la redención del hombre y la revelación de Dios sean completas[7]. El cristianismo ha

5. La Biblia no es el relato de una grandeza humana, que se extiende hasta el amor a Dios (φιλό-θεος), sino expresión de una magnanimidad y amor de Dios a los hombres acreditado en grado máximo (φιλ-άνθρωπος: Tito 3, 4).

6. El concilio Vaticano II (GS 22) ha recuperado la idea patrística de la indisolubilidad entre la creación del hombre y la encarnación de Cristo, citando el texto de Tertuliano: «Todo lo que Dios expresaba en la formación del hombre del barro de la tierra era pensando anticipadamente en el Cristo que había de venir» (*De carnis resurrectione* 6; PL 2, 282; 848).

7. Cf. H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974.

padecido la tentación de olvidar su origen e incluso de arrancar sus raíces, que tiene enterradas en la historia de Israel. El antisemitismo es un crimen de lesa humanidad contra ese pueblo, pero a la vez es la contradicción y denegación de la propia identidad cristiana. El cristianismo tiene treinta siglos de existencia, ya que la historia de la salvación es una; en este sentido la Iglesia comienza desde Abel, y san Agustín podrá decir que lo que llamamos religión cristiana existía desde el comienzo[8].

La historia de Israel, la primera alianza y el libro (*Tanak* = Torá, Profetas y Escritos) que recoge esa trayectoria, no quedan lejos como la prehistoria agotada del cristianismo y de la Iglesia sino que son su intrahistoria en cuanto realidad inherente a su ser de la que no se puede desprender. Quien quiera conocer a Cristo sin el Dios del Antiguo Testamento no conoce al Mesías prometido, al último de los enviados, al que los evangelios llaman el «Hijo». El Dios trino es el mismo que el Dios de Israel[9].

Desde esta perspectiva hemos entroncado la teología con la historia, a la vez que hemos comprendido ésta como acto de la libertad agraciadora de Dios, que se dirige a la libertad del hombre con razón y autoridad[10]; historia que está sustraída a su dominación una vez conocida y que es insospechable a su inteligencia antes de ser desvelada por Dios. Pero la teología no es simplemente el relato de esta historia; por ello hemos acogido la propuesta de una teología narrativa, que se centra en los textos analizando su movimiento interno, la manera de narrar, los protagonistas del relato y las connivencias con la conciencia actual, pero la hemos declarado insuficiente[11]. La fe nace de la historia, la historia perdura en la memoria y la memoria llega a su eficacia por la narración, que tiene fuerza de realidad[12]. Para

8. Cf. concilio Vaticano II, LG 2; Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. FS K. Adam, Düsseldorf 1952, 79-108.

9. «Puesto que la Iglesia primitiva se ha confesado siempre la sucesora verdadera del Antiguo Testamento y ha tenido siempre por su propia prehistoria la historia veterotestamentaria, el saber acerca de esa auténtica prehistoria es un momento propio de esa Iglesia. La objetivación pura de ese saber, el Antiguo Testamento en cuanto libro inspirado, pertenece también a las magnitudes normativas de los tiempos posteriores de la Iglesia» (K. Rahner, *Sagrada Escritura y Teología*, en *Escritos de Teología* 6, 108-117, cita en 112); Id., *Altes Testament und christliche Dogmatik*, en *Schriften* 12, 224-240. Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* VI. *Antiguo Testamento*, Madrid 1988; W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*: Jahrbuch für biblische Theologie 12 (1997) 183.

10. «Sacra Scriptura traditur per modum narrationis ad generandam fidem per autoritatem» (Buenaventura de Bagnoregio, *Opera* VI, 243, 10, 1).

11. Sobre la narración y su importancia para la teología, cf. J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 213-227 («Narración»); H. Weinrich, *Teología narrativa*: Concilium 85 (1973) 210-221; ACEEB, *Comment la Bible saisit-elle l'histoire?*, Paris 2007.

12. Cf. el relato con que cierra su libro G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México 1996, 283.

quienes no hemos sido contemporáneos de los hechos, nuestro acceso a su contenido salvífico son la fe que hace memoria y la memoria que se hace celebración[13].

3. *Teología como dogmática o sistemática*

La teología –y en este libro siempre nos referimos con esta palabra a la *teología dogmática o sistemática* diferenciada de las otras ramas que forman el curso de estudios universitarios de esta área– presupone por un lado la exégesis de los textos con su doble dimensión en cuanto historia y en cuanto literatura; presupone a la vez que la exégesis una teología bíblica, que instaura relación entre todos los testimonios escriturísticos y pregunta por la unidad de contenido, origen y destinatario de los textos, diversificados por autor, intencionalidad, contextos y autor. La teología se preocupa del *cómo* están dichas las cosas y del sentido que tuvieron aquellas palabras en el momento en que se dijeron y fueron comprendidas por los lectores de entonces, para mejor llegar al contenido, al *qué* se dijo, a la verdad objetiva y a la validez universal, a la vez que a su actualidad salvífica para el lector contemporáneo. *La teología reclama algo más que comprobar hechos e interpretar textos; pasa de los hechos particulares al ser universal y del cómo al qué, si bien nunca puede alcanzar los contenidos dogmáticos sin tomar absolutamente en serio los textos bíblicos, ni llegar a la universalidad humana sin pasar por la particularidad judaica y a la esencia sin pasar por los acontecimientos.*

La teología presupone la historia, la filología y la hermenéutica, pero va más allá. Va del relato al concepto y de la comprobación de los hechos a la pregunta por el fundamento. En una palabra, la teología sólo es posible con filosofía y una teología sin filosofía es una mala teología. Filosofía que no es un sistema previo que se proyecta sobre los textos bíblicos como oráculos o sobre las realidades cristianas como dogmas. La filosofía, la propia del teólogo en la ejercitación de su razón histórica y creyente a la altura del tiempo en que vive, es necesaria para la teología en dos sentidos: en uno porque ella en su más radical y original significación no es sino el empeño reflejo, metódico y sistemático del hombre, por aprehenderse a sí mismo,

13. Cf. D. Marguerat - J. Zumstein (eds.), *La mémoire et le temps. Mélanges P. Bonnard*, Genève 1991; J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relectüre und Auslegung im Johannesevangelium*, Basel-Zürich 2004; I. U. Dalferth, *Glaube als Gedächtnisstiftung*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 104 (2007) 59-83.

encontrar su lugar en el mundo y darse clara razón de todo lo que le funda, adviene o espera[14]. Un hombre sin tal filosofía, en su forma elemental o sistemática, no es hombre y sólo un hombre que filosofa de esta forma puede ser creyente y teólogo. Lo contrario significaría desconocimiento, despreocupación o desatención respecto del propio ser, de la existencia concreta y de la misión en el mundo. Esta es la forma de vida, sin reflexión permanente sobre sus deberes humanos y responsabilidades divinas, de la que Sócrates decía que no merece la pena ser vivida[15]. La filosofía es necesaria en otro sentido: como reconocimiento de la propia autonomía y de sus capacidades para llevar a cabo una existencia en cierto sentido completo, a partir de la cual puede reconocer la revelación y donación divinas como gracia.

> La «autonomía» del espíritu como naturaleza es la condición de posibilidad de aquella obediencia, en la que únicamente podemos acoger la revelación tal como ella en sí misma es: en su aceptación como gracia[16].

4. *Teología nocional y teología real*

A lo largo del siglo XX la relación de la teología con la filosofía ha tenido dos formas. En la primera mitad la teología se acomodaba a sí misma teóricamente con la ayuda de una filosofía escolástica y de la correspondiente metafísica aristotélica; después intentó una regeneración apelando a una metafísica cartesiana, kantiana o hegeliana, positivista o fenomenológica, por parte de quienes no compartían el pensamiento escolástico. Con los movimientos reformadores y refontalizadores (bíblico, litúrgico, patrístico, ecuménico, misionero…) la teología descubrió otros horizontes: la dimensión personal constitutiva de la relación religiosa como previa a toda reflexión sistemática, la existencia histórica como lugar de la fe y de la verdad humana, la alteridad como condición de la personalización y descubrimiento de la verdad. Ese retorno a la interioridad cristiana y a la experien-

14. «Un gran reto que tenemos al fin al de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y al fundamento en el que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación». Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio* (1999), 35.

15. «ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ» (Platón, *La defensa de Sócrates* 38a, ed. bilingüe, trad. y comentario de M. García-Baró, Salamanca 2005, 174-175). οὐ βιωτός significa: intolerable, insoportable, que no tiene objeto o sentido vivirla.

16. K. Rahner, *Filosofía y Teología*, en *Escritos de Teología* 6, 89-100, cita en 95.

cia antropológica ensanchó la mirada del teólogo. Tuvo lugar el tránsito de una teología nocional o conceptual a una teología realista y existencial[17], de una teología que no parte de principios abstractos sino de las preguntas concretas y de los proyectos históricos[18].

Posteriormente ha seguido el cambio de la reflexión filosófica yendo de la ontología a la hermenéutica, a la preocupación por el conocimiento y su fundación, a la psicología, y finalmente a las llamadas ciencias humanas y sociales, que ponen en primer lugar el sujeto en su contexto. Del *ser* se pasó al *sujeto* en el mundo y del sujeto al *lenguaje*. Todas estas ciencias son un instrumento necesario para conocer la realidad humana, que no existe en el vacío sino en tiempo y lugar, en comunidad y acción, en corporeidad y lenguaje. El hombre es un sujeto en temporalidad, carnalidad y futuridad, en acción y reflexión, en memoria y esperanza, en retención y proyecto. La antropología, la hermenéutica, la psicología y la sociología son necesarias. Ahora bien, ellas nos dejan ante la pregunta por las ultimidades: el ser, la libertad, el futuro, el sentido, la salvación. A estas preguntas solo pueden responder la metafísica en un sentido y la teología en otro. Por ello el final de la metafísica, repetidamente proclamado, significa que hemos entrado en una fase histórica en la que no nos son suficientes las forma anteriores de preguntar por el ser, el hombre y Dios. Kant, pese a todas las apariencias, afirma la necesidad de la metafísica frente a los escépticos a la vez que le fija sus límites frente a los dogmáticos y subraya su interés humano frente a los que llama *indiferentistas*. Ante los problemas que en ella se plantean no es posible fingir indiferencia; salir del acoso entre la necesidad de pensar esos problemas y la incapacidad para resolverlos es el destino de la razón humana[19].

17. Cf. G. Philips, *Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe Concile du Vatican*: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 225-238; Id., *Quelques réflexions sur la Théologie purement notionnelle et la théologie réelle*: Éphémérides Théologiques Lovainenses 45 (1969) 103-111.

18. «Le grand affrontement de la première session du concile ne fut pas tant entre conservateurs et progressistes qu'entre notionnels et existentiels... Comment se concrétise vers 1960 l'aspiration vers une théologie 'nouvelle', qui prenne son point de départ non plus dans des principes abstraits dont on déduit des conclusions théologiques, mais dans les points de vue, les inquiétudes et les projets de son temps pour les juger à la lumière de la révélation?» (R. Aubert, *Attentes des églises et du monde au moment de l'élection de Paul VI*, en AA.VV., *«Ecclesiam suam». Première Lettre encyclique de Paul VI. Colloque international. Rome 24-26 octobre 1980*, Brescia 1982, 11-39 cita en 17, 24-25).

19. La *Crítica de la razón pura* se abre con estas palabras: «La razón humana tiene el designio singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades... Es inútil la pretensión de fingir *indiferencia* frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser *indiferente* a la naturaleza humana» (Prólogo a la primera edición A VII; A X).

Heidegger, el proclamador de esa muerte después de Nietzsche, ha escrito: «El final de la metafísica no es el final del pensamiento»[20].

Hoy estamos ante la tarea de reconocer esos dos extremos: por un lado un conceptualismo ajeno la realidad histórica y olvidadizo de la relación religiosa vivida que predominó hasta la mitad del siglo, y por otro, en la segunda mitad, la reducción de la teología a una síntesis de los elementos que ofrecen la hermenéutica bíblica y las ciencias humanas, con olvido o incluso desdén positivo de las cuestiones últimas. *La teología no es metafísica pero no puede vivir sin ella*, porque confiesa al Dios creador del hombre, realidad trascendente a la que remite nuestra realidad creada; porque presupone la encarnación en la cual el Absoluto muestra su capacidad de tener tiempo para el hombre mortal y destino con el hombre culpable a la vez que muestra al hombre como capaz de Dios y expresión de Dios; porque comprende la realización de la existencia cristiana como interacción entre Creador y criatura; porque confiere al mundo un último sentido afirmativo y plenificador: ser acogido y consumado en Dios. Todas estas afirmaciones van más allá de la situación y de la relación religiosa: hablan de realidades, que nos trascienden a la vez que nos atañen y desbordan. De ahí que, aun siendo conscientes de la dificultad de encontrar un pensamiento metafísico connatural con la teología, sin embargo los grandes teólogos de nuestro siglo hayan reclamado la metafísica. Más aun, Balthasar ha afirmado que en estos tiempos de intemperie, de sospecha y desconfianza respecto de la metafísica, la teología tiene que velar por ella, defenderla y guarecerla dentro de sí hasta que sus legítimos propietarios, los filósofos, la reclamen y cultiven[21].

5. *Teología y metafísica*

Al finalizar su tratado sobre *La fe y la teología*, escribe Congar:

> La teología no puede renunciar a una metafísica del ser sustituyéndola por una fenomenología de las intenciones y de las relaciones espirituales. La relación religiosa propone y supone cuestiones ontológicas, en el nivel de la metafísica. En todas las épocas de la historia, la profundidad del pensamiento aparece ligado a la calidad de una reflexión filosófica, la única que permite percatarse y profundizar en las nociones que se utilizan[22].

20. Cf. Ph. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001.

21. H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica* IV. *Metafísica. Edad Antigua*, Madrid 1986; *Gloria* V. *Metafísica Edad Moderna*, Madrid 1988.

22. Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962, 272.

La verdad nos es dada en el lenguaje y reclama método, pero no es el lenguaje ni el método. Por ello no hay teología sin método, sin clara conciencia crítica de las categorías, del contexto y del lenguaje utilizado y, por tanto, sin interpretación, pero el teólogo tiene que trascenderlos, pasando por ellos.

> Teología es siempre más que su hermenéutica, también en el futuro. Evidentemente que se tiene que reflexionar siempre sobre el método que habíamos utilizado y sobre el cual antes no habíamos reflexionado cuando preguntábamos sobre los objetos propios de la fe. Y en este sentido la metodología teológica, la hermenéutica, la teología fundamental y formal son temas necesarios de la teología. Y hay que lamentar que estos temas no encuentren en el funcionamiento fáctico de la teología católica la atención necesaria. Pero lo mismo que en manera alguna se puede saber lo que es la «fides qua» sin que se diga lo que es la «fides quae», tampoco se puede reducir la teología sólo a una hermenéutica teológica o a una doctrina formal en torno al lenguaje sobre Dios[23].

23. K. Rahner, *Überlegungen zur Metode der Theologie*, en *Schriften* 9, 79-126, cita 94-95.

2

EL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO: SUJETO Y OBJETO

1. *Triple orden de realidad*

Cada orden de realidad requiere un órgano de conocimiento y una forma específica de acceso a ella para ser conocida. Hay realidades audibles, hay realidades visibles y hay realidades tangibles. Lo que pertenece a los ojos no es perceptible por los oídos y lo que pertenece a los oídos no es perceptible por el tacto. Para nuestro propósito hemos de distinguir las *realidades materiales, las espirituales y las divinas*. Cada una de ellas requiere un órgano propio para su percepción: las realidades materiales son percibidas con los ojos del cuerpo, las espirituales con los ojos del espíritu y las divinas con los ojos de la fe[1].

El conocimiento teológico está constituido por un *objeto*, un *sujeto* y unas *mediaciones* específicas. En el conocimiento se dan un órgano vidente (el ojo humano), una realidad enfocada (árbol) y una mediación posibilitadora (la luz). El *objeto* del conocimiento teológico es Dios tal como aparece en la revelación de los profetas hasta Cristo, ésta nos ha sido transmitida en la palabra de la Iglesia, es acogida en la fe, es mediada a lo largo de la historia por la tradición apostólica, es permanentemente recibida y celebrada, interpretada y testimoniada por toda la comunidad y de manera normativa por quienes prolongan y actualizan la autoridad apostólica. El *sujeto* es el creyente, o la razón humana iluminada por la fe. Las *mediaciones* posibilitadoras son la Tradición apostólica y la Sagrada Escritura[2].

1. Ef 1, 18. Agustín de Hipona, *Carta* 120, 1, 3-2, 12. «La fe es asentimiento a verdades atestiguadas. Como conocimiento, ella es un saber por el oído, *ex auditu* (Rom 1, 17). Si se puede hablar de visión y de los 'ojos de la fe', es necesario precisar. Si se trata de la visión de la verdad atestiguada, ésta no existe nada más que en el testigo, o incluso en el primer autor del testimonio: entonces se dirá que creer es ver con los ojos de otro» (Y. Congar, *La foi et la théologie*, 81).

2. Una epistemología teológica, explícita y reflejamente estructurada no la hemos tenido hasta 1874, año en el que J. M. Scheeben publica su *Handbuch der katholischen Dogmatik* I.

La revelación es el principio objetivo y la fe el principio subjetivo del conocimiento teológico. Revelación dice realidad divina manifestada, otorgada, inmediatizada a la conciencia y constituida en fuente de vida y experiencia, entendiendo esta palabra como determinación totalizadora de la existencia personal y no como experimentación en el orden científico o como vivencia en el orden psicológico. Ella lleva consigo la configuración del propio ser personal, derivada de la realización de cada uno de los actos en su luz y con ella ante los ojos. Quien ha acogido así la revelación divina, ha vivido ante ella y desde ella, ese «sabe» de su verdad y fecundidad. La revelación es realidad divina comunicada al hombre y le afecta en todos los órdenes, no sólo ni primariamente en el de un conocimiento informativo. La revelación es participación en la vida y en el conocimiento de Dios; por ello es también doctrina.

El término «revelación» apenas aparece en la patrística y en la Edad Media con el sentido que luego ha tomado y que, partiendo del concilio Vaticano I, ha prevalecido en la teología a partir del siglo XX para designar toda la realidad derivada de la entrega de Dios en Cristo a la humanidad. Tal como ha sido absolutizada en los dos últimos siglos, nos pone en la tentación de comprender lo que ha acontecido en Cristo como la comunicación de una doctrina, de un saber sobre Dios y sobre el hombre. Por el contrario Jesús nunca definió el Reino ni se definió a sí mismo ni menos a Dios. Nos introdujo a una convivencia con él en la amistad y seguimiento consiguientes. La revelación es lo que resulta del diálogo, aceptación mutua y solidaridad de destino entre Dios y el hombre. El conocimiento es el resultado de esa forma de existencia. Lo primero es convivir, corresponder, existir en común, y de ahí deriva un conocer, que lleva consigo una certeza y una esperanza que no se parecen casi nada a las propias del conocimiento científico, en el que no queda implicada la persona en su sentido y destino últimos. Esto ha sido siempre así en los grandes filósofos y maestros espirituales[3].

La perspectiva específica en que Dios y el hombre aparecen en la revelación bíblica no es la de dos realidades paralelas o superpuestas sino en codestinación. No hay un Dios existente al margen de su relación con el hombre aun cuando sea evidente que su divinidad no está a disposición del

Theologische Erkenntnislehre, Freiburg 1959. El equivalente para la situación teológica actual es W. Kern-H. J. Pottmeyer-M. Seckler (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4. *Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988.

3. «El afán de comunicar una filosofía lleva inevitablemente a un deseo de convivencia», dice Ortega y Gasset refiriéndose a Sócrates y Platón, en *Obras completas* IV, Madrid 2005, 20.

hombre, comenzando con él o agotándose en él. No existe un Dios ab-soluto, es decir absuelto, desligado o sin referencia al hombre. Dios es visto siempre como relacional, referencial, histórico. Por su parte no existe un hombre pensable al margen de su relación con Dios. El hombre es aquel a quien Dios ha querido, creado y reconocido como su amigo, compañero de alianza y colaborador en el proyecto de un mundo que fuera reflejo de su gloria y receptáculo de su plenitud.

2. *El objeto de la teología: El Dios trinitario - Cristo Cabeza*

A la luz de esta reflexión podemos comprobar que en la historia de la teología han prevalecido acentuaciones diferentes de la teología según que se pusiera en primer plano la realidad de Dios en sí mismo, en su constitución divina y en su vida trinitaria a la vez que la relación de todas las realidades humanas con él, o que otorgara primacía a Cristo como cabeza de la humanidad e Iglesia y a su acción salvífica. El ejemplo máximo de una sistematización de la teología con la acentuación primera es santo Tomás para quien el objeto de la teología es Dios en sí mismo y todas las realidades en su relación con él. Así divide la teología en tres grandes partes: Una que habla de Dios en su realidad trinitaria como Padre, Hijo, y Espíritu, y en cuanto es creador del mundo (I Parte de la *Suma Teológica*: Dios en sí y como creador); otra que habla del hombre su imagen, dotado de inteligencia y libertad, volviendo hacia él por la acción en el mundo (II Parte: Teología moral), y una tercera que habla de Cristo quien, siendo el camino por el que Dios vino al mundo para compartir existencia con nosotros, se ha constituido a su vez en el camino por el que nosotros retornamos a Dios (III Parte: Cristo, Iglesia, sacramentos y escatología). La afirmación siguiente de santo Tomás manifiesta la orientación teocéntrica de todo su pensamiento. Para él, Dios es el objeto de la teología, mientras que para san Buenaventura es Cristo: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus: vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem» (En la teología todas las cosas se tratan en la medida en que están relacionadas con Dios, bien porque son el mismo Dios o bien porque se ordenan a Dios)[4].

4. Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 7. Buenaventura de Bagnoregio, *Sent.* I, prol., q. 1, resp. Para Escoto, en cambio: «El objeto adecuado de la teología no es Cristo, sino aquello que es común al Verbo, a propósito de quien son creídos ciertos artículos que pertenecen a la reparación, al Padre y al Espíritu Santo, sobre quienes versan ciertas verdades teológicas», *Ord.*, prol., párrafo 174-176. Para él, la teología tiene por sujeto (= objeto) a Dios en cuanto

La característica de la Edad Media es la evidencia social de Dios, de su presencia vigilante sobre todo y sobre todos, de su manifestación en Cristo y de su actuación en la Iglesia. Tales evidencias preceden y determinan en ese momento la vida humana, que se acoge a ellas y desde ellas vive y muere. La palpitación del vivir y del morir no pesa tanto en su concreción diaria de dolor o de gozo, del crear y del creer, como para inmutar alguna de aquellas evidencias. Los universales de Dios y del ser cobijaban sumisa bajo su capa toda la realidad del mundo complejo y diverso.

A partir de un momento dado la diversidad de ese mundo, percibida por los descubrimientos científicos y por las aventuras de los navegantes, la particularidad irreductible de las cosas, la soledad del hombre en su vivir y morir únicos delante de Dios, pasan a primer plano, determinando la relación con Dios y obligando a pensar de una forma nueva las relaciones entre Dios y el hombre. Del Dios creador se pasará al Dios redentor, porque lo que primero aparece ahora a la conciencia humana son la finitud, la culpa, el pecado, el juicio y la posible condenación. De la esperanza confiada en los medios de salvación se pasa a la angustia, interrogación del futuro y desesperación aneja a la conciencia de pecado, derivada de la imposibilidad de crearse por las propias obras un Dios benévolo y reconciliador. Tales experiencias van unidas y condicionadas por situaciones sociales de hambre, peste y destrucción. Desde aquí se invierten las preguntas y las respuestas teológicas[5].

esencia común a las tres personas, y trata de aquel conjunto de verdades que de acuerdo a las cuatro partes de las *Sentencias* de Pedro Lombardo son él o están en relación con él: Dios en su deidad y en su trinidad (I), la creación (II), la encarnación (III, a la que hay que añadir los sacramentos que derivan de ella IV). Distingue tres formas de teología: la teología divina o de Dios, la de los bienaventurados y la de los mortales. «La teología en sí, este saber transparente, que Dios tiene de sí mismo, tiene por objeto a Dios *sub ratione deitatis*, es decir en la singularidad concreta de su esencia: es el saber infinito del infinito. La teología para nosotros, la que podemos tener a partir de la revelación, trata de Dios como primer sujeto de todas las proposiciones necesarias y contingentes que derivan de su naturaleza y de su libertad. Puesto que en la situación presente no tenemos intuición de la esencia y de la voluntad divina, nuestra teología sólo tiene un sujeto cognoscible si pensamos a Dios como el ente infinito, que coincide con el sujeto que supone nuestra fe. Nuestra teología supone un conocimiento de Dios por la metafísica. En otras palabras, la revelación no se constituye en objeto de la ciencia teológica nada más que gracias a la metafísica. El camino de Dios hacia el hombre se acopla a las condiciones metafísicas de su inteligencia, en la fe y en la caridad (por la estructura noética del acto de creer y de amar), y el camino del hombre hacia Dios supone que aquel le concibe naturalmente por la metafísica. Por una elipsis hermenéutica, metafísica y teología se implican recíprocamente» (O. Boulnois, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Paris 1998, 115-116, bibliografía en 151-157).

5. Cf. J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid 1967.

3. *De santo Tomás a Lutero*

El objeto primordial de la teología es ahora el binomio: hombre pecador-Dios reconciliador en Cristo. Nada más iluminador de este giro cristológico y antropológico (hombre), hamartiológico (pecado) y soteriológico (justificación), caracterizador de la teología a partir de este momento, que comparar la primera cuestión de la *Suma Teológica* de santo Tomás con el comentario de Lutero al salmo 50 (*Miserere*). Para éste, el pecado enajena radicalmente al hombre de Dios, de forma que cuanto pueda pensar de éste es pura idolatría, voluntad de anularle y pretensión de erguirse a sí mismo en único Dios del mundo. El pecador no quiere que Dios sea Dios. Hay por tanto una doble enajenación: la de la inteligencia que ya no puede conocer a Dios (enajenación negativa) y la de la voluntad, que positivamente decide que no haya Dios (enajenación positiva). A diferencia de la imperfección o de la falta, el pecado no es primordialmente algo del orden moral (incumplimiento de una ley) sino del orden religioso (ruptura de la relación personal con Dios en cuanto Dios), por ello teológico y antropológico: es un poder de realidad, derivado del ejercicio de la libertad emplazada ante Dios, que determina el entero ser del hombre con su posición ante Dios, y que excede la capacidad humana de dominarlo y superarlo. El miedo a Dios del pecador en el fondo es insuperable porque pese a todos sus esfuerzos no puede desconocer su existencia, y por ello termina identificándole como un tirano y odiándole hasta intentar darle muerte. Del miedo de Lutero a Dios va una línea directa al odio a Dios de Nietzsche y Sartre:

> Frente a los escolásticos nosotros decimos que la naturaleza ha sido corrompida hasta el extremo... después del pecado de Adán quedaron corrompidos la voluntad, la inteligencia y todo nuestro natural, de forma que ya el hombre nunca está íntegro sino doblegado por el pecado. Por ello el que perdió la rectitud del juicio ante Dios y ante todo lo demás, ahora juzga perversamente contra la voluntad y la ley de Dios, ya no conoce a Dios ni le ama, sino que le huye y tiene miedo de él y declara que no es Dios, es decir que no es misericordioso y bueno, sino juez y tirano. De esa pérdida del conocimiento de Dios nace todo el número infinito de pecados... Por el pecado somos, por tanto, separados radicalmente de Dios de forma que no sentimos nada rectamente de Dios sino que pensamos radicalmente (*simpliciter*) de él como si fuera un ídolo[6].

6. «Nos enim sic dicimus, naturalia esse extreme corrupta... per lapsum postea corrupta est voluntas, intellectus et omnia naturalia, ita homo non amplius sit integer, sed incurvatus per peccatum, ut qui amisit indicium rectum coram Deo et omnia perverse statuit contra voluntatem et legem Dei, qui non amplius cognoscit Deum, nec amat sed fugit et metuit ac statuit eum non Deum, hoc est misericordem et bonum esse, sed iudicem et tirannum. Ex illa

A partir de esta experiencia personal en la que el pecado está en primer plano, Dios es contemplado ante todo como el que nos ofrece en Cristo su justicia, sabiduría y santidad, para que nosotros nos convirtamos de nuestro pecado y retornemos de nuestra lejanía. Con ello se redescubre la gracia, misericordia y justicia en una perspectiva vertical descendente: Dios no es el que nos exige nuestra justicia sino el que nos ofrece la suya, no es el soberano que nos reclama la paga de nuestras deudas sino el que nos comunica su vida para que nos elevemos desde nuestra miseria a su santidad. Aquí es donde perdura entero el peso de san Agustín, para quien el binomio «miseria del hombre-misericordia de Dios» determina toda la trama de sus *Confesiones*. Esto es *evangelio*, buena nueva para el hombre pecador; en cambio, el mero Dios creador, justo en cuanto justiciero, exigiendo responsabilidades al hombre, que por su finitud, limitación y pecado no es capaz de cumplir la ley y ser justo, se convierte en un *dys-evangelio*, o contraevangelio, triste noticia de condenación. La definición del evangelio y de la justicia de Dios en la Carta a los Romanos le permite a Lutero una gozosa reconstrucción de su existencia bajo el pecado a la vez que una relectura completa del Nuevo Testamento: «No me avergüenzo del evangelio, porque es potencia de Dios para salvación de todo el que cree, primero el judío y luego el griego; porque en él se revela la justicia de Dios, para pasar de una forma de existencia (bajo el pecado) a otra forma de existencia (bajo la gracia), tal como está escrito: 'El justo vive de la fe'» (Rom 1, 16-17; Heb 2, 4).

La mejor expresión de este descubrimiento, que fue para él una gozosa liberación y se convirtió en la clave para su interpretación de toda la Escritura, nos la ofrece Lutero en su prólogo a la edición de las *Obras completas* en latín (1545):

> A pesar de que mi vida monacal era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, con la conciencia turbada y mis satisfacciones resultaban incapaces para otorgarme la paz... Hasta que al fin, por piedad divina, y tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: «La justicia de Dios se revela en él, conforme está escrito: el justo vive de la fe». Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la que el justo vive el don de Dios, es decir de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: «el justo vive de la fe». Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las compuertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva. La repasé tal como la recordaba de memoria y me confirmé en la analogía de otras expresiones como «la obra de Dios es la que él opera en nosotros», «la potencia divina es la que nos hace fuertes», «la sabiduría de Dios es por la que nos hace sabios», «la fuerza de Dios», «la salvación de Dios», «la gloria de Dios»[7].

amissione notitiae Dei gignunt alia peccata infinita... Sumus igitur per peccatum simpliciter aversi a Deo ita ut nihil de Deo recte sentiamus sed simpliciter sentimus de ipso sicut de Idolo» (M. Lutero, *Enarratio psalmi LI Versus 2* [años 1532 y 1538], WA 40/2, 324-325).

Esta perspectiva revoluciona también su comprensión de Dios, que ahora queda centrada en la obra de Cristo, y de manera especial en aquella fase en la que Lutero ve mayor relación con el pecado: la cruz. En ella Dios estaba reconciliando consigo el mundo y no tomándole en cuenta sus pecados (2 Cor 5, 19). Allí él se nos ha manifestado en figura invertida: el poder como debilidad, la justicia como perdón, la santidad como agraciamiento. Mientras que el Dios conocido por la sola razón es fuente de angustia y acrecienta el sentimiento de culpabilidad porque no podemos estar a la altura de su santidad y resistir su mirada, el Dios conocido en la cruz de Cristo es fuente de perdón y por ello de gracia y gozo. Este es el corazón del cristianismo, al que no llegaron los filósofos, y que, desconocido por una teología troquelada previamente por la filosofía, es el que tiene que proponer la teología para ser cristiana. El objeto de ésta, por tanto, son el Dios justificador y el hombre pecador. «Theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris» (El sujeto [objeto] propio de la teología son el hombre reo del pecado y perdido; y el Dios justificador y salvador del hombre pecador). Hay múltiples lecturas del hombre y por ello diversos lenguajes posibles, en los cuales las palabras tienen peso y valor distintos según el orden de realidad en que se sitúe a aquel: hay la lectura físico-filosófica (el hombre en cuanto animal racional), la jurídica (poseedor y soberano de sus cosas), la de la medicina (salud-enfermedad) y la teológica que ve al hombre en su relación con Dios, bajo el pecado actual, a la luz de sus acciones y de su realidad futura[8].

7. WA 54, 179-187 (versión cast.: Lutero, *Obras*, trad. T. Egido, Salamanca ^{4}2006, 370-371).

8. «Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici... tempus enim est ut aliis studiis mancipemur et Iesum Christum discamus, et hunc crucifixum. Igitur optimi philosophi optimi rerum speculatores fueritis, si ex apostolo didiceritis creaturam intueri expectantem, gementem, parturientem, id est fastidientem id quod est, et cupientem id quod futura nondam est» (Lutero, comentando Rom 8, 19 [«Nam expectatio creaturarum»], WA 56, 371). Cf. las tesis del 11 de enero de 1539 sobre Jn 1, 14 («Verbum caro factum est»), donde elabora una completa teoría sobre el lenguaje teológico. Tesis 1: «Etsi tenendum est quod dicitur: 'Omne verum vero consonat', tamen idem non est verum in diversis professionibus». Tesis 2: «In theologia verum est, Verbum esse carnem factum, in philosophia simpliciter est absurdum» (WA 39/2, 3-5). Exposición: 3-33; WA 3, 419-420.

> El teólogo reflexiona y habla sobre el hombre en cuanto pecador. Esta es la situación del hombre en la teología y el teólogo la trata de forma que el hombre perciba su naturaleza corrompida por el pecado[9].

La vida y doctrina de Martín Lutero –quien repite que «solo a partir de la propia experiencia se es teólogo», que lo esencial del evangelio es que Dios en Cristo todo lo hace «por mí», «por nosotros, y saberlo confiándose a ello es nuestra salvación»[10]–, con todo lo que el protestantismo posterior va a suponer, los místicos españoles que sitúan a Dios en el corazón del hombre y repiten, con santa Teresa de Jesús, que no hablarán de nada sino de lo que saben por experiencia y René Descartes remitiendo la filosofía a las certezas que el yo puede conquistar y controlar, inician un mundo nuevo.

En Descartes las realidades no aparecen de fuera hacia dentro, sino desde dentro hacia fuera; no están ahí en el ser o en el cosmos verificables, sino que radican en la conciencia y el cercioramiento del sujeto. Aquí aparece la escisión de la conciencia moderna entre la verificación exterior (ciencia positiva) y la experiencia interior (religión, filosofía, ética).

En la Modernidad, la pregunta por Dios se explicitará como pregunta por el lugar donde Dios habita, por el lugar donde nosotros podemos encontrarle y por el camino para llegar hasta allá. ¿Desde dónde y con qué medios accedemos a él: desde el mundo exterior comprobado por los instrumentos científicos (cosmos), desde el mundo interior mirando hacia fuera (razón analítica), desde el mundo interior acogido en sus vivencias y apetencias (el sujeto), desde la pregunta por las condiciones de posibilidad del propio ser, pensar y obrar (método trascendental)?[11]

9. «Theologus autem disputat de homine peccatore. Haec hominis substantia est in theologia et hoc a theologo agitur, ut hanc suam naturam peccatis corruptam homo sentiat» (*Enarratio psalmi LI*, 327).

10. «Sola experientia facit theologum» (WA 1, 16). «Discamus tantum hoc verbum 'Me pro me', ut possimus certa fide concipere et non dubitare 'pro me'» (WA 49/1, 299, 9). «Aureis litteris haec verba sunt scribenda: Nostrum, Nos, Nobis. Qui haec non credit, non est christianus» (WA 31/2, 432, 17). Cf. Y. M. Congar, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme Théologique)*, en *Mélanges M. D. Chenu*, Paris 1967, 135-183.

11. Cf. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, México 1961; AA.VV., *Der Gottesgedanke im Abendland*, Stuttgart 1964; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I-II, München 1979; U. Neuenschwander, *Gott im neuzeitlichen Denken* I-II, München 1977; W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca ^{2}2002; E. Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca 2006; E. Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, Leuven 2008.

4. *De Lutero a Schleiermacher*

La nueva historia está determinada por el tránsito del objeto al sujeto, del Dios ahí fuera al Dios aquí dentro; del Dios real al hombre religioso, de la fe a la religión. Más radicalmente aun, a partir de Kant no se hablará de Dios directamente; la anterior evidencia ahora es puesta entre paréntesis o negada. La única evidencia indiscutible es el hombre religioso. A partir de la Ilustración y del pietismo la cuestión central no es Dios sino la religión. Esta es comprendida no como un saber o un hacer, una doctrina o una moral, sino como el sentimiento de absoluta dependencia que afecta al hombre entero, le determina en su relación con el Absoluto y le configura absolutamente su autoconciencia. Schleiermacher, el «Kant de la teología protestante», como le llamó Strauss, reclama para la religión la misma autonomía que Kant reclamó para la moral[12]. Él es el padre de la Iglesia ya que determina la orientación de la teología protestante en el siglo XIX, que prolongarán con nuevos matices las otras dos grandes figuras que rigen el pensamiento evangélico hasta la mitad del siglo XX: A. Ritschl y A. Harnack. Para Schleiermacher Dios es el que determina ese sentimiento de absoluta dependencia. Este sentimiento es expuesto en la *Doctrina de la fe*[13].

La revelación originaria, acontecida en Cristo y transmitida por la Iglesia, cede el paso a su experiencia regeneradora en la fe, como determinación personal de toda la existencia. Su gran obra realizadora de este programa se titula *Der christliche Glaube* (1821 y 1830) y anticipa en un siglo la radicación o reducción antropológica de la teología que lleva a cabo Rahner. En ella se propone deducir con un método, que en alguna manera podemos llamar ya trascendental, todos los contenidos de la teología a partir de la fe vivida del creyente constituido por la redención de Cristo en nueva

12. Esta reclamación de la autonomía de la religión se lleva a cabo con un grave costo: el hombre religioso es la evidencia que deja a Dios en la sombra. «Schleiermacher defiende la posibilidad de una religión sin Dios. Considera que puede ser incluso mejor que otra con Dios. Es la 'piedad atea' de los románticos, la 'mística de la trascendencia vacía' de Baudelaire, la 'mística de la nada' de Mallarmé o el 'trascender sin trascendencia' de Bloch'» (M. Fraijó, *¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?*, en AA.VV., *Pensar la religión*, Madrid 2000, 71-90, cita en 78).

13. Cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1946), Zürich 1960, 379-424. Barth no cesó en su ocupación permanente con este padre de la teología protestante moderna, ya que veía en él la integración de la razón ilustrada por un lado y, por otro, de la experiencia religiosa, cristianamente determinada a la luz de la conciencia de Jesús de Nazaret. Pero no olvidaba Barth que con ello la experiencia del hombre sustituía a la palabra de Dios en el punto de partida, y que la obediencia al Dios soberano y santo quedaba suplantada por la conciencia del hombre redimido, si bien al mismo tiempo reconoce que esa subjetividad del redimido está conformada por el Espíritu Santo.

creatura. Esta fe está determinada por unas realidades que la gestan, sostienen y dirigen. La redención que Cristo nos ofrece y nuestra integración en su conciencia son los dos pilares de su sistema; ambos constituyen la esencia del cristianismo. Así lo expone en el párrafo 11, bajo el título: «Exposición del cristianismo según su esencia».

> El cristianismo es una forma de fe monoteísta que pertenece a la orientación teleológica de la piedad, y que se diferencia esencialmente de cualquier otra porque en ella todo es referido a la redención realizada por Jesús de Nazaret[14].

Ahora bien la figura de Jesús y la redención que él nos ha ofrecido quedan a su vez concentradas, por no decir reducidas a uno de los elementos que han sido siempre parte de la fe cristiana. ¿Qué es la redención para Schleiermacher? Nos responde en el párrafo 100: «El redentor asume a los creyentes en el dinamismo (*Kräftigkeit* = poderío) de su conciencia de Dios (*Gottesbewusstsein*) y ésta es su actividad redentora»[15].

Aquí se ha dejado atrás la historia y, queriendo huir de la prisión metafísica, se ha quedado apresado primero por la moral y ahora por la psicología o la estética. No importa tanto el Cristo fuera de mí y ante mí, que me llama y reclama, invita y juzga, cuanto ese Cristo que nace en mí. Aquí con dificultad se puede comprender la «salus extra nos», que para Lutero era esencial. El sujeto humano es el lugar de la teología y en él se encuentra todo el contenido que la teología anterior había situado en la Biblia, Tradición e Iglesia. Hay que señalar, sin embargo, que aquí se lleva al límite una afirmación cristiana fundamental: Cristo nos deja su Espíritu Santo, que es el don, la unción, la memoria y la interpretación, para garantizar la permanencia y fecundidad de su verdad en el mundo. El Espíritu Santo hace presente y personaliza a Cristo en los creyentes. Este relieve concedido a la pneumatología y antropología merece ser tenido en cuenta y nos obliga a preguntarnos cómo las realidades cristianas son inherentes al cristiano, que está orientado y redimido por Cristo, es iluminado y santificado por su Espíritu[16].

14. D. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* I, Berlin 1960, 74. Cf. los párrafos correspondientes en su *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behelf einleitender Vorlesungen (1810-1830)*, Darmstadt 1969, parr. 12-14, 5-6.

15. *Ibid.*, II, 90.

16. «¿Qué significa esta participación del hombre en la obra de Dios, esta colaboración libre y activa? Si todo permaneciera en el dominio objetivo, sería para desesperarse. Ahora bien, hay también un elemento *subjetivo* y el desarrollo de la subjetividad moderna que comienza a mitad del siglo XVII y que Schleiermacher ha ordenado sistemáticamente, puede ser considerado como una tentativa de otorgar valor pleno a la verdad del tercer artículo del Credo sobre el Espíritu Santo» (K. Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel-Paris 1968, 222). Cf. E. Brito, *La pneumatologie de Schleiermacher*, Leuven 1994.

Aquí se recuperan afirmaciones del Nuevo Testamento, que antes pasaban desapercibidas: que Dios nos ha dado su Espíritu para que conozcamos sus profundidades, que tenemos el *noûs* o inteligencia de Cristo (1 Cor 2, 16), que hemos recibido los ojos del corazón para descubrir la hondura, anchura, altura y profundidad del misterio de Cristo (Ef 1, 18), que Cristo habita por la fe en nuestros corazones (Ef 3, 17) y que no vivimos ya nosotros sino que es Cristo quien vive en nosotros (Gal 2, 20), haciéndonos posible ser criaturas nuevas (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Col 1, 15). *Todo ello legitima un nuevo enclave del objeto de la teología: el corazón del creyente, hasta el punto de poder decir que la subjetividad del teólogo es la objetividad de su teología.* «Das Herz macht den Theologen» (El corazón hace al teólogo), había dicho August Neander (†1850). Él no tiene que ir más allá de los mares, alejándose miles de kilómetros y distanciándose veinte siglos para encontrar allí a Cristo, al de entonces. Cristo está vivo; es inherente a cada creyente y contemporáneo de cada generación. Desde él conocemos a Dios como Padre y a nosotros como hijos, seres redimidos, hermanos entre nosotros y hombres del Espíritu.

5. *De la teología - saber de Dios a la teología como fenomenología del hombre cristiano («Bewusstseinstheologie»)*

Con ello hemos desembocado en una fenomenología del hombre cristiano o teología de la conciencia cristiana. La escuela de Erlangen, con J. C. K. Hoffmann (1810-1877) como su cabeza, lleva al extremo esta postura afirmando: «Yo, el cristiano, soy para mí, el teólogo, la materia más propia de mi ciencia»[17]. Tal radicalismo antropológico no resultaría aceptable si secciona sus conexiones con la Palabra de Dios, la tradición apostólica y la Iglesia, pero, si se conjuga con ellas, entonces se convierte en un principio fecundo teológicamente y que al mismo tiempo integra la pasión de subjetividad propia de la conciencia moderna. Un fiel lector de san Pablo y san Juan por un lado, de san Ignacio, santa Teresa y san Juan de la Cruz por otro, sería el último en rechazar esta afirmación de la subjetividad cristiana así fundada.

17. «Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft», citado por W. von Loewenich, *Die Geschichte der Kirche* II, München 1964, 140, quien comenta: «Aquí se desarrolla el punto de partida de Schleiermacher hasta una auténtica 'teología de la conciencia'. Las afirmaciones dogmáticas son comprendida como sedimento de la experiencia de los renacidos. Este pensamiento lo ha expuesto sobre todo el teólogo luterano Reinhold Frank, muerto en 1894».

Tal personalización del objeto de la teología nos obliga a una operación doble. Una consiste en preguntarnos por la conexión existente entre cristianismo e historia particular, por su constitución temporal y su determinación judaica, que no son separables de él, como si fueran mera corteza despreciable –quienes somos de pueblo sabemos que la corteza es esencial y que, seccionando en círculo la corteza del tronco de un árbol, éste no puede recibir la savia de las raíces y se seca–. No sólo es verdad que los cristianos somos espiritualmente semitas, sino que el lugar y el tiempo, la historia y religión particulares de los judíos siguen siendo, pese a todos los idealismos y reducciones trascendentales, las mediaciones necesarias para conocer al Verbo eterno encarnado, para descubrir a Dios reconciliando al mundo y para entender el mensaje de salvación. A la conciencia del cristiano le preceden la audiencia y atención a la palabra de Dios que han oído otros antes que él. La alteridad y la obediencia son los fundamentos necesarios para que una experiencia y subjetividad puedan ser cristianamente válidas. La trascendencia tiene en el rostro del otro su espejo más fiel[18], y la faz de Cristo humillado y glorioso es el lugar concreto de la revelación de la gloria de Dios (2 Cor 4, 4-6).

Otra operación, de sentido contrario a la anterior, consiste en preguntarnos por las condiciones de posibilidad para que aquellos hechos pasados sean vivibles como acontecimientos presentes; por tanto, la pregunta por la determinación personal y experiencial del cristiano. Aquí hay que apelar a los datos normativos del Nuevo Testamento. Cristo, el hijo de María, el muerto en la cruz por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, el que se dio a ver a los discípulos en Palestina, es la coordenada de unicidad, particularidad y permanencia, con un contenido doctrinal y personal inolvidables, porque es en persona la autorrevelación y autodonación escatológicas de Dios a la humanidad. «Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos, dando el testimonio a su debido tiempo» (1 Tim 2, 5-6). A él tiene que mirar y por su mensaje tiene que guiarse siempre el creyente.

El Espíritu Santo es la coordenada de universalidad e interioridad, personalización e innovación, al ritmo del crecimiento de la historia y de la diferenciación de las personas. Esas dos coordenadas de exterioridad objetiva (Cristo) y de interioridad subjetiva (el Espíritu Santo), son la cruz y la luz del cristianismo: ellas nos abren a la vertical del Padre y a la horizontal de los hombres. Entre Él y ellos, entre la memoria de la muerte y resu-

18. E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Paris 1995.

rrección de Cristo y la acción permanente de su Espíritu, vive el cristiano. En audición-atención a ambos reconoce el teólogo el objeto de su teología: Dios en su ser trinitario como Padre, Hijo y Espíritu, que se nos ha dado de una vez para siempre en Aquel en quien fuimos creados y por quien fuimos redimidos en una historia concreta, y que por el Espíritu de ese Hijo sigue santificando a la Iglesia y a cada uno de los hombres[19].

19. La relación entre Cristo y el Espíritu en el hoy de la Iglesia es un problema central de la teología contemporánea. La teología ortodoxa, refiriéndose a la liturgia y a la experiencia mística, y la teología protestante, refiriéndose a la Biblia y a su interpretación inspirada por el Espíritu a cada cristiano, acentúan la acción del Espíritu Santo. La teología católica reclama idéntica importancia para la encarnación única del Verbo en una humanidad y para la permanente presencia del Espíritu Santo a la Iglesia. Esta surge de ambas misiones conjugadas y no puede absolutizar una frente a otra. Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología* II, Madrid 2006, 741-840 («La salvación de Cristo y sus mediaciones en la historia»).

3
EL MÉTODO TEOLÓGICO

Hemos descrito el objeto o el «qué» de la teología. Debemos mostrar ahora el «cómo», la manera en que el teólogo lleva a cabo esa tarea[1]. Preguntar por el método es preguntar por el camino que permite al sujeto llegar al conocimiento del objeto. Método es la forma que nos permite abarcar de manera refleja y ordenar un conjunto de realidades, que deben ser percibidas en su lógica interna y en su conexión con las demás. Se trata de descubrir el principio que religa esas realidades en el orden del ser y, por ello, de descubrir la manera de mostrarlas a los demás, de forma que aparezcan en su verdad interna y en su capacidad de afectar a los sujetos que las conocen.

1. *Relación entre el camino y la meta*

La primera cuestión que aparece es la siguiente: ¿Quién hace el camino: el sujeto hacia el objeto para dominarlo y apropiárselo o, por el contrario, es el objeto el que, abriéndose como una flor ante los ojos, se acerca al que lo contempla y se le entrega? Aristóteles fue el primero que subrayó la primacía de la verdad que nos precede, llama y con la voz de su llamada nos muestra el camino que nos conduce hacia ella. Solo si ella se manifiesta y nos reclama podemos nosotros saber dónde está y llegar hasta ella. Es el blanco el que marca la dirección de la mirada del arquero y abre en el aire el curso de la flecha. «Al avanzar así la cosa misma (πρᾶγμα) les

1. Además de las páginas que todas las introducciones dedican a esta cuestión, cf. W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Salamanca 1968; B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca [4]2006. En otro sentido, y dentro de sus límites, son ejemplares las reflexiones previas a su gran obra de J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I, Estella 1997, 29-218.

abrió a los pensadores el camino y los obligó a investigar»[2]. «Res ipsa fecit viam» (La realidad misma crea el camino), dice la traducción latina. «Como hemos dicho ya, obligados por la misma verdad (ἀλήθεια) otros filósofos buscaron el tercer principio»[3]. «Ab ipsa veritate coacti» (empujados, coactivados por la misma verdad), matiza la traducción latina. La verdad en alguna manera viene hacia nosotros, nos toma de la mano y haciendo el camino con ella la conocemos. Método es, por tanto, camino y comportamiento, receptividad para la verdad que nos precede y conducta responsable con ella. Y esto que decimos de toda verdad, vale también para el cristianismo y la teología. El *Credo* confiesa que la meta de nuestro camino, la Verdad misma, se hizo camino viniendo a nuestro encuentro en el mundo (Jn 14, 6)[4].

Si la realidad misma es la que determina el método, quiere decirse que hay un necesario pluralismo de métodos correspondientes a los diversos órdenes de realidad. A cada objeto corresponde un camino. Hay elementos que son comunes a todos, pero los elementos esenciales son específicos de cada uno de ellos. La ciencia, como saber y como sabiduría, surge cuando el sujeto se deja cualificar por el objeto y éste se entrega gratuitamente para su conocimiento. En nuestro caso esto significa que el teólogo debe abrirse a la revelación de Dios dejándose alumbrar y conformar por la fe, acogiéndola en los lugares en que ella se encuentra y, una vez acogida, dejar que le conforme, a la vez que se empeña en conocerla proyectando sobre ella todos los recursos de su inteligencia y de su voluntad, de su acción y de su pasión. El teólogo tiene que recorrer un camino, que puede andar en doble dirección: ir desde la Iglesia actual hasta los hechos y textos normativos del origen, tal como nos son referidos en la Biblia, o por el contrario partir de aquellos textos normativos y acompañar la interpretación que de ellos ha ido haciendo la Iglesia, a la vez que los releía desde la tradición apostólica mantenida viva por la sucesión apostólica. Se puede estructurar la teología dogmática partiendo del momento inicial de la realidad y de la conciencia cristianas tal como están expresadas en la Biblia y avanzar hasta el momento de comprensión y vida en la Iglesia actual; pero con igual razón se puede seguir también el camino inverso: partir de la actual vida de la

2. *Metafísica* 984a; ed. V. García Yebra, Madrid 1982, 25.
3. *Ibid.*, 984b; p. 27.
4. «Cristo es el Camino que el Dios que se revela ha recorrido y recorre con nosotros para nuestra salvación Y así podemos hablar también del camino de la revelación, de Cristo camino de la revelación divina» (G. Söhngen, *El camino de la teología occidental*, Madrid 1961, 55); G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989; O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología* I. *El camino*, Madrid 2005.

Iglesia y hacer el camino hasta el origen. El protestantismo inclina hacia la primera hipótesis (teoría de la decadencia respecto del origen) y el catolicismo hacia la segunda (teoría del progreso o desarrollo dogmático). Ha sido nada menos que D. Bonhöffer el que ha mostrado la legitimidad y conveniencia de la segunda forma de proceder[5].

2. *Propuestas de método desde la Patrística al concilio Vaticano II*

La elaboración del método suele ser un esfuerzo posterior a haber creado una obra teológica y como expresión de la necesidad de darse razón del camino recorrido. Desde los comienzos de la Iglesia se ha sentido la necesidad de explicitar el método del conocimiento teológico. San Ireneo distingue claramente las tres tareas del teólogo ante la revelación: exponer el contenido o el «qué» (τί), indagar el «por qué» (διὰ τί), y finalmente mostrar el «cómo» (πῶς)[6]. Orígenes, en su obra sistemática *Sobre los principios*, distingue claramente lo que forma parte del Credo en su estructura trinitaria, que debe ser expuesto con toda fidelidad a la tradición y las cuestiones más difíciles, que pueden ser expuestas con mayor atrevimiento y originalidad especulativa, esbozando por primera vez la tarea específica del teólogo junto al simple creyente[7]. San Agustín, uniendo las cuestiones de epistemología con las de metodología, nos ha dejado obras clásicas acerca de ambas cuestiones: *De vera religione* (390), *De fide et symbolo* (393) y *De doctrina christiana* (396). Esta última es una introducción al estudio de la Sagrada Escritura, donde incluye, adaptán-

5. «Sería bueno comenzar una vez la Dogmática no con el tratado sobre Dios o teología en sentido estricto sino con la eclesiología para poner claridad sobre la lógica interna de la construcción dogmática» (D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Untersuchung zur Soziologie der Kirche* [1930], München 1969, 90).
6. *Adv. Haer.* 1, 10, 3; 4, 53, 2; 4, 33, 2 y 8-9.
7. *Libro I*, prefacio. Comienza estableciendo el principio de la predicación apostólica, que nos ha sido transmitida por el orden de la sucesión y que permanece viva entre nosotros. Luego distingue nítidamente entre la fe en Cristo entregada a todos los creyentes, incluso a los perezosos, con todo lo necesario para la salvación. «Pero la búsqueda del fundamento de las afirmaciones se la han dejado a aquellos que merecían los dones más eminentes del Espíritu y sobre todo a los que hubieran recibido del mismo Espíritu Santo la gracia de la palabra, de la sabiduría y del conocimiento». Y añade: «Los que nos han transmitido la fe nos dejaron el investigar el cómo: 'De aliis vero dixerunt quidem quia sint quomodo autem sint et unde sint siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae execitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent'» (Praef. 1, 3). Cf. la edición de H. Crouzel-M. Simonetti, en Sources Chrétiennes 252-253; texto en 252, 78-80 y notas en 253, 11-12.

dolas con cautela, las reglas para su interpretación del donatista Ticomio, el *Enchiridion* (421), la *Carta 120 a Consencio* (410) y *Sobre la catequesis a los principiantes* (400).

En la Edad Media san Buenaventura y santo Tomás han antepuesto a sus obras sistemáticas las correspondientes reflexiones metodológicas. El primero en el *Itinerario del alma a Dios* y el *Breviloquio*; el segundo en sus comentarios *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, *In Boethii de Trinitate et de hebdomadibus expositio*, en los que expone todas las cuestiones de teoría del conocimiento teológico, y sobre todo la primera *Quaestio* de la *Suma Teológica*. A estas obras hay que añadir el breve escrito *Carta exhortatoria al hermano Juan sobre el estudio de la teología*. En siglos posteriores se repiten tales escritos protrépticos al estudio de la teología. Así J. Gerson, *Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor et contra curiositatem studentium* (1410); Erasmo, *Ratio seu methodus compendii perveniendi ad veram theologiam* (1518-1519). Lutero ofrece orientaciones para el estudio de la teología a partir de su comentario al salmo 119, 33-40 en torno a las tres cosas que el teólogo tiene que tener en cuenta: oración, meditación, tentación[8].

La Iglesia no ha dado instrucciones concretas en los Concilios sobre el estudio de la teología; por eso resulta más significativo el que el Vaticano II al dedicar un documento a la formación sacerdotal exponga el sentido y el método de cada una de las materias teológicas. Transcribimos el que dedica a la teología dogmática o sistemática:

> Dispóngase la enseñanza de la teología dogmática de manera que en primer lugar se propongan los temas bíblicos; explíquese a los alumnos la contribución de los padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente a la transmisión fiel y al desarrollo de cada una de las verdades de la revelación, así como la historia posterior del dogma –considerada también su relación con la historia general de la Iglesia–; tras esto, para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación bajo el magisterio de santo Tomás; enséñeseles a reconocer estos misterios siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia y aprendan a buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos, a aplicar sus eternas verdades a la mudable condición de la vida humana y a comunicarlas de modo apropiado a sus contemporáneos[9].

8. Prefacio al primer tomo de la edición de los escritos alemanes en Wittenberg 1539, WA 50, 658, 29–661, 8; cf. G. Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, 176-178 («Luther über das Studium der Theologie»).

9. Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la formación sacerdotal*, 16, 3.

3. *Las tareas que todo método debe cumplir*

A la luz de la historia de la Iglesia y de nuestras reflexiones previas, podemos tipificar los jalones del camino que el teólogo tiene que recorrer para adecuar en la medida de lo posible su pensamiento a la palabra de Dios y transmitirla a los demás:

a) Audición de la fe (*auditus fidei*).
b) Intelección de la fe (*intellectus fidei*).
c) Realización de la fe (*praxis fidei*).
d) Proposición de la fe (*testimonium fidei*).

a) *Audición de la fe («auditus fidei»)*

Auditus fidei (ἀκοὴ τῆς πίστεως: Jn 12, 38; Rom 10, 16-17; Gal 3, 2; 1 Tes 2, 13). La religión bíblica es religión del oír antes que del ver, del escuchar primero a Dios para pensar por sí mismo después. El primer imperativo es: «Escucha Israel...» (Dt 6, 4). En el Nuevo Testamento el primer imperativo es también oír la palabra de Dios de boca de quienes nos la transmiten con autoridad, y para ello tienen que ser enviados. «¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán sin haber oído de Él? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?» (Rom 10, 14-15). La primera misión del teólogo es la audición fiel de la revelación original que ha tenido lugar en la vida del pueblo de Israel por la palabra de los profetas, la vida de fe de los orantes y salmistas, el testimonio de quienes confesaron públicamente su fe hasta morir por ella, la reflexión de sus sabios, tal como todo ello nos ha quedado sedimentado en los tres grandes bloques de textos: Ley, Escritos, Profetas. Esa revelación ha culminado en quien es el consumador de la promesa y en su persona es la revelación definitiva de Dios al mundo: Jesucristo. De él nos habla el Nuevo Testamento a la vez que de la vida de la Iglesia animada por el Espíritu de Cristo, que fue suscitando los carismas y construyendo así una nueva forma de existencia en el mundo.

A la audición de la palabra de Cristo y del *Kérygma* de los apóstoles corresponde la recepción acogedora en el oyente en forma de audición completa o consecuente. A ésta el Nuevo Testamento la llama ὑπακοὴ τῆς πίστεως, obediencia a la fe. Los cristianos son los «hijos de obediencia», viven en la obediencia a la verdad para la que los ha purificado la sangre de Cristo y la acción del espíritu (1 Pe 1, 2.14.22). El apóstol, y en continuidad con él, el teólogo tiene como misión anunciar esa fe y ponerla en correlación

con el pensamiento del hombre. Él exhorta y ruega «por la mansedumbre y bondad de Cristo», pero también está dispuesto a desenmascarar «toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegar todo pensamiento a la obediencia a Cristo, prontos a castigar toda desobediencia (παρακοή) y a reducirlos a perfecta obediencia» (2 Cor 10, 2.5-6).

La Biblia es el punto de partida de la teología. Si a Dios, en su real divinidad y no como causa del mundo u objeto del deseo humano, sólo lo conoce Dios y si de Dios sólo habla bien Dios mismo, tendremos que remitirnos a aquel que es la Palabra de Dios encarnada y que tiene palabras de vida eterna, porque participan y expresan la vida misma de Dios (Jn 1, 1-18; 6, 68-69.64; 14, 6; 17, 3). La Biblia no es ante todo un conjunto de textos suficientes en sí mismos sino el universo expresivo de una realidad que transita y trasciende a las palabras, a las cuales hay que confiarse para sentir en ellas el rumor del Eterno que las inhabita. La Biblia, en cuanto palabra de los hombres, es objeto de la exégesis que la sitúa en su prehistoria literaria, la encuadra en su contexto social, la compara con la literatura de su medio cultural, la interpreta como obra de arte. En cuanto ella es palabra de Dios, sólo abriéndonos al Espíritu Santo que la ha inspirado podemos penetrar en su sentido y sobre todo percibir en qué medida es palabra para nosotros, nos es dirigida a cada uno y es luz para nuestra situación particular. El hombre percibe la revelación de Dios mediante el libro inspirado por el Espíritu Santo a la vez que se deja él inspirar por ese mismo Espíritu. Por ello debemos hablar del texto inspirado y del lector inspirado. Eso significa que solo en actitud orante es posible acceder a su sentido como palabra de Dios y como revelación de Dios a cada lector. De aquí se derivan los criterios para la lectura e interpretación bíblica:

> La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con el que fue escrita: por tanto para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe[10].

La palabra que Cristo profirió en voces, actos, persona –el Evangelio– es la fuente original y originaria (*Urquelle*) de la manifestación definitiva de Dios. Su agua nos llega por la Escritura de los orígenes y, por formar parte de la Iglesia en el momento en el que se está constituyendo, la consideramos elemento esencial y normativo para las generaciones posteriores. Anterior al texto escrito existe la vida real de la Iglesia que recuerda, predica, celebra y atestigua a su Señor, prolongando de viva voz las palabras de Jesús y las de sus apóstoles. La tradición, como presencia ininterrumpida del principio originante, es inmanente a la Iglesia durante toda su historia. La propia Biblia va creciendo con sus lectores en lo que se ha llamado una «interpretación infinita» o una efectividad incesante (*Wirkungsgeschichte*). El teólogo tiene que oír, atender y atenerse a esa palabra originaria de la Escritura y a la Tradición apostólica normativa, en la medida en que ella recuerda, interpreta y desde la realidad vivida engendra nuevos conocimientos, nuevas acciones e instituciones.

10. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 12, 3. Cf. I. de la Potterie, *La interpretación de la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 159-186; J. Ratzinger (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg 1989; L. Sánchez Navarro-C. Granados (ed.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003.

b) *Intelección de la fe («Intellectus fidei»)*

Intellectus fidei (γνῶσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ τοῦ Θεοῦ. Γνῶσις τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ: 2 Cor 4, 6; Flp 3, 8). Todo oír es ya un inicial entender y todo entender es la prolongación de una audición hasta llevar la realidad oída a aquellas raíces en las que nuestra existencia se asienta y desde las que asume la savia de la vida. La audición puja hacia la intelección y hacia una respuesta en la forma suprema de la audición que es la obediencia. En la parábola del sembrador Jesús enumera dos actitudes o formas de recepción de su semilla que la ponen en peligro de ser arrancada del suelo. «Todo el que oye la palabra de Dios y no la entiende, va el Malo y roba lo sembrado en su corazón: ese es el sembrado junto al camino» (Mt 13, 19). La intelección de su sentido y la respuesta a sus exigencias son condición para que la palabra de Jesús perdure en el corazón del hombre. Éste no puede retener a largo plazo sino lo que se convierte en principio de vida para su esencia y pasa a formar parte de los principios sustentadores y nutricios de su existencia. En la parábola se describe otra situación que pone en peligro la semilla del Reino de Dios: «El sembrado en los pedregales es el que oyendo la palabra y aceptándola en seguida con alegría no tiene raíz en sí mismo, sino que es inconstante y cuando viene una tribulación o persecución a causa de la Palabra enseguida cae» (Mt 13, 21). Jesús reclama que la semilla encuentre arraigo y riego, cultivo y atención, luz y cobijo para crecer hacia abajo en enraizamiento y hacia arriba en floración. Sin esta inmersión en profundidades y sin esta extensión dilectiva en fidelidades se secará.

Si el inventario de los datos históricos, la interpretación de los textos y la contextualización de los hechos originadores del cristianismo es la tarea de la exégesis y de la teología bíblica, la intelección de la realidad que está

subyacente a ellos es la tarea de la teología dogmática o sistemática en sentido estricto. Su primer empeño es hacer elocuente y mostrar verdadera la realidad a la que remiten esas palabras bíblicas. ¿Hay realidad divina, redentora y santificadora detrás de ellas? ¿Vive el hombre en espera, tiene capacidad y voluntad de tal realidad? Y, una vez fundada esa divina realidad revelándose, ¿qué contenidos tiene? ¿Cómo es la existencia vivida en su luz y conformada a su gracia? Entender lo que se acoge en la fe y lo que se ama para mejor vivirlo: esa es la función de la teología en cuanto *fides quaerens intellectum* o *intellectus fidei*. La teología es pensar y saber, inteligir y fundamentar, iluminar verdad y proponer sentido, rememorar historia de Dios y preparar salvación al hombre, responder del cristianismo ante la conciencia de la verdad en cada momento histórico.

c) *Realización de la fe («praxis fidei»)*

«Praxis veritatis fidei» (ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ = «veritatem facientes in caritate»: Ef 4, 15). El horizonte intelectual, a partir del cual habla Jesús lo mismo que casi todos los filósofos de la antigüedad y por supuesto los profetas de Israel, no es el que nos es familiar a nosotros en la medida en que la cultura grecolatina y la moderna han fundado el sentido de la existencia humana sobre la razón, el comprender y el transformar. Para Jesús el horizonte estaba ordenado a la relación del hombre con su futuro y con la responsabilidad presente ante Dios. Con ello estamos afirmando la orientación escatológica de la vida humana, propia de la sabiduría y de las religiones antiguas. El hombre es un ser que debe sobre todo proveer al cuidado de su alma, mediante el conocimiento y la curación: uno y otra le procuraran purificación y liberación.

Platón, Plotino y Porfirio comprendieron su misión de filósofos como «curadores» del alma y preparadores para la muerte. Porfirio, al exponer el resultado de su búsqueda filosófica, afirma que no ha podido descubrir un «camino» universal para la liberación del alma ni en la filosofía más verdadera (*verissima philosophia*) ni en las disciplinas morales de los indios ni en el itinerario propuesto por los caldeos[11]. Los filósofos no ofrecían un conjunto de saberes aislable de la vida y la filosofía no era una materia de aprendizaje sino una forma de vida a la que uno se preparaba mediante «ejercicios espirituales» y sobre todo por la integración en el grupo de un

11. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* 10, 32. Todo el capítulo está dedicado a analizar cuál puede ser ese «camino universal» y si la filosofía puede encontrarlo, o si más bien solo la revelación de Dios nos lo puede descubrir, haciéndose él mismo nuestro camino.

maestro con el que se aprendía la verdadera sabiduría y se accedía a la verdad[12]. *La verdad está ligada a la praxis y la salvación se incoa en una forma de vida*. Jesús anuncia el Reino de Dios pero nunca lo define ni lo sintetiza en un conjunto de máximas, que se pudieran aprender al margen de él. Su respuesta era: Venid y ved, convivid y sabréis. El mensaje de Jesús es ante todo una nueva forma de existencia derivada de la filiación que él nos hace posible compartiendo con nosotros su condición de Hijo e integrándonos a su oración confiada ante el Padre.

El cristianismo ha partido siempre desde un presupuesto que la filosofía moderna (Blondel, Gadamer, Rahner...) ha puesto explícitamente en la luz: que la acción tiene una lógica propia no derivable de la sola reflexión anterior al obrar; que la dimensión practica es un momento de la misma verdad; que la libertad no es realizable en el vacío de decisiones sino desde dentro de ellas. El Nuevo Testamento crea esta fórmula: «Realizar la verdad en el amor» (Ef 4, 15). A diferencia del mundo griego, la verdad en cristiano es la manifestación de la vida divina realizada en Cristo para salvación del hombre. Por ello además de conocerla, hay que acogerla, realizarla y dejarse llevar por ella hasta donde ella nos lleve, que es el corazón mismo de Dios[13]. La acción pertenece así a la entraña del evangelio, que abarca todas las potencias del ser humano y reclama coherencia entre el pensar y el hacer, la palabra y la obra. La verdad se entiende dejándose llevar por ella hasta sus últimas consecuencias en todos los órdenes: intelectual, moral, social e incluso político.

Los últimos movimientos en el interior de la Iglesia católica (teología política, teología de la liberación, teología contextual, teología feminista...) parten de la necesidad de instaurar coherencia entre la forma de pensar y la forma de vivir; subrayan con toda razón la dimensión histórica y práctica de la fe, reclaman una forma de vida correspondiente al evangelio como condición para entenderlo y denuncian la contradicción interna entre ciertas estructuras de esclavitud y de muerte por un lado y el evangelio de la libertad y redención por otro. Cuando hoy decimos que la hermenéutica que hacemos del evangelio deriva de la forma de vida que vivimos, que no cualquier forma de vida es coherente con el evangelio y que, por tanto, solo una determinada praxis nos abre sus secretos, estamos traduciendo las afirmaciones de Jesús: «No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de

12. Cf. P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid 2006; *¿Qué es filosofía antigua?*, México 1998.

13. Cf. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean* I-II, Roma 1977; Id., *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joánnea*, Madrid 1995; J. Splett, *Denken vor Gott*, Frankfurt 1996; B. J. Hilberath, *Dimensionen der Wahrheit*, Tübingen 1999.

los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7, 21). «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?... Quienquiera que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mt 12, 50).

El teólogo para comprender el evangelio tiene que tener una forma de vida coherente con él a la vez que tiene que mostrar a los demás cuales son las acciones personales y las instituciones sociales que llevan la fe a la práctica y cuáles son las que la niegan con los hechos. Si Jesús eligió a sus apóstoles de entre los que previamente habían sido sus discípulos, compartiendo su forma de existencia, nosotros podemos decir que para ser teólogo hay que estar en la vía del seguimiento de Jesús. La vida con él y como él hará posible entender realidades que sólo en comunión de destino se descubren[14]. Los grandes movimientos teológicos han sido siempre el momento segundo de un renacimiento evangélico previo. San Buenaventura y santo Tomás no son explicables sin el dinamismo de predicación suscitado por santo Domingo y de retorno al evangelio vivido por san Francisco, que llega hasta Eckhart, Tauler y Suso[15].

d) *Proposición de la fe («Testimonium fidei»)*

Testimonium fidei (Μαρτυρία: Ap 12, 11; 19, 10; μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ: Hch 4, 33; 1 Cor 1, 6; 1 Tim 2, 6; 2 Tim 1, 8). La proposición del mensaje de Jesús se llevó a cabo en el origen, se ha llevado siempre y se sigue llevando hoy a través de toda la vida de la Iglesia. Ninguna de las acciones de ésta tiene consistencia por sí sola y cada una de ellas remite a las demás. El *kérygma*, anunciando los hechos en Jesús que cumplían las promesas del Antiguo Testamento y con quien llegaba el reino de Dios a los hombres, iba acompañado de la celebración (*leiturgía*), de la acción comunitaria que subvenía a los pobres y necesitados integrándolos en la propia comunidad

14. Incluso el más metafísico entre ellos, Eckhart, no pretende otra cosa que un acercamiento experimental al mundo interior, al «divina patiens», en el lenguaje del Areopagita. Era un teólogo en el sentido más tradicional: alguien que posee un saber experimental de Dios. Cf. E. Zum Brunn, *Voici Maître Eckhart. Textes et études*, Grenoble 1994, 269-284; P. Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris 2006; B. Beger de Rike, *Maître Eckhart*, Paris 2004; M. A. Vannier, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris 2006.

15. «No es la entrada de Aristóteles lo que determina el pensamiento de santo Tomás, como tampoco el renacimiento de la antigüedad constituye la teología del siglo XIII. Este renacimiento no es más que un elemento de una renovación cuyo ímpetu partía de una aspiración religiosa y cuyo ideal fue precisamente, en las órdenes mendicantes, un retorno a la Iglesia primitiva. En la cristiandad del siglo XIII, el renacimiento se inscribe en un evangelismo» (M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas*, Paris 1954, 38); Id., *La Théologie au douzième siècle*, 223-398 («Réveil évangélique et science théologique»).

y otorgándoles así dignidad y esperanza (*koinonía*), pero a la vez se expresaba en la misión a los paganos, proponiendo a Jesús como verdadero salvador de la vida humana frente a la pretensión de los emperadores (*apología*). La fe en Dios tiene una pretensión de verdad y universalidad en sí misma a la vez que se presenta como la única que esclarece el primer origen y último fin de la vida humana otorgándole fundamento y sentido, sanando sus heridas y comunicándole esperanza.

El Antiguo Testamento se presenta como un testimonio a favor de Dios y de su revelación tal como ella ha ido otorgándose a través de patriarcas, profetas, orantes, reyes y sabios. Él da voz a los que afirman la existencia de Dios pero a la vez hace oír el grito de los que claman justicia frente a los malvados (Salmos), da la palabra y la defensa a quienes consideran que no hay justicia en este mundo porque sufren los buenos y crecen los malos (Job), expone las figuras de personas e instituciones que dan corporeidad concreta a ese testimonio en favor de Yahvé. Una de las últimas teologías del Antiguo Testamento, la de W. Brueggemann, está elaborada a partir de la categoría del testimonio[16]. Confesión, anuncio, testimonio, apología, martirio son claves esenciales del Nuevo Testamento[17]. El teólogo tiene la misión de ir asumiendo las preguntas que desde fuera se hacen a la fe y dejándose inhabitar, perforar y provocar por ellas en el silencio, debe acogerlas y responderlas. Él no se propondrá nunca demostrar a Dios y su revelación como hechos verificables a cualquier razón, pero sabe que tiene la capacidad de abrir horizontes de sentido que el hombre necesita, de situar la vida humana frente al último fin y de esta forma proponer, como posible y fecunda, una vida con sentido y esperanza, derivada de la adhesión a Cristo y de la incorporación a su Iglesia.

La palabra del teólogo es precursora, pero por ser individual y estar afectada por límites insuperables no es suficiente para suscitar por sí sola la fe; él debe remitir al oyente a su propia interioridad para oír allí la voz del Espíritu Santo y luego a la comunidad, que abarca veinte siglos y todo el espacio de la catolicidad actual, para que en ella se verifique y complete la fe, recibida de una persona o descubierta en un libro. Sin interioridad y amor a la verdad no es posible el encuentro con Dios ni la aceptación de Cristo. Por ello la invitación agustiniana sigue siendo un imperativo válido para todo el que busca:

16. W. Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Defensa. Disputa*, Salamanca 2007, con amplia bibliografía sobre el testimonio.

17. Cf. E. Castelli (dir.), *Le temoignage*, Paris 1972; P. Ricoeur, *L'hermenéutique du témoignage*, en Id., *Lectures* 3. *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 107-140; *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, en *ibid.*, 83-106; E. Barbotin, *Le temoignage spirituel*, Paris 1964.

> No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad, y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina pues tus pasos hacia allí donde la luz de la razón se enciende[18].

La inserción en la experiencia celebrativa y orante de la Iglesia es necesaria para percibir la hondura espiritual, la complejidad y la catolicidad de la fe, que transmiten la impresión de realidad y verdad visible. La teología tiene que ser creadora de sentido, fundadora de esperanza y clarificadora de las dificultades. Por ello, no hablando contra nadie sino en favor de todos debe ser siempre apología en el más noble sentido del término: dar razón de nuestra esperanza a todo el que nos la pida, comenzando por los propios hermanos de fe. El Nuevo Testamento utiliza el término «apología» cuando san Pablo habla de la «defensa y acreditación del evangelio» y afirma: «estoy puesto para la defensa del evangelio» (Flp 1, 7.16). Eso que él hace como apóstol, la Carta de san Pedro lo propone como responsabilidad de todo cristiano (1 Pe 3, 15)[19].

4. *Características y tareas de toda teología*

A través de estas cuatro operaciones el teólogo tiene que ofrecer un saber de la fe de la Iglesia, que es la suya y de la que él es miembro. *La teología lleva consigo estas exigencias*: debe ser *histórica* (conciencia de sus orígenes y de su desarrollo desde el comienzo hasta la actualidad); *crítica* (reflexión sobre sus presupuestos metafísicos y antropológicos); *hermenéutica* (interpretación de textos y de la existencia misma); *práxica* (traducción a las condiciones de vida y a los contextos en medio de los que vive el creyente); *pragmática* o *apologética* (acogimiento de las dificultades presentadas y diálogo con otras comprensiones totales de la realidad). Hemos definido la teología como un saber fundado de la fe cristiana. A la pregunta «¿Qué es saber?», Zubiri responde con estas tres afirmaciones: Saber es discernir, saber es definir, saber es entender. Las tres dimensiones del entender las cosas son: a) La demostración de su necesidad; b) La especulación de sus principios; c) La impresión de su realidad[20].

18. Agustín de Hipona, *Sobre la verdadera religión* 39, 72.
19. Cf. en una perspectiva actual J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995.
20. X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios* (1944), Madrid 1951, 43-66.

El teólogo no puede demostrar la necesidad de su objeto: la revelación de Dios, ya que ella no es fruto de necesidad alguna ni por parte de Dios ni por parte del hombre sino de una libre decisión de aquel. Pero una vez que esa autorrevelación y autodonación de Dios han tenido lugar el teólogo puede mostrar la continuidad entre la difusión de la vida trinitaria en tres personas y la difusión en la creación, encarnación y santificación del hombre. Aparece así la belleza de un orden y plan de Dios para con el ser humano en el que Dios no está en oposición o mera diferencia respecto del hombre, sino que se allega a él como a un otro de sí mismo, haciéndole partícipe de su propia vida, por la donación del Hijo y del Espíritu. En este sentido la teología habló de «razones necesarias», sin ingenuidad alguna y sin la pretensión prometeica de demostrar nada en Dios[21].

¿Mediante qué operaciones concretas realizará el teólogo esa misión? Lonergan ha expuesto minuciosamente las operaciones que debe llevar a cabo hasta concluir la razonabilidad de la propuesta católica y la continuidad de la fe de la Iglesia actual con la fe de los orígenes. Él divide el método teológico en ocho especializaciones funcionales. 1) La investigación de los datos. 2) La interpretación de la significación de esos datos. 3) La historia de las doctrinas, como condición para conocer su realidad actual, a la vez que hay que conocer el contenido de una doctrina para entender su historia. 4) La dialéctica, como confrontación y diálogo con las doctrinas contrarias o diferentes. 5) La conversión del sujeto como connaturalización con la realidad estudiada. 6) La explicitación de los fundamentos como iluminación del horizonte interior desde el cual se puede aprehender el sentido de las doctrinas. 7) La sistematización en una propuesta orgánica que muestre la religación interna de todos y cada uno de los elementos. 8) La comunicación que se preocupa de mostrar las relaciones existentes entre la teología y las otras esferas de la vida[22].

5. *Pluralismo de métodos, unidad de la fe y «reductio in Mysterium» (K. Rahner)*

Rahner ha hecho una propuesta intentando simplificar la complejidad de este método que requiere una suma de saberes tal que ningún teólogo puede actualmente abarcarlos y que resulta inaccesible a la mayoría de los

21. Tal es el sentido de esta expresión, relacionada más con el orden de la belleza y la verdad, propias de Dios, que de la necesidad. H. Urs von Balthasar, *Gloria* II. *Estilos eclesiásticos*, Madrid 1986, que en el capítulo dedicado a san Anselmo habla de una «razón estética».
22. B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca ⁴2006, 127-132; 143-354.

creyentes. Dada la anchura y profundidad de la ciencia contemporánea, en todos los órdenes y también en materias de fe, hoy todos somos lo que la teología llamaba *rudes*, no instruidos, ignorantes A esta dificultad se añade lo que Rahner considera el pluralismo irreconciliable de filosofías en el pensamiento contemporáneo y de teologías en la Iglesia. Para comprender y situar este hecho, en primer acceso insuperable, ha creado la categoría de «concupiscencia gnoseológica»[23]. ¿Cómo puede ser razonable y fundada la fe de la mayoría de quienes no son capaces de conocer la Biblia, la Tradición, la historia de la teología, la hermenéutica y la exégesis contemporánea? ¿Cómo llegar a la conclusión de que la revelación divina es creíble y debe ser creída, que es accesible en la Iglesia hoy y que esa Iglesia es la católica? Él propone en primer lugar concentrarse en lo originario del cristianismo y de la revelación: «Que yo me remita y concentre en el centro más íntimo (*die innerste Mitte*) de mi fe»[24], a la vez que redescubrir la jerarquía de verdades que permite discernir la cercanía de cada una de ellas al corazón del misterio[25].

Una vez hecho esto propone un método indirecto, que deriva de su comprensión trascendental. Los elementos esenciales de ese método son: la comprensión del hombre como oyente de la palabra, su abertura a una presencia del Absoluto en la historia, la identificación de Cristo como el revelador absoluto, la comprensión de la revelación de Dios como agraciamiento desde el origen (existencial sobrenatural) y que consiste en la participación de la vida divina. Cada hombre tiene el derecho de permanecer en la fe en la que ha nacido y desde ella avanzar hacia un conocimiento pleno Dios en su posible revelación a la vez que hacia Cristo; a la fe pertenece esencialmente la incorporación a la Iglesia; tiene más fundamento para ser la Iglesia de Cristo la que está en mayor continuidad con el origen; los matices que la Reforma ha descubierto o apuesto al evangelio son integrables en la comprensión católica[26].

La *pluralidad de métodos* se deriva de los factores siguientes: los diversos contextos culturales y sociales, los fines que cada teólogo se propone, las materias tratadas, los géneros literarios utilizados, las filosofías con la

23. K. Rahner, *Glaubenbegründung heute*, en *Schriften* 12, 17-40; Id., *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, 9, 11-33.
24. K. Rahner, *Glaubensbegründung heute*, 23.
25. Concilio Vaticano II, *Decreto sobre el ecumenismo*, 11.
26. K. Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, en *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln 1970, 79-126. Desde esta perspectiva está pensada la obra que ofrece una síntesis de su pensamiento: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.

que cada filósofo se ayuda. No es lo mismo tener en teología como falsilla filosófica a Platón, a Aristóteles, a Kant, a Goethe, a Hegel o a los del círculo de Viena. Todos ellos tienen unos elementos comunes: atenimiento a los datos normativos, unidad de fin a conseguir, lenguaje significativo, sintonía con la conciencia contemporánea, voluntad de fidelidad eclesial. A la vez debemos aludir a su grandeza y a sus límites. Método y sistema son las garantías de proximidad a la verdad. Una exposición ingenua, sin conciencia clara del objeto, ni conciencia crítica respecto de las condiciones bajo las cuales se accede a él, ni de la lógica con la cual se ordenan, integran y subordinan unas a otras las realidades teológicas de acuerdo al principio de la «jerarquía de verdades» existente en el cristianismo, no es teórica ni históricamente válida[27]. Junto a su grandeza están los límites: el método no da acceso inmediato a la realidad, que trasciende todas nuestras pretensiones. La razón debe abrirnos a la inteligencia y ésta al espíritu, que es connatural con el ser. En ese encuentro inmediato entre ser y espíritu es donde tiene lugar el verdadero conocimiento. La razón humana logra su consumación en la entrega al Misterio que la funda y que la llama.

> El método teológico solo será convincente a largo plazo allí donde lleve a un contacto inmediato con la realidad misma y ésta es en última instancia ni siquiera la fe y su teología sino lo creído, porque la fe sólo es ella misma, donde se entrega a aquello que ella no es, aun cuando ella tenga el convencimiento de que esto, abarcadoramente más grande, puede llegar a ser acontecimiento en ella[28].

Al final nos encontramos con dos cuestiones de fondo: una la relación entre verdad e historia; otra la relación entre verdad y método. ¿Es posible la verdad teológica sin historia y sin método? De nuevo hay que repetir aquí que lo que es necesario no es suficiente. La historia no puede ser obviada en el acceso del hombre a sí mismo, al ser y a Dios, pero ella por sí sola no nos entrega la realidad, ya que lo que siempre está en juego es la desvelación del ser, el encuentro entre ser y tiempo, entre espíritu y ser, entre el hombre y Dios. *La historia es el lugar, no el criterio de la verdad*, y por ello la historia del dogma no tiene capacidad para decirnos la verdad del dogma o de los dogmas. Junto al riesgo de la historia como generadora de verdad está el riesgo del método como criterio asegurador de la verdad[29].

27. K. Rahner, *Hierarchie der Wahrheiten*, en *Schriften* 15, 163-170.
28. Id., *Überlegungen*, 95.
29. P. Royannais, *L'herméneutique des énoncés dogmatiques. La fin du savoir absolute et l'herméneutique du témoignage*: Recherches de Science Religieuse 95/4 (2007) 495-514. Como ejemplo de esta pretensión de derivar la verdad del dogma de la historia, cita las pági-

El mismo autor después de analizar las dos cuestiones, se refiere en estos términos a la pretensión moderna según la cual no habría verdad fuera del método:

> Cualquiera que sea el interés de los métodos, éstos no pueden presentar la verdad al término de su aplicación. Una criteriología no sustituirá la *subtilitas* (Gadamer se refiere con esta palabra a la hermenéutica prerromántica que distinguía la triple *subtilitas intelligendi, explicandi, applicandi*) por las múltiples facetas de la hermenéutica. P. Ricoeur presenta *Verdad y método*, preguntándose por el hecho de saber si el autor no debería haber titulado su reflexión «Verdad o método». La sombra heideggeriana del apotegma (demasiado famoso y más todavía provocador según el cual la ciencia no piensa) orienta la crítica de las ciencias humanas más allá de la epistemología hacia la ontología. La verdad no es historia de método, de verificación; ella es desvelación del ser –santo Tomás habría hablado en términos de derivación de los trascendentales– y se pasa de largo de aquello que está en cuestión al confiarse al método.
>
> El método es indispensable, como armas dadas al texto para defenderse contra nuestras lecturas siempre demasiado rápidas, que practican demasiado congenialmente una especie de *Anschluss* (anexión). Los métodos son indispensables para dejar al texto su oportunidad, no para ir al sentido[30].

En la *Notificación sobre las obras de Jon Sobrino*, la Congregación para la Doctrina de la fe, después de haber enumerado las diferentes fórmulas que este utiliza («La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad substancial, son los pobres de este mundo». «El lugar eclesial de la cristología». «El lugar social es, pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica»), añade: «Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta 'Iglesia de los pobres' se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico»[31].

nas conclusivas de la primera parte de J. P. Meier, *Un judío marginal. Una nueva visión del Jesús histórico* I, Estella 1998, 211-214, que considera «épistémologiquement irrecevables».

30. *Ibid.*, 497-498.

31. Congregación para la doctrina de la fe, *Documentos 1966-2007*, Madrid 2008, 669-670.

VI

TÉCNICA, ALMA, CARISMA

El sabio atina con el momento y el método,
pues cada asunto tiene su momento y su método
(Eclesiastés 8, 6).

Es propio del hombre instruido
buscar la exactitud en cada género de conocimiento
en la medida en que la admite la naturaleza del asunto;
evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático
que empleara la persuasión,
como reclamar demostraciones a un retórico
(Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 3, 1094b, 24-27).

1
TÉCNICA

El ejercicio de la teología requiere unas destrezas y unas actitudes que ponen al sujeto entero en acto, al referirle a la realidad divina que se propone interpretar. Un intérprete es alguien que, puesto ante una obra de arte, ante un paisaje, ante un poema, ante un personaje literario o ante una persona, es capaz de descifrar y comunicar a los demás el sentido que les inhabita, capaz de traducirlas, de ejecutarlas y de esta forma otorgarles presencia ante el oyente, ante el lector o ante el espectador. «La interpretación es comprensión en acción; es la inmediatez de la traducción»[1].

1. *Oficio (τέχνη - ἀρετή), ciencia (ἐπιστήμη), sabiduría (σοφία)*

La teología, ¿qué es: una técnica un arte, una ciencia o una sabiduría? Detrás de estas palabras están originariamente las palabras griegas *téchne*, *areté*, *epistéme*, *sophía*, que, afectadas por el léxico de la experiencia bíblica, han ido perdiendo algunos niveles de su significación originaria y adquiriendo otros nuevos. Las cuatro unidas configuran un saber que se refiere primero al orden práctico del mundo de las cosas, y luego al orden humano y espiritual, en el que la persona encuentra sentido para su existencia, a la vez que realiza su destino en trascendencia sobre el cosmos por la búsqueda de la verdad y por su voluntad del bien. La *técnica* dice ante todo la utilización mecánica de los instrumentos necesarios para integrar los elementos que han de formar parte en la elaboración o construcción de una obra material. Pero no siempre tal realización es el resultado inmediato de la utilización de unas normas previas: este es solo el caso de la fábrica de algo, donde los productos iguales reclaman la igualdad absoluta del método para

1. G. Steiner, *Presencias reales*, Barcelona 1991, 18.

la fabricación. Aquí la actividad del sujeto queda reducida a la aplicación matemática de las normas: la persona como tal queda fuera de juego.

El paso de la técnica al *arte* es justamente el paso de la mera aplicación de normas para fabricar un producto uniformado a la iniciativa del sujeto que realiza esa obra de tal forma que cada producto nuevo tenga una faz individual, un ritmo propio, una figura distinta. De la técnica mecánica hemos pasado al arte creador. En la *ciencia* pasamos del saber recibido a la reflexión y articulación de un pensamiento universal que trasciende cada una de las situaciones u objetos particulares y nos permite tanto entender lo diverso existente como fabricar lo nuevo todavía no existente. Finalmente la *sabiduría* pasa al orden de lo humano en el que entran en juego la libertad, la verdad, la vida, el destino. Estos son campos en los que hay que juzgar y preferir, orientar la vida y tomar decisiones. ¿A cuál de esas ejercitaciones humanas pertenece la teología? Es un saber que va más allá del mero aprendizaje por experiencia, no responde a una rutina sino a reglas generales y conocimientos seguros, que articula métodos e instrumentos, que se propone ofrecer una información de valor universal y que finalmente reclama orientar la vida, ayudar a juzgar y de esta forma tomar el destino en propia mano, orientándolos en una dirección determinada, aquella en la que Dios aparece no sólo como posible sino como real y personal, instaurando relación con el hombre y esperándola de él desde dentro de la historia.

Techne y *epistéme* a veces aparecen como sinónimas, cuando se trata de acentuar que el arte tiene en su base un verdadero saber.

> Las características esenciales del concepto de la *techne* son: primero que es un saber, basado en el verdadero conocimiento de la naturaleza de su objeto; segundo que es capaz de dar cuenta de sus actividades, toda vez que tiene conciencia de las razones con arreglo a las cuales procede; finalmente que tiene por misión servir a lo mejor del objeto sobre el que recae[2].

La teología es una técnica porque el teólogo necesita dominar lenguas, conocer la historia, interpretar textos y todo ello con los métodos que hoy días nos dan acceso a hechos y textos. Pero además es un arte, ya que no se trata solo de explicación sino de comprensión, porque lo que en ella está en juego no es la naturaleza muerta de las cosas sino la vida del espíritu. Desde Dilthey es usual la distinción entre las ciencias de la naturaleza, en las que tenemos que comprobar y explicar (*Erklären*) y las ciencias del espíritu, en las que se trata de comprender (*Verstehen*). Explicamos la naturaleza de las cosas y comprendemos la vida del espíritu. De ahí que no nos valgan los métodos de las primeras para acceder a la segunda. Ya Aristóteles, anticipándose a lo que sería la fascinación moderna por las matemáticas –los poetas ingleses del siglo XIX lanzaban al público sus poemas bajo el grito: «Malditas matemáticas»– y su absolutización como soberana respecto de toda otra ciencia en la era moderna, escribió: «La exactitud matemáticas no debe ser exigida en todo sino solo en las cosas que no tienen materia (o historia, añadiríamos nosotros)»[3].

2. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México 1982, 517.

2. *Historia, filología, filosofía*

El teólogo tiene que ser en los primeros tramos de su recorrido también historiador, filólogo y filósofo. Su punto de partida no son únicamente las experiencias actuales, personales o colectivas, sino los hechos acontecidos en un lugar y en un tiempo pasados, que hay que fijar con exactitud y comprender en conexión con su complejo trasfondo, que va desde las estructuras económicas a las utopías mesiánicas y a las experiencias religiosas vividas en el culto, la oración personal y la vida familiar. Esos hechos son accesibles de manera indirecta en cuanto que la geografía y la arqueología aún retienen algo de lo que aconteció entonces. La luz, el horizonte y las quebradas de los ríos, la anchura de los lagos o la soledad del desierto de Judea nos permiten revivir los paisajes en los que aconteció la predicación-revelación de Jesús.

Los milagros de Jesús no acontecen ni se reviven ante nuestros ojos. De ellos, de su predicación, pasión, muerte y resurrección, solo tenemos relatos de la primera y segunda generación de testigos. Los textos son recuerdos y testimonios, memoria y profecía. En este sentido el historiador tiene que convertirse en filólogo que analiza esos escritos con las técnicas de la sintaxis, de la estilística o de la métrica si se trata de poemas. Se tiene que convertir a su vez en hermeneuta, porque se trata de trasladar lo relatado dentro de un horizonte de sentido a otro, pues a nosotros sólo nos es inteligible lo que cae dentro de nuestro marco de visión, es decir de nuestra precomprensión. El cristianismo no es religión de hechos solos sino de hechos interpretados, de testimonio transmitido, de aserción creyente. Por ello la investigación histórica siendo necesaria e imprescindible, es por sí sola insuficiente. La *Historie* (los hechos relatados en su nuda facticidad) no conduce a la fe por sí sola; sólo convirtiéndose en *Geschichte* (los hechos descubiertos en su intencionalidad derivada de un agente personal u ordenada

3. Aristóteles, *Metafísica* 995a 15-16; ed. V. García Yebra, 96.

a él) es decir en hechos vividos como signos, como flechas de sentido disparadas desde otro universo, pueden convertirse en llamadas a la propia libertad[4]. Y de los hechos particulares, con su significación universal, al reconocimiento de que en ello está operando el Eterno para comunicarse al hombre y ser su salvación, aún queda un trecho que sólo descubre y reconoce la fe (*Glaube*).

El filólogo tiene que convertirse en filósofo. Desde aquí se entiende la legitimidad del proyecto de Bultmann, reclamando la necesidad de elaborar una antropología específica desde la revelación y encontrar una antropología previa que sea en alguna forma connatural con la que presuponen los textos bíblicos (Heidegger). *No basta con la mera historia cronística. Los hechos por sí solos frente al sujeto no son reveladores ni generan adhesión.* Es necesaria una exposición valorativa y crítica, aquella que versa sobre la realidad como verdad frente a la meramente histórica que versa sobre la facticidad de los acontecimientos, o la sola filológica que se limita a explicar la prehistoria, el contexto y la estructura de los textos. Aquí debe aparecer el filósofo que pregunta por la verdad, junto con el teólogo que pregunta por el último sentido, es decir por la salvación. La gran cuestión de ambos es la presencia real bajo las palabras como pujanza hacia la expresión y como fundamento que hace posible una traducción ininterrumpida, porque si las palabras estuvieran vacías de realidad significante y destinada al hombre, si no hubiera un sub-estrato, una sub-stancia, entonces todo nuestro hablar sería una logomaquia en una caverna de oscuridad y de último silencio. G. Steiner lo ha expuesto con lucidez en sus obras *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* (1991) y *Gramáticas de la creación* (2001).

3. *El «a priori» del espíritu y el «a posteriori» de la historia particular*

La teología se engendra en la conjugación y tensión de dos polos: el *«a priori» del espíritu humano* (trascendentalmente abierto al ser en medio de los entes, a sí mismo convertido en objeto de reflexión y al Misterio como abismo de luminosidad y foco de atracción) y el *«a posteriori» de la historia positiva*, irreductible a un universal conceptual. Su permanente tentación es operar una reducción del hecho positivo cristiano a símbolo de la

4. Esta problemática: acentuación de hechos (palabras: Jeremias; acontecimientos: Cullmann) por un lado y de sentido por otro (interpretación: Bultmann, Braun), ha determinado la investigación de la vida de Jesús en la segunda mitad del siglo XX. Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1993.

común naturaleza o expresión de las aspiraciones del espíritu humano (puro mito: Strauss, el mito), o por el contrario rebajar la revelación positiva de Dios en nuestra historia a un capítulo más de la cultura humana, el de orden religioso de un pueblo, sin capacidad de trascendencia ni de universalización (puro hecho: Renan, la historia nacional). La teología vive entre dos abismos mortales: el positivismo, bíblico o dogmático, y el simbolismo o antropocentrismo al que inclinan todas las reducciones trascendentales. El cristianismo es acontecimiento, decisión de libertad divina y humana, institución, signos positivos, norma y promesa concreta, alteridad irreductible, carne y tiempo. De ahí la dimensión dramática que le es esencial. En él están sobre todo en juego la libertad de Dios y la del hombre encontradas de manera suprema en la libertad de Jesús; encuentro decisivo y decisorio que se revive en cada hombre. El cristianismo no es un intelectualismo socrático o aristotélico, tomista o kantiano. En él no nos encontramos con algo que apela sólo a nuestra intelección sino, suponiendo ésta, apela sobre todo a nuestra decisión por Dios, tal como él se nos ha revelado en Cristo; de ahí su condición dramática[5].

La teología, connatural con un cristianismo así concebido, se realiza como ejercitación conjugada de los recursos propios de una información histórica rigurosa, de una interpretación filológica que responde a los géneros literarios propios de los textos bíblicos nacidos en culturas bien distintas de la nuestra, de una hermenéutica que toma absolutamente en serie la comprensión de los autores de entonces y de los lectores de hoy en un cruce de horizontes (*lumen scientiae*), llevando a cabo esa tarea con la luz propia que confiere al teólogo la fe (*lumen fidei*), personalmente asumida y ejercitada en la Iglesia.

5. La genialidad de H. Urs von Balthasar ha consistido en introducir la Teodramática entre la Teoestética y la Teológica. Cf. H. Urs von Balthasar, *Teodramática* I-V, Madrid 1990-1997, especialmente los vols. II (*Las personas del drama: El hombre en Dios*) y III (*El hombre en Cristo*).

2
ALMA

¿Cuáles son las actitudes o disposiciones que cualifican al teólogo? En principio todas aquellas que debe tener quien quiera conocer una realidad que le precede, le desborda, y que sin embargo afecta radicalmente a su existencia. El teólogo tiene, por tanto, que poseer un alma abierta, con capacidad de trascenderse a sí mismo en la coordenada vertical hacia lo Absoluto de la verdad, de la bondad y de la belleza; pero también con la coordenada horizontal, que le permite abrirse a todo lo que le precede y a todo lo que le puede «suceder» en el futuro. «Sal de tu tierra» (Gn 12, 1). Ese imperativo divino que Dios planta ante Abrahán es el imperativo al que todo hombre tiene que responder como condición para cualquier conocimiento que rompa la costumbre y la obviedad de lo poseído Quien queda cerrado en sus apetencias, deseos y necesidades inmediatas, no tiene capacidad de conocerse a sí mismo, de conocer la realidad como realidad y no sólo como estímulo, de conocer a Dios en su divinidad. Quien no sacrifica a su hijo Isaac en una obediencia incondicional a Dios, por ser Dios, otorgándole a él más crédito que a nosotros mismos, ése no llega a ser «hijo de la promesa». Kant primero y sobre todo Kierkegaard han envenenado a los lectores de sus obras al hacerlos ver en el relato del sacrificio de Isaac (Gn 22) una contradicción entre las exigencias de la ética y de la religión, y sugerir la crueldad de un Dios que pide sangre y que obliga al hombre al dolor supremo: sacrificar a su hijo único[1]. Ya expusimos el sentido del texto, que es justamente el contrario. Dentro de una admirable complejidad de matices en su grandiosa composición literaria –G. von Rad ha escrito que es el relato «más perfecto en su forma y el más insondable de todos cuantos figuran en las historias patriarcales»– lo que el texto sugiere es la fidelidad incondicional de Dios al hombre oponiéndose a los sacrificios humanos, tal

1. S. Kierkegaard, *Temor y temblor* (1843).

como se practicaban en las religiones circundantes. Dios pide confianza y fidelidad; él por su parte prevé y provee para que el hombre viva y perviva[2].

1. *Interioridad*

El hombre puede tener su existencia recogida en sí mismo o derramada en la exterioridad; puede llevarla en propia mano, determinando acciones y decisiones desde dentro hacia fuera, o quedar a merced de los impulsos, tracciones o reclamaciones exteriores. La vida humana es ese tejido misterioso de exterioridad e interioridad, de ensimismamiento e intersubjetividad, de abertura al Absoluto y de implantación en el mundo. Solo quien tiene puesta la mirada en el arriba de lo bello, verdadero, santo y sublime, es capaz de dominar las apetencias animales que le arrastran al placer. San Agustín ha repetido que sólo quien se somete y obedece a lo que es superior a sí mismo tiene capacidad para dominar lo que es inferior a sí mismo. El abismo de Dios solo se descubre en el propio abismo del hombre. La fórmula del salmo: «Abyssus abyssum invocat» (Sal 41, 8) ha sido objeto de meditación y de continua reflexión teológica a lo largo de la historia de la Iglesia. Un hilo rojo corre a lo largo de ella reclamando el conocerse a sí mismo como condición para conocer a Dios desde el «Conócete a ti mismo», del oráculo de Delfos que invita a la introspección del alma, a descubrir la condición mortal del hombre y con ello a evitar la violencia y desmesura que es enfrentarse a lo divino[3], hasta santa Teresa, proponiendo a sus amigos la frase que ella había oído en la oración «Búscate en mí», que se nos ha conservado bajo el título de «Vejamen», y a la que ella respondió más adelante en la poesía: «Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarme has en ti»[4].

La capacidad creadora es directamente proporcional a la capacidad de silencio, de soledad y de distancia a la vez que de cercanía al prójimo y al

2. G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca ⁴2008, 281; Id., *Das Opfer des Abrahams. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt*, München 1971; H. Resenau, *Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gn 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling*: NZSTh 27 (1985) 251-261, y el estudio interdisciplinar de Génesis 22, en F. García-A. Galindo (ed.), *Biblia, Literatura e Iglesia*, Salamanca 1995, 47-132.

3. Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi même de Socrate à Saint Bernard* I-II, Paris 1974-1975.

4. Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid 1976, 1141-1143; 503-504. «Und es besteht auch die Gefahr, sich selbst zu verlieren. Denn wer nicht zu sich selbst gelangt, der findet auch Gott nicht und kommt nicht zum ewigen Leben. Oder richtiger noch: wer Gott nicht findet, der gelangt auch nicht zu sich selbst (mag er auch noch so sehr mich sich selbst beschäftigt sein) und zu dem Quell des ewigen Lebens, der in seinem Innersten auf ihn wartet», E. Stein, en H. W. Bähr (ed.), *Die Stimme des Menchen. Briefe und Aufzeichnungen aus der ganzen Welt 1939-1945*, Frankfurt 1963, 247.

mundo. Quien no ha roto con las cosas para enfrentarse a ellas y sobre todo para enfrentarse consigo mismo, ése no tiene capacidad para estar ante lo real, para encontrarse con su ser y destino, para reconocer a Dios. Silencio de las cosas en el corazón, distancia a las cosas en lo exterior. Junto al silencio y la soledad el teólogo como todo hombre creador debe tener confianza en la tarea que le ha sido asignada, debe consagrarse a ella como si no hubiera otra en el mundo, como si fuera la única posible para él, como si la vida no mereciera la pena ser vivida si no pudiera cumplir esa misión. Y junto a esto, la atención interior constante; atención que es la forma primaria de oración y que se consuma en la esperanza. Estas palabras son claves para el ejercicio de la teología: silencio, soledad, confianza, atención, paciencia, esperanza. Y las vivirá no como una violenta imposición exterior sino como la necesaria expresión del amor y apremio por aquello que ama, en lo que le va la vida, a lo cual ordena hasta el más mínimo detalle de su quehacer diario y a cuyo servicio pone todo desde su atuendo y detalles ornamentales hasta las decisiones últimas. Para el teólogo vale también aquel imperativo que Rilke asignaba al poeta: «Que hasta su hora de menor interés y de menor importancia llegue a ser signo y testimonio de ese impulso que le apremia». «El camino de la interioridad a la grandeza pasa por el sacrificio»[5].

Para todo teólogo, joven o maduro, valen los consejos que daba en sus *Cartas a un joven poeta* (1903-1908). De una de ellas son estas palabras:

> Todo es gestar y luego parir. Dejar cumplirse toda impresión y todo germen de un sentir totalmente en sí, en lo oscuro, en lo indecible, en lo inconsciente en lo inaccesible al propio entendimiento, y aguardar con honda humildad y paciencia la hora del descenso de una nueva claridad: esto es lo único que se llama vivir como artista, en la comprensión como en la creación.
> No hay medida en el tiempo: no sirve un año y diez años no son nada; ser artista quiere decir no calcular ni contar: madurar como el árbol, que no apremia a su savia y se yergue confiado en las tormentas de primavera, sin miedo a que detrás pudiera no venir el verano. Pero viene sólo para los pacientes, que están ahí como si tuvieran por delante la eternidad, de tan despreocupadamente tranquilos y abiertos. *Y lo aprendo diariamente, lo aprendo bajo dolores a los que estoy agradecido: ¡la paciencia lo es todo!* [...] Es siempre lo que ya le he dicho; siempre el deseo, de que V. quiera encontrar en sí bastante paciencia para soportarlo, y bastante sencillez para sobrellevarlo: usted querría obtener más y más confianza para lo que es difícil y para su soledad entre los demás[6].

5. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Madrid 2007, 96 y 183.

6. R. M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, Frankfurt 1963, 17 y 49 (versión cast.: *Carta a un joven poeta*, Madrid 1999, 37-38.90).

2. *Empatía*

El teólogo tiene que acceder a la realidad divina en una disposición que abarca la abertura y entrega no solo de su inteligencia en decisión de conocer sino también de su voluntad en actitud de consentimiento y de su corazón en adhesión de amor. Se ha definido la empatía como la participación afectiva y emotiva del sujeto humano en una realidad que le es ajena; por tanto la capacidad para salir de sí y dejarse adentrar en lo otro, sobre todo en el otro humano, siguiendo la lógica interna de su vida, correspondiendo a lo que son sus dinamismos y dejando el propio yo entre paréntesis no negado pero sí coordinado a lo que esa otra realidad reclama de nosotros. En consecuencia habrá dos formas diferentes de conocimiento: una por información exterior y otra por connaturalización interior. Una mínima empatía es necesaria en cualquier orden de conocimiento, negativamente en cuanto superación de todo inconsciente rechazo interior y positivamente en cuanto otorgamiento de una confianza ulterior.

Al teólogo en la historia de la Iglesia se le han asignado cuatro tareas respecto de Dios y de sus designios salvíficos para con los hombres, en las siguientes fórmulas latinas:

–*Divina discens*: aprendizaje sobre Dios desde la propia palabra de Dios.

–*Divina patiens*: experiencia interior de Dios vivificador y transformador del hombre.

–*Divina docens*: función magisterial en la Iglesia y en la sociedad.

–*Divina faciens*: acreditación en su propia existencia y testimonio ante los demás.

Pocos textos ha habido en la historia de la teología que hayan tenido tanto eco en generaciones posteriores como aquel del Pseudo-Dionisio en el que habla de su maestro en los términos siguientes, que formulan los criterios del conocimiento teológico a la vez que sus formas, originando la distinción entre dos teologías, la discursiva o sistemática y la experiencial o mística:

> Él alcanzó su sabiduría bien recibiéndola de los sagrados teólogos (autores bíblicos), bien por su largo empeño y ejercicio en la perscrutación de las realidades divinas, bien porque fue enseñado por una inspiración divina no sólo aprendiéndolas sino experienciándolas por una cierta simpatía (συμπάθεια) con ellas, si es posible hablar así («non solum discens sed et patiens divina et ex compassione ad ipsa»)[7].

7. *Sobre los nombres divinos* 9, 60; PG 3, 648 A; versión francesa de M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1943; versión cast.: *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*, Madrid 1990. Cf. Y. de Andía, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris 2006, 17-36 («Pâtir les choses divines»); Tomás de Aquino, STh I, q. 13 («De divinis nominibus»).

A la luz de este texto se ha distinguido un conocimiento por razonamiento inductivo o deductivo y otro por connaturalidad, amistad, inhesión, afecto, experiencia, com-pasión. El primero es conocimiento discursivo; el segundo es afectivo. Por el primero somos nosotros los que vamos hacia Dios y nos allegamos a él tras haber reflexionado sobre la realidad, haber recibido su divina revelación y haber sido enseñados por los autores que nos han precedido. En el segundo caso, el conocimiento es el resultado de la adhesión de nuestra voluntad a él y de la familiaridad concomitante al amor. Esa familiaridad del sujeto cognoscente con la realidad conocida, generada por el amor, clarifica luego la inteligencia al conocer y la voluntad al enjuiciar. Aquí está el afecto en juego, que termina teniendo más peso en la vida real que el puro saber. «Quien se adhiere y aficiona a las cosas divinas recibe como don de Dios un juicio recto sobre ellas», dice santo Tomás en su comentario al Pseudo-Dionisio[8]. En la *Suma Teológica* esta distinción juega un papel central, sobre todo en la parte moral:

> Hay dos tipos de sabiduría y dos tipos de juicio consiguente. El sabio puede juzgar de dos modos: uno por inclinación y otro por reflexión. El primer caso (*per modum inclinationis*) se da en aquel que tiene el hábito de la virtud. Este juzga rectamente de aquellas cosas que hay que llevar a cabo de acuerdo con la virtud, en la medida en que es inclinado a ella, según lo que dice el filósofo, que el virtuoso es la medida y regla de los actos humanos. En el segundo caso se juzga como resultado de un saber (*per modum cognitionis*); así alguien instruido en la ciencia moral podría juzgar sobre los actos de la virtud, aún cuando careciera de la virtud. El primer modo de juzgar las cosas divinas pertenece a la sabiduría, que es don del Espíritu Santo (1 Cor 2, 15). El segundo pertenece a esta doctrina (teología), en la medida en que se adquiere por el estudio, aún cuando los principios se tomen de la revelación[9].

A la luz de esta división el teólogo necesita no solo el estudio sino aquella forma de vida que le haga posible llegar a un conocimiento por empatía, o com-pasión con las realidades divinas; necesita que Dios se las enseñe y se las haga sentir verdaderas, vivibles y amables. Los místicos son por ello tan esenciales en la Iglesia como los teólogos. El conocimiento real del

8. «Qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis», Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Roma 1950, 59.

9. STh I, q. l, a. 6 ad 3. «La impresión verdadera es la del hombre bueno; y si esto es cierto, como parece, la virtud y el hombre bueno en tanto que bueno son medida de cada cosa» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 5: 1176a).

Dios divino termina siendo resultado de un saber viviendo, de la asimilación que la amistad crea, de la connaturalización con Dios por el pensar, querer y hacer, que culminan haciéndonos semejantes a él[10].

3. *Oración*

Hay tres posibles palabras del teólogo referidas a Dios. Él puede hablar *desde Dios*, interpretando la Sagrada Escritura, que es su palabra dada al hombre como lámpara exterior para su caminar derecho hacia la meta que le ha sido propuesta y como principio interior de vida para que en alguna forma guste anticipadamente de la plenitud de la meta. Puede hablar *sobre Dios*, reflexionando sobre esa divina palabra, comparando y conjugando cada uno de sus elementos entre sí, coordinándola con las palabras y esperanzas de los hombres. Puede hablar *en presencia de Dios para los hombres* por la predicación, que es la actualización de la revelación originaria en cada lugar y tiempo, de forma que cada hombre pueda sentirse destinatario de la palabra de los profetas y de Jesús. Puede finalmente hablar, desde sí mismo y para sí mismo, en soledad *a Dios*. Estas cuatro formas de palabra son esenciales al teólogo. La fecundidad de su teología dependerá de la cercanía amorosa a la palabra de Dios, sedimentada en la Biblia y en la tradición; del vigor reflexivo y penetrativo en las realidades divinas enunciadas en la Biblia y celebradas en la Liturgia; de su capacidad de sintonía con los hombres a quienes les hace una oferta de salvación y finalmente de su propia presencia orante a Dios, como hombre, como creyente y como teólogo.

La conexión entre estudio, oración y vida es una constante en la obra de san Agustín, que repite estos imperativos: «Orent ut intelligant» (oren para poder entender). En su obra máxima *Sobre la Santísima Trinidad* recoge esta exhortación con las mismas palabras:

> Y si difícil es entender esto, purifíquese la mente por la fe, se abstenga cada día más de pecar, obre el bien y ore con el gemido de los santos deseos, para que progresando con el auxilio del cielo, comprenda y ame [...] Crean con fe inquebrantable a las Sagradas Escrituras, como a testigos veraces; busquen en la oración, en el estudio y en una vida virtuosa la inteligencia; esto es, para que en la medida de lo posible se vea con la mente lo que se tiene por fe[11].

10. Cf. M. D'Avenia, *La cognoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1992.

11. Agustín de Hipona, *Sobre la Santísima Trinidad* 4, 21, 31; 15, 27, 49.

El amor de Dios fomenta el estudio. Por cuanto «incluso las mismas Escrituras Sagradas, que nos invitan a la fe en los grandes misterios aun antes de entenderlos, no te pueden ser de alguna utilidad si no las entiendes correctamente». Y añade a continuación: «Tú, carísimo, ora intensa y fielmente para que el Señor te dé el entender y así puedan ser fructuosos los avisos que desde fuera te ofrece la diligencia del maestro o doctor, porque ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el incremento»[12]. Orar y pensar, plegaria y filosofía son los dos pilares de su teología: «Si los que llamamos filósofos han dicho algo verdadero y conforme a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo no debemos temerlo, sino debemos utilizarlo a nuestro favor»[13].

La oración es la respiración del creyente, la explicitación en la vida de cada día de las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. Santo Tomás define a la oración como la intérprete de la esperanza[14]. Sin esa traducción orante aquellas se agostarían como las flores sin sol y sin agua. El hombre es lo que es a la luz de las realidades ante las que vive y para las que vive. Podemos vivir ante las cosas y para las cosas; entonces ellas dan la medida de nuestro ser. Podemos vivir clausurados sobre nosotros mismos, atenazados por la animalidad que nos precede y angustiados por la muerte que nos sucede, sin que podamos ni suprimir aquella ni dominar esta. Podemos vivir también ante el prójimo y con el prójimo, acogiéndole, siendo con él y a la luz o sombra de su existencia. Podemos vivir finalmente ante Dios, con él como origen, techo y suelo de nuestra existencia. La expresión consciente de esa coraneidad o existencia en presencia de Dios (*coram Deo*), andando con él ante los ojos de una manera votiva, es la primera y sustancial forma de oración. «Andar delante de Dios» y «Vive el Señor en cuya presencia estoy» son fórmulas con las que el Antiguo Testamento describe la existencia de patriarcas y profetas. Oración de presencia, oración de mirada, oración de consentimiento: todas ellas preceden y acompañan a la palabra primero, al canto después, al silencio final que entonces no es mudez sino palabra consumada y devolución amorosa de nuestro ser a Dios. Una teología sin oración está permanentemente tentada a «cosificar»

12. «Intellectum valde ama, quia et ipse Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt... Tu autem, carissime, ora fortiter et fideliter, ut det tibi Dominus intellectum (cf. Ps 15, 7; 31, 8; 118, 34; 2 Tim 2, 7) ac sic ea, quae forinsecus adhibet diligentia praeceptoris sive doctoris possint esse fructuosa, quia neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus (1 Cor 3, 7)», *Carta 120 a Consencio* 3, 14.

13. *De doctrina christiana* 2, 40, 60.

14. STh II-II, q. 17, a. 2 obj. 2. Cf. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 43-45.244.

a Dios, a reducir su revelación a una notificación de ideas o de cosas, a terminar finalmente en un positivismo de hechos, textos, conceptos o dogmas. La oración le confiere al hombre la impresión de realidad, le alumbra los ojos del corazón para no identificarse a sí mismo con Dios y para no elevarse como absoluto frente a los hombres. La oración le permite al hombre decirse ante Dios y acogerse desde Dios, pero sobre todo le permite a Dios decirse ante el hombre y darse al hombre.

Las formas de oración reflejan las formas en que Dios aparece ante el hombre y con las que éste le responde: ante su majestad infinita y su santidad responde con la *adoración*; ante su gloria resplandeciendo sobre la historia y divinizando al hombre responde con la *alabanza*; ante su revelación y gestas históricas llevadas a cabo por nuestra salvación responde con la *acción de gracias*; ante nuestros pecados, necesidades y esperanzas responde con la *súplica de perdón* y de fortaleza. Todas ellas forman el tejido orante y ninguna puede prevalecer de tal manera que asfixie a las otras. Ellas reflejan el ancho e inabarcable misterio de Dios a la vez que el ancho e indescifrable enigma del hombre, que orando se trasciende a sí mismo para dejar su ser y su destino en manos de Aquel que le ha forjado y a quien estamos destinados. La oración nos da así conciencia de nuestra realidad y de nuestra necesidad en el mundo, de nuestra medida y de nuestro destino. No sólo nos da la conciencia y el descubrimiento del Dios real y de nuestra existencia ante él sino sobre todo la capacidad, el gozo y la fortaleza necesarios para vivir enhiestos ante todos los golpes y esperanzados ante todas las incertidumbres. Sólo la diaria oración y la divina alabanza nos libran del peligro permanente de sucumbir a la ideología o de ceder a la idolatría[15].

Los Salmos nos ofrecen una antología admirable de oraciones en las que se reflejan todas las vibraciones del alma humana ante Dios, surgiendo de las situaciones de desolación, de peligro, de duda, de esperanza, de gozo, de confiado abandono ante Dios. Sus múltiples géneros literarios y su distinta sensibilidad, ya que recoge toda la historia religiosa de un pueblo y de sus múltiples orantes desde dentro de él, nos permiten identificarnos con ellos y así con ellos elevar nuestra situación ocasional y nuestro destino final como ofrenda perenne a Dios[16].

15. Cf. W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and ideology*, Philadelphia 1988.

16. L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale* I-III, Bruxelles 1975-1979. De los comentarios existentes en castellano, cf. desde los clásicos como san Agustín en *Obras* XIX-XXII, Madrid 1964-1967, hasta los más recientes de L. A. Schökel, *Treinta salmos. Poesía y oración*, Madrid 1980; L. A. Schökel - C. Carniti, *Salmos* I-II, Estella 1993; H. J. Kraus, *Teología de los salmos*, Salamanca 1985; Id., *Los salmos* I-II, Salamanca 1993-1995; A. González, *Los salmos*, Barcelona 1976; A. Aparicio, *Salmos* I (1-41); II (42-72); III (73-106), Bilbao 2008; V. Morla, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella 1994, 289-456, que lastimosamente no establece conexión ninguna con el uso de los salmos en el Nuevo Testamento y en la posterior oración de la Iglesia.

El teólogo puede comprenderse y ejercitarse como un técnico sin más y operar una reducción conceptual o moral de Dios, de Cristo, del santo Espíritu, de la gracia y de los sacramentos, des-realizándolos y despersonalizándolos, o por el contrario puede dejarse transminar por el Misterio, hacernos sentir su peso de realidad y su potencia configuradora; atenerse sólo al concepto, forjado a su imagen y semejanza, o al Misterio en sí mismo que por su luminosidad infinita nos deslumbra. Estas son las dos posibilidades abiertas al teólogo: quedarse en el abismo cercano de su miseria o encauzar la nave de su vida hacia el lejano promontorio de la gloria divina. *El método y el sistema ofrecen claridad y seguridad de superficie pero por sí solos no aclaran los fondos ni consuelan al hombre.* El Misterio se nos escapa y nos trasciende, pero en su desbordamiento nos alumbra. Por eso el teólogo, al final de todos los esfuerzos conceptuales, nos aboca al encuentro con el Misterio invocándole, siendo percibido entonces como luminosidad y como gracia, no solo como lo aún desconocido que antes o después descubriremos, poseeremos y dominaremos. Ya vimos cómo Rahner considera como máxima tarea de la teología la reconducción final del hombre al Misterio, no como lo que anula otros saberes sino como lo que los consuma, otorgándoles su última validez. Ella es la más sagrada tarea de la teología[17].

La oración le permite al teólogo portar la tensión y soportar las tentaciones que tiene que sufrir entre la racionalidad y la reflexión, que le obligan por un lado a la información exacta con el rigor del concepto, y por otro a la obediencia y a la adoración, porque lo que él lleva entre manos no es una cosa, una fórmula o un programa, sino al Dios vivo, al Eterno, Infinito, Santo, a Dios manifestado en su palabra y en los sacramentos de la Iglesia, su promesa y su Espíritu[18]. Todo hombre que se encuentra con él sufre conmoción e incendio de sus entrañas; conmoción dolorosa porque en su luz aparecen nuestras sombras y pecados; incendio porque en su fuego somos purificados y santificados. ¡Quien haya leído los profetas del Antiguo Testamento (Isaías, Jeremías...) y los místicos (Agustín, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz...) sabe de qué temores y ardores hablamos! El teólo-

17. K. Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, en *Schriften* 9, 113-126 («Reductio in mysterium»).

18. K. Barth, en *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca 2006, 133-184, ha analizado bajo el título «El riesgo de la teología» los que podríamos llamar existenciales del teólogo: la soledad, la duda, la tentación, la esperanza.

go no puede objetivar estas realidades fuera de sí como cosas, ni tampoco puede subjetivarlas como posesión propia. Ya dijimos antes que la verdadera subjetividad del teólogo es la objetividad cristiana, la correspondencia personal con las realidades que le están dadas por la gracia y los sacramentos. El teólogo llega a su realización más auténtica cuando la jerarquía subjetiva de verdades creídas, celebradas y vividas por él, corresponde a la jerarquía objetiva de verdades que la Iglesia propone en el Credo y celebra en la eucaristía. Cuando esa concordancia determina todos los dinamismos de su vida, los configura y anima, entonces tenemos un santo. La santidad es la forma suprema de connaturalización con la realidad religiosa, en su doble dimensión: en cuanto vida divina comunicada por Dios a su criatura y en cuanto tensión permanente de ésta en búsqueda amorosa y en incesante marcha hacia él. Esa connaturalidad con las cosas divinas, resultante de saber y experienciar, explica el que los más grandes teólogos hayan sido también santos. Por ello no sólo fueron reconocidos como pensadores geniales sino como testigos de la fe común de la Iglesia, dada por Dios para ser principio de vida[19]. De maestros de doctrina llegaron a ser padres de vida y padres de la Iglesia: de ella recibieron la fe y a ella se la devolvieron incrementada en inteligencia[20].

19. Cf. H. Urs von Balthasar, *Teología y santidad*, en *Ensayos teológicos* I. *Verbum caro*, Madrid 1964, 235-268.

20. «Ecclesiam docuerunt quod de Ecclesia didicerunt» (Agustín de Hipona, *Opus imp. Contra Jul.* 1, 117; PL 44, 1125). El P. Congar comenta: «Un autor no habla como 'Padre' nada más que cuando restituye a la Iglesia lo que ha recibido de ella, es decir, en su papel de testigo de la fe, no en el de pensador personal» (*La foi et la théologie*, 151).

3
CARISMA

1. *Entre la ciencia y la poesía*

¿A quién se parece más el teólogo: al científico, al filósofo o al poeta? Con cada uno de los tres tiene algo en común. Con el científico la voluntad de rigor y precisión, la claridad del método, el atenimiento a los datos positivos, la voluntad de sistema. El cristianismo comienza con una historia positiva y lleva consigo una serie de materias que hay que precisar fijándolas en el espacio y en el tiempo, que no se pueden «inventar» sino que hay que «encontrarlas» donde ellas se hallan y no donde nosotros quisiéramos situarlas. La existencia histórica de Cristo, el nacimiento de la Iglesia, la aparición y naturaleza de los textos bíblicos, las instituciones y acciones que la Iglesia ha ido realizando a lo largo de su historia, los concilios y sus documentos, la legislación canónica y su naturaleza específica frente a otros derechos: todos ellos son datos positivos que hay que conocer como se conocen los de la historia universal y reclaman el mismo tratamiento científico que las materias profanas. Otra cosa es que sólo se llegue a su entraña compartiendo la comprensión de quienes vivieron esa experiencia personal y construyeron esas realidades materiales. En este sentido la exégesis bíblica comparte métodos y proyectos con los filólogos e historiadores; la historia de la Iglesia con los historiadores, si bien para los exegetas creyentes los textos bíblicos sólo dan todo su sentido cuando son reconocidos como palabra de Dios dirigida a los hombres de todos los tiempos. La historia de la Iglesia para los historiadores cristianos no es solo la sucesión de unos acontecimientos u obras que los cristianos han ido realizando sino es la historia de la revelación divina perennemente actualizada, de la exégesis de la palabra de Dios bajo la acción del Espíritu Santo, de la presencia del misterio redentor de Cristo actualizado en los sacramentos, en la predicación del evangelio y en el testimonio de la fe hasta el martirio.

El teólogo se diferencia del científico en la medida en que éste por principio se atiene a la cantidad y a la materia en su concreción verificable. Co-

mo tal científico no va más allá de lo que es mensurable y observable con los instrumentos de precisión que ha ido creando y que fundamentalmente son de naturaleza matemática. Para el científico hay cosas y frente a ellas está el hombre con intención de conocerlas y, en la medida de lo posible, transformarlas por la técnica para arrancarles sus posibilidades de servicio a la comunidad. La ciencia ha sido el gran artífice de la transformación de las condiciones de la vida humana sometida a la violencia de la naturaleza: desde el rayo a la enfermedad, desde el hambre a la ignorancia. A la ciencia hay que pedirle lo que ella puede dar y no otra cosa. Ella sólo es posible dentro de unas condiciones: la fijeza de la realidad y la permanencia de las condiciones de la investigación. La ciencia ni acerca a Dios ni aleja de él, porque éste como tal no entra dentro del horizonte de realidades con las que ella tiene que vérselas. Cuando el científico se pregunte por los fundamentos, fines y condiciones últimas de posibilidad de su ciencia y de sí mismo como persona, entonces está ya traspasando su propio campo de investigación. Esta volviéndose otra cosa: un filósofo y teólogo, algo que todo hombre es en ciernes y sin lo cual no es verdaderamente hombre.

Entre las ciencias y la teología no hay conexión directa; la filosofía es la instancia de mediación entre una y otra, lo mismo que la ética es la instancia de mediación entre la fe y la política o la cultura es la mediación entre el pensamiento especulativo y la acción histórica. Cada una de ellas tiene su discurso y lenguaje propios. *El discurso de las ciencias es cosmológico y su lenguaje es el de la explicación; el de la filosofía es un discurso ontológico y su lenguaje el de la comprensión; en cambio, el discurso de la teología, en continuidad con el de la fe, es soteriológico y su lenguaje el de la confesión que se explicita dando razón de sí misma.* Para la filosofía y la metafísica la cuestión primera es el conocimiento de la realidad, mientras que la salvación del hombre es secundaria; por el contrario, para la religión y la teología la cuestión primera es la salvación del hombre, derivada de la relación con el Absoluto, reconocido como Santo y santificador, que crea, acompaña y consuma al hombre. Las ciencias se ocupan de, las cosas en su concreción verificable y de las relaciones entre ellas; la filosofía se ocupa del ser, de la realidad que hace consistir y religa las cosas; la teología se ocupa de Dios, que funda, alumbra y llama al hombre.

En principio ni la metafísica prescinde de Dios ni la sola teología se atiene a Dios[1]. Una metafísica que no frena su dinamismo interno termina

1. «La transcendance alors ne surplonge pas l'homme; il est étrangement le porteur privilégié», M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris 1969, 118. «On passe à coté de la philosophie quand on la *définit* comme athée» (Id., *Éloge de la philosophie et autres écrits*, Paris 1989, 49). J. Y. Lacoste mantiene la tesis de la pertenencia de Dios a la filosofía y a la teología, porque entre ambas no hay frontera y porque tanto en una como en otra Dios se da no sólo como objeto de conocimiento, sino sobre todo como sujeto de amor. Explicita su tesis a propósito de Kierkegaard en *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris 2008, 16-32 («La frontière absente»).

preguntando por Dios y por la salvación del hombre, ya que de lo contrario se cerraría ante la última posibilidad y ante la última necesidad de éste. Desde aquí puede contar con una posible revelación de Dios y una real salvación del hombre en él. La contraposición que Heidegger establece entre la filosofía como saber teórico y la teología como ciencia positiva de la revelación[2] no es suficientemente radical, porque a la aceptación de la posibilidad de la revelación se llega en el ejercicio reflexivo sobre una posibilidad del hombre y en un despliegue de la libertad abierta a la luz en todas sus posibles manifestaciones. En esta línea se sitúan también aquellos teólogos de filiación kantiana (Ritschl, Harnack...)[3], que ven una oposición irreconciliable entre teología y metafísica, situando aquella en la historia exterior (positivismo historicista) o en la experiencia interior (moralismo, existencialismo). Históricamente es un hecho indiscutible que la teología ha apelado o ha generado una metafísica y que la filosofía desde Platón y Plotino hasta Hegel se ha comprendido como una vía de salvación, cuando no como la salvación misma[4]. En el cristianismo se ha considerado la filosofía como «previa» a la teología en la medida en que la creación es previa a la redención, y la Biblia se abre con el Génesis y se cierra con el Apocalipsis. Desde los Padres griegos como san Gregorio Nacianceno[5] a Fichte la filosofía ha sido considerada como camino hacia la purificación y divinización, por ello como camino de salvación para el hombre.

2. M. Heidegger, *Fenomenología y teología* (1927), en Id., *Hitos*, Madrid 2000, 49-74.

3. Un ejemplo: A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*, Bonn 1881.

4. «La lecture que la pensée peut faire de la réalité tout entière et d'elle-même en particulier en révèle la signification ultime et la vérité la plus essentielle. Se voyant elle-même dans cette vérité elle accède à une forme de vie qui est à la foi réalisation intégrale de soi et intégration totale de soi dans la vie de l'absolu. Il n'y a pas d'accomplissement plus radical, plus authentique, plus totalement vrai: cette forme de vie, c'est la vie bienheureuse, objet du désir profonde de l'être humain. Si la philosophie est le chemin qui y conduit, alors la philosophie peut être considérée comme la voie du salut» (J. Ladrière, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens* III, Paris 2004, 275).

5. Gregorio Nacianceno utiliza el término «filosofía» 150 veces. «Le terme désigne habituellement la vie des chrétiens, des consacrés à la recherche exclusive de Dieu et la purification qu'elle suppose; cet usage est sous l'influence de Platon, pour qui le vrai philosophe tient le regard tourné vers les réalités véritables ou d'en-haut et se purifie des représentations sensibles» (A. Houssiau, *Vie contemplative et sacerdoce selon Grègorie de Nazianze*: Revue Théologique de Louvain 37 [2006] 217, nota 2 con referencia a F. Gautier, *La retraite et le sacerdoce chez Grègoire de Nazianze*, Brepols, Turnhout 2002); A. M. Malingrey, *Philosophie. Étude sur un groupe de mots dans la littérature grecque depuis les présocratiques au IVe siècle*, Paris 1960.

2. *Entre el Ser (filosofía) y el Santo (mística)*

¿Cuál es la diferencia entre el filósofo y el teólogo? En la historia de pensamiento occidental casi siempre han ido unidos, incluso en los siglo últimos en que teóricamente fue establecida la autonomía de la filosofí frente a la teología y a la inversa, cuando cada una de ellas llegaba a su ex tremo límite se encontraba con la otra hasta verse implicadas si no identi ficadas. Desde Platón a Hegel, desde Aristóteles a Descartes, desde santc Tomás a Heidegger Dios ha estado siempre presente en el pensamiento occidental. A partir de la aparición del judaísmo y del cristianismo han corrido paralelos dos tipos de reflexión teológica: una que preguntaba por Dios a partir de la realidad misma y otra que respondía de él y desde él a partir de una historia particular. El filósofo parte del asombro ante la realidad y del estremecimiento ante el hecho sobrecogedor de que existe algo, de que cada uno de nosotros es un mundo y además es ya irrevocable en su sagrada dignidad personal. Para el filósofo no existen única ni primordialmente las cosas en su individualidad irreductible; éstas en cuanto tales son el objeto de la ciencia y no de la filosofía que se pregunta por su ser y sentido, por la estructura propia de cada orden de realidad. La verdad, la justicia, la virtud, la sabiduría, el bien, la esperanza, el conocimiento, la apariencia, el arte, la belleza, la poesía, el tiempo, el origen, el fin, la muerte, el derecho, el prójimo, la sociedad, no son realidades asibles en su inmediatez y, sin embargo, son el fundamento sobre el que se sostiene el mundo en el que el hombre vive.

Desde esa implantación en la realidad los filósofos han preguntado por la posibilidad misma de todo lo que existe plantado en su finitud caduca e incapaz de dar razón de sí por sí solo. La evidencia de las cosas va envuelta en la niebla de su última impotencia para dar razón de sí mismas. Parecen remitir a un principio, fundamento y fin que las origina, sostiene y consuma, desde los que logran su dignidad y son rescatadas de su caducidad, albergadas y glorificadas por una luz que las excede. Es un «exceso» el hecho mismo de que haya cosas, pudiendo no haber nada, y esto es lo que nos fuerza a la pregunta. Y luego está el hombre, demasiado grande en sus preguntas y esperanzas para darse razón de sí, incapaz de consumarse, mayor en sus deseos que en sus potencias, queriendo vivir y no morirse o queriendo anularse sin llegar a convencerse de que por sí solo pueda lograrlo. El hombre aparece así trascendiéndose, siendo mayor su ser que su propia potestad. Su finitud no le ofrece aquella transparencia que anhela ni aquella seguridad que le es necesaria para saberse superior a la muerte y a la nada.

Y dejarse morir sin más ni más es lo último que puede hacer, porque sería la suprema injusticia y la definitiva trivialización de su existencia. Esta reclama salvación en el triple sentido del término: como afirmación incondicional de su ser, como recolección de toda su historia vivida, como acogimiento final en una plenitud en la que todo su ser y destino se encuentren reafirmados y bendecidos[6]. Desde el ente como ser o desde el hombre como necesidad de sentido los humanos han elevado siempre la pregunta por Dios y han ofrecido una respuesta: existe un *principio* de la existencia, una *plenitud* que sostiene y conmueve a todo lo que existe, un *bien* que nos llama desde dentro de nuestra conciencia y desde el final de la historia. A este ser así pensado y deseado le llamaron Dios.

El filósofo habla de un Dios posible, pensado por él mismo como necesario para que el hombre, el cosmos y la historia no sean un espejismo sin capacidad de perduración ni de respuesta a las cuestiones últimas del sentido y de la esperanza. Es un Dios deseado y amado, pero que a su vez no ama. Platón pregunta como filósofo por Dios desde la piedad, mientras que Heidegger eleva la pregunta a la forma filosófica de la piedad. El Dios en los mejores filósofos aparece con las características de un existente que hace ser, pero él no puede ser considerado como uno más entre los entes. La tesis heideggeriana de la ontoteología no hace justicia a figuras como san Agustín y santo Tomás que repitieron que Dios, estando más allá del ser y del bien y del uno, los constituye y abarca. Él trasciende a todos los entes y los constituye a todos. Puede ser pensado desde ellos a semejanza con ellos, pero a la vez en una distancia infinita que permite hablar de él como Silencio, Desemejanza, Nada. La filosofía reclama que Dios exista, ya que si no existiera no existiría el cosmos sino el caos (Aristóteles); ni las cosas bellas y buenas sin un principio originante, que es el Bien mismo, bueno y bello al mismo tiempo (Platón, Plotino); sin él la justicia final no sería posible ya que en este mundo no se da (Kant), y sin la noción de Infinito no tendríamos la de finitud porque esta no puede ser pensada sin aquella (Nicolás de Cusa, Descartes, Hegel) y no padeceríamos las preguntas ni las angosturas de nuestro ser, porque entonces estaríamos plácidamente aposentados en la finitud transcurriendo serenos hacia la muerte como los animales (Leopardi). Los filósofos cristianos dirán: las cosas y los hombres se exceden a sí mismos, no son resultado de su propia acción creadora, son criaturas del Creador.

6. Sobre la triple salvación –metafísica, histórica y escatológica– que todo hombre implícita o explícitamente reclama, cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 2004, 2-6.

La primera pregunta de los filósofos es ésta: ese Dios que consideramos necesario porque su existencia otorgaría sentido a la realidad, ¿existe? Esta cuestión subyace a toda la filosofía de Kant. Para él la libertad, Dios y la inmortalidad son las condiciones de posibilidad para que nosotros podamos pensar, para que se afirme la justicia, para que todos nuestros proyectos de hombres no sean vanos, para que la esperanza triunfe. De ahí que él confíe a la religión la respuesta a la pregunta: ¿qué me es lícito esperar? Pero ¿por qué los problemas han de encontrar una solución? ¿Por qué no puede prevalecer el absurdo sobre el sentido? Esta es la grandeza a la vez que la debilidad de la filosofía: que reclama como necesaria una respuesta a la que tan sólo puede responder bajo condición. Si alguien proclama que el absurdo es superior al sentido y que el hombre no tiene derecho ni justificación para reclamar más de lo que tiene, sólo puede respondérsele con una propuesta de totalidad y una invitación a la esperanza. ¿Merecen tanta verdad y belleza, tanto amor y gratitud, quedar hundidos en la nada? ¿Se puede infligir ya tanta herida al hombre diciéndole que todo lo que ha amado, creado con su inteligencia o forjado con sus manos será pasto de la muerte? La inmersión en la entretela de la vida presente nos induce a pensar en un principio supremo y sagrado que, excediendo a los hombres, sea la raíz de su origen y la garantía de su futuro. Hay una razón teórica para reclamar la existencia de Dios y una real experiencia de Dios en el pensamiento. Su existencia real, digna del hombre a la vez que soberana del hombre, queda siempre pendiente del ancla de la esperanza. *Una filosofía sin un acompañamiento mínimo de religión no lleva por sí sola a Dios*. El pensar por sí solo no nos conduce a aquel acto de consentimiento y entrega, en los cuales acontece el reconocimiento de Dios; hay un «querer» que viene de más allá y va más allá que el pensar[7].

El teólogo no habla de Dios sólo a partir de su reflexión sobre él, sino a partir del propio testimonio que Dios ha dado de sí mismo en el corazón de la historia, mediante la configuración resultante de unos acontecimientos y experiencias vividas por unos hombres, que interpretaron aquellos hechos como signos de su presencia y de su voluntad de manifestarse teniendo una historia común con los hombres. El teólogo parte de la revelación divina, acreditada por signos, e interpretada por quienes se refirieron a ella como sus divinos traductores. Hay una convicción racional en el punto de partida, que se refiere a la relación que Dios instaura con los hombres y desde dentro de la cual se le conoce y se descubren sus designios para la historia humana. *El teólogo no habla de un Dios posible sino de la manifestación de un Dios real que llama a la comunión de vida personal con él*. El concilio Vaticano II (DV 2) propone la noción cristiana de revelación sin ningún preámbulo de naturaleza filosófica:

> Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1, 9). Por Cristo, la Palabra hecha carne y en el Espíritu Santo pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4). En esta revelación Dios invisible (cf. Col 1, 15; 1 Tim 1, 17), movido de amor habla a los hombres como a amigos (cf. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15) trata con ellos (cf. Bar 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía.

El teólogo realiza su vocación entre dos polos de atracción: el conocimiento propio del filósofo, que tiende a la apropiación del Ser, y el conocimiento propio del místico, que se abre ante el Santo, como se abre la rosa a la luz del sol en la desapropiación de sí misma y en la entrega sin resto ni reticencia a quien, atrayéndola, la hace florecer[8].

3. *Misterio trinitario y divinización del hombre*

Dios se ha dicho y dado a sí mismo tal como él es: como Padre en su Hijo y en el Espíritu Santo. No nos ha demostrado su existencia sino mostrado su poder y voluntad, su vida intradivina con la decisión de compartirla con los hombres a los que ha creado capaces y necesitados de llegar a participarla. «Participación» es la categoría suprema del cristianismo, ya que ella ilumina el sentido de lo real (Dios que se da a todos los seres y a cada uno según su naturaleza) y la vocación del hombre (llegar a compartir la misma vida divina). Con ella podemos dar razón de las dos afirmaciones que son el fundamento del cristianismo: creación y encarnación,

7. «Nous ne croyons plus qu'on puisse faire surgir au bout d'un raisonnement un Dieu qui n'aurait pas été déja présente à la croyance des hommes. Nous ne concevons plus la raison comme raison univoque, anhistorique, déliée de tout conditionnement culturel. Nous savons que la rationalité proprement philosophique s'appuie toujours sur quelle préphilosophique, lequel n'est pas exempt de toute rationalité» (H. Bouillard, *Vérité du christianisme*, Paris 1989, 334). Cf. M. Castro, *Tradition biblique et tradition hellénique dans la doctrine chrétienne de Dieu chez Saint Thomas d'Aquin*: RSR 93/1 (2005) 53-63, con presentación y comentario de un texto de H. Bouillard; P. Fernández-Beites, *Max Scheler y la posibilidad de una teología fenomenológica*: Revista española de teología 68 (2008) 69-180.

8. «Dich auftun wie die Rose. / Dein Herz empfähet Gott mit allem seinem Gut / Wann es sich gegen Ihn wie eine Ros' auftut» (Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann* III, 87). «Die geheime Gelassenheit. Gelassenheit fäh't Gott; Gott aber selbst zu lassen, / Ist ein Gelassenheit, die wenig Menschen fassen» (II, 92) (versión cast.: *El peregrino querubínico*, Madrid 2005).

como la doble forma de autotrascendimiento, autorrevelación y autodonación de Dios al hombre. En el encuentro con el mundo griego la fe bíblica asumió las categorías platónicas de «Bien» y de «participación»; dos ideas claves para formular racionalmente su contenido y en este sentido los cristianos somos espiritualmente platónicos. La época patrística nos ofrece la respuesta teológica desde ese horizonte de pensamiento. La recepción de Aristóteles por la Iglesia en el siglo XIII y la constitución de la teología en ciencia por las mismas fechas, llevó consigo un giro radical de la categoría de participación a la categoría de causalidad o de eficiencia. Con esta se pensaba superar la tentación o peligro de panteísmo que aquella, se decía, llevaba consigo. Y pasó a primer plano otra palabra: «analogía», con la que se establecía la relación existente entre Dios y las criaturas, nuestro conocimiento y el suyo. Pero ella ponía el acento en la distancia y la diferencia, conduciendo finalmente a un extrinsecismo: Dios no aparecía ya como inmanente al ser, ni el ser como inmanente a Dios para poder persistir en la existencia. La relación con Dios aparece ahora situada en la exterioridad del saber y del poder, no surgiendo desde dentro del ser y del amor. La tentación de resbalar hacia el positivismo, moralismo y deísmo resultó invencible.

La historia de la categoría platónica de participación tiene su primera quiebra en Aristóteles que con real distancia escribe: «El afirmar que las Especies son paradigmas y que participan de ella las demás cosas es hablar en vano y proferir metáforas poéticas»[9]. A través del Pseudo-Dionisio y san Agustín pasa a la Edad media. Santo Tomás la recoge al afirmar que el ser de las cosas (*esse*) participa en Dios, actualidad plena (*actus primus*), pero lee la participación con la ayuda de las dos causas, la eficiente y la formal (o ejemplar). Las cosas participan de múltiple forma en el ser de Dios y con relación a él son decibles de manera análoga. *La analogía es ahora y será en adelante la lógica de la participación.* Nicolás de Cusa recoge esta categoría para explicar los contrastes del Todo: la unidad se comunica plenamente pero en forma diversificada y concentrada. En la filosofía y teología de los siglos siguientes la categoría de participación quedó marginada por imprecisa o peligrosa. Los grandes diccionarios no la incluyen remitiendo siempre al término «analogía» y devaluando así la realidad substantiva (participación) a la forma en que ella tiene lugar entre Dios y sus criaturas (analogía). Como en casi todos los grandes temas teológicos también aquí Rahner es la excepción genial:

9. Aristóteles, *Metafísica* 991 a 20.

> Dos entes personales pueden conferirse participación recíproca por medio de una «comunicación» personal mutua. Esta alcanza su punto culminante en la autocomunicación de Dios. Si todo procede de uno y así participa de Dios; si el anonadamiento de Dios, que es el amor, se consuma como autocomunicación de Dios en la gracia y en la gloria, entonces puede entenderse que el concepto de participación, misterioso de suyo (dos siguen siendo dos y, con todo, son mutuamente uno en la participación), tenga que ser un concepto clave en la teología[10].

Dios ha hecho todo lo supremo pensable: otorgarnos su divinidad no como efusión necesaria del Bien sino como don en libertad, llevado hasta el extremo en que ese don se reduplica como perdón; algo que no conoció la filosofía antes de la Biblia. Él ha afirmado nuestra alteridad en la diferencia a la vez que en la cercanía absoluta, mientras que el hombre ha intentado eliminar al otro y comprenderse sólo desde sí mismo. La ilusión de los mortales desde siempre: «Ser como dioses» no ha encontrado una negativa en el Dios de la Biblia sino una confirmación. La variante es ésta: ser Dios es una posibilidad que se puede recibir del único que lo es, no conquistable por quien no lo es. Cuando el hombre quiere raptar lo máximo sobre sí queda hundido en lo mínimo bajo sí[11].

Ese acto de la criatura, finita y mortal, reclamando para sí misma ser su propio principio, su única medida y su último fin, instauradora del bien y del mal, es lo que la teología ha llamado *pecado original*. Y lo cometemos todos: en la explicitud de la palabra o en la implicitud del que se vive como si fuera Dios, pretendiendo ejercer una soberanía respecto de todo y de todos. Frente a ese hombre que quiere raptar la divinidad y ser como Dios, el cristianismo proclama a un Dios, que no ha retenido su divinidad sino que ha querido ser como el hombre hasta el final en la forma de mayor oprobio conocido en aquel momento: la muerte en la cruz propia de los esclavos o traidores. El cristianismo propone un Dios histórico, de la palabra

10. K. Rahner, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 521-522; cf. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942; C. Fabro, *Participation et causalité selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1961; H. Meinhardt, *Teilnahme bei Platon*, Frankfurt 1969; M. Thomas, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues*, Münster 1996; R. Schönberger, *Teilnahme (μέθεξις, participatio)*, en J. Ritter - K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* X, Basilea 1998, 961-969. Zubiri ha querido superar esas dos formas de pensamiento por considerar que se está trasladando al orden divino, o que operan soterrados, «esquemas materiales». Por eso él reclama hablar de causalidad personal y de causalidad moral. «En la vida hay mil 'relaciones' interpersonales irreductibles a la causalidad clásica», X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 206; Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, 127-129; Id., *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 347-348.

11. Cf. A. Wenin, *L'homme biblique*, Paris 2004, 49-62.

y de la acción, de la pasión y de la glorificación. No un Dios a medida del hombre sino un hombre a la medida de Dios: a imagen y semejanza de Cristo que es la imagen visible del Dios invisible, y que lo ha sido en la humillación y servicio hasta la muerte en la cruz (2 Cor 4, 4; Col 1, 15; Flp 2, 6-11: κένωσις). Cristo ha invertido la gesta de Adán: este siendo hombre quiso ser igual a Dios, pervirtiendo a la humanidad; aquel, en cambio, siendo Dios se hizo igual a los hombres para su divinización, y en ello realizar la gloria de Dios (Flp 2, 6-11). Porque la gloria de Dios consiste en que el hombre viva. «La gloria de Dios es el hombre viviente; la vida del hombre es la visión de Dios»[12]. La propuesta del cristianismo es un testimonio y una invitación a acoger la palabra de Cristo y a vivir como él, Hijo para Dios y hombre para los demás. Esa propuesta, así asumida y realizada personalmente genera su propia legitimidad y la correspondiente evidencia. Legitimidad y evidencia propias de un orden nuevo de ser, explicable y testimoniable pero que solo desde dentro se convierte primero en algo razonable y luego en algo necesario, en lo supremo necesario y único satisfaciente. La libertad da razón de sí ejerciéndose, la vista la da viendo, la vida viviéndola, la fe ejercitándose.

¿Existe alguna semejanza interior entre el teólogo y el poeta? El poeta en un sentido es mucho más y en otro es mucho menos que el teólogo. Mucho más porque él es un creador. Su potencia creadora de realidad le acerca más al supremo Creador originador de todo ya que en la poesía no se trata de describir o narrar lo que hay sino de hacer nacer las cosas con la palabra. El poeta al proferir de nuevo las palabras, al elevarlas en una nueva configuración, hace surgir ante nuestros ojos el mundo. Las cosas que habíamos visto todos los días aparecen con la gracia original de su primera existencia cuando el poeta las dice con toda la verdad de su ser. Un toque suyo, sutil y casi imperceptible, dado a las palabras las hace resonar como vasos de cristal rozados por el metal, emitiendo una sonoridad que acerca eternidades.

En este sentido el poeta es mucho más que el teólogo. Pero en otro sentido es mucho menos, ya que la pobreza verbal del teólogo remite a una palabra venida de lejos. Él no propone una palabra suya: él es el altavoz de la Palabra eterna encarnada en el tiempo. El poeta es un forjador de palabra propia; el teólogo es un testigo de la palabra de Dios, infinitamente mayor que él frente a la cual él se retira para no hacerle sombra ni impedir que su luz llegue a los hombres. A. Machado ha visto la cercanía al escribir: «El poeta orienta hacia el Misterio», y: «Poetas, sólo Dios habla». Heidegger relaciona así a poetas, filósofos y teólogos: «El pensador dice el ser; el poeta nombra el Misterio», y: «El teólogo y el poeta habitan en colinas vecinas».

12. San Ireneo, *Adv. Haer.* 4, 20, 7; 3, 30, 2; cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre*, Madrid 1985.

Los teólogos y poetas son mensajeros de Dios y cada uno de ellos le dice con voz propia. Por eso cuando uno toma la palabra el otro se siente afectado, y aun cuando la letra sea distinta la música es la misma: la palabra que recuerda y piensa, se interioriza y agradece (*Denken - Gedenken - Danken*). Los máximos poetas de la historia han sido profundamente religiosos y su última palabra ha sido la alabanza, que es la más específica del teólogo. En el orden cristiano a toda palabra sobre nosotros precede una palabra a Dios o sobre Dios; a toda petición antecede una alabanza y a toda promesa de nuestro futuro precede la acción de gracias a Dios por sus acciones salvíficas en el pasado, que fundan nuestra esperanza para el porvenir. Casi todos los salmos le recuerdan a Dios lo que ha hecho con los Padres (patriarcas, profetas, el pueblo entero de la alianza y dentro de él cada creyente) para fundamentar las súplicas que le presentan los hijos. La consumación de la teología es la oración y ésta tiene en el «Padre nuestro», enseñado por Jesús, su modelo: las tres primeras peticiones se dirigen a Dios glorificándole (tu nombre, tu reino, tu voluntad) antes de presentarle nuestras necesidades (nuestro pan, nuestras ofensas, nuestras tentaciones).

4. *La palabra suprema: la alabanza o la teología como doxología*

Si lo que las cosas piden al poeta es sencillamente que las diga en alto (*sagen*) en una alabanza gozosa y agradecida (*rühmen*) y que de este modo las transforme (*verwandeln*), ¿no le pide Dios al creyente y de manera cualificada al teólogo que eleve en alabanza toda la creación, que repita la voz del Creador haciéndola resonar por todo el espacio cósmico, que convierta la suya en una incesante acción de gracias que se consuma en la autoentrega al que le confiere resuello y plenitud? ¿No «transforma» también la palabra del hombre a Dios, al ofrecerle el cántico del amigo? ¿Sería Dios amigo del hombre si de verdad no quedará afectado y acrecentado por la palabra de su compañero de alianza?[13]

13. Los poetas se han atrevido a hablar de un acrecentamiento en Dios. «Et que l'être de Dieu repuisse incessamment / Dans sa source éternelle et dans sa vie profonde / Et qu'il fait de lui-même et son accroissement / Et le salut de l'homme et la force du monde», Ch. Péguy, *Eve*, quatrain 455 y 458, en *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1975, 933-1174.

Rilke ha definido al poeta como el destinado a la alabanza. Esa es su gloria y la dureza de su existencia: arrancar a la piedra su gravedad y al metal su sonoridad, elevándolas en canto gozoso. También «puede tener lugar el lamento pero sólo en el ámbito de la alabanza».

Rühmen, das ist's! Ein zum Rühmen Bestellter,
ging er hervor wie das Erz aus des Steins
Schweigen. Sein Herz, o vergängliche Kelter
Eines den Menschen unendlichen Weins.

¡Alabar, esto es! Destinado a la alabanza
surgió él del silencio de la piedra.
Su corazón, o lagar perecedero
de un vino inagotable para el hombre[14].

En ese acto de alabar, dejándose llevar confiadamente más allá de sí mismo, el poeta encuentra el sentido y descubre la plenitud que le está destinada y desde la cual le es posible asumir todos los horrores de la existencia, que él no niega sino que los ve en una nueva luz y los asume desde la fuerza que el destinatario de la alabanza le regala.

Oh, di poeta, ¿qué haces tú? – Yo alabo.
Pero lo mortal, lo monstruoso
¿Cómo lo asumes en ti, cómo lo asimilas? – Yo alabo.
Pero esas cosas que no tienen nombre
¿Cómo puedes llamarlas tú, poeta? – Yo alabo.
¿Por qué el silencio y el ruido,
la estrella y la tormenta te conocen? Porque yo alabo[15].

Más allá de todas las diferencias –el poeta no nombra al destinatario mientras que el teólogo profiere su nombre como el primero y más necesario– ambos convergen en la alabanza como la palabra suprema del hombre, hacia la que todas confluyen y de las que todas pueden recibir iluminación y reciedumbre. Una fe lúcidamente consciente de sí misma se reconoce como gracia y se ejercita como acción de gracias ante el don inconmensurable de Dios, que no son cosas sino su amistad, su amor, su promesa. «El único acto de fe a la altura de este 'don de Dios' es la doxología, no solamente la acción de gracias sino la alabanza que es el corazón espiritual, muchas veces ardiente, de la Biblia en teología»[16].

14. R. M. Rilke, *Sonetos a Orfeo VII y VIII*, en *Obras*, Barcelona 1971, 834.
15. Citado en A. Pau, *La vida de Rilke. La belleza y el espanto*, Madrid 2007, 456.
16. Ch. Theobald, *De la Bible en Théologie*, en F. Mies (ed.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Namur 2006, 79; cf. G. Wainwright, *Doxologie. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, Oxford 1980.

Heidegger ha expuesto en el poema siguiente la fuerza creadora de la gratitud y acción de gracias (*Dank*) que trasciende el pensamiento y nos pone ante la faz del Eterno al cual estamos destinados porque nos es propio y a el somos apropiados:

Más fundadora que la poesía,
Más fundante también que el pensamiento,
Permanece la gratitud.
A quienes son capaces de agradecer,
Ella los devuelve
Ante la presencia del Inaccesible
A la que nosotros mortales
Desde el origen estamos a-propiados[17].

5. *El carisma del teólogo en la Iglesia*

Ser teólogo es una forma peculiar de la existencia cristiana, que no es esencial para la salvación en su forma técnica, aun cuando una teología incipiente es esencial en todo creyente, en la medida en que creer es pensar con la inteligencia y asentir con la voluntad a la revelación de Dios, en la cual encontramos nuestra verdad presente y nuestra salvación futura. El ejercicio de la teología exige unas condiciones de tipo técnico y científico, otras de tipo personal y religioso. Es una forma de vida que reclama formación previa y cultivo permanente, un aprendizaje de técnicas a la vez que una dedicación de por vida y una gracia especial de Dios para llevarla a cabo no solo como una elección personal, correspondiente a una inclinación de nuestra naturaleza, sino también como una vocación en la Iglesia. La teología es un carisma del Espíritu que cualifica a un cristiano a fin de que asuma una misión al servicio de toda la Iglesia. No hay teología individual ya que la fe que, es su presupuesto, es siempre una fe eclesial, recibida de la comunidad apostólica, sólo vivible en comunidad y por tanto sólo reflexionable en la comunión de todos los que confiesan el mismo Credo y celebran la misma Eucaristía.

Si en el Nuevo Testamento no encontramos la palabra «teología» ni «teólogo», sin embargo encontramos su equivalente inicial: διδάσκαλος (maestro) como uno de los carismas que animan la Iglesia. Esta palabra designa en primer lugar al propio Jesucristo, como único maestro en contraposición a los otros maestros de la ley, con los que él se encontró en el ejer-

17. M. Heidegger, *Denkerfahrungen*, Frankfurt 1983, 186 (*Stiftender*), 164 (*Dank*).

cicio de su función mesiánica y con los que los apóstoles se encontraban en el choque entre sinagoga e Iglesia durante los primeros decenios del cristianismo. «Vosotros no os hagáis llamar *rabbi* porque uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos» (Mt 9, 11; 10, 24-25; 17, 24; 23, 8). El trasfondo aquí es la predicación de Jesús y su diferencia respecto de la forma de enseñanza de los rabinos respecto de sus discípulos (Mc 1, 21-28). Él es en la Iglesia una presencia glorificada, donadora permanente de su Espíritu, que ya no comparte las características de un maestro de este mundo. Por eso el título de maestro, como el de profeta, que aparecen en las primeas fases de la conciencia eclesial para identificar a Jesús desaparecerán luego porque resultan insuficientes para decir todo lo que los creyentes reconocen en él a partir de la resurrección y de la venida del Espíritu. Él es el Mesías, el Hijo, el Señor[18].

El punto de partida para comprender el carisma de magisterio en el Nuevo Testamento es la glorificación de Jesús, quien da de la plenitud de su Espíritu a su Iglesia. Él fue el Ungido sobre quien en el bautismo descendió el Espíritu prometido al Mesías con todos sus dones y permaneció interiorizado y activo en él durante toda su existencia (Mt 3, 16; 12, 18; Lc 4, 16-20). Dos textos de Isaías son esenciales para comprender la relación de Cristo con el Espíritu. El primero explicita los dones que cualificarán al Mesías: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará; reposará sobre él el Espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Yahvé. Y le inspirará el temor de Yahvé» (Is 11, 1-3). Este texto en su versión de los Setenta reasumida por la Vulgata será decisivo para la elaboración teológica de los siete dones del Espíritu Santo, tal como se sistematizaron a partir del siglo XII con santo Tomás como su exponente supremo, para quien el Espíritu es la ley nueva, nos abre interiormente a Dios y nos hace posible llegar a él como nuestra bienaventuranza eterna[19]. El otro es Is 61, 1-3: «El Espíritu de Yahvé está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvé. Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad, a pregonar un año de gracia de Yahvé». Este texto es reasumido por Lucas como anuncio programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret con la afirmación conclusiva de Jesús: «Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4, 16-21).

18. Cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, London 1962; M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca 2002; R. Schnackenburg, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios*, Barcelona 1998.

19. «Ad finem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit sed in eam inducit Spiritus Sanctus ad cuius oboedientiam et sequelam per dona perficimur» (STh I-II, q. 169, a. 1; q. 9, a. 4 y 6; q. 68, a. 3 ad 2; II-II, q. 23, a. 2; q. 52, a. 1 ad 3). Cf. U. Horst, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin 2001.

En los teólogos pervive el carisma de los *didáskaloi* o doctores de la Iglesia primitiva. El trasfondo sobre el que hay que comprender los carismas, entre los que se cuenta el de magisterio o teología, no es la vida del Jesús histórico sino la acción del Resucitado en su Iglesia. En ella el que ha subido a los cielos y participa en el señorío del Padre sobre el mundo cualifica a la comunidad de los que creen en él con los diversos ministerios-operaciones-carismas.

> A cada uno de nosotros le ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo. Por lo cual dice: «Subiendo a las alturas, llevó cautiva a la cautividad, repartió dones a los hombres» (Sal 68, 19)... El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llevarlo todo. Y él constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios (Ef 4, 7-13).

El autor de la Carta a los efesios, utilizando una interpretación talmúdica, ve al Mesías como nuevo Moisés subiendo al Sinaí y dando la nueva ley a la comunidad mesiánica. Pentecostés, fiesta de la Ley para los judíos, aparece ahora como la fiesta del don del Espíritu por el Mesías, como la ley de la nueva comunidad mesiánica. Y en continuidad con ese don, conclusivo de su misión en el mundo, aparecen ahora los dones que el mismo Cristo sigue repartiendo para la edificación de la Iglesia[20].

La obra histórica de Cristo está enclavada entre dos momentos constituyentes: encarnación y glorificación: el que bajó y el que ascendió, el que introdujo a Dios en estas partes inferiores de la tierra para compartir nuestro destino y el que asumió consigo a toda la humanidad en el ámbito mismo de Dios. Ese único misterio del Encarnado-Glorificado se prolonga en la historia por la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. El término aquí utilizado –δόματα = dádivas, dones– tiene su equivalente en los χαρίσματα o gracias derivadas de la χάρις de Cristo y comunicadas por su Espíritu, que encontramos en las cartas a los Rom 12, 3-8 y 1 Cor 12-14.

20. Cf. H. Schürmann, *«und Lehrer». Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter*, en W. Ernst - K. Feiereis - F. Hoffmann (ed.), *Dienst der Vermittlung*, Erfurt 1977, 107-164.

> Con esta doctrina el apóstol se dirige a cada uno de los miembros de la comunidad, que se consideran miembros vivos del cuerpo y deben prestar la contribución correspondiente a la edificación de la comunidad. Pablo parte en este punto de que, lo mismo que en el funcionamiento de un organismo, a cada cual se le ha asignado una tarea. A esas tareas les da nombres diferentes: carismas, servicios, operaciones (1 Cor 12, 4-6)... Los substantivos «carisma» y «operación» expresan que la capacidad correspondiente no es algo que se adquiere por las propias fuerzas sino que lo concede y realiza el Espíritu; por su parte el término «servicio» pretende resaltar que la actuación de la capacidad en cuestión sólo tiene sentido si se usa a favor de los demás[21].

En las tres perícopas paulinas aparece entre los dones o carismas que Cristo ha repartido por el Espíritu en su Iglesia el carisma de «enseñar», de «ciencia», de «sabiduría» (Rom 12, 7, 1 Cor 12, 9; Ef 4, 10-12), e igualmente en Hch 13, l: «Había en la Iglesia de Antioquía profetas y doctores».

El modelo primero y fundamental de *didáskalos* para las comunidades de la Iglesia naciente es el propio Pablo, que es ante todo apóstol de Cristo Jesús, heraldo del evangelio de Dios (Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1), pero también fundador de iglesias, padre y maestro. Él es designado «heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad» (1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11; cf. Col 1, 28). La enseñanza de Pablo no era ni ocasional, ni la mera transmisión externa de noticias o de doctrina sino una gestación, equivalente al engendramiento de un hijo por su padre: «No os escribo esto para confundiros sino para amonestaros como a hijos carísimos. Porque aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, que quien os engendró en Cristo por el evangelio fui yo» (1 Cor 4, 15). Él ha ejercido múltiples formas de gestación y conformación de sus comunidades. Da por supuesto que él también tiene el don de lenguas, pero que nada aprovecharía a los oyentes si además ese don no fuera acompañado de otros: «¿Qué os aprovecharía si no os hablase con revelación o con ciencia, o con profecía o con doctrina?» (1 Cor 14, 6). Si es difícilmente precisable la distinción entre estos cuatro términos (ἀποκάλυψις, revelación; γνῶσις, conocimiento; προφητεία, profecía; διδαχή, enseñanza), sin embargo cada uno de ellos tiene un contexto propio en el corpus paulino y manifiesta la complejidad y riqueza espiritual tanto del apóstol como de la primitiva Iglesia.

El punto de partida de estas afirmaciones es que en la Iglesia hay variedad de carismas y que cada uno de los miembros ha recibido del Espíritu el suyo. Cada uno tiene una «gracia», una «medida de la fe». La Iglesia no es una comunidad de sola autoridad previa, de sola enseñanza aceptada, de

21. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998, 119-120.

mera acción moral, sino una «comunidad carismática» de experiencia y de responsabilidad, en la que cada cual tiene una gracia para ejercer una responsabilidad, comenzando por el apóstol que ha recibido la «gracia del apostolado» (Rom 1, 5; 1 Cor 9, 2; Gal 2, 8). «Por la gracia que me ha sido dada, os encargo a cada uno de vosotros no sentir por encima de lo que conviene sentir sino sentir modestamente, cada uno según Dios le repartió la medida de la fe» (Rom 12, 5). «A cada uno de nosotros le ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo» (Ef 4, 7). Las listas de esos carismas es variada en las distintas cartas: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores doctores, el poder de hacer milagros, las virtudes, las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, de hablar en lenguas...

¿Cuál es el carisma específico del *didáskalos*? Los doctores y evangelistas vienen enumerados inmediatamente después de los apóstoles y profetas. Parece que estos fueron los protagonistas de los primeros inicios de la Iglesia y que fueron sucedidos en las fases posteriores por los evangelistas y doctores. Así Pablo habla de la Iglesia fundada sobre apóstoles y profetas siendo la piedra angular Cristo (Ef 2, 20). Los doctores eran una función permanente en la Iglesia, un oficio o estado que tenía como misión esclarecer el mensaje recibido de Cristo por los apóstoles, la explicitación de sus exigencias en la vida y la interpretación del Antiguo Testamento.

> Con el concepto cristiano de *didáskalos* se designa algo así como un oficio (*Stand*), al que le incumbe la enseñanza general de la comunidad y precisamente en la forma de un desarrollo doctrinal del evangelio y de la tradición recibidos de los apóstoles junto con la interpretación del Antiguo Testamento. Que este servicio necesita de un carisma y que, por consiguiente, es un servicio carismático nos lo muestra 1 Cor 14; cf. *Pastor de Hermas* 9, 25, 2. Pero no se fundamenta sólo en el carisma sino que tiene fundamentalmente un carácter «ministerial» (*amtlichen*). Es realizado y plenificado en el carisma pero no recibe de ahí su autoridad, aun cuando sí reciba del carisma su capacidad activa y persuasiva[22].

Este carisma es fruto inmediato de la acción del Espíritu pero su raíz es la gracia de Cristo. Por ello no pueden ser opuestas la palabra de Cristo y la palabra del Espíritu, ya que nadie puede confesar a Jesús sin el Espíritu Santo y nadie con el Espíritu Santo niega a Jesús (1 Cor 12, 3). Ante las divisiones y envidias de la Iglesia de Corinto san Pablo repetirá la unidad de Dios a pesar de la diversidad de operaciones, la unidad del Espíritu en la diversidad de dones y la unidad del Señor en la diversidad de ministerios. «A

22. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Dusseldorf 1963, 197.

uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia según el mismo Espíritu» (1 Cor 12, 8). Este carisma se dirige al núcleo del sujeto que lo recibe y determina toda su existencia intelectiva y volitiva, afectiva y operativa, de forma que queda implicado todo él en este ministerio. Nada hay funcional en la Iglesia que previamente no sea personal, derivando de la acción de Dios y configurando a la persona, que ya no se puede comprender sino desde ese don y misión.

6. *Funciones del carisma teológico*

El διδάσκαλος es llamado para ser encargado con una misión en la Iglesia y cualificado con una gracia de estado. Es una vocación-misión. «Quisiera yo que todos los hombres fueran como yo; pero cada uno tiene de Dios su propia gracia: éste una, aquel otra» (1 Cor 7, 7). La determinación de la persona por la gracia del Espíritu se prolonga en la ordenación a la Iglesia: los carismas están dados por Dios para la «utilidad» de todos, para la «edificación de la Iglesia». «Cada miembro está al servicio de los otros» en el único Cuerpo, alentados por el único Espíritu (Rom 12, 13-8; Ef 4, 12.16.29). «Que cuando os juntéis, tenga cada uno su salmo, tenga su instrucción, tenga su revelación, tenga su discurso en lenguas, tenga su interpretación, pero que todo sea para edificación» (1 Cor 14, 26). Se trata, por tanto, de un carisma dado por el Espíritu «según su voluntad»; que existe junto a otros en la única Iglesia; que todos están ordenados a la edificación de la comunidad y para que lleguemos a la plenitud de Cristo; que sobre todos está la caridad; que ninguna gnosis puede elevar a ningún cristiano sobre los demás y no hay pecado más grave que aquel que se comete por el orgullo del «conocimiento», despreciando o escandalizando a los pobres de conocimiento. «Entonces perecerá por tu ciencia el hermano por quien Cristo murió». «Y así pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo» (1 Cor 8, 11-12; Rom 14, 15). Ninguna sabiduría o magisterio teológico en la Iglesia puede elevarse contra la caridad. Ya la Carta de Santiago amonestaba contra esta tentación, la eterna tentación del saber pretendiendo convertirse en poder e invirtiendo lo que es cualificación divina para un servicio a los demás en dominación sobre ellos: «Hermanos, no seáis muchos en pretender haceros maestros» (3, 1).

El *didáskalos* ha recibido este carisma para servir a la fe en la Iglesia y lo ejerce de múltiples formas. La enseñanza teológica en cristiano tiene siempre que tener estos tres elementos.

a) *Anámnesis (rememoración, interiorización)*, recuerdo, remitencia al origen fundante y su actualización. Memoria de Cristo no como un pasado perdido en las arenas del desierto de Judea en quien se piensa (*Gedenken*) sino como interiorización (*Erinnerung*) de quien es un presente vivo, que debe ser interpretado a la luz de su acción, palabra y destino de entonces. Encontramos dos imperativos sagrados en el Nuevo Testamento: uno del mismo Cristo: «Haced esto para memoria mía = hacedme presente» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24.25) y otra del apóstol: «Acuérdate de Jesucristo resucitado de entre los muertos» (2 Tim 2, 8). La función sagrada del *didáskalos* es ante todo que Cristo no sea olvidado, que se profiera como nuevo siempre su santo nombre con sentido y con amor; que se haga siempre memoria fiel y amorosa de él.

b) *Parénesis (exhortación, consolación)*. Exhortación y edificación de los miembros de la Iglesia y de los destinatarios del evangelio mediante la consolidación de su fe, la consolación en las tribulaciones, la fundamentación de la esperanza y la defensa frente a los acosos exteriores o las traiciones interiores. Exhortación que es ante todo anuncio del Dios vivo, de su Hijo Jesucristo muerto y resucitado por nosotros; y desde ahí desenmascarar los ídolos que subyugan a los hombres, a la vez que mostrar la absolutización de ideas y personas, sistemas o productos que se ponen en el lugar del único Dios. Función crítica, que es distancia frente al mundo pero a la vez compromiso fiel con él.

c) *Prolepsis (anticipación, profecía, crítica)* o capacidad para mostrar la fuerza del Futuro de Dios anticipado en el misterio pascual de Cristo y el don de su Espíritu, victorioso sobre la muerte y el mal. Cristo es la cabeza de una humanidad que en él ya ha llegado a su destino y de él recibimos no sólo ejemplo sino también fuerza para andar el camino. Esa anticipación del Futuro absoluto ejerce a su vez una fuerza crítica contra todas las absolutizaciones que los hombres realizan. El hombre debe orientarse también hacia el futuro y en la prospectiva prepararse a él, pero más allá de esos futuros intrahistóricos, programables y resolubles queda lo que realmente le importa: el Futuro absoluto. El cristiano a la luz de la resurrección de Jesucristo, en la que Dios se nos anticipa como Futuro absoluto en acogimiento, perdón y paz, se opone a todo intento de dominación y apoderamiento de él[23].

23. El marxismo fue una idolatría de ese futuro humano como Futuro absoluto al que subyugó vidas y libertades. Cf. K. Rahner, *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos* 6, 76-88.

7. *La teología contra la idolatría y la ideología*

La palabra del *didáskalos* se dirige ante todo contra la idolatría. En este sentido la prolepsis se convierte en profecía y colabora para mantener viva la acción del Espíritu, evitando que se sofoque su acción en los corazones y en el espacio público de la Iglesia. El imperativo paulino de no apagar el Espíritu debe seguir siendo oído en cada generación. En nuestros días Rahner se ha atrevido a titular uno de sus volúmenes: «Teología desde la experiencia del Espíritu»[24]. A lo largo de la historia de la Iglesia no han cesado las voces que han clamado contra los pecados y los poderes malignos, por la reforma de las costumbres en la cabeza y en los miembros. Eran voces de hombres y mujeres, que se sentían «inspirados» por el Espíritu Santo. Olvidamos que *ruah*, *pneûma*, *spiritus* son sinónimos de aliento, resuello, empuje, inspiración y que lo propio del Espíritu Santo es «crear» (*Spiritus creator*) e «inspirar», en el doble sentido: el poético y el crístico. Para poner sólo algunos ejemplos, recordemos lo que fueron las visiones y revelaciones en la vida de santa Hildegarda de Bingen, santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena, santa Catalina de Génova, santa Margarita María Alacoque... y las «inspiraciones», las «palabras oídas» en la vida de santa Teresa de Jesús y de santa Teresa de Lisieux[25]. Las tres funciones esenciales del teólogo podemos resumirlas en una: fiel lector e intérprete de la Sagrada Escritura. De ella se dice en el Nuevo Testamento: «Toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para la enseñanza (διδασκαλία), para la defensa (ἐλεγκός), para la corrección (ἐπανόρθωσις) y para la educación en la justicia (παιδεία), a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3, 16).

Esta comprensión de la teología como un carisma, tal como aparece germinalmente en el Nuevo Testamento y es vivida en la primitiva Iglesia, se mantiene a lo largo de la patrística, en la medida en que el oficio va unido casi siempre al ministerio episcopal y reforzado con la ordenación de obispo, sacerdote o diácono, que sitúa al ordenando en la tradición apostólica, confiriéndole, por la ordenación, el Espíritu Santo. A esa identificación inclinaba el hecho de ir nombrados juntos en Ef 4, 11 y poder ser traducido el texto así: «Los pastores que son también doctores». A partir del momento en que la teología adquiere un estatuto universitario en la Edad

24. K. Rahner, *Theologie aus der Erfahrung des Geistes*, en *Schriften zur Theologie* 12, Einsiedeln 1975.

25. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* I. *L'expérience de l'Esprit*, Paris 1979, 170-173.

Media y se identifica a sí misma dentro del universo académico como una ciencia, esa dimensión carismática irá siendo olvidada o descuidada; y habrá que esperar hasta finales del siglo XIX para que J. M. Scheeben subraye con gran intensidad esta dimensión carismática de la teología. Entretanto, es considerada sin más como una profesión. Se olvida la dimensión eclesial de los carismas y se termina convirtiéndolos en dones personales con carácter general para todo cristiano. De una visión de eclesiología pneumática, en la que unos sujetos eran cualificados por el Espíritu Santo para cumplir una misión particular, pasamos a una antropología o psicología sobrenatural individualista.

La perspectiva es en adelante la vida del cristiano, cualificado ónticamente con la gracia santificante (hábito entitativo) y dinámicamente con las virtudes teologales (hábitos operativos). El ser es elevado por la primera y las potencias son cualificadas por las segundas. Los siete dones del Espíritu Santo serán comprendidos como hábitos dispositivos del creyente para acoger con facilidad y responder con docilidad a las llamadas del Espíritu. Ellos crean un dinamismo nuevo que facilita la correspondencia a la voluntad de Dios y ayuda en la realización de nuestra vida sobrenatural. No añaden nada distinto a nuestra alma en el ejercicio de sus potencias sino que les ayudan a desplegar todas sus posibilidades, insuflándoles desde dentro un dinamismo nuevo. En la teología clásica el ejemplo era siempre éste: la barca a la que el viento le hace posible una velocidad que los remeros por sí solos no podrían lograr. En nuestros días ¿quién no ha subido en la cinta mecánica de un aeropuerto y percibido que es un ir y un ser llevado al mismo tiempo, avanzando a velocidad doble o triple?[26]

En la teología de finales del siglo XIX la cuestión de los carismas ha sufrido una distorsión profunda con la alternativa planteada por el protestantismo liberal, contraponiendo los carismas y la institución, la libertad del Espíritu y los condicionamientos de la autoridad, desde una perspectiva que consideraba el derecho ajeno a la Iglesia y comprendía a ésta más como «comunidad desde abajo», resultado de la elección del individuo, que como «Iglesia» convocada (ἐκκλησία) y constituida por «llamada» de Dios en Cristo. R. Sohm (derecho canónico), A. Harnack (historia de los dogmas) y E. Troeltsch (sociología de la religión) han planteado la alternativa entre carisma e institución considerándolos como irreconciliables. Esta actitud es

26. Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* I-II, Paris 1927; Id., *Dons du Saint Esprit*, en DThC IV/2, 1728-1781; DSp III, 1579-1641; l. «Chez les Pères»: G. Bardy; 2. «Au moyen âge»: F. Vandenbroucke; 3. «Période moderne»: A. Rayez; 4. «Doctrine thomiste»: M. M. Labourdette; 5. «Chez les Saints»: Ch. Bernard.

resultado de una ruptura previa con lo que son determinaciones constituyentes del cristianismo (encarnación, sacramentos, dogma, sucesión episcopal...). Este neoprotestantismo dejó al descubierto su fragilidad interior cuando llegaron los grandes desafíos de las dos guerras mundiales[27]. Tal actitud protestante endureció la postura católica, que al responder afirmando la autoridad, reducía los carismas a gracias extraodinarias de carácter individual, que nada significaban para la estructura y vida de la Iglesia en cuanto tal. Eran fenómenos extraordinarios de naturaleza individual, y por ello teológicamente insignificantes.

El concilio Vaticano II ha restaurado una visión de la Iglesia toda ella comunidad del Espíritu, en la que autoridad y carismas no están contrapuestos sino coordinados. La libertad existe en una comunidad en la que perdura la autoridad apostólica y ésta se ejerce para con unos miembros que reciben dones propios del Espíritu Santo para común edificación, que hay que discernir, completar e integrar[28]. Para unos y otros vale el imperativo paulino: «No apaguéis el Espíritu; no despreciéis las profecías» (1 Tes 5, 19-20); «Aspirad a los dones mejores» (1 Cor 12, 31)[29].

Uno de los autores que más ha aportado a la recuperación del verdadero sentido de los carismas en la Iglesia y a situar el lugar propio de los santos dentro de ella ha sido H. Urs von Balthasar. En primer lugar, diferenciando el carisma objetivo y el carisma subjetivo, y luego el del apóstol y el del profeta. Unos y otros pertenecen a la esencia de la única Iglesia. En esta las gracias personales tienen siempre una dimensión social; lo que Dios da a cada cristiano lo da no sólo en función de su existencia personal, sino

27. Cf. V. Drehsen, *Neuprotestantismus*, en TRE 24, Berlin 1994, 363-383. Este movimiento comienza oponiendo la «manera libre» (*freie Lehrart*) a la manera eclesial de enseñar, para convertirse luego en la 'teología liberal', que sitúa la religión bajo el paraguas kantiano de la moral, contraponiendo ésta a la metafísica. Primero Ritschl y luego Harnack, con su obra *La esencia del cristianismo* (1900), son sus máximos exponentes en el área germánica, y su simplificador protestante en el área francesa es A. Sabatier (1830-1901), que reduce el cristianismo a dos pilares: la palabra de Dios (anuncio de la gracia libre de Dios en Cristo) y la fe (justificación por ella más allá de las obras), a la vez que contrapone el principio interior de la libertad a todo principio exterior de autoridad. «Le second principe de la Réforme substitue, en dogmatique, le principe intérieur de l'expérience chrétienne au principe extérieur de l'autorité; il fait du christianisme une vie morale et non plus une métahysique» (A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1898, 317.335.381). Cf. K. H. Neufeld, *Adolf von Harnack. Theologie auf der Suche nach der Kirche*, Paderborn 1977; Id., *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationem zum «Wesen des Christentum»*, Insbruck 1979; Th. Hübner, *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, Frankfurt 1994.

28. Cf. LG 4; 7; 12; 25; 30; 50; DV 8; AA 3; 30; 23; 28; AG 4; 23; 28; 4; 9.

29. Recuérdese que santo Tomás comprende bajo la profecía todo lo relativo al conocimiento: «Omnia quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprendi possunt», STh II-II, q. 171, Prol.

de la vida de la Iglesia y de la propagación del evangelio. Las gracias particulares son entonces carismas eclesiales. En este sentido, su estudio sobre santa Teresita de Lisieux no se titula *Historia de un alma*, sino *Historia de una misión*.

Balthasar distingue dos tipos de santidad: una que como don de Cristo-cabeza desciende a la Iglesia suscitando vidas que se convierten en apelación para todos sus miembros, y otra que asciende de la Iglesia a la cabeza, como ofrenda de la comunidad a Cristo, que la preside y anima. Las más importantes son las primeras en cuanto expresión de la voluntad de Dios que muestra los nuevos caminos que la Iglesia debe andar, la recuperación de los olvidos de ciertas partes del evangelio y las exigencias de la propia misión evangelizadora. «Para los teólogos esos santos son más bien una nueva exposición de la revelación y un enriquecimiento de la doctrina, en torno a rasgos poco observados hasta ahora». En estos santos lo esencial es su condición de palabra de Dios a la Iglesia, más allá de sus propias virtudes y características psicológicas o sociales: «Lo más importante en el gran santo es su misión, el nuevo carisma otorgado por el Espíritu a la Iglesia»; no tanto su experiencia subjetiva cuanto la misión objetiva que tienen para la Iglesia. Balthasar quiere superar con esta nueva acentuación el modelo ascético, moralista o psicologizante de las biografías de los santos, como ejemplos aguerridos de virtudes heroicas o sujetos agraciados con fenómenos extraordinarios, para hacer una lectura auténticamente teológica[30].

En el caso de santa Teresa de Lisieux, ella ha expresado con su humilde y cotidiana existencia un redescubrimiento de la misericordia y paternidad de Dios, oscurecida por siglos de moralismo, jansenismo y deísmo, derivados de la Ilustración y de la peculiar historia de Francia. Este fue el carisma de la joven carmelita. Ella lo formuló con luminosa concisión en referencia a los textos paulinos: «En el corazón de mi madre, la Iglesia, yo seré el amor»[31].

8. *Conocimiento (γνῶσις) y amor (ἀγάπη)*

El conocimiento y el amor de Cristo en la Iglesia van unidos y son inseparables; conocimiento a la altura de la conciencia histórica y amor a la al-

30. Cf. H. Urs von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona 1989, 15-36.

31. *Thérèse de l'Enfant Jésus. Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux 1957, 229: «Oui, j'ai trouvé ma place dans l'Église et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donné ...dans le Cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour ...ainsi je serai tout ...ainsi mon rêve sera réalisé!!!...».

tura de los grandes ejemplos de santidad. Cada uno de ellos debería llegar a ser y considerarse responsable de la unidad indisoluble entre conocimiento y amor en toda vida cristiana. Esta podría ser la diaria súplica y el diario propósito del teólogo: «En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré la verdadera gnosis de Cristo»[32]. Y el que haya una gnosis falsa (1 Tim 6, 20) no nos debe llevar a rechazar aquel conocimiento de Dios y de Cristo, que es ya salvación (Lc 1, 17). San Pablo afirma que todos tenemos esa γνῶσις-ciencia, a la vez que nos remite a su conexión necesaria con la caridad, porque aquella sola hincha, mientras que ésta siempre edifica (1 Cor 8, 1-2; Rom 13, 2); afirmando que Dios «por nosotros manifiesta en todo lugar el aroma de su conocimiento». El autor de la Carta de san Pedro une en su exhortación el don de Dios y nuestra tarea: «creced en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2 Pe 3, 18). Hay un amor de Cristo que supera todo conocimiento y cuando se unen ambos se es «lleno de toda plenitud de Dios» (Ef 3, 19).

La historia de la espiritualidad y de la teología se divide según hayan puesto en primer plano la dimensión intelectiva o afectiva, el conocimiento o el amor en la experiencia cristiana. Mientras que en san Agustín y en el Pseudo-Dionisio van juntas, luego se escindirán. Ricardo y Hugo de San Víctor, los franciscanos y Hugo de Balma acentuarán el amor. «Amor ipse notitia», el amor que engendra conocimiento. En cambio, san Alberto, santo Tomás y los místicos del Rin (Eckhart, Suso, Tauler...) están mas inclinados a subrayar la dimensión intelectiva de todo conocimiento creyente y con ella a reclamar la necesidad de una metafísica mínima en toda experiencia cristiana[33].

32. Cf. Rom 15, 14; 1 Cor 1, 5; 8, 1; 12, 8; 14, 8; 2 Cor 2, 14: «El aroma del conocimiento de Cristo»; 4, 6: «Para revelación de la gnosis de Dios en el rostro de Cristo»; 8, 7; 10, 5: «Destruyendo toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegando todo pensamiento a la obediencia a Cristo»; Ef 3, 19: «Conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios»; Col 2, 3: «En Cristo están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia»; 2 Pe 1, 5: «Creced en el conocimiento de nuestro Señor y salvador Jesucristo».

33. «Face à l'interprétation égarante des Victorins et de Guillaume de Saint-Thierry, pour lesquels la connaissance mystique est de nature uniquement amoureuse, Albert restitue la véritable pensée de Denys: c'est par une démarche intellectuelle prenant appui sur la révélation surnaturelle de Dieu à l'esprit humain que celui-ci peut entrer dans la nuée obscure et espérer voir Dieu tel qu'il est. La connaissance mystique se situe donc dans le prolongement normal de la foi théologale dont elle constitue l'aboutissement pour l'*homo viator*» (J. M. Counet, recensión en Revue Théologique de Louvain 28 [1997] 267 de *Albert le Grand, Commentaire de la Théologie mystique de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celui des Épîtres I à V*, ed. E. Weber, Paris 1993). Cf. Hugues de Balma, *Théologie mystique*, Paris 1995-1996.

VII

FUNDAMENTOS, PROBLEMAS, TAREAS

Dieu, pays des réalités possibles
(G. W. Leibniz a A. Arnauld [1612-1694],
en *Correspondencia con A. Arnauld*, Buenos Aires 1946).

Madame, si notre Dieu était celui des païens et des philosophes (pour moi c'est la même chose), il pourrait bien se réfugier au plus haut des cieux, notre misère l'en précipiterait. Mais vous savez que le notre est venu au-devant. Vous pourriez lui montrer le poing, lui cracher au visage, le fouetter des verges et finalement le clouer sur une croix, qu'importe? Cela est déjà fait, ma fille
(G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Paris 1936, 209-210).

1
PRINCIPIOS Y FUNDAMENTOS

1. *Principios de originación y principios de perduración*

En todo orden de conocimiento y de construcción de la realidad la primera cuestión es la de los principios y fundamentos. Ellos determinan todo el desarrollo del conocer y la ordenación tanto de los hechos como de los elementos que constituyen un edificio material, una construcción social o una obra teológica. Los principios sostienen y orientan a cada una de las partes, otorgan la cohesión entre ellas y las sostienen referidas unas a otras. Cuando los fundamentos fallan todo el edificio amenaza derrumbamiento y cuando los principios se oscurecen la realidad pierde inteligibilidad y el sujeto, carente de orientación, se olvida de ella y la descuida hasta que ésta deja de tener sentido para él. Solo se percata de su valor e importancia cuando los ha perdido y ya no puede apoyar su existencia en ellos. Las amenazas y asedios a los fundamentos en el orden material y a los principios en el orden espiritual apenas son perceptibles sobre la marcha de la vida; su absoluta necesidad se descubre cuando han desaparecido.

Con los peligros que acechan a la vida espiritual ocurre como con el agua de un río que corriendo al lado de los muros de una casa lentamente va lamiendo, horadando y somoviendo sus bases, hasta que se derrumba. Por falta de perseverancia en su cultivo teórico y de atención moral esos principios van perdiendo claridad y potencia para guiar la vida, y cuando menos lo esperamos dejan de sostenernos. Las amenazas explícitas son menos peligrosas, porque al acosarnos directamente nos podemos defender de ellas. Lo que ocurre en el orden material con el edificio junto a las corrientes, que un día se desmorona, eso ocurre también en el orden del espíritu: se oscurecen los fundamentos que sostuvieron la vida personal, espiritual y religiosa. Nos vamos a preguntar cuales son lo principios y fundamentos de la teología y a la luz de ellos iluminar nuestra situación espiritual, detectando cuáles son los peligros y tentaciones que padece la teología hoy.

2. *La originalidad cristiana de la teología*

La teología cristiana no es una especie más del género de reflexión sobre lo divino, los dioses, Dios, unida a una experiencia moral o un proyecto utópico para la transformación del mundo e iluminación del futuro[1]. La teología nace de donde nace el cristianismo y éste nace de una persona histórica, con todo lo que ella presupone, propone y hace nacer: Jesús de Nazaret, reconocido como Mesías que cumple la esperanza del Antiguo Testamento, percibido como Señor presente en medio de los que le confiesan, comprendido como Hijo de Dios, Verbo encarnado y enviado por el Padre al mundo[2]. Ella es un elemento más entre los que diferencian al cristianismo del judaísmo, que no ha desarrollado una teología en sentido estricto, ya que se ha remitido ante todo a la Ley, a la obediencia y a la praxis como formas supremas de acoger y de responder a la revelación divina. El lugar dominante que la ética tiene en el pensamiento de Levinas, por ejemplo, hasta dejar en la penumbra a la teología es bien significativo. La teología nace con el Logos de Dios, que se ha hecho hombre y ha asumido la carne, el tiempo y la palabra humana como mediaciones de su propia realidad e inteligibilidad. Por ser el Logos de Dios en el mundo, Cristo es la teo-logía en persona y la teología en la Iglesia es la consecuencia necesaria de su presencia perenne en ella (Mt 28, 20). Si él como Hijo eterno asume una humanidad como la nuestra y desde dentro de ella profiere las palabras de Dios, eso quiere decir que la carne, palabra y signos humanos tienen la capacidad radical de expresar a Dios. Él nos descubre y hace posibles una nueva palabra sobre Dios, derivada de sí mismo que es la Palabra[3].

El concilio de Calcedonia, al afirmar la unidad personal de Cristo, perfecto en humanidad y perfecto en divinidad, hijo eterno del Padre e Hijo de María en el mundo, con las propiedades de su humanidad mantenidas en plenitud y dinamizadas por la acción del Espíritu Santo, ha explicitado la lógica interna de todo el cristianismo. En cada una de sus realidades constituyentes, desde la Iglesia a la teología, habrá siempre una presencia divina y una presencia humana. A esa doble presencia corresponde una doble actividad. El concilio Vaticano II expresa la naturaleza de la Iglesia reconociéndole una constitución teándrica, es decir, humano-divina, no por confusión de dos órdenes de realidad, sino por surgimiento de una forma nueva de existencia en la que la presencia divina plenifica la radical capacidad de la criatura para oír, expresar y corresponder a la llamada de Dios[4]. En la fe y en la teología también debemos hablar de una «dimensión teándrica», en la medida en que en ambas opera un sujeto humano, informado y alumbrado por el Espíritu Santo como principio trascendente y la gracia como principio inmanente en el hombre, acompañada por las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, en orden a que las palabras del teólogo sean también expresión y testimonio del Verbo encarnado.

El cristianismo afirma la unicidad temporal y personal tanto de la encarnación como de la redención (Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12; 9, 28; 10, 10) y la referencia necesaria a un acontecimiento histórico que se constituye en el *Signo* personal de la presencia de Dios en la historia, en el *Don* personal de su revelación, en el *Revelador* personal del Absoluto y en la *Medida* personal de toda palabra del hombre sobre Dios. Con ello estamos mostrando la más clara repulsa a una comprensión de la revelación de Dios tal como la encontramos en los mitos griegos, indios o germanos, en los que los dioses aparecen en mil figuras diferenciadas, en transformaciones sucesivas y en tiempos irreferibles entre sí. En el cristianismo existe el Logos en carne dentro de una historia de salvación con tramos y protagonistas ligados entre sí; unidad que descubrimos al leerla desde el final y desde Cristo que la consuma. Esto quiere decir que el Logos eterno ha asumido el mundo y el tiempo como expresión válida de sí mismo; que, por tanto, la referencia humana a Dios ya no tiene lugar desde el mito universal sino desde el acontecimiento particular; que no hablaremos de Dios desde nuestros deseos, necesidades o esperanzas sino desde su Hijo, Palabra encarnada en la que él se nos ha dado a sí mismo (Jn 1, 14). El logos es inherente ya a toda palabra sobre Dios y no será legítima ninguna que rechazando la razón quiera acceder a Dios desde el mero deseo, la imaginación o la sola esperanza, menos desde la obediencia ciega o la sumisión muda. El cristianismo es la religión de la palabra y de la razón, de la fidelidad y adoración a Dios en «Espíritu y en Verdad» (Jn 4, 23-24). Esa verdad de la que habla san Juan

1. Cf. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zur ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993.

2. Cf. I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Frankfurt 1993; F. Wagner, *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989.

3. «Lo que aquí cabe nosotros en Jesús ha acontecido como devenir e historia es precisamente la historia de la Palabra de Dios mismo, *su* propio devenir». K. Rahner, *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos* 4, 149. Cf. E. Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, en *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 126-144.

4. «La Iglesia, por una notable analogía, se asemeja al Verbo encarnado, pues así como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo divino como instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo que la vivifica para el acrecentamiento del cuerpo (cf. Ef 4, 16)» (LG 8).

es la que se ha hecho historia y no hay que salirse de esta para encontrar a aquella sino sumergirse en su tejido para encontrarla. La verdad en el cristianismo es el resultado del «desvelamiento» y manifestación de Dios en el Hijo (Logos) y en el Espíritu (Ágape). El «desvelamiento» no equivale a una reducción de Dios a objeto o verdad manifiestos, como lo son los objetos y las verdades de nuestro mundo, sino que lleva consigo un ver y percatarse del Misterio, que aparece más profundo e impenetrable cuanto más se manifiesta, y que cuanto el hombre más comprende al Infinito, más incomprensible le aparece. Por ello el mayor «desvelamiento», es la mayor «velación». H. Urs von Balthasar y J. Moingt han subrayado esta dialéctica de «manifestación-ocultación» propia de la revelación cristiana. La teología es una ejercitación de nuestra inteligencia de hombres, iluminada por el Logos divino, y de nuestro amor que responde al amor del Padre, necesitando inteligir para mejor amar[5].

3. *La dialéctica de saber, creer y creer sabiendo*

El creyente participa en la vida del Hijo, Logos encarnado, que por su santo Espíritu nos comunica su filiación y su conciencia. Creados por él y recreados por él podemos conocer al Padre, su voluntad y sus designios salvíficos. La fe es un acrecentamiento del conocer derivado de la connaturalidad con Cristo, que al dársenos nos hace partícipes de su ser y saber. Que Cristo haya querido una mediación de su don personal en la Iglesia, no significa que sea imposible o quede anulada la inmediatez con él. Una propuesta de la fe que la identifica con el no ver y que la refiere exclusivamente a la autoridad de la Iglesia, constituye una degradación de consecuencias mortíferas. A tal proposición reacciona este texto de Calvino:

> ¿Puede ser creer no comprender nada, con tal que uno someta su entendimiento a la Iglesia? La fe no consiste en la ignorancia, sino en el conocimiento; y este conocimiento ha de ser no solamente de Dios, sino también de su divina voluntad. Porque nosotros no conseguimos la salvación por estar dispuestos a aceptar como verdad todo cuanto la Iglesia hubiere determinado, ni por dejar a su cuidado la tarea de investigar y conocer, sino por conocer que Dios es nuestro benévolo Padre en virtud de la reconciliación llevada a cabo por Jesucristo, que Jesucristo nos es dado como justicia, santificación y vida nuestra. Por tanto, en virtud de este conocimiento, y no por someter nuestro entendimiento, alcanzamos entrar en el reino de los cielos. Pues cuando dice el apóstol: «Con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación» (Rom 10, 10), no quiere decir que basta con que un hombre crea implícitamente lo que no entiende, ni siquiera procura entender, sino que exige un conocimiento explícito y claro de la bondad de Dios, en la cual se apoya nuestra justicia[6].

La teología se ha comprendido siempre a sí misma como «ciencia de la fe», como «fides in statu scientiae», como el tránsito de lo creído a lo inteligido. La primera fórmula parece contradictoria en su tenor literal. ¿No son alternativas la ciencia y la fe? ¿No es la ciencia el ejercicio de verificación que engendra una evidencia y con ella lleva la necesidad de asentir a lo demostrado, mientras que la fe es el consentimiento a una persona (*asentimiento real*) en lo que es y en lo que nos comunica (*asentimiento nocional*) por el crédito que ella nos merece?[7] ¿No es la historia moderna el despliegue de una ciencia que ha recabado y logrado su autonomía frente a la fe? ¿No se excluyen por tanto hasta el punto de que donde hay fe no hay ciencia y donde hay ciencia no hay fe? Por consiguiente, si la Universidad es el lugar donde sólo rige el criterio de razón científica, de absoluta carencia de presupuestos y de exclusión de autoridades ajenas a la ciencia misma, ¿es ella lugar válido para la teología? ¿Tendrá esta que exilarse de la Universidad como el lugar público de la racionalidad para recluirse en los espacios privados de la Iglesia y cultivarse como un saber sólo valido en ellos? ¿Es la ciencia un ejercicio carente de todo presupuesto, ajeno a su ejercicio, y es la fe mero sometimiento a una autoridad y a dogmas previos? Estas son las cuestiones que lastran las conciencias a la hora de comprender el sentido y ejercicio de la teología, como consecuencia implícita o explícita de haber elevado la ciencia positiva, físico-matemática, a categoría suprema cuando no a única categoría de verdad, y por tanto relegar la fe y la teología a formas de ejercitación de la vida humana, anteriores a la madurez moderna de la conciencia.

5. Cf. I. de la Potterie, *Historia y Verdad*, en R. Latourelle-G. O'Collins (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 130-159; C. E. Kunz, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg 1996.

6. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana* I, 3, 2, 2, Madrid 2003, 406-407.

7. Cf. J. H. Newman, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960.

2
TEOLOGÍA Y FE

1. *El hombre, objeto y sujeto de conocimiento*

La teología es un saber *sobre* la fe a la vez que es un saber *desde* la fe. La experiencia más cercana que podemos tener para comprender esta fórmula es la relación del hombre consigo mismo. Él es el sujeto a la vez que el objeto del propio conocimiento, cuando volviéndose sobre sí mismo se constituye en la realidad que se intenta conocer ejercitando la propia subjetividad como luz y órgano de conocimiento. El hombre se traspone a sí mismo a realidad objetiva, como si estuviera fuera de sí y distante de sí. En esta distancia intenta verse a sí mismo. La tendencia generalizada es a reconocer sólo valor objetivo a aquel tipo de conocimiento que, semejante al conocimiento material y cuantitativo de las cosas, nos permite pesar, medir y cuantificar lo que podemos saber sobre un objeto. El hombre es cuantificable en la medida en que lo es su cuerpo, con sus acciones y reacciones; y en la medida en que sus expresiones corpóreas, pueden ser verificadas y medidas. Pero hay una dimensión que escapa a toda cuantificación: la intencionalidad de su libertad que pasando por su cuerpo lo trasciende. El hombre se puede revelar u ocultar; puede entregarse o disimular.

El hombre sabe de sí mismo con la ayuda de mediciones y cuantificaciones, que de su ser y actuar pueden realizar los otros, pero sabe sobre todo de sí por sí mismo, en el retorno que él hace a su más profundo centro («redditio completa in semetipsum»), allí donde se generan la libertad, la decisión y el amor; allí donde se le abre el Absoluto y puede oír la voz del Eterno[1]. La antropología más verdadera es la que elaboramos pensando

1. Los dos grandes maestros de este movimiento de retorno del exterior, de dilatación de la interioridad y de trascendimiento desde nuestro centro hasta el eterno, son san Agustín y san Juan de la Cruz. «No quieras ir afuera; entra en ti mismo; en el hombre interior mora la verdad; y cuando vieres que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo» (*De vera religione* 39, 72). «Quisquis aeterno spectaculo incommutabilis veritatis adhaerescit, non per

desde dentro hacia fuera, integrando la exterioridad en el horizonte de absoluto que todo conocimiento, voluntad y acción implican. Los pensadores más profundos en la historia de la filosofía (Platón, Agustín, Lutero, Juan de la Cruz, Descartes, Pascal, Hegel, Heidegger...) han pensado en esta dirección. Aristóteles, Tomás de Aquino, Marx, que comienzan desde la exterioridad, vienen siempre después y presuponen o terminan reclamando la presencia de sus predecesores para encontrar último fundamento y sentido al mundo exterior del que han partido. El conocimiento y la libertad tienen que estar en el origen de la materia, porque esta no pueda dar razón de lo superior, mientras que lo superior puede dar razón de lo inferior. A Dios, el espíritu y la libertad, los conocemos al final, pero son los que están en el principio tanto de la realidad como de nuestro conocimiento de ella.

2. *La teología desde la revelación («fides quae»)*

La teología es ciencia de la fe, entendiendo ésta en el sentido objetivo (*fides quae*). La razón humana se vuelve sobre la iluminación intelectual y la experiencia vital que acompañan a la autodonación de Dios al hombre en la historia. Lo esencial es el don y a él adviene esclarecedora la palabra. Historia de un hombre que es a la vez historia de Dios quien, sumergido en el tiempo, hace la experiencia de la temporalidad en distensión[2]. Unos acontecimientos externos y unas experiencias internas (*facta et verba*) generan una historia que, sin romper los moldes de la historia profana, se con-

fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitatur ut temporalia et inferiora cognoscat» (*ibid.*, 38, 71). San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva* 1, 6. «Centro» es una palabra clave en el pensamiento sanjuanista: cf. J. L. Astigarraga, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma 1990, 351-352. Con este término recoge la tradición mística de los autores del norte (hondón, fondo, sima, más profundo centro) y la une con la teoría física de su tiempo, que se refiere a la esfera y a aquel punto interior en el que confluyen todos los radios. «El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios» (*Llama de amor viva* B, 1, 12). Cf. J. L. Sánchez Lora, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid 1992, 41-50.

2. En el tiempo de Cristo convergen Dios y el ser humano. «Tempus est forma in qua Deus cum mundo concurrit». D. Ritschl, *Memory and Hope. An Enquiry concerning the Presence of Christ*, London 1967; C. Gunton, *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca 2005, 101; J. Mouroux, *Le Mystère du temps. Approche théologique*, Paris 1962; G. Luiz de Mori, *Le temps énigme des hommes mystère de Dieu*, Paris 2006. Sobre las tres perspectivas en que podemos considerar el tiempo (la conciencia, la historia, el instante), la importancia de la interiorización (*Erinnerung*: Hegel), de la reminiscencia en cuanto esfuerzo para tomar en propia mano el pasado y convertirlo en acción creadora que abre el futuro, cf. J. L. Vieillard-Baron, *Le problème du temps. Sept études*, Paris 1995.

vierte para unos hombres en principio de una existencia nueva y por ello se la denominará «historia de la salvación», ya que en ella el hombre se ha encontrado con Dios, que se ha convertido para él en principio de sentido, en ayuda para la acción, en sostén para la vida y en garante de su futuro. A esto lo ha llamado *salvación*. Este es el término tradicional, mientras que el de revelación en el sentido actual comienza a generalizarse solo en el siglo XIX y se impone en el siglo XX. Unos autores lo consideran el problema fundamental de la teología y de la cultura occidental, mientras que otros consideran nociva su utilización, por reductora del complejo material bíblico. En la lógica de este proceso hay que situar la «Constitución dogmática sobre la revelación divina» del Vaticano II[3].

Revelación es realidad otorgada, potencia de vida, inicio de un futuro nuevo. Quienes se han encontrado con Dios comprendieron el encuentro en el sentido pasivo, como un ser encontrados por él e interpretaron esa visitación divina como invitación a compartir una forma nueva de vida, la propia de Dios, como sus amigos y compañeros de alianza. La revelación, así entendida, es la forma de vida que esos hombres reciben no sólo en el orden de la inteligencia (saberes) sino también en el orden de la voluntad (fines), en el orden del sentimiento (experiencia de cobijo y fortaleza), y en el orden de la acción (motivos y potencias). Si tuviéramos que elegir dos palabras bíblicas para describir esa realidad divina, principio nuevo de existencia, que el hombre vive a partir de su encuentro con Dios, eligiríamos «*shalom*» para el Antiguo Testamento y «χάρις» para el Nuevo Testamento. Ambas palabras describen una realidad divina, presente a la vez que futura, que afecta al individuo pero también a la comunidad, que ya es presente pero a la vez es futura. Es lo que Dios comienza a ser para el hombre ya en el tiempo, en una relación vertical con él de la que nace una nueva relación horizontal con el cosmos, la comunidad y el prójimo. Para san Pablo el evangelio (de la gloria de Cristo, de la salvación, de la gracia de Jesucristo...) no es un libro sino algo mucho más fundamental y previo: una «dynamis», potencia transformadora comunicada por Dios al hombre que se abre a él y con la cual le otorga su propia santidad, su rectitud y justicia. Esa comunicación le hace pasar de una fe a otra fe, es decir de una forma de existencia «mundana» a una forma de existencia «teologal», determinada por la presencia amorosa y justificadora de Dios en él (Rom 1, 16).

3. E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der Christlichen Glaubensbekenntnis*, Zürich 1941, 9; J. Barr, *Old and New in Interpretation*, London 1966, 65-112 («The Concepts of History and Revelation»); B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London 1922, 11-29 («Current Models for Biblical Theology»).

La revelación, pensada así como relación y realidad, es lo que esta operando en la vida de los profetas, de los orantes, de los salmistas y de los «pobres» en el Antiguo Testamento, que viven abiertos a Dios, recordando sus gestas salvadoras, acogiendo su palabra, haciendo la experiencia de su presencia en el templo y viviendo de su promesa. Los salmos son un exponente de lo que estas realidades significan en la vida diaria a la vez que en relación con las instituciones salvíficas. Léase como muestra el salmo 72, cumbre de la experiencia religiosa en el Antiguo Testamento. Son las que nos describe el Nuevo Testamento, inherentes primero a la persona misma de Jesucristo, comunicadas por él a sus discípulos y entregadas a los apóstoles como sus portadores autorizados y universalizadores. Con ellas constituye el nuevo Israel, la comunidad de la nueva alianza.

3. *La verdad revelada, hechos y misterios*

La revelación como autootorgamiento de Dios justificando al hombre con su propia justicia-santidad en el Hijo y por el Espíritu es la «verdad del evangelio» (Gal 2, 5.14), que lentamente se irá desplegando en «verdades». Estas verdades son ante todo los hechos históricos de la vida de Cristo que enuncia el Credo, situándolos en el proyecto divino de ser por nosotros, con nosotros y para nuestra salvación[4]. La liturgia comprende esos hechos como «misterios», en cuanto que en ellos estaba Dios mostrándose en benevolencia y justificación del hombre, dándosele como Padre, Pastor y Amigo. La liturgia rememora y actualiza los hechos de la vida de Cristo como ejercitaciones de su libertad entregada por nosotros, que en cuanto actos del Verbo eterno permanecen perennemente activos, por lo cual perviven presentes entre nosotros y por la celebración podemos participar en su fecundidad redentora. Los *hechos* de Jesús son actualizados como *misterios*, y en este sentido son acciones salvíficas. Ellos, por ser acciones del Hijo Redentor, tienen la densidad propia de la presencia divina y la fuerza necesaria para transformar la vida humana. Son referidos a la persona entera del hombre como don personal del Padre en el Hijo por el Espíritu[5].

Una necesidad psicológica, que lleva al discernimiento, apropiación y conjugación con el resto de saberes y posesiones de la vida humana, nos impele a preguntar por «la verdad» de aquellos hechos y el contenido de estos «misterios». Esa referencia a la inteligencia humana con voluntad de certeza histórica y de objetividad racional llevará a determinar los contenidos de la fe por la autoridad de la Iglesia. Lo que era la sustancia del cristianismo, en cuanto «misterio» o plan salvífico de Dios manifestado en Cristo, recibe ahora una determinación exterior por la autoridad. A las formulaciones por las que la autoridad conciliar o episcopal concreta e interpreta los hechos y misterios de Dios en Cristo se los llamará *dogmas*[6]. Ellos interpretan los hechos como criterio de orientación y los misterios como fuente de vida. Los dogmas no son inteligibles al margen de la historia originadora de Cristo y de la experiencia eclesial. Esta hace posible al cristiano recibir la gracia de Dios en los sacramentos que transforman su existencia y la abren a una experiencia radical, que no es accesible a la razón trascendental ni construible por la razón experimental. La teología moderna, intentando responder a la Ilustración, se situó en su mismo plano y, concentrando el cristianismo en los dogmas y en la moral, olvidó el necesario enraizamiento de estos en la historia de Jesús y en la entera vida de la Iglesia, sin lo cual quedan como torsos o fragmentos. Unamuno refleja esta experiencia, hecha por él desde una actitud de racionalismo ilustrado a la vez que de su superación. «Perdí mi fe *pensando en los dogmas*, en los misterios en cuanto dogmas; la recobro *meditando en los misterios*, en los dogmas en cuanto misterios»[7].

Hemos pasado de la revelación, como realidad y relación entre Dios y el hombre, a los hechos de Jesús, a los misterios y a las verdades; de la Verdad de Cristo a los dogmas de la Iglesia. Este es un paso al que conduce inexorablemente el dinamismo de la inteligencia que quiere comprender los presupuestos y las consecuencias de las afirmaciones cristianas[8]. Esa realidad, una y ajena a toda ambigüedad, que es Dios mismo dándose al hombre hasta conformar sus facultades y corresponder a sus necesidades, irá explicitándose sin perder su originaria unicidad. El paso de lo simple a lo complejo y de lo múltiple a lo uno que caracteriza la vida humana, se refleja en la existencia cristiana yendo de las acciones de Dios al Dios que actúa, de las palabras de Dios al Dios que es Palabra creadora, de las parábolas de Cristo a Cristo que es la Parábola viviente de Dios[9]. Pero el movimiento de signo

4. Nunca ha habido enunciados de meros hechos físicos o históricos sino de aquellos que eran reveladores de Dios y tenían valor soteriológico, «propter nos et propter nostram salutem» (DH 125).

5. Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología* I. *El Camino*, Madrid 2005, 599-609: «Hechos y misterios».

6. Cf. K. Rahner-K. Lehmann, *Kerigma y dogma*, en *Mysterium Salutis* I, Madrid 1969, 686-773; U. Wickert-C. H. Ratschow, *Dogma*, en TRE 9, 26-40; G. Sauter-A. Jeffner-A. Heron-F. Herzog, *Dogmatik*, en TRE 9, 41-116.

7. M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Madrid 1970, 183-184.

8. K. Rahner-K. Lehmann hablan de «la necesidad objetiva del paso del kerigma al dogma». Cf. *Kerigma y dogma*, en *Mysterium Salutis* I, Madrid 1969, 628-752.

9. Cf. E. Schweitzer, *Jesús, parábola de Dios*, Salamanca 2001.

contrario también es necesario: de la unidad indiferenciada a la diferencia concretizadora, de la adhesión generosa y confiada en Dios a la determinación exacta de las palabras, que él nos ha dirigido por los profetas y Cristo, con la fijación filológica e histórica de su sentido. La inteligencia analítica destrenza lo uno en lo diferenciado. Se pasará así de la unidad englobante de la primera frase del Credo: «Creo en Dios» a los artículos siguientes y de la unidad de la fe en Dios a la pluralidad de las afirmaciones creídas. Utilizaríamos el binomio «fe y creencias» si ésta palabra no tuviera tal lastre filosófico desde Kant y no estuviera tan devaluada entre nosotros[10]. Por ello es preferible hablar de fe y verdades.

4. *Los dogmas y su función reguladora*

El Misterio de Dios se encuentra reflejado en los hechos de Cristo; estos son comprendidos como misterios. Unos y otros en el encuentro con las diferentes culturas y con las preguntas del hombre que son siempre nuevas, impulsarán a la «determinación de la fe», que bajo la asistencia del Espíritu Santo y en la comunión de la Iglesia llevan a cabo los obispos reunidos en concilios o el papa en cuanto cabeza y en nombre del colegio apostólico[11]. Tenemos entonces los dogmas. Quienes se inclinan a subrayar la unidad de lo creído los verán como una depauperación de la Plenitud originaria e indivisible, ya que toda determinación es negación. Por el contrario, quienes inclinan a la diferenciación irán reclamando la respuesta correspondiente a las preguntas nuevas. De esta forma la verdad se hace concreta e histórica, y así es salvífica. La Iglesia inclina en unas épocas y por unos

10. Cf. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur le Symbole des Apôtres*, Paris 1969, 131-168: «Croyance et foi». Esta distinción entre una personal fe originaria, la única que sería importante, igual y común a todos, previa a la explicitación y diferenciaciones especulativas, y que siempre permanecería sustraída a los vaivenes de las doctrinas y experiencias ulteriores, viene lastrada por el uso que en su día hicieron de ella contraponiéndolas A. Sabatier (*foi - croyance*), A. Loisy (*foi - doctrine*), G. Tyrrel (*faith - doctrine*), otros (*foi sans credo - credo sans foi*), y en nuestros días Rahner (teoría de los cristianos anónimos), B. Lonergan (*faith - beliefs*). Cf. D. Hercsik, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Würzburg 2007, 141-148.202-205.

11. Tomás de Aquino habla de «determinatio fidei» y de «explanatio fidei», necesarias ante los errores que surgen y como forma de mantener la unidad de la Iglesia. Competen a quien tiene la autoridad máxima y universal en la Iglesia. «Ad illius auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis... Et huius ratio est quia fides debet esse totius Ecclesiae... Quod servari non posset nisi quaestio fidei de fide exorta determinaretur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur», STh II-II, q. 1, a. 10.

sectores de ella a la adoración y a la alabanza del Misterio indiferenciado en el silencio (mística, monaquismo, liturgia, misterios, Oriente), en otros, por el contrario. a la racionalización y sistematización de la fe (intelectualismo racionalista, teología universitaria, dogmas, Occidente). En el primer caso la teología es comprendida sobre todo como inteligencia de la fe y fija la mirada en el «sujeto» de la teología que es Dios mismo, realidad personal inderivable, mientras que en el segundo orienta la atención a lo que él nos ha revelado y a sus implicaciones, es decir a la deducción de conclusiones de los principios o hechos fundamentales. En el primer caso la actitud requerida es la «especulativa» o contemplativa mientras que en la segunda es la «discursiva». Santo Tomás considera que Dios es el sujeto de la teología, entendiendo por sujeto lo que nosotros entendemos por objeto. Pero hay algo más en esta terminología: hablar de sujeto es hablar de persona a la que se conoce y ama, se invoca y se encuentra; nunca es reducible a cosa ni deducible de ideas. La teología debe orientarnos al encuentro directo con Dios (su Voz: Ex 19, 5; 23, 21; Dt 19, 23; 28, 1.15.45; Sal 95, 8; Heb 3, 7.15; 4, 7), a recibir sus dones y a intelegir sus palabras[12].

5. *La teología desde el creer del hombre («fides qua»)*

Esta es la conexión entre Dios en sí mismo y el conjunto de *realidades*, *relaciones* y *verdades* que como totalidad constituyen el cristianismo derivado de la acción divina en la historia por medio de Cristo a la vez que por la inspiración del Espíritu en la comunidad naciente, y por su asistencia defensora e inspiradora de los creyentes a lo largo de los siglos. Todo ello, tal como es enunciado en el Credo, es celebrado en la liturgia, es predicado en la comunidad y es atestiguado por los apóstoles de manera normativa, forma la «fe de la Iglesia», la *fides catholica*, la *fides quae*[13]. Ella es el principio histórico (*principium*), el dinamismo de sustentación permanente (ἀρχή), el fundamento de la Iglesia y también de la teología. Quien considera que todo esto son solo palabras, a las que no corresponde realidad objetiva ninguna, ése carece de la capacidad radical para ser teólogo[14].

> Sin la fe la teología no solo no tendría justificación, pero es que no tendría objeto. El hecho es fácil de comprender ya que sólo la fe permite al teólogo

12. Cf. J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953; J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin Maître spirituel*, Fribourg 1996, 11-16.

13. M. Th. Nadean, *Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule*, Paris 1988.

14. La fe es «point de départ et fondament permanent de la théologie» (E. Schillebeeckx, *Approches théologiques* I. *Révélation et théologie*, Bruxelles-Paris 1965, 84-90).

entrar en posesión de su objeto. Un paralelo con la filosofía puede revelarse esclarecedor. Si no hubiera en nosotros posibilidad alguna de aprehender lo real, nuestros razonamientos no serían más que un puro artificio. Por más que estuvieran teóricamente articulados, en manera ninguna expresarían la realidad. La fe es en nosotros un acrecentamiento (*surcroît*) de capacidad, de la que tiene necesidad la inteligencia humana para estar «a la altura» de lo real divino[15].

Solo se poseen las condiciones de posibilidad para hacer teología cuando se acoge la fe cristiana como realidad objetiva que tiene en la libertad de Dios su origen, y es capaz de engendrar una relación del hombre con él. La revelación divina, explicitada en la *fides Ecclesiae* mediante los Símbolos y los Concilios, es el objeto y fundamento de la teología. Sin ella carece de objeto propio. Dicho con la frase clásica del P. A. Gardeil, es el «Donnée révélee»: el don y el hecho revelantes, originadores de la fe cristiana y normativos para la teología[16].

Esta es la fe «sobre» la cual reflexiona la teología en cuanto su fundamento y objeto. Pero las realidades que la constituyen no están ahí fuera del creyente y del teólogo como lo están las piedras, los árboles o los libros, sino que conforman su ser en cuanto tales. San Pablo no habla solo de que Cristo habita por la fe en el creyente (Ef 3, 17), de que Cristo vive en nosotros (Gal 2, 20); habla también de una «formación» (μόρφωσις) de Cristo en el cristiano (Gal 4, 19). No tiene por tanto que salir de sí, alejándose en el tiempo o en el espacio sino convertirse a sí mismo en objeto de su propia elucidación[17]. ¿Qué sentido tiene afirmar que la teología es reflexión que el hombre hace «desde» la fe? Tenemos que mostrar ahora en qué medida la fe posee la capacidad para iluminarse a sí misma, compararse con otras realizaciones de la vida humana e interpretarse a sí misma de manera refleja y sistemática. Para ello hablaremos de la fe como acto del hombre, ejercitación de la vida en una dirección, posibilitada por la revelación previa de Dios, y llevada a cabo como respuesta y responsabilidad del hombre. Es la *fides qua* del individuo.

La revelación de Dios al hombre es creadora de una posibilidad de respuesta. Quien me dirige su palabra siembra en mi la capacidad radical de

15. J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin Maître spirituel*, 7.

16. A. Gardeil, *Le Donné révélée et la Théologie*, Paris 1910.

17. «El cristianismo es la suma (*Inbegriff*) de hechos-realidades (*Tatsachen*) creídos, vivenciados y esperados; y toda la teología no es sino la indagación fundamentadora, la interpretación y la exposición de estos hechos» (lección inaugural de Th. Zahn, como profesor en la universidad de Leipzig, *Der Geschichtsschreiber und sein Stoff im NT*: ZKWL 9 [1888] 581-596, cita en 582).

acoger y de responder a su interpelación. Esa llamada de Dios que adviene al hombre funda la posibilidad misma de la fe como respuesta a su revelación, tal como ella tiene lugar en los patriarcas, profetas y Cristo[18]. La llamada es don y cualificación; despierta y crea oídos nuevos en el hombre para acoger la palabra que le previene, para ver con los ojos de Dios. «La fe es en sí misma una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo»[19]. Lo primero no es nuestro silencio que se convierte en palabra para llamar a Dios sino lo primero es su palabra despertadora de nuestra soledad. Esa acción divina en el origen acompaña permanentemente el acto y toda la vida de fe del creyente como presencia permanente, desde la cual se siente acompañado, sostenido y alumbrado. La fe se realizará como un acto segundo de la inteligencia y de la voluntad humana en respuesta a la iniciativa divina que las convoca. Con ello hemos descrito lo que los teólogos llaman la «sobrenaturalidad» (gracia) de la fe, que junto con la razonabilidad (inteligencia) y la libertad (voluntad) constituye sus características esenciales. La llamada de Dios, despertadora, iluminadora y transformadora del hombre, está en el origen de la existencia creyente.

6. *La conversión y la existencia nueva*

La fe así comprendida es el inicio radical de una forma de existencia y con ella de un pensamiento nuevo. «La revelación sienta un nuevo principio, un comienzo realmente nuevo, tras el cual no puede retrotraerse nada, ni siquiera la ciencia»[20]. J. S. Drey decía que la teología requiere un nuevo nacimiento[21]. Aquí hay que recordar lo que san Pablo dice del cristiano como una nueva creación en Cristo por el Espíritu (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Col 1, 15). Esta novedad no afecta solo a las condiciones morales sino primor-

18. «La fe no es entendida en el Nuevo Testamento como una comprensión que por su propio poder se eleva desde el existir humano (*Dasein*), sino que es abierta por Dios y descubierta por su actuación. No es la elección entre las posibilidades de entenderse a sí mismo existente en general para el hombre sino la respuesta a la palabra de Dios que le llega en la predicación (de la Iglesia) sobre Jesucristo. La fe es fe en el Kerigma, que habla de la actuación de Dios en el hombre Jesús de Nazaret» (R. Bultmann, *Theologie des NT*, Tübingen 1961, 587). En sus años cercanos a la teología dialéctica (1924) subrayó cómo la fe no es ni vivencia ni experiencia sino que antes que eso es obediencia a la palabra de Dios. R. Bultmann, «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung», en *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1954, 1-25.

19. Y. M. Congar, *La foi et la théologie*, 245.

20. R. Guardini, *La imagen de Jesús, Cristo, en el Nuevo Testamento*, Madrid 1967, 136.

21. Cf. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Darmstadt 1971, párrafos 38-85. Se trata de un texto de excepcional importancia que merece ser editado y estudiado de nuevo.

dialmente a la raíz del espíritu, y por tanto al lugar natal y a la inspiración originaria de la inteligencia y de la libertad. Dios instaura en el hombre creyente una nueva determinación existencial a partir de la cual puede surgir un nuevo vivir. Hay una santificación radical de la inteligencia y de la voluntad por el bautismo, que hacen posible un nuevo sentir y conocer. La acción de Dios y la respuesta del hombre operan la conversión, una μετάνοια, giro en la orientación de nuestro pensar y una reconstrucción de la estructura de nuestra inteligencia a partir del pensamiento de Cristo, que nos es comunicado por su Espíritu[22].

Esta conversión es el elemento determinante de la persona y de su actividad tanto intelectual como moral y social. Aquí se muestra el sentido profundo de las palabras de Cristo sobre el árbol bueno que no puede dar frutos malos y el árbol malo que no puede dar frutos buenos (Mt 7, 17-18). La conversión crea un ser nuevo en el hombre y puede ser instantánea o producirse a lo largo de un proceso que dure años. Ambas coinciden en ser un giro de la vida; es como si cayera sobre la persona un rayo escindiendo su organización interior, desde la que había vivido hasta entonces y que, dejándola descuajada, la obliga a reconstruir todo a partir del nuevo principio de realidad, que se le ha inscrito en su entraña con un poder tal que le resulta irresistible. Quien se ha encontrado con Dios o le ha reconocido en Cristo, consintiendo a que se adentre en su vida, es una criatura nueva y todo lo real aparece en otra luz para él. No es que haya cambiado un elemento o haya aparecido una idea más en su vida; no se trata de una información más sobre algo o de un instrumento más para la acción. La conversión es subversiva de la escala de valores anteriores y generadora de otra nueva. El proceso de recambio de los anteriores por los nuevos es lento y doloroso pero inexorable. Basta con pensar en el cambio que sufrieron san Pablo, san Agustín, san Francisco, san Ignacio de Loyola, Newman, Maritain, Claudel, Chesterton...

Quien por la fe ha reconocido a Cristo y se ha bautizado «εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν» para compartir su destino de vida y de muerte (Rom 6, 3) pensará desde él, actuará como él, sentirá como él. El creyente es un hombre nuevo (Ef 2, 15; 4, 24; Col 3, 10), en cuanto renovado a la imagen de su creador tal como éste se nos ha entregado en Cristo, imagen visible del Invisible (2 Cor 4, 4; Col 1, 15). El pensamiento contemporáneo ha redescubierto el papel de la instalación personal del hombre que hace ciencia y con ello de la conversión a la vez que los principios de relatividad y de complementariedad han cambiado los planteamientos de la física clásica. El sujeto que

22. H. Merklein, *Metanoia*, en H. Balz-G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, Salamanca ²2002, 248-260, con bibliografía.

hace ciencia se ha convertido en elemento esencial del propio objeto observado, y el acto de medición ha determinado la realidad medida. Remitimos a autores como M. Polanyi para las ciencias y a B. Lonergan para la teología[23]. Se hace la ciencia y el pensamiento correspondiente al hombre que se es y la teología correspondiente al creyente que se es[24]. Nuestra afirmación esencial es que solo cualificados por la fe como don de Dios y siendo hombres renacidos por el bautismo y el Espíritu (Jn 3, 5-8) podemos conocer a Dios como él es en sí mismo y no como le reclamamos nosotros al buscar la causa original del ser, el sentido de nuestra existencia o la ordenación teleológica de la historia[25].

> La realidad fundante, que hay que distinguir de su expresión, es la conversión religiosa, moral e intelectual. De ordinario, la conversión intelectual depende de la conversión moral; la conversión moral depende de la conversión religiosa y la conversión religiosa depende del don que Dios hace de su gracia... La triple conversión no es un conjunto de proposiciones enunciadas por un teólogo sino un cambio fundamental y decisivo en la realidad humana del teólogo. La conversión no opera como el simple proceso de sacar conclusiones a partir de premisas, sino como un cambio de la realidad (la propia) que el intérprete tiene que entender si quiere comprender a los otros; como un cambio del horizonte dentro del cual el historiador se esfuerza por hacer inteligible el pasado; como un cambio de los juicios básicos, tanto de hecho como de valor, que se descubren no ser posiciones sino contraposiciones[26].

7. *La fe: don de Dios y «habitud-hábito» del hombre*

Desde aquí se comprende que muchos hombres no creyentes hayan suplicado la fe a Dios, porque perciben que solo ella puede darnos ojos nuevos para reconocer primero su existencia, luego su revelación y finalmente sus designios sobre nuestra vida. El hombre puede por sí mismo tener deseos,

23. Cf. M. Polanyi, *Personal Knowledge. Toward a Post-critical Philosophy*, London 1978; I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Madrid 2001; B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca ⁴2006; T. F. Torrance, *Science Théologique*, Paris 1990.

24. «Cual es la religión de un hombre y su posición frente a Dios, así es también su teología: este es el primer principio. Tal cual es la formación espiritual de un hombre, así es su teología: este es el segundo principio» (J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, parr. 40).

25. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22. «La encarnación con la vocación del hombre a la filiación divina, que ella hace realizable a pesar del pecado, no deja subsistir ninguna posibilidad de un sentido total de la historia humana que no sea profundamente sobrenatural. De lo que se deduce que este problema del sentido de la historia es un problema específicamente teológico» (L. Bouyer, *Diccionario teológico*, Barcelona 1968, 319).

26. B. Lonergan, *Método en teología*, 261-262, 264.

voluntad de creer, pero no puede ni conquistar ni retener la fe, que es don de Dios. Esto es lo que expresa el grito evangélico: «Creo Señor, pero ayuda mi incredulidad» (Mc 9, 24). Es equivalente a un querer creer y a la vez comprobar no poder creer. A. Machado nos ha dejado un testimonio estremecedor que nos muestra cómo lo natural es la incredulidad y lo sorprendente es el creer[27]. Sólo después de haber recibido el don de la fe se percata el hombre de la real posibilidad, más aun, de la necesidad de creer y de cómo la vida humana solo descubre sus verdaderas raíces y metas desde el proyecto de Dios para cada uno, para el cual ha configurado los dinamismos de nuestra naturaleza, ya que ésta ha sido pensada para la plena participación en la vida divina, que en sombra y fragmentos se nos anticipa ya por la gracia.

Esa fe sobrenatural que conforma al hombre puede ser comprendida como una «habitud» o determinación permanente de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. Vista desde Dios es un don que él infunde en nuestras potencias, cualificándolas para actuar en conformidad con él, tanto para reconocerle y consentir a sus inspiraciones como para vivir una vida en correspondencia ante él. Vista desde el hombre hay que pensarla como algo que nos afecta de una manera continua, ya que no podemos aceptar un ocasionalismo teológico, según el cual Dios actúa sobre el hombre en cada situación nueva que éste lo necesita. La afirmación de la absoluta libertad divina frente al hombre llevó a K. Barth a negar esa conformación permanente del hombre por la fe como virtud teologal. Los teólogos católicos han definido la virtud teologal de la fe como un hábito permanente que configura nuestra inteligencia para que esté en consonancia con la palabra, la voluntad y la acción divinas. Santo Tomás da la siguiente definición: «Habitus intellectus quo disponitur ad oboediendum voluntati tendenti in divinam veritatem» (Un hábito de nuestro entendimiento por el cual es dispuesto a obedecer a la voluntad que se dirige a la verdad divina)[28]. Aquí se presuponen

27. «...razón y locura / y amargura / de querer y no poder / creer, creer y creer!», A. Machado, *Meditaciones rurales. Poema de un día CXXVIII*, en *Poesía y Prosa* II, Madrid 1989, 554.

28. Tomás de Aquino, STh I, q. 3, a. 1, ad 1. El concilio Vaticano I da esta definición de la fe: «Virtus supernaturalis qua Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» (DS 3008). El Vaticano II ofrece más que una definición la siguiente descripción: bíblica. «Cuando Dios se revela el hombre tiene que obedecerle correspondiendo con la fe, (cf. Rom 16, 26; también Rom 1, 5; 2 Cor 10, 5-6): por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dio, le ofrece el homenaje total de su inteligencia y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios revela. Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad. Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones» (DV 5). A lo largo de la historia se han ido subrayando distintos aspectos de la fe como obediencia, asentimiento, confianza; sus características: gratuidad o sobrenaturalidad, racionalidad, libertad; dimensión personal o comunitaria; valor actual o apertura escatológica; referencia a la historia o abertura a la trascendencia. Cf. D. Hercsik, *Der Glaube*, 259-346 («Merkmale des Glaubens»).

dos órdenes de realidad: el bien al cual tiende el dinamismo de la voluntad y la verdad a la cual se dirige el dinamismo de nuestra inteligencia. Verdad y Bien se encuentran en forma máxima en Dios y hacia ellos miran tanto nuestra inteligencia como nuestra voluntad. La fe nos abre, predispone e inclina a obedecer la palabra de Dios revelada en la historia a la vez que a las inspiraciones que nos hace sentir en el corazón.

8. *La fe como «luz», «instinto», «apetito»*

¿Cómo actúa la fe en el corazón del hombre, es decir en la raíz de su ser, allí donde todavía no se han separado los caminos de la inteligencia y de la voluntad? Santo Tomás ha utilizado tres palabras para responder a esta pregunta, cuando explica el término bíblico «inclinación» que juega un papel fundamental en la teología de san Agustín y otros padres de la Iglesia, cuando comentan el salmo: «Inclina, Domine cor meum in testimonia tua» (Salmo 118, 36). Las tres palabras que santo Tomás utiliza con más frecuencia para explicar la fe son: *instinctus*, *lumen*, *appetitus*. Dios crea en el orden espiritual algo que es el equivalente al instinto en el orden de la naturaleza animal, como una inclinación y discernimiento por el cual la inteligencia tiende a encontrar lo que es necesario para su conservación a la vez que a evitar aquello que amenaza su perduración. Ese instinto opera en el orden del discernimiento intelectual y en el orden del juicio moral. «Instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum» (La fe es un instinto resultante en nosotros de la actuación divina que mueve interiormente el corazón del hombre a creer)[29]. No podemos transcribir los numerosos textos en los que aparece la palabra.

Junto a ella está la otra: la fe como «lumen». Él distingue tres formas de luz por las cuales Dios alumbra la vida del hombre en camino hacia él: *lumen entis* (la luz del ser), *lumen intellectus* (la luz de la inteligencia), *lumen fidei* (la luz de la fe). La fe, por consiguiente, es aquella disposición permanente que Dios regala al hombre, mediante la cual se orienta hacia su fin,

29. *In Joh.* 6, lectio 5, n. 3. Bien que en otro orden y con referencia a C. G. Jung, utiliza una terminología análoga P. Quiroga, *Dimensión religiosa y psicológica o la religión como instinto*, en I. Murillo (ed.), *Religión y persona*, Madrid 2006, 155-162.

discierne la llamada divina, reconoce su presencia en la historia, acoge su palabra y se confía enteramente a él. La fe familiariza al hombre con la voz de Dios, alumbra su inteligencia y orienta su voluntad hacia él. Esta fe le es infundida al hombre en el bautismo y le acompaña durante toda su vida, mientras él no rompa la amistad con Dios por el pecado, y aun en este caso no se llega a extinguir aunque permanezca debilitada y extenuada; sea informe o no «formada» por la caridad, como decían los escolásticos. De esa cualidad permanente (hábito) derivan los toques o llamadas mediante las cuales Dios mueve el corazón[30]. La fe es don de Dios en el comienzo del creer y en la permanencia en él. Dios llama a ella por la palabra exterior y por el instinto interior. Santo Tomás acentuó esta gratuidad divina de la fe con tanta intensidad como lo hará Lutero después[31].

9. *Tres funciones de la fe*

La función de la fe en el hombre es triple: purificadora, iluminadora, conformadora. Lo primero que el hombre percibe al recibir la fe es su pecado y la purificación de él por la infusión de esa fe. El amor que nos precede lleva consigo el perdón y éste el reconocimiento de la gravedad de nuestros pecados. El versículo de los Hechos de los apóstoles: «Fide purificans corda» (purificando los corazones por la fe) (Hch 15, 9) le permite a san Agustín explayarse biográficamente: sólo desde la fe fue capaz de percatarse del abismo en que previamente había estado; y sólo desde la fe pudo salir de él. Fue la fe la que le arrancó al poder de las tinieblas[32]. Él estaba lejos de un intelectualismo ingenuo que comprende el pecado como fruto de la ignorancia de acuerdo al principio socrático (según el cual saber es poder y hacer el bien va inmediatamente anejo al conocimiento de la verdad), o como un simple hecho jurídico o moral, cuando en realidad es de orden ontológico: la entrega a un poder que dominándonos nos retiene y del cual solo podremos escapar si somos liberados por otro mayor que nosotros y mayor que el propio pecado. La función iluminadora aparece con el descubrimiento de la faz amorosa y reconciliadora de Dios enviándonos a su Hijo y otorgándonos el Espíritu Santo.

Esta función intelectual nunca ha sido separada de la función purificadora y de la santificadora. El cristianismo establece conexión con la παιδεία o ideales formativos del mundo griego y es capaz de integrarlos pero desde ejes nuevos. Esta es la diferencia de fondo entre Pelagio y san Agustín. El pecado en sentido teológico apenas existe en el mundo griego mientras que en el universo bíblico es el reverso necesario de la gloria y gracia de Dios, a las que éste puede responder en gozosa fidelidad o en resentimiento, negación y rechazo. En el mundo griego hay información y encaminamiento hacia la verdad por el esfuerzo del hombre; en el mundo bíblico hay conversión como acción de Dios, que presencializándose al hombre le hace cambiar de dirección y andar con él su camino. Para Pelagio todo está dado con la creación y todo don de Dios está radicado ya en el hombre; la historia no es constituyente ni para el ser del hombre ni para el designio de Dios. Para san Agustín, en cambio, el pecado del hombre y la redención de Cristo, como ejercitación suprema de ambas libertadas, son el nervio de la historia real, y desconocerlos es desconocer la real situación humana y la real «economía» divina, en cuya luz conocemos el ser trinitario de Dios.

La conversión no está en manos del hombre sino de Dios: «Conviértenos y nos convertiremos; hazme volver y volveré» (Jr 31, 18; Lam 5, 21). La última función de la fe es la más importante: ella no solo ilumina los ojos interiores sino que hace habitar a Cristo en nuestros corazones, nos da parte en su filiación y nos entrega su santo Espíritu. Así movidos por él po-

30. «Sed quia non solum revelatio exterior, vel objectum, virtutem habet, sed etiam interior instinctus impellens et movens ad credendum; ideo trahit multos Pater ad Filium per instinctum divinae operationis moventis interius cor hominis ad credendum» (*In Joh.* 6, 5, 3, Roma 1925, 193). En este comentario de santo Tomás al capítulo 6 de san Juan encontramos unas páginas admirables sobre la teología y psicología de la fe.

31. «Vocatio hominis est duplex, una exterior quae fit ore praedicatoris... Alia vero est interior, quae nihil aliud est quam quidam mentis instinctus quo cor hominis movetur a Deo ad assentiendum his quae sunt fidei vel virtutis» (*In Rom.* 8, 6, n. 707, Roma 1953, 127). «Sciendum est circa primum quod ipsum credere nostrum est nobis ex dono Dei... In datione ista non solum intelligitur habitus, qui est fides et huiusmodi sed etiam interior instinctus ad credendum. Quidquid autem facit ad salutem, totum est ex dono Dei» (*In Joh.* 6, 4, 7, Roma 1925, 190). Mientras santo Tomás considera la fe como hábito, por tanto como una realidad que determina al sujeto de modo permanente, Lutero afirma un «actualismo», que quiere poner de relieve la total y permanente dependencia de Dios, como expresión de que nunca el hombre, ni por los dones del mismo Dios, podrá apoderarse o tener derecho alguno sobre Dios.

32. «Fides, qua cor mundante ad beatitudinem pervenitur» (*Sobre la Trinidad* XIII, 30, 255). «Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum perscipere valeamus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est» (*Carta* 120, 1, 3-4). «Fides est prima quae subjugat animam Deo; deinde preacepta vivendi, quibus custoditis spes nostra firmatur et nutritur caritas, et lucere incipit quod antea tantummodo credebatur ...Itaque priusquam mens nostra purgetur, debemus credere quod intelligere nondum valemus, quoniam verissimum dictum est per prophetas: Nisi crediderit non intelligetis (Is 7, 9 sec LXX)» (*De ag. chr.* 13, 14). «Mundantur autem corda nostra per fidem, ut possint esse idonea capere speciem» (*En in Ps.* 123, 2). «Quapropter cum illa veritate perfruendum sit, quae incommutabiliter vivit, et in ea Trinitate Deus, auctor et conditor universitatis, rebus quas condidit consulat: purgandus est animus ut et perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi navigationem ad patriam esse arbitremur» (*De doctrina christiana* 1, 10-11). Cf. *Sobre la Trinidad* XIII, 19, 24.

demos sentir la libertad de hijos de Dios, tener acceso a él y compartir las actitudes filiales de Cristo. El Espíritu Santo dará testimonio en nuestros corazones, haciendo justicia a Jesús rechazado por los tribunales de justicia de este mundo a la vez que alumbrando su rostro ante los ojos de nuestro corazón. El testimonio del Espíritu Santo en nuestro interior es la última razón de la posibilidad de la fe y la que convierte a ésta en foco de luz y en fuente de verdad[33]. *Quien ha recibido la fe, se ha dejado configurar por Cristo y es guiado por su santo Espíritu, ese tiene las condiciones de posibilidad para ser teólogo*. Este reconocerá en los conceptos una figura exterior de la realidad interior de la que vive. La densidad de su relación religiosa con Dios, mediante la adhesión a Cristo y la docilidad a su Espíritu, da la medida de su teología. Ella es necesaria aun cuando sola no sea suficiente para la elaboración y sistematización de los contenidos de la revelación.

Si la fe, considerada objetivamente como *fides quae* o contenidos de la revelación, era el *Donné révélée*, el hecho y don revelados, la *fides qua*, virtud o hábito infundido por Dios en el alma del creyente, a los que éste responde con la adhesión de su inteligencia y la inherencia de su voluntad, es el *Donné révélant*, la luz que revela, el instinto que orienta, la inclinación que permite al cristiano orientarse en el universo complejo y completo de la revelación divina. La fe subjetiva está fundada y configurada por la fe objetiva y la convergencia de una y otra da una «fe católica», en el sentido de verdad plena, fundando la posibilidad de la auténtica teología católica.

A la luz de las reflexiones anteriores ya podemos responder a la pregunta: ¿Es posible la teología sin fe? En la tradición filosófica se la ha respondido estableciendo el principio según el cual el conocimiento tiene lugar por asimilación entre lo conocido y el cognoscente. Es necesaria una identificación entre el ser y el espíritu para que se dé el conocimiento. Es en el encuentro o unión entre ambos donde se da. Platón afirma: «Entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz»[34]. Y Plotino:

> El vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella[35].

33. «Sin embargo, todavía no hemos dicho nada profundo sobre la originalidad del cristianismo. En tanto no hayamos mencionado el nombre y el papel del Espíritu Santo, seguiremos estando en la inserción del acontecimiento fundador en la superficie inestable de la historia. El historiador, a buen seguro, no puede tenerlo en cuenta al ser un agente sobrenatural. El relato fundador otorga al Espíritu, no obstante, un lugar que no puede ser silenciado y que la teología está obligada a sacar a la luz, puesto que el cristianismo no puede dar razón de sí mismo sin reconocer que no sería nada, o que no sería lo que es, sin el Espíritu» (J. Moingt, *Dios que viene al hombre* I. *Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2007, 116).

34. Platón, *Carta VII*, en *Obras completas*, Madrid 1966, 1608.

Esta convicción de que solo se conoce aquello con lo se tiene una semejanza en el ser, ha pasado a la tradición espiritual de Occidente y ha sido el fundamento de mucha ascética en el cristianismo. Para conocer a Dios hay que purificarse antes haciéndose semejante a él y divinizarse para conocer a la Divinidad, imitar y seguir a Cristo para comprender su misterio. Goethe da fórmula clásica a esta convicción:

> «Wär nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt es nie erblicken;
> Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> Wie könnt uns Göttliches entzücken?» (*Zahmen Xenien*).
>
> Si el ojo no fuera de naturaleza solar,
> No podría jamás aprehender el sol;
> Si en nosotros no residiera el propio poder de Dios
> ¿Cómo podría lo divino fascinarnos?

10. *¿Es posible la teología sin fe?*

Con estos criterios tenemos respondida la pregunta en los términos siguientes. Si la teología se sitúa en el orden de la ontología sobrenatural, comprendiéndose como intelección del Dios revelado, que es el Misterio fundante e iluminador de la existencia personal; si ella es algo más que una sistematización de conceptos, organización de datos y deducción de conclusiones; si ella llega al conocimiento real del Dios personal por una experiencia intelectual de su ser y acción, tal como los encontramos en Cristo; si la teología es esto, entonces no es posible teología sin fe en el doble sentido de la fe objetiva (contenidos de la revelación como realidad en relación) y de la fe subjetiva (principio sobrenatural de iluminación y de connaturalización con Dios). El propio Platón ya decía: «El que no tiene ninguna afinidad con el objeto no conseguirá la visión ni gracias a la facultad de su entendimiento ni gracias a su memoria»[36]. La teología es una ciencia del espíritu y en la medida en que ella presupone una historia, unos textos y unas instituciones, el conocimiento técnico es necesario y puede incrementarse cada vez más por el descubrimiento de nuevos restos arqueológicos o documentos literarios, a la vez que por la afinación de los métodos y con mejo-

35. Plotino, *Enéadas* I, 6, 9, en *Obras*, Madrid 1982, 292-293.

36. *Ibid.*, 1609.

res ediciones. En este sentido es posible una teología sin fe, en cuanto técnica situada en el nivel previo de la explicación, pero no es posible en el otro nivel específico donde comienza la real inteligencia de la fe.

El rechazo de esa hipotética teología sin fe es casi unánime en la historia cristiana. Digo hipotética porque en ella las realidades teológicas solo serían hipótesis de la inteligencia humana, a las que no sabríamos si corresponde realidad en el orden objetivo. Hay algún exponente significativo sin embargo que parece aceptar la posibilidad de tal teología sin fe. Solo cito tres nombres: W. Pannenberg, D. Tracy y U. Luz. A los tres les es común un contexto vital universitario. En la universidad del Estado se ven amenazados en su identidad como profesores, ligados a un dogma y autoridad, tanto la de la Biblia como de la Iglesia, ya que en la universidad no son aceptables autoridades externas a la misma ciencia ni adhesiones a fes que no se sometan al juicio de todas las ciencias que se cultivan en ella. Este problema no es nuevo, ya que se planteó en el mismo origen de la Universidad de Berlín en el siglo XIX, cuando Fichte en su informe excluía por esta razón la facultad de teología[37]. Tal oposición fue superada gracias a Schleiermacher, quien hizo una fundamentación no teórico-científica sino político-social de la teología como la necesaria preparación para el servicio a la Iglesia a fin de que ella, mediante la preparación universitaria de sus ministros, pudiera existir con dignidad y eficacia en la sociedad; de ahí que todos los conocimientos de la facultad de teología tuvieran que estar ordenados a este fin[38].

Desde ese rechazo que una sociedad secular hace de la teología los autores citados arriba intentan legitimar en la Universidad un estudio de la Biblia y de las demás ramas teológicas como oferta de sentido para la vida humana, sin establecer la confesión de fe y la pertenencia a la Iglesia como presupuesto de su trabajo. La pregunta es si con ello no están reduciendo la teología a filosofía de la religión, a filología o a historia de la cultura mediterránea en el siglo primero. Es sorprendente que alguien de la categoría intelectual de Jüngel haya sugerido que tal es la situación de una obra excelente como la «Teología sistemática» de W. Pannenberg[39].

37. J. D. Fichte, *Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichteten höheren Lehranstalt*, en *Sämtliche Werke* 8, ed. J. H. Fichte (1846), 95-204. Cf. E. Anrich (ed.), *Die Idee der deutschen Universität* (1956), 161; E. Brito, *Théologie et université selon Fichte*: Revue Théologique de Louvain 35 (2004) 3-21.

38. «Todos aquellos conocimientos y técnicas, que se adquieran y posean sin relación a la dirección de la Iglesia, dejan de ser teológicos y recaen en propio cada uno a la ciencia a la que por su contenido pertenecen» (F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, parr. 6).

39. E. Jüngel, *Nihil divinitatis ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1989) 204-235.

3

TEOLOGÍA E IGLESIA

¿Qué relación guarda la teología que hace el teólogo individual con la comunidad creyente? ¿Es este quehacer intelectual un asunto meramente privado o tiene una relación esencial con la Iglesia? A estas preguntas solo se puede responder analizando si la fe en sí misma ya lleva en su entraña una conexión con la comunidad, tanto la fe objetiva o *fides quae*, en cuanto contenido, como la *fides qua* o acto del hombre por el cual responde a la revelación divina y se confía a ella en un acto de obediencia, consentimiento y entrega.

1. *El pueblo de Dios destinatario de la revelación*

La palabra de Dios, origen y fundamento permanente de la vida de la comunidad como del individuo dentro de ella, se dirige primordialmente al pueblo, ya que el objetivo que se propone es crear en el mundo una expresión de la relación de Dios con la humanidad. Es verdad que esa palabra en primer lugar llama a hombres concretos, pero esta llamada siempre los trasciende ya que se dirige a ellos o bien para constituirlos en cabezas del pueblo que debe nacer de ellos o bien porque los envía al pueblo ya existente para transmitirles un mensaje e iniciar con él una gesta histórica. Abrahán es el ejemplo de lo primero mientras que Moisés es el ejemplo más claro de lo segundo. Abrahán es el padre del pueblo y en él se ha visto siempre representado ante Dios y se ha comprendido a sí mismo; es el llamado, el que sale de su tierra obedeciendo a Dios, el que con la promesa recibe como fruto de su fe al hijo que había entregado, el padre de muchedumbres, el ejemplo de justificación por la fe. En una palabra, él es la semilla y el fruto anticipado, el ejemplo de lo que debe llegar a ser el pueblo de Dios en el mundo y el padre de los creyentes, porque antes es el exponente de lo que Dios quiere hacer con todos los hombres (Lc 1, 55.73; Jn 8, 33.39; 7, 17; Rom 4, 1-16; 2 Cor 11, 22; Gal 3, 7-8.14-29).

La revelación divina ha sido destinada al pueblo de Israel para hacer de él un exponente del proyecto de Dios para toda la humanidad. Esto no significa que los individuos no existan para Dios como tales y solo cuenten como miembros de una colectividad sino que son lo que son en la medida en que comparten un destino y responden a un proyecto que Dios ha querido para todos en común. *Cada hombre es un absoluto para Dios, pero lo es en relación absoluta con su prójimo del cual es guardián y responsable.* Por ello cada uno existe ante Dios en la medida en que la relación con él esta determinada por sus obras para con el prójimo. Todos los pueblos y todos los hombres son pueblos de Dios, pero Dios actúa siempre por anticipación y por representación. Él nos muestra en un pueblo lo que es su esperanza y su oferta a todos los demás.

> En todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia (cf. Hch 10, 35). Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente sin conexión alguna de unos con otros sino constituyendo un pueblo, que le reconociera en verdad y le sirviera santamente. Por ello eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo, pactó con él una alianza y le instruyó gradualmente, revelándose a sí mismo y los designios de su voluntad a través de la historia de este pueblo y santificándolo para sí (LG 9).

El pueblo de Israel es el pueblo de Dios, en que éste quiere mostrar a todos los hombres cuál es su designio para con ellos. La elección es a la vez el signo de la libertad divina y de la coordenación del destino humano: uno anticipa al resto y vive para él:

> Este pueblo (de Israel) tiene la obsesión de las naciones. Nada importante sucede a Israel si las naciones no reciben con ello una ocasión para maravillarse y alabar a Dios; es decir, si el resto no les da ocasión de hacerlo. Sea para constatar la derrota: «Su Dios los había conducido allí para finalmente abandonarlos», sea para confesar la victoria. No existe un asunto del relato bíblico, que no abra paso a las naciones; no sólo como preparación al Nuevo Testamento sino como rasgo permanente[1].

La elección y la alianza determinan la existencia y vocación del pueblo de Israel y desde dentro de ellas vive cada israelita su relación con Dios. Ellos son lo que son como resultado de la liberación de Egipto, de la teofanía en el Sinaí, de la alianza sellada con ellos, de la constitución en un pueblo todo él sacerdotal, ya que todo él era la comunidad de la alianza. Es

1. P. Beauchamp, *Cumplir las Escrituras. Un camino de teología bíblica*, en C. Granados-Giménez (ed.), *Biblia y ciencia de la fe*, Madrid 2008, 129-169, cita en 159.

una nación elegida y consagrada. «De aquí en adelante si me obedecéis y respetáis mi alianza, os consideraré como míos entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Os tendré por un reino de sacerdotes y por una nación consagrada» (Ex 19, 5-6; Is 61, 6; 2 Mac 2, 17). La autocomprensión de cada creyente deriva de su inserción en esa comunidad de la alianza. En la medida en que vive dentro de ella tiene la seguridad de que está dentro del ámbito de la promesa de Yahvé y puede confiarse a su fidelidad. *No hay existencia religiosa al margen de la común alianza, del común culto y de la común esperanza.* Se es personalmente por participación al destino común, ya que es al pueblo al que Dios ha hecho la promesa. Los salmos son el mejor exponente de esta experiencia de creyentes como miembros del pueblo de la alianza. Cada orante va al templo, ora en medio de la comunidad, delante de ella expresa su lamento, con ella eleva la acción de gracias y la sella con un banquete que ofrece a los que han compartido la alabanza y acción de gracias con él. Por ello cuando está lejos de Jerusalén sin poder participar en la liturgia colectiva, se siente siempre en tierra extraña. Es un desterrado. En la comunidad es quien es y sin ella no es quien. ¿Cómo cantar los cánticos del Señor en tierra extranjera? ¿Cómo sentirse destinatario de la alianza con Dios sin la comunidad de la alianza? (Sal 136, 4-5).

2. *La dimensión eclesial de la existencia cristiana*

Este hecho, esencial para la comprensión del Antiguo Testamento, tiene su expresión equivalente en el Nuevo Testamento. ¿Cómo surge la Iglesia? Ella es la extensión de la palabra y conciencia, acción y persona de Jesús a quienes le acompañaron durante su ministerio público y luego le reconocieron resucitado. Es la comunidad resultante de la elección de Jesús, ya que los apóstoles no son simplemente los discípulos que por decisión propia se unen al movimiento de Jesús siguiéndole en su anuncio del Reino de Dios que viene a la historia, sino que son aquellos a quienes libremente Jesús elige para que estén con él, compartan su forma de vida, reciban sus confidencias; y serán después de la resurrección los que, constituidos en sus testigos autorizados, él envía al mundo (Mc 1, 16-20; 3, 13-19). Esa elección personal de los apóstoles por Jesús es la raíz de la Iglesia. Ella es Cristo yendo y llegando a los hombres. Es la fluencia del destino de Jesús, que él entrega al mundo por medio de todos los creyentes en él y en especial de aquellos a quienes constituyó los intérpretes autorizados de su mensaje y

de su persona. Esa elección es el origen de la posterior Iglesia que solo se constituye como tal por la acción del Espíritu Santo que el resucitado envía sobre los apóstoles, sobre los discípulos y la multitud reunida en Jerusalén para Pentecostés. Si el pueblo de Israel surge de la teofanía del Sinaí como comunidad de la alianza, la Iglesia surge de la nueva alianza sellada con la sangre de Jesús entregada e interpretada en la noche de la última cena y derramada en el calvario (Hch 20, 28).

Los Hechos de los apóstoles describen el surgimiento progresivo de la Iglesia con palabras como «adhesión», «aposición», «incorporación al Señor», unión a los que habían creído. El verbo griego «προστιθέναι» describe justamente la acción de adherirse o aponerse a quienes previamente habían recibido la palabra del Señor y formaban la Iglesia inicial (2, 41; 2, 47; 5, 14; 11, 24). La Iglesia es una realidad que preexiste al creyente, ya que la constitución eclesial de cada uno deriva de la inserción y de la recepción de lo que le precede. Él es un receptor en un primer momento para pasar luego a ser también un constructor. Se es cristiano en la medida en que se comparte la «enseñanza de los apóstoles, la unión fraternal en Cristo, la fracción del pan y la oración» (2, 42).

A esta comprensión que nos ofrece san Lucas de la Iglesia, como el resultado de los que se «incorporan» a los que Jesús había elegido y a aquellos sobre los que había descendido el Espíritu en Pentecostés, se une la comprensión que ofrece san Pablo de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en el que él es la cabeza y nosotros somos los miembros. La realidad de ese cuerpo está constituida fundamentalmente por la eucaristía, de la que participamos todos. En el cuerpo eucarístico del Señor se funda la gestación del cuerpo eclesial del Señor. Eucaristía e Iglesia están esencialmente unidas de forma que no hay Iglesia sin eucaristía y no hay tampoco eucaristía sin Iglesia. Quienes participamos del único cuerpo eucarístico del Señor formamos el único cuerpo eclesial. Y lo formamos siendo miembros de él, que es la cabeza, de la cual deriva toda la fecundidad que llega hasta las extremidades, para explicitar en ellas su plenitud. *El único cuerpo eucarístico y el único Espíritu que Jesús envía fundan la entraña a la vez que la unidad de la Iglesia.* «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 17). «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos ya judíos ya gentiles, ya siervos ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). La metáfora de la Iglesia como cuerpo de Cristo tiene su complemento en la de «templo del Espíritu», edificado con los creyentes como piedras vivas: «Estáis edificados sobre el

fundamento de los apóstoles y profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús en quien bien trabada se alza toda la edificación para ser templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2, 20-21).

3. *Liberalismo, individualismo, subjetivismo*

La existencia cristiana, la fe y la moral, son constitutivamente eclesiales. A nuestra generación, heredera del individualismo propio de la Ilustración, el protestantismo liberal y la insistencia católica sobre la salvación de la propia alma, le resulta difícil asumir estas afirmaciones. En nuestras mentes resuenan las afirmaciones clásicas que van desde san Agustín hasta Kierkegaard, Newman («Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más») y san Ignacio confrontando al hombre con la llamada de Dios, la elección individual, el riesgo de la propia condenación y la tarea de salvar el alma. En continuidad con los padres fundadores del protestantismo moderno, Lutero en un sentido y Kant en otro, Harnack elevó a categoría suprema la siguiente síntesis del evangelio: la paternidad de Dios y el valor infinito del alma humana. El evangelio, según él, no incluía una cristología en sentido estricto ni una eclesiología, sino la sola «historia de Jesús» y el ideal moral del Reino de Dios, como instauración de la paz y de la justicia interhumanas. Dios Padre y el individuo constituían para Harnack el núcleo del cristianismo. El Reino de Dios en la predicación de Jesús no se dirigía a la comunidad sino al individuo. De esta forma creía superar todas las esclavitudes remanentes, y sobre todo las más interiorizadas por derivar de motivos religiosos. Ante Dios no aparecía otro elemento que la soledad y la libertad el individuo: «Dios y el alma, el alma y su Dios». Nada se interponía entre el hombre y Dios: ninguna mediación era necesaria, ninguna autoridad normativa. Por fin la libertad se había instalado en el corazón del mundo. El individuo era soberano. La noción luterana de la libertad y la kantiana de autonomía llevadas a sus últimas consecuencias dejaban fuera del horizonte a la Iglesia. Aquí queda consumada la reducción subjetivista e individualista del cristianismo[2].

2. A. Harnack, *Des Wesen der Christentums* (1900), Gütersloh 1977. Cf. K. H. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt in der Kirche. Wegstationen zum Wesen der Christentums*, Innsbruck 1979. R. Guardini inicia en el catolicismo alemán la superación de ese individualismo de la salvación con sus libros *Sobre el espíritu de la liturgia* (1922) y *El sentido de la Iglesia* (1922), que alimentan el movimiento litúrgico; y H. de Lubac en el catolicismo francés con su obra programática *Catolicismo* (1938), que recupera la visión comunitaria universalista y

El liberalismo por un lado y el modernismo por otro pusieron la fe a comienzos del siglo XX en grave peligro de vaciamiento de la propia sustancia. La experiencia religiosa individual en un caso y la libertad en otro eran elevadas a categorías supremas y dejaban fuera de juego una posible comunidad de fe con instancias normativas y dogmáticas. En este proceso de afirmación del individuo tuvo un papel decisivo el redescubrimiento de la mística y de los místicos, por autores como W. James, con una obra de inmensa repercusión: *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), con dos capítulos fundamentales (el XVI y XVII) dedicados a la mística; H. Delacroix, F. von Hügel y otros cercanos al modernismo como H. Bremond (1865-1933), que publica su *Apologie pour Fenelon* (1910) y en 1916 inaugura su obra monumental *Histoire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religión jusqu'à nos jours* (11 vols., 1916-1933). En años posteriores el interés por la mística sigue creciendo y grandes figuras de la filosofía francesa como Blondel, Maritain, Baruzi, Bruno de Jesús María... mostraron un particular interés por ella, culminando en los capítulos finales de la obra de H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932). Este movimiento encuentra un gran eco dentro de la Iglesia, surgiendo revistas como la *Revue d'Ascetique et Mystique* de los jesuitas, *La Vie Spirituelle* de los dominicos, *La vida sobrenatural* (1921) de los dominicos españoles, el P. Arintero (1880-1928) y su obra *La evolución mística* y *Las cuestiones místicas* (1914-1916). El P. Garrigou-Lagrange (1877-1964) es el símbolo de una voluntad de entender a san Juan de la Cruz desde santo Tomás, situando así la experiencia mística dentro de los cauces de ortodoxia y eclesialidad[3]

Ese proceso de transformación de conciencia significaba la desaparición del otro como prójimo, ya que el destino de la persona era comprendido en claves exclusivamente individuales y en correspondencia con ellas era comprendida la salvación. Cada uno era exclusivamente responsable de sí solo y por sí solo. Ese horizonte de comprensión individualista de la existencia humana y cristiana fue reconocido como falso en primer lugar a la luz de la primera guerra mundial. Esta había deslegitimado la ideología burguesa, la teología liberal y la religión acomodada a ellas que habían servido de base a la humanidad europea. Los movimientos litúrgico y bíblico, la teología dialéctica, la recuperación de Lutero por autores como K. Holl (1866-1921), con su obra programática *Luther* (1921), más allá de la interpretación que de él habían dado el protestantismo cultural (Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Troeltsch...) fueron las nuevas palancas para una recuperación de la Iglesia en las conciencias. Fue precisamente la experiencia de Iglesia conservada en la liturgia la que hizo posible este redescubrimiento. Guardini diagnosticó la superación del kantismo, colaboró al retorno a las fuentes vivas de la Biblia y de la Liturgia y desde ahí preparó el renacimiento de la Iglesia en las conciencias: «Un acontecimiento de alcance trascendental ha hecho su aparición: la Iglesia renace en las almas»[4].

misionera de los padres de la Iglesia. Cf. H. Urs von Balthasar, *Le Cardinal Henri de Lubac. L'homme et son oeuvre*, Paris-Namur 1983.

3. Un autor que ha estudiado a la vez la historia del modernismo y de la mística en Francia: P. Poulat, *L'Université devant la Mystique. Expérience de Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour*, Paris 1999. Esa misma historia desde la perspectiva de la teología: Y. de Andía, *Mística y liturgia. Retorno al misterio en el siglo del Vaticano II*, en A. Cordovilla y otros (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 473-508.

Este proceso, acompañado por otras experiencias espirituales (ecumenismo, patrística, abertura a los pueblos del tercer mundo, diálogo con los movimientos sociales, el desafío y crisis tanto del nacionalsocialismo como del ateísmo y del marxismo, desemboca en el concilio Vaticano II, y tiene su expresión concreta en las cuatro grandes constituciones sobre la liturgia, la Iglesia, la revelación y la presencia de la Iglesia en el mundo. El Concilio hizo posible la recuperación de la dimensión esencialmente eclesial del cristianismo. Sin embargo, en los años siguientes el peso de una nueva Ilustración y otros movimientos pusieron a la conciencia cristiana entre dos abismos. Por un lado la fascinación del marxismo y su pretensión de ser la mediación social capaz de hacer del Reino de Dios una realidad histórica y por otro lado un individualismo feroz derivado de la lógica del mercado, existente en el mundo capitalista, han vuelto a oscurecer la dimensión personal y por ello eclesial de la vida cristiana, también del quehacer teológico. El individuo vuelve a reclamar ser desde sí y por sí solo clave y pivote de la verdad. Ante una globalización que no es solidaria y una reducción de todo al comercio como factor de unidad, están renaciendo las individualidades identitarias, como las etnias, las razas, las regiones (comunitarismos, fundamentalismos).

Europa está hoy dividida entre un liberalismo de raíz kantiana que absolutiza al ciudadano en democracia sin alimentar las raíces éticas de su existencia, y por otro los movimientos políticos separatistas y religionalistas que buscan sentido en tradiciones o relatos étnicos del origen. Junto a ellos aparece el islam con su pretensión de ofrecer una identidad reunificadora de fe y sociedad, de religión y secularidad. La Iglesia, diseminada en estos

4. R. Guardini, *Sobre el sentido de la Iglesia* (1922), San Sebastián 1964, 17.

tres mundos, tiene la bella tarea de ofrecer a sus miembros una identidad que genere libertad, y una conciencia de pertenencia para que sean comunidad más allá de la masa anónima y del individuo absolutizado.

4. *La Iglesia, lugar de los dones salvíficos*

Se trata ahora de volver a comprender la Iglesia en sus bases bíblicas, en su enraizamiento permanente en Cristo, en su determinación interior por el Espíritu Santo, en su realización comunitaria, en su constitución apostólica y por ello en su aspecto de autoridad a la vez que de comunión. Hay que comenzar por los principios esenciales como son los siguientes.

a) *Revelación. La revelación de Dios está entregada a la Iglesia* y ella es responsable de transmitirla a todos los hombres hasta el fin de los siglos. Ella la recibe y la mantiene viva, la transmite y la defiende. El evangelio llega a los hombres mediante los mensajeros que ella envía y no hay posibilidad de acceder al evangelio, no solo como relato del pasado sino como potencia salvadora del presente si no es por la audición e integración a los que con autoridad lo anuncian. A ese evangelio va unida la invocación de Cristo y a ella la salvación. «¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído de Él? Y ¿cómo oirán si nadie les predica? Y ¿cómo predicarán si no son enviados?» (Rom 10, 14-15). El evangelio tiene que ser predicado como la perla y el tesoro que cambian la vida (Mt 13, 44-46); ofrecido no solo como anuncio de una verdad universal, accesible por mera información, sino como realidad concreta, cuyo sentido y realidad se descubre adhiriéndose a quienes lo anuncian, recibiendo el bautismo que nos incorpora al destino de muerte y resurrección de Cristo, participando en la celebración de lo que es el punto cumbre de su anuncio: la muerte de Cristo por nosotros, actualizada en la celebración eucarística.

b) *Espíritu Santo. A la Iglesia le está dado el Espíritu Santo* con todas las riquezas de su acción. No es enviado sobre un individuo sino sobre la comunidad en oración. La tentación, que ya aparece en los mismos comienzos es apropiarse como objeto poseído lo que es algo que solo se puede conocer y experimentar en la Iglesia: el Espíritu Santo. Ese fue el intento de Simón Mago (Hch 8, 9-25), identificado por los Padres como el símbolo de la gnosis mágica en apropiación usurera de la fe. El pecado es apropiarse para provecho propio lo que es una gracia de la comunidad; a su vez el perdón de Dios solo le puede venir en la medida en que es reintegrado a la Iglesia y ésta ora por él. *Hay reciprocidad entre la acción y signos de la Iglesia por un lado y el Espíritu Santo por otro.* Se puede afirmar con san Ireneo que donde está la Iglesia allí está el Espíritu Santo con sus dones, pero a la vez que donde están los dones del Espíritu Santo hay una presencia incoada de la Iglesia, que deberá ser discernida, y en caso positiva reconocida e integrada para ensanchamiento y profundización de la comunidad ya existente. Tanto las apariciones del Señor resucitado como los dones de su Espíritu remiten a la comunidad apostólica. Pablo, tras haber visto al Señor y habérsele revelado como el Hijo de Dios, enviándole a los gentiles, tiene que presentarse primero a Ananías en Damasco y luego en Jerusalén a los apóstoles. Sin ese reconocimiento por quienes le habían precedido él no consideraba auténtica su vocación ni legítima su misión a los paganos (Hch 9; Gal 2, 1-10).

c) *Sacramentos. A la Iglesia le están dados los sacramentos*, que fluyen de ella como el sacramento primordial que es. El Vaticano II ha recuperado esta visión unificadora de las realidades cristianas de gracia. Cristo es el sacramento de Dios y la Iglesia es el sacramento de Cristo[5]. Ambos son signos personales e instrumentos reales del designio salvífico de Dios para los hombres. Los sacramentos son como ramas de ese tronco vigoroso, que es la Iglesia, a través de las cuales ella llega con su gracia a cada uno de los miembros y a través de la cual cada uno de esos miembros se entronca en Cristo.

A las ramas la savia vivificadora les llega del tronco y a éste le sube de las raíces. Los sacramentos constituyen la expresión diferenciada de la plenitud de Cristo, que se infunde a los miembros de la Iglesia de acuerdo a las situaciones de su vida cristiana: nacimiento, crecimiento, decisiones configuradoras de la vida, acercamiento al final. Los sacramentos son acciones de Cristo; «reliquias vivas de la encarnación», los llamaron los Padres. En ellos es Cristo quien bautiza integrándonos a su muerte y resurrección; es Cristo quien, como sacerdote supremo, presenta al Padre la ofrenda de su cuerpo y de su sangre a la cabeza de la Iglesia para vida del mundo; es Cristo quien por su santo Espíritu confiere el carisma de la verdad y de la autoridad a los sucesores de los apóstoles. Y Cristo nunca es separable de su Iglesia como no es separable la cabeza del cuerpo.

5. LG 1; 9; 59; SC 5; GS 42; AG 1. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, cap. VI: «El sacramento de Jesucristo». Esta perspectiva, propia de los padres de la Iglesia es recuperada en primer lugar por Möhler en su obra *Simbólica*, párrafo 36, y por Scheeben en su obra *Los misterios del cristianismo*, como resultado de ver la Iglesia ordenada a la encarnación (El invisible en lo visible) y existiendo desde la Eucaristía (Lo material portador de la vida divina). Cf. P. Smulders, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 377-400, con bibliografía.

Dios ha confiado su don de gracia y la revelación de su designio de salvación a la Iglesia. De ella recibe el creyente la fe por el sacramento del bautismo y por los demás la sigue alimentando. La fe no es algo que el hombre ya posee y que atestigua en el bautismo como forma de incorporarse a la Iglesia sino que se recibe de Dios. No se tiene fe y por eso uno se bautiza sino que uno se bautiza para tener fe como principio nuevo de vida sobrenatural, ya que lo que poseía antes era sólo la voluntad de creer, que evidentemente es necesaria como condición para recibir el don de Dios. Ahora bien lo que es condición no es causa ni contenido.

> La predicación de la Iglesia presenta en todos los órdenes una solidez inquebrantable, permanece idéntica así misma y beneficia del testimonio de los profetas, de los apóstoles y de todos sus discípulos; este testimonio engloba el comienzo del medio y del fin; en síntesis la totalidad de la economía de Dios y de su operación infaliblemente ordenada a la salvación de los hombres y que funda nuestra fe. Por ello, esta fe que hemos recibido de la Iglesia la guardamos con esmero, porque continuamente, bajo la acción del Espíritu Santo, lo mismo que el contenido de gran valor encerrado en un vaso excelente, esa fe rejuvenece y hace rejuvenecer al vaso mismo que lo contiene. Es esa misma Iglesia a la que ha sido confiado el «Don de Dios», como lo había sido el aliento a la obra modelada, a fin de que todos los miembros pudieran formar parte en él y ser por él vivificados. En la Iglesia ha sido depositada la comunión con Cristo, es decir el Espíritu Santo[6].

La comprensión individualista y liberal del bautismo, que ha existido en sectores de la Iglesia tanto en el catolicismo como en el protestantismo, al pensarlo primordial o exclusivamente como relación directa del individuo con Cristo, poco tiene que ver con la comprensión que ofrece de él el Nuevo Testamento. Este lo comprende como integración al cuerpo eclesial de Cristo y, mediante éste, como integración a su cuerpo personal; lo mismo que el sacramento de la penitencia opera la reintegración del pecador a la comunidad eclesial y mediante ella opera su reinserción en Cristo. El bautismo es el sacramento de la fe, en el sentido objetivo y subjetivo de ésta: la Iglesia nos entrega el Credo, al que nos adherimos recitándolo como respuesta a la lectura que el sacerdote hace (*Traditio Symboli-Redditio Symboli*) y una vez que hemos hecho esto el agua derramada y el Espíritu infundido tras la confesión trinitaria constituyen al neófito en una criatura nueva: hijo de Dios, identificado con Cristo, morada del Espíritu, miembro de la Iglesia[7]. Es un renacimiento de todo el ser que lleva consigo una iluminación de la inteligencia. El bautismo fue comprendido en la primitiva Iglesia como «φωτισμός», que podríamos traducir como «alumbramiento» en el doble sentido del término: dar a luz e iluminar[8]. El nuevo bautizado es una criatura nueva y tiene una luz nueva para andar el camino de la vida. Nadie se autobautiza. *La alteridad es constitutiva del ser humano y la Iglesia es constitutiva del ser cristiano. El bautismo, que es el sacramento de la constitución cristiana es al mismo tiempo entrega a Cristo e inmembración a su cuerpo, la Iglesia.* Es la incorporación al único Cristo en su triple corporeidad: personal, eclesial, eucarística.

6. San Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 24, 1.
7. Cf. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 15-49.

5. *Funciones primordiales de la Iglesia*

Tres son las funciones primordiales de la Iglesia: receptora de la revelación de Dios, transmisora de la fe a los hombres y celebrativa de los divinos misterios. La Iglesia está esencialmente remitida a su origen, es conservadora de un principio que la inhabita y a la vez la trasciende, el Cristo que vivió y el Espíritu que la anima. La constitución de la Iglesia es esencialmente ministerial: está en el mundo por encargo de Dios al servicio de los hombres para que estos puedan recibir la revelación de Dios. Los medios de salvación, que de él ha recibido tienen que ser actualizados en cada lugar y tiempo por las tres referencias fundamentales del apóstol: Liturgia, Biblia, Tradición. La Iglesia es *ministra objecti* (Cayetano-Lutero), servidora de la realidad que es su origen, contenido y fin. El Nuevo Testamento es el sedimento escrito de la palabra de Cristo, tal como la recordaron los apóstoles y sus sucesores, conscientes de que era una palabra de salvación destinada a todos los hombres. Ellos comprendieron el acontecimiento de Cristo como consumación de la anterior historia salvífica y asumieron las Escrituras sagradas del pueblo de Israel como el instrumento dado por Dios para interpretarlo. Desde él todo lo previo era promesa y él su cumplimiento, sombra y él la realidad, fragmento y él la totalidad. El Nuevo Testamento es el fruto de la Iglesia en acción pero a la vez fue reconocido como palabra dada por Dios e inspirada por el Espíritu Santo, que se constituía en don y norma para ella (canon).

Primero: todo en la Biblia deriva de la Iglesia y después todo en la Iglesia derivará de la Biblia, a la que se reconoce como suficiente testimonio

8. Heb 6, 4; 10, 32. Cf. san Justino, *Apología* 1, 61 y 65; *Diálogo* 122. La iluminación espiritual va unida a la formación doctrinal. Ser bautizado y «recibir el conocimiento de la verdad» (Heb 10, 26) es un mismo acontecimiento. Cf. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux* II, Paris 1953, 150.

escrito de la fe; fe que es transmitida completa también por la Tradición viva en la Iglesia. Nunca hasta la Reforma protestante fueron vistas como alternativa Biblia-Tradición, Biblia-Iglesia[9]. Esa palabra divina del origen permaneció viva en la memoria, en la inteligencia y en la acción de la Iglesia, que no agotaba toda su conciencia de la revelación originaria al darle una transposición a texto escrito. La Iglesia viviente es el sujeto portador de la tradición, que por su entera vida y en sus múltiples formas, mantiene vivo ese don, que no es de orden intelectual sólo[10]. La Tradición es la revelación divina explicitada, interpretada, realizada; y como resultado de todo ello acreditada. El momento supremo de esa transmisión no solo de la palabra sino de la realidad misma de Cristo es la Liturgia. Esta, en cuanto celebración actualizadora de los divinos misterios nos inserta en la historia y destino de Cristo, el que vivió y permanece vivo para interceder por nosotros (Rom 8, 34; Heb 7, 25; 9, 24; 1 Jn 2, 1). La eucaristía, en encuentro personal, adhesión cordial e identificación por el amor con él, nos confiere aquella impresión de realidad, que nos permite interpretar el evangelio no solo como memoria de un pasado lejano sino como voz alta del Cristo presente, vivo y vivificador. Quien se queda solo en la palabra (Biblia) o en las expresiones eclesiales de la historia anterior (Tradición) y no accede a la celebración del misterio de Cristo en la liturgia, ése no «sabe» de la realidad cristiana. Esta no es una información sobre hechos pasados o posibilidades presentes sino otorgamiento de realidad: la vida divina manifestada y personalizada en Cristo, que por su Espíritu nos abre al Padre. La celebración eucarística, como encuentro personal de cada uno de los creyentes con Cristo, es el momento cumbre de la vida de la Iglesia. Todo prepara a ella y todo deriva de ella[11].

Si el bautismo es la incorporación del hombre al destino de Cristo y con ello la inhesión a su persona, haciendo de ella la clave de nuestra existencia hasta el punto de arriesgar la vida por él y su evangelio, la eucaristía es la

9. El propio san Agustín que apela a la Iglesia como fundamento de la fe en la Escritura y que sin ella no creería en ésta es el que afirma que contiene todo lo esencial de la fe católica. «Si invenires aliquem, qui evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: Non credo? Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas» (*Contra Ep. Man.* 5, 6, en PL 42, 176). «In iis quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur omnia quae continent fidem moresque vivendi» (*De doctrina cristiana* 2, 14).

10. «La irreductibilidad de la Verdad del cristianismo al pensamiento, a toda forma de conocimiento y de ciencia, es uno de los temas principales del cristianismo» (M. Henry, *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca 2001, 37). Su acento sobre la carne y la vida, la historia y el sujeto personal, explica este libro suyo y los siguientes: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca 2001, y *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004.

11. Concilio Vaticano II, LG 11; PO 5. La eucaristía es descrita como «fuente de vida» y el evangelio es descrito como «fuente de toda la verdad salutífera» (DV 7).

plena incorporación a él en la única forma de existencia que él ya tiene en el mundo: como Iglesia, de la que unas veces el Nuevo Testamento afirma que es su entero cuerpo y otras que es los miembros respecto de los cuales él es la cabeza (Rom 12, 4-5; 1 Cor 6, 15; 10, 16-17; 12, 14.27; Ef 1, 23; 4, 4.12.16; 5, 23; Col 1, 18; 3, 15). Para nosotros lo importante es haber mostrado que la dimensión eclesial de la existencia cristiana en todas sus formas es esencial y que ninguna se ejerce en desconexión de ella, aun cuando deba ejercerse en plena autonomía justamente por encargo de ella y en medio de ella. Todos los carismas concedidos por Cristo y el Espíritu a los cristianos son carismas de Iglesia y no pueden ni ejercitarse ni permanecer fecundos en ruptura con ella o en lejanía psicológica de ella. Ella es el *humus*, el suelo nutricio en el que arraigan todas las misiones cristianas y al que caen los frutos de sus ramas. De aquí se deduce que la conexión personal del teólogo con la Iglesia no únicamente viene exigida por su condición de miembro sino por la naturaleza misma de la teología, que es una función de la Iglesia, en cuanto carisma del Espíritu.

6. *La Iglesia sujeto de la fe*

Si la Iglesia es la receptora de la revelación en el movimiento descendente de Dios abriéndose y entregando su propia vida a la historia humana (*exitus*), ella es también la ejecutora del movimiento ascendente de la humanidad creyente en respuesta a Dios, celebrante y pensante ante Dios, agradeciendo y alabando, en una eucaristía que recoge todo el gemido de la creación y como ofrenda le devuelve toda la plenitud del mundo (*redditus*)[12].

La Iglesia es el sujeto de la fe como respuesta del mundo a la revelación de Dios, uniendo y anticipando las respuestas de cada uno de los hombres, en la medida en que ella está encabezada por Cristo y en él estamos todos unidos formando el hombre nuevo, el «uno» de la nueva alianza[13]. Ca-

12. «La Iglesia ora y trabaja para que la totalidad (*plenitudo* = todos los hombres con toda su historia, sus logros y riquezas admirables) del mundo se integre en el pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al creador universal y Padre todo honor y gloria» (LG 17).

13. «Todos sois 'uno' en Cristo Jesús» (Gal 3, 28). «Ipsa credit mater Ecclesia». «Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia». Guardini, Lubac, Ratzinger y otros han subrayado cómo la Iglesia es el sujeto tanto de la fe como de la teología. En ella es posible percibir la unidad de las Escrituras y de los dogmas. La Comisión teológica internacional en su documento de 1972, *La unidad y el pluralismo teológico*, afirma: «La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia. La Iglesia se funda sobre la confesión de Jesucristo, muerto y resucitado que ella anuncia y celebra en la fuerza del Espíritu» (Tesis VI, en Comisión

da uno de los creyentes al integrarnos en ella participamos de su fe, la que le otorga Cristo su esposo, que la purifica, santifica y enriquece con todos sus dones (Ef 5, 22s). Ella es la esposa del *Cantar de los cantares* que surge del valle de este mundo, negra por sus pecados pero hermosa por el sol que la ha mirado y transformado (1, 4; 2, 10)[14]. Por ello las acciones de la Iglesia tienen una dignidad inmanente que excede la suma de toda la virtud, gracia o santidad de cada uno de los que la formamos. Ella es la llena de gracia, porque en ella redunda y se expande la plenitud de Cristo, hasta el punto de poder considerarla como «la plenitud del que lo consuma todo en todos» (Ef 1, 23). Esposa, cuerpo, pleroma: eso es la Iglesia, respecto de Cristo y así plenificada por él es para cada uno de nosotros modelo, madre y maestra. «La Iglesia es para cada uno el arquetipo del *sí* perfecto»[15].

La Iglesia tiene que considerarse superior a sí misma, ya que no vale sólo por lo que ella aporta sino por lo que a ella le es aportado por Cristo. Su santidad no es fruto de sus obras sino fruto de los sacramentos y del Espíritu santificador que la inhabita. Es ante todo *communio sacramentorum* (comunión de realidades santificantes) y por ello puede ser confesada en el Credo como *communio sanctorum* (comunidad de hombres y mujeres santificados). Lo primordial en ella es la santidad objetiva, el sí victorioso que Cristo ha reportado a la humanidad. La gesta de Cristo ha sido escatológica, es decir definitiva, insuperable e irreversible, porque no solo ha realizado el sí de Dios al mundo sino al mismo tiempo el sí del mundo a Dios y esto significa que la santidad ya inhabita de forma inextinguible entre nosotros. Si no hubiera un trozo de mundo, de historia y de humanidad ya definitivamente salvados, con garantía de verdad frente a los poderes del mundo, la salvación de Cristo estaría aún pendiente. Ese trozo ya definitivamente rescatado y convertido en manadero de gracia para los hombres es la Iglesia, que pertenece a la obra de Cristo en cuanto ella es la consumación inicial del mundo. Ella es el sujeto concreto donde actúa ese sí victorioso de Cristo a la cabeza de la humanidad y a favor de ella; uniéndonos a ella participamos cada uno de nosotros de la santidad de Cristo. Por ello el sacerdote antes de la comunión puede pedir al Señor que no mire sus pecados ni los de cada uno de los que allí están sino la fe de su Iglesia. «Ne respicias peccata mea sed fidem Ecclesiae tuae». La Iglesia es de Cristo y sobre ella revierte y en ella actúa la fidelidad de Cristo al Padre, consumadora de toda la fe veterotestamentaria, en cuanto ella es el sí incondicional a su voluntad en el cumplimiento de la misión encargada[16].

teológica internacional, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 44). Comentario de J. Ratzinger, en Comisión teológica internacional, *El pluralismo teológico*, Madrid 1976, 15-50. Sobre la Iglesia como *Creatura Verbi* y *Creatura Spiritus Sancti*, sujeto y objeto de la teología, cf. M. Deneken, *Ecclésiologie et dogmatique. L'Église sujet et objet de la théologie*: Revue Théologique de Louvain 38 (2007) 204-221.

14. Cf. H. Urs von Balthasar, *Casta meretrix*, en Id., *Ensayos teológicos* II. *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 239-354.

15. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur le symbole des Âpotres*, Paris 1969, 185.

A esa fe de la Iglesia se une el creyente individual formando un cuerpo nuevo en el que no cuentan tanto los individuos que lo forman como el cabeza que lo preside, Cristo, con quien la comunidad constituye un nuevo sujeto creyente. No se trata de hipostasiar de manera extraña a la Iglesia como si fuera una «persona» sino de diferenciar las realidades objetivas que operan en el cristianismo respecto de los sujetos que las vivimos y que nos transformamos en ellas cuando nos adherimos por la fe y el amor[17]. La Iglesia es el sujeto de la fe y desde dentro de ella lo somos cada creyente. Por eso el Credo en el bautismo se inicia en primera persona, subrayando la conciencia que tiene el neófito y la decisión de corresponder a lo ofrecido, con un «*Credo* = Yo creo»; en cambio durante la celebración eucarística es un plural de comunidad el que confiesa: «*Credimus* = creemos». Este plural tiene una voluntad extensiva e intensiva: quiere expresar la fe de todos y toda la fe en su hondura y consecuencias objetivas, aun cuando cada uno la vivamos parcialmente o con los hechos la neguemos. Si a lo largo de la semana cada creyente olvida su fe, es infiel a ella, la particulariza o secciona hasta el punto de sucumbir inconscientemente a la pérdida o absolutización ilegítima de alguno de sus artículos (herejías), la confesión del Credo dominical, con este «creemos» objetivador, nos redime de nuestros olvidos y pobrezas individuales, reintegrándonos a la plenitud católica. El Credo de la eucaristía dominical nos re-construye como cristianos y como católicos. Ahora se entiende la afirmación de los mártires en la primitiva Iglesia: «No podemos existir sin la Eucaristía». La indagación del juez no pretendía saber si el acusado «creía», sino sobre todo si había participado en la reunión eucarística. Para éste eso era un truismo, ya que ser cristiano sólo es posible celebrando la eucaristía y celebrar la eucaristía sólo es posible siendo cristiano[18].

16. Cf. H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, 57-96 (*Fides Christi*); J. Guillet, *La foi de Jésus-Crist*, Paris 1979; A. Vanhoye, *'Πίστις Χριστοῦ': Fede in Cristo o affidabilità di Cristo*: Biblica 1 (1999) 1-21.

17. «Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18).

18. «Christianus, inquit, utrum sis, tace. Et addidit: 'Si in collecta fuisti responde'. Quasi Christianus sine Dominico esse possit, aut Dominicum sine Christiano celebrari! ...Nam et in collecta fui et Dominicum cum fratribus celebravi, quia Christianus sum» (D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid 1962, 986; 978-979).

7. *La Iglesia sujeto de la celebración*

La Iglesia es el sujeto de la celebración. Lo que hemos dicho de la Iglesia confesante deberíamos decirlo ahora de manera análoga de la Iglesia celebrante. La eucaristía es el «sacrificium christianorum» (san Agustín), que tiene que ser ofrecido por todos ellos[19]. Toda la Iglesia es un pueblo sacerdotal. El Nuevo Testamento hereda esta afirmación del Antiguo y la comprende profundizándola desde la persona y acción de Cristo, el sacerdote de la nueva y definitiva alianza (1 Pe 2, 9; cf. Ex 19, 5.6; Is 43, 20.21). Dentro de este pueblo cada uno de sus miembros son sacerdotes para Dios, y pueden ofrecer el culto racional, que es la existencia entera presentada como aroma de suavidad al Padre. «Al que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios su Padre, a él la gloria y el imperio por los siglos. Amén» (Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6; 22, 3-5).

La Carta a los hebreos contempla a Cristo como el sumo sacerdote, mediador de la alianza nueva y definitiva, que ha entrado en el santuario celeste y presenta su ofrenda al Padre por todos. Esa función sacerdotal la ejerce Cristo en la medida en que integra a la Iglesia en su ofrenda, por lo cual la eucaristía es el sacrificio de Cristo y, a la vez el sacrificio de toda la Iglesia. La capitalidad de Cristo es representada y visibilizada por los sacerdotes que actúan en el nombre de la Iglesia (*in nomine Ecclesiae*) y en la persona de Cristo (*in persona Christi*)[20]. Ellos, encargados y autorizados por él, presiden la celebración; pero no la realizan solo por sí ni para sí, sino representando a toda la Iglesia y a favor de toda la humanidad. La acción litúrgica es siempre de toda la Iglesia aun cuando la realice solo el sacerdote. La forma normal de la eucaristía es la celebrada en comunidad y por la comunidad; razón por la cual se mantuvo la prohibición de celebrar sin monaguillo, ya que él era el símbolo de la presencia de toda la Iglesia en esa acción individual. En situaciones límite la misa privada tiene sentido, porque desde su soledad esa persona está actuando en nombre de toda la Iglesia y a favor de toda la humanidad. Nadie más solo que Cristo en la cruz

19. Cf. Y. Congar, *La «Ecclesia» o la comunidad cristiana sujeto integral de la acción litúrgica*, en AA.VV., *La Liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 279-338, cita en 285.

20. Concilio Vaticano II, SC 33; LG 5; 21; 28. «Immo, preces a sacerdote, qui coetui in persona Christi praeest, ad Deum directae, nomine totius plebis sanctae et omnium circunstantium dicuntur» (SC 33); «in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Dei offert» (LG 10). Cf. B. D. Marliangeas, *«In persona Christi» «In persona Ecclesiae». Nota sobre los orígenes y el desarrollo del empleo de estas expresiones en la teología latina*, en AA.VV., *La Liturgia después del Vaticano II*, 339-346 y la monografía completa que con este título ha publicado después.

pero nadie más solidario con todos y cada uno de los humanos que él ya que con él estaban siendo presentados todos a la mirada amorosa y al perdón indulgente del Padre. En este sentido podrá decir san Pablo que, si uno murió, todos murieron y que el amor incondicional del Padre a Cristo estaba reconciliando consigo el mundo entero (2 Cor 5, 19). Estas fórmulas se repiten a lo largo de la historia: «*universalis offert Ecclesia*». El Concilio de Trento reafirma que es la Iglesia la que ofrece por medio de los sacerdotes: «*Ecclesia per sacerdotes Domino offert*»[21].

8. *La Iglesia sujeto de la predicación y de la teología*

Hemos hecho estas reflexiones para poder afirmar ahora con fundamento que también la predicación y la teología tienen a la Iglesia como sujeto. No predica sino quien es enviado y lleva consigo el testimonio de la Iglesia universal, por lo cual los oyentes no quedan remitidos sólo a la autoridad privada del que habla sino confrontados con la fe de la Iglesia, tal como ella la propone en sus textos normativos. Una cosa es el testimonio individual, necesario y sagrado, y otra cosa es la predicación eclesial, la que alguien hace con autoridad porque es enviado por los sucesores de los apóstoles y cualificado con el don del Espíritu Santo para cumplir esa misión. La teología es una función de la Iglesia que propone la palabra de Dios a los hombres como revelación y salvación. Ahora bien, no se puede creer, celebrar y predicar sin pensar, sin aportar a los creyentes y no creyentes la razón de la adhesión a esa palabra de Dios y de la correspondiente respuesta. La fe es un don de Dios que se enraíza en el dinamismo de la razón humana en búsqueda de la verdad y en apetito del bien. No ofreceríamos a Dios un obsequio razonable de nuestra inteligencia y libertad si no naciera desde dentro de ellas; si no acompañáramos nuestra fe del correspondiente esfuerzo racional para mostrar su inteligibilidad y su significación (Rom 12, 1; cf. Os 6, 6; 1 Pe 2, 2). Si ella es un tesoro y una perla de gran valor (Mt 14, 44-45) es una tarea perennemente abierta mostrar en qué manera y medida enriquece a quienes la reciben y cómo se relaciona con los tesoros y perlas que otras culturas y religiones ofrecen.

La teología es una constante en la historia de la fe, desde los mismos orígenes del cristianismo en el Nuevo Testamento. Pablo y Juan no solo nos refieren hechos del origen, sino que los integran en la lógica de la historia

21. Estos y otros muchos textos en Y. Congar, *La «Ecclesia» o la comunidad cristiana sujeto integral de la acción litúrgica*, 288.

salvífica que Dios inauguró con el pueblo de la primera alianza, a la vez que con las convicciones del mundo helenístico en medio del cual iba siendo plantada la Iglesia. A ese esfuerzo primero siguió en la patrística el diálogo con la cultura griega, preparado por la difusión del judaísmo y su propuesta del monoteísmo. La teología es esencial y coextensiva al acto de fe. Separar esta de aquella equivaldría a negar a Jesucristo, que es el Logos encarnado. Por ello la fe como identificación con él, descendiente de Abrahán, destinatario de la promesa y cumplidor de ella (Gal 3, 16), exige participar en su lógica. *Una Iglesia sin teología es tan impensable como una teología sin Iglesia*. Este es uno de los aspectos en que el cristianismo se diferencia del islam, que subraya hasta el extremo la dimensión de la fe como obediencia y sumisión. El cristianismo comprende la revelación como un «diá-logo», un *logos* que va y viene entre Dios y el hombre, al que sigue la fe y por ello como el encuentro entre dos *logos*, el de Dios que llama y habla a la vez que el del hombre que responde y corresponde[22].

> Hemos descrito la teología cristiana como el proyecto verbal y mental (*Denk- und Sprachprojekt*) propio de la fe cristiana. A la vez hemos mostrado que esta característica no es solo el resultado de una consideración exterior sino que resulta de un análisis de su estructura interna, es decir de la comprensión teológica de la fe cristiana y de su constitución social, es decir eclesial. Por ello desde esta perspectiva al concepto de teología cristiana pertenece que ella es un momento de la vida interna del cristianismo y una función parcial de la Iglesia y en este sentido es una teología «eclesial». Tomadas las cosas con rigor resulta que el portador propio de esta actividad, que a partir de este punto de vista hemos llamado «teología» o «ciencia de la fe», no es el teólogo individual o la totalidad de los que hacen teología sino la Iglesia. Y exactamente esto, el que la Iglesia en cuanto *congregatio fidelium* sea el sujeto de la teología cristiana, fundamenta la característica de su eclesialidad en perspectiva teórico-científica[23].
>
> La Iglesia es como tal Iglesia el sujeto de la teología. Ella lo es de manera diferenciada, como Iglesia que determina solemnemente su regla de fe; como Iglesia que comenta litúrgicamente sus Escrituras; como Iglesia que confronta su discurso con los discursos religiosos existentes en el mundo; como Iglesia que garantiza reflexivamente el rigor de su discurso; como Iglesia que descubre en el trabajo de la razón los medios de profundizar su fe[24].

22. «En esta revelación, Dios invisible (cf. Col, 15; 1 Tim 1, 17), movido por el amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33, 11; Jn 14, 15), trata con ellos (cf. Bar 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (*Dei Verbum*, 2).

23. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, en W. Kern-H. J. Pottmeyer-M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4. *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988, 180-241, cita en 216.

24. J. Y. Lacoste, *Théologie*, en DChT, 1131-1132.

9. *El doctor de la fe en medio de la Iglesia*

El cristianismo es una religión positiva, instituida, sacramental, universal[25]. En correspondencia la teología es esencialmente positiva, histórica, eclesial. Surge de la fe, que a su vez surge de la historia de Jesús; existe en Iglesia, crece con ella y la sirve desde una autonomía relacional y crítica. Es función de la Iglesia y crisol de la Iglesia al mismo tiempo. Ella tiene dos objetos inmediatos a los que sirve: uno es la *Palabra de Dios*, tal como nos está dada en la Sagrada Escritura y orienta hacia los hombres. Esta orientación se concreta en dos actitudes: la audición de sus necesidades y el acogimiento de sus esperanzas viviendo en sintonía con ellas. El otro objeto es la *predicación* en sus múltiples formas posibles. El teólogo abre la boca en medio de la Iglesia, haciendo resonar en ella las llamadas del Espíritu y las llamadas de los hombres. El introito en las misas de doctores comienza con este texto del Eclesiástico 15, 5: «In medio Ecclesiae aperuit os eius et adimplevit illum spiritu sapientiae et intellectus» (Dios le abrió la boca en medio de la Iglesia y le llenó del espíritu de sabiduría e inteligencia). No es él quien abre la boca sino que es la Sabiduría la que le llena con sus dones de sabiduría e inteligencia y, una vez así cualificado por ellos, le abre los labios en medio de la asamblea para que la instruya en la ley del Señor. Él cumple esa tarea, como miembro unido y nunca separado del cuerpo. Rahner ha mostrado cómo el encuentro de la verdad es una tarea colectiva[26] y cómo la fe va unida a la institución y sólo dentro de ella se dan las condiciones previas de lenguaje, símbolos y acciones, que nos permiten descubrir su sentido. No hay teología sin Iglesia[27]. Habrá opiniones individuales que entonces solo responsabiliza quien las emite. La teología permanece válida y valiosa cuando la comunidad creyente se siente expresada en ella, aun cuando sea mediante el aguijón que la espolea a una reforma, a una nueva acción misionera o a una ruptura crítica con los poderes de este mundo. Ella tiene que aceptar la crítica científica de la teología y la teología tiene que aceptar la crítica del resto de miembros de la comunidad. Ellos con su «sentido de fe» son en última instancia los que disciernen la verdad o falsedad de las propuestas teológicas.

25. Cf. Y. Congar, *Religion et institution*, en AA.VV., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 81-98.

26. K. Rahner, *Pequeño fragmento sobre el encuentro colectivo de la verdad*, en *Escritos* 6, 101-107. «Eclesialidad ha sido siempre un rasgo esencial de la teología cristiana» (Id., *Schriften* 9, 90).

27. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, *Donum veritatis*. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo (24.5.1990), en *Documentos*, 478-500.

El teólogo cumple personalmente su misión dentro de la Iglesia, pero la cumple por todos y para todos. Él debe ser la Iglesia pensante y sentirse responsable de que el pensamiento sea una dimensión permanente dentro de ella. En la tradición de Occidente se ha repetido una expresión que expresa ese sentido de responsabilidad de cada miembro para con todos, y cómo al cumplir él una misión la cumple por todos y todos la cumplen por él: «Adimpleo meae universitatis officium» (Realizo el deber que me ha sido encargado al servicio de todos)[28]. ¿No es esta convicción la que permite que todos nos sintamos salvados en el amor y entrega de Cristo, «unus pro multis», que no devalúa o torna innecesarias las nuestras sino que las suscita y muestra necesarias?

10. *Eclesialidad de la fe y de la teología*

La Iglesia es el origen y fundamento pero también el primer destinatario del quehacer teológico. Lo mismo que el sacerdote en la celebración eucarística para consagrar válidamente se remite a la fe de la Iglesia y debe tener la intención de hacer lo que ésta cree, el teólogo debe tener la intención de razonar lo que la Iglesia cree (*fides quae*), desde la actitud con que ella cree y celebra (*fides qua*). San Pedro Damiano, hablando de la vida monástica y explicando que el monje en su soledad está unido a toda la Iglesia y a todo el mundo, expone cómo cada carisma realiza toda la Iglesia en un sentido y sobre ella revierte. *Cada fiel es una microiglesia, lo mismo que cada hombre es un microcosmos.*

> De la misma manera que el hombre en griego se le designa «microcosmos», es decir un mundo menor, porque por su constitución material consta de los cuatro elementos de los que está formado el mundo; de la misma manera también cada cristiano es visto como una Iglesia menor, porque, salvado el misterio de la unidad invisible que le une con todos los demás, él también recibe todos los medios de salvación (*sacramenta*) para la redención humana, que le han sido atribuidos divinamente a la Iglesia[29].

La misma metáfora se aplicará posteriormente a Cristo: gran mundo que abarca todo.

> Jesús en efecto es un mundo. Si los filósofos llaman al hombre un pequeño mundo, los cristianos tienen buen fundamento para llamar a Jesús un gran mundo. Él es un mundo que religa y contiene tres mundos: el mundo visible (objeto de los sentidos), el mundo inteligible (objeto del pensamiento) y el mundo arquetípico (modelo ideal de todas las cosas). Vos sois, por tanto, ¡Jesús admirable! Hombre-Dios y en calidad de tal sois un mundo y un inmenso mundo[30].

28. P. Damiano, *Opusculum XI: Liber qui appellatur 'Dominus vobiscum' ad Leonem Eremitam*, caput VIII-IX, en PL 145, 215A; 238C; 239D; 245C («Mysterium latet in ministerio»); 258.
29. *Ibid.*, 154, 239 D.

Los dones personales deben ser considerados siempre desde esa procedencia y destinación comunitarias, es decir como carismas. La consecuencia es que lo que hace él lo hacen todos. «Y lo que es concedido por derecho de naturaleza a cada miembro singular, hay que considerar que está hecho por el mismo cuerpo (que es todo suyo), de tal forma que con razón se pueda decir que este oficio es parte del todo y todo a su vez pueda ser asignado a esta parte»[31]. A partir de aquí y en este sentido se puede decir que cada alma es la Iglesia. «Et Ecclesia omnis et anima quaeque fidelis existit»[32]. En cada teólogo que piensa está la Iglesia pensando y si él niega o desatiende su oficio es la Iglesia la que desatiende el pensamiento; y al desatender al pensamiento desatiende la fe.

La religión es esencialmente comunitaria; no hay cristianismo individual ni por tanto una teología particular. El individuo puede sospechar o acoger lo que la comunidad vive y porta en su seno en el orden religioso, pero Dios es demasiado grande para cada hombre y sólo desde dentro de una comunidad puede corresponderle, ayudado por la plenitud y pluralidad que esta vive, desde las cuales puede soportar e interpretar la inmensidad del misterio de Dios. Concluimos esta reflexión sobre las relaciones entre teología e Iglesia con dos textos de Unamuno. El primero es de *San Manuel Bueno Mártir*. El protagonista, que no puede creer en la resurrección de la carne, cuando se llega a este artículo en la recitación del Credo se calla, pero se deja consciente y deliberadamente asumir por la comunidad y así muere como Moisés no introduciendo al pueblo en la tierra prometida pero dejando a Josué que lo introduzca. Él, como Moisés, después de ver a Dios muere. La fe de la comunidad creyentè es superior a la suya, «puede» con su incredulidad y recogiéndola la supera. A su vez afirma que la teología no es nunca privada y particular: «Si hay sentimiento y concepto colectivo, social, es el de Dios, aunque el individuo lo individualice luego. La filosofía puede tener y de hecho tiene un origen individual; la teología es necesariamente colectiva»[33].

30. P. de Bérulle, *De l'état et des grandeurs de Jésus. Discours IX*, 361-362, en *Oeuvres Complètes* 7, Paris 1996, 361; cf. F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid 1988.
31. *Ibid.*, 145, 258C.
32. Beda, *In Cant.* 5, 26, PL 91, 1184D, comentando Cant 6, 3-9.
33. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1976, 181.

Nos queda ahora por dilucidar la naturaleza y estructura de esta comunidad, porque de esta cuestión depende la forma en que se establezcan las relaciones entre teología e Iglesia. Aquí protestantismo y catolicismo difieren. Todos los grandes teólogos protestantes, comenzando por Schleiermacher en el siglo XIX y Barth en el siglo XX han sostenido la eclesialidad de la teología, pero no han reconocido una autoridad que pueda decidir con normatividad las cuestiones dogmáticas que surjan dentro de la comunidad. «La teología cristiana es una ciencia positiva, la suma de aquellos conocimientos científicos y reglas prácticas, sin cuya posesión y uso no es posible una dirección coherente de la Iglesia cristiana, es decir de la organización eclesiástica»[34]. «La dogmática es una disciplina teológica. Ahora bien, teología es una función de la Iglesia»[35]. «La dogmática, si es que es algo, entonces es una función de la Iglesia»[36]. «La teología, como función de la Iglesia cristiana, debe servir a las necesidades de la Iglesia. Un sistema teológico, en principio debería satisfacer dos necesidades fundamentales: la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad para cada nueva generación»[37].

Concluimos este capítulo con un texto de W. Kasper, que rezuma el sentido del cristianismo y de la teología que ha caracterizado a la Escuela de Tubinga hasta nuestros días:

> El principio de la eclesialidad es particularmente propio de la teología católica. Se basa en que sólo en el testimonio de la Iglesia, y por medio de él, poseemos el evangelio de la liberadora acción salvífica de Dios en Jesucristo como noticia original de éste en la Sagrada Escritura. La Iglesia es el lugar concreto de la verdad. Son clásicas las palabras con que J. A. Möhler[38] formulaba la objeción y la fundamentación de esta tesis: «Percibo el desprecio de las palabras que decís: sólo Iglesia, Iglesia e Iglesia. Y yo respondo: ni es ni puede ser de otra manera, pues sin Iglesia no tenemos Cristo ni Sagrada Escritura... Se ha indicado que ninguna otra prueba es posible, pues el presupuesto de todos los presupuestos no puede basarse en otro presupuesto»[39].

34. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, Párrafos 1 y 5.
35. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 1.
36. E. Brunner, *Dogmatik* I. *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1972, 13: «Die Dogmatik ist, wenn überhaupt etwas, dann eine Funktion der Kirche». Las tres páginas programáticas dedicadas a «el lugar de la Dogmática» concluyen con esta afirmación: «Dogmatik ist wesensnotwendig ihrem Anspruch nach *Kirchliche Wissenschaft*» (15).
37. P. Tillich, *Teología sistemática* I, Salamanca ⁴2001, 15.
38. J. A. Möhler, *Neue Untersuchung der Lehrgensätze zwischen den Katholiken und den Protestanten*, Mainz 1835, 482.
39. W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 13.

VIII

EL LENGUAJE Y EL SISTEMA DE LA TEOLOGÍA

Yo que soy el Es, el Fue y el Será,
vuelvo a condescender al lenguaje,
que es tiempo sucesivo y emblema.
Quien juega con un niño juega con algo
cercano y misterioso;
yo quise jugar con Mis hijos.
Estuve entre ellos con asombro y ternura.

. . . . .

Conocí la memoria,
esa moneda que no es nunca la misma.
Conocí la esperanza y el temor,
esos dos rostros del incierto futuro.
Conocí la vigilia, el sueño, los sueños
la ignorancia, la carne,
los torpes laberintos de la razón,
la amistad de los hombres.
la misteriosa devoción de los perros.
Fui amado, comprendido, alabado y pendí de una cruz.
Bebí la copa hasta las heces.
Vi por Mis ojos lo que nunca había visto:
la noche, sus estrellas.
Conocí lo pulido, lo arenoso, lo desparejo, lo áspero,
el sabor de la miel y de la manzana,
el agua en la garganta de la sed,
el peso de un metal en la palma,
la voz humana, el rumor de unos pasos sobre la hierba,
el olor de la lluvia en Galilea,
El alto grito de los pájaros.
Conocí también la amargura.
He encomendado esta escritura a un hombre cualquiera;
No será nunca lo que yo quiero decir,
no dejará de ser su reflejo.

(J. L. Borges, *Juan 1, 14*,
en *Obra poética* 1923-1977, Madrid 1987, 319).

1

CONOCIMIENTO DE DIOS Y LENGUAJE SOBRE DIOS

1. *La actualidad de un viejo problema*

Esta es sin duda una de las cuestiones fundamentales de la teología contemporánea, desde que el llamado giro lingüístico, el neopositivismo y el estructuralismo han sometido a crítica formas tradicionales en filosofía y teología. Sin embargo, para los teólogos en manera ninguna es nueva esta cuestión sino una de las principales de la teología clásica, que de una manera tenaz se preguntó si a Dios se le podían aplicar todos los nombres (πολυωνυμία-πολυώνυμος) o ningún nombre (ἀνωνυμία-ἀνώνυμος); en caso positivo, qué nombres y si a la sonoridad de nuestras palabras corresponde alguna realidad divina. Esta ha vuelto a ser una pregunta decisiva no solo para los teólogos sino también para los escritores y poetas. ¿Están habitadas nuestras palabras? ¿Tienen capacidad de sacarnos de nosotros mismos y enlazarnos con la realidad que nos está contrapuesta? ¿Hay continuidad entre el ser ahí y la palabra del hombre, de forma que desde ésta se vaya a aquel y desde aquel se llegue a ésta? A la respuesta negativa a esta pregunta aludimos antes citando los nombres de Rorty, como exponente de un pragmatismo, y el de Vattimo del pensamiento débil. «Esta ruptura entre la palabra y el mundo constituye una de las pocas revoluciones del espíritu verdaderamente genuinas en la historia de Occidente y define la propia modernidad»[1].

2. *Dos clásicos: Pseudo-Dionisio y santo Tomás*

El autor que de manera más directa afrontó este tema en la época patrística fue el Pseudo-Dionisio en su obra, toda ella dedicada al conocimiento,

1. G. Steiner, *Presencias reales*, Barcelona 1991, 118. Cf. Id., *Gramática de la creación*, Madrid 2001. Cf. S. Zabala (comp.), *Richard Rorty, Gianni Vattimo. El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona 2006.

nominación y experiencia de Dios. Después de él santo Tomás ha ofrecido una síntesis de la tradición anterior situándola dentro de la estructura que Aristóteles le ofrece pero reteniendo la savia agustiniana y dionisiana. Los libros que dedica a comentar por un lado a Boecio, *Sobre la trinidad*, y por otro al Areopagita, *Sobre los nombres divinos*, nos ofrecen la mejor síntesis de epistemología teológica en la tradición anterior al siglo XX. En el prólogo a su comentario al Pseudo-Dionisio, santo Tomás unifica los libros del Areopagita como formas diversas de expresar lo que la Sagrada Escritura dice sobre Dios.

A estas cuatro formas corresponden cuatro lenguajes distintos. 1) En el libro *Sobre los caracteres divinos* el Pseudo-Dionisio nos ofrece todo lo que la Sagrada Escritura nos dice sobre la unidad de la esencia divina y la trinidad de personas, de las cuales no encontramos semejanza ninguna en las criaturas y por ello este misterio excede toda la capacidad de la razón natural. 2) En la Escritura hay afirmaciones sobre Dios que están tomadas de su semejanza con nosotros. Esta semejanza resulta de la comunicación de Dios a ellas, como del que es el Bien a los demás bienes y del que es el viviente a los demás vivientes. Y de estas habla el Areopagita en *Sobre los nombres divinos*. 3) En otros lugares la Sagrada Escritura habla de Dios trasladando a él algo que hay en las criaturas; son las afirmaciones metafóricas y simbólicas que aplicamos a Dios partiendo de nuestro mundo. Y esto lo trata en su libro *Sobre la teología simbólica*. 4) Pero toda semejanza de la criatura con Dios es deficiente porque Dios excede a todo lo que hay en las criaturas. Todo lo que por medio de éstas decimos de él hay que negarlo ya que el modo en que tales perfecciones existen en ellas difiere de la forma en que están en él. A la luz de lo que podemos conocer de Dios partiendo de las criaturas debemos decir que nos permanece oculto y desconocido. Aquí queda el silencio en espera de que él se nos dé a conocer y nos haga posible un saber por connaturalidad y experiencia. De ello habla en su libro *Sobre la teología mística*[2].

Estos dos autores, Pseudo-Dionisio y Tomás, son exponentes de la doble forma de teología: la mística que inclina al silencio, la adoración y la espera de que Dios con su «rayo de tiniebla» ilumine nuestra inteligencia haciéndonos posible su conocimiento; y la teología escolástica, que cultiva la reflexión sistemática, el concepto clarificador y la expresión en términos universalmente inteligibles. Sin embargo, santo Tomás hereda del Pseudo-Dionisio el sentido agudo del misterio divino y de su trascendencia absoluta sobre lo que los seres finitos, entre ellos la inteligencia humana, pue-

2. *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, *Proemium* I, a-d, Roma 1950, 1.

de alcanzar. Él mantiene una confianza inquebrantable en sus posibilidades, a la vez que una clara conciencia de sus límites. Ella sólo llega a conocer la existencia Dios y a reconocer que su esencia nos permanece plenamente desconocida: «En esto consiste el conocimiento de Dios en que sabemos que ignoramos qué sea Dios»[3]. El hombre se acerca a ese misterio con la intuición de que Dios es del orden personal y que en cuanto libertad absoluta mantiene su intimidad sustraída a cualquier intento exterior que quisiera invadirla. Y establece otro principio guía: «Nadie puede pensar o hablar de aquello que solo uno solo conoce, si éste de alguna manera no lo manifiesta»[4]. Esto equivale a decir que sólo se puede hablar de Dios, a quien nadie conoce en su entraña, en la medida en que él se manifieste.

Esa conciencia del misterio divino y el inevitable silencio ante él lleva a reconocer que hay que hablar de Dios desde su propia revelación, contenida en las Sagradas Escrituras y tomar a éstas como modelo de nuestro hablar de él. Nosotros no podemos hacer otra cosa que repetir en alto y hacernos eco, convirtiéndonos en resonadores amorosos e inteligentes de su palabra sobre sí mismo, sobre sus designios para con nosotros y sobre la respuesta que le debemos. Son esas mismas Escrituras las que nos desvelan el conocimiento que podemos tener de él a partir de la naturaleza, de tal forma que nuestra situación de ignorancia no tiene disculpas y somos culpables de ella (cf. Sab 13, 1-9; Ecl 17, 8; Hch 17, 24-29; Rom 1, 18-23). Nuestro conocimiento de Dios se ordena no a la apropiación o dominación sino a la *contemplación* y la *unión*, la *deificación* y la *imitación*[5]. Aun después de deificados, nuestro deseo de saber más de Dios seguirá atraído por su infinitud, de forma que no habrá «sedación» definitiva sino un eterno aspirar en amoroso sosiego[6].

La postura clásica ante Dios es bien diferente de la postura moderna. En los siglos medievales Dios era la primera evidencia, la existencia estaba ordenada a él y la perfección cristiana se hacía consistir en la conformación

3. «Hoc ipsum est Deum cognoscere quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit» (Tomás de Aquino, c. VII, l. IV, n. 731.274).

4. «De eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui nisi ab illo manifestatur» (*ibid.*).

5. Cf. H. Merki, *ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Anchleichung an Gott Zur Göttähnlihkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952; D. Roloff, *Göttähnlichkeit und Erhöhung zum seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Tübingen 1970; *Ἀκολουθειν τῷ θεῷ. Suivre la divinité. Introduction à l'etude de la philosophie ancienne*, Louvain-Paris 1997.

6. «Postquam secundum deiformitatem uniti fuerimus per cognitionem rebus divinis, quamtumcumque nobis est possibile, adhuc remanet aliquid de rebus divinis nobis occultum, a cuius inquisitione oportet nos sedare intellectum nostrum» (Tomás de Aquino, *In divinis nominibus*, 2, 2, 70.21).

con él resultante de su gracia, y en la imitación de él, meta de nuestra acción moral. El giro antropológico de la modernidad ha invertido los planteamientos, convirtiendo al hombre en la evidencia teórica y en el centro real, integrando todo lo demás en el marco de verdad que él establece. Dios aparece aquí como un elemento más, integrado por el hombre y a merced del hombre. Este vuelco hacia el hombre es legítimo y necesario en la medida en que el acceso a Dios tiene que ser fruto de la libertad y expresión del propio dinamismo del hombre. Ahora bien, llega un momento en que es justamente el dinamismo de esa inteligencia y libertad humanas el que lleva al hombre al desbordamiento de sí en el consentimiento a Dios como Dios y no solo como un elemento enriquecedor de la existencia humana. La fe en Dios lleva consigo una conversión, que consiste en la inversión de las anteriores categorías conformadoras de la vida humana, con un descentramiento del hombre de sí mismo para tener a Dios como el centro de la realidad objetiva y el pivote sustentador de la existencia personal.

3. *Del conocer a Dios al hablar sobre Dios*

El contenido del texto que copiamos a continuación aparece continuamente en los dos autores:

> Nadie debe atreverse a hablar o pensar algo de esta supraesencial y secreta divinidad fuera de lo que nos han manifestado divinamente las Sagradas Escrituras. Pues como, efectivamente, Dios mismo nos ha manifestado de forma extraordinaria en las Escrituras sobre sí mismo, ninguna criatura puede llegar a conocerle y contemplarle tal como es, ya que Él lo trasciende todo supraesencialmente. Podrás, sin embargo, encontrar a muchos teólogos (= autores bíblicos) que no solamente le celebran como «invisible» (Col 1, 15; 1 Tim 1, 17; Heb 11, 27), e «incomprensible» (Rom 11, 33), ya que no existe vestigio alguno por donde penetrar en su secreta infinitud. Sin embargo este Bien no está totalmente incomunicado con todos los seres sino que por sí mismo manifiesta generosamente a todos aquel firme rayo supraesencial que le es propio y constante con iluminaciones convenientemente apropiadas a cada uno de los seres y de esta manera atrae hacia sí a las almas santas para que, en la medida posible, le contemplen, se unan a Él y le imiten[7].

Tenemos aquí dos motivos fundamentales de la teología a la hora de exponer cómo es posible el conocimiento de Dios. Una vez que con esa terminología repiten hasta la saciedad por medio de substantivos y adjetivos

7. Pseudo-Dionisio, DN 1, 2; y comentario de santo Tomás, *ibid.*, 6-11.

que Dios es «sobre el *logos*, sobre el *noûs* y sobre el ser»[8] y que Dios es para el hombre «invisible, inescrutable e ininvestigable», se preguntan si nos queda cerrado todo acercamiento a él. La respuesta no va a ser directamente proporcional a la pregunta, es decir si el hombre tiene o no capacidad de conocer a Dios, sino que se va a referir a Dios mismo. No sería propio de la suprema Bondad el reservarse para sí sola sin comunicarse a los demás ya que de la esencia del Bien es ser comunicativo. Por ello, aun cuando el saber de Dios nos supere absolutamente, es «necesario» que Dios encuentre un camino para llegar hasta los seres y para que los seres retornen a él. Aquí aparece la inversión cristiana del tema de la envidia que encontrábamos en los autores griegos, en la convicción de que si Dios se retuviera sin comunicar su ser y su conocimiento de sí mismo, eso sería síntoma de su condición envidiosa y la percepción originaria del hombre bíblico es que Dios no es retención sino donación. Dios es comunicación. Y en proporción a su propio ser, es cognoscible para todos. «Aliquo modo est omnibus contemplabilis» (En alguna forma todos pueden contemplarle), dice santo Tomás[9], cuidándose bien de añadir que esta comunicación suya al hombre no es fruto ni de carencia ni de necesidad sino de gracia: «Non ex necessitate sed ex gratia»[10]. El resultado de esa Bondad difusiva en libertad es la participación de los seres en la esencia divina y la iluminación de las inteligencias por el Verbo. De esta forma el hombre, tanto en el orden óntico (participación) como en el orden ontológico (iluminación), queda referido al conocimiento de Dios. Así le es posible al hombre la conformación con Dios (deiformidad), la respuesta en amor (vida religiosa personal) y la acción histórica (ejercitación moral).

A partir de aquí hay que pensar nuestro lenguaje sobre Dios. Las palabras acompañan al pensamiento, nuestro hablar de Dios es proporcional a nuestro conocer a Dios y este, a su vez, es proporcional a nuestra participación y asimilación a él. Ahora bien, nuestro ser está ordenado al conocimiento de las criaturas, y por ello «conmensurado» a ellas, dice santo Tomás. Respecto del ser de Dios no hay medida posible y solo podemos hablar de una semejanza (*assimilatio*). Esta participación en Dios y esta asimilación a Dios nos hacen posible hablar de él y trasladar nuestros nombres a él, no en la medida en que los aplicamos a las criaturas sino extendiéndolos hasta el Infinito *per quemdam excessum*. Santo Tomás, mientras que antes subrayó de forma extrema la trascendencia de Dios sobre nuestro ser e in-

8. DN 1, 1, 5.
9. *In div. nom.* 1, 1, 38. 10.
10. *Ibid.*

teligencia, ahora en cambio subraya con la misma radicalidad la «transfusión» de Dios tanto a las palabras a fin de que puedan ser utilizadas para nombrarle como a las inteligencias para que puedan usar objetivamente esas palabras. «Et ipse quidem est causa existendi omnibus, transfundens in omnia aliqualiter suam similitudinem ut sic ex omnibus creatorum nominari possit» (Porque él es la causa que, haciendo existir todas las cosas, infunde en todas ellas la semejanza con él, de forma que así pueda ser nombrado a partir de todas las realidades creadas)[11].

El lenguaje teológico retiene las huellas y las heridas de la palabra religiosa, que es esencialmente invocación y adoración, alabanza y acción de gracias, amor y acatamiento. Es prolongación analítica del lenguaje de la fe y del amor, palabras proferidas a la luz y al aire, en canto y llanto al mismo tiempo, con tantas lágrimas como razones, donde ser y amor unas veces concordes se conjugan y otras agresivos se suplantan:

> Palabras sueltas, palabras,
> deleite en incoherencias,
> no eran ya signo de las cosas;
> eran voces, puras voces,
> de su ser olvidadas.

El lenguaje del amor es el más cercano al de la fe y de la teología. Los místicos han nombrado a Dios con aquel exceso con el que el amante dice a su amada, sabiendo que ninguna palabra puede decir su amor y decirla a ella. Aquí el lenguaje del Pseudo-Dionisio (afirmación, negación, eminencia) y el de Pedro Salinas coinciden:

> Cuando te digo «alta»
> no pienso en proporciones, en medidas.
> Incomparablemente te lo digo.
> Alta la luz, el aire, el ave,
> alta tú de otro modo[12].

4. *La analogía y la lógica de la participación*

Una vez que tenemos este doble tipo de afirmaciones, la pregunta es cómo podemos aplicar en concreto nuestras palabras a la hora de nombrar a Dios y hablar de él. ¿Dicen de él lo mismo que dicen de las cosas (*univocidad*) o lo que afirmamos de él está infinitamente alejado de lo que él es (*equivocidad*)? Este es justamente el fiel de una balanza que estará en equilibrio inestable siempre. Aquí aparecen afirmaciones que ofrecerán el fundamento a lo que más tarde será el doble lenguaje sobre Dios: la analogía y la dialéctica.

11. Tomás de Aquino, *In div. nom.* 1, 1, 30.9.
12. P. Salinas, *Poesía*, Madrid 1993, 172.

> Los nombres que nosotros imponemos a Dios pueden serle atribuidos porque existe una semejanza entre las criaturas y Dios. De igual manera en la medida en que las criaturas son esencialmente deficientes para representar a Dios, los nombres que imponemos a Dios deben ser removidos y podemos predicar de él los contrarios[13].

Aquí tenemos la doble serie de afirmaciones que caracterizarán a toda la teología según que sean más sensibles a la trascendencia absoluta de la esencia divina de acuerdo con el principio: «Deo enim solo competit de se cognoscere quod quid est», o por el contrario que sean más sensibles a la comunicación de Dios al hombre en el ser (participación) y en la inteligencia (iluminación) y con ello la capacidad que éste tiene de expresarle, expresando lo que de él está presente y eficiente en las realidades a las que se ha comunicado. Santo Tomás utiliza aquí una fórmula que anticipa lo que Rahner llamará conocimiento asintótico, aquel que se está acercando siempre a su objeto, imantado por él, pero al que nunca alcanza del todo: «Potest tamen intellectus creatus Eius essentiam contemplari aliquo modo attingendo»[14].

Santo Tomás elabora las categorías para el conocimiento de Dios y su nominación comentando otro texto del Pseudo-Dionisio[15]. Establece los principios siguientes, que prolongan los ya expuestos: «Dios es conocido y alabado a partir de todos los seres, en la medida en que tienen proporción con el mismo, ya que él es su causa»[16]. La palabra, usada tanto en latín como en castellano, «proporción» corresponde a la palabra griega «ἀναλογία». Ella ya había aparecido en otro momento anterior. Mientras que aquí es la participación diferenciada que los diversos seres tienen en el ser y la vida de Dios, antes se refería a la participación en el conocimiento divino o iluminación: «Si hay que dar crédito a la sapientísima y veracísima teología (= Sagrada Escritura), lo divino se le descubre a cada alma en la medida de su propia capacidad (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἑκάστου)»[17].

13. *Ibid.* 1, 1, 30 y 32. 10.
14. *Ibid.*, n. 27.9.
15. VII, 3.
16. «Ex omnibus enim entibus cognoscitur et laudatur secundum quod habent proportionem ad Ipsum ut quorum est causa» (*In div. nom.* VII, 1, 4).
17. DN 1, 1. Cf. 1, 2: «iluminaciones análogas» (ἀναλόγοις ἐλλάμψεσιν).

aerolito venido de un mundo extraño y con fines extraños. Dios en la creación nos dio participación en su palabra y en su amor; con la encarnación nos ha dado al que es su Palabra y al que es su Amor. Uno y otro nos hacen posible primero reconocerle como Dios y luego nombrarle e invocarle en la manera en que él es invocado y amado en su vida trinitaria.

Éstos son los dos modos de conocimiento de Dios y los correspondientes lenguajes: analogía y dialéctica. El término analogía lo encontramos en Platón que la designa como «el más hermoso de los vínculos»[22] y en Aristóteles que en su *Metafísica* la utiliza con distinto matiz. Allí analogía dice «ordenación a», «relación con», «proporción», «correspondencia». Los traductores latinos unas veces mantienen la palabra griega «analogia» y otras utilizan el término «proportio». Aristóteles hace otras dos afirmaciones que serán decisivas en el futuro: «pero todo en relación con un primero» y «el ser se dice de muchas maneras»[23]. El ser se dice primordialmente de la esencia y de todo lo demás se dice en cuanto está en relación con ella. De aquí se derivarán las dos formas de analogía: una que comprende la unidad por la semejanza que hay entre dos cosas (analogía de proporcionalidad y que inclina a la diferenciación absoluta o equivocidad) y otra que la comprende por la referencia a un primero en ambas (analogía de atribución, que plantea como peligro la univocidad). El conocimiento analógico es aquel que comprende una realidad por su relación con otra distinta. Los hombres conocemos a Dios por su relación fundamentada en la creación con las criaturas, que aun distando infinitamente de él, sin embargo llevan grabada la huella de su ser, tienen capacidad de expresarle y pueden ser asumidas por el mismo Dios para una expresión más intensa de su presencia.

6. *La dialéctica, superación de la analogía*

Este conocimiento analógico de Dios se sitúa en una cresta, con el abismo a ambos lados: si se acentúa la semejanza y la coincidencia en el ser entre Dios y las criaturas, se tiene el peligro del panteísmo, y si, por el contrario, se acentúa sólo la desemejanza, tenemos el peligro de considerar a Dios y al hombre como realidades superpuestas o contrapuestas. La analogía no equivale a afirmar que existe un fondo abismal, del cual emergen como Ser supremo Dios y como ser mínimo el hombre, en tal manera que ambos se encontrarían referidos a esa tercera realidad (el Ser), que sería la

22. *Timeo* 31c.
23. *Met.* 1003b 5.

máxima. Dios no es numerable como un ser junto a los otros seres, aun cuando se le considere el máximo. Los escolásticos repitieron hasta la saciedad: «Extra omne genus Deus est principium omnium generum» (Dios está fuera de todo género y es el principio de todos ellos). Dios es diferente pero no es divisible de todos los demás seres. El mismo sentido etimológico del término «analogía» = «ascenso en la palabra o palabra ascendente» nos hace pensar que hay que subir hasta llegar a una realidad que por arriba está fuera de todo lo mundano. Más justo sería decir que la analogía es un avance hacia dentro de los seres, hacia el fondo abismal en el que son y desde el que existen. Y porque todo está presente a Dios y Dios está presente a todo, desde todo podemos hablar de él. La revelación divina nos ha abierto los ojos para descubrir la gloria de Dios en el mundo. Los salmos no son himnos a la grandeza o belleza del mundo como realidad orgánica consistente y explicable por sí misma sino canto agradecido al creador que relumbra en ese mundo. Cada concepto humano referido a Dios apunta a aquella plenitud originaria de la que deriva todo lo particular y donde está unido todo lo que entre nosotros está separado. *La analogía, reteniéndose, tiene que superarse en la dialéctica.*

El fundamento para una intelección y lenguaje sobre Dios, que parte de la creación y es consciente de sus limitaciones, fue expresado en fórmula clásica por el concilio Lateranense IV (1215): «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (Entre el Creador y la criatura no se puede afirmar una semejanza tan grande sin que a la vez se afirme una desemejanza mayor)[24]. Por ello ninguna afirmación nuestra expresa adecuadamente la realidad divina infinitamente concreta y que nosotros solo podemos designar de una forma abstracta. Todos los enunciados referidos al misterio de Dios padecen de una inadecuación esencial; a) porque hay una multitud de fuentes de conocimiento sobre Dios que no somos capaces de integrar en última coherencia; b) porque todos nuestros enunciados universales y abstractos se refieren pero son incapaces de explicar hechos particulares de la historia de la salvación; c) porque Dios ha entrado en las formas más antihumanas de lo humano (muerte violenta por crucifixión) y ha elegido la sabiduría propia de la debilidad y de la compasión solidaria, en oposición a la sabiduría del saber y del poder propias de este mundo[25].

Con ello nos vamos a encontrar con dos tipos de teología diferenciados según que se inclinen hacia un conocimiento analógico o dialéctico de

24. DH 432.
25. Cf. K. Rahner, *Teología*, en *Sacramentum Mundi* 6, 552.

Dios; la primera avanza por afirmaciones sucesivas, que se complementan, se matizan y se trascienden mientras que la segunda se articula mediante el dialogo, la afirmación y la negación. Por eso, avanzando hacia los caminos interiores, se llega desde la dialógica (Platón) hasta la dialéctica (Hegel)[26]. Hacia el primer tipo inclina la teología católica y hacia el segundo la protestante. Una y otra parten de la necesaria integración entre el polo de la creación y el polo de la encarnación, entre lo que el hombre puede hacer y conocer de Dios desde el mundo como creación y desde lo que Dios ha dicho de sí mismo expresándose y dándose en su Hijo al hombre pecador. Ninguna teología que rompa la unidad entre estos dos focos de la elipse divina puede considerarse cristiana. Pero una puede acentuar la unidad y convergencia entre todas las operaciones divinas con la cercanía permanente del hombre a Dios, que pese al pecado sigue siendo siempre su imagen, ya que nada es capaz de anular la obra de Dios ni reducir su memoria, inteligencia y voluntad de Dios a silencio total. Otra teología, en cambio, puede acentuar la situación del hombre bajo el pecado, la benignidad de Dios encarnándose y el sobrecogimiento de que llegue hasta la muerte y muerte de cruz por nosotros.

A la primera teología, la que habla de Dios ascendiendo desde el hombre hasta él, partiendo de la existencia y realización humanas como lo evidente y comprendiendo a Dios desde ella como su correlato creador, a semejanza con él, se la designa también *teología anabática o ascendente* (*anabasis entis*: ascenso de lo mínimo a lo máximo como expresión de Dios; el hombre como protagonista; la metafísica como saber de apoyo; Tomás de Aquino, Brunner, Rahner). Otra teología, en cambio, puede partir y concentrarse en la lógica de su acción en la historia, en su presencia en la persona de Cristo, en su *kénosis* y crucifixión como claves de comprensión y desde ellas entender lo humano en aquella distancia, que la finitud y el pecado crean respecto de Dios. A esta se la ha designado *teología catabática o descendente* (*catabasis crucis*: descenso de lo máximo a lo mínimo como expresión de Dios; Dios en la *kénosis* como el protagonista; *theologia crucis* de Lutero en oposición a la escolástica que él define como *theologia gloriae*; paradoja de Kierkegaard; teología dialéctica de Karl Barth; Jüngel; el Amor crucificado y deformado en la cruz como forma suprema de belleza en Hans Urs von Balthasar).

Mientras que la primera tiene como suprema evidencia la interna presencia de Dios a los seres y por ello la infinita cercanía entre Dios y el

26. M. Álvarez, *Método dialéctico*, en R. Rodríguez (ed.), *Métodos de pensamiento ontológico*, Madrid 2002, 89-144.

hombre, la segunda se sentirá ligada por la «diferencia cualitativa infinita» (Kierkegaard-Barth) y por el pecado que los separan. La primera ve al hombre en su autonomía, creaturidad y gloria que refleja la de Dios por ser su imagen indestructible, mientras que la segunda le mira en su situación histórica de limitaciones, encorvado y alejado de Dios por el pecado.

En el siglo XX la contraposición entre estas dos formas de teología fue llevada al límite por Barth, que en las primeras fases de su vida afirmó que la analogía era una invención del Anticristo, ya que pretendía conocer a Dios al margen de la revelación. En lugar de una *analogia entis* reclamaba partir, apoyarse y fiarlo todo a una *analogia fidei*, expresión tomada de san Pablo (Rom 2, 6), donde significa la necesaria coordinación y la interpretación de unos textos bíblicos a la luz de los otros, y con ello la medida de la fe. La gracia es para Barth la única condición de la fe[27]. Posteriormente y tras el diálogo con la teología católica, especialmente con E. Przywara, matizó sus posturas y en lugar del principio dialéctico: «Dios es Dios y no hombre; el hombre es hombre y no Dios», pondrá en el centro la categoría de *La humanidad de Dios*, según reza el título de su famosa conferencia, tenida en Aarau el 25 de setiembre de 1956. En ella enuncia el principio que muestra la continuidad de su pensamiento dentro de la ruptura: «Nuestra tarea es la siguiente: reconocer la humanidad de Dios, sobre la base de su divinidad, a partir precisamente del conocimiento de ésta»[28].

7. *Lenguajes de Dios y géneros literarios en la Biblia*

Hasta aquí hemos descrito la estructura interna del lenguaje teológico, caracterizado por aplicar a Dios las afirmaciones que hacemos sobre la realidad creada mediante la afirmación, la negación y el trascendimiento.

¿Cómo se articula concretamente? En primer lugar, por la inclusión de la persona que habla en la locución de lo que expresa. A diferencia del *lenguaje constatativo*, que designa realidades verificables por el oyente, el lenguaje de la fe tiene consistencia en la medida en que sus afirmaciones implican y explican al sujeto, recibiendo de esa implicación e identificación con la realidad designada su valor y verdad. Es un *lenguaje performativo* porque la teología se halla en continuidad con la fe, y ésta es por esen-

27. *Kirliche Dogmatik* I, 1 (1932), 239ss.

28. Cf. H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962; L. Scheffczyck, *Analogía de la fe*, en *Sacramentum Mundi* I, 138-143; O. Boulnois, *Analogie*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 40-42; W. Pannenberg, *Analogie*, en RGG (1957) I, 350-353; Id., *Systematische Theologie* II, Götlingen 1988, 365-376.

cia expresión de la identificación del sujeto creyente con la realidad creída. El lenguaje que dice no es separable de la persona que se dice en él, ya que es ante todo una afirmación sobre sí misma. Fe es confesión. Este término latino remite a la palabra griega ὁμολογία, que indica cómo el creyente tiene un igual (ὁμός - λόγος) pensar, sentido, verdad, que aquello que confesando cree[29].

El lenguaje del teólogo tiene siempre a la fe como fuente y fundamento y a la Biblia como punto de partida. El lenguaje bíblico es de una inagotable complejidad por los géneros literarios que aquella utiliza, por los contextos culturales diversos en los que surgen sus escritos y por la peculiar cualificación de sus autores. Basta una mirada somera para percatarse de cómo la revelación de Dios se ha expresado en casi todos las formas en las cuales los hombres han expuesto sus sentimientos y articulado sus relaciones. En el Antiguo Testamento encontramos de entrada la triple división fundamental en libros histórico-legislativos, profético-apocalípticos y poético-didácticos. Y si nos fijamos en las fases preliterarias, los géneros literarios son todavía más variados. Encontramos escritos en prosa (discursos, sermones, plegarias, documentos), dichos (legales, cultuales, proféticos, sapienciales, populares), cantos (cantos de trabajo, de cosecha, de brindis, de amor, de boda, de centinela; sátiras y elegías; cantos del rey y de victoria; cantos litúrgicos; poesía sapiencial).

En el Nuevo Testamento la extensión temporal a que se refieren sus escritos es menor y menor la gama de géneros literarios usados: evangelios, relatos de gestas apostólicas o Hechos de Pablo, cartas y epístolas, homilías y catequesis, Apocalipsis. Pero esos mismos géneros tienen una configuración diferenciada según sus autores y los contextos eclesiales y culturales en que nacen. A la división ternaria tradicional (judaísmo palestinense, judaísmo helenístico, paganismo) ha sucedido otra que marca con mayor detalle la importancia de los lugares en los que se fija el nacimiento de cada bloque de escritos. Así por ejemplo K. Berger distingue la primitiva teología palestinense, la que surge de Antioquía, la de Antioquía que tiene varios momentos diversos, la escuela de Pablo, la de Éfeso y la posterior[30].

El teólogo, en este caso el exegeta, tiene que comenzar fijando su sentido, descifrando su aspecto descriptivo o metafórico, reteniendo el valor

29. Cf. D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Referente to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1985; J. Ladrière, *La articulación del sentido*, Salamanca, 2001, Libro II: *Los Lenguajes de la fe*; Id., *La foi chrétienne et le Destin de la raison*, 251-356.

30. Cf. O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento* I, Madrid 2000, 49-27; K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1995.

universal, antropológico o teológico, que esas metáforas ponen en movimiento, intentando elevar todo ello a concepto y finalmente articularlo en un orden sistemático. Los relatos y las imágenes, las narraciones y las parábolas en un sentido son mucho menos eficaces que las definiciones y los conceptos, pero en otro son mucho más fecundas y universales, ya que no fijan su significación sino que abren nuevas posibilidades de existencia en cada lector, justamente porque ellas están abiertas a que el lector se identifique desde dentro con el proyecto de existencia al que invitan. Los sistemas envejecen pero los relatos no; las definiciones tienen que ser revisadas permanentemente mientras que los grandes símbolos permanecen. Esta es la superioridad intrínseca de la Biblia frente a la teología, además de ser inspirada por Dios, mientras que la teología sólo es obra de los hombres.

Santo Tomás establece una sorprendente semejanza entre la poesía y la teología, en la medida en que ambas han de recurrir a imágenes para designar la realidad de la que hablan[31]. Este sería el lugar para establecer una correlación entre literatura y teología, partiendo de la base de que la teología opera con conceptos y la literatura con imágenes[32]. Sin embargo esta división no es del todo adecuada, ya que hay terrenos intermedios: no hay verdadera teología sin un mínimo de metáforas y no hay literatura que no esté sostenida por un tejido elemental de ideas. Es verdad que, por ejemplo, santo Tomás otorga primacía a los conceptos y apenas ofrece imágenes, mientras que san Agustín otorga casi igual valor a unos y otras. San Juan de la Cruz es doctor de la Iglesia y en su teología prevalecen las metáforas (el monte, la noche, la llama, la fuente...) sobre el concepto. La Biblia es una suma de relatos, metáforas, algunos conceptos y apenas definiciones. La revelación que Dios hace de sí mismo pasa por todos esos medios expresivos del hombre; pero ninguna expresión la agota. Por ello hay una teología implícita en los diversos géneros literarios con los que la Biblia habla sobre Dios. *La depuración extremada de la teología en conceptos, haciéndola terminar en una axiomática, la deseca, mientras que la inmersión indiferenciada en el mundo de la metáfora la diluye.*

31. «Sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras» (STh I-II, q. 101, a. 2 ad 2). En este mundo encontramos signos para conocer a Dios. ¿Qué y cómo son? «Quae quidam signa sunt tam perfectiones quae procedunt a Deo in criaturis, quam et metaphorae quae a creaturis per similitudinem transferuntur ad Deum» (*In div. nom.* I, 2, 69.21).

32. La novelística, por ejemplo, puede hacer una aportación a una antropología abierta que cuenta con los «posibles» que el hombre tiene ante sí y los integra. Cf. A. Gesché, *La théologie dans le temps de l'homme*, en J. Vermeylen (ed.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris 1995.

8. *Lenguajes de Dios y géneros literarios en la historia de la teología*

A lo largo de la historia de la Iglesia la teología se ha ido expresando en contextos diversos, con destinatarios determinados por culturas previas muy distintas entre sí, y para ello ha utilizado géneros literarios diversificados. Pero a todos ellos los anima la misma intención: exponer, defender y profundizar en la fe recibida. Los géneros teológicos varían según las tres épocas fundamentales. En la Patrística encontramos: cartas, diálogos, apologías, homilías, poemas, vidas, actas de martirio, tratados ascéticos, reglas monásticas, comentarios bíblicos, esbozos sistemáticos. La elaboración concreta de las teologías iniciales se diferenciará fundamentalmente por tres razones: el método para interpretar las Escrituras y desde ella los misterios cristianos, la utilización de la filología pagana, la antropología implícita o explícita que tienen y de la que se deriva una interpretación concreta de la persona de Cristo, de la vida y de la moral cristianas[33].

En la Edad Media se practican tres formas de enseñanza de la teología, ya situada en la Universidad como en su lugar propio: la *lectio*, en la que el maestro, leyendo un texto de alguien que es autoridad, lo explica. El texto de su lección es la *lectura*. De esas exposiciones de la Biblia, de Aristóteles, del Pseudo-Dionisio, de Boecio, de Pedro Lombardo, se desgajan cuestiones particulares, que se analizan con mayor detenimiento en sesiones académicas aparte. Junto a ella está la *disputatio*, de la cual nace un género literario nuevo: las *Quaestiones disputatae*. A ellas se añade la *praedicatio*, a la que están obligados los maestros de teología y que nos ha valido una gran aportación de sermones, por ejemplo de san Buenaventura. Al final de este proceso de didáctica universitaria aparece la necesidad de ofrecer visiones más coherentes que sean a la vez sintéticas y sistemáticas. A la luz de este esquema encontramos, por ejemplo, en santo Tomás las obras siguientes: a) Comentarios a la Biblia, Aristóteles, Pseudo-Dionisio, Pedro Lombardo, Boecio; b) Cuestiones disputadas: *De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*, *De anima*, *De virtutibus*, *De unione Verbi incarnati*, *Quaestiones quodlibetales*, etc. c) Sumas: *Summa Theologica*, *Summa contra Gentiles*. d) Opúsculos teológicos, apologéticos, litúrgicos.

33. Cf. A. Orbe, *Sobre los inicios de la teología*: EE 56 (1981) 693-695; G. Pelland, *Le phénomène des écoles en théologie*: Gregorianum 75 (1994) 431-467; W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1998; Ch. Gnilka, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel 1993; Ch. Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2006.

En el siglo XVI la teología se ofrece en seis géneros literarios con los consiguientes lenguajes nuevos: comentarios bíblicos (Erasmo, Lutero), escritos espirituales (Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz), cuestiones derivadas del mundo recién descubierto (Francisco de Vitoria), problemas de metodología (Cano), comentarios a santo Tomás (Báñez, Soto, Salmanticenses), escritos polémicos o antiheréticos (Roberto Belarmino). El hecho de que Erasmo y Lutero eleven la Biblia a criterio y texto supremos conferirá a la exégesis y a los comentarios bíblicos un lugar de primacía. El decurso de la Reforma de Lutero y la ruptura con Roma dan lugar al nacimiento del género de controversia o polémica antiluterana, con nombres como san Roberto Belarmino. Entre tanto en España estaban teniendo lugar los grandes descubrimientos. Primero el del mundo interior en su experiencia de Dios, que da lugar a los escritos espirituales de Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y tantos otros místicos franciscanos, agustinos, trinitarios, mercedarios. En el mismo momento histórico tiene lugar el descubrimiento de un continente exterior, América, y el encuentro con sus habitantes, la evangelización y la colonización, el dinero y el comercio. Se hacen necesarias una nueva teología, una nueva antropología y una nueva moral. Francisco de Vitoria es el símbolo de esta teología nueva que quiere responder a los problemas del mundo recién descubierto y al cuestionamiento que él suponía para las respuestas tradicionales.

En los siglos siguientes perduran los modos que hemos descrito y se afirman frente a los acontecimientos históricos nuevos: Ilustración, revolución francesa, movimientos sociales, filosofías seculares desgajadas ya de la referencia teológica. En el siglo XIX aparece la propuesta nueva: el sistema. Schleiermacher en el protestantismo y Scheeben en el catolicismo son exponentes excepcionales de esta oferta orgánica de la teología, que en adelante se designará «Teología dogmática» y «Teología sistemática», diferenciándola de la apologética o «Teología fundamental».

La teología dogmática presupone una teología fundamental, una filosofía de la religión y de la fe en las que se analizan las condiciones de posibilidad para la religión en general y para una fe histórica en particular. Pero a la vez la teología dogmática, con la exposición de los contenidos concretos de la fe, ofrece realidades que llevan en sí mismas su credibilidad, atraen al sujeto y, haciéndole partícipe de su interna verdad manifestada, tornan posible la adhesión, y en el amor subsiguiente hacen gozosa y necesaria la fe, ya que la lógica de la fe y la lógica del amor y van siempre unidas.

2

DEL LENGUAJE BÍBLICO (RELATO) AL LENGUAJE TEOLÓGICO (SISTEMA)

La teología ha llegado a una autocomprensión y organización interna que parecen alejarla de su origen bíblico (una historia particular), de sus escritos fundacionales (relatos edificantes, textos narrativos) y de su naturaleza específica derivada de la fe como acto de asentimiento y por tanto de la voluntad. Historia, narración voluntad, ¿no son realidades que están en los antípodas de lo que es y exige el sistema? A ello se añade la fascinación por el *pluralismo* reclamado hoy como la expresión de la verdad que nos desborda y que sólo se nos podría presentar en fragmentos; como un hecho que encontramos en la multiplicidad de textos bíblicos con una variedad de cristologías y antropologías en el Nuevo Testamento que parece irreductible; como hecho vivido en la única Iglesia con la multiplicidad de las confesiones. La expresión última y radical de esta fascinación pluralista es la reclamación del «politeísmo» (pluralidad de órdenes de la realidad con estructura propia de cada uno irreductible a los demás: M. Weber) como la única forma de mantener la diversidad entre los humanos, de sostener la democracia y de aceptar una convivencia en la que nadie imponga su verdad a los demás. La confesión del único Dios sería la fuente de todos los imperialismos y de todas las ideologías fundamentalistas. Se llega al límite cuando se pone las ideas de libertad y justicia como categorías supremas, que según se afirma son las que defiende la razón moderna frente a la verdad, que estaría defendida por la metafísica clásica y el cristianismo.

1. *La lógica de la narración y la lógica del sistema*

La voluntad de fidelidad a ese origen histórico y confesante por un lado y por otro la voluntad de sistema, ¿se excluyen entre sí o por el contrario se reclaman la una a la otra? En el cristianismo, ¿debe prevalecer y permane-

cer siempre patente la lógica del acontecimiento y de la narración, de la obediencia y de la experiencia, que están en el origen de la fe o pueden afirmarse una estructura, una articulación de lo creído y una racionalización universalizadora como ya se inicia con los artículos del Credo y se prolonga en la propuesta catequética de la Iglesia? ¿Qué valor tiene el lenguaje del sistema, propio del teólogo, junto al lenguaje de la confesión propio del creyente? ¿Qué coexistencia e interfecundación es posible entre ambos? Estas cuestiones son demasiado complejas para tratarlas aquí; por eso, nos limitamos a un par de observaciones elementales.

Cuando hablamos de sistema hablamos de la integración de la realidad y de la razón en un orden, que las hace coherentes entre sí y con los elementos que constituyen a cada una. El punto de partida es el principio de no contradicción de lo real, que es el presupuesto de sentido sobre el que se apoya la vida humana, y la confianza fundamental en que las cosas no están superpuestas en desorden o se suceden temporalmente sin razón. El hombre no puede pensar sin esos presupuestos y de hecho vive apoyándose continuamente en ellos, hasta el punto de que los da por consabidos y no los piensa, y la evidencia es tal que llega incluso a pasarse sin ellos como si no existieran. El horizonte previo de realidad, la razón que soporta todo lo que existe, la coordinación entre los elementos del mundo son hechos de conciencia que constituyen la condición de posibilidad para todo entender. Sin ellos, el pensar y el programar serían imposibles. Cuando hablamos de voluntad de sistema estamos explicitando esa realidad y queriendo mostrar esa coherencia de cosas y actividades cognoscitivas. No se trata de imponer un esquema arbitrario a una multiplicidad deforme, desligada e incoherente entre sí, a la que le quitaríamos la espontaneidad absoluta, para forzarla con violencia a integrarse en un esquema sino que queremos desvelar, elevar a superficie y explicitar esa razón que preside la realidad. Ordenar los diversos conocimientos bajo la idea que los religa, descubrir su relación inmanente y articular los fenómenos en una relación, que los muestra como pertenecientes a un mismo mundo, no es ejercer violencia sobre ellos sino otorgarles su lugar propio y con él decir su dignidad a la vez que mostrar su necesidad.

2. *La idea de sistema en Kant, Hegel, Heidegger*

Frente al prejuicio reciente de que el pensamiento poco tiene que ver con el sistema y de que éste obstaculiza el progreso y libertad, Kant, Hegel y Heidegger han mostrado que él es una ley de la razón, que razón y sistema van unidos, que la experiencia logra su culminación cuando se articula en sistema y que la verdad solo se da cuando cada uno de los fragmentos se orienta por el todo al que pertenece y se integra en él. Evidentemente estamos dando por supuesto que el sistema no es la red que de manera violenta o arbitraria el hombre echa sobre la realidad para apoderarse de ella y hacerla esclava de sus intereses sino la lógica misma que emerge de las cosas y espera de la razón humana su expresión inteligible, ya que realidad y razón no coexisten superpuestas sino que se llaman la una a la otra y la una a la otra se enriquecen.

El sistema en este sentido es lo más alto y esencial a que puede llegar el pensamiento humano, reflejando en sí mismo la lógica y el orden, la voluntad y el fin con que el Creador ha creado y sigue constituyendo los seres. *Unidad de creación divina, unidad de razón humana y unidad de sistema teológico no son identificables pero tampoco son separables*. La experiencia no llega a la ultimidad de sí misma sino cuando ha llegado a aquellos lazos con todo el resto de la realidad dentro de la cual las cosas individuales ocupan su lugar propio y el hombre cumple su misión. Valgan estos textos como exponentes de otros muchos similares, en los que se sostiene la filosofía moderna:

> Entiendo por arquitectónica el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir lo transforma de mero agregado de conocimientos en sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método. Regidos por la razón nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben elaborar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea[1].
>
> La razón es la facultad de ver más allá hacia una perspectiva; es la facultad que forma el horizonte. De tal manera la razón misma no es otra cosa que la facultad del sistema y el interés de la razón está dirigido a poner de relieve la mayor multiplicidad posible del conocimiento en la unidad más alta posible. Esta exigencia es la esencia de la razón misma[2].
>
> La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia – a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber*, para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo[3].

1. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 832.647.
2. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, trad. A. Rosales, Caracas 1990, 45.
3. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg 1988) = *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México 1966, 9.

> La ciencia de lo absoluto es esencialmente sistema, porque lo verdadero sólo es desarrollándose desde dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose todo junto en unidad, es decir sólo es como totalidad; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellos y la libertad del todo [...] El que lo verdadero sólo es real como sistema o que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión[4].

3. *Orígenes bíblicos del pensamiento lógico*

Pero estas afirmaciones, que son válidas en filosofía, ¿son también válidas en teología? La experiencia bíblica ha colaborado decisivamente al surgimiento de las convicciones que implican los textos citados. Sistema deriva de συν-ίστημι, colocar con, conjunto de principios enlazados entre sí; dice concierto, συμ-φονία, consonancia, voces conjugadas para lograr una armonía final. La idea bíblica de creación pone en marcha una reflexión sobre el ser y sobre el hombre como determinados por esa voluntad de Dios que crea el mundo con orden y belleza (κόσμος); que suscita al hombre como imagen suya y le entrega los animales, para que los rija con justicia y viva en santidad ante su Creador. La realidad, que propone el libro del Génesis, es «lógica» por proceder de quien es Logos, libertad y amor. Dentro de ella el hombre comparte ese *logos* y puede, por tanto, conocerla en su constitución y en la destinación que le ha impreso el creador, al entregársela para que la administre y en relación con ella realice su propio destino.

Si ésta es la perspectiva de la Biblia sobre la naturaleza, ¿cuál es su perspectiva sobre la *historia*? ¿Es ella una secuencia de acontecimientos desconexos entre sí, y por ello impensables, por resultar irreductibles a un sentido e irrecognoscibles como ordenados a un fin común? La Biblia contempla la historia como fruto de la acción libre de Dios que ha creado al hombre libre para instaurar una amistad con él y realizar un destino común. Ella es la sucesión de acontecimientos humanos a la vez que la sucesión de intervenciones divinas, que no se superponen desde fuera como impuestas a las libertades humanas sino que actúan con ellas y desde ellas. Para la Biblia el tiempo es la condición de posibilidad para que la libertad del ser finito llegue a sí mismo y el sentido de la historia en el pensamiento de Dios es el acercamiento progresivo entre creador y criatura, hasta llegar a aquel

4. *Ibid.*, 17-19. Cf. M. Álvarez, *Teoría de la historicidad*, Madrid 2007, 351-358: Reflexión final sobre la relación entre historia y sistema.

encuentro máximo en que Dios se hace hombre y el hombre en Cristo llega a ser partícipe de la naturaleza divina. Toda la historia anterior avanza hacia la encarnación de Dios y hacia la divinización del hombre en Cristo y toda la historia posterior mira hacia él para desplegar todas las potencialidades inherentes a ese acontecimiento, que como realidad e inteligibilidad irá actualizando el Espíritu Santo en las conciencias individuales y en las culturas colectivas. *Este es el sentido de la historia*. Esta es la libertad hacia la que, según Hegel, toda la historia avanza, ya que la libertad del hombre llega a su culmen cuando participa del ser, es decir de la necesidad, libertad y pensamiento del mismo Dios.

4. *Experiencia bíblica, historia y sistema*

La exégesis y teología modernas han redescubierto lo que en el Nuevo Testamento y en la Patrística era manifiesto: que hay un proyecto de Dios para el mundo realizándose en fases sucesivas, que la duración temporal (χρόνος) tiene unos momentos especiales de revelación y gracia de Dios (καιρόι), en los cuales Dios se dice y se da de manera especial a los hombres. Esa historia de revelación, de redención y de divinización, no está superpuesta a los acontecimientos humanos sino que es inherente y coextensiva a algunos de ellos, que por sus características exteriores y su potencia de iluminación consideramos acciones salvíficas de Dios.

Los discursos que san Lucas pone en boca de sus protagonistas en el libro de los Hechos ven la historia de Jesús al final de una secuencia de acciones de Dios en favor de la humanidad por medio del pueblo de la elección[5]. Las Cartas paulinas hablan del «Misterio» o plan de salvación de Dios mantenido oculto hasta entonces y que en Cristo ha sido manifiesto a todas las gentes, primero al pueblo judío y luego a todas las naciones: que unos y otros son herederos de las promesas, que ahora lo que decide de Dios ante los hombres es el Don de su Hijo para reconciliación de todos y lo que decide de los hombres ante Dios es la existencia nueva en Cristo, más allá de la diferencia de religión (israelitas-paganos), de cultura (griegos-bárbaros), de sexo (varón-hembra), de procedencia (judíos-gentiles). La Patrística elaboró su teoría de la οἰκονομία, la *dispositio salutis*, el plan divino de salvación, que reflejaba en el mundo el ser trinitario de Dios, al que designaba *theologia*.

5. Cf. Hch 2, 17-36; 3, 12-26; 5, 29.32; 7, 2.53; C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974.

El punto de partida de la teología para constituirse en sistema y sin el cual no cumple su misión es éste: que el mundo es un cosmos y no un caos; que le origina, constituye y acompaña una razón; que la historia tiene una meta pensada por su creador, a la que están invitados los hombres y a la que en su libertad pueden encaminarse o alejarse de ella; que el hombre es esencialmente voluntad de razón y de sentido; que el admirable espectáculo de la realidad espera de él que la diga, elevándola a palabra sinfónica; que la revelación y encarnación se insertan en ese entramado de razón y sentido, abriéndolo a nuevas posibilidades; que hay una razón pendiente que Dios ha dejado en manos del hombre para que él lleve el universo a su plenitud interpretándolo y ensanchándolo hasta convertirlo en una obra de arte propia. Desvelar, descifrar y coordinar ese *logos* inherente a la realidad y con ello dar razón de cada uno de sus elementos es la misión del sistema. En él cada fragmento encuentra el todo del que forma parte y sin el cual queda para siempre en un torso, mientras que desde dentro de él colabora a la plenitud de lo real. *Plenitud de realidad y plenitud de intelección que se interaccionan y constituyen en reciprocidad.*

Estas tres palabras: *historia*, *experiencia*, *sistema* caracterizarán tres maneras de hacer teología con las correspondientes síntesis teológicas. Unos teólogos querrán exclusivamente explorar y establecer la coherencia de los hechos bíblicos que hablan de Dios y del hombre en relación, a los que se remiten siempre mediante la literalidad de los textos que hablan de ellos; otros, en cambio, consideran primordial la profundización en la condición humana, en cuanto pensante y sufriente, que llega a sí misma en el dolor y en el amor, y pasando e interpretando esas experiencias, consideran que es posible afincarse en el corazón del ser y llegar al corazón de Dios. Otros por el contrario sentirán lo que Marcel, refiriéndose a Lavelle contemporáneo suyo, llama la «tentación de lo sistemático» y «la nostalgia de la sistematización», de aquella actitud que a partir de un centro hace aflorar toda la realidad generativamente, hasta llegar a un hondón o alzarse a una atalaya desde los cuales asistir al surgimiento incluso del Absoluto. Hegel es la fascinación y el abismo para filósofos y teólogos.

5. *De las confesiones bíblicas de fe a las Sumas teológicas*

La trayectoria de la experiencia cristiana se extiende desde las fórmulas más breves del Nuevo Testamento: «Ἰησοῦς Χριστός», «Ἰησοῦς Κύριος», «Ἰησοῦς υἱὸς Θεοῦ», a aquellas otras que añaden adjetivos u oraciones participiales, relatan los hechos de su historia, explicitan la relación que une a Cristo con el Padre del que él venía y con el santo Espíritu que él envió a sus discípulos, a la vez que la relación que le une con los hombres de cuya historia formaba parte y con quienes vivió en solidaridad redentora. De esta forma se llega desde aquellas «confesiones» primitivas a las fórmulas más extensas, que luego se unen orgánicamente como partes de un todo. Surge así el *Credo de los apóstoles*, con sus «artículos» (ἄρθρον, nexo, juntura, juego). La palabra ya nos da idea de lo que es cada una de las afirmaciones en él: lo que son las articulaciones dentro del organismo humano, las vértebras formando la columna, las palabras en la frase, las extremidades en el cuerpo y los dedos formando la mano.

Cada una de las realidades dentro del cristianismo tiene sentido en relación con el resto y lo pierde si rompe esa conexión. Relación, ante todo, con la acción creadora de Dios y redentora de Cristo; con la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y con la esperanza escatológica; luego con la realidad de la vida cristiana como participación en la misma vida divina que nos llega por su evangelio, por los sacramentos y por el testimonio ejemplar de los demás hermanos creyentes. Finalmente con la vocación misionera de todo cristiano, en cuanto que ser miembro del cuerpo de Cristo implica estar enviado a ser aroma del conocimiento de ese Cristo salvador de la vida humana (2 Cor 2, 14-15). De esa experiencia cristiana de existir en Cristo y de ser inhabitado por el Espíritu Santo surge una moral, que no se añade como imposición desde fuera sino como despliegue de la lógica nueva, que se suma informando las exigencias concretas de cada orden de actividad conocido en sus estructuras y exigencias propias.

6. *La «jerarquía» de verdades en el cristianismo*

Una de las intuiciones más profundas del concilio Vaticano II fue la apelación al sentido de unidad y organicidad de todo lo cristiano, para superar una concepción que ve los dogmas como mera enumeración de verdades inconexas entre sí; de mandamientos como ley sin conexión real con el Misterio, cuya historia relata la Biblia y se actualiza en los sacramentos; de una existencia individual sin referencia constituyente a la comunidad; y así sucesivamente respecto del resto de las realidades cristianas. Al hablar del diálogo ecuménico dice: «Recuerden que existe un orden o 'jerarquía' en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el nexo de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11).

Hay por tanto un centro y fundamento de la fe –el misterio de Cristo encarnado y redentor–, y hay realidades que lo expresan y unas verdades que lo explicitan con mayor o menor potencia expresiva; lo mismo que en un organismo humano la acción de los dedos y de las orejas, colaborando a la plenitud y la belleza del hombre, sin embargo no pueden compararse con la función que cumplen el corazón y los pulmones. A la vez que una *jerarquía de realidades*, hay una *jerarquía de verdades*, debe haber también una *jerarquía de normas morales* y una *jerarquía de acciones pastorales*. Negativamente expresado diremos que no todo tiene el mismo peso ni por tanto debe ocupar el mismo lugar, ni en la vida de la Iglesia en cuanto comunidad, ni en la atención personal de cada cristiano, ni en el templo material de la Iglesia. En ésta debe aparecer que el centro son el altar de la celebración eucarística, la sede de la palabra proclamada y la pila bautismal: todo lo demás se debe ordenar arquitectónicamente a ese centro, porque todo deriva de él. Esto que aquí decimos de la fe y de la Iglesia es lo que en otro orden dice Kant de la razón y vale también para la razón teológica: «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema»[6]. «La unidad de la razón es la unidad del sistema»[7].

7. *El «cuerpo de la verdad» y el sistema de la ortodoxia*

La teología llega a su madurez cuando se eleva a sistema. No olvida que en su origen está un acto de iniciativa divina y un acto de obediencia humana (revelación-fe), que son irreductibles a una inteligibilidad abstracta. Tampoco olvida que su punto de partida es la historia particular y que desde Aristóteles se ha afirmado que la ciencia versa sobre lo universal y no sobre los hechos particulares que en sí sólo son verificables en su facticidad pero incognoscibles en su esencia. «De particularibus non est scientia», repetían los medievales. Pero esa historia particular no es arbitraria ni violenta, está formada por una serie de fases y de protagonistas, se quiere con valor y destinación universal, se puede convertir en fuente de razón para nuestra inteligencia y de sentido para nuestra acción. Desde san Ireneo se ha hablado del «cuerpo de la verdad» que la Iglesia propone entera[8], que es como un sistema, en cuanto es una proposición ordenada y acontece en ella

6. *Crítica de la razón pura* A. 474, Madrid 1993, 427.
7. *Ibid.*, A. 680. 553.
8. Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica* 2, 5, Madrid 1992, 52.

como acontece con un organismo, dotado de muchos miembros, cada uno con su vida propia y en interacción con los demás.

> La exposición coherente y global de ese cuerpo de la verdad será el objeto de la teología. La fragmentariedad del *corpus* es el constitutivo de la herejía[9].

La teología es real teología cuando se eleva de la metáfora al concepto, de lo particular a lo universal, del relato a la integración de la totalidad. Esto se percibe cuando uno entra en la lógica interna que dinamiza las grandes propuestas sistemáticas como pueden ser las de santo Tomás, Calvino, Schleiermacher, Scheeben, Barth, Rahner, Balthasar. Entonces aparece la verdad interior de cada uno de los elementos del cristianismo y la conexión con el resto de la realidad. A su luz se hace posible la integración del hombre entero en el acto de fe, sin sucumbir a la escisión entre pensar y creer, entre su existencia particular y la realidad de la Iglesia, entre su destino individual y el de la Iglesia. Si la teología es pensar y pensar es dar razón de la totalidad, la teología únicamente cumple su misión cuando habla el lenguaje del sistema.

8. *La posmodernidad contra el sistema*

A lo largo de estas páginas hemos afirmado que la teología debe ser especulativa y no sólo práctica, conceptual y no sólo simbólica, sistemática y no sólo fragmentaria, dogmática y no sólo fundamental, discursiva y no sólo narrativa. La teología abarca múltiples ramas pero su verdadero tronco es aquella reflexión que no se contenta con una síntesis de los hechos evangélicos, una ordenación de los datos derivados de la tradición conciliar o de las aportaciones de los grandes teólogos, ni con la repetición de las sistematizaciones anteriores aun cuando sea la de santo Tomás; tampoco con una apropiación práctica de la fe.

La afirmación con que comienza este párrafo está hecha en clara conciencia de que va a contrapelo de algunas convicciones que guían el pensamiento contemporáneo, derivadas de múltiples factores, y que identifican como «dogmatismo» cualquier propuesta que reclame incondicionalidad, por considerar ajena o nociva para la vida una reflexión que reclame fundamento último para los hechos de la experiencia diaria. El primer causante de este rechazo del sistema es el positivismo bíblico, que exige la derivación directa de todas las afirmaciones teológicas desde un texto bíblico in-

9. E. Romero Pose, Anotación 5 de la edición anterior.

terpretado en su sentido literal, eruido con los métodos histórico-críticos; positivismo que ha mantenido la misma pretensión de exclusividad que tuvo el anterior positivismo del magisterio conciliar y pontificio. A esta afirmación nuestra se oponen también cuantos otorgan legitimidad sólo a aquella teología que muestra su fecundidad inmediata en relación a las situaciones negativas de la historia o a las conquistas utópicas que las esperanzas humanas proponen.

A las reticencias y rechazos a la teología sistemática, nacidos desde dentro de la Iglesia, se unen las concepciones filosóficas que dominan en nuestro momento. De algunas de ellas ya hemos hablado. Deberíamos añadir que están influyendo aquí el *perspectivismo* de Nietzsche, el rechazo a todo gran sistema, la afirmación del final de la metafísica, la acusación de que el pensamiento de la identidad hegeliana fue culpable de los desafueros de la inteligencia europea que desembocaron en Auschwitz, la exclusión o en cualquier caso la minusvaloración que llevó a cabo Kant respecto de las afirmaciones cristianas de las cuales no se pueda deducir nada práctico (y para él tales son la Trinidad, la encarnación, la eucaristía...), la dialéctica negativa de Adorno, que reclama resistencia a toda dominación, incluida la ejercida por la razón en los sistemas filosóficos o teológicos, y finalmente el pensamiento de Levinas con su reclamación de la Alteridad frente a la Totalidad. La afirmación de la pluralidad contra la unidad, del fragmento frente al Todo, de la diferencia frente a la identidad, ha llevado a un rechazo de cualquier propuesta que se quiera afirmar con voluntad de universalidad, de verdad y de ultimidad.

Traemos solo dos textos, exponentes del perspectivismo de Nietzsche, que nos muestran cuales son los orígenes de la actitud actual frente a la verdad, la metafísica y todo pensamiento sistemático, dentro del cual estaría una dogmática del cristianismo. Las palabras siguientes pertenecen al prólogo de *Más allá del bien y del mal* (1886):

> Pues burlones hay que afirman que ha caído, que toda dogmática yace por el suelo, más aun que toda dogmática se encuentra en las últimas. Hablando en serio, hay buenas razones que abonan la esperanza de que todo dogmatizar en filosofía, aunque se haya presentado como algo muy solemne, muy definitivo y válido, acaso no haya sido más que una noble puerilidad y cosa de principiantes[10].

El tema de la perspectiva aparece en Nietzsche en relación con la verdad, cuando habla de un *mundo perspectivo*, de fenomenalismo y perspectivismo.

10. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1983, 17.

> Cuanto más superficial y toscamente se considera el mundo, *más valioso aparece*, más precioso y hermoso y lleno de significación; cuanto más profundamente se lo considera, tanto más desaparece nuestra estimación, *la falta de significación se aproxima*. Nosotros hemos creado el mundo que tiene valor y, por tanto, la veneración de la verdad es la *consecuencia de una ilusión*. ¡Todo es falso! ¡Todo está permitido! Sólo con una cierta torpeza de la mirada, con una voluntad de simplicidad, se constituye lo bello, lo «valioso»: *en sí es no sé qué*[11].
>
> Hay muchos ojos. También la Esfinge tiene ojos: y por consiguiente hay muchas clases de «verdades» y, por consiguiente, no hay ninguna verdad[12].

En otro lugar exponemos cómo estas reclamaciones de la posmodernidad frente a la modernidad son legítimas en la medida en que una razón dominadora se había convertido en un poder absoluto que asfixiaba otras dimensiones de la vida espiritual; en la medida en que elevaba el poder de la razón a criterio de verdad en ordenes en los que ella no era competente; en la medida en que esa filosofía de la identidad con la negación de la diferencia fue uno de los factores que condujeron a la negación, exclusión o exterminio de las minorías, y en la medida en que se ejerció desde un eurocentrismo que dejaba fuera del horizonte de dignidad a otras culturas, religiones y esperanzas. Esta autocrítica nos ha llevado a un pensamiento más humilde, más débil, más consciente de sus límites y, sobre todo, al reconocimiento de la distancia entre querer y ser, entre perspectiva racional y vida espiritual, entre potencia técnica y acción moral, entre la memoria de lo vivido por los demás y la posibilidad de lo porvivir propio. Junto a las demás ciencias también la teología, ha reconocido sus límites, deponiendo un absolutismo, primero del método y luego de los contenidos como únicos valedores y nutridores de la vida humana[13].

11. Id., *Aus dem Nachlass der Achziger Jahre*, en K. Schlechta, *Werke* III, 242.

12. *Ibid.*, 844. Esta actitud de Nietzsche, reasumida por H. Vaihinger en su obra *La filosofía del Como Si* (1911), en el contexto de ideas como ficción, ilusión, engaño, son bien distintas de las de *perspectiva*, *Bauplan*, *Einstellung*, *Augenpunkt*, que encontramos en Leibniz, Husserl, Uexküll y Ortega. Cf. J. Marías, Ortega. *Circunstancia y vocación*, en *Obras* IX, Madrid 1982, 501-515, donde muestra la conexión existente entre las categorías orteguianas de circunstancia y perspectiva.

13. Cf. W. Lowe, *Postmodern Theology*, en J. Webster-K. Tanner-I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007, 617-633. Toda la cuarta parte de esta obra («Prospects») está dedicada a estas perspectivas y desafíos, que le nacen al pensamiento y también a la teología en la posmodernidad como resultado de la crisis de los grandes relatos, de los ideales eurocéntricos de progreso y modernidad. Además del capítulo citado, cf. J. Webster, *Theologies of Retrieval*, 283-299; I. S. Markham, *Revisionism*, 600-616; Ch. Rowland, *Liberation Theology*, 634-652; F. X. Clooney, *Comparative Theology*, 653-669; J. McDougall, *Feminist Theology*, 670ss.

Una vez establecidos esos rechazos, que recibe el pensamiento especulativo y reconocida la legitimidad de la crítica ante evidentes excesos, es necesario afirmar su legitimidad. Reafirmar que la fe es mucho más que un grito, que la razón es algo más que una rapsodia, que ha de prevalecer el sistema sobre el aforismo, la idea real sobre la mera sugerencia y el discurso del fundamento sobre la propuesta del deseo. La teología se sitúa así en una actitud de resistencia entre dos extremos: por un lado el positivismo que impone los datos de hecho considerando con evidente simplicidad que son la verdad, y por otro un idealismo que invoca el derecho absoluto del Infinito; entre una apelación a las ciencias positivas, que resolverían los problemas fundamentales, y una rendición en manos de un sistema idealista, que disolvería todas las dificultades al situarlas en el itinerario necesario del Absoluto hacia sí mismo. La teología no es pensable sin una filosofía elemental que en un sentido precede a la fe y en otro nace de ella, en la medida en que es capaz de asimilarse una racionalidad externa y reengendrarla desde su propia originalidad creadora.

La teología es un momento segundo de la existencia creyente y podríamos identificarlo con los siguientes verbos referidos a la fe transmitida en la Iglesia: inteligir, interpretar, conceptualizar, universalizar, contextualizar, sistematizar. La teología comienza con la reefectuación de los actos de comprensión que han tenido lugar ya antes y que como contenido (fe creída) y acción (fe creyente) son su punto de partida[14]. Ese comienzo se prolonga convirtiendo la recepción en reapropiación, y en una comprensión que es a la vez acto y fruto de interpretación. La teología no elabora una autofundación en el vacío de historia y exterioridad sino que, arrancando de unos hechos que son signos y llamadas a la vez que interrogaciones, muestra la razonabilidad de una adhesión y la saturación de sentido hasta el exceso que aquellos signos-hechos engendran. La teología se remite siempre al acontecimiento y a la fe, a la institución y a la transmisión (*retrospectiva*) y, una vez hecho esto, reenvía la razón pensante a la comprensión, universalización y sistematización, realizadas en presencia de Dios, Absoluto que excede y relativiza todos nuestros pensamientos (*prospectiva*). La teología comporta un pensamiento original y propio que supera tanto la entrega incondicional a una filosofía, como el eclecticismo tejido de ideas diversas sin aquella fuerza interior que se las asimila y hace fecundas al irrigarlas con la propia savia. La teología se hace con real racionalidad histórica y no con meros propósitos piadosos, pues lo mismo que

14. Cf. D. Hercsik, *Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes*, Würzburg 2007, 235-258.

a veces con los mejores sentimientos se escribe la peor literatura, también con las mejores intenciones se hace la peor teología.

El cristianismo es esencial e irrenunciablemente *logos* (palabra y sentido, discurso y sistema); un *logos* que remite al ser (Padre) y abre al amor (Espíritu), por lo cual cristianamente es imposible una dictadura de la nuda razón, sin afincamiento metafísico y sin consumación en el amor. La última palabra no es, por tanto, un apofatismo que eleva el silencio a categoría primera y última[15]. En el principio era la Palabra y no el silencio (Jn 1, 1), como pretendían ciertos contemporáneos del evangelista, cuando éste escribe el prólogo. Una teología así pensada es teóricamente casi un imposible y cuando se la ha intentado no pocas veces ha sucumbido al positivismo de la mera constatación exterior (biblicismo, dogmatismo, reducción practico-pastoral) o de la nuda especulación (idealismo, trascendentalismo) que sobrepasa la historia y reconduce finalmente la encarnación a un hecho necesario y no a una decisión de amor en libertad. Y, sin embargo, la teología en cristianismo es posible y los miles de teólogos, que han existido, nos muestran que lo que es teóricamente imposible –que el hombre mortal y pecador se atreva a hablar de su Señor y lo haga bien– es históricamente real. Reléase el asombro, agradecimiento y atrevimiento con que san Agustín inicia sus *Confesiones*[16].

La cita siguiente muestra esa legitimidad y necesidad, fragilidad y condicionamiento histórico de toda teología:

> La teología especulativa mantiene su razón de ser, a saber: dar cuenta en un tiempo y en un lugar de la inteligibilidad del acontecimiento crístico de revelación y de fe, tan lejos como sea posible, bajo un modo conceptual original, que lleva en su propia razón el no ser definitivo. No temeremos, por tanto, afirmar que una teología especulativa sabe que tiene vocación de ser pasada y superada (*passée et dépassée*). En cuanto es un discurso cristiano, no tiene otra misión para siempre más que decir en el tiempo al Eterno, que definitivamente se ha dicho a sí mismo en Jesucristo y se ha dado a sí mismo en el Espíritu Santo. A su manera ella contribuye, de manera distinta a como lo hace la liturgia, a simbolizar la manifestación y la comunicación de Dios[17].

15. El neoplatonismo, bajo influjo oriental, introduce una cierta desconfianza en lo que había sido la confianza suprema en el *logos*. Él hará que el silencio desbanque a la palabra del primer lugar. Cf. R. Mortley, *From Word to Silence* I-II, Bonn 1986.

16. *Confesiones* I, 1, 1. Cf. O. González de Cardedal, *Inquietud, finitud, alabanza y teología en las «Confesiones» 1, 1, 1–1, 5, 5*: La Ciudad de Dios 2/3 (1987) 273-290.

17. Y. Labbé, *Une théologie spéculative malgré tout?*, en J. Fantino (dir.), *La théologie en questions*, Paris-Strasbourg 2007, 79-98, cita en 96.

9. *La violencia del método y la verdad del camino*

Hasta aquí hemos reclamado método y sistema como condiciones de posibilidad de la teología, diferenciándola de la predicación por un lado y de la confesión de fe por otro. Frente a todos los pietismos y radicalismos utópicos hay que reclamar la racionalidad del discurso lógico, el lenguaje coherente y revivible, la universalización posible de las propuestas del creyente, el diálogo con otras propuestas de verdad y de sentido. Pero a la vez tenemos que reducir método y sistema a sus límites. Son necesarios pero no son suficientes para que el espíritu se encamine al corazón del ser y para dejar al ser que se allegue al corazón del hombre en aquel encuentro, en el que la unión no anula la diferencia.

Una cosa es encaminarse decididamente hacia la verdad para encontrarnos con ella en el camino por el que ella viene a nosotros, y otra muy distinta la decisión de articular instrumentos que atrapen la verdad como se caza un animal o se tala un árbol. Y tratándose de Dios, no hay método ninguno que lleve automáticamente a él ni que nos le haga manifiesto y menos evidente. No valen ni las teurgias ni tales teodiceas. De Dios solo se puede estar en espera, vivir en atención y celebrar en alabanza. No puede el hombre justificar a Dios sino dejar que él se justifique a sí mismo y nos haga justos a nosotros. La era moderna comienza con Descartes declarando al hombre «maître de la nature»: «y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza»[18]. Ese procedimiento que en él todavía no se extiende a Dios, en adelante será declarado como el único que da la medida del verdadero conocimiento. En adelante el *verum* será el *factum*, la verdad serán los hechos (F. Bacon). La física y la matemática se convierten así en las legitimadoras de todo conocer. Se ha olvidado el camino para ir a Dios y estando de camino, aguardar a que él llegue a nosotros, para comenzar a construir un camino y declararlo el único legítimo para todo advenimiento de Dios al hombre y de todo encaminamiento del hombre a Dios.

Heidegger comenta esta característica de la técnica moderna y la incapacidad para una verdadera experiencia objetiva de lo que inhabita la realidad. Por ello carecemos de palabras verdaderas, de los «nombres santos» de cuya ausencia habla Hölderlin: «Es fehlen uns heilige Namen» (nombres santos nos faltan). Comentando este texto suyo escribe:

> En el comienzo del pensamiento moderno por orden de primacía aparecen antes que las discusiones sobre la realidad del pensamiento, los tratados sobre el método: Descartes, *Discours de la méthode* y las *Regulae ad directionem ingenii*. Y en la época de la consumación de este pensamiento, en la última parte de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, se identifican incluso expresamente el método del pensamiento y la realidad del pensamiento. Pero ¿son método y camino del pensamiento lo mismo? ¿No es precisamente en la era tecnológica tiempo de pensar meditativamente en la particularidad del camino a diferencia del método? De hecho se trata de examinar este hecho. La forma más clara de hacerlo es con los términos griegos, si bien la frase siguiente no se encuentra en ningún lugar en el pensamiento de los griegos, ἡ ὁδὸς μήποτε μέθοδος. El camino nunca es un procedimiento. Procedimiento (*Verfahren*) - sería el enderechamiento del proceso pensante..., el seguir una cosa como objeto, perseguirla, posponerla, para hacerla más capturable por el asalto del concepto. Tal cosa resulta ajena al camino. Camino es camino en el estar en camino. Que guía y alumbra. Porta, porque poetiza. Poetizar (*dichten*) significa aquí: dejarse decir la pura llamada de la presencia como tal aun cuando ésta sea también y precisamente un estar presente de la sustracción y de la retención. Camino no conoce ningún procedimiento ni demostración, ni mediación[19].

18. R. Descartes, *Discurso del método*, VI parte, Madrid 1976, 85.

19. M. Heidegger, *Denkerfahrungen 1910-1976*, Frankfurt 1983, 177-178 («Der Fehl heiliger Namen»).

3

DOCTRINA CRISTIANA, DOGMÁTICA, TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

La inteligencia es la capacidad por la cual el hombre ordena, diferencia, relaciona, e integra uniendo y separando. Comprender es fruto de todas esas operaciones que nos permiten situar una realidad en el horizonte de nuestra existencia y a nosotros situarnos respecto de ella. En este situar y entender, el hombre llega a sí mismo y llega al mundo. Todas estas operaciones que la inteligencia humana ejerce sobre lo real, las ejerce la razón iluminada por la fe sobre la realidad cristiana. Ella necesita descubrir, explicitar e inteligir cual es el principio de sentido, la raíz de sustentación y de vivificación, la lógica de la relación ontológica que une los diversos elementos a la vez que la lógica de la historia de la salvación.

La rama que indaga la lógica de todo lo cristiano, integrando la diversidad en la unidad originaria de *Dios* como origen, del *hombre* como su compañero de alianza, y del *mundo* como emplazamiento de ese encuentro entre Creador y criaturas: a esa rama del pensar cristiano se la ha designado con diversos nombres: Doctrina cristiana, Dogmática, Teología sistemática. A ella ordenan la exégesis e historia de la Iglesia, con sus diversos contenidos (liturgia, formas de espiritualidad, concilios, magisterio episcopal...) y de ella se derivan otras ramas como la teología practica (Pastoral, Catequética, Homilética...). Cada uno de los tres nombres subraya un aspecto. *Doctrina cristiana* describe la totalidad de lo cristiano, sin acentuar ninguna de sus dimensiones. *Dogmática* explicita ya la normatividad que la revelación acogida en la fe lleva consigo en la medida en que se remite a la autoridad de Dios y de la Iglesia. *Teología sistemática* pone de relieve la organización coherente de la totalidad, la correlación que une a cada uno de los elementos del cristianismo, y con ello la inteligibilidad de cada una de las partes, ocupando su lugar propio en el todo. Sea cual sea la designación preferida, las tres presuponen método y sistema. Con ellos tiene criterio pa-

ra saber qué realidades pertenecen al organismo cristiano y cómo se integran en él. ¿Cuáles han sido los criterios fundamentales con los cuales se ha organizado la materia teológica a lo largo de la historia?

1. *Los primeros esbozos sistemáticos: Nuevo Testamento y Padres*

En el Nuevo Testamento hay un criterio por el cual alguien se hace cristiano: la confesión de Jesús como Cristo, Señor e Hijo de Dios. Quien lo cree en su corazón y lo confiesa con su boca, queda integrado a la Iglesia y recibe el Espíritu Santo, con él el perdón de los pecados y la resurrección por asimilación a Cristo. Si en el primer momento las confesiones de fe tienen por contenido a Cristo, luego como resultado de las palabras de Jesús sobre el Padre y de la experiencia del Espíritu en la Iglesia se situará esa fe en Cristo como segundo momento de la fe en el Padre y como momento previo del que emana el Espíritu Santo (Mt 28, 18-20). Surge así la estructura ternaria y trinitaria del bautismo, a la luz de la cual se elaborarán la «regla de la fe», «la regla de la verdad» y las primeras exposiciones teológicas. *El criterio de la existencia cristiana es el criterio de comprensión de lo cristiano*. A esa fe así trinitariamente estructurada corresponde la estructuración de la teología. El objeto por conocer da el método del conocimiento[1].

El primer testigo de una exposición coherente de la fe cristiana, elaborada con voluntad de totalidad, es san Ireneo (140-202) con su obra *Adversus Haereses*. El método le viene dado por la situación de la Iglesia, amenazada por las teorías de la falsa gnosis. Su objetivo es desenmascarar el error, tras haberlo expuesto de la manera más objetiva posible, y una vez hecho esto proponer la verdad. San Ireneo ofrece una lectura del plan de salvación del único Dios, para el único hombre en la única historia, rechazando así el dualismo metafísico, teológico, cristológico y antropológico, del que partían los gnósticos. La regla o canon de la verdad recibido en el bautismo es el criterio para enjuiciar, refutar o asimilar. «Recolocando cada una de las palabras (bíblicas utilizadas por los gnósticos) en su contexto y ajustándolas al cuerpo de la verdad se pondrá de manifiesto la ficción y demostrará su inconsistencia»[2].

1. Cf. O. Cullmann, «Les premières confessions de foi chrétiennes», en Id., *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, 47-88; H. Schlier, *Die Anfänge der christologischen Credo*, en AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, 13-58; V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963.

2. *Adv. haer.* I, 9, 4. Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria* II, 31-99.

Mientras que san Ireneo acusa la interferencia entre filosofía y herejía, como desnaturalizadoras de la fe, en cambio Orígenes (185-254) viene de la filosofía y desde ella piensa la fe. Con él hace su aparición explícita el platonismo en la teología. En su obra *Sobre los principios*, esta palabra mantiene el doble sentido oscilante para designar los principios de la fe cristiana por un lado y por otro los principios metafísicos tanto de la existencia como del conocimiento. Estos últimos para los platónicos, aristotélicos y estoicos, son Dios, la naturaleza y las ideas. Desde aquí su obra se articula en las partes siguientes: 1) Un prólogo en que expone los nueve puntos de la predicación apostólica. 2) Tratados de orden filosófico y especulativo, donde expone sobre la base de los tres principios que hemos enumerado: las tres personas divinas, las naturalezas racionales, el mundo y las criaturas que éste contiene. 3) Exposición de la fe de la Iglesia más detalladamente según los nueve puntos enumerados en el prefacio. 4) La *anakephalaiosis*, que mantiene el plan del número 1°, invirtiendo el orden.

Otro criterio usado incipientemente por algunos padres de la Iglesia antigua para exponer la fe es distinguir entre la *oikonomía* o plan salvífico, dispensación de la salvación de Dios en la historia por un lado, y por otro el ser de Dios y su vida trinitaria o *teología* en sentido más específico. En los padres de la Iglesia occidental no encontramos una elaboración sistemática nueva. San Agustín (354-430) es el que más se acerca, siguiendo en su *De fide et symbolo* la estructura del Credo, en seis secciones: Dios Padre, el Verbo divino, el Hombre-Dios, el misterio de la Trinidad, la Iglesia y el perdón de los pecados, la resurrección de la carne[3]. En su *Enchiridion* prefiere la perspectiva histórico-salvífica. Después de las cuestiones preliminares divide la materia en siete partes: la obra creadora de Dios, el plan divino de la redención, su aplicación, sus efectos, la resurrección de los cuerpos, leyes del gobierno divino, principios de la vida cristiana.

2. *De las «Sentencias» y «Sumas» medievales a la ortodoxia protestante*

En la escolástica encontramos diversas propuestas para organizar la materia teológica. Una de ellas es la que elabora Hugo de San Víctor (1100-

3. «Est autem catholica fides in Symbolo nota fidelibus, memoriaeque mandata, quanta res passa est brevitate sermonis: ut incipientibus atque lactantibus, eis qui in Christo renati sunt, nondum Scripturarum divinarum diligentissima et spirituali tractatione atque cognitione roboratis paucis verbis credendum constitueretur, quod multis verbis exponendum esse proficientibus et ad divinam doctrinam certa humilitatis atque charitatis firmitate surgentibus» (Prol. 1, 1).

1141) en su obra *De sacramentis christianae fidei* (1130-1140) de acuerdo a como se van sucediendo las operaciones de Dios a lo largo del tiempo (*ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*) y por ello según que sean obras creadoras (*opus conditionis*) u obras redentoras (*opus restaurationis*). El autor que más influencia tendrá en el futuro es Pedro Lombardo (1095-1160) con su obra *Sententiae in IV libros distinctae* o *Quattuor libri sententiarum* (1156-1158), que servirán de libro de texto durante siglos y que en España solo serán sustituidas por la Suma de santo Tomás cuando Francisco de Vitoria ponga ésta en Salamanca como libro de referencia. La estructura está guiada por dos distinciones agustinianas: una, entre realidades (*res*) y signos (*signa*); otra, entre las cosas que debemos gozar porque son fines (*fruitio*) y las que únicamente debemos utilizar porque sólo son medios (*usus*). El libro I trata de las cosas de las que se debe gozar, es decir, Dios. El libro II, de las cosas de las que nos debemos servir, es decir, las criaturas. El libro III, de las cosas de las que uno debe gozar y servirse, es decir, Cristo, Dios y hombre, nuestro mediador y del cual deriva la vida moral. El libro IV trata esencialmente de los signos o sacramentos, a la vez que contempla los fines últimos, o escatología.

Santo Tomás simplifica la materia al ver las realidades todas ellas procediendo Dios como principio (*exitus creaturarum a Deo*) y retornando a él como fin (*reditus*), por el camino de la ley de la gravedad para las criaturas irracionales y la ley de la libertad para las espirituales, camino que nos ha mostrado Cristo viniendo del Padre hacia nosotros y retornando a él desde nosotros, siéndonos así modelo y camino, a la vez que dejándonos su Espíritu Santo como dinamismo del retorno (ἔρως personal). Así la I Parte de la Suma trata de Dios en sí y en cuanto creador a la vez que de las criaturas. La II Parte trata del hombre retornando a Dios en conciencia y libertad (antropología y moral). La III Parte trata de Cristo, Hijo encarnado y de las «reliquias de la encarnación» que son los sacramentos, donde incluye a la Virgen María y a la Iglesia como elementos constitutivos, antecedente el uno y consecuente el otro, de la cristología.

Este esquema perdura, con leves modificaciones, casi intacto en la teología católica hasta la mitad del siglo XX. La reforma protestante reconduce la teología de la filosofía a la Biblia y obliga a una refundición de todos los planteamientos. Lutero se comprenderá siempre como «lector» de la Sagrada Escritura. Sólo Melanchthon y Calvino nos ofrecen una sistematización de la fe a la luz de los principios de la reforma; pero no llegan tampoco a un proyecto sistemático completo ni el primero en sus *Loci communes* (1521) ni el segundo con su *Institutio christianae religionis* (1535). A

ellos les seguirá la llamada «ortodoxia protestante» con aportaciones que significan una mayor cercanía a la escolástica católica. En el catolicismo florece primero la literatura de controversia, con exponentes como san Roberto Belarmino (1542-1621) y después la generación de comentadores de santo Tomás: Cayetano, Capreolo, Báñez, Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart, Gonet, etc., hasta Maritain, Gilson, Chenu y el P. Ramírez en nuestros días[4].

El primer autor que utiliza el término «sistema» y lo aplica consecuentemente a la teología es Bartholomäus Keckermann (1571-1608) en su obra *Systema S. S. Theologiae, tribus libris adornatum* (Hanau 1602), en la que utiliza el método aristotélico, que le llega a través del italiano G. Zabarella. Compara la teología con la medicina y asimila los métodos de aquella a ésta. Después de exponer el fin de la teología, que consiste en llevar los hombres a Dios, expone lo que llama la «patología», de quien se tiene que unir con Dios y es incapaz por sí solo. Por ello el «sujeto» de la teología es el hombre pecador; a continuación expone la «terapia» para salir del *status peccati* y alcanzar la salvación. Después de exponer la cristología, eclesiología y doctrina de los sacramentos concluye con la doctrina de la justificación y santificación (*reformatio ad imaginem Dei*). Por su utilización de la lógica aristotélica esta obra inicia una nueva historia de la sistematización teológica e influyó mucho en la teología protestante del siglo XVII, especialmente la luterana.

3. *De Schleiermacher a Barth*

Las primeras innovaciones de fondo las encontramos en el siglo XIX con la obra *Der christliche Glaube* (1821) de F. D. E. Schleiermacher (1768-1834). Es el primer proyecto teológico de la modernidad que ha hecho del hombre el centro de la realidad y de la experiencia cristiana el centro de la teología. El hombre creyente es el punto de partida y el objeto de reflexión para él. «Teología dogmática es la ciencia de la conexión existente entre todos y cada uno de los elementos de la doctrina normativa en una Iglesia cristiana en un momento dado» y define así su objeto:

4. Acerca de la historia del tomismo, cf. G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996. Para la relectura que se ha hecho de él a partir de Heidegger y la lógica de su obra sistemática, cf. M. Bastit y otros, *Saint Thomas et l'ontotheologie*, Toulouse 1995 = RT 95/1 (1995); A. Patfoort, *La Somme de Saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Paris 1998.

> En toda autoconciencia piadosa del cristiano siempre está presupuesto y por tanto contenido el encontrarse-absolutamente-dependiente en la autoconciencia inmediata como la única manera como en general el propio ser y el ser infinito de Dios pueden estar en la autoconciencia de uno[5].

El hombre cristiano, en la medida en que es consciente de la gracia, es el punto de partida de la teología cristiana:

> Nosotros sólo tenemos comunión con Dios en una tal comunidad de vida con el Redentor, en la cual la actividad libre que de él deriva expresa su perfección absolutamente carente de pecado y su bienaventuranza, a la vez que la necesidad de redención del agraciado pero también la receptividad libre que en sí recibe[6].

El criterio de selección y normatividad de cada una de las afirmaciones cristianas es su relación y concordancia con los escritos normativos de la confesión evangélica (*Bekenntnisschriften*) y, en su ausencia, la continuidad con los escritos del Nuevo Testamento[7]. La obra se divide en dos partes. Después de una introducción en que expone la naturaleza y método de la Dogmática[8], la primera establece el desarrollo de la autoconciencia religiosa, cristianamente determinada, como presupuesto y punto de partida[9]; la segunda parte expone la naturaleza dialéctica de la conciencia cristiana entre el pecado y la gracia, a las que se siguen en una y otra las propiedades divinas correspondientes a estas determinaciones antropológicas. Finaliza con una reflexión sobre la «triada divina», en la cual afirma que la doctrina trinitaria «en su expresión cristiana no es una afirmación inmediata sobre la autoconciencia cristiana sino la conexión o interrelación entre otras varias doctrinas»[10]. Con su obra *Discursos sobre la religión* (1799) había desplazado a Dios del centro y colocado como única tierra firma la religión, considerada una provincia específica (orden del sentir: *Gemüt*), irreductible a la metafísica (orden del pensar) o a la moral (orden del querer) y con ello había constituido al hombre religioso como evidencia primera, desplazando a Dios. En *La fe cristiana* coloca en el centro la experiencia que el cristiano tiene de la redención por Cristo y de la gracia en Cristo.

Los años 1840-1841 constituyen una fecha miliar. En ellos aparecen dos obras que llevan a cabo la reducción antropológica del cristianismo, una

5. *Der christliche Glaube*, parr. 19.32.
6. *Ibid.*, Parr. 91.
7. Cf. *Ibid.*, Parr. 27.
8. Cf. *Ibid.*, Parr. 2-29.
9. Cf. *Ibid.*, Parr.32-61.
10. *Ibid.*, Párrafo final 70.

mediante la relectura histórica y la otra mediante la relectura filosófica. D. F. Strauss publica los dos volúmenes de su obra: *La doctrina de la fe cristiana expuesta en su desarrollo histórico y en lucha con la ciencia moderna* (1840-1841). Hace una exposición histórica de las doctrinas cristianas, mostrando cómo pasan de la Biblia al mundo griego, son desarrolladas en la escolástica, criticadas en la reforma protestante, cuestionadas por el racionalismo y finalmente con Schleiermacher pierden todo contenido de representación, siendo transferidas a figura conceptual. Su tesis, repetida luego por otros muchos es ésta: «la crítica del dogma es su historia»[11]. Strauss no prolonga sólo a Hegel transfiriendo el contenido del dogma del orden de la representación al del concepto, sino que lo elimina sin más. En ese mismo año 1941 publica L. Feuerbach *La esencia del cristianismo*, como proyecto total y radical para reducir el contenido teológico de los dogmas cristianos, sustituyendo el sujeto de atribución (Dios) por el hombre. El misterio de la teología, dice, es la antropología[12]. Estas dos obras son significativas, ya que sus autores a la vez que historiadores se quieren teólogos y haciendo historia hacen teología. El teólogo e historiador protestante E. Hirsch se propuso mostrar que el crecimiento de la conciencia humana de la verdad, que se extiende a lo largo de los dos siglos desde 1648 a 1848, no sólo no destruye «el ser del hombre ante Dios» sino que lo ayuda a llegar a sí mismo[13].

El coraje de atreverse a pensar, reclamado por la Ilustración, aquí se convierte en atreverse a afirmar del hombre lo que antes se había afirmado de Dios. Nietzsche concluirá el proceso: atreverse no sólo a pensar sino a ser Dios y Bloch lo consuma al afirmar que Cristo se había atrevido a considerarse consubstancial con Dios y de esta forma le había desalojado definitivamente de la historia; de ahí el título de su obra *Ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino* (1968). Marx hace una lectura materialista de Hegel y asume la lectura antropológica de Feuerbach, haciendo de todo ello un programa no para interpretar el mundo, tarea ya consumada, sino para transformarlo. La historia se convertía en la divina tarea de la libertad humana en orden a una emancipación definitiva, en la que el hombre humaniza la naturaleza y la naturaleza dinamiza al hombre. De aquí en adelante para muchos la Dogmática no es otra cosa que la reduplicación religiosa de algo cuyo contenido último es de orden moral (prolon-

11. Introducción al párr. 6.
12. Cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zurich 1946.
13. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* I-V, Gütersloh 1949-1954.

gación del kantismo) o de orden simbólico (prolongación del idealismo). *Es la secularización definitiva, es decir la desteologizacióon, del cristianismo*. Todo lo que ha venido después hasta nuestros días no tiene novedad objetiva respecto de la crítica realizada por estos pensadores. Esta crítica a la raíz era mortal e inaceptable, pero en la medida en que se ejercía sobre ciertas ramas del árbol del cristianismo vivido y de la Iglesia histórica tenía algo de verdad y la ha fecundado en los decenios siguientes.

En el siglo XIX tenemos dos grandes exponentes del renacimiento teológico dentro del catolicismo. Uno pertenece a la «Escuela de Tubinga». J. E. Kuhn (1806-1887) escribe su *Dogmática católica* (1846-1857) en dos volúmenes en la que aborda la teoría del conocimiento teológico y el carácter histórico de la revelación, en una síntesis de inventario positivo y de reflexión especulativa. Él es receptivo para lo que la filosofía estaba aportando en ese momento: categoría de historicidad, carácter dialéctico de la realidad, nociones como «reino de Dios» e historia de la salvación, la vida de Jesús como reflejo temporal de la realización eterna de Dios. En contraposición con él y en el contexto de la renovación de la teología escolástica está M. J. Scheeben (1835-1888), quien sin embargo afirma de aquel que «es lo mejor y más fundamentado que se ha escrito sobre esta materia en los últimos tiempos». Scheeben escribe su *Manual de dogmática católica* (1873-1887) en tres tomos y seis libros, que será completada con un cuarto tomo por L. Atzberger, tras la muerte de aquel, en 1888. Las novedades principales son su interés por elaborar una reflexión sistemática a partir de los tres misterios fundamentales (Trinidad, encarnación, eucaristía), alimentada con una rica información patrística y escolástica; el tomo con que inicia la obra: la *Dotrina del conocimiento teológico* y *Mariología*, la primera escrita por un teólogo católico alemán.

Aquí hay que considerar una obra de otra orientación y naturaleza, destinada a ejercer una inmensa influencia en los años siguientes. Se trata del primer proyecto de una teología dogmática elaborado en Roma después de los avatares de la revolución francesa por el jesuita J. Perrone (1794-1876), *Praelectiones Theologiae quas in Collegio Romano S. J. habebat*, 9 volúmenes (1835-1842). Esta obra establece las líneas de la que luego se llamará «Escuela romana» (Perrone, Schrader, Passaglia, Franzelin), que ejercieron una gran influencia en el concilio Vaticano I y después en toda la Iglesia católica, ya que en la Universidad Gregoriana de Roma se formarán la mayoría de los futuros obispos y profesores de los seminarios. Esos manuales (Billot, Pesch, Lercher, Lennerz, Alfaro...) constituyeron el entramado intelectual de quienes ejercieron en el siglo siguiente el liderazgo en la

Iglesia católica, fundamentalmente en los países del Mediterráneo y de América, ya que en el área francófona y alemana prevalecieron otras influencias y liderazgos, en un caso la herencia galicana y en el otro la contraposición y diálogo con el protestantismo.

En el siglo XX deberíamos distinguir dos fases claramente diferenciadas: la anterior y la posterior al Vaticano II. En la primera a su vez tres momentos distintos: el primero está condicionado por el modernismo y su represión; el segundo es un renacimiento entre las dos guerras mundiales, y el tercero el que va de 1945 a 1960. En el primero de estos tres periodos no encontramos obras sistemáticas que vayan más allá de monografías significativas como, por ejemplo, entre nosotros la obra del dominico F. Marín-Sola (1873-1932), *La evolución homogénea del dogma católico* (1924). La tónica general es la propia de los manuales escolares y poco se diferencia lo que se enseña en Roma, Paris, Innsbruck, Oña, Comillas, Salamanca o incluso en ciertas universidades y seminarios alemanes. Elegimos dos manuales que son el exponente de esta línea de continuidad escolástica y escolar, comenzando por los del sulpiciano francés A. A. Tanquerey (1854-1932): *Synopsis theologiae dogmaticae* (1894-1896), *Synopsis theologiae moralis* (1902-1905), *Précis de théologie ascétique et mystique* (1923). Su claridad, carácter conciliador y distancia a las controversias del tiempo, le convirtieron en un instrumento de trabajo apto para transmitir los elementos esenciales de la fe católica. Pero esa ventaja llevaba anejos unos límites no menores: una extemporaneidad que le incapacitaba para recibir los impulsos fecundadores venidos de la conciencia histórica, tanto la cultural como la propia cristiana. Su influencia fue inmensa, tuvo decenas de ediciones y fue traducido a lenguas tan lejanas como el árabe y el coreano. El equivalente en el mundo alemán podría ser la *Dogmática católica según los principios de santo Tomás* (1912-1914), de F. Diekamp (1864-1943), continuada por K. Jüssen y que se ha seguido editando hasta 1962. La división de la materia en este autor es simple. 1) Introducción y tratado sobre Dios. 2) Tratado sobre la creación y la redención. 3) Tratado sobre los sacramentos y escatología.

Otro manual de características similares pero de mayor orientación positiva es el proyectado por el jesuita de Innsbruck L. Lercher (1864-1937), *Instituciones theologiae dogmaticae*, iniciado en tres tomos en 1924 y continuado por los profesores de la facultad jesuítica de aquella universidad hasta su últimas ediciones en torno a 1960. La división que siguen es la que se había hecho universal en ese momento. Vol. I: *De vera religione. De Ecclesia Christi. De traditione et Scriptura*; vol. II: *De Deo uno et trino. De*

Deo creante et elevante; vol. III: *De Christo Salvatore. De ancilla Domini Salvatoris*; vol. IV/1, IV/2 Pars prior, IV/2 Pars altera: *De mysterio Christi in sua plenitudine perenni*.

4. *De Barth y Schmaus al concilio Vaticano II*

En el espacio que va de finales de la primera guerra mundial al concilio Vaticano II hay que citar dos autores que significaron un vuelco general: el primero en el protestantismo respecto de la teología liberal dominante y el segundo en el catolicismo respecto de la teología escolástica dominante. K. Barth (1886-1968) publica entre los años 1932 y 1967 los trece volúmenes de su *Dogmática de la Iglesia*, determinada por su intuición fundamental de la diferencia cualitativa infinita entre Dios y el hombre, de la normatividad absoluta de la palabra de Dios y finalmente por la concentración cristológica, que reconoce en Jesús la humanidad de Dios. Los cuatro tomos en que se divide la obra corresponden a: 1. La Palabra de Dios (2 partes). 2. Dios (2 partes). 3. La creación (4 partes). 4. La reconciliación (4 partes, la última dividida en dos mitades). En la estela de K. Barth, aunque con diferencias, que en parte le acercan más al catolicismo pero de menor envergadura intelectual, se halla E. Brunner (1889-1966) con su *Dogmática* I-III (1964-1967).

M. Schmaus (1897-1993) inicia en 1937 su *Dogmática católica*, que alcanzará ocho volúmenes. I: *La Trinidad de Dios*. II: *Dios creador*. III: *Dios redentor*. IV: *La Iglesia*. V: *La gracia divina*. VI: *Tratado sobre los sacramentos*. VII: *Los novísimos*. VIII: *La Virgen María* (Madrid 1960ss). Posteriormente tendrá dos ediciones abreviadas, la primera de ellas también traducida al español (*Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik* I-II, München 1969 y Erzabtei St. Ottilien 1979). Ella significó una real innovación en el campo de los manuales. En primer lugar el autor venía de un conocimiento directo de la patrística y de la teología medieval, luego era muy sensible a lo que la teología protestante estaba aportando, en especial a la concentración cristológica de Karl Barth; a la vez tenía una sensibilidad viva para la situación espiritual de la Iglesia y para los movimientos filosóficos contemporáneos como eran el personalismo y el existencialismo. Todo esto hizo de ella la obra puente entre la teología escolástica y los nuevos planteamientos. Su destino como el de muchos precursores fue preparar el concilio Vaticano II y luego ser olvidado por quienes lo llevaron a la práctica.

En España, la obra colectiva de los jesuitas profesores en facultades de teología (Oña, San Cugat del Vallés, Granada, Salamanca, Comillas), con este significativo título: *Sacrae Theologiae Summa, iuxta Constitutionem apostolicam «Deus scientiarum Dominus»* (24 de mayo 1931), publicada en la BAC en 1950, significó en su línea un avance respecto de la situación anterior, en continuidad con los planteamientos generalizados desde el renacimiento escolástico de finales del siglo XIX. Esta obra es la mejor expresión de lo que era la conciencia cristiana en la Iglesia católica durante el pontificado de Pío XII y la cultura católica en España en los años de la posguerra. Ejerció una gran influencia, se convirtió en el libro de texto en todos los Seminarios y se difundió por América y parte de Europa. Rahner la citaba siempre que tenía que aludir a la teología usual y escolar en la Iglesia. En ella se han formado todas las generaciones de obispos y sacerdotes españoles ordenados con anterioridad a 1965.

Su estructura era lineal, cada una de las materias se proponía en tesis y cada una de éstas se construía casi *more geometrico*. Se comenzaba formulando la tesis, a cuya demostración había que llegar siguiendo los pasos siguientes: 1) *Nexus* (o conexión con lo anteriormente tratado). 2) *Notiones* (explicación de los términos o conceptos que se utiliza). 3) *Adversarii* (nombres de los que niegan lo afirmado en la tesis).4) *Doctrina Ecclesiae* (textos del magisterio de la Iglesia en los que se apoya). 5) *Valor theologicus* (carácter normativo de cada afirmación, que podía ser cualificada como de fe divina, que es el grado máximo, o como tesis probable, que sería el grado mínimo; y en consecuencia la identificación de la afirmación contraria como error en la fe y herejía en el primer extremo, o como afirmación temeraria o improbable en el segundo). 6) *Probatur ex Sacra Scriptura* (argumentos tomados de la Biblia). 7) *Probatur ex traditione* (argumentos tomados de los padres de la Iglesia). 8) *Probatur ex ratione* (argumentos tomados generalmente de santo Tomás o de una reflexión propia de los autores). 9) *Objectiones* (dificultades que orientan en contra de lo afirmado en la tesis). 10) *Scholia* (consecuencias que se derivan de ella o aspectos que se iluminan desde ella). Así una tras otra todas las tesis de todos los tratados[14].

Este método obligaba a un esfuerzo enorme de retención de datos, de clarificación de conceptos y de *acribía* para determinar el carácter vincu-

14. Cf. el número monográfico de Estudios Eclesiásticos (1981) dirigido por J. M. de Lera con motivo del centenario de la Facultad de Teología SJ de Oña, en el que varios autores (Barón, Armendáriz, Lera...) hacen la historia de los distintos tratados. Allí colabora el único superviviente de esta obra colectiva, el P. M. Nicolau. Para situarla en el contexto de la Iglesia y teología española, cf. M. Gesteira, *La teología española del siglo XX*, Madrid-Bilbao 2004.

lante de cada una de las afirmaciones, en el orden positivo como verdad o en el negativo como error. Acentuaba el rigor intelectual y el sentido de autoridad propio de cada una de las afirmaciones teológicas. Pero, mantenido de manera uniforme para todas las tesis, formaba un caparazón que le sustraía al lector los reales problemas de fondo. Mantenía un carácter puramente formal, conceptual y ahistórico, tanto en lo que se refiere a los hechos como a las palabras que, siendo una lengua muerta (el latín) no transmitían la fuerza iluminadora y vivificadora de la propia lengua viva ¿De qué estábamos hablando? ¿Nos hallábamos sólo ante meros conceptos o ante realidades con carácter personalizador y salvífico? Uno se deslizaba sobre las tesis como resbalando sobre un caparazón de hielo sin llegar a rozar el agua viva que corría debajo de ella. Esa teología terminaba quedando ajena a la experiencia histórica y al dinamismo intelectual del lector, sirviendo casi exclusivamente para mantener la ortodoxia, sin capacidad de alimentar la inteligencia, la fe y la predicación en sus necesidades vitales más profundas. Los Seminarios de hecho se alimentaban de la vida espiritual, litúrgica y pastoral, mientras que la enseñanza teológica, en sentido estricto, quedaba en la periferia de la formación personal. Aquellas eran las reales fuentes de la espiritualidad sacerdotal; ésta parecía sólo preocupada por delimitar lo cristiano y fijar la ortodoxia de la Iglesia.

Cuando llegaron las crisis culturales, sociales, religiosas y políticas, con el concilio Vaticano II, la revolución del 68 y la transición política española, esta teología reveló su esterilidad en unos casos y en otros la dificultad de pasar desde ella a otra expresión teológica nueva. No olvidaré nunca a los eminentes profesores de dogma, moral, Sagrada Escritura y pastoral, que no fueron capaces de pasar desde su teología a lo que estaba significando el Concilio, con las consiguientes rupturas de conciencia y crisis de fe. ¿Había continuidad entre la Iglesia y la fe en las que ellos habían crecido y las que ahora proponía el Concilio? Esa era la cuestión a la que no sabían cómo responder. ¡Tal era el abismo que se abría entre la teología que ellos habían aprendido y la teología que había conducido al Concilio o que se derivaba de sus textos! En España el Concilio desencadenó una galerna de entusiasmos progresistas y de angustias integristas. Se descartaron los viejos métodos sin suplirlos por otros rigurosos y coherentes. Siguieron los años de estudio de la teología, primero por los folios de cada profesor y luego por las fotocopias; con las pretensiones geniales de cada uno o con la adhesión entre ingenua y fanática a los nuevos nombres de la teología, que en España se leían desvinculados de su contexto de origen, especialmente cuando se trataba de autores protestantes. Varios decenios después del Concilio, J. L. Ruiz de la Peña inició la colección de Manuales *Sapientia fidei*, editada por la BAC. Tras años de tanteos y perplejidades ha comenzado la era de la teología manualística. Cada grupo, orden religiosa y región han elaborado o están en fase de elaboración del propio.

5. *Las cimas del siglo XX y los manuales de hoy*

En los días inmediatamente anteriores y posteriores al concilio Vaticano II se elaboró una presentación sistemática de toda la teología: el *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, editado por J. Feiner y M. Löhrer, volúmenes I-V y tomo complementario (Zúrich-Einsiedeln-Köln, 1965-1981). Es una exposición nueva de todos los tratados dogmáticos, en la línea de la historia de la salvación, alimentada por los renacimientos bíblico, patrístico, litúrgico y ecuménico. En la luz y en la sombra de fondo están los nombres de K. Rahner y H. Urs von Balthasar que, tras haber presentado conjuntamente el esquema para una dogmática renovada, desistieron del empeño. Alejadas las trayectorias de sus vidas, luego fue presentado por Rahner, pero sin que él lo realizase posteriormente[15]. Como obra de conjunto, pese a los desniveles que hay entre los autores y tratados, sigue siendo la exposición más completa y coherente de la teología católica. Escritos por muchos más autores de todas las áreas y en la misma línea de pensamiento, aparecen los dos tomos: *Conceptos fundamentales de teología* (1963), dirigida por H. Fries y publicada en España en 1967.

Una de las características del último medio siglo de la teología católica ha sido su receptividad a la influencia de la exégesis y teología protestantes, primero recibidas con complejo de inferioridad y luego con una actitud serena y crítica. Durante ese tiempo en el protestantismo han aparecido nuevas exposiciones sistemáticas de la teología, que entre nosotros han sido conocidas con una distancia de varios decenios, pero que hoy ya pertenecen al acerbo teológico común. P. Tillich publica en inglés su *Teología sistemática* I-III en 1951, que aparece en alemán en 1955-1966, y en 1981 en España. Los títulos de las partes ya revelan la orientación fundamental; I: *La razón y la revelación. El Ser y Dios*. II: *La existencia y el Cristo*. III. *La vida y el Espíritu*. Está estructurada según su método de correlación entre las preguntas del tiempo y la verdad de la revelación. En muchos lecto-

15. Cf. K. Rahner, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1961, 51-92.

res ejerce una cierta fascinación la correspondencia que establece entre categorías fundamentales (ser, existencia, vida) con las personas divinas y con las realidades teologales, crísticas y eclesiales. Otros, en cambio, consideran que se trata de una teología simbólica, de una antropología y metafísica trascendental, y no de una real teología cristiana.

Dentro de la tradición luterana habría que citar, entre otras muchas, las obras de P. Althaus[16], E. Elert[17], E. Schlink[18] y G. Ebeling[19]. El último autor sigue una división de toda la materia dogmática que no es infrecuente entre los protestantes: I: *La fe en Dios, el creador del mundo*. II: *La fe en Dios, el reconciliador del mundo*. III: *La fe en Dios el consumador del mundo*. Merece mención especial la *Teología sistemática* I-III (Göttingen, 1988-1993) de W. Pannenberg (1928), cuyo prestigio previo derivaba de libros como *Fundamentos de cristología* (1964; versión cast.: Salamanca 1973) o *Antropología en perspectiva teológica* (1983; versión cast.: Salamanca 1993). Habría que añadir en la lista de Dogmáticas protestantes la del profesor de la facultad de Estrasburgo G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. I: *Les fondements de la foi*. I/1: *La quête des fondements*. I/2: *Réalité et révélation*, Paris-Genève 1986-1987. Los últimos volúmenes son: IV/1-2: *Anthropologie théologique*, y V/1-2: *L'affirmation de la foi. Théologie théologique* (2004-2007). Del mundo inglés citaremos a J. Macquarrie[20] y una obra colectiva reciente, que en la introducción ofrece un breve panorama de las teologías sistemáticas del último siglo[21].

Finalmente, hay que aludir a dos síntesis que dentro del catolicismo han tenido, cada una en su momento, gran significación por su eficacia escolar. La primera es la del alumno de M. Grabmann, y sucesor suyo en Eichstätt, L. Ott (1906-1985), *Manual de Dogmática católica* (1952), con varias ediciones en castellano (Herder, Barcelona). La misma función y publicada por la misma editorial ejerce hoy la de G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (1995; Barcelona 1998). Son los únicos autores que se han atrevido a proponer una sistematización de toda la teología además de J. Auer[22], cuyo

16. *Die Christliche Wahrheit. Lehrburch der Dogmatik* I-II, Gütersloh 1948.
17. *Der christliche Glaube. Grundlinien einer lutherischer Dogmatik*, Berlin 1940.
18. *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983.
19. *Dogmatik des christlichen Glaubens* I-III, Tübingen 1979-1982.
20. *Principles of Christian Theology*, London 1966; R. Jenson, *Systematic Theology*, Oxford 1997-1999.
21. J. Webster-K. Tanner-I. Torrance (ed.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007.
22. *Kleine katholische Dogmatik* I-VIII, traducido como *Curso de teología dogmática*, Barcelona 1970-1990.

volumen IX: *Escatología. La muerte y la vida eterna* es de J. Ratzinger (1977; Barcelona 1984). A estos autores habría que añadir el nombre de L. Bouyer que, sin excesiva pretensión sistemática, ofreció tratados valiosos por una peculiar suma de orientación bíblica, litúrgica y ecuménica, sobre las materias siguientes: a) *Création et salut*; vol. 1: *Le Trône de la Sagesse* (Paris 1957); 2: *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (1970); 3: *Cosmos, le Monde et la Gloire de Dieu* (1982); b) *Connaissance Dieu*. 1: *Le Fils Éternel* (1973); 2: *Le Consolateur: L'Esprit et la Grâce* (1980); 3: *Le Père invisible* (1976). Un lugar aparte merecen H. Urs von Balthasar con su presentación de la realidad cristiana en su Trilogía (*Teofánica*, *Teodramática*, *Teológica*) y K. Rahner con el *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo* (1976; Barcelona 1979). Lo que estos dos maestros ofrecen es mucho más que una proposición sistemática de la teología, aun cuando ninguno haya hecho una presentación manual de ella.

6. *Propuestas recientes de nueva visión sistemática*

a) *Joseph Moingt*

Este autor jesuita, profesor en el Centre Sèvres (Paris), propone en su obra más importante una reorientación total de la teología[23]. Dos son los polos de su interés o los focos de su iluminación de la realidad crística y teologal: por un lado la narratividad, la teología, del relato, tal como la han teorizado por ejemplo Metz y Weinrich o la han ejercitado exegetas como G. Lohfink, J. Ska, A. Wenin y J. N. Aletti[24]; y por otro la comprensión hermenéutica de la teología, que no parte de hechos ni de ideas de las que deduzca conclusiones o demuestre verdad sino que analiza unos textos, se adentra

23. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993 (versión cast.: *El hombre que venía de Dios*, Bilbao 1995); Id., *Dieu qui vient à l'homme* I. *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002 (versión cast.: *Dios que viene al hombre* I. *Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2007); Id., *Dieu qui vient à l'homme* II. *De l'apparition et la naissance de Dieu* 1. *Apparition*, Paris 2005; *Ibid*., 2. *Naissance*, Paris 2007; Id., *L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire*, en P. Gibert-Ch. Theobald (ed.), *Le cas Jésus-Christ: Exégètes, historiens, et théologiens en confrontation*, Paris 2002, 353-379.
24. Cf. M. Eckholt, *Der Mensch der von Gott kam. Zur Suche nach einer Grundlegung systematischer Christologie bei J. Moingt*: ZkTh 124 (2002) 177-189, quien además de ofrecer la bibliografía relativa a la narratividad, plantea las cuestiones de fondo: si la teología narrativa, que quiere comprender las afirmaciones cristianas desde el abajo de la historia, llega a dar razones de datos del Nuevo Testamento como es la preexistencia, problema central del libro.

en un lenguaje de las fuentes de la Iglesia y con ellos descifra el sentido de la historia fundante del cristianismo, es decir está dentro del llamado giro hermenéutico de la teología[25].

Su punto de partida es la sospecha de que la idea cristiana original de Dios ha sufrido una transvaloración interna por el contacto con la filosofía griega y por la recepción acrítica del judaísmo, que en el fondo habría significado un retorno al Antiguo Testamento. Este proceso de «helenización» en sentido filosófico y de «judaización» en sentido religioso habría sido consumado en la filosofía moderna de los siglos XVII en adelante, que ha considerado que ése era el Dios vivo y verdadero, el Dios cristiano, cuando en realidad era su negación por ser presentado como una idea, un objeto y no el Dios de la historia y de la muerte en Cristo. Tal contaminación con lo filosófico y lo religioso habría sido culpable del «velamiento» del rostro vivo de Dios, que hoy tendríamos que reconocer para hacer posible un «desvelamiento», y con él la «aparición» y nuevo «nacimiento» de Dios en las almas, tras haber mostrado su primer nacimiento en la historia.

Teólogos como Moltmann y Jüngel, remitiendo a la historia y a la cruz de Cristo como claves para comprender el ser de Dios, han ejercido una gran influencia sobre Moingt. Pero hay otra seducción todavía más decisiva. Moingt tiene como punto de partida y centro de su reflexión las afirmaciones fragmentarias de D. Bonhoeffer, en sus apuntes y cartas desde la cárcel *Resistencia y sumisión*, sobre religión-fe y sobre la expresión secular, no religiosa, del cristianismo. En alguna forma Moingt nos ha devuelto al radicalismo barthiano de los años 1935 al 1955 en los que la perspectiva protestante respecto de la conexión entre fe e historia, naturaleza y gracia, razón y revelación tenía tal primacía que terminaba dejando en la sombra lo que en su propio campo han pensado los mejores teólogos liberales y otros protestantes posteriores como Brunner o Pannenberg; y sobre todo desde dentro del propio catolicismo Lubac, Balthasar y Rahner. Uno tiene la impresión de que, lo mismo que en España Antonio González hizo un ajuste de cuentas con la teología de la liberación y el consecuente salto al límite, Moingt hace algo similar respecto de la teología escolástica por un lado y por otro de la teología trascendental de Rahner, aun cuando nunca lo diga. Nadie ha sido más sensible que los teólogos citados para la originalidad, novedad y carácter gratuito de la revelación de Dios en Cristo, pero a la vez nadie más sensible que ellos a la unidad del plan salvífico de Dios que crea un hombre como sujeto posible y destinado a su revelación-encarnación.

25. Cf. J. Greisch, *L'âge hermenéutique de la theologie*, Paris 1983; C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987; Id., *Le christianisme au risque de l'interpretation*, Paris 1988.

Por ello han diferenciado pero no han aceptado esa escisión entre religión y fe, entre el mundo bajo el pecado y el mundo destinado a la gracia, entre el orden de la creación y el de la encarnación.

Hay otra perspectiva influyente en el pensamiento de Moingt: las tesis de M. Gauchet sobre el cristianismo como «salida» de la religión[26]. Se repite que el cristianismo es el que ha engendrado la modernidad, la libertad radical del hombre para estar en el mundo y que, por consiguiente, la existencia cristiana existe en el mundo pero fuera de la encarnadura social, histórica, cultural. Evidentemente ninguna «encarnación» posterior a la del Hijo de Dios (Jn 1, 14) puede reclamar normatividad si no es por referencia a aquella. Pero esa lógica encarnativa lleva consigo que esa fe en Cristo va tomando cuerpo sucesivamente, en apropiación y en expolio, en novedad creadora y en reforma purificadora. No hay un Verbo eterno que no sea el encarnado en Jesús de Nazaret. No hay un cristianismo que exista sólo en las ideas, en las referencias trascendentales, y no en figuras positivas de este mundo. Las tentaciones de catarismo y espiritualismo van paralelas a las degradaciones morales y conceptuales en la Iglesia: pero unas y otras pervierten igualmente el cristianismo. Dejar en silencio la encarnación y quedarnos con el profetismo veterotestamentario, su ética de la justicia y autenticidad, radicalizada en el profeta de Nazaret, es una sugerencia que la teología liberal más sagaz ha hecho desde Kant y Ritschl a Harnack y otros teólogos recientes, siendo a su vez criticada a fondo desde las otras laderas teológicas, que no se someten a la reducción ética del cristianismo posterior a Kant. El peligro de signo contrario es la transposición política y cultural, religiosa e institucional de la fe cristiana, asemejándose a formas teocráticas del Antiguo Testamento. La conjunción de ambas exigencias, sin teocracia alguna y sin reducir el cristianismo a «religión invisible»[27], es lo que reclama una comprensión auténtica de su historia y de su entraña.

La obra de Moingt es tan compleja, de lectura tan difícil, con tantos y tales meandros en torno al pensamiento teológico y filosófico de la última historia de Occidente, que uno tiene que suspender el juicio sobre ella hasta que una lectura detenida de sus cinco volúmenes con sus miles de páginas nos permita una palabra más ajustada, a la luz de recensiones técnicas hechas desde las diversas perspectivas teológicas: exegéticas, históricas y sistemáticas.

26. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (1985), Madrid 2005, 145-152 («La religión de la salida de la religión»). Es la tesis que reasume L. Ferry, *Qu'est ce qu'une vie réussi?*, Paris 2002.

27. T. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca 1973.

b) *Andrés Torres Queiruga*

Un intento de nueva lectura del cristianismo es el ofrecido por A. Torres Queiruga, profesor de filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Desde sus inicios se ha propuesto recuperar y repensar categorías fundamentales del cristianismo como la redención, la creación, la resurrección y especialmente la revelación. Todo intento de comprender una obra debe comenzar por descubrir las intuiciones, rechazos o deseos fundamentales que animan el pensamiento del autor. En Torres Queiruga estos son la bella pasión por superar los extrinsecismos y dualismos, fundamentalismos y particularismos, que en su opinión lastran la comprensión cristiana. Su empeño tiende a reducir-reinsertar la historia particular en la naturaleza universal, la acción de Dios en el mundo en su proyecto creador, la palabra específica de Israel y de Cristo en el horizonte de toda la historia humana, la salvación derivada de la acción del Espíritu Santo dentro de la Iglesia en las búsquedas y descubrimientos de la cultura y de las religiones; a superar los dualismos de naturaleza y gracia, de historia del mundo e historia de la salvación, de religión natural y religiones históricas. Las categorías de autonomía del mundo y libertad del sujeto, descubiertas en la modernidad, le llevan a dejar en un silencio crítico las grandes líneas del pensamiento anteriores a Kant, como difícilmente cohonestables con la naturaleza del hombre moderno y secular. La mayoría de las interpretaciones de la Biblia anteriores a la Ilustración son consideradas fundamentalistas e inaceptables para el creyente crítico. Estamos aquí ante una lectura intelectualista del cristianismo y una religión de ilustración, donde la razón analítica descubridora de realidad lo es casi todo. Hay reconocimiento real antes que consentimiento personal. ¿Hay para él en el cristianismo conversión, elección, obediencia, oración de petición, amor, en el sentido estricto y radical que estas palabras han tenido siempre? Términos como alianza, cruz, muerte, resurrección, gracia, pecado, Espíritu Santo, Iglesia, ¿ocupan en este sistema el mismo lugar que ocupan en el Nuevo Testamento? Son preguntas que se plantean ante esta propuesta teológica.

Su obra fundamental es *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (1986-2007). En la presentación editorial de este libro se afirma: «La revelación no es un dictado milagroso sino un 'caer en la cuenta' de la Presencia fundante y siempre activa: 'Dios estaba aquí y yo no lo sabía'. Lo descubre uno –profeta o fundador–, pero Dios estaba queriendo manifestarse a todos con idéntico amor. Pero el anuncio ejerce de 'mayéutica': el creyente crítico es despertado por el profeta, pero no cree

porque lo dice el profeta, sino porque él o ella *se reconocen* en lo dicho: 'Ahora ya lo hemos escuchado nosotros' (samaritanos); 'la Biblia y el corazón dicen lo mismo' (Franz Rosenzweig)».

Estas frases complican y oscurecen más que aclaran y resuelven el problema. La propuesta del autor se orienta a una relectura total del cristianismo. La validez o invalidez de esta lectura crítica de lo anterior y de su propuesta programática y formal para el futuro aparecerán cuando exponga los contenidos específicos del cristianismo, que fundan su naturaleza a la vez que lo diferencian de los otros monoteísmos y de las grandes religiones. Estos contenidos son: Trinidad, encarnación, eucaristía, Iglesia, gracia, escatología. Entretanto, o se responde con un *non liquet* a la totalidad, o se hace una *epoché*, suspensión del juicio, porque el vuelco propuesto es radical y los problemas de fondo demasiado graves como para resolverse tan fácilmente, como una primera lectura de este autor sugiere.

Una de sus últimas colaboraciones[28] es un buen ejemplo de ese «desafío de todo un cambio», de su voluntad de superar la visión tradicional, determinada –según él– por el fundamentalismo bíblico, una concepción inaceptable de la acción divina en la historia, de la historicidad de la revelación y de la institucionalización de la fe; por una comprensión mágica de la revelación divina y de la eficacia sacramentaria, que la exégesis crítica y el impacto de la modernidad nos vuelven, según él, inaceptables. Por eso habla de «la necesidad de un cambio radical» (494).

A. Torres Queiruga se percata de la gravedad de lo que está en juego: «El problema es ciertamente muy difícil, pues afecta al cambio radical en el modo de concebir la *acción de Dios en el mundo*» (497), y de que está proponiendo una «inversión total en la posición del problema» (499). Él apela a tres principios: la creación continua, Dios como amor, la incesante acción de Dios en el mundo, según Jn 5, 17 («Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también»). En su propuesta alternativa, la novedad de la historia deriva toda ella de la respuesta del hombre, de su iniciativa, de

28. *Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino*, en E. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Theologie. FS E. Brito*, Leuven 2007, 485-509. Estas ideas sobre los sacramentos las encontramos en G. Morel, *Questions d'homme* III. *Jesús dans la théologie chrétienne*, Paris 1977, 216-218 («Du pain, du vin et de la communauté»). En este libro, Morel expone su deconstrucción del cristianismo y expresa lo que queda cuando se ha «salido» de él; lo hace precisamente en diálogo con la *Introducción al cristianismo* de J. Ratzinger, a quien elige como interlocutor «porque no niega las dificultades del cristianismo y pone de relieve las aristas del sistema teórico cristiano» (63). La Comisión episcopal de la fe ha excluido una comprensión de la revelación cristiana como «un caer en la cuenta de» en dos documentos: *Teología y secularización en España. A los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II*, Madrid 30.3.2006, y en la Nota (4.1.2008) sobre el libro de J. M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Córdoba 2005.

la actitud moral ante la permanente acción divina, igual para todos en todos los lugares, sin elección ni privilegios para ningún hombre de ningún tiempo. Es el hombre quien determina la situación salvífica en respuesta a un plan coexistente y coextensivo con la creación. Estamos por ello ante la inversión de un planteamiento conocido en la historia de la teología, desde Malebranche a Barth: el ocasionalismo teológico, que en este caso se convierte en un ocasionalismo antropológico.

La teología ha comprendido siempre los sacramentos religados a la encarnación, a la corporeidad de la revelación, de la gracia y del hombre. Están en conexión esencial, por un lado, con la positividad cristiana y con la autoridad de la Iglesia; por otro, con las estructuras constitutivas del ser humano, y por ello se insertan en los momentos decisivos de su existencia, como expresión de la connaturalización de Dios con el hombre en su historia. Estos dos elementos son esenciales al sacramento: positividad crística y determinación antropológica. Si he entendido bien, en este artículo no aparece claro el elemento primero de los sacramentos en el cristianismo; derivan de la permanente acción de Dios en el mundo, «son expresión intrínseca, nacida de la necesidad humana: es la comunidad la que precisa hacerse consciente de la Presencia que sustenta y habita toda la realidad tratando de llevarla a su verdadera realización» (508). El lector oiría con gusto todo esto, si además hubiera oído otras cosas más cristianamente fundantes; pero así formulado, ¿no desaparecen la fundamentación y especificidad cristianas? No es extraño que el autor muestre su distancia y disconformidad con la obra *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (1958), de un autor a quien tanto había admirado antes: E. Schillebeeckx.

c) *Christoph Theobald*

La propuesta más reciente de innovación teológica es la de este jesuita alemán que enseña también en el Centro Sèvres de París desde hace años, después de haber hecho una tesis doctoral sobre Blondel, lo que le familiarizó con el movimiento de renovación católica de retorno a la Biblia leída con los ojos de la crítica literaria y de la historia comparada de las religiones y culturas circundantes, del modernismo y de las secuelas que arrastraron consigo para la Iglesia y la teología hasta el Vaticano II. El título de los volúmenes que reasumen en una síntesis orgánica sus trabajos publicados en los últimos años expresa la intención de fondo: *Le christianisme comme style. Une maniére de faire de la théologie en posmodernité* I-II (Paris 2007). Para él, el método, la manera de proceder, el «*modus conversationis*» (de

que hablaban tanto santo Tomás como los espirituales refiriéndose a la forma de vida de Cristo en este mundo, y en correspondencia a la del cristiano), el *modus procedendi* son tan esenciales como el contenido. De ahí la categoría de «estilo de vida» que Theobald expone de la mano de Schleiermacher y de Balthasar, modificando sobre todo la de este último.

El contenido de la fe es inseparable de una manera de actuar y de insertarse en la existencia. La vida cristiana, realizada en ritos, instituciones y estilos de relación con los de fuera, determina la confesión de fe en cada instante y el peligro es prolongar formas de vida premoderna que la desfiguran. El autor llega a afirmar que el estilo de fe «es» el contenido de la fe; que éste no existe en el vacío de un concepto ni en la expresión autoritativa de un dogma. En correspondencia el cristianismo vivido como «estilo» reclama una teología que tiene que comprenderse como manera de hacer y no simplemente como expresión de una doctrina. A esta luz la teología espiritual adquiere una importancia máxima. La modernidad se ha separado de la forma jerárquica y dogmática del cristianismo, dice, y se ha referido a la forma misma del Evangelio, llevando a cabo una recomposición, que une el núcleo cristiano y el suelo de la nueva cultura. La praxis de la fe aparece así como esencial frente a las reducciones historicista (a la que inclina la exégesis), dogmática (a la que inclina la teología sistemática), moralista (a la que inclina el diálogo con ciertas filosofías), política (a la que se sucumbe bajo la pretensión de la eficacia).

Las categorías cristológicas que constituyen los dos vectores del pensamiento del autor son la hospitalidad y la santidad de Jesús, como trasunto del ser de Dios en el mundo y claves para la praxis cristiana. La obra ofrece en el primer volumen una lectura crítica de la teología vigente en la Iglesia desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, con una relectura tanto del Vaticano I como del Vaticano II que no todos los lectores compartirán («Obertura» en que expone su tesis fundamental - «Una manera de hacer teología» - «Diagnóstico teológico del momento presente») y en el segundo explicita algunos temas concretos desde esa perspectiva del cristianismo como estilo («Leer las Escrituras como teólogo» - «Creer en Dios... dentro de la Iglesia... situada en la abertura mesiánica de la creación»)[29].

29. Este autor se ha ocupado especialmente de la historia del pensamiento cristiano desde la mitad del siglo XIX hasta el concilio Vaticano II y de la valoración de éste en la línea de un «nuevo comienzo» de la Iglesia (exégesis, teología de la revelación, inspiración de la Sagrada Escritura, modernismo, Vaticano I y II). Cf. B. Sesboüé - Ch. Theobald, *Historia de los dogmas* IV. *La Palabra de la salvación*, Salamanca 1997, 182-205.376-402; Ch. Theobald, *Le devenir de la théologie catholique depuis le Concile Vatican II*, en *Histoire du christianisme* XIII. *Crises et renouveau de 1958 à nos jours*, Paris 2000, 169-217; *La Révélation. Quaran-*

El autor tiene razón al poner de relieve la inseparabilidad del contenido respecto de la forma, la palabra del testimonio y la vida del testigo, el dogma de la Iglesia y la praxis de los cristianos, la forma de hacer teología desde dentro de una cultura y la correspondiente credibilidad de los contenidos de fe propuestos. Subyacente se halla la tesis de que la crisis del cristianismo en los dos últimos siglos se debe a una forma de presentarlo no connivente con la cultura de la modernidad, que en parte derivaría del propio cristianismo, y que habría mantenido en alto dimensiones tanto de la fe como de la existencia humana que la propia Iglesia habría dejado en silencio o negado. Evidente para ciertos campos, esta propuesta como hipótesis de trabajo merece atención. La cuestión grave es discernir donde termina el rechazo que una cultura hace de la forma histórica del cristianismo y donde comienza el rechazo al contenido, que presenta la Iglesia remitiéndose a Cristo como revelador absoluto y mediador universal de salvación. La explicación del rechazo de Jesús por sus contemporáneos y de la Iglesia a lo largo de los siglos como resultado de haber elegido un modo de ser y de hacer, que ocultaban el verdadero contenido cristiano, puede valer para ciertos aspectos, pero ¿vale para todos? Y, sobre todo, ¿ese rechazo no es el sesgo dramático que tiene siempre el encuentro entre dos libertades, la de Dios y la del hombre en Cristo, y que por definición es insuperable, pudiendo desembocar en el amor que acoge o en el odio que rechaza?

El cristianismo es «escándalo» para toda razón que se cierra sobre sí misma, su sabiduría y poder; las culturas necesitan una conversión lo mismo que las personas. La sabiduría y la potencia de la cruz no están en continuidad directa con la sabiduría y las potencias de este mundo. De ahí la necesidad de discernir ambos escándalos, el derivado de los pecados, límites e infidelidades de la Iglesia o de la teología por un lado, y por otro el escándalo derivado de la pretensión absoluta de Cristo y de la forma de su mediación salvífica que, siendo particular, tiene sin embargo una destinación universal.

Los autores que tiene detrás nuestro autor están en la línea de Blondel, Rahner, Moingt (la razón como principio hegemónico) y se aleja de la que estaría representada por Barth, Jüngel y Balthasar (la libertad como principio determinante en la relación interpersonal y por ello también en la relación con Dios). Balthasar, siendo crítico como pocos con ciertas instituciones y situaciones de Iglesia –uno de sus libros lleva por título *Arrasar los*

te ans après «Dei Verbum»: Revue Théologique de Louvain 36 (2005) 145-165; G. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II* V, Salamanca 2008, 255-330 («La Iglesia bajo la palabra de Dios»); *Evangelium und Kirche in der Postmoderne*: ZKTh 130 (2008) 153-167.

bastiones. Sobre la Iglesia en este tiempo (1952)– y, recuperando, frente a las meras lecturas ilustradas y liberales, la línea directriz del evangelio de San Juan y del Apocalipsis, ha mostrado a lo largo de su *Teodramática*, el carácter esencialmente dramático de lo cristiano. La Luz suscita la adhesión en quienes se quieren dejar iluminar por ella, mientras que intentan sofocarla quienes prefieren mantenerse en sus tinieblas. Estas no podrán apagarla («Y la luz luce en las tinieblas y las tinieblas no lograron apagarla»: Jn 1, 5), pero lo intentan siempre: lo hicieron con Cristo y lo siguieron haciendo con la Iglesia. Esta revive el destino de Cristo: morir a manos de los hombres y confiarse a la fidelidad del Padre manifestada en la resurrección.

La teología tiene como consecuencia discernir escándalos y persecuciones, separar lo que es el rechazo infligido directamente a Cristo y lo que es el rechazo de los olvidos, desadecuaciones y culpas de los cristianos. El discernimiento definitivo solo es posible al Juez escatológico; el provisional debemos intentarlo, conscientes de que en este mundo son inseparables trigo y cizaña, y no siempre es fácil saber cuando se rechaza a Cristo (contenido de fe) y cuando a quienes él ha enviado (estilo de vida, *modus procedendi* de la Iglesia).

Tanto en la propuesta de este autor como del anterior, junto a intuiciones lúcidas, desaparece la tensión dialéctica entre el mensaje y el mensajero, la desproporción entre el evangelio y el mediador que le presenta; distancia y desproporción que son la garantía de nuestra libertad y de nuestra fe. Quien se adhiere a una evidencia es un vencido; no es un hombre libre. Quien se adhiere sólo al objeto entregado, olvida el donador. En el cristianismo la adhesión es a Dios que por Jesucristo llama a los hombres: la debilidad de los apóstoles es la condición de posibilidad para que los oyentes respondan a Dios y no a ellos mismos. La libertad, que juega papel tan decisivo en la conciencia moderna y es esencial en el acto de fe, merecería tener una presencia más decisiva en estas propuestas.

d) *Emilio Brito*

El nombre de este jesuita cubano, profesor en la Universidad de Lovaina, es el símbolo de una voluntad de recuperar ese inmenso legado filosófico de los dos últimos siglos, que tiene a Hegel como su punto de partida y clave de bóveda y con el que la teología no se ha confrontado a fondo, pese a que, en palabras de M. Merleau-Ponty expresadas a mediados del siglo XX, él «está en el origen de todo lo que de grande se ha hecho en filosofía desde hace un siglo».

Por un lado, Brito prolonga la línea de los grandes conocedores del pensamiento hegeliano en Lovaina, especialmente A. Chapelle y A. Léonard; por otro, la recepción crítica del pensamiento hegeliana que en área alemana ya habían iniciado Balthasar, Pannenberg, Moltmann y Jüngel, pensando la relación entre el Absoluto y la historia, entre el ser de Dios y la cruz de Jesús[30]. A su vez, Brito estudiará a Heidegger, en que resuena la actitud mental de Hegel, sobre todo en estas dos categorías: «Ereignis» y «der letzte Gott». El ser es llegando a ser, en despliegue y repliegue, en duración y en proceso, en una historia en la que el Absoluto se dice y se da a sí mismo. Las categorías de autorrevelación y autodonación de Dios en la historia, que Barth y Rahner han popularizado, reciben su agua de esos veneros lejanos. Una metafísica del ser no es suficiente si no va acompañada de una metafísica de la historia y de la libertad.

En sus dos tesis, de doctorado y de habilitación, Brito hace un comentario exhaustivo de los textos cristológicos de Hegel. El primer texto publicado (*Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur 1979), recoge sólo una parte de la tesis centrada en torno a los tres grandes quicios cristológicos: encarnación, muerte y resurrección. En la primera parte analiza la forma y contenido de la cristología a partir de la cristología de Hegel, y en la segunda ya expone la tarea actual de la cristología a la luz de las alternativas cristológicas: Jesús de la historia - Cristo de la fe, cristología-soteriología, cristología desde arriba - cristología desde abajo.

En su tesis de habilitación (*La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris 1983), lleva a cabo una profundización y sistematización exhaustivas. En sus tres partes estudia la cristología en la *Fenomenología del Espíritu*, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, concluyendo en unas cien páginas con el título «*Gloria Unigeniti*. Para una cristología poshegeliana» dividida en cuatro partes: el don de la adopción, la presencia del mediador, el trabajo de la redención, la comunión a Dios. En ellas elabora una cristología propia, en un acrecimiento mutuo entre las preguntas que Hegel plantea a la cristología y las preguntas que la cristología actual plantea a Hegel.

El trabajo histórico y hermenéutico que ha llevado adelante con Hegel respecto de la cristología lo ha completado poniendo en el centro otras categorías claves del cristianismo y de la cristología, tales como la creación, el Espíritu Santo, sacralidad y mundo. Así han ido apareciendo sus extensas monografías sobre Schelling (*La Creation selon Schelling*: Universum Leuven 1987; *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris 2000), sobre Schleiermacher (*La pneumatologie de Schleiermacher*, Leuven 1994), sobre Heidegger (*Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven 1997), Fichte (*J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Leuven 2004; *La théologie de Fichte*, Paris 2007). Junto a las monografías dedicadas a ese movimiento, que cobijamos bajo el término de idealismo alemán, Brito ha dedicado monografías tan minuciosas como clarividentes a la relación existente entre santo Tomás y Hegel en torno a Dios y al ser (*Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991), y a la existente entre cristianismo y filosofía moderna (*Philosophie moderne et christianisme*, Leuven 2007-2008). Para ser objetivos, deberíamos añadir a esta lista de libros los dos centenares de artículos monográficos (entre ellos los dedicados a san Juan de la Cruz) y las numerosas recensiones, caracterizadas siempre por una información exhaustiva y la fiel exposición de los autores[31].

Todo ello coloca a Brito en la situación ideal para poder llevar a cabo una tarea pendiente en la teología católica: pensar las realidades cristianas con la luz que esos grandes autores del pensamiento moderno pueden aportar para la clarificación conceptual, la sistematización, y la recuperación tanto de hechos como aspectos y textos bíblicos hasta ahora no tomados absolutamente en serio. Su obra de intérprete encontraría su plenitud en la propuesta creadora propia. Ante las fuentes siempre estamos ante dos peligros: desconocerlas o ahogarnos en ellas. Pero hay también una salida creadora: pensar con ellas y desde ellas las realidades objetivas, en este caso la revelación y fe cristianas. Esa es la admirable posibilidad de E. Brito y tal es nuestra esperanza: que la lleve a cabo y la escriba en español, su lengua materna. Su pensamiento y propuesta de fondo se sitúan en los antípodas de la alternativa a la totalidad que propone A. Torres Queiruga en las páginas que le dedica en el volumen homenaje.

30. De Hegel se ha dicho que «constituye es el interlocutor filosófico más importante de Balthasar» (cf. *Gloria* V. *Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1988), ante el que profiere tres «noes» que se refieren a la depreciación que en el pensamiento de Hegel sufren el judío, la Iglesia y la persona histórica de Jesús. Ph. Capelle, *Hans Urs von Balthasar: comment regagner une philosophie à partir de la théologie?*, en H. G. Gagey - V. Holzer (eds.), *Balthasar, Rahner*, 97-116. Cf. L. Rumpf y otros, *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris 1977.

31. Cf. É. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Théologie. FS E. Brito*, Leuven 1977.

IX

LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA Y LIBERTAD DEL TEÓLOGO

En la medida en que es una respuesta a la palabra infinitamente libre y gratuita de Dios, la teología debe ser adoración, acción de gracias; en suma, doxología. Y puesto que se mueve en el círculo dialogal de la interpelación divina y de la respuesta humana, no puede jamás hacer abstracción de que el sujeto humano está interpelado personalmente por la Palabra, no puede jamás transformar el sujeto infinito que habla en objeto neutro, ni siquiera bajo el pretexto de abstraer el contenido enunciado del sujeto que habla: Dios

(H. Urs von Balthasar, *De la théologie de Dieu à la théologie dans l'Église*: Communio 5 [1981] 17).

La foi, si elle est vraiment la foi, est toujours une et totale. Elle enveloppe la totalité de son objet, même en ses parties qui ne sont pas encore explicités, ou en ses aspects qui ne sont pas encore explorés. On ne peut, la chose est claire, en dire autant de la théologie. Grandeur de la théologie. Mais trascendance unique de la foi. Le vrai théologien est heureux. Il a l'humble fierté de son titre de croyant, au-dessus duquel il n'en met point d'autre

(H. de Lubac [1896-1991], *Paradoxes*, Paris 1999, 183).

1
TEOLOGÍA Y LIBERTAD

1. *Libertad y misión*

La gloria del teólogo es hacer teología y no otra cosa bajo su nombre (ἀλλοτρία). Para hacer teología tiene él su libertad y la teología es libre en orden a cumplir su misión de parte de Dios para los hombres. Ese es su orden y esa es su ordenación, en el doble sentido que estas palabras han tenido en la Iglesia. Cuando el teólogo se sitúa en el lugar debido y se prepara con las condiciones de posibilidad necesarias para cumplir su misión, ateniéndose a las situaciones históricas en medio de las cuales tiene que cumplirla, sólo entonces es cristianamente libre. La libertad no se grita fuera sino que se conquista dentro y se la merece desde dentro hacia fuera. Por tanto el teólogo es libre: a) cuando es consciente de lo que su misión implica y exige; b) cuando se apresta a asumir las responsabilidades que ella lleva consigo; c) cuando realmente cumple con ellas.

Desde aquí podemos identificar las ausencias, negaciones o perversiones de la libertad propia del teólogo. Para san Pablo, escribiendo a los gálatas, la libertad del cristiano no existía para judaizar o para sucumbir a unas experiencias carismáticas carentes de todo sentido moral, por pretender que llegada la escatología todo estaba permitido. Ser llamados a la libertad en Cristo para él era ser llamados a la gracia y al servicio. La gracia de Dios y el servicio al prójimo fundaban la verdadera libertad. De manera análoga el teólogo es verdaderamente libre cuando acoge el evangelio entero tal como ha sido transmitido por la *fides Ecclesiae* expresada en el Credo y dentro del *sacramentum Ecclesiae*, que es la eucaristía. Sin Credo y sin Sacramento carece de las condiciones fundadoras de la existencia cristiana de la que nace la teología, porque no hay fe sin credo ni credo sin fe, lo mismo que no hay Iglesia sin eucaristía ni eucaristía sin Iglesia.

Un ejemplo nos hará ver una de esas perversiones de la libertad, que es ignorancia del fundamento. Cuando un profesor de facultad de teología

alardeaba de su inmensa libertad afirmando que no creía en los dogmas, en realidad estaba mostrando su ignorancia. Nunca en la Iglesia se ha creído «en» los dogmas, si se toma la preposición en sentido estricto. Santo Tomás, con la genial brevedad y claridad que le caracterizan, afirmó: el acto de creer propio del cristiano no se termina en los enunciados de la fe (es decir los dogmas), sino en la realidad a la que ellos remiten, es decir Dios[1]. Se cree sólo en Dios dentro de la Iglesia ayudándose de artículos que expresan lo que creemos, con fórmulas que acercan a nuestra inteligencia la realidad a la que tendemos y hacia la que vamos. La fe es ese movimiento por el cual el hombre se distiende y extiende hasta trasponer nuestro ser en las manos de Dios y dejar nuestra voluntad amorosamente a su servicio.

En sentido teológico estricto no se cree ni en la Iglesia, ni en los dogmas, ni en los mandamientos, sino que se cree en Dios, con su Hijo Jesucristo y en el Espíritu Santo. Todo lo demás son mediaciones a través de las cuales creemos en Dios, porque en su origen se encuentra la determinación positiva de Cristo o de quienes en la Iglesia prolongan su autoridad bajo la asistencia del Espíritu Santo. El P. de Lubac ha mostrado con múltiples textos cómo la formula griega «πιστεύω εἰς» y la latina «credere in» se han usado para designar a Dios. En la formulación latina del Credo se diferencia explícitamente: «Credo in Deum – credo Ecclesiam». La Iglesia es el sujeto creyente, no el objeto de la fe; el lugar donde creemos, no la realidad en la que creemos[2]. Desde san Agustín se ha diferenciado con toda nitidez las tres dimensiones del creer: aceptar algo como existente (creer con acusativo: *credo Deum*); dar crédito a la acción o palabra de alguien (creer con dativo: *credo Deo*); entregarse confiada y amorosamente a quien es el origen de nuestro ser, el fundamento de nuestra libertad y la meta de nuestro destino (creer con acusativo y la preposición in: *credo in Deum*)[3].

1. Santo Tomás asume la definición de san Isidoro –«Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam»– añade: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus sicut in scientia ita in fide» (STh II-II, q. 1, a. 2, ad 2: a. 6 sed contra). Él presupone que en la fe somos llevados al centro de la realidad porque en ella es Dios mismo quien nos atrae inclinando y perfeccionando nuestra inteligencia y voluntad: «Fides est quaedam virtus perficiens intellectum» (*ibid.*, a. 3 sed contra). «Fides est habitus virtutis non solum in voluntate imperante sed etiam in intellectu assentiente» (STh II-II, q. 4, a. 2 ad 2). «Fides perficit intellectum spes autem et caritas appetitivam partem» (*ibid.*, a. 3 ad 1).

2. Cf. H. de Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los apóstoles*, Salamanca 1995; Id., *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1990.

3. Cf. C. Mohrmann, *Credere in Deum*, en *Mélanges de Ghellinck* 1, 1951. T. Camelot, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum*: RSPT 1 (1941) 149-155; St. Grabwoski, *La Iglesia. Introducción a la teología de san Agustín*, Madrid 1965.

2. *La tarea ineludible (M. Blondel)*

La libertad se gana con la fidelidad y ésta se adquiere permaneciendo en el puesto asignado, del que no es legítimo desertar. El teólogo puede desertar de la teología sucumbiendo a tentaciones sutiles. El texto siguiente de M. Blondel alerta así de ellas:

> Que los teólogos y todos aquellos que tienen misión y gracia para difundir la ciencia sagrada, permanezcan plenamente teólogos, sin creer que ganarán sabe Dios cuanto en velarla (*voiler* = ocultar, disimular) o en complicar su carácter; en humanizar su enseñanza; en perder el acento de su autoridad; en referirlo todo a argumentos filosóficos; en hablarnos sobre todo o únicamente de aquello que conocemos nosotros mejor que ellos cuando en realidad nosotros esperamos que nos hablen de aquello que sólo ellos pueden darnos; en colocarse en el terreno de sus adversarios para no abordar así más que dificultades accesorias o muchas veces ociosas; y en guerrear sobre cuestiones libres, en las que se hacen los abogados de causas que se puede perder impunemente y que incluso hay que saber perder decididamente; porque en realidad ellos no tienen que tomar la ofensiva ni la defensiva sino hacer simplemente lucir el sol sobre los buenos y malos, desplegando ante nuestros ojos el sistema racional de la fe, es decir mostrando que la continuación del dogma considerado como dogma forma una síntesis orgánica y que la ciencia sagrada es una ciencia. En este tiempo de confusión, y sobre todo de ignorancia religiosa, la primera tarea del apologista es exponer, en su unidad definida y en su rica simplicidad la síntesis lógica del dogma católico. Todo el resto es de otro orden, debe venir en otro rango y exige ser discutido con otros métodos y otra competencia[4].

3. *La libertad de la teología (tesis de E. Jüngel)*

La libertad es ante todo un atributo de la teología antes que del teólogo, como la estructura de un navío es anterior y determinante de las habilidades que deben tener el ingeniero y el obrero que trabajan en los astilleros. El arte de construir navíos en un sentido está cerrada y no se puede ya volver detrás de las conquistas positivas de construcción que ya se han logrado; pero en otro orden está plenamente abierta, ya que siempre es posible innovar en los proyectos de los barcos y en las técnicas de su construcción pero siempre en orden a fabricar naves más ligeras, cómodas y bellas. Lo mismo ocurre con la teología. Ofrecemos a continuación las tesis del teólo-

4. M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896), en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 74-75.

go E. Jüngel (1934) profesor en la facultad evangélica de teología (Tübingen) y autor de obras clásicas como *Dios, misterio del mundo* (1977)[5]. Estas tesis muestran la correlación interna entre la obra por hacer (teología) y la persona que la hace (teólogo)[6]. Tesis generales:

0. La libertad de la teología es el ejercicio del derecho de la teología, de ser exclusivamente teología.
1. La libertad de la teología es la libertad de la existencia cristiana, que se verifica en la responsabilización del pensamiento.
2. La libertad de la teología tiene su posibilidad en el lugar de la teología.
3. La libertad de la teología tiene su realidad en la palabra de la teología.
4. La libertad de la teología tiene su necesidad en la obligación (*Nötigung*) de la teología.
5. La libertad de la teología se realiza como batalla por la libertad de la teología.
6. La libertad de la teología llega a ser concreta en las exigencias de la libertad.

Explicitación de las tesis anteriores (1, 2 y 6)

1. La libertad de la teología es la *libertad* de la existencia cristiana, que se verifica en la responsabilización del *pensamiento.*
1.1. La libertad de la teología está referida a la provocación (*Herausforderung*) objetiva del acontecimiento de la palabra de Dios por medio de la libertad de la *existencia* cristiana que se hace verdadera (*verifica*) en la responsabilización del pensamiento.
1.2. La libertad de la teología está referida a la provocación histórica por su tiempo a través de la *verificación* (*Wahrnehmung*) de la libertad de la existencia cristiana en la responsabilización del *pensamiento.*
1.3. La libertad de la existencia cristiana se diferencia de la libertad de la teología como el acontecimiento de la justificación se diferencia de la doctrina de la justificación.
1.4. La diferencia entre pensamiento y existencia cristiana es una diferencia dentro de la existencia que prohíbe:
–proponer el pensamiento abstracto contra el existir;
–pensar el existir contra una praxis sin ideas.
1.5. La libertad de la teología es la libertad de la existencia teológica fundada en la libertad de la existencia cristiana.

5. Cf. J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992; F. Rodríguez Garrapucho, *La Cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del crucificado en E. Jüngel*, Salamanca 2002.
6. E. Jüngel, *Die Freiheit der Theologie*, en Id., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*, München 1986, 11-36.

2. La libertad de la teología tiene su posibilidad en el lugar de la teología.
2.1. La teología tiene su lugar científico en su «frente a» (*gegenüber*) la palabra de Dios.
2.1.1. La teología recibe su carácter científico en su «frente a» la palabra de Dios como instancia autocrítica de la comunidad cristiana.
2.1.2. Como instancia autocrítica de la comunidad cristiana la teología es un libre «frente a» respecto de la comunidad cristiana, no separable de la comunidad cristiana.
2.2. La teología se realiza en su «frente a» respecto de la palabra de Dios, en la medida en que asume la palabra de Dios en la responsabilidad del pensamiento.
2.3. La teología asume la palabra de Dios de los textos de la Sagrada Escritura en la responsabilidad del pensamiento.
2.3.1. La teología asume la palabra de Dios de los textos de la Sagrada Escritura en la responsabilidad del pensamiento, porque la fe percibe la palabra de Dios en los textos de la Sagrada Escritura.
2.4. En la medida en que la teología asume la palabra de Dios de los textos de la Sagrada Escritura en la responsabilidad del pensamiento, se mide por y remite a:
–el pensamiento a la fe;
–la comprensión de la fe a la comprensión de la Escritura;
–los textos de la Escritura al acontecimiento (*Ereignis*) de la palabra de Dios.
2.5. La teología asume la palabra de Dios en la responsabilidad del pensamiento, para entregarla a la predicación de la Iglesia.
2.6. La teología entrega la palabra de Dios a la predicación, a fin de que el acontecimiento de la palabra de Dios sea *posible* en la predicación.
2.6.1. Que el acontecimiento de la palabra de Dios llegue a ser *real* en la predicación de la Iglesia es el objetivo de la teología que sólo puede ser realizado por el Espíritu Santo.

6. La libertad de la teología llega a ser concreta en la asumpción de las exigencias con las que está cargada la libertad (*Zumutungen der Freiheit*).
6.1. Las exigencias (*Zumutungen*) de la libertad teológica hay que asumirlas no a pesar de de las aporías que están ocultas en ellas sino por causa de ellas.
6.1.1. La libertad de la teología es la exigencia de atreverse a la concentración en lo necesario.
6.1.2. La libertad de la teología es la exigencia de descubrir la riqueza de Dios por la concentración en lo necesario.
La libertad de la teología es la exigencia
de atreverse a creer (*credere aude!*);
de atreverse a afirmar (*asserere aude!*);
de atreverse a pensar (*sapere aude!*);
de atreverse a discernir los espíritus (*discernere aude!*);
de atreverse a la fe y al discernimiento pensando;

de atreverse a discernir separando las meras afirmaciones de las afirmaciones de la fe;
de atreverse a discernir/separar falsas afirmaciones de las afirmaciones de la de la fe.

[...]

6.8. La libertad de la teología es la exigencia de nombrar por su nombre las viejas y las nuevas herejías.
6.8.1. La libertad de la teología es la exigencia de forjar un nuevo lenguaje en la propia audición de la palabra de Dios *secundum Deum dicentem*, y de esta forma superar tanto las viejas como las nuevas herejías.
6.8.2. La libertad de la teología es la exigencia de atreverse al conocimiento de que la comunidad cristiana no está amenazada porque en ella se enseñe algo falso de manera permanente sino precisamente porque de manera permanente no se enseña.
6.8.3. El querer enseñar todo y el no poder enseñar nada no son necesariamente fases contrapuestas.
6.9. La libertad de la teología es la exigencia de batallar por la propia libertad de la teología.
6.9.1. La teología tiene tanta libertad como se toma.
6.9.2. La teología, de ordinario, se toma demasiado poca libertad».

2
TEOLOGÍA Y AUTORIDAD

En las páginas anteriores hemos visto cómo la Iglesia no es algo exterior a la teología sino que es un elemento constituyente, que no le adviene una vez constituida como potencia reguladora sino que es la condición misma de posibilidad si es que quiere mantenerse como un saber específico. La Iglesia es el lugar donde se encuentra la fe en cuanto don del Señor, y como tal es el sujeto creyente, el «nosotros de la fe» que abarca el pasado y el presente. La teología participa en la vida de la Iglesia, de la que ha nacido y de la que permanentemente se alimenta. La misión de la Iglesia es también la misión de la teología y como consecuencia las tareas de la teología son las mismas tareas de la Iglesia, aun cuando aquella las ejercite sólo en el campo de la reflexión teórica. De esto resulta una *triple eclesialidad de la teología*: *teórico-científica*, en cuanto que la Iglesia es el elemento posibilitador de su propia existencia (origen); *orgánico-funcional* en cuanto que es un carisma derivado de la plenitud de los dones del Espíritu que Cristo le ha otorgado para el bien de todos (fin); *histórico-pragmática*, en cuanto que tiene que asumir las funciones y responsabilidades que en el orden de la reflexión la Iglesia encuentra en cada momento de su historia (eficiencia).

1. *La autoridad en la Iglesia*

La palabra «Iglesia» es de una inmensa complejidad semántica a la vez que se encuentra frente a otras realidades que se le contraponen como instancias de igual o superior autoridad. En los momentos álgidos del estallido reformador a comienzos del siglo XVI (1517-1530) aparecen tres palabras, cada una de ellas con voluntad de soberanía. Cuando los católicos decían: «Iglesia, Iglesia», los protestantes replicaban: «Evangelio, Evangelio», y los grupos entusiastas (*Geistschwärmer*) gritaban: «Espíritu, Espíri-

tu». Frente a todos ellos Lutero reclamaba: «Escritura»[1]. ¿Cuál de estas tres realidades es más decisiva para la teología y por cuál de ellas se debe orientar en situaciones límite? El problema de entonces y de ahora es asignar a cada una de ellas el lugar y otorgarle la importancia correspondiente ya que las tres son esenciales en el cristianismo. No hay evangelio pleno sino en la Iglesia; no hay Iglesia sino nutriéndose del evangelio y dejándose enseñar por el Espíritu; y no hay Espíritu que no tenga en la Sagrada Escritura y en la Iglesia sus criterios reguladores. Estas tres realidades han recibido una acentuación particular en cada una de las tres grandes expresiones del cristianismo: la Iglesia en el catolicismo romano, el Evangelio en el protestantismo y el Espíritu en la Iglesia ortodoxa. La tarea primordial del ecumenismo debe ser redescubrir la unidad profunda de las tres y revivir el Misterio desde aquel fondo en el que se percibe cómo cada una de ellas sólo se mantiene fecunda si se entrelaza y explicita desde las otras dos. Mostrarlo desde el punto de vista católico fue la intención del Vaticano II.

La palabra «Iglesia» es común a las tres y, sin embargo, cada una de ellas tiene su eclesiología. Mientras que la Iglesia de Roma y la de Bizancio desde el punto de vista dogmático poseen prácticamente todo en común, con excepción de la manera de comprender el ejercicio de la autoridad del obispo de Roma y las definiciones marianas que ésta proclamó en la era moderna, las diferencias con el protestantismo son de mayor calado. Para Lutero la Iglesia es un acontecimiento siempre nuevo del Espíritu y no hay una estructura permanente a la que se ligue la acción de Dios en el mundo. Nada fijado de antemano puede limitar la soberanía de Dios y ninguna estructura humana puede garantizar la permanencia de la gracia en el mundo. Esto significa que lo esencial es la ontología sobrenatural de la gracia religada al anuncio auténtico del evangelio y a la administración correcta del bautismo y de la eucaristía.

El evangelio es la palabra suprema y es interpretada por el Espíritu Santo en el corazón del creyente. Él es la autoridad única. Libertad y autoridad coinciden en el corazón del cristiano que se pone bajo la acción del Espíritu y acoge el testimonio que éste da de sí mismo. Ahora bien, ¿quién decide cual es la interpretación auténtica del evangelio cuando hay lecturas diferentes o contradictorias? Aquí aparece la cuestión de *la autoridad en la Iglesia*. Para el protestantismo es el evangelio recibido de los apóstoles (apostolicidad de doctrina), mientras que para la Iglesia católica es también

1. Cf. Y. M. Congar, *Eclesiología desde san Agustín hasta nuestros días*, en M. Schmaus (ed.), *Historia de los dogmas* III, 3c-d, Madrid 1976, 218.

quien sucediendo a los apóstoles por la imposición de las manos y la recepción del Espíritu Santo ha recibido el carisma de la verdad para interpretar el evangelio con fuerza vinculante (apostolicidad de ministerio). Dios a la vez que su palabra nos dio el órgano, proporcionado a la naturaleza de ella, para interpretarla auténtica y normativamente[2].

Para la teología católica la Iglesia es un momento esencial en la transmisión de la fe, de forma que el teólogo la recibe e interpreta desde dentro de ella. Pero una vez que la ha recibido entra en inmediatez con ella, de manera que la presencia de Cristo y la acción del Espíritu con la potencia purificadora, iluminadora y santificadora de su gracia abre los ojos del corazón al teólogo y es él quien directamente interpreta las Escrituras sagradas. Aquí aparece el problema. ¿En qué relación está el teólogo con la Iglesia, una vez que ya ha recibido la Biblia de sus manos? ¿Puede él absolutizarse frente a ella en la propia interpretación y en la correspondiente elaboración sistemática? Se trata por consiguiente de clarificar la autoridad que Biblia e Iglesia tienen para el teólogo. ¿Cómo se realiza la mediación entre una y otra, de forma que ambas se integren en el quehacer del teólogo: *inmediatez con Dios y mediación de la Iglesia*? ¿Cómo se coordinan o se subordinan entre sí? M. Seckler ha realizado análisis finísimos de las diversas formas en que Biblia e Iglesia pueden estar integradas en cada forma de hacer teología. ¿Cuándo es aceptada la Iglesia como elemento heurístico y criteriológico determinante de la teología y cuando queda fuera y sin integrar por considerarla como instancia exterior y aceptada solo por razón de mera obediencia como imposición o freno al quehacer del teólogo?

R. Guardini narra la crisis que vivió siendo estudiante en la facultad de teología (Universidad de Tubinga) al ver a algunos de sus profesores oscilando entre, por un lado, un modernismo que no dejaba espacio para la autoridad y el dogma y, por otro, un liberalismo que solo sentía a la Iglesia como obstáculo para la libertad personal y el ejercicio de la crítica intelectual. Ese fue el aguijón que le llevó a preguntarse por la especificidad del cono-

2. San Ireneo expuso de manera transparente y a la vez incisiva la conexión entre estas tres realidades. Por un lado lo que él llama «potestas evangelii», «veritas, hoc est Dei doctrina» que Dios entregó a los apóstoles, que ellos transmitieron por el anuncio vivo y luego pusieron por escrito, y que como tal evangelio debe ser «fundamentum et columna fidei nostrae». Por otro lado está la tradición viva o «regula fidei»; finalmente los obispos: «eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis ...quos et sucesores relinquebant ipsum ipsorum locum magisterii tradentes» (*Adv. Haer.* 3, 1, 1-3); cf. Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis* IV/I, Madrid 1984, 567-576; Id., *Apostolicité du ministère et apostolicité de doctrine*, en *Volk Gottes*. FS J. Höfer, Freiburg 1967, 84-111. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, *Sacerdotium ministeriale*. Carta a los obispos sobre algunas cuestiones relativas al ministro de la eucaristía, en *Documentos*, 269-281.

cimiento teológico frente a las demás áreas de saber que se cultivan en la universidad. Aquí se sitúa su descubrimiento de la liturgia, de la Iglesia, de san Anselmo y de la verdadera naturaleza de la teología.

> La tarea fundamental de la crítica teológica debía consistir en distinguir la esencia del conocimiento teológico creyente de la de otras formas de conocimiento y de ciencia, en fundamentar este conocimiento a partir de su auténtica fuente, en fijar sus criterios normativos y en extraer todas las consecuencias de su esencia. Nosotros descubrimos la *revelación* como el hecho originante del conocimiento teológico, la *Iglesia* como su portadora y el *dogma* como ordenación del pensamiento teológico[3].

2. *Tres modelos de relación entre teología e Iglesia*

El primer modelo para interpretar la relación entre la teología y la Iglesia es el del *individualismo teórico-científico*, en el que cada teólogo se comprende a sí mismo como el único sujeto de la teología. Él vive dentro de la Iglesia, comparte sus preocupaciones, no pocas veces desde una profunda capacidad científica y densidad espiritual, pero la Iglesia solo aparece como una realidad marginal y externa a su quehacer teológico. Quien decide es su entender y saber, ante los cuales no aparece ninguna otra instancia que pueda ni decirle nada ni menos imponerse. Una radicalización científica o una pretensión mística suelen aislar a estos pensadores de tal forma que no ven la forma de instaurar conexión entre lo que viven en su conciencia y lo que la comunidad creyente reclama de ellos.

El segundo modelo es el de *la autonomía de la institución científica.* Aquí la ciencia como institución social cumple el papel que cumplía el individuo en el modelo anterior. Ya no es el investigador individual el que se constituye en órgano y criterio supremos sino los científicos, en nuestro caso el gremio de teólogos de las facultades universitarias y del resto de instituciones docentes. No se acepta nada más que aquello que ha recibido la aprobación de los competentes. La situación puede llegar al límite cuando bajo la presión de la universidad moderna que no admite nada exterior que no pueda y deba ser sometido a la lógica de la investigación académica, se pone en cuestión o se deja entre paréntesis no solo la autoridad de la Iglesia sino también la de la Biblia. Tanto en el modelo anterior como en éste ha quedado la razón autónoma como norma única de la investigación y de la reflexión sistemática.

3. R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía*, Madrid 1992, 122-123.

En el tercer modelo que ofrece Seckler aparecen integradas las tres autoridades: la Iglesia, la Biblia y la teología, estableciendo una mediación entre ellas.

> *El modelo de la mediación de las normas de la Iglesia* traslada y confiere validez a los principios de la epistemología teológica consecuentemente también en el campo de la criteriología. Según esos principios la palabra de Dios es el supremo criterio de verdad de la teología y de la Iglesia, a la que todos están incondicionalmente obligados. Ahora bien, el juicio sobre si en un caso concreto los resultados de un trabajo teológico corresponden a este criterio, está en último término en la vida práctica de la Iglesia, no en el individuo y no en la institución «ciencia», sino en la Iglesia entera en cuanto tal. Esta tiene entonces el derecho y el deber de articular la fe de *la comunidad de fe* y decidir en cada caso sobre el *logro* o *malogro* de la intención que constitutivamente guía a la teología. El punto crucial es por tanto que los resultados de la teología están sometidos al juicio de la fe comunitaria. La teología debe entonces buscar el consenso de la Iglesia para los resultados de su trabajo no sólo por motivos tácticos o políticos sino por razones fundamentales y desde dentro, por fidelidad a sus propios criterios. La teología orientará desde sí misma su sentir y actuar con la voluntad no solo de no herir o equivocar la interpretación de la fe cristiana, sino de abarcarla y en la medida en que le es posible servirla, pues según esta ley ha comenzado su tarea. Pero *sobre el logro o malogro de estas buenas intenciones, es decir sobre el resultado de su trabajo, decide la fe de la Iglesia*[4].

3. *Norma remota y norma próxima de la fe*

Según esto la *norma próxima* o el criterio inmediato para el teólogo es la fe de la Iglesia, tal como ella está constituida en concreto y no sólo como es posible imaginarla o desearla. En cambio *la norma remota* y última es la palabra de Dios, que nos es transmitida en la Biblia y en la Tradición. El teólogo tiene acceso directo a aquellas en la medida en que las realidades vividas en la Iglesia se convierten en palanca de fondo para leer los textos bíblicos y conciliares. En el concilio Vaticano II la Palabra de Dios es vista bajo esta perspectiva: como «alma de la teología», «perenne fundamento», «norma de la fe» y «regla suprema de la fe». «La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la tradición, ya que inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios» (DV 21). «La teología se apoya como en cimiento perdurable en la Sagrada Escritura unida a la Tradi-

4. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 220-221.

ción; así se mantiene firme y recobra siempre su juventud prescrutando a la luz de la fe toda verdad escondida en el misterio de Cristo»[5].

Una vez que hemos definido a la Escritura como regla remota y última; y a la Iglesia como norma próxima e inmediata tanto de la fe como de la teología aparece el problema: ¿quién tiene en concreto autoridad para interpretar esa palabra de Dios? Hay múltiples formas de autoridad: la técnica, la pedagógica, la científica, la moral, la espiritual, la teológica. Todas ellas son legítimas e insustituibles en su campo respectivo. ¿Cuál es la autoridad necesaria y específica para la interpretación de la Sagrada Escritura? En la medida en que es un texto histórico y tiene una estructura literaria, es resultado de unos autores situados en unos contextos, determinados por unos condicionamientos y estilos literarios, en esa medida son competentes los historiadores y filólogos, y tales deben comenzar siendo los exegetas. Ahora bien, la Biblia ha sido constituida en canon de la fe y de la Iglesia, por reconocerla palabra salvadora de Dios dirigida no sólo a los contemporáneos de los autores sino a todos los hombres. La pregunta ahora es ésta: a la vez que un texto con validez universal y voluntad de que acompañe a la Iglesia como mediadora de la salvación, ¿no habrá querido Dios ofrecer las garantías de una perduración auténtica y de una interpretación que garantice a los creyentes que el tiempo y los poderes de este mundo no prevalecerán contra ella? *¿No necesitará el carácter decisivo y definitivo del evangelio un órgano interpretativo capaz de asegurar esa validez, permanencia y universalidad? En este sentido, contenido dogmático y forma dogmatizadora se implican.* Harnack se percató de que el principio dogmático tomado absolutamente en serio conducía a la infalibilidad y de que, negada la autoridad para decidir la realidad contenida en el evangelio, Lutero estaba negando el cristianismo dogmático de siempre y «acabando» con los dogmas[6].

4. *La Biblia y su interpretación normativa*

Antes de responder a las preguntas anteriores volvamos la mirada a la historia para percatarnos de en qué medida pueda ser necesaria una inter-

5. DV 24; OT 16; cf. LG 15.

6. «Después de todo lo que hemos expuesto en los dos últimos párrafos sobre el cristianismo de Lutero y sobre su crítica al dogma eclesiástico nuestro juicio no puede ser otro que éste: que en la Reforma de Lutero ha sido abolido el viejo cristianismo dogmático y en su lugar ha sido instaurada una nueva concepción evangélica. La reforma luterana es realmente una salida (*Ausgang* = procedencia de y final de) la historia de los dogmas» (A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III [1910], Darmstadt 1964, 861).

pretación auténtica de la Biblia o por el contrario si es mejor que quede en manos y a merced de cada lector. La revolución trascendental de Lutero consistió justamente en que introdujo el principio de libre interpretación individual y a partir de ahí nadie es más que nadie para interpretar la palabra de Dios. La ciencia, experiencia o inspiración que el Espíritu concede a cada uno decidirán sobre el sentido de los textos. Pero las razones son más de fondo: la Biblia, por más que Lutero repitiera lo contrario, no es transparente ni se interpreta a sí misma; su unidad no es manifiesta; las posibilidades de interpretación son casi infinitas; la fe no tiene la evidencia de las matemáticas; el acceso a ella en su variedad literaria y en su lejanía cultural queda reservada a una minoría de científicos; las asechanzas de los poderes políticos, de las ideologías e incluso de las propias personas individuales en la Iglesia son incesantes; el pluralismo cultural que ha existido siempre parece hoy insuperable y no deja ver la real unidad de fe; la diversidad de opiniones existentes en el mismo seno de la Iglesia tornan irreconciliables a quienes las sostienen; asistimos al nuevo «magisterio» de las escuelas exegéticas con sus métodos complicadísimos que convierten la Palabra de Dios en propiedad exclusiva de especialistas y superiniciados, a la vez que a las absolutizaciones de unos textos y a las perversiones de otros (herejías): todo esto nos lleva a preguntarnos si la Biblia es camino válido para la salvación, si al final su sentido queda en el aire o a merced de una exégesis cambiante en cada generación y en cada intérprete[7].

Sobre el fondo de la experiencia de la Iglesia alemana bajo el nazismo en los años treinta y de la situación de la exégesis contemporánea (en la que los textos casi desaparecen remitidos a hipotéticas fuentes previas de hipotéticas comunidades en hipotéticos contextos económicos y sociales de cuyo conocimiento y verificación previos dependería el sentido de cada afirmación bíblica y a lo que tendríamos que esperar para otorgarles nuestro consentimiento), Ratzinger muestra la inexorable necesidad de una palabra autorizada que sintieron hombres como R. Guardini, E. Peterson, K. Barth, L. Bouyer y H. Schlier y que terminó llevando a la mayoría de ellos al catolicismo. Sin tal palabra la Biblia queda a merced de las ideologías dominantes, es reducida a resto arqueológico de un pasado remoto o se la identifica con un literalismo fundamentalista, incapaz de hacer de ella fermento de sentido para el presente, con el peligro inverso de convertirla fanática-

7. Críticas de este temor a la captura y retención de la Biblia por los especialistas las han hecho no los fieles medrosos de la crítica científica, sino personalidades tan radicales como M. de Certeau. Cf. F. Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2002.

mente en arma contra el prójimo. Ante tal pluralismo de interpretaciones irreconciliables, la unidad de la fe resulta imposible sin una palabra que ayude a descubrirla como palabra de Dios en su valor presente y santificante para el lector vivo. ¿Cómo distinguir lo que es una legítima expresión plural de la única palabra de Dios y cual es su negación, deformación o reducción partidista? La palabra de autoridad última en la Iglesia es la garantía de la libertad del creyente y del teólogo ante las imposiciones de ideologías y métodos por parte de quienes solo tienen a su propia opinión como fundamento de legitimidad[8].

Esta situación nos muestra cómo una Biblia, comprendida como palabra de Dios a la que no acompañara una instancia u órgano que tuviera el mismo origen divino y con ello una autoridad equivalente a su servicio, sería insignificante o nos dejaría a todos en una soledad interpretativa, que nos aísla de los demás. La Biblia no sería generadora de fe ni de comunidad sino de perplejidad y diversidad. La lógica de esta postura ha llevado no solo al pluralismo de interpretaciones exegéticas sino a la afirmación de que la Biblia no funda la unidad de la Iglesia sino la diversidad de las confesiones[9]; más aún, funda tal diversidad de lecturas que al final el propio. U. Luz, en su discurso de despedida ante la «Sociedad de estudios neotestamentarios» (1997), concluye afirmando con elogio que la exégesis ha sido una de las principales causantes del actual pluralismo eclesial, reconociendo a la Biblia solo la capacidad de orientarnos en la dirección de Dios y «quizá», tal como el evangelio le describe, encarnado en Jesucristo cuando lo leemos con ojos de amor y esperanza. Más aún, desde nuestra comprensión actual del hombre y de las relaciones interhumanas termina deseando que ciertos capítulos, por ejemplo de Mateo, no estuvieran escritos, lo mismo que en su día Lutero desechó la Carta de Santiago.

8. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, 37-62 (Sobre el fundamento espiritual y el lugar eclesial de la teología); 63-88 (Pluralismo como pregunta a la Iglesia y a la teología).

9. E. Käsemann, «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?», en E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen 1970, 124-133. A partir de esta situación surge la necesidad de buscar cada uno una idea clave para leer la Biblia, «canon dentro del canon» o idea madre para establecer la unidad entre los distintos libros e ideas jerarquizándolos. Si no hay un órgano externo a la Biblia que determine su unidad –y eso es la Iglesia que comenzó constituyendo la lista de libros, es decir el canon– se la busca cada uno dentro de ella. Cf. J. Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983, 70-73; Ch. Theobald (ed.), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systematiques*, Paris 1990; J. M. Poffet (dir.), *L'autorité de l'Écriture*, Paris 2002; L. M. McDonald-J. A. Sanders (ed.), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002; J. M. Auwers-H. J. de Longe (ed.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003.

> La misión más noble de la exégesis en una sociedad pluralística es orientar (*hinweisen*) hacia el Dios del que hablan solamente sus textos y sobre los cuales ella en manera ninguna dispone. Hoy ya no puede orientar directamente –con la Iglesia antigua– a la *enérgeia* del *Logos* divino y del Espíritu Santo en los textos. Menos todavía puede con la dogmática clásica acarrear piedras para construir un «metarrelato» eclesial. Quizá pueda con los Reformadores orientar hacia esto: que Dios se ha hecho y permanece hombre, que permanentemente se encarna y permanentemente está con nosotros bajo la máscara de un Crucificado. Ante todo mostrará – y esto es la *conditio* moderna– que ella no puede traspasar los límites de la historia y del lenguaje humano y que Dios quizá podría ser el gran estorbo (*Störung*) en la construcción de la realidad humana y lingüística. Pero si en realidad lo es, no lo sé[10].

De esencia de la verdad es que sea concreta y de esencia del cristianismo es que es tan concreto que lo identificamos en su origen con una persona. La fe no es una adhesión a ideas, proyectos o esperanzas sino la respuesta a una persona que entonces suscitó multitud de seguidores y que hoy sigue suscitando una comunidad de creyentes. Es resultado de un encuentro y un consentimiento, de una confianza y de un amor a Cristo, persona y mensaje. De él, de su conciencia y de su voluntad, de su libertad y de su decisión mediante el don del Espíritu Santo y el envío de los apóstoles, deriva el cristianismo. Solo si el hombre tiene el convencimiento de que instaura conexión inmediata con él, puede tener la esperanza de salvación. *Una inmediatez mediada* ya que no somos contemporáneos con él. ¿Existen esas *mediaciones* que nos permitan confiarnos a él en la distancia de los siglos y de la geografía? ¿Perdura su autoridad en la Iglesia y podemos confiarnos a ella? ¿Hay signos concretos en el orden de la verdad (dogmas), en el orden de los signos actualizadores de la salvación (sacramentos) y en el orden de la acción necesaria (moral), que nos unan a él y que nos hagan contemporáneos con él? Y si existen, ¿cuáles son y dónde los encontramos? En nuestro caso la pregunta concreta es: ¿ha provisto Cristo a la perduración de su verdad en la Iglesia con órganos visibles y reconocibles que puedan fijarla tanto en sus contenidos concretos, como en los presupuestos que la hacen posible y en las consecuencias que de ella se derivan?

10. U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistichen Gesellschaft*: New Testament Studies 44 (1998) 317-339, cita en 339, que son las últimas palabras. Cf. la respuesta de M. Reiser, *Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz*: Trierer Theologische Zeitschrift 108 (1999) 62-81.

5. *El apóstol tradente e intérprete de la palabra de Dios*

La respuesta de la Iglesia desde sus orígenes ha sido ésta: desde dentro de la comunidad el apóstol prolonga y actualiza en la Iglesia la ἐξουσία, la autoridad de Cristo, que actúa por medio de él. San Pablo no se remite a su formación rabínica ni a su experiencia psicológica sino a la autoridad que el Resucitado le otorgó cuando el Padre le concedió conocerle y le constituyó su mensajero entre los gentiles. Es una autoridad concedida por el Señor a los apóstoles para la edificación de la Iglesia, que implica la legitimidad y capacidad para orientarla y alimentarla, defenderla y juzgarla (Gal 1, 15-16; 2 Cor 10, 8; 13, 10). K. Prümm llega hasta las últimas consecuencias al escribir: «Este texto es suficiente en sí mismo para demostrar que el ministerio de jurisdicción en la Iglesia, al nivel más alto de los derechos que ejerce, prescindiendo del primado, es una institución ordenada por Dios»[11]. La novedad de esa existencia apostólica se manifiesta en la paradoja de que es en la vida misma del propio Pablo donde se encuentra esa autoridad concedida por Cristo para formar y mantener la comunidad: el Pablo pobre, enfermo, parco de discurso, en debilidad permanente, consciente de la «insuficiencia» radical para la tarea que le ha sido encomendada (2 Cor 2, 16; 3, 4) pero sabiéndose capacitado para el ministerio del Espíritu, que es el «ministerio de la justicia» (2 Cor 3, 6.8). Ese contraste entre la debilidad propia del apóstol y la potencia de la autoridad de Cristo que en él se manifiesta, constituye el «escándalo» de la Iglesia, que participa en el escándalo de la cruz, locura e insania para los sabios de este mundo pero poder y sabiduría de Dios para quienes se abren a ella en la fe. Pobre el apóstol y pobre la comunidad: «No hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles» (1 Cor 1, 17-30, cita v. 26).

A la sucesión de Cristo por los apóstoles corresponde de manera análoga la sucesión de los apóstoles por los obispos. La Iglesia y los sucesores de los apóstoles compartirán esa paradoja de debilidad y fortaleza, de desproporción entre los medios que llevan entre manos y la sabiduría, potencia y riqueza de este mundo en medio del que tienen que vivir. Su autoridad no es la derivada de la ciencia, de la moral, de la penetración psicológica o de la eficacia transformadora, sino del anuncio de Cristo y de Cristo crucificado. En la Iglesia perdura esa pobreza de Jesús, que no accedió a superarla por ningún medio de este mundo sino que la hizo el misterioso trampolín para que desde ella y sin pararnos en ella nos lanzásemos a Dios. Su debilidad es la condición de nuestra libertad, para que no nos detengamos en el mensajero, sino pasemos al mensaje que ella propone: el evangelio de Cristo y a Cristo como evangelio[12]. Aquí hay que enclavar los problemas que la teología encuentra en su relación con la Iglesia. Los sabios, los ilustrados, los que tienen prestigio por su ciencia en este mundo tienen que superar las tentaciones que les nacen ante la debilidad y la pobreza de la Iglesia, que no son desplazadas por toda la santidad y eficacia que a la vez ofrece a los hombres. Ni el pecado dejará de existir en ella ni todos la aceptarían aun cuando fuera ejemplar en todo. La fe tiene otras raíces para afirmarse y otras dificultades para perdurar[13].

11. K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft*, Roma 1962, II, 19, cap. 8, excursus III y IV.

La cuestión clave es la de la autoridad episcopal en la Iglesia en su triple ministerio de enseñanza, de régimen y de liturgia. El concilio Vaticano II ha sido explícito en este orden:

> Para que el evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los apóstoles nombraron como sucesores a los obispos «dejándolos su lugar en el magisterio» (DV 7).

Hay una correlación entre las tres explicitaciones del ministerio episcopal: profetismo o magisterio, sacerdocio y gobierno. La función magisterial es esencial, y no se trata solo de que los obispos prediquen el evangelio y construyan pastoralmente la comunidad, dejando la enseñanza en manos de los teólogos, sino de que propongan la enseñanza de manera normativa, edificando en la verdad a todos los que la forman. En este sentido la predicación en la Iglesia es el punto de referencia del ejercicio teológico y el magisterio de la predicación, ejercido por los obispos en comunión, es también normativo para los teólogos.

Los obispos y los teólogos son hermanos en la Iglesia y colaboradores del mismo Jesucristo, pero la función específica es distinta: testimonio interpretativo autorizado en un caso, explicación reflexiva y traductora en otro. La celebración y responsabilidad por la fe es común a ambos, estando obligados por ellas y a ella. El diálogo es necesario pero sin confundir ni intercambiar las funciones. La misión de la autoridad apostólica «no es la de mantener discusiones teológicas», que son previas a su decisión, sino «indicar aquellos puntos que son incompatibles con la enseñanza auténtica de la Iglesia» (Congregación para la Doctrina de la fe, *Documentos*, 381-387).

12. Cf. R. Blázquez, *Jesús, el evangelio de Dios*, Madrid (1985) 2007.

13. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1990, cap. VIII, 5: «La tentación de los sabios».

6. *El magisterio de los obispos y de los teólogos*

Los teólogos no pueden mantenerse en distancia a la Iglesia concreta ni considerar que el magisterio episcopal es de interés solo para los ignorantes, para quienes no son capaces de trasponer los símbolos bíblicos y el ingenuo lenguaje que ellos utilizan al nivel de la racionalidad histórica y del concepto filosófico. Esta ha sido una tentación perenne en la Iglesia: distinguir entre los pobres y los intelectualmente ricos; entre «materiales» (hílicos), que no saben descubrir el sentido profundo de los textos bajo la letra, y los «pneumáticos», inspirados por el Espíritu; entre los que no saben y los que saben (gnósticos). Tal tentación surge ya en los primeros días de la Iglesia, cuando los ilustrados de Corinto despreciaban a quienes, por no tener suficiente formación, no se atrevían a comer la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 8, 1-13: «Por tu ciencia perecerá el hermano flaco por quien Cristo murió»; «Y así pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo»; Rom 14, 15: «Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad. Mira que por tu comida no seas ocasión de que se pierda aquel por quien Cristo murió»). En la sentencia: «El que escandalizare a uno de estos pequeños que creen» (Mc 9, 42) Jesús se refiere a los futuros creyentes y a quienes los desorienten en su fe, poniendo en peligro su salvación[14]. Esta tentación ha perdurado hasta los filósofos de la era moderna en la Ilustración, que proponían trasponer la religión depurándola en moral (Lessing y Kant), del siglo XIX elevando la imaginación, territorio en el que según ellos se sitúa la fe, al del concepto en el que se sitúa la filosofía (Spinoza, idealismo, Hegel), y en el siglo XX traduciendo la existencia escatológica propia de la fe en la historicidad del ser en el mundo (Heidegger). No hablamos de las propuestas ideológicas o nuevos mesianismos, que pretenden ser la realización temporal de los ideales de Cristo, que por fin habrían sido descubiertos en su contenido exclusivo de humanidad (Bloch, secularización de las ideas y de las conciencias). Todos esos intentos conducen a lo que se llamado una «desteologización» de la realidad[15].

La fe exige una denudación de nuestra altitud para compartir la humildad de Dios y la *kénosis* de Cristo, permaneciendo en este mundo sin conformarnos a sus criterios. El teólogo sufre unas necesidades a las que no puede renunciar a la vez que unas tentaciones especialmente sutiles que no son fácilmente superables. Con todo su saber, ¿puede compartir actitudes con una muchedumbre moralmente tan pobre y tan lejos de las preocupaciones que le animan a él? ¿Con quién se va a medir y comparar: con los colegas de las otras facultades en la universidad o con los curas de aldea que tienen que predicar a pastores de montaña, y a viejas ajenas a las preocupaciones de este mundo? ¿Cómo mantener la autonomía de la propia ciencia en la Iglesia, a la vez que viviendo desde la lógica de Cristo, de los pobres de espíritu y de los humillados de la tierra? Las crisis y perplejidades, las tensiones y tentaciones son el pan nuestro de cada día en la vida del teólogo: pan de lágrimas pero el único que alimenta. Esa es la tentación que superada forja al teólogo. Sin haber pasado por ella no se sabe qué es fe, qué es Iglesia ni qué es teología[16]. Cuando se ha leído las grandes invectivas de Celso y Porfirio en los primeros siglos o de Nietzsche, Heidegger y Steiner en el nuestro, dirigidas contra el cristianismo, uno siente la incisiva humillación que esas palabras venenosas infligen. Solo si ha precedido la «humildad» de Dios existiendo de incógnito entre los hombres, y de Cristo «nuestro médico humilde» sufriendo y siendo arrojado de nuestro universo por ellos, se pueden asumir tales ofensas. Esa humildad de Dios de la que han sabido y hablado tan profundamente desde san Agustín a Newman, Lubac, Rahner y Balthasar. Cada uno de nosotros es como esos paganos a los que se refiere san Agustín:

> Cristo nos enseñó la humildad, porque Dios se ha hecho hombre. Es esa humildad la que desagrada a los paganos. Por eso nos insultan diciendo: ¿Qué linaje de Dios es ese a quien adoráis nacido? ¿Qué es eso de adorar a un Dios crucificado? La humildad de Cristo mirándola de reojo los paganos; pero tú, cristiano, imítala si te place[17].
>
> En ningún libro de extraños se halla la humildad; ella viene de Cristo; de Aquel que, siendo tan alto, se hizo tan bajito como nosotros. Él vino a sanar la grande hinchazón de nuestro orgullo, que nos cerraba el paraíso. Como los grandes oradores, al dirigirse a sus hijitos pequeños, humillan y abaten la grandilocuencia de su discurso y se ponen a balbucear las palabras, haciéndose infantiles con los niños, así el Verbo de Dios, Palabra de infinita sabiduría, se hizo carne, balbuceo infantil para la infancia humana. Él es, por sus palabras y obras, el Doctor de la humildad[18].

14. Cf. G. Stählin, en: *Theologisches Wörterbuch zum NT* VII, 351; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg 1977, 114.

15. «Par 'désthéologisation', Heidegger désigne le mouvement suivant lequel des propositions originaires du domaine d'expérience de la foi chrétienne sont traduites et transferées dans celui de la connaissance philosophique» (D. Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998, 31-32, que remite a *Einführung in die phänomenologische Forschung GA* 17, 159, 311).

16. «La necesidad de ser humilde para adherirse a Jesucristo arrastra la necesidad de ser humilde para buscarle en su Iglesia y de juntar a la sumisión de la inteligencia el amor de la fraternidad» (H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 261).

17. Agustín de Hipona, *Enarrationes in psalmos* 93, 15.

18. Éste y otros textos sobre esta idea en V. Capanaga, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid 1974, 138-147; R. Arbesmann, *Christ the Medicus humilis in Saint Augustine*, en *Augustinus Magister*, Paris 1955, 623-629.

Lo mismo que el pueblo de Israel estaba estructurado en torno a guías de la fe: profetas, reyes, sacerdotes, sabios, así también el nuevo pueblo de Dios está estructurado desde la unidad animadora, confirmativa y sostén que le ofrece Cristo cabeza. A él se unen los creyentes como miembros con carismas y funciones distintas: apóstoles, profetas, evangelistas, doctores. Ya vimos cómo los teólogos están en continuidad con los *didáskaloi* del Nuevo Testamento, creyentes cualificados por la fe y la cultura que resultan de un saber adquirido con el esfuerzo y de una gracia recibida de Dios. Las funciones se fueron diferenciando a lo largo de la Iglesia y el problema de la relación obispos-teólogos surge cuando estos se constituyen en un cuerpo profesional dentro de una institución que unas veces es eclesial y otras está sometida a los poderes seculares: las facultades de teología en la Universidad. Esto tiene lugar en la Edad Media durante la gran época de la Escolástica, en la que los profesores universitarios se afirman desde el saber corporativo.

En ese momento dentro de la unidad de la Iglesia, sobre la base de la única fe y en servicio al único testimonio apostólico, aparecen dos tipos de palabra: una *more apostolico* y otra *more scholastico*, con dos tipos de magisterio: el de la cátedra pontifical (*magisterium cathedrae pastoralis*) y el de la cátedra teológica (*magisterium cathedrae magisterialis*). En los concilios de la Edad Media (Lateranenses, Constanza, Pisa, Lyon, Basilea, Florencia...) las Universidades, especialmente la de París (recordemos figuras como Pedro d'Ailly, Juan Gerson, Nicolás de Cusa...) juegan un papel fundamental. En Trento los teólogos de Salamanca, en especial dominicos, franciscanos, jesuitas y agustinos, marcaron las líneas de pensamiento, que orientaron los Decretos conciliares. A partir del Vaticano I en el que la Iglesia se enfrenta a las pretensiones de un racionalismo y liberalismo que rechazan la revelación divina, la autoridad de la tradición y de la Iglesia, los teólogos jugarán un papel diferente y mucho menor. En este momento pasa a primer plano en la Iglesia la autoridad, y la voz de los sumos pontífices es declarada «el magisterio». Los teólogos quedan en segundo plano hasta llegar a la disminución de su autoridad, siendo en muchos casos meros intérpretes del magisterio pontificio, que en adelante adquirirá un auge decisivo con las encíclicas, comenzando con la de Gregorio XVI *Mirari vos* (1832)[19].

19. Cf. Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»*: RSPT 60 (1976) 85-97; Id., *Bref historique des formes de «magistère» et de ses relations avec les docteurs*: RSPT 60 (1976) 99-112; J. Hoffmann, *Théologie et Magistère. Un «modèle» issu de Vatican I*: Les Quatre Fleuves 12 (1980) 77-101. Tendríamos que subrayar el elemento específico de la Ortodoxia en la que han jugado un papel especial, junto a los monjes, los teólogos seglares con nombres tan significativos, ya en Occidente después de la emigración que siguió a la revolución de 1917, como V. Lossky, P. Evdokimov, L. Zander... Cf. M. Evdokimov, *Théologien, et théologien laïc dans l'Église ortodoxe*, en *Les Quatre Fleuves* 12 (1980) 29-42.

A esta acentuación de la autoridad del magisterio episcopal, casi exclusivamente del pontificio, colaboró de manera eficaz el profesor de Würzburg, H. Denzinger (1819-1883), quien en 1854 editó una obra en la que ofrecía, en orden cronológico y con breves introducciones, las fuentes principales de la fe: Símbolos de fe, declaraciones de los concilios ecuménicos y provinciales, documentos pontificios, encíclicas, decisiones de las congregaciones romanas. Este era el título: *Enchyridion symbolorum, definitionum et declarationum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt.* A esta primera edición de 1854 siguieron otras ocho en el siglo XIX, las seis primeras preparadas por el mismo Denzinger (1854-1888); en las dos siguientes aparecen como editores Denzinger-Stahl (1894-1900). En el siglo XX, Denzinger-Bannwart (1908-1913) serán los editores de la 12ª edición, que le otorga la estructura definitiva. De 1921 a 1951 el editor es Denzinger-Umberg, y de 1952 a 1957 Denzinger-Rahner (eds. 28ª-31ª). De 1963 a 1976 (eds. 32ª-36ª) el responsable es A. Schönmetzer, jesuita como todos los anteriores. A partir de la edición 37ª asume la edición el profesor de Tubinga P. Hünermann, que hace una nueva selección de textos, añadiendo algunos e integrando todos los del Vaticano II. A esta edición, por primera vez bilingüe en latín y alemán, la seguirán las traducciones francesa, italiana y española.

Esta obra, que en su origen tuvo sólo una intención escolar, facilitando el uso de textos significativos de la historia de la fe y del dogma, se convirtió en la referencia casi única de la reflexión teológica. Se olvidaba la mirada necesaria al hecho fundante de la revelación, a la experiencia religiosa originaria, a la totalidad de la vida de la Iglesia que es, celebra, vive y piensa, en la que están operantes las realidades cristianas, para concentrarse casi exclusivamente en la interpretación de los textos del magisterio eclesiástico. Un buen medio se convirtió en un mal fin, y en lugar de ser considerado sólo como un andamio para subir a la realidad revelada y dada, se convirtió en una barrera, que cerraba el acceso directo a las fuentes normativas y a las experiencias primarias. Eso dio origen a lo que Rahner ha designado una «Denzingertheologie», sinónima de una teología centrada en el magisterio eclesiástico y olvidadiza por un lado de la palabra de Dios y por otro de las preguntas de los hombres. La culpa no fue de Denzinger y de los editores posteriores sino del gremio teológico, que con esa ayuda se ahorró el traba-

jo que nunca se puede ahorrar: el contacto directo con la palabra de Dios y con las palabras de los hombres[20].

Esta situación se prolonga hasta el pontificado de Pío XII, en el que la autoridad del obispo de Roma alcanza cotas antes insospechadas y dentro del cual cada una de sus palabras y sus encíclicas ejercer una influencia máxima, en parte debido a la importancia objetiva de los problemas tratados y en parte a los nuevos problemas. Citaremos sólo cuatro de sus encíclicas: *Mystici corporis* (1943) sobre la Iglesia; *Divino afflante* (1943) sobre la Sagrada Escritura; *Mediator Dei* (1947) sobre la Liturgia; *Humani generis* (1950) sobre problemas derivados de los nuevos movimientos teológicos, por alguien designados «nouvelle théologie». A partir del concilio Vaticano II, especialmente de los criterios establecidos en la Constitución *Dei Verbum*, el magisterio de los Papas tiene un relieve distinto, dejando ver con claridad que lo esencial son la Sagrada Escritura, la tradición apostólica y la vida de fe de toda la comunidad, a las que se deben y nunca suplen las palabras del Papa. Su abundancia en el pontificado de Juan Pablo II ha llevado consigo una cierta devaluación del papel de las encíclicas y arrastra consigo el grave peligro de convertir a toda la Iglesia en un cuerpo discente de una sola cabeza docente.

La forma concreta en que colaboraron teólogos y obispos en el Vaticano II devolvió a aquellos la confianza, el prestigio y la ilusión, al ver reconocido su trabajo tanto por la sociedad civil como por la Iglesia. Dicho reconocimiento era una ayuda en un sentido y una trampa en otro. La nueva libertad es reconocida a los teólogos por los propios Papas, especialmente Pablo VI (Sínodo de 1967), quien les decía el 3 de julio de 1977: «El teólogo es un hombre libre y responsable, pero libre con la libertad del cristiano, la que se ejerce en una abertura a las luces que asegura la fe y que garantiza la fidelidad a la Iglesia». La revista *Concilium* presentaba el 20 de noviembre de 1979 una *Declaración* reclamando más libertad para los teólogos que investigan en vanguardia los problemas nuevos, que piensan a la luz de horizontes que la razón y la teología no han pensado hasta ahora. Con esa libertad nueva reclamada por los teólogos y ofrecida por la propia Iglesia se ha respirado un aire de holgura y de confianza mayores, se han afrontado problemas remanentes de situaciones anteriores y se ha establecido una nueva comunicación con el lenguaje de la sociedad y de la cultura moderna. A la vez han surgido choques entre la forma concreta de ejercitar esa libertad por parte de los teólogos y la fiel exposición de la doctrina católica, por la cual tienen que velar los obispos. Aquí hay que situar las informaciones o amonestaciones, los interrogatorios y los procesos hechos a algunos teólogos. El más significativo es el de Hans Küng, que concluye el 15 de diciembre de 1979, retirándole la «misión canónica». Esto significa que la Iglesia no le considera exponente auténtico de su doctrina, y por ello le retira el mandato oficial que antes tenía para exponer en su nombre la doctrina católica en una facultad de teología. Cuando uno recibe esa «misión» entonces enseña personalísimamente, pero no a título personal sólo, sino por encargo y con el respaldo de la Iglesia. Quien así ejerce esa función enseña la doctrina que la Iglesia reconoce como auténtica, dentro del legítimo pluralismo de métodos y géneros literarios. Luego vinieron los casos de Pohier, Schillebeeckx, Häring, Boff, Dupuis, Haight, Sobrino y otros. Los textos, con las conversaciones y decisiones correspondientes a estos casos, se encuentran en el volumen: Congregación para la Doctrina de la fe, *Documentos 1966-2007*, Madrid 2008.

Las funciones del obispo y del teólogo son distintas. La función del obispo es la transmisión fiel y la atestación auténtica de la tradición apostólica, que nos enlaza con Cristo; en cambio, la función del teólogo es la explicación positiva y la interpretación científica de esa tradición, vista en relación a sus orígenes, comprendida en su unidad dentro de la diversidad de sus expresiones y relacionada con la conciencia histórica de cada generación. El cristianismo nace de acontecimientos, personas y palabras particulares, derivadas de una voluntad libre: la de Dios en Cristo. Eso no se puede demostrar, sólo se puede testimoniar A la libertad, particularidad y gratuidad de Dios corresponden el anuncio en libertad y la fe en libertad. Una y otra (revelación de Dios-fe del hombre) hay que anunciarlas, testimoniarlas y referirlas tales cuales. El apóstol primero y el obispo después corresponden a esa libertad y gratuidad divinas que no se dejan deducir, demostrar o reducir a nada fuera de ellas mismas. Pero esa particularidad, libertad y gratuidad contienen una lógica interna, una destinación universal y una potencia salvífica para los hombres. Mostrarlas desde dentro de los hechos, las palabras y las personas que los encarnaron, es la tarea del teólogo. Si el cristianismo sólo fuera fruto de un conjunto de hechos particulares, entonces sería sólo un capítulo de la historia antigua y si solo fuera una propuesta universal abstracta, entonces sólo sería un capítulo de filosofía. Es las dos cosas como resultado de una iniciativa divina, enraizada en la

20. Para la historia, valor y límites de este libro en la historia de la teología del último siglo, cf. J. Schumacher, *Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*, Freiburg 1974; Y. Congar, *Du bon usage de «Denzinger»*, en Id., *Situations et tâches de la théologie*, Paris 1987; B. Sesboüé, *Le magistère à l'épreuve*, Paris 2001, 55-63 («Le rôle du Denzinger du XIXe siècle à nos jours»).

historia particular con potencia configuradora universal. Es una novedad metafísica y antropológica: el Don del Eterno al ser finito y mortal para compartir su condición y su destino; el Don absoluto del Absoluto.

La función del obispo y del teólogo se conjugan en la única Iglesia, de la que los dos son miembros y sin la cual ninguno es nada. Diferenciamos ambas funciones, pero no son del todo separables, ya que todo testimonio, por más limpio y desnudo que se proponga, lleva consigo una comprensión; toda explicación teológica parte de un testimonio y se ordena a suscitar un testimonio. Lo mismo que en el Nuevo Testamento hay una fe, que es ya una teología incipiente, un *kérygma* que es un dogma, así también en la Iglesia posterior el testimonio del obispo y la explicación del teólogo se coimplican, están referidos el uno a la otra y solo son cristianamente fecundos dentro de la comunión eclesial y del diálogo personal. La definición de Nicea es deudora de una comprensión metafísica de la realidad, que se expresaba en las preguntas cristológicas a las que el Concilio responde y lo mismo podríamos decir del horizonte antropológico y reformador del siglo XVI con su repercusión en Trento y del XX con su repercusión en el Vaticano II. Esto significa que las tensiones entre el testimonio de los obispos y la explicación de los teólogos son normales e insuperables en pura lógica demostrativa. La historicidad de la vida humana afecta también al testimonio apostólico y al dogma conciliar, haciéndolos deudores de situaciones sociales y de esquemas culturales. El tiempo humano y el tiempo del Espíritu Santo en la Iglesia van extendiendo, purificando y haciendo más transparentes las palabras con que se expresa la revelación en cada momento de la vida de la Iglesia. La teología colabora en esa tarea de profundización a la vez que de purificación, de encarnación a la vez que de ruptura de la fe con las sucesivas culturas. La función del Paráclito es conducirnos por tales caminos, envíos y desvíos hasta la verdad completa (Jn 16, 13), pero no agotamos toda la expresividad de las palabras de Cristo ni podemos anticipar ya la plenitud futura que nos está prometida. La reserva escatológica implica la limitación, tanteo y oscuridad del tiempo presente.

El obispo y el teólogo moran ambos en la Iglesia. Sin embargo su forma de morar y de mirar es distinta. El obispo mira desde el corazón de la Iglesia al corazón del mundo; mientras que el teólogo mira desde el corazón del mundo al corazón de la Iglesia. Si ya el cristiano es ciudadano de dos mundos, el teólogo y el obispo tendrían también que sentirse por igual servidores de ambas ciudadanías. Y esta doble morada vital, que en teoría es necesaria, en la práctica es casi imposible. Un hombre únicamente puede habitar un mundo pero la paradoja cristiana es que tenemos que habitar los

dos (Jn 17). El P. Congar ha puesto de relieve cómo la cuestión radical para el teólogo es saber en qué cultura tiene su morada vital. ¿Dónde habita: en la cultura de Iglesia o en la cultura del siglo? ¿A cuál de ellas otorga primacía a la hora de enfrentarse con las situaciones límite? ¿Cuáles son las ventajas y los riesgos de cada morada vital?

> La cuestión de fondo para mí es la siguiente: «*¿Dónde se habita*?». Es difícil habitar a la vez la Iglesia y el mundo secular que nos rodea. Y, sin embargo, es necesario hacerlo. A mí mismo, que habito plena y gozosamente en la Iglesia, me reprocho de no habitar suficientemente en el mundo que me rodea, con sus diversos recursos y su cultura estallando en fragmentos. Pero, teniendo en cuenta que sólo se puede habitar en un lugar, temo que por querer habitar todas las búsquedas de hoy día, emigremos de la Iglesia como realidad cultural. Temo que muchas veces sustituyamos las preguntas y respuestas *de Dios* por *nuestras* cuestiones y *nuestras* respuestas[21].

Aquí aparece la cuestión de si es posible una transmisión de la fe por la nuda predicación y el mero testimonio de obispos, catequistas y creyentes, sin una cultura viva que la exprese entretejiéndola con el resto de experiencias humanas. Algunos santos han repetido que querían vivir el evangelio «sin glosa», y que a la Iglesia la constituía únicamente el testimonio del evangelio predicado y de la fe vivida. Eso es verdad solo a medias: toda palabra viva y verdadera de un hombre es interpretación; no hay pura fe teologal desnuda sino que siempre existe revestida de carne humana y de pensamiento histórico. Por ello en la Iglesia es necesaria la teología para que el testimonio no sea un mero grito, la predicación no sea un mero recuerdo arcaizante y la vida de fe sin glosa no sea la sacralización de modas sociales, de nuestros propios ideales o miedos, sino la rememoración del Jesús real y la conformación al Cristo viviente. Si no hay palabra sin interpretación, no hay testimonio episcopal sin reflexión teológica; pero tampoco hay reflexión explicativa y sistematizadora sin su incardinación en los signos eficaces de la gracia y sin comunión con la autoridad apostólica que interpreta autoritativamente evangelio.

7. *La tradición y la autoridad, necesarios «prejuicios» positivos*

En la Iglesia hay tradición y autoridad. Desde ellas se vive la fe y se elabora la teología. El creyente y el teólogo son nudos de una red que se ex-

21. Y. Congar, *Le théologien dans l'Église aujourd'hui*: Les Quatre Fleuves 12 (1980) 7-28, cita en 9.

tiende hacia atrás en el tiempo y hacia más allá de sí mismo en la geografía actual, siendo solo así comprensible su existencia y realizable su acción en una catolicidad histórica a la vez que geográfica. La tradición y la autoridad sufrieron a la vez que una necesaria purificación un golpe mortal con la Ilustración, que reclamó la sumisión de toda autoridad a la razón. Hizo una crítica de todos los pre-juicios y pre-comprensiones previas a la razón del individuo. Los prejuicios fueron vistos como algo exclusivamente negativo. Autoridad y precipitación fueron considerados las dos grandes causas del error en la vida humana. La historia de la verdad se la veía iniciándose con la razón del individuo que tenía que ejercerla desde sí, en la plaza pública y sin aceptar la sumisión bajo nadie. Tal eran las características esenciales en la definición clásica de la Ilustración dada por Kant[22], con sus dardos dirigidos primordialmente a las autoridades religiosas y políticas[23].

Gadamer, en un capítulo clásico de su obra *Verdad y método*, ha llevado a cabo lo que sintomáticamente designa «Rehabilitación de la autoridad y de la tradición», haciendo una crítica a la actitud ilustrada que no ha diferenciado entre prejuicios negativos y positivos. Esta tendría razón en la medida en que la autoridad exigiera una obediencia ciega pero no la tenía al no reconocer los contextos de connaturalidad y de impregnación que son las mediaciones necesarias para entender algo, a la vez que el reconocimiento de una autoridad que deriva del conocimiento, al descubrir en el otro valores superiores que uno tiene que reconocer y admitir.

> La oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón instaurada por la Ilustración, tiene desde luego razón de ser, en la medida en que la autoridad usurpa el lugar del propio juicio; la autoridad es de hecho fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad[24].

22. «La Ilustración es la salida del hombre de una minoría de edad de la que es culpable. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento sino en la falta de decisión y de valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración» (A. Maestre-J. Romagosa, *¿Qué es Ilustración? Antología de textos*, Madrid 1988, 17).

23. «Nuestra época es la época de la crítica a la que todo tiene que someterse. La *religión* por su *santidad* y la *legislación* por su *majestad*, quieren generalmente sustraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí sospechas justificadas y no pueden aspirar a un respeto sincero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen» (I. Kant, Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* [1781]).

24. H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca [12]2007, 346.

> La tradición es esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Esta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón... La crítica ilustrada a la tradición, igual que su rehabilitación romántica, queda por lo tanto muy por detrás de su verdadero ser histórico[25].

Convicciones generalizadas a partir del siglo XVIII han sido una dificultad y siguen siendo una rémora a la hora de comprender la autoridad y la tradición en la Iglesia. La autoridad episcopal en ella no es del mismo orden que la autoridad en el orden teológico, técnico o político: deriva no de una cualificación personal del propio sujeto o de una elección popular sino de la misión recibida y de la gracia divina otorgada para poder cumplirla, del encargo que desde dentro de la comunidad recibe y que nunca es sólo del orden jurídico (nombramiento) sino que es a la vez del orden ontológico, ya que va unida a un sacramento (ordenación). Van unidas una cualificación pneumática (Espíritu Santo) y una legitimación jurídica (envío por la autoridad). Esta doble acreditación del origen debe ir acompañada en la vida por una acreditación en el orden personal intelectual y moral, pero su legitimidad no se apoya en los valores naturales o excelencias intelectuales que el sujeto posea. Desde aquí se explican dos peligros permanentes en la Iglesia. Uno es el *juridicismo* que se apoya sólo en la posesión legal de la autoridad sin empeñarse en ganarla por la acreditación personal del sujeto mediante el ejercicio de la justicia, la equidad, la bondad y el respeto a las personas. El peligro contrario es el *liberalismo* que rechaza la autoridad cuando no va acompañada de tales excelencias personales, o no es resultado de una previa decisión democráticamente tomada.

El ministerio pastoral de los obispos tiene derecho a ejercerse también para con los teólogos y no sólo porque posean una teología superior a la de estos, lo cual supondría identificar ambas misiones en la Iglesia. Los obispos deberán vivir desde dentro de la comunidad los problemas, oír todas las voces y entre ellas las de los teólogos, pero su autoridad y responsabilidad no se apoya sólo ni en la mejor información, que siempre será incompleta, ni en la mayor virtud personal. Consiguientemente la obediencia de los teólogos no es obligada sólo cuando les convenzan los argumentos episcopales. Hay un «exceso» en la palabra episcopal, que deriva de dos órdenes: uno que ellos tienen que oír y conjugar todas las voces que se elevan en la Iglesia, discernirlas y

25. *Ibid.*, 350-351.

percibir cuándo el Espíritu Santo puede hablar desde múltiples laderas, no sólo desde la de los sabios y poderosos, sino también desde la de los ignorantes según este mundo, los pobres, los marginados y los iluminados por el Espíritu Santo, desde donde han venido no pocos de los mejores impulsos e inspiraciones a la Iglesia. El otro orden es la especial gracia divina que ellos reciben en el sacramento y que un creyente tiene que reconocer. *Aquí estamos ante una de las paradojas de la fe: aceptar que la gracia divina puede ser mediada por instrumentos desproporcionados, falibles y pobres tanto moral como intelectualmente.* ¿Es más escándalo para nosotros hoy reconocer en el episcopado una especial presencia y asistencia divinas que para los doctores de la ley y los fariseos del tiempo de Jesús reconocer en él, galileo sin formación ni estudio, la revelación definitiva del Absoluto? La pobreza de Jesús, también en el orden intelectual[26], siempre fue un escándalo: desde Celso y Juliano antaño a Bertrand Russell y Fernando Savater hogaño[27].

8. *Los conflictos y la lógica de su integración*

Una vez que hemos fundamentado la existencia de una autoridad específica en la Iglesia, correspondiente al ministerio apostólico es necesario mostrar el funcionamiento concreto, teniendo ante los ojos sobre todo las situaciones extremas en la relación del teólogo con la autoridad episcopal. Seckler ha elaborado los siguientes criterios, que nos orientan a la hora de juzgar las decisiones que el ministerio episcopal pueda o deba tomar.

1. «La *norma próxima* es el testimonio de la fe de la Iglesia en su totalidad y no simplemente la predicación y enseñanza de la fe del ministerio pastoral de los obispos»[28]. Esto significa que hay que mirar a todos los lugares teológicos en los que encontramos atestiguada la fe. El ministerio de los obispos se ejerce en la Iglesia pero no es la Iglesia. Él tiene que otorgar la misión canónica pero debe hacerlo a la luz de unos criterios objetivos y públicos. Él también está sometido a la palabra de Dios y no está sobre ella: «Magisterium non supra Verbum Dei est sed eidem ministrat»[29]. El teólogo ejerce su función en la Iglesia pero no es un «funcionario» en el sentido administrativo, que esté sometido al ejercicio arbitrario de la autoridad episcopal. Su misión tiene una autonomía en el orden propio y le asiste en él una gracia del Espíritu Santo como asiste al obispo en el ejercicio de la suya.

2. «En caso de conflicto la autoridad prevista por la constitución de la Iglesia para ello tiene la competencia, es decir el derecho y en caso de necesidad también el deber de asumir autorizadamente sus funciones normativas y regulativas para defender la fe y la comprensión de la fe de los peligros que le pueden venir de la teología. Tal capacidad de influencia sobre la teología puede tener el carácter de una intromisión en la teología, privada de todo valor científico. Tales *intervenciones* (*Eingriffe*) pueden ser penosas y de graves consecuencias pero desde el punto de vista teológico no pueden ser descalificadas en principio como abusos o *usurpaciones* (*Übergriffe*)».

3. «La pregunta de en qué lado están el derecho y finalmente el 'tener-derecho' y la verdad en el caso de una intervención de la autoridad, necesita que se le dé una respuesta diferenciada. Es claro dónde está la razón si se ha seguido el procedimiento jurídico para el ejercicio del poder magisterial. Una sentencia dada por esa autoridad magisterial liga al interesado desde el punto de vista teológico de acuerdo al grado de su normatividad. A una decisión doctrinal auténtica le es propio un significado no sólo jurídico sino también realmente teológico y pneumatológico; en este caso tal decisión repercute, según el correspondiente peso propio, también profundamente en la verdad de la fe. A pesar de todo no se debe olvidar que la fe cristiana también está siempre en camino hacia su verdad»[30].

Ahora bien, una decisión magisterial puede ser jurídicamente correcta pero objetivamente falsa, haberse realizado con formas humillantes o negadoras de la dignidad de la persona afectada, que siempre debe ser respetada, también y especialmente en la Iglesia. Las decisiones magisteriales se toman en el lugar y en el tiempo, estando por ello afectadas por unos influjos o rechazos que condicionan su sentido. Hay que dejarlas abiertas hacia un futuro que las puede resituar, corregir o ensanchar. La abertura de la vida humana y de la fe al futuro puede ser anticipada teóricamente desde el

26. Una retórica fácil y apresurada ha exagerado el carácter iletrado de Jesús; ahora bien que él situase el peso de su autoridad en otro lugar no significa que fuera un ignorante. «Jesús destacaba de la mayoría de los hombres y mujeres del mundo grecorromano en el siglo I: estaba alfabetizado, y su alfabetización no se limitaba al simple saber firmar con el nombre o realizar las operaciones básicas para el desempeño de un oficio, sino que le permitía leer obras teológicas y literarias complicadas y comentarlas. Jesús procedía de un ambiente campesino, pero no es un campesino corriente» (J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I. *Las raíces del problema y de la persona*, Estella 1998, 290).

27. Cf. E. Jüngel, *'Theologische Wissenschaft und Glaube' in Hinblick auf die Armut Jesu*, en Id., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 11-33; F. Savater, *El valor de educar*, Barcelona 1997, 212, transcribe el siguiente texto de B. Russell: «Hasta donde yo recuerdo, no hay ni una palabra en los evangelios en elogio de la inteligencia; y en este aspecto los ministros de la religión siguen la autoridad evangélica mucho más de cerca que en otros casos. Debe reconocerse que esto es un serio defecto de la ética que se enseña en los centros educativos cristianos».

28. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 223.

29. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 10.

30. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 224.

punto de vista científico de los teólogos o por una capacidad profética de determinados cristianos, aun cuando otros sectores de la Iglesia no lleguen a percibir la coherencia de esos planteamientos nuevos con la forma presente de vivir y comprender la fe en el momento actual. En ese entretanto necesario para la maduración colectiva tanto los teólogos como los obispos deben ejercer la paciencia y la esperanza, otorgándose confianza mutua. ¿Cuándo es obligado un silencio paciente y cuándo una palabra incisiva que no retrocede ante las decisiones necesarias?

Esta es la razón de por qué es tan difícil hoy el ejercicio del magisterio doctrinal de los obispos. Por un lado deben ser sensibles a esta abertura de la vida cristiana en camino hacia su plenitud, pero por otro lado no se puede esperar hasta que el futuro decida las cuestiones. La verdad es concreta y esto significa que debe ser fuente de luz en situación, en el lugar y en el tiempo. El presente y sus generaciones tienen también sus derechos que no pueden ser sacrificados al futuro. La experiencia histórica del marxismo, y las víctimas que ha arrastrado con la única meta de construir esa hipotética sociedad por venir, nos han alumbrado para percibir la idolatría que la absolutización de los tiempos (en este caso el futuro) puede generar en las conciencias y en las instituciones. Si la fe peligra por una interpretación teológica entonces es un deber del misterio episcopal intervenir.

4. «Una última clarificación se refiere a la pregunta por los medios para soportar o para superar el conflicto. Al ministerio doctrinal en el orden pastoral le corresponde en la asumpción de sus funciones normativas y regulativas frente a la teología, ante todo el testimonio positivo de la fe, la llamada a la realidad que está en juego, la crítica con la exhortación, y finalmente la *decisión doctrinal*. La teología, que como ciencia de la fe tiene a su vez que asumir una tarea normativa y crítica frente a la Iglesia y al propio magisterio, puede también en el conflicto usar solamente una única 'arma', si quiere permanecer fiel a su constitución como ciencia: *el argumento*»[31].

Aquí estamos ante dos cuestiones que deben ser diferenciadas con claridad. Una es la existencia o no existencia de una autoridad doctrinal en la Iglesia que pueda ejercerse ante los que considera errores o amenazas para la verdad del evangelio y que puede afectar también a los sabios y teólogos. Y otra cuestión es la obligación y el modo de su ejercicio en un caso concreto. Aunque parezca extraño la respuesta a la primera cuestión es afirmativa incluso para la Iglesia protestante, que conoce procesos de exclusión para los profesores de sus facultades de teología que no respeten los credos

31. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 225.

fundamentales de la Iglesia o los propios de cada confesión (luteranismo, calvinismo...). Esta cuestión se agudizó en los años setenta especialmente con motivo de la postura de Hans Küng sobre la infalibilidad, donde lo que estaba en juego era esclarecer si hay situaciones en las que el magisterio pontificio para salvaguardar la fe debe ejercerse en el máximo grado de su autoridad, o en lugar de «infalibilidad» del magisterio episcopal debemos hablar solo de «indefectibilidad» de la Iglesia, dejando que sea la acción del Espíritu Santo y la fe de la comunidad las que vayan encontrando el camino de esa verdad, a la cual confiamos permanecer siendo fieles, fiados en la promesa de Cristo de que no abandonará su Iglesia al poder del error y de la mentira[32].

Max Seckler cita estas frases de Rahner para explicitar la legitimidad de una intervención de la Iglesia:

> Por supuesto que hay que conceder a cada teólogo hasta la estricta demostración de lo contrario que le preocupa la verdad y nada más que la verdad. Esta laudable y finalmente evidente intención naturalmente todavía no demuestra que el respectivo teólogo tiene razón. En mil disputas dentro de la teología y de la filosofía, se trata siempre de la verdad. Todo aquel que toma la palabra en ellas busca decir y representar esa verdad; y con la mejor voluntad no es posible reconocer que todos tengan razón. Por ello habrá que preguntar quién tiene razón. Incluso concediéndole un alto grado de inteligencia y el más noble empeño por la verdad, un teólogo puede no solo equivocarse sino con el mejor saber y conciencia sostener un error. La doctrina católica es para mí evidente: la conciencia de la fe de la Iglesia tiene que decidir. Esta conciencia creyente de la Iglesia se manifiesta, aun cuando lo hace con diferente grado de normatividad, también en los documentos eclesiales del magisterio doctrinal de Roma[33].

9. *Las coordenadas cristológica y pneumatológica de la teología*

El cristianismo se funda en las dos misiones trinitarias: la del Verbo y la del Espíritu Santo. La primera constituye la coordenada de unicidad, fijeza temporal, letra y textos normativos del origen; no hay otro Mesías que Jesús, no hay otra encarnación del *Logos* que la que ha tenido lugar en él y con la cual la historia ha llegado a su plenitud; no hay otro sedimento escatológico de esa palabra de Dios que la ofrecida por la Biblia. Por ello toda

32. Cf. K. Rahner (ed.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a Hans Küng*, Madrid 1978; AA.VV., *Discusion über Hans Küng «Christsein»*, Mainz 1976; L. Bertsch-M. Kehl (ed.), *Zur Sache. Theologische Streitfragen im «Fall Küng»*, Würzburg 1980.

33. M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 222.

verdad, que se extiende en el tiempo antes y después de Cristo, tiene una interna relación preparatoria a ella o extensiva de ella. Pero ese Cristo nos ha dejado su santo Espíritu para que podamos mantener su palabra entera en la memoria, penetrar hasta sus honduras más secretas, aplicarla en cada momento y configurar nuestra vida personal desde de ella. El Espíritu Santo es en el cristianismo la coordenada de novedad y universalidad, actualización y personalización de la revelación. La verdad de Cristo nos desborda por la desproporción entre su anchura y nuestra estrechez; por ello siempre está dada y siempre está por dar; siempre está descubierta y siempre está por descubrir. El Espíritu Santo va abriendo su plenitud interna y de esta forma la va completando en el tiempo (Jn 16, 13).

El ministerio doctrinal de los obispos tiene que proveer de manera eficaz a que Cristo aparezca siempre como el camino, la verdad y la vida definitivos, a que la «fe que de una vez para siempre ha sido dada a los santos» (Judas 3) sea confesada con verdad intelectual (*ortodoxia*) y vivida con autenticidad moral (*ortopraxis*). Los teólogos, por su parte, edificados sobre ese fundamento, son colaboradores de la misión del Espíritu Santo, para que la verdad de Cristo sea acogida desde la anchura de cada generación y se relea el evangelio a la luz de las esperanzas y anhelos que ese Espíritu suscita en los corazones de los creyentes y de los no creyentes. Estos últimos unas veces por cooperación y otras por contraste han colaborado con los cristianos. Por colaboración ya que desde su situación han sido sensibles a ciertos valores del evangelio que desde su posesión pacífica nosotros no habíamos descubierto. Y por contraste, ya que sus negaciones nos han permitido ahondar hasta descubrir la novedad, entrañeza y a la vez extrañeza, del misterio de Cristo.

La Iglesia en el concilio Vaticano II hace dos afirmaciones, que suenan nuevas en el vocabulario de su historia anterior. Afirma que el mundo puede aportar mucho a la Iglesia para llevar a cabo su misión y a la vez que los cristianos, en parte, hemos sido culpables del ateísmo.

> También los creyentes tienen su parte de responsabilidad en el ateísmo. Porque éste, considerado en su total integridad, no constituye un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente en algunas zonas del mundo sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en la medida en que con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión (GS 19).

Obispos y teólogos están en la única Iglesia bajo la misma palabra de Dios, instituidos en el servicio a la común misión de hacer llegar el evangelio a todo hombre para que encuentre la salvación. Su servicio a la fe es distinto: el del obispo es primordialmente del orden de la transmisión y del testimonio, mientras que el del teólogo es del orden de la reflexión y de la penetración en sus contenidos, de referencia y confrontación con otras formas de pensamiento y propuestas de salvación. El obispo cumple su misión ante todo recordando lo que nos fue dado como un tesoro que hay que conservar fielmente, proteger de las corrupciones y asaltos que sufre por parte de los poderes de este mundo, que siempre luchan por afirmarse como absolutos; poderes de la razón y del corazón, de la filosofía y de la política. Tres son las misiones esenciales del obispo en este orden: anuncio del evangelio; proposición de la tradición apostólica; mantenimiento de la unidad y comunión en la Iglesia. Tres son las misiones esenciales del teólogo: pensar la revelación de Dios, ejercer desde ella la conciencia nutricia, iluminadora y crítica respecto de la propia Iglesia, ofrecer sentido a la vida humana pensándola desde sus propios recursos, pero sobre todo poniéndola en la luz de la revelación divina y de la experiencia eclesial.

10. *Las tentaciones: teología sin autoridad y autoridad sin teología*

La lógica de estas acentuaciones en el obispo y en el teólogo lleva consigo ciertas *tentaciones* específicas de cada uno. La tentación del obispo es la que M. Blondel llamó «veterismo» o fijación excesiva en la obligación de transmitir lo dado, identificándolo con las expresiones culturales propias del momento en que la fe fue expresada originariamente e interpretada normativamente en momentos anteriores. La tentación del teólogo, en cambio, es la del «modernismo» o la inclinación a hacer de las experiencias y esperanzas de los hombres la norma única o suprema para interpretar la revelación de Dios, doblegando ésta a las exigencias de los hombres. La defensa de Dios y la defensa del hombre no pueden separarse ni hacerse por separado desde que Cristo unió ambos en sí mismo. En otra perspectiva, la tentación del obispo es la acentuación de la unidad hasta llevarla a los extremos del uniformismo, que impone otros Credos además del único normativo, el de los apóstoles. Por el contrario la tentación del teólogo es la del pluralismo, que diversifica las realidades y expresiones de la fe hasta extremos tales que no se sabe si se trata del despliegue coherente de una realidad común, el único Dios para el único hombre, o, por el contrario, de una multiplicidad irreconciliable entre sí.

La tentación del obispo es extender las exigencias de la fe hasta afirmaciones doctrinales y exigencias morales muy concretas, determinando de antemano todas las situaciones posibles del cristiano, mientras que por el contrario el teólogo inclinará a subrayar solo lo fundamental, el núcleo esencial del cristianismo en el orden dogmático y moral, dejando a la iniciativa y espontaneidad cristiana todo el resto, para que cada uno elija en cada caso lo que considere más coherente con su ser de cristiano. El obispo se sentirá inclinado a ser el defensor de los más pobres en el orden de la inteligencia, aquellos que no tienen formación, que son incapaces de encontrar un sitio en la sociedad, que hacen de la Iglesia su lugar de refugio y sacralizan lo que no pasa de ser costumbre, ignorancia o incapacidad propia. Es esta una bella y sagrada tarea ya que los niños, los discapacitados, los más o menos normales, los locos, los que se sienten indefensos, han encontrado siempre acogimiento en la Iglesia, mientras que las demás instituciones de este mundo consideraban indigno de ellas acogerlos o mezclarse con ellos. Para tal actitud eclesial se ha citado el ejemplo de Jesús y su relación con niños, extranjeros, enfermos, publicanos y prostitutas.

Los teólogos, en cambio, se inclinarán a situar la fe sobre todo en el orden de la inteligencia y otorgarán primacía a los sabios, rechazando la anterior actitud de misericordia por parte de la Iglesia por considerarla síntoma de cobardía intelectual, falta de coraje para estar en los frentes donde se decide el futuro, miedo a la verdad, temor a los que saben, identificación ideológica de la propia pereza mental con las actitudes de Jesús, quien si actuó así con niños y enfermos, también discutió en el más alto nivel con los sabios de aquel mundo, con los judíos y romanos. Cuando se sucumbe a estas tentaciones en la vida personal elevándolas luego a categoría teológica, se reclama tener razón y se busca afirmarla con los instrumentos del derecho. Esa pretensión se lleva a cabo tanto por los obispos como por los teólogos, y cada uno echa mano de los instrumentos de poder y publicidad que tiene a su alcance. Por ello debe haber en la Iglesia un ordenamiento jurídico que defienda derechos y libertades de unos y de otros, a los que debemos atenernos todos. La caridad es siempre norma, pero cuando se llega a situaciones límite debe entrar en juego el derecho, que es la garantía de la libertad y la expresión de la igualdad entre los humanos, también en la Iglesia. El derecho civil es la expresión del reconocimiento e igualdad de todos los ciudadanos; el derecho canónico es la expresión y reconocimiento de la igualdad de todos los cristianos ante Dios. A los derechos comunes en sociedad e Iglesia se unen las distintas responsabilidades y funciones, de forma que la unidad resulta de la convergencia en un fin, aportando a él cada

uno su diferencia. Esa diferencia en la misión se refleja en la diferencia introducida en el orden jurídico.

El dilema entre espíritu y letra, evangelio y ley, caridad y derecho, es la misteriosa estructura que debe regular nuestra vida mientras vivimos en espera de la plenitud y estamos todavía bajo el pecado. Y oscilamos entre un «legalismo», propio de inquisidores inhumanos y el «carismatismo» que eleva a categoría absoluta la inspiración individual al margen de las instituciones, de los prójimos y del propio evangelio. Solo en la escatología desaparecerá este régimen pero mientras ella llega, el derecho es sagrado, porque ante la diferencia de opiniones es el criterio objetivo válido para todos y la salvaguarda de la libertad de todos. Nunca se han hecho tantas injusticias como en los regímenes políticos en los que se quiso instaurar la justicia suprema desde un ideal ético (platonismo o marxismo) y nunca ha habido tantos atropellos y desmanes en la Iglesia como cuando se ha querido erigir al Espíritu Santo en ley única para la Iglesia (anabaptismos y ciertas formas de misticismo). Y sin embargo, el espíritu debe prevalecer sobre la letra, el evangelio sobre la ley, la caridad sobre el derecho.

Una vez así formuladas las tensiones inherentes a la Iglesia, que valen también para la relación entre el magisterio de los obispos y el de los teólogos, queda a la responsabilidad moral y a la veracidad intelectual de cada uno responder en cada caso a la altura de esa lógica de la vida cristiana. *No hay soluciones teóricas para regular ciertas situaciones individuales. Las libertades no se pueden anticipar ni los pecados evitar por la fuerza, ni por la fuerza del derecho ni por la fuerza del evangelio*. Esa es nuestra debilidad pero esa es también la plataforma sobre la que podemos edificar nuestra grandeza y nuestra santidad. En derecho la última palabra no la tiene la ley escrita sino el hombre justo y bueno; la última palabra en la Iglesia no la tienen los mandamientos sino la caridad, que es el vínculo de la unidad y la realizadora de la verdad[34].

34. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 3, 4, 1113a; 1 Cor 13; Col 3, 14; Ef 4, 3; 4, 15.

3
TEOLOGÍA Y CIENCIA

1. *Eclesialidad y libertad de la teología*

Hasta aquí hemos mostrado cómo la incardinación en la Iglesia y la determinación por las leyes internas de su vida son un elemento esencial de la teología. Reclamar una liberación de la teología arrancándola a ese suelo primordial es sustraerle su fundamento objetivo (revelación, *fides Ecclesiae*) y su condición subjetiva de posibilidad (fe como iluminación y connaturalización); es cortarle las venas por las que le llega la vida. Comprender la relación con la autoridad eclesial sólo como límite y condición negativa es desconocer su propia identidad. La comunidad de fe está constituida con dones jerárquicos y carismáticos; en ella hay una autoridad derivada de los apóstoles que reconoce, fomenta y discierne los diversos carismas, que Dios distribuye en ella[1].

> En la constitución del cuerpo de Cristo está vigente la diversidad de miembros y oficios. Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios (cf. 1 Cor 12, 1-11). Entre estos dones resalta la gracia de los apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu subordina incluso los carismas (cf. 1 Cor 14)[2].
> Saben los pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común[3].

Desde dentro de ella actúan los obispos discerniendo, coordinando y decidiendo. El juicio sobre la autenticidad y el ejercicio razonable de los

1. LG 4.
2. LG 7.
3. LG 30; 12.

carismas pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar al Espíritu sino probarlo todo y retener lo bueno (cf. 1 Tes 5, 12.19.21). El teólogo es libre en la Iglesia, no es libre al desligarse de la Iglesia. Quien como teólogo sueña con una libertad personal al margen de la Iglesia se parece a la rama que esperando alcanzar plena autonomía se separa del tronco. ¿De dónde le vendrá la savia necesaria para vivir? *La libertad de la teología es directamente proporcional a su eclesialidad* y *su eclesialidad a su libertad*, entendiendo ésta como la cualificación objetiva y la entrega subjetiva al cumplimiento de la misión recibida. En la Iglesia hay que reclamar los espacios de libertad necesarios para el cumplimiento de cada misión. Y la jerarquía es responsable de crearlos, de velar por ellos y defenderlos. El teólogo tiene que ganarse esa libertad por la intensidad de su trabajo, por la autenticidad de su vida y por la solidaridad con la misión de la Iglesia en cada lugar concreto.

La libertad no existe en el vacío sino en situación. Es en la conjugación de la «libertad de» y de la «libertad para» donde crece la obra bien hecha y la teología alcanza tanto su valor intelectual como su fecundidad eclesial. La superación de rémoras y oposiciones exteriores es necesaria, pero es solo el allanamiento del suelo sobre el cual se va a levantar el edificio. Este trabajo de construcción es lo principal, posible sólo por el empeño religioso e intelectual, profesional y eclesial del teólogo. La permanencia en el servicio fiel a su misión es lo que hace al teólogo realmente libre. Solo es teólogo quien durante decenios aguanta el duro trabajo de pensar en silencio y distancia a la vez que en cercanía y atenimiento gozoso al tiempo en el que Dios le ha puesto.

> «La libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo diferente sino para que algo reciba realmente validez y condición ineludible. La libertad es en cierto modo la facultad de fundar lo necesario, lo permanente, lo definitivo». «La libertad no es la facultad de cualquier cosa siempre diferente sino la facultad de decisión por lo definitivo»[4].

Surge ahora la cuestión: si la teología está religada a la Iglesia, ¿es ciencia? Y si es ciencia, ¿puede estar religada a la Iglesia? ¿Acaso la ciencia no supone la anulación de toda dependencia, la crítica de todos los fundamentos, el comienzo desde el principio sin principio?

4. Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 124, 373.

2. *La apoyatura previa a toda ciencia*

Esta objeción que parece tan radical y que reclama de la teología la negación de todo presupuesto olvida que ninguna ciencia comienza en el vacío, que todas tienen como indiscutibles unos presupuestos de evidencia natural, de aprobación social o de herencia aceptada. Tal ciencia sin presupuestos ni existe ni puede existir. Esos presupuestos son de distinta naturaleza en cada una de las ciencias, pero todas ellas los tienen. ¿Cómo podrían comenzar a pensar sin una apoyatura? ¿No equivale esa reclamación a postular un hombre creador absoluto? La elección misma de los propios temas a tratar ¿no depende de presupuestos no científicos? La primera exigencia del rigor científico es justamente la de ser conscientes de tales presupuestos, asumirlos, elevarlos a claridad refleja y sentirse apoyados a la vez que limitados por ellos. *Quien afirma que no tiene ningún presupuesto, ha sucumbido a la ingenuidad y terminará sucumbiendo a la violencia hasta imponérselos a los demás.*

Lo mismo que el hombre puede y debe ser consciente tanto de los presupuestos de su inteligencia como de su libertad, pero no es capaz de reasumirlos absolutamente de forma que se tenga a sí mismo en la mano porque la comprensión y la acción son superiores al acto particular con que los realizamos, así ocurre también con las ciencias que elaboramos. No pueden tener principios externos que de manera inconsciente o violenta las determinen, pero todas ellas tienen sus principios internos, que deben aceptar en el comienzo, que las sostienen internamente y de la fidelidad a los cuales deriva la propia fecundidad. En este sentido *la teología se debe a una doble lógica: la de la Iglesia y la de la ciencia.* A ello hay que añadir que en toda ciencia por más pura que sea intervienen los factores volitivos y afectivos. Lonergan habla de la interacción de nuestras potencias sensitivas e intelectuales, aprehensivas y apetitivas, o de los cuatro actos intencionales en sus respectivos niveles de experimentar, entender, juzgar y decidir. El cuarto nivel es el de la libertad o principio de autocontrol.

> Él es responsable del funcionamiento correcto de los tres primeros niveles. Cumple con su responsabilidad o falla en ella en la medida en que estemos atentos o desatentos en el experimentar, en la medida en que seamos o no inteligentes en nuestras investigaciones, en la medida en que seamos razonables o irrazonables en nuestros juicios. Con esto se desvanecen dos nociones: la noción de entendimiento puro o de razón pura que opera por sí misma sin la guía o control de la decisión responsable; y la noción de voluntad en cuanto poder arbitrario que elige indiferentemente entre el bien y el mal[5].

5. B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca [4]2006, 121.

3. *La teología como ciencia y otras ciencias*

La teología juega poniendo sus cartas boca arriba y reconoce como ley de su funcionamiento la determinación eclesial. Pero ¿no ocurre así también en otras ciencias? ¿Qué sería de la medicina si no se supiera religada por principios como el juramento hipocrático; de una enseñanza del derecho que no se sintiera religada por la justicia o que despreciase los principios de la constitución del país en el que dicha ciencia se expone? A la vez se tendría que desenmascarar la evidencia hipotética de otras ciencias, cuyo soporte es de naturaleza social exclusivamente, en la medida en que sus servicios son solicitados y pagados por los distintos grupos humanos. La teología no tiene simplemente como objeto de su reflexión el hecho religioso en general, ni tampoco el hecho cristiano en su concreción histórica desde los orígenes hasta nuestros días, tal como lo pueden investigar los historiadores desde fuera, simplemente con la empatía y acercamiento perceptivo mínimos que son necesarios y esenciales a todo entender profundo. Ella es el saber que se adquiere desde dentro de la comunidad creyente como resultado de la adhesión a las realidades que en ella se confiesan, celebran y predican, al considerarlas revelación de Dios y dejarse transir por ellas en la fe. La forma de pensar el carácter científico de la teología ha ido variando según la manera en que la propia ciencia se ha ido comprendiendo a sí misma. Santo Tomás, por ejemplo, define la teología como una ciencia subalternada a la ciencia divina, con los artículos de la fe como su punto de partida, cumpliendo estos la misma función que cumplen los primeros principios en la filosofía[6]. Rahner y Pannenberg en nuestros días mantendrán el carácter científico de la teología desde otros presupuestos.

Que tal ejercicio de la teología sea científico es una pretensión única. En esto la teología se diferencia de otras ciencias, pero no deja por ello de ser ciencia al ser fiel a sus principios y consecuente en sus conclusiones. Su acreditación se da en los resultados. En la historia de Occidente ella ha sido el manadero incesante de reflexión filosófica, de creatividad artística, de principios morales y de instituciones sociales. No es pensable la metafísica sin la repercusión que sobre ella han tenido ideas como creación, libertad divina creadora, persona, absoluto en temporalidad, prójimo, infinito, vida eterna, amor como *kénosis*, muerte como condición de la vida, resurrección; nociones todas ellas procedentes del cristianismo[7]. El hecho mismo de los «santos», como proyectos de existencia que no tienen equivalente en otras formas de vida; el martirio como identificación con el testimonio de Jesús y la afirmación de su presencia viva en medio de nosotros y nuestra posibilidad de abrirnos a él y de tener acceso a una experiencia del sujeto; el Absoluto y el futuro; el hecho de los místicos con figuras tan señeras como Agustín, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz: todas estas realidades son exponentes vivos de una posibilidad abierta a la vida humana ya actualizada en innumerables situaciones y personas; que si tienen semejanza con creaciones existentes también en otros ámbitos religiosos y culturales, sin embargo en su unidad compleja y en la lógica que religa todas esas realidades, no tienen equivalente. Hombres y mujeres cristianos que, desde la unión con Cristo, se han convertido en su presencia representativa, cuyo testimonio ha sido una atestación creativa ante los demás. De ellos habla G. Marcel en estos términos: «Al escribir estas líneas, siento necesidad de decir que evoco a aquellos seres que han sido para mí los testigos de Cristo y es claro que podría decir con razón que han sido mediadores. Iría incluso más lejos: han sido *intercesores*. Pero estas palabras, mediadores o intercesores sólo adquieren su significación en un registro ontológico»[8].

El saber que expone la inteligibilidad de todas esas realidades desde dentro de ellas mismas, que busca la lógica que las unifica y los presupues-

6. Cf. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris 1957; A. Patfoort, *Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie*, Paris 1983; Y. Congar, *Thomas d'Aquin. Sa vision de théologie et d'Eglise*, London 1984.

7. «La filosofía de Occidente, perceptible explícita e históricamente en mil formas, ha sido dada a luz, para realizar su propia vida, por la revelación cristiana y la teología. Pero quizá es bueno confesar que eso ocurrió no solamente en la filosofía de la patrística o de la Edad Media, sino también en la filosofía de la época moderna hasta nuestros días. Aun cuando los filósofos sean cristianos tibios o ni siquiera sean cristianos; aun cuando su filosofía en sus resultados enunciativos –ellos no son lo primero y último de la filosofía– tenga que ser rechazada en nombre del cristianismo, las preguntas, el planteamiento de los temas y la apertura de nuevos horizontes llevan en sí mucho más elementos cristianos que lo que nosotros, cristianos de poca fe, cuando servimos más a la letra que al espíritu de una filosofía cristiana, frecuentemente quisiéramos reconocer. Objetivamente se podría decir que el giro que ha hecho la época moderna de una filosofía objetiva, cosmocéntrica, a la filosofía antropocéntrica y trascendental de la era moderna en su arranque fundamental es cristiano, y en principio ya se inicia en santo Tomás. La filosofía escolástica de la Iglesia tiene todavía mucho por recuperar e integrar de lo que ha surgido de ella y sin ser plenamente consciente de sí misma como trozo de una filosofía fácticamente sólo posible en el *kairós* del cristianismo, y sin embargo siendo filosofía genuinamente autónoma y fuera de la ortodoxia oficial», K. Rahner, *Filosofía y teología*, en *Escritos de teología* VI, 89-100, Madrid 1961. Para situar el sentido exacto de esta última afirmación de Rahner, téngase presente que estas líneas están escritas antes del concilio Vaticano II. Sobre la relación entre filosofía y cristianismo, dos autores fundamentales, en momentos y desde perspectivas distintas: A. Sertillanges (1863-1948), *La christianisme et les philosophies* I-II, Paris 1939-1940; E. Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, Leuven 2007-2008; P. Gire, *Philosophies en quête du Christ*, Paris 1991.

8. G. Marcel, *Note sur l'attestation critique dans mon oeuvre*, en E. Castelli (ed.), *Le témoignage*, Paris 1972, 534.

tos metafísicos que las sostienen junto con las posibilidades y responsabilidades históricas, que en cada momento fluyen de ellas, eso es la teología. Llevarla a cabo es esclarecer un ámbito de la realidad y rechazarla es rechazar hacer claridad sobre fenómenos que no pertenecen a una fase de la historia sino a la estructura de la persona referida a unos hechos históricos. Por ello la teología es una ciencia positiva, por tener en esos hechos la clave para su identificación, pero debe ser a la vez una reflexión trascendental, que muestre cómo esa particularidad desvela una dimensión preexistente y una posibilidad abierta a todos los hombres. En este sentido es una ciencia necesaria a la Iglesia como condición indispensable para su realización, y en otro orden, necesaria también a la sociedad en la medida en que le abre posibilidades accesibles a todo hombre en libertad. En la Iglesia hay que pasar del hecho a la idea, de la anécdota a la categoría, de la imagen al concepto, de lo particular inmediato a lo transcendental posibilitador[9].

4. *La verdad del cristianismo, primera tarea*

Hoy el objetivo primero de la teología debe ser mostrar la verdad del cristianismo. Sus orígenes, ¿están agotados o superados? ¿Es deudor de una comprensión de la realidad y de la existencia que son ya inaceptables? ¿Es una ideología derivada de situaciones económicas, políticas o sociales pretéritas? ¿Se mantiene la Iglesia a pesar de la inteligencia y mantiene los dogmas artificialmente desde el poder, como sugería Loisy, aun cuando hayan perdido todo su valor y significación para la vida humana?[10] ¿Existe Dios? La encarnación, ¿es la realización suprema de la divinidad de Dios o es, por el contrario, una difuminación de los límites intrascendibles de lo real? Como si estuvieran escritas para hoy nos resuenan las palabras que Bonhoeffer escribió con el patíbulo en el horizonte (5 de abril de 1943 - 8 de octubre de 1944):

> De nuevo y totalmente somos devueltos a los comienzos del entender. Qué sean reconciliación y redención, renacimiento y Espíritu Santo, amor al prójimo, cruz y resurrección, vida en Cristo y seguimiento de Cristo, todo esto es tan difícil y tan lejano, que apenas nos atrevemos a hablar de ello. En las palabras y acciones transmitidas sospechamos algo totalmente nuevo y revolucionario, sin que podamos todavía comprenderlo ni expresarlo[11].

9. Para estos binomios vale lo que Ladrière dice del concepto: «La teología tiene como tarea decir en el lenguaje del concepto el contenido de la fe cristiana» (J. Ladrière, *Le temps du posible*, Louvain 2004, 120).

10. «Le dogme chrétien en décomposition ne soutient plus les institutions religieuses; ce sont les institutions qui soutiennent vaille que vaille les croyances religieuses» (A. Loisy, citado por M. D. Chenu, *La Parole de Dieu* I. *La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, 21-30, cit. en 21).

Estas son las cuestiones eternas y cuando los teólogos nos lanzamos a temas de la diaria precipitación social, desde fuera se nos recuerda: «Los grandes ejemplos de la novela moderna siguen preguntando en voz alta o baja (como en Proust), la única pregunta inextirpable en el hombre: ¿Existe o no existe Dios?»[12]. Y el mismo autor refiriéndose a la ciencia moderna afirma: «No se burla impunemente de la hipótesis Dios»[13]. El segundo objetivo de la teología es mostrar que esa verdad es fuente de vida divina, de exigente libertad y de justicia concreta. Y para ello debe ser capaz de iluminar la situación histórica con la exposición de principios para ser fieles a las tradiciones recibidas, a la vez que con la proclamación de ciertos imperativos sagrados que nos ayuden a no esquivar las decisiones exigidas.

Así pensada, la teología expone los contenidos del cristianismo en la historia constituyente del origen y en su desarrollo posterior, leyéndolos no solo desde fuera como monumentos o documentos del pasado sino como realidades presentes vivibles e inteligibles, que pueden ser pensadas y que dan que pensar. La teología no se propone a sí misma solo como expresión de las experiencias o creaciones propias de unos hombres que las ofrecen a los demás. No solo reclama ser expresión (*Ausdruck*) de subjetividad sino afirmación (*Aussage*) de objetividad; no presenta solo lo que siente, haciéndolo con *sinceridad* sino que va más allá reclamando *verdad*. La teología traspasa las necesidades inmediatas hacia algo superfluo que, sin embargo, termina siendo lo más anhelado, porque no corresponde a una carencia de algo inmediatamente necesitado (*Besoin*) sino a algo fruto de una apetencia radical inextirpable (*Désir*). Ella lo propone consciente de que eso superfluo es lo más necesario y fecundo[14].

5. *Pretensiones de la teología como ciencia*

Debajo de esta pretensión está el convencimiento del teólogo de que a nuestras palabras corresponde realidad objetiva; de que nuestra inteligencia

11. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y notas desde la cárcel*, Salamanca ⁴2004.

12. G. Steiner, *Presencias reales*, Barcelona 1991, 267.

13. Id., *Gramáticas de la creación*, Madrid 2001, 341.

14. «La conquête du superflu donne une excitation plus spirituelle que la conquête du necessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin» (G. Bachelard, *Psychoanalyse du feu*, Paris 1949, 34).

si se deja llevar de la mano del ser puede llegar a conocerlo. A la vez la teología tiene pretensión de *universalidad*: lo que en ella se agita no son los sentimientos de un grupo particular, sino una estructura de todo ser humano que se desvela y siente acrecentado cuando se abre a la llamada de Dios, tal como ella se ha manifestad en la historia. Otra pretensión de la teología es la *fecundidad*. Adentrarse por ella no es un pasa-tiempo, que nos ayuda a matar a éste o a distraernos de otras urgencias sino un encuentro con lo que nos atañe incondicionalmente, nos revela a nosotros mismos y nos abre a nuestros prójimos, con quienes tenemos solidaridad de destino y de cuya salvación somos responsables. La esencial dimensión dramática de la fe cristiana, que nos pone ante exigencias éticas radicales, no disminuye su verdad sino que la acrecienta. La muerte de Cristo comparada con la muerte de Sócrates explicita lo que estoy aludiendo[15]. Ya no se es hombre de la misma manera que antes que él, porque los abismos que ha abierto ya pertenecen a nuestra posibilidad y con ella a nuestra destinación. Después de Cristo vemos en la faz de cada hombre el rostro del Eterno, del Eterno crucificado por nosotros, cada rostro es revelador de Dios y cada crucifixión del hombre es crucifixión de Dios. Podremos renunciar a estos horizontes pero no podremos ya olvidarlos, porque lo que fue nuestra posibilidad en un momento dado queda como una necesidad para siempre.

Definitividad. Lo que la teología expone como realidad del cristianismo no es el resultado de una fase en el desarrollo de la naturaleza ni una etapa en el crecimiento de la historia humana, aun cuando naciera y siga estando determinado por ellas, sino una innovación de realidad resultado de la inserción de Dios en el tiempo, en cuanto éste es la medida del ser finito y su despliegue en el mundo. No es, por tanto, un capítulo de las edades del hombre o de las fases de la cultura, sino resultado de la expresión de Dios en hombre y con ello de la expresión del hombre en Dios. Ese intercambio de destino entre el Absoluto y el ser finito ha consumado la historia de la naturaleza y la cultura, que no pueden llegar más lejos. Intercambio en concrescencia. El acrecentamiento de Dios ha sido máximo, porque él, el Máximo, se ha revelado en lo mínimo –Dios pasando por el rechazo de la humanidad en la cruz y la muerte–. Así ha mostrado que el Amor se da siempre desde la libertad y para la libertad. Insuperable ha sido también el acrecentamiento del hombre, porque éste ha compartido en la resurrección de Jesucristo la definitividad de la vida misma de Dios, ha quedado sustraído a los poderes de la muerte y confiado al cobijo de Dios, al que no llegan la

15. Cf. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutryphon, Apologie, Kriton und Phaedon*, Berlin 1943.

zarpa ni la zapa de ningún poder de este mundo. La esperanza es posible porque el futuro absoluto se ha anticipado a la historia como amor solidario en el perdón, y con ello ha desalojado el miedo que el imperio universal de la muerte interioriza en los seres finitos (Heb 2, 14)[16].

6. *Amenazas internas y externas a la teología*

La teología sufre amenazas desde fuera y desde dentro. Desde fuera primordialmente por la *filosofía*, que pretende reducir el objeto de ella a su propio campo. Tal amenaza ha sido facilitada en numerosas ocasiones por la propia teología, cuando ha querido prescindir de las paradojas, que están en su raíz (el Dios encarnado, la locura de la cruz, la afirmación de la resurrección de la carne...) y se ha confiado a ciertas filosofías como forma de sustraerse al rechazo de la razón mundana. La rendición de la teología al poder interpretativo y universalizador de la filosofía en ciertos momentos de la historia ha llevado consigo su desnaturalización. La cultura, la razón, la filosofía tienen que pasar por un proceso de conversión antes de ser capaces de servir de mediaciones expresivas del evangelio. Cuando esa metamorfosis no se da, entonces desaparece la teología sustituida por una filosofía que se ensancha a sí misma con temas teológicos y surge la gnosis. Ese es uno de los fenómenos más sorprendentes de la historia del cristianismo: que distanciándose de casi todas las filosofías les ha succionado su jugo y se ha expresado por medio de ellas. Al platonismo de san Agustín ya no le queda casi nada de Platón; al aristotelismo santo Tomás le ha podado las convicciones fundamentales; al Kant y Fichte de Rahner o al Hegel de Pannenberg y Brito les queda poco de aquella razón trascendental que se ahorra el escándalo de la particularidad, porque los han situado como adoradores en la gruta de Belén y los han postrado a los pies del Crucificado, obligándolos a pensar desde allí. ¿O es eso quizá lo que algunos de ellos también quisieron hacer con su filosofía cuando la pensaron como un *Verbum crucis*?

Lutero es el exponente máximo de esta aguda percepción de la novedad del cristianismo y con ello de la desnaturalización que puede llevar consigo la utilización de una filosofía cuando no ha sido reducida a la obedien-

16. A la conexión entre las categorías de persona, amor, libertad y salvación derivadas de la encarnación-acción-resurrección de Cristo atribuye este autor no creyente la victoria del cristianismo sobre la filosofía antigua. Cf. L. Ferris, *Apprendre à vivre*, Paris 2006, 70-110 (versión cast.: *Aprender a vivir*, Madrid 2007, 77-120).

cia a Jesucristo[17]. Su batalla contra Aristóteles tiene esta intuición en su origen: en la teología escolástica el Estagirita arrastra consigo a la Biblia y la hace hablar como si fuera un capítulo más de la razón natural, cuando ella es su radical desenmascaramiento ya que, cuando ella está bajo el pecado, niega a Dios y piensa el mundo como si Dios no existiera e intenta demostrar que no existe para que el hombre actúe como único dueño. Este rechazo de Lutero se extiende a teólogos como el Pseudo-Dionisio (considerado casi inspirado por toda la teología medieval, incluidos san Alberto y santo Tomás, que le dedicaron comentarios), deponiéndole de su pedestal y declarándole platónico, no cristiano, porque aquel termina remitiéndose al conocimiento analógico de Dios como causa a partir de sus efectos (Rom 1, 19-20) ¡Para tal viaje –sostiene Lutero– no hacían falta alforjas, es decir, que Cristo naciera de María y gustase el vinagre de la cruz! Con la afirmación de la analogía el hipotético discípulo de san Pablo en el Areópago intenta demostrar que la sabiduría de los griegos es idéntica a la sabiduría de Dios, pero oculta lo esencial de ésta, que es locura y escándalo para ellos: la cruz de Cristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (Rom 4, 24-25), «que ha venido a sernos de parte de Dios sabiduría, justicia, santificación y redención, para que, según está escrito: 'El que se gloría que se gloríe en el Señor'» (1 Cor 1, 21.30; cf. Jr 9, 22-23). Es decir, ha reducido el cristianismo a platonismo. Con ello Lutero, denostando al Pseudo-Dionisio, anticipa la acusación de Nietzsche (el cristianismo despojado de la cruz de Cristo y de la resurrección de la carne es platonismo para el pueblo) pero haciéndola desde dentro como autocrítica[18].

Desde dentro la teología sufre amenazas cuando la *autoridad episcopal*, el *derecho canónico* o *la predicación*, intentan explícita o implícitamente suplantarla, reducirla, ponerla a su servicio o acallar su voz. Cada una de estas instancias intenta afirmarse absolutamente a sí misma y para ello inconscientemente desdeña o reduce a la insignificancia las propuestas de la razón crítica, que hacia dentro de la Iglesia es la teología. Tres dijimos que son las funciones de la teología: defensa y proposición frente a las objeciones que vienen de fuera de la fe; elaboración reflexiva de la fe haciéndola fecunda para los creyentes; ejercicio crítico respecto de la vida, institucio-

17. «Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad Sacram Scripturam» (WA 56, 371).

18. «Dionysius ille in theologia vero mystica, quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam pernitiosissimus est, plus platonisans quam christianisans, ita ut nollem fidelem animum in his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non disces, ut si etiam scias, amittas» (*De captivitate babylonica*, en WA 6, 562). Cf. Y. de Andía, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris 2006, 45.

nes y acciones de la propia Iglesia. Para llevar a cabo esas tres funciones parte primordialmente de la Biblia leída en todos y cada uno de sus libros con ayuda de los mejores instrumentos exegéticos y hermenéuticos; de la entera tradición de la Iglesia que ofrece experiencias de admirable libertad y de inmensa complejidad, con cuya ayuda podemos iluminar, afirmar o corregir los comportamientos presentes.

La autoridad episcopal en la Iglesia tiene una palabra propia, que debe emitir en el género literario correspondiente y que no puede intentar igualarse o competir con el género de los teólogos[19]. El derecho canónico es otro tipo de palabra a la que corresponde otra autoridad: la propia del legislador que defiende la libertad fijando los derechos y las obligaciones de los que forman la Iglesia. Finalmente la predicación tiende a presencializar la acción de Dios proponiendo a Cristo crucificado ante los ojos de los oyentes (Gal 3, 1). Es una palabra particular para un oyente particular en un lugar particular, que va de la vida al misterio y del misterio a la vida. Tiene como objetivo pintar a Cristo ante los ojos y oídos de los presentes, de manera que se puedan comprender desde él, convertir a él y decidir por él. *Anunciar, exhortar, consolar, recriminar, animar, sostener, denunciar, alumbrar, esperanzar es lo propio de la predicación*. La palabra del apóstol es ante todo el *kérigma* y la *parénesis*: anunciar a Jesucristo, invitar a la fe en él, proponer la salvación que deriva de él. En ella se pone toda la persona en juego, con la libertad ante todo. En la teología en cambio está en primer lugar la inteligencia, que abre a otros planos del ser humano: el *espíritu* que nos pone en contacto con lo que nos es superior (Dios y las realidades eternas de las que nos hablan los místicos) y la *razón* que nos pone en contacto con lo que nos es inferior (las realidades de este mundo tal como las conocen los científicos)[20].

En el momento actual la teología está amenazada en la Iglesia desde tres laderas: las actitudes espiritualistas, los fundamentalismos y la secularización de la conciencia, que comparten un cierto irracionalismo, común a la cultura contemporánea que se inclina al poder y al placer como accesos inmediatos a la realidad, ejerciendo la violencia en lugar de la reflexión y la persuasión. La encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998) describió esta atmósfera de desconfianza frente a la inteligencia. El problema es de fondo ya que lo que está detrás es la renuncia a la historia sustituida por los

19. Cf. O. González de Cardedal, *El obispo en la Iglesia. Una meditación*, en R. Blázquez - J. M. Soler - O. González de Cardedal, *El obispo en la Iglesia*, Madrid 2002, 66-221.

20. Cf. O. González de Cardedal, *La predicación en la Iglesia*, en M. A. Pena y otros (ed.), *Gozo y esperanza. Memorial J. R. Guerreira*, Salamanca 2006, 963-998.

mitos-fábulas (1 Tim 1, 4; 4, 7; Tit 1, 14; 2 Tim 4, 4; 2 Pe 1, 16) y la abdicación de la verdad, sustituida por la interpretación, es decir la sustitución del ser por el lenguaje y de Dios creador por el intérprete creado. Es la herencia de Nietzsche radicalizada: las palabras no remiten a nada más allá de sí mismas porque no están creadas por nadie y por ello no están habitadas por nada ni destinadas a nadie. Y como no tenemos nada más que las palabras nos quedamos sin el ser, sin la verdad, sin la moral y sin Dios. Aquí está la grandeza a la vez que la ambigüedad de la hermenéutica.

Tales corrientes y grupos alientan una desconfianza ante la razón y la teología, a la que consideran culpable de los males que están teniendo lugar en la Iglesia y en alguna manera presuponen que los teólogos son personas que piensan pero no creen del todo, y si creen no rezan y si rezan no están en comunión con la autoridad eclesiástica. En algunos de estos grupos se crean figuras nuevas de guías, catequistas o responsables que asumen una autoridad superior a la del sacerdote y a la del teólogo. Pretenden tener comunión directa con la jerarquía y de manera especial con el Papa. Junto con esta reserva mantienen una distancia a los movimientos teológicos contemporáneos y en especial a la exégesis. Es verdad que ésta, junto con sus admirables logros históricos y filológicos, no ha sabido siempre mantener la necesaria cercanía cordial a la conciencia cristiana y ha abierto una sima entre ella y los creyentes sin especial formación; y sin embargo es irrenunciable y cumple una sagrada función subsidiaria de la teología. La lectura crítica no ha encontrado siempre una mediación que la acercase hasta la *lectio divina*, aquella que hecha en oración, en súplica y lágrimas delante de Dios, quiere acoger la palabra bíblica como dirigida a cada lector concreto conteniendo para él la salvación. No pocas obras exegéticas se quedan en la explicación de los textos en su génesis original, prehistoria literaria y contexto social de entonces, abriendo una sima cada vez más profunda que separa aquella situación de la del creyente actual. La *Fremdheit* o extrañeza de la Biblia se hace entonces tal que los cristianos prefieren leerla en directo con olvido de todo lo que una exégesis debe aportar para recibirla en un fecundo cruce de horizontes entre lo que Dios quiso en aquel instante y lo que quiere de mí aquí y para mí hoy[21].

21. Cf. Pontificia comisión bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma 1993; A. Franz (ed.), *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie in gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg 1999; L. Sánchez Navarro - C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Navarra 2003; U. Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg 2005; especialmente J. Kügler, *Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Wissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft*, 10-37.

7. *Necesidad perenne de la teología*

Frente a todas esas actitudes hay que subrayar la *necesidad de la teología*. Es sagrado mantener la conciencia creyente al nivel de la conciencia histórica, ya que de lo contrario se haría muy difícil el creer o quedaría relegado como una forma arcaica de comprender la realidad, dando lugar a una esquizofrenia en la vida de los creyentes, partidos entre el mundo y Dios. Hay que estar erguido y mirar de frente a la historia, desde una confianza absoluta en la capacidad del evangelio para ser fermento de una humanidad mejor. Para ello es necesario una teología con la que se pueda comprender el mundo, se pueda asumir las responsabilidades históricas y se pueda cumplir la propia misión en la Iglesia; en una palabra, una teología con la que se pueda vivir y morir. Esa teología requiere una forma connatural de vida en el teólogo. Es un milagro tener un «alma eclesial» (*anima Christi*) a la vez que un «alma secular» (*anima mundi*), dada la secularización que está imprimiéndose a nuestra cultura; una inserción eclesial plena y una participación interesada en los acontecimientos que deciden la historia; mantener un rigor científico a la altura de lo que cada una de las ramas de la teología va ganando a la vez que una sintonía con el pensamiento que viene de fuera de la Iglesia. Pero esto no es otra cosa que la paradoja expresada por Jesús entre estar en el mundo y no ser del mundo, vivir entre los hombres y no servir al Maligno, del que cada día pedimos ser librados (Jn 13, 17; Mt 6, 13; 1 Jn 2, 13; 5, 18-19). Es sobre todo difícil al teólogo, y solo posible como un don de Dios, ser a la vez aquello que el Pseudo-Dionisio exigía: alguien que «tiene un saber» de las realidades divinas (μαθών) y que a la vez «tiene un conocimiento íntimo» o sabor de ellas (παθών), la *vera scientia* y la *cognitio experimentalis* de que ha hablado toda la tradición espiritual[22].

El cultivo de la teología en la Iglesia exige una vida de renuncia y de silencio, de apasionamiento por la realidad divina a la vez que de pasión por el mundo, que Dios nos entrega en cada momento, de oración para poder percibir los gemidos del Espíritu Santo, diferenciándolos de nuestras pasiones y tentaciones. La teología no es biografía del teólogo, pero si exige poner la vida, arriesgándola por ella; sin tal arriesgo existencial no es posible.

22. «Denys prescrit de joindre au 'savoir' théorique du 'sachant' (μαθών) l'état complementaire du 'patient' (παθών), ce que j'ai traduit autrefois par 'expérience vécue', mais qui est bien davantage la réception et l'accueil d'un Don, tout ensemble une 'passion' –liée peut-être, mais ce n'est pas sur, à celle du Crucifié– et une 'sympathie' au sens le plus prégnant du terme, une foi infuse et déjà une virtuelle déification» (M. de Gandillac, Prefacio a Y. de Andía, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris 2006, 9).

Ella necesita a la vez un doble clima para su cultivo: un universo cultural abierto a las cuestiones de la trascendencia tal como se debería dar en toda universidad con la filosofía, la filología, el derecho y la sociología. La teología se hace en diálogo con el pensamiento que determina las conciencias en la sociedad. Pero la teología necesita sobre todo un clima de confianza y de libertad en la Iglesia para que el teólogo pueda sin complejos revivir las viejas disputas y con coraje asumir las nuevas tareas, ante las que de antemano no se conoce la respuesta. Quien se adentra en la alta mar del pensamiento y de las situaciones vidriosas que esperan palabras verdaderas corre el peligro de hundirse o de ofrecer respuestas que no siempre son justas, completas o coherentes con la propuesta cristiana. Esos marinos que se arriesgan a faenar en el hondo mar de Dios merecen en la Iglesia una palabra generosa, que sea de apoyo a la vez que de discernimiento crítico. Quienes se quedaron en la orilla no corrieron peligro pero no cumplieron la tarea asignada y por ello no tienen derecho al denuesto ni a la crítica[23].

8. *Las tentaciones personales del teólogo*

El teólogo individualmente también sufre tentaciones, en primer lugar las de todo cristiano, por las tres concupiscencias: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (1 Jn 2, 16). La tentación del mundo es hoy más aguda, ya que los medios públicos nos halagan, ofreciendo voz y púlpito pero no siempre para proponer el evangelio sino para interpretarlo en función de intereses que no siempre son los de Cristo. Tentaciones derivadas del cansancio, de la soledad en la propia Iglesia, del abatimiento ante la debilidad de nuestra palabra, de la desproporción ante las objeciones de la ciencia y de la filosofía, de cierta desconfianza eclesial[24]. El teólogo termina siempre desfalleciendo al hablar de Dios;

23. Léase el bellísimo relato de M. Blondel «La nave», en *Carnets intimes* II (1894-1949), Paris 1966, 164-165, que concluye con estas palabras: «Que Dieu sévère aux orgueilleux et aux ambitieux qui ont voulu conquérir et fermer la route, soit indulgent aux épris de vérité qui ont marqué cette route de leurs naufrages». Y los versos del poeta Apollinaire: «Piedad para nosotros, los que combatimos siempre en vanguardia.../ Piedad para nuestros yerros; piedad para nuestros pecados».

24. Santo Tomás habla del mérito de los mártires, pero al mismo tiempo del mérito de los teólogos que mantienen la fe en las dificultades: «Ea quae repugnant fidei sive in consideratione hominis sive in exteriori persecutione, in tantum augent meritum fidei inquantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide et ideo martires maius meritum habuerunt non recedentes a fide propter persecutiones; et etiam sapientes maius meritum fidei habent non recedentes a fide propter rationes philosophorum vel haereticorum contra fidem inductae» (STh II-II, q. 2, a. 10 ad 3).

no puede ofrecer una palabra demostrativa. Sus palabras se asemejan más a las parábolas de Jesús que a las demostraciones de la ciencia o a los conceptos de los filósofos.

Como las parábolas no tienen una evidencia previa al consentimiento a ellas, invitándonos a ponernos en marcha por el camino que nos sugieren andar, así la teología tampoco tiene una evidencia previa a la inserción del lector en el universo de la fe y a la participación en la vida de la comunidad creyente. Su lenguaje propio es el de la *analogía*, aquella forma de pensamiento y de palabra que avanza desde el hombre conocido al Dios desconocido y a la inversa desde el Dios conocido en Cristo al hombre desconocido; pero sobre todo vive siempre referida al hombre que realiza Jesús y al Dios que se nos da en él. Analogía dice semejanza y correspondencia entre Dios y el hombre que es su criatura (*similitudo*) fundamentada en la participación del ser creado en el Creador (*participatio*); pero a la vez dice diferencia, distancia y desemejanza (*dissimilitudo*). A las primeras sigue un conocimiento real, matizado por la percepción que las segundas nos transmiten: Dios es conocido justamente en cuanto desconocido y solo reconocible en lo que él ha dicho de sí mismo en Cristo. A la *analogia entis* tienen que preceder o seguir una *analogia fidei* y una *analogía caritatis*. La persona de Jesús funda la legitimidad de la analogía porque es uno y único el que reúne en si a Dios y al hombre; pero nos lleva al borde donde aparece la dialéctica. ¿Cómo puede Dios ir hasta la cruz? ¿Cómo puede él en su Hijo gustar nuestra muerte? ¿Es eso la suprema expresión de la humanidad de Dios o es una inhumanidad, indigna del hombre y más todavía de Dios? La analogía recibe su último fundamento ontológico y gnoseológico de la cristología[25].

La tentación del teólogo es la de avanzar hasta el sistema absoluto, en el que Dios quede inserto, o desistir de la palabra en el silencio. No puede lo primero porque eso equivaldría a que el hombre se eleva sobre Dios y le encierra en las categorías de su pensamiento. Conocer en este caso sería dominar y finalmente constituiría la forma suprema de ateísmo e idolatría. Ateísmo por negar a Dios; idolatría por convertir al hombre en dios sustituto. Pero el teólogo tampoco se puede quedar en el silencio, si este silencio aparece como negación o desistimiento de Dios. De ahí la necesidad fundamental pero a la vez la ambigüedad de mucha teología apofática que

25. Rom 12, 6; DH 806. Cf. H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962; H. Bouillard, *Karl Barth* I-III, Paris 1957. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/l, Zurich 1932; repensó y matizó esta postura en *ibid.* III/1 y II; E. Jüngel, *Gott Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977.

absolutizando el silencio deja de ser cristiana. Por ello, la última palabra del teólogo es la oración: palabra a Dios; la conversación: palabra con sus hermanos los hombres; acción como testimonio y anticipo de la promesa de Dios. D. Tracy concluye así uno de sus libros: «El resto es oración, observancia, disciplina, conversación y acciones de solidaridad en esperanza. El resto es silencio»[26].

El silencio es para el teólogo la condición necesaria para la atención, audición y docilidad al Espíritu Santo que interpreta en nuestros corazones la Palabra eterna. «Está escrito en los profetas: 'Serán todos dóciles a Dios, enseñados por Dios, alumnos de Dios'. Todo el que escucha al Padre y aprende, viene a mí» (Is 54, 13; Jr 31, 33; Jn 6, 45; trad. Vulgata, *Nueva Biblia de Jerusalén*, M. Iglesias). Un silencio que prepara para la alabanza y se consuma en la glorificación, desde las cuales renacerá la palabra. Si al principio era la Palabra, el final no puede ser el silencio. Por el Cristo en quien fuimos creados, somos recreados y por él seremos consumados. Él seguirá siendo para nosotros eternamente la Palabra en la que fuimos dichos por el Padre, en la que fuimos interpretados en nuestra historia, en la que nos encontramos dichos y con la que glorificaremos sin cesar «in laudem gloriae eius» (Ef 1, 6.12).

26. D. Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, London 1987.

X

LA TEOLOGÍA EN LA SITUACIÓN ESPIRITUAL DEL SIGLO XX

L'important est, non pas de parler pour les âmes qui croient,
mais de dire quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient pas
(M. Blondel [1861-1949], *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* [1896], Paris 1956, 7).

El cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no
a su caída en pecado, y menos aún a las fallas de su vida.
El cristianismo no es la argamasa que remienda las fallas de la vida...
El punto de coincidencia entre el hombre actual y el cristianismo
no es la *indigencia* de la vida, sino la *plenitud*.
Cuando la vida se asienta más sobre sí misma,
es entonces cuando formalmente está siendo más en Dios y *con* Dios.
La deiformación cristiana es el fundamento positivo
de una vida plenamente asentada sobre sí misma.
Y esta convergencia entre la situación del hombre actual como plenitud de vida
y el cristianismo como deiformación es lo que mueve el diálogo
(X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 18-19).

1
NUEVO PUNTO DE PARTIDA

1. *Historia, fe, teología*

Cuando Dios habla en la historia humana y lleva a cabo su revelación, con ella suscita en el hombre la capacidad de la respuesta. A esa capacidad que Dios suscita en el hombre para que pueda reconocer su llamada y, desentrañando su contenido, adherirse a ella, la hemos llamado *fe*. La fe es el otro elemento de la manifestación divina: el interno, que afecta a la capacidad perceptiva del hombre, junto al externo que se expresa como signo. Esa fe, calificable como *fe divina*, constituye el fundamento primero y perenne de la respuesta del hombre a Dios, que se inicia en el sí personal, se prolonga en la reflexión, se actualiza en la acción, se constituye en el amor de gracia y se consuma en el amor de gloria. La fe otorga, por consiguiente, al hombre la capacidad de responder a Dios y de relacionarse con Dios, de vivir en una amistad con Él, que entraña conocimiento y amor mutuo.

La fe es la luz, la vida y la justificación que Dios otorga al hombre antes que la respuesta, forma de vida y acción moral del hombre para con Dios. La radicalización antropológica que ha tenido lugar en la conciencia humana a partir del Renacimiento, nos ha inclinado a olvidar esa precedencia fundadora de la iniciativa de Dios, de su acción en la historia, de su designio preveniente. Ese *ágape* divino es el que suscita la libertad humana, ya que no hay libertad histórica sin un amor que la desencadene, sostenga y lleve a su plenitud. De esa fe como don divino surge nuestra respuesta. La libertad para creer no se da en el vacío ni en el silencio, sino en la plenitud sonora del Dios que llama al hombre, iluminando su inteligencia, conmoviendo su corazón y purificando su adhesión; le crea primero el deseo, luego la posibilidad y finalmente la necesidad de creer. De esa fe, así teológicamente pensada, es de la que la Escritura, y tras ella todos los teólogos, dicen que vive el justo. Es justo quien ha recibido la justificación de Dios; es «fiel» o creyente quien vive de la «fe» que Dios da en Cristo,

por lo que el apóstol puede decir: «Aun cuando vivo en la carne vivo en la fe del Hijo de Dios»[1].

La teología tiene ahí su raíz originaria y su arraigo permanente. Ella supone la historia externa de la revelación y es memoria de los hechos, tiempos y signos salvíficos. Narración y confesión de esos hechos como misterios porque en ellos Dios alumbra por dentro la historia humana y la asume como su historia. Entonces se convierte en lo que los castellanos llamamos «*historia sagrada*», los latinos «*historia salutis*», y los alemanes «*Heilgeschichte*»[2]. La teología es a la vez discernimiento de esos hechos, por confrontación con otros contemporáneos y con aquellos que en otras religiones o ideologías tienen la misma pretensión revelante y salvífica. Presupone el asentimiento a lo que esos hechos implican de verdad, tal como se han condensado en las homologías del Nuevo Testamento, en los artículos y dogmas de fe, penetrando en su sentido y deduciendo conclusiones. Por ello es penetración en el misterio (*intelligentia fidei*) y sólo en un segundo momento es elaboración de las consecuencias o conclusiones lógicas y morales que de ahí se derivan (teología de silogismos o *Konklusionstheologie*)[3].

La teología presupone el seguimiento del Señor; es camino para conocerle y ser buenos como él; ya vimos que san Buenaventura la definía como ciencia práctica: *ut boni fiamus*[4]. Sobre la teología repercute la naturaleza y el dinamismo de la fe, que es un acto personal totalizador y por ello un acto a la vez teórico (intuición), afectivo (amor) y volitivo (seguimiento). En el acceso a Dios y a Cristo la correalización de una misma vida con ellos se lleva a cabo en el comprender (orden cognoscitivo), en el vivir lo mismo que ellos (orden volitivo) y en el seguir su ejemplo (orden moral). Max Scheler enumeraba esos tres actos con estos términos: *Verstehen*, *Nachleben*, *Gefolgschaft*[5].

Haciendo memoria de cómo fue Dios con los hombres, la teología es iluminación crítica de la realidad presente desde la anticipación o prolepsis del Futuro absoluto, que como destinación de la vida humana se nos ha revelado en Cristo. Memoria y confesión, seguimiento y esperanza prolépticа, con las formas específicas de pensamiento que corresponde a cada una, son el fundamento de toda verdadera teología: aquella que piensa la realidad desde Dios tras haberle oído y agradecido, pensado y amado.

2. *Entre modernismo, liberalismo y retorno a las fuentes*

Ha habido dos momentos en la historia del siglo XX en que la teología ha estado a debate, a vida o muerte. ¿Era ella una ciencia real, que pudiera acreditar un estatuto científico al margen de la historia, de la exégesis de los textos y de la ciencia positiva? El acoso le llega del protestantismo liberal (Harnack) y del modernismo[6]. Para el uno se funda sólo en hechos positivos; para el otro sólo en vivencias de fe. Ninguno de los dos habla de revelación y de fe en sentido estricto. En esos momentos hay un retorno a san Anselmo recuperando su fórmula: *fides quaerens intellectum*. A él le dedica Karl Barth, un libro que es como los prolegómenos o fundamentación crítica de toda su teología dogmática[7], y otro, Romano Guardini, en el que bajo el título *Credo ut intelligam* estudia la dependencia del conocimien-

1. Cf. Gal 2, 20; Rom 3, 22; Hab 2, 4 (sit. en Rom 1, 17; Gal 3, 11; Heb 10, 38-39); Jn 1, 12. Cf. Tomás de Aquino, *Opuscula theologica* I, Torino 1954, 418. «Nisi per fidem diligatur Deus non mundatur cor ad eum sciendum» (Buenaventura de Bagnoregio, *Sent.* d. 24). La fe es en el Nuevo Testamento purificación del corazón, iluminación de los ojos del corazón (Ef 1, 17-18), ensanchamiento de las potencias perceptivas y receptivas del hombre para que pueda ser oyente, dialogante y amigo de Dios. Es así principio de una nueva forma de existencia. «Glaube ist dem Gesetz gegenüber gestellt. Damit ist es nicht möglich, den Glauben als eine (sublime) Form von Gesetzeswerkes zu verstehen. Glaube ist zwar der Glaube des Menschen aber nicht als dessen Leistung, sondern als die ihm von Gott eröffnete neue Möglichkeit des Lebens» (K. Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg, 1991, 127). Cf. J. M. Faux, *La foi du Nouveau Testament*, Bruxelles 1977; H. Urs von Balthasar, *Gloria* I, cap. I: «La luz de la fe»; cap. II: «La experiencia de la fe».

2. Cf. O. Cullman, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1957; Id., *Cristología del Nuevo Testamento* (1966), Salamanca 1998; Id., *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966. El manual católico *Mysterium salutis* tiene esta orientación que, en referencia explícita a Cullman, Pablo VI acogió en el contexto del Vaticano II. Detrás de todo esta terminología ha permanecido la dificultad siguiente: ¿Quién es el sujeto de esa historia salvífica: Dios o el hombre? ¿Se puede hablar con rigor de que Dios tiene historia, padece destino? Para unos (Guardini, Rahner, Moltmann, Jüngel) esto es el punto de partida de cualquier cristología que se quiera cristiana. Otros, por el contrario, negarán ese presupuesto. «Si la théologie peut se faire narrative, l'histoire qu'élle raconte ne saurait en aucun cas être prise pour une histoire de Dieu, l'Eternel, qui trascende toute histoire» (J. H. Nicolas, *Le Discours sur Dieu*: Revue Thomiste 85 [1985] 635-657, cita en 638). Cf. J. Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, Paris 1994.

3. Cf. G. Söhngen, *Konklusionstheologie*, en LThK 6 (1961) 453-454; M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, en *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, 1180-242, especialmente 198-200 («Aufgaben der theologischen Arbeit»).

4. Buenaventura de Bagnoregio, *Breviloquium*, prol. 5, 2. «Hic (habitus qui dicitur sapientia et simul dicit cognitionem et affectum) est contemplationis gratia, et ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut quamtum est de sui ratione nata sit movere affectum» (*1 Sent.* proem., q. 3).

5. M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca 2005.

6. Cf. Decreto del Santo Oficio *Lamentabili* (3 julio 1907) y la Carta encíclica de Pío X *Pascendi dominici gregis* (8 septiembre 1907). Una información breve y actualizada: M. Guasco, *El modernismo. Los hechos, las ideas, los personajes*, Bilbao 2000; C. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007.

7. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (1931). Cf. el intercambio de cartas sobre esta cuestión entre Harnack y Barth, en K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon 1957, 7-32.

to teológico de la fe[8]. Estas son sus conclusiones. Frente al liberalismo residual y a los modernismos implícitos, «mi lección, en cambio, ponía la revelación y la fe como base del conocimiento. Esto significaba una actitud y orientación mental totalmente diferente. Desde mis años de estudio de la Teología en Tubinga yo estaba convencido de que la teología está fundamentada en otros esfuerzos cognoscitivos y que tenía una fundamentación propia. Precisamente la responsabilidad del conocimiento debe exigir que esté fundamentada en un *objeto propio de conocimiento*, es decir, *la revelación*, y en un *principio propio de conocimiento*, es decir, *la fe*, estructurada en el dogma. A esto tiene que añadirse además, evidentemente, todo lo que se refiere al cuidado por el método y la atención a los hechos empíricos»[9].

Frente al positivismo bíblico, liberalismo doctrinal y dogmatismo eclesiástico, estas palabras redescubren la verdadera naturaleza de la teología: un saber que tiene un objeto propio (la revelación de Dios en Cristo), un principio propio (la fe) y un sujeto propio (la Iglesia)[10]. Evidentemente, Guardini entiende la fe como la entienden la Biblia y la mejor tradición teológica, es decir, como purificación del corazón e iluminación de la inteligencia, instinto de la voluntad y ensanchamiento de la memoria. La fe es la luz que hace ver, el acompasamiento que Dios otorga al hombre para que pueda reconocerle como Dios y adentrarse en la realización de su propio misterio, participando en la filiación del Hijo y anticipando en alguna forma el conocimiento y amor futuros. «La fe (como gracia regalada por la Persona infinita) es para el hombre la única adecuación al Hombre-Dios»[11]. Santo Tomás define expresamente la teología como una participación del conocimiento divino: «Sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium»[12].

8. R. Guardini, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, recogida en el volumen *Auf dem Wege* (1923). Cf. J. Ratzinger, «Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft», en *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 128-133 («Der theologische Grundentsscheid»).

9. R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Dusseldorf 1984, 33-34.

10. «La Iglesia solamente conoce a Dios, en cuanto lo finito puede conocer al Infinito... Lo que a primera vista pareció como una violación de todo el pensamiento científico, desde una visión más profunda es el único fundamento posible de la ciencia teológica: el auténtico sujeto de la teología es la Iglesia como comunidad pensante» (Id., *Auf dem Wege* [1923], 58).

11. H. U. von Balthasar, *Ensayos Teológicos* I. *Verbum Caro*, Madrid 1964, 194.

12. Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 3 ad 2. «Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde et Apostolus dicit (Heb 11, 1) quod est substantia sperandarum reum: quasi iam in nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens» (*Compendium Theologiae* I, 2, 3). En el mismo sentido, Lutero: «Et sic fides est substantia sperandarum rerum, id est possesio et facultas rerum non mundarum (quae est visio et sensus) sed futurarum» (WA 3, 419-420).

3. *Eclesialidad y racionalidad*

La revelación y la fe, que fundan un saber específico, son la revelación y la fe comunitarias. El sujeto de la tradición y de la confesión es la Iglesia, y el creyente se sabe siempre parte de un todo y miembro de un cuerpo. La teología existe, por tanto, en Iglesia y como expresión de la fe en Iglesia; y tiene una racionalidad distinta de la metafísica cuando habla de Dios (llámese teología racional o ciencia de la religión) y de las ciencias de las religiones[13]. El Dios del que habla la teología no es el *Deus ignotus* sino el *Deus crucifixus*, no el que se define como Inteligencia pensante o Ser Absoluto, sino como Amor libre y religado al hombre y al mundo en creación, revelación y redención.

> Teología del crucificado es discurso sobre Dios como discurso del amor acontecido en la muerte del hombre Jesús. Amor es esencialmente acrecimiento de ser. Amor es también, más aún lo es precisamente en la renuncia a sí mismo. Por ello según una palabra de Jesús (Mt 10, 39) gana su vida aquel que la entrega. Y esto vale también para Dios[14].

Primero fue la Iglesia, luego la Biblia y después la Teología. La teología por tanto nace así en la Iglesia, teniendo a la Biblia como el texto normativo del origen y expresivo de las realidades que los sacramentos y la fe han interiorizado en la conciencia personal del teólogo[15].

La racionalidad de la teología implica historia (pasado), comunidad, transmisión, interpretación (presente) y orientación (futuro) hacia aquella manifestación escatológica que desvelará lo que ahora conocemos sólo en parte, en espejo y en enigma (1 Cor 13, 12; 1 Jn 3, 2). La teología abarca, por tanto, el pasado, el presente y el futuro en la intencionalidad de su objeto y de su acto. No es posible la dominación agotadora del objeto en el presente, ya que implica un pasado al que sólo se tiene acceso en la memoria y una consumación a la que sólo se llega en la esperanza. Su carácter científico se funda justamente en la fidelidad a sus elementos específicos: discernir, penetrar y fundamentar la posibilidad, el contenido y sentido de la revelación. Desde dentro de la teología se repiensa primero la posibilidad de la revelación, como acción de un Dios soberano y abierto; luego la posibilidad humana de la fe como ejercicio de una existencia personal, que

13. Cf. M. Seckler, *Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft. Versuch einer Abgrenzung*: Theologische Quartalschrift 3 (1977) 163-176.

14. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 505.

15. En este sentido la Biblia es el alma de la Teología. Cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 24, 6; *Optatam totius* 16, 6. Cf. R. Lafontaine (ed.), *L'Écriture âme de la théologie*, Bruxelles 1990.

siendo más que razón e inteligencia, se vive en inseparable unidad con la memoria y la voluntad. La teología oriental partiendo de san Pablo (1 Tes 5, 23) tiene una visión tricotómica del hombre (cuerpo, alma, espíritu)[16] que supera la visión dicotómica proveniente del platonismo. En occidente san Agustín introduce el aspecto trinitario pero con otras referencias antropológicas. El alma es imagen de la Trinidad, y lo mismo que allí son inseparables las personas, aquí son inseparables las potencias (memoria, inteligencia, voluntad) con sus específicas ejercitaciones[17].

La teología pone en marcha todos los recursos históricos y científicos que la inteligencia humana ha ido allegando en la historia para mejor conocer su objeto. En la teología, junto a la realidad del Dios revelado, hay *elementos expresivos del origen* (experiencias primeras, hechos históricos, textos); hay *elementos de transmisión* (tradición e interpretación, sujetos internos y elementos externos colaboradores); hay *elementos de realidad transmitida* (palabras, signos visibles y, con ellos, la realidad invisible del Espíritu Santo dado y de la gracia creada). Luego está el hombre, destinatario de esa revelación, que en cada época se sitúa de una u otra forma ante Dios. Finalmente está la entera realidad e historia que hay que comprender en su relación con Dios. «La teología habla de Dios principalmente y de las criaturas en la medida en que se refieren a Dios como principio o fin»[18]. Frente a esta concentración de la teología en Dios que propone santo Tomás, san Buenaventura diferencia, afirmando que Dios es el sujeto (objeto) radical, mientras que Cristo es el sujeto integral o integrador[19].

Por esta complejidad del objeto teológico se comprende que cada generación, desde la más decidida fidelidad a sus principios, se sienta sin embargo impulsada a estudiar uno u otro de esos elementos, ejercitando una nueva racionalidad. Lo esencial es siempre la íntima penetración en la realidad divina misma, discerniéndola de otras (dones del Espíritu Santo: *don*

16. «La trichotomie thèologique (corps-âme-Esprit) est devenue en Orient traditionelle» (Th. Spidlik, *La spiritualitè de l'Orient chrètien*, Roma 1978, 29, 33, 90-91).

17. «Derivatur enim ab illa Trinitate divina quaedam trinitas in anima nostra, secundum quam ad imaginem Dei sumus secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem» (Tomás de Aquino, *Expositio primae Decretalis*, en *Opuscula Theologica* I, Torino-Roma 1954, 418).

18. «Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem» (STh I, q. 1, a. 3 ad 1).

19. «Deus est subjectum theologiae radicale. Christus est subjectum integrale, res et signa sunt subjectum universale sive etiam credibile prout transit in rationem intelligibilis» (*In lib. sent.*, Proemium, q. 1 [I, 7]). Y en correspondencia matiza la naturaleza del quehacer teológico: «Scientia theologica est habitus affectivus et medius inter speculativum et practicum, et pro fine habet tum contemplationem, tunc ut boni fiamus, et quidem principalius ut boni fiamus» (Proemium, q. 3, conclusio [I, 13]).

de ciencia), percibiendo su propia potencia santa y santificadora (*don de inteligencia*), en una relación de connaturalidad que permite saber por amor y juzgar por inclinación (*don de sabiduría*)[20].

La teología permanece siempre idéntica en su intención y, sin embargo, es siempre diversa en su realización. *Cada hombre y cada generación acceden a Dios desde una experiencia histórica y desde una esperanza escatológica*. Esas esperanzas y experiencias radicales son las que constituyen el verdadero principio de individualización de los seres personales, de sus actividades y creaciones. La teología no crece por mera acumulación de datos positivos, de conceptos elaborados o de convicciones logradas, que se irían sumando de manera cuantitativa unos a otros, en una especie de amontonamiento cada vez más abultado. Cada teólogo piensa la totalidad desde la revelación de Cristo como *inicio* histórico del cristianismo y como *principio* y fundamento permanente, que sostiene, encabeza y mantiene viva su realidad. Cada gran teología inicia una nueva lectura del sentido total del cristianismo: a) desde una dimensión redescubierta y repensada; b) desde una nueva esperanza o experiencia humana proyectada sobre él; c) desde un nuevo método de pensamiento; d) desde un nuevo desafío de la cultura o de la situación moral, política o económica en medio de la que vive.

Las creaciones teológicas más fecundas son aquellas que han tenido una percepción viva del origen y de su novedad, y que al mismo tiempo han aceptado el desafío de las nuevas experiencias y exigencias históricas. Los padres de la Iglesia fueron quienes por primera vez tuvieron que *pensar*, uniendo la novedad de Dios encarnado en el mundo (evangelio) con el pensamiento que los hombres ya habían forjado sobre Dios (filosofía); por eso mantienen una perenne vigencia a la vez que una providencial significación para la teología. Por razones obvias, esta fecundidad propia de los orígenes, en la teología protestante la ha ejercido el Nuevo Testamento, desde donde ha redescubierto a la Iglesia, especialmente en los decenios 1920-1950, como fruto de la teología dialéctica, la escuela exegética de la historia de las formas (K. L. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann) y el desafío del nacionalsocialismo (D. Bonhoeffer, M. Niemoeller, O. Dibelius, «Iglesia confesante»). En el catolicismo la influencia ha venido con el redescubrimiento de la Iglesia, la liturgia y la Biblia simultáneamente a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

20. Tomás de Aquino, STh II-II, q. 6, 8, 9, 45. «El Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación» (DV 5).

2
LA METAFÍSICA Y TEOLOGÍA INEVITABLES

1. *Todo pensamiento radical aboca a una actitud teológica*

Todo hombre que piensa es llevado en un momento determinado de su vida hasta los bordes del pensamiento; allí donde él no es el que define sino el definido, no el que apresa sino el apresado, no el iniciador sino el iniciado. En ese preciso instante deja de ser el que establece medidas y, sintiéndose medido por una realidad abarcante (*das Umgreifende*, de Jaspers), deja su pensamiento al borde del abismo[1]. El abismo que es así su vecindad apelativa, su frontera y, por tanto, su definición[2]. Todo pensamiento, que no sacraliza el fragmento, el instante o el límite, integra en sí aquella realidad fronteriza de nuestra existencia, de todo ente y del tiempo mismo. Tal realidad fronteriza sabemos que no es de la misma naturaleza que nuestra propia realidad, ni un ente más entre los que pueblan el mundo. Y hablamos de la Realidad, del Límite, del Fundamento, del Principio, de Dios.

Mas, una vez proferidas por alguien, esas palabras sagradas ya no pueden ser olvidadas ni desterradas de la historia. El pensamiento se ha puesto a sí mismo ante la necesidad de establecer una relación con lo que lo funda y cerca, apela y sustenta; relación que ya no es de dominación, apropiación o definición, sino de atención, acogimiento y consentimiento. Todo pensamiento, que no se absolutiza, crea una situación cercana y asimi-

1. Cf. K. Jaspers, *Philosophie* I-III (1932); Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962; Id., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México 2006.

2. Tras distinguir dos posturas intelectuales antagónicas: el «agnosticismo» y el «gnosticismo», Ortega escribe: «Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que 'este mundo' termina, le pertenece, y es, en consecuencia trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios» (*Dios a la vista* [1926], en *Obras completas* II, Madrid 1969, 493-496, cita en 496).

lable a aquella que en su forma extrema de realización llamamos fe, cuya lógica específica no es la autonomía sino la reciprocidad, no la oposición sino la donación[3].

Esa cercanía puede desembocar en un paso adelante, como consentimiento y confesión explícita consumándose en la invocación y adhesión, o puede permanecer en la distancia, el rechazo y la negación explícita. Pero tanto la adhesión como el rechazo atestiguan la peculiar situación del pensamiento humano ante el límite, que no puede ser concebido como la nada fundante, ya que la nada, si no es el reverso del Absoluto, no puede hacer otra cosa que anonadar. Y del anonadamiento originario no surge lo real. Todo pensamiento, por consiguiente, insinúa ya la posibilidad de ese comportamiento ante lo real que llamamos fe.

Aquí rozamos uno de los nervios del conocimiento de Dios, propio de la fe, que lo diferencia del tipo de conocimiento científico experimental o especulativo en el que se da la relación activa del sujeto humano al objeto en situación pasiva, sobre el que el hombre proyecta la luz de su inteligencia como brazo apropiativo y dominador. En el conocimiento de Dios se invierte la relación: precede y prevalece la acción de Dios y el hombre es activo sólo en la medida en que responde.

> El conocimiento y la confesión de Dios es un proceso activo-pasivo, no una construcción de la razón, sea teórica o práctica; es el acto de ser alcanzado y afectado al que luego responden el pensamiento y la acción, pero al que también es posible negarse. Sólo desde aquí puede entenderse lo que se quiere decir cuando se le denomina a Dios «persona» y lo que significa la palabra «revelación». En el conocimiento de Dios acontece también y, sobre todo, algo de la otra parte: Dios no es un objeto pasivo, sino el fundamento activo de nuestro ser, el fundamento que se hace valer por sí mismo, que sondea y escudriña el centro más profundo de nuestro ser y que acaso no es escuchado precisamente porque el hombre vive con tanta facilidad lejos de su centro, lejos de sí mismo. Al tropezar en el conocimiento de Dios con el elemento pasivo, hemos llegado a la vez a la raíz de los dos errores que se mencionaron al principio: ambos presuponen tan solo el conocimiento en los que el mismo hombre es activo. Conocen al hombre sólo como sujeto activo en el mundo y contemplan la realidad total sólo como un sistema de objetos inanimados que el hombre maneja; aquí precisamente es donde la fe contradice; aquí se puede empezar a comprender qué actitud adopta la fe[4].

3. «La logique de la foi est une logique du don: la foi est donc entre autres cette modalité de la conscience à qui est interdite toute inscription dans une logique d'appropriation» (Y. Lacoste, *De la certitude au dénuement. Descartes et Saint Jean de la Croix*: NRT 113 [1991] 516-534).

4. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1986, 79-80; cf. K. Hübner, *Wissenschaftstheorie und Theologie*: Philosophie und Theologie 82 (2007) 46-64, quien frente a la concepción empírica de la realidad por un lado y la concepción mítica por otro, expone las consecuencias de una aceptación acrítica de estos dos modelos por parte de la teología y la originalidad de la experiencia cristiana con el correspondiente conocimiento teológico.

2. *Todo acto de fe implica teología*

Todo hombre que cree está ejercitando una forma de pensamiento. La fe se articula siempre como una ejercitación de la razón. Ejercitación incoada sólo, implícita, no siempre poseída reflejamente por el propio sujeto, pero no por ello menos real, como real es en toda vida humana una elemental ejercitación reflexiva, sobre el propio vivir en el mundo. Desde los primeros balbuceos del Nuevo Testamento, en que la fe todavía aparece más como confianza en el poder taumatúrgico de Jesús que como adhesión personal a Dios mismo, hasta las confesiones posteriores más elaboradas hay siempre una teología.

> Tanto el kerigma como la autocomprensión de la fe, en la medida en que son expresados en palabras y frases, aparecen ya siempre en una determinada interpretación, es decir en pensamientos teológicos. Aún cuando en el Nuevo Testamento se encuentran frases aisladas, que se pueden considerar como específicamente kerigmáticas, sin embargo están siempre formuladas en una determinada conceptualidad teológica, como, por ejemplo, la frase más sencilla Κύριος Ἰησοῦς, pues presupone una determinada comprensión del concepto de *Kyrios*. Por ello no es posible distinguir lisa y llanamente entre frases kerigmáticas y teológicas, o extraer del Nuevo Testamento una autocomprensión que no estuviera formulada en expresiones teológicas[5].

No se cree nunca si no es porque se está convencido de que se puede creer, de que el acto de creer o el estado de fe supone un incremento de realidad, que no sólo es una posibilidad sino una necesidad. La teología es coextensiva al acto mismo de fe y cotemporal con el hecho de creer; en ese instante ella es una teología sólo incoada, informe, no tematizada ni relacionada con otros saberes, pero no por ello menos real. El acto de creer es una ejercitación de la existencia frente al Absoluto, reconocido como Amor revelado en la historia, y lleva implicada una comprensión de él como origen y destino del hombre, y finalmente del hombre mismo como destinado, capacitado y necesitado del Absoluto. La historia del cristianismo, como forma concreta de realizar la abertura humana a Dios y de inter-

5. R. Bultmann, *Theologie des NT*, 588 (versión cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca [4]2001). Con la misma lógica hay que afirmar que los dogmas de la Iglesia no son separables de una teología, de manera análoga a como la divinidad de Jesús es diferenciable, pero no separable, de su humanidad judía.

pretar la historia como ámbito del encuentro entre Dios y el hombre, ha sido consiguientemente una forma de realizar la vida humana, en cuanto que ella es capacidad de conocimiento, de amor y de aguardo. La fe y la esperanza, la memoria y el amor, son ejercitaciones fundamentales del hombre y al acto positivo de las virtudes teologales precede, acompaña y se consuma una disponibilidad pística y elpídica, agápica y mnemónica, característica de toda vida humana. Y lo mismo podríamos decir de los dones del Espíritu Santo[6].

La teología a esta luz lleva consigo la ejercitación refleja del hombre, que recuerda la realidad en la que se encuentra instalado; que quiere apropiarse intelectivamente sus contenidos; que aguarda y confía en que nada de lo existente será destruido, sino que, por el contrario, será recogido y consumado en su inicial plenitud a la vez que en una no sospechada perfección. Ejercitación refleja del entero ser humano, en la medida en que todo él es afectado por la revelación de Dios en Cristo y por el don de su Espíritu, y en la medida en que toda la realidad tocada por la revelación y el hombre alumbrado por ella cobran o recobran una nueva potencia para existir y para obrar.

3. *La teología como inevitable ejercitación metafísica*

No se puede pensar, sin otorgar crédito a una realidad que no sostenemos nosotros pensándola a ella sino que ella nos sostiene a nosotros pensándonos; no se puede creer sin asumir la entera realidad en su consistencia y fundamentalidad, en su relación y finalidad. Pensar y creer son dos largos caminos que parten de dos puntos extremos de la experiencia humana y que avanzando cada cual, movido por sus propias necesidades, desembocan en el mismo centro, sin por ello desistir cada uno de sí, ni olvidar las experiencias de las que nacieron, ni dejar de sentirse solidarios de quienes aún siguen en camino lejos de ese punto final de encuentro. Con la experiencia, la narración y la acción en el Nuevo Testamento viene el pensamiento, no en mera secuencia temporal sino en entretela, como soporte de aquéllas. No hay generación histórica, ni forma de fe o Iglesia que no vivan de su filosofía explícita o implícita, de su metafísica encubierta o proclamada[7]. La filosofía, y más explícitamente la metafísica, al igual que la energía, nunca mueren, sino que se transforman. Y lo peor que le puede ocurrir a una generación es creer que ha muerto la metafísica. Habrán muerto los hombres por no cultivarla, pero si los hombres viven, piensan y esperan, entonces están construyendo metafísica. Frente a la evolución filosófica actual y frente a las nuevas pretensiones teológicas, escribe Rahner:

> No se puede cultivar una teología científica si no se lleva en el cuerpo una filosofía. Creo que Eberhard Jüngel, un Jürgen Moltmann quizá menos, un Gerhard Ebeling, etc., estarían de acuerdo en esto. La teología puramente exegética, como se ha estilado en los últimos veinticinco años, me temo que corre a la muerte. Parte de un positivismo de la fe, diría yo, de un positivismo del estilado en la teología evangélica de los últimos cincuenta años, quizás bajo la influencia de Karl Barth. En semejante teología se comienza con un *sacrificium intellectus*; se aborda la Biblia; se sabe de antemano que los propios colegas exégetas disuelven la Sagrada Escritura con la ayuda de la crítica histórica y, a pesar de todo y de repente, se la considera palabra de Dios. Así resulta que la Escritura viene a ser, a lo positivista, el único punto de partida de cualquier cuestión teológica. Esto lo considero una pura sinrazón[8].
>
> En mi teología digo que no puedo partir, a lo meramente positivista, de una sedicente «experiencia histórica», o de una sedicente teología «puramente narrativa», o de una «teología política» que no acaba de entenderse a sí misma. Tengo que hacer también filosofía. Heidegger, ¡allá él!, dijo que la metafísica había muerto. Pero la metafísica no ha muerto, sigue viva, y colea, y escupe espontáneamente cuando no se la trata de manera explícita[9].

Una generación tiene que saber qué metafísica hace o deshace, de qué filosofía vive o desvive. Platónicos, tomistas y hegelianos están de acuerdo en que una teología no puede perdurar sin una metafísica, aunque diverjan al fijar cual. «La teología no puede vivir sin una metafísica verdadera»[10]. Una Iglesia tiene que saber en qué forma se apropia las realidades de la fe,

6. «Aux dons infus du Saint-Esprit, correspondent dans l'organisme mental de l'homme *dispositions* élevables et, en un certain ordre, symétriques à l'harmonie de ces dons divins» (M. Blondel, *Carnets intimes* II [1894-1949], Paris 1966, 153). Cf. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid 1957; *Antropología de la esperanza*, Madrid 1978; *Creer, esperar, amar*, Barcelona 1993.

7. En las cuestiones que deciden el sentido de la vida humana, el hombre de hecho elige siempre, con palabras o con obras. La abstención no resulta posible. «El escepticismo y el agnosticismo son sólo unas opiniones junto a otras y precisamente las opiniones más vacías y cobardes. La abstención de una decisión conceptiva del mundo (*die Abstinenz von der weltanschaulichen Entscheidung*) es una decisión. Y la peor de todas» (K. Rahner, *Sobre la posibilidad de la fe hoy*, en *Escritos de teología* V, 17 y 18).

8. K. Rahner, *La recepción de santo Tomás de Aquino*: en *La fe en tiempo de invierno*, Bilbao 1989, 55.

9. *Ibid.*, 56.

10. J. Maritain, *Carta a E. Gilson (16 junio 1967)*, en *Correspondence*, 239; cf. Id., *Le paysan de la Garonne. Un vieux laïque s'interroge a propos du temps présent*, Paris 1966.

pensándolas, fundándolas y conjugándolas con otras formas de estar ante la realidad. A estas alturas de la historia no se puede ser ingenuo, ni en metafísica ni en teología. Y esa ingenuidad de quien pretende estar todavía en el paraíso original o haber llegado ya al fin de la historia, es una forma de culpa (ingenuidad imposible o desmesurada) que no se reconoce o cuyas consecuencias no se quiere asumir. *La afirmación originaria del ser y de sí mismo es una forma de metafísica y la negación originaria es otra forma.*

La fe original o el pecado original son las dos posiciones de todo ser maduro ante la realidad, ante la propia existencia y ante la posible consumación[11]. La ingenuidad ya sólo es posible redimida o pervertida, como cristiana o como luciferina. La primera es aquella que acoge su ser realizado y divinizable desde Cristo, es decir desde Dios mismo, que ha instaurado una mediación por la cual el hombre, por uno de su misma raza, llega a ser Dios y con él pueden serlo todos. La ingenuidad luciferina es la que reconoce a la divinidad como origen y meta del hombre, pero no la acoge como camino y mediación. El demonio no es tal por haber querido ser como Dios, sino por haber querido serlo al margen del Dios real, es decir por conquista y no por don de la gracia, recibida del único que es Dios originario[12]. «Deserto Deo sicut Deus esse voluit» (Desertando de Dios quiso ser como Dios)[13]. Hay una legítima asimilación de Dios y hay una *perversa similitudo*, que queriendo elevar al hombre, lo degrada: «Mas si se propone imitar perversamente a Dios, de modo que así como él no tiene principio que le haya formado ni un superior que le rija, quiera vivir con independencia al estilo de Dios, sin que nadie modere su espíritu ni le gobierne, ¿cuál será el resultado sino que, apartándose de su calor, se embote y, retirándose de su verdad, pierda el juicio y, desarrimándose del ser sólido e inmutable, padezca mengua y desfallecimiento en el suyo?»[14].

No son, por tanto, históricamente legítimas ni una metafísica ni una teología pretendidamente ingenuas. Pueden, sin embargo, serlo, más aún ser inevitables una metafísica y una teología de entrenoche, de aurora o de crepúsculo. Designo con estas palabras aquella forma de pensar y de creer que existen tras el derrumbamiento de un sistema, de una forma de sociedad o de Iglesia, de un pensamiento y cultura concretos que habían informado

11. Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad o de la desesperación y el pecado*, en *Obras y papeles* VII, Madrid 1969.
12. Cf. Tomás de Aquino, STh I, q. 63, a. 3.
13. Agustín de Hipona, *Enarrationes in psalmos* 24, 2.
14. *Ibid.*, 70, II, 6. Esa es la condición del diablo y, a semejanza de él, del pecador: «Hoc diabolus fecit: imitari Deum voluit sed perverse; non esse sub illius potestate, sed habere contra illum potestatem» (*ibid.*).

durante siglos la vida humana y la vida creyente. Tal teología aparece cuando la anterior ha perdido su capacidad de alumbrar y sostener la fe y todavía no ha nacido otra nueva. Nosotros, por ejemplo, ya no somos del siglo XX, de la modernidad, de la primera Ilustración, de la mera utopía, pero todavía no somos del siglo XXI, hacia el que vamos sin adivinar todavía sus contenidos ni sus exigencias. En este entretanto de los tiempos se nos desvela algo más profundo: el «μεταξύ» que es el ser humano, en frase de Platón[15]; que es el tiempo del hombre entre su nada originaria y la eternidad de Dios. Entretanto, entretela, entreser, entredós. Ser de paso, confín de horizontes, horizonte de cruce él mismo[16]. Este es nuestro tiempo. Hay que vivirlo con rigor y con amor. Rigor para desmantelar críticamente, sin consuelos fáciles, lo que ya no vale, como hizo Job con sus amigos[17]; con amor para cultivar las semillas del futuro para esperar pacientes la germinación y para regar los brotes que despuntan. Todo menos encubrimiento, pretendida ingenuidad, cinismo o desesperación. Una persona y generación que no cultivan o rechazan la metafísica están enervadas por la pereza o mortalizadas por la desesperanza.

15. Cf. S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires 1963, 208-221 (μεταξύ).
16. «Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma» (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, 68 [1453]). «Homo enim cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute» (*ibid.*, IV, 55 [1936]).
17. Cf. O. González de Cardedal, «Job o la permanencia en la fe sin teología», en *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Salamanca 1973, 159-184.

3
GLORIA Y CRISIS DEL PENSAMIENTO

1. *Los usos de la razón y la imagen del mundo*

La filosofía y la teología, en la medida en que se han solidarizado con una forma de razón histórica, han sido arrastradas tras ella hacia un abismo de perplejidad o de desesperanza en unos casos y en otros llevadas hasta el borde de un posible renacimiento. Dijimos que la razón, como la energía, nunca perece sino que se transforma. Tiene estados y estadios de su ejercitación; hay una variedad de funciones que pueden establecer relaciones entre sí, otorgando la primacía y soberanía a una u otra de ellas. La grandeza de los últimos siglos de la historia de Europa consiste en el ensanchamiento casi hasta el infinito de esos usos y ejercitaciones de la razón, no sin una tensa lucha interna entre los usos tradicionales, que no se resistían a dejar su primacía y soberanía, y los usos nuevos, que han tenido que legitimarse desde dentro de los antiguos, primero para ser aceptados y luego para mostrar la falsedad o la parcialidad de aquéllos.

El hombre no es capaz de mantenerse abierto ante toda la realidad ni de sostener la provocación permanente de ella. Tiene que organizarla en planos, subordinaciones y valoraciones. A eso es a lo que llamamos una *imago mundi*[1] Sin orientación geográfica y sin orientación histórica el hombre no es hombre, ya que al perder conexión con el más allá de su lugar y el más allá de su tiempo, se queda sin su libertad. Para que las posibilidades de los otros sean sus posibilidades, el hombre dibuja un plano de terrenos y traza un relato de la historia. En ellos recoge las anteriores posibilidades, logros y malogros, desde los cuales construye su presente. Por eso la *imago mundi* de cada momento revela a un tiempo lo ilimitado del hombre y lo

1. Desde el sentido estrictamente geográfico de sus primeros usos, como por ejemplo en Pierre d'Ailly (1350-1420), a su uso moderno como *Weltanschauung* (concepción del mundo), se trata de un intento por parte del hombre de situar, conjugar y dominar la totalidad de la realidad integrándola en un marco. Cf. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), Heidelberg 1960.

irreductible de su ser, pero no menos la necesidad del límite y del marco para existir. En lo ilimitado no puede vivir, aun cuando no pueda vivir sin ello. Ese cierre puede ser un recorte, exclusión o negación violenta de la realidad, o puede ser, por el contrario, el marco humilde que acoge dentro de sí todos los hilos de lo real para hacerlos desembocar a todos en su vida. Sin *imago mundi* no es posible vivir; y, sin embargo, cada una de ellas lleva consigo el inmenso peligro de encerrar al hombre, que es pasión de lo ilimitado divino, en el límite humano.

Esa *imago mundi*, esa figuración de la realidad, es la que sostiene al hombre o le asusta, no la totalidad que se le escapa, no la ultimidad que le queda velada sino la totalidad reducida a esa visión que él forja. Toda generación vive encerrada en una figura, sin la cual no puede conocer, y que a la vez le cierra el acceso a la totalidad. Por eso tiene que tener el valor de crear una –¡y ay del hombre y de la generación que viven de la pura ilusión de permanencia en lo Ilimitado!– y, sin embargo, tiene que saber que ella es la que le puede ocultar el horizonte del Absoluto. La imagen del mundo no es el mundo y hay que salir de aquella a la desnuda realidad. Ya Epicteto escribió: «Lo que perturba y alarma al hombre no son las cosas, sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas»[2].

2. *La crisis de la metafísica*

Justamente hoy, mientras que todas las demás ciencias –las deductivas (matemáticas y lógica...), las empírico-formales (física, biología...)[3]– crecen y se robustecen hasta el infinito con una absoluta seguridad en sus objetivos, métodos y resultados, la filosofía y la teología han entrado en una crisis, sucumbiendo al desprecio enfurecido de aquéllas con la afirmación agresiva de sí mismas como respuesta, o por el contrario cediendo a una secreta envidia que las lleva a una actitud de acompasamiento, de adaptación de métodos, de legitimación por la convalidación recibida de ellas en último término y de subordinación implícita o explícita.

En el fondo es una humillada y estirilizadora anulación, la que ciertas filosofías y teologías están ejerciendo contra sí mismas por empeñarse en comprenderse por relación con las ciencias hoy imperantes[4]. Esta secreta autodestrucción la llevan a cabo por doble vía: cuando se quieren afirmar

2. Cf. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México 1945, 48.

3. Cf. J. Ladrière, *Postface a: T. Tshibangu, La théologie comme science au XXe siècle*, Kinshasa-Lovain 1980, 229-244.

4. Cf. J. Hersch, *La pensée philosophique en crise*: Les Quatre fleuves 17 (1985) 5-12.

por los mismos métodos y resultados cuantificables, que vigen en esas ciencias (historia, sociología, biología, psicología empírica), o por el lado contrario, cuando se alejan absolutamente de ellas reclamando otra razón y otra racionalidad, que no se encontraría nunca con la anterior, y entonces son puro grito de nostalgia o de crítica resentida. El hombre es hombre, en la unidad de naturaleza física, de realidad personal y de destinación teológica, pero se ejercita a sí mismo en formas múltiples y su razón tiene muchos usos, legítimos en su diversidad. Pero lo que no puede existir es una dictadura por parte de un tipo de racionalidad sobre las demás o una dictadura de un método. La convivencia universitaria de facultades obliga a que cada forma de pensar y cada uso de la razón se ejerciten en público discurso, aceptando el diálogo y desafío de las demás racionalidades.

¿Cuál es la última razón de esa crisis de la metafísica y de la teología? La edad moderna comienza con la afirmación del hombre soberano del cosmos como naturaleza física y de las leyes de su funcionamiento que permiten conocerlo, destruirlo y construirlo de nuevo. Sigue luego con la convicción de la originalidad y principialidad del espíritu sobre el resto de la realidad. La voluntad de conocimiento y dominación junto con la voluntad de poder se instauran universalmente desde Descartes a Nietzsche. Las ciencias humanas han surgido de la división de la realidad en materia y conciencia, considerando a aquélla como cognoscible y verificable, y dejando a ésta por difusa e inasible. La objetivación, la mensuración, la transformación, la reinstauración de la realidad material es el punto de partida y el punto de llegada de la conciencia moderna, que ha hecho posible la organización actual de la sociedad. Lo demás que no concurre a una transformación de la naturaleza y de la sociedad para el bienestar del hombre en cuanto animal de necesidades inmediatamente verificables y saciables, es relegado, primero a una zona de silencio y luego a otra de exterminio, por considerar a tales cuestiones como amenazadoras de la placidez y del bienestar con los que el hombre se ha aposentado en el mundo. ¿Cuál es la última razón del rechazo violento que Nietzsche ejerce primero contra Sócrates, luego contra Jesucristo y finalmente contra Dios? El odio a Dios es una posibilidad humana como lo son el amor a Dios y el consentimiento agradecido a la realidad en la existencia, pero no lo son menos el resentimiento y la negación de la existencia otorgada[5].

5. En nuestro corazón rige la ley prístina de nuestro ser, de la que hablan las incomparables palabras de san Agustín: «Nos has creado para Ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti» (*Confesiones* 1, 1). Pero en el mismo corazón se levanta la contradicción a ellos; la voluntad por la que el hombre no quiere ser creado ni quiere aceptarse a sí mismo saliendo de las manos de Dios. Prefiere surgir de los fundamentos originarios de la muda naturaleza y elevarse de la vida de los animales, antes que recibir de Dios su esencia,

En medio de esta euforia hay algo sobre lo que el hombre sigue siendo incapaz de imponer silencio. La naturaleza no parece ser la última palabra. Ser y hombre, sinónimos de verdad y libertad, quedan como los grandes vacíos o silencios de una cultura reciente, que ha hecho el camino de un humanismo radical a un radical antihumanismo[6]. Heidegger afirmó que la ciencia no piensa e hizo el análisis de la técnica como resultado y causa a la vez de la pérdida del ser entre los entes, objetivados y objetivadores al margen de aquél. Pese a la dureza de tal diagnóstico, ¿cuántos tras él han intentado una comprehensión de la realidad que dé a la vez razón del ser y de los entes, que ponga a aquél en la luz de éstos y a éstos en la luz de aquél, sin reducir ninguno al otro, sino otorgando a cada uno su lugar debido, después de haber alumbrado la relación que une a los unos con el otro?[7] Este constituye el grave problema de la conciencia filosófica moderna: la desvinculación de los entes respecto del ser, dejado cada uno a su lógica, perdido el segundo en las brumas de la irrealidad y los primeros entre las algas de la facticidad.

Olvidada o negada la relación originaria al ser, los hombres no pueden menos de tentar una instauración por sí mismos en el ser, una especie de *creatio ex nihilo*, que al mismo tiempo los desvincula del actual ser real. Esta gesta heroica de instalarse a sí mismo en la realidad termina enajenando al hombre, ya que él no puede menos de saberse puesto y propuesto, con anterioridad a su iniciativa y esfuerzo. Tal desvinculación con el origen y tal pretensión de originalidad y responsabilidad respecto de la realidad total obliga al hombre a cargar con el inmenso peso de las cosas y de la historia, de la naturaleza y del futuro. A la vez se encuentra con algo sorprendente para la mentalidad científica, empeñada en llegar a una comprehensión y dominación de toda realidad: que la naturaleza se le escapa; que su propia historia no se deja programar, asustándole con imprevistos e imprevisibles consecuencias, como las que hemos vivido en el último decenio; que al desacato suyo ante una realidad divina no obedecida sigue el desacato de una naturaleza y una historia que no aceptan su soberanía e imperativos. La experiencia de la sustracción de la naturaleza a la

su alma, su personalidad. Esta voluntad puede llegar a ser tan fuerte que haga callar a aquella sagrada ley prístina: más aún, que se endurezca en odio contra Dios. Nuestro presente, en la marcha de la historia, es la hora en que esa sombría fecundidad arroja a un lado toda vergüenza y sale a la más estridente luz en palabras y hechos» (R. Guardini, *Meditaciones teológicas*, Madrid 1965, 530).

6. Cf. M. Benzo, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid 1972, y J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, Santander 1986.

7. Cf. G. Lafont, *Dios, el tiempo y el ser*, Salamanca 1991.

potencia dominadora del hombre, llegando hasta la destrucción y reconstrucción a su arbitrio, tal como se nos revela hoy en la crisis ecológica, nos muestra la profunda verdad inherente a una comprensión jerárquica de la realidad, propia de la teología clásica. Para ésta el hombre sólo mantiene la soberanía sobre el orden inferior en la medida en que él a su vez está sometido al orden superior, es decir en la medida en que se sabe creatura del Creador y encargado con una creación, que le está entregada, pero respecto de la cual no es dueño ni puede ser déspota. El mundo sólo se somete al hombre cuando éste sirve fiel al proyecto y tarea que le fueron encomendadas por Dios[8].

Nuestra generación ha asistido a tres crisis fundamentales: la reducción de la verdad del ser al sentido del lenguaje, la secularización de la fe en Dios y el desarraigo del hombre de su pasado fundante para transferirlo desiderativamente a un futuro del cual espera todo. *Ser, Dios, tiempo son las tres cuestiones que están hoy pendientes para el hombre*; pendientes porque penden sobre él como espada de Damocles y porque de ellos depende el esclarecimiento de todas las demás. La nueva cultura del pragmatismo americano (J. Dewey, R. Rorty...) y del pensamiento débil europeo (J. Derrida, G. Vattimo...), prolongando en una dirección ideas de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, nos dejan encerrados en el lenguaje, vaciado de su entraña creatural. Declaran que superadas por igual la «Edad de la fe» y la «Edad de la razón» hemos entrado en la «Edad de la interpretación». Y declaran superadas la propuesta cristiana (fe, esperanza, caridad) y la propuesta revolucionaria (libertad, igualdad, fraternidad), sustituyéndolas por otra que deja atrás el viejo esquema (naturaleza, hombre, Dios) para entrar en un universo nuevo en el que el tiempo es vivido como instante creador de futuro y la finitud como único horizonte que lleva a una ironía, vuelta al prójimo, envuelto también él por ese anticipo de la muerte que es la conciencia del tiempo, cuando no descarga sobre él el rayo de la eternidad. Tal es la terna que propone esta nueva orientación: solidaridad, caridad, ironía. Al teólogo no le asusta reclamar una «Edad de la interpretación» ya que el cristianismo tiene en su fundamento la Palabra encarnada, «exegeta» que interpreta al Padre (Jn 1, 18), y tiene al Paráclito (Jn 14–16) que recuerda, actualiza e interpreta al Hijo. La diferencia está en que el teólogo no separa el Ser de la Palabra y de la Interpretación, ni al Padre del Hijo y del Espíritu.

8. Este es el presupuesto de la antropología de san Agustín y de santo Tomás. Cf. *Compendium Theologiae*, 192 («De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi»).

3. *El ser como tras-fondo y su des-fondamiento*

La última razón de la crisis del pensamiento filosófico actual es su desarraigo del ser, su negación del fundamento, su inevitable instalación en el vacío, y, por tanto, en un tiempo que no traspasa hacia la eternidad. Instalación en el lenguaje que no dice el ser sino que se dice a sí mismo, que no está impedido por la ola profunda que viene de lejos y llega hasta las costas de este mundo sino que es decir de sí mismo y puesta en movimiento del otro sin procedencia y sin destinación. Hemos ido asistiendo a reducciones sucesivas hasta llegar a la intelección de los máximos desde los mínimos, a la ordenación de lo superior desde lo inferior, del hombre desde el animal, de la vida desde la materia, de la libertad desde el instinto, del futuro absoluto desde el instante relativo.

El ser, como desvelación (verdad y fidelidad) para el hombre en el mundo, capaz y abierto hacia un destino (libertad), convocado a un futuro de plenitud inacabable (eternidad), ha desaparecido del horizonte, junto con lo que él arrastra consigo y hace posible en el hombre[9]. Quedan sólo la acción y el lenguaje, la interpretación y el poder. La ciencia ve las cosas desde el polvo precedente; reduce el sentido a juegos del lenguaje, y el lenguaje dejando de ser relato del origen primordial, de la historia humana proviniendo de la patria y porviniendo a la patria, queda reducido a jerga combinatoria. El inglés, antes una lengua para leer a Shakespeare, Elliot y Hopkins, hoy es una mecánica de infinitivos con los que se regulan artefactos de poder, cuentas y cuantificación. No faltan filosofías que legitiman esa reducción final del lenguaje en la que la matemática tendría la última palabra. Y sin razón se invoca a Wittgenstein como santo patrón de este proyecto[10]. La sustitución del Dios creador por el hombre creador fue el gran empeño y el gran susto de cierta conciencia moderna[11].

9. En los libros siguientes se puede encontrar posiciones significativas de esta deconstrucción de la comprensión que ha dirigido el pensamiento occidental hasta ahora en relación con la verdad, el ser, Dios: G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona 1992; J. Niznik-J. T. Sanders (ed.), *Debate sobre la situación de la filosofía: Habermas, Rorty, Kolakovski*, Madrid 2000; R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción pragmatismo*, Buenos Aires 1997. Los títulos de los tres capítulos del último libro son programáticos: 1) La verdad sin correspondencia; 2) Un mundo sin substancias esencias; 3) Una ética si obligaciones universales.

10. Véase sólo un ejemplo, su *Conferencia sobre Ética*, Barcelona 1989, y mi comentario en Saber/Leer 34 (1990) 10-11 («Ética, religión y cristianismo»).

11. San Ireneo formuló así la tentación de la finitud que no consiente a su origen y a su diferencia con Dios: «Deus quidem facit, homo autem fit» (*Adversus Haereses* IV, 11, 2). «Facere enim proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis naturae» (4, 39, 2). «Si vero statim obduratus, respuas artem eius et ingratus existas in eum quoniam homo factus es, ingratus Deo factus simul et artem eius et vitam amisisti» (4, 39, 2). Cf. A. Orbe, *Deus facit, homo fit. Un axioma de san Ireneo*: Gregorianum 4 (1988) 629-661. Esta divina creación abarca la acción creadora originaria (πλάσις) y la acción histórica consumadora por el Verbo (τελείωσις). Cf. A. Orbe, *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma 1989, 91-124.

> La crisis omnipresente actual afecta a la filosofía más centralmente que a cualquier otra investigación del orden que fuere porque la pérdida del ser, de la intencionalidad consecutiva (*visée*) del ser y del sentido no deja subsistir para el filósofo fantasma alguno de ser al cual pudiera agarrarse provisoriamente. La misma nada, por no poder soportar su nombre (como lo mostraba ya Parménides), se pulveriza en lo arbitrario ilimitado. La crisis permanente de la filosofía se ha producido siempre con el ser como fondo (*sur fond de l'être*). Las negaciones más radicales tenían una densidad ontológica, que permitía pensarlas. Los filósofos estaban en desacuerdo, pero se reconocían entre ellos como filósofos. Este ya no es caso hoy día –todo depende de la jerga que se hable– o que hable por sí sola –ya que la nostalgia del ser, llamada verdad–, no es más que ingenuidad agotada[12].

4. *De la coraneidad a la ausencia de espectador*

La vida ha sido humana en la medida en que podía contar con un fundamento último y con un frontal en el que se miraba y en cuya presencia estaba, recibiendo de él medida, criterio y meta. Desde ahí se legitimaban proyectos y esperanzas. Ese fundamento último ha sido, durante siglos de nuestra historia unas veces, Dios; otras, la razón; otras el sentido de la historia; y otras, realidades mucho menores y deleznables, como la raza, el poder establecido, el miedo o la utopía. Kierkegaard hablaba de la coraneidad o presencia ante Dios (*coram Deo*), afirmando que esa realidad frente a nosotros en la que nosotros nos reconocemos y ante la que estamos da la medida a nuestra vida, a la vez que establece los criterios de la razón[13].

Lo característico de nuestra época es que todos esos absolutos de origen o fundamento se han derrumbado. Se ha perdido la confianza en ellos. Los hundimientos políticos, ideológicos y sociales han contribuido a esta mirada desconfiada y reacia a otorgar confianza a cualquier absoluto que se

12. J. Hersch, *La pensée philosophique en crise*: Les Quatre Fleuves 17 (1983) 21.

13. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Madrid 1969, 155-169 (Los grados de la conciencia del yo. La categoría: delante de Dios). ¿Es el inicio de una visión trágica el instante en que los ojos de Dios como espectador del teatro de la propia vida ya no constituyen la alegría del actor sino que comienzan a crearle sensación de pérdida de libertad o incluso la angustia de ser examinado, exigido, condenado? Anteriormente los ojos del Dios espectador eran el gozo, la suficiencia y el premio del actor. L. Goldmann pone como exergo de su obra *El hombre y lo Absoluto. El dios oculto*, Barcelona 1968, estas palabras: «El buen obispo de Nantes me ha enseñado unas palabras de san Agustín que mucho me consuelan: que aquel a quien no bastan los ojos del Dios espectador es demasiado ambicioso» (Madre Angélica, *Carta a Arnauld d'Andilly*, 9 de enero de 1623).

proponga dar razón y medida a la historia humana. «Absolutos no, gracias», reza un artículo de prensa de alguien anteriormente teólogo, A. Fierro[14]. La posmodernidad es el reflejo no sistematizado ni fundado de ese malestar colectivo, del rechazo a todas las racionalidades hasta ahora vigentes. La secularización y desencanto abarcan a casi todo y es muy difícil volver a reconstruir confianzas después de que se ha enunciado, y no sólo en el campo científico «el final de las certezas» (I. Prigogine). La vacilación puede ser comienzo de un nuevo tanteo, que discierne lo vivido y construye lo vivible, rechaza lo que se ha acreditado como caduco y recoge con amor lo que en medio de los escombros brilla con destello propio[15].

Casi todo ha quedado afectado por una desacreditación colectiva: la razón, el progreso, los nacionalismos, la religión, la utopía de una sociedad reconciliada, el futuro fraterno. No sería tan grave la situación si los grandes derrumbamientos sociales y políticos fueran acompañados de una confianza en lo humano, en el ser, en la verdad, en la libertad. Estas palabras, que orientaron la historia anterior, han quedado como culpables de todo lo acaecido; sin embargo, manchadas de sangre y cubiertas de polvo, quebradas y sucias, tienen que ser levantadas del suelo, y elevadas como estrellas al firmamento de la vida humana. Limpiadas de la maldad y suciedad que se les han adherido tienen que volver a lucir y a pesar para el hombre. Porque sin esas palabras no permanecemos humanos.

Y entre todas ellas están las más sagradas: el hombre, el ser, la verdad, la libertad, Dios. Sin ellas no serían posibles la esperanza y el gozo de la existencia como una gracia y sólo nos quedaría soportar el vivir como una condenación anticipada. Sin ellas todo quedaría trivializado y agostado, con el inevitable sobresalto ante el futuro. Sin el ser no hay revelación que nos alumbre ni verdad que desenmascare la mentira y fidelidad que ponga al descubierto la traición. Sin verdad no hay libertad, que es la capacidad para conseguir aquélla y, realizándola en el viaje de la vida, llegar con ella a la meta. Y sin el ser, la verdad y la libertad no hay Dios real para el hombre; sólo simulaciones, juegos, espejismos. Pero, a la vez, sin Dios no hay ser, verdad, libertad[16].

14. Con él daba cima a su esfuerzo sucesivo por desteologizar el cristianismo, que tiene su punto cumbre en *Teoría de los cristianismos*, Estella-Navarra 1982.

15. Cf. J. A. Martínez Camino, *Teología y posmodernidad*: Miscelánea. Comillas 48 (1990) 21-33.

16. La polémica Dios-Ser o Dios-Amor deja sentir aquí su importancia. La alternativa entre Ser de Dios y Cruz de Cristo, metafísica del Éxodo o metafísica del Calvario aparece aquí también. En unas y otras formulaciones aparece el problema de Antiguo y Nuevo Testamento, del *ordo creationis* y *ordo recreationis*, de naturaleza y de gracia. «C'est dans l'*Ipsum Esse per se Subsistens* que Saint Thomas découvre, selon le mode humain de concevoir, la raison suprême explicative de toutes les perfections en Dieu (celles que nous connaissons par la Révélatioin comme celles que nous connaissons para la raison naturelle). Certes, Dieu se révèle comme Celui qui est Amour, mais cette révélation ne peut nous être intelligible que si nous la référons directement à celle de l'Exode, parce que l'être préexiste à l'amour et que toute metaphysique de l'amour suppose une metaphysique de l'être et de l'agir» (Y. Floucat, *Chronique de Philosophie*: Revue Thomiste 83 [1983] 478, refiriéndose al libro de J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1983). Cf. J. H. Nicolas, *La supreme logique de l'amour et la théologie*: Revue Thomiste 83 (1983) 639-659; E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991, 9-16.

17. L. Kolakowski, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado, y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid 1985, 215. Cf. G. M. Cappelli (ed.), *La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo*, Madrid-Roma 2006.

5. *«Si Dios no existe...»*

No desde el voluntarismo apologético, sino desde la lucidez del pensador sereno ha mostrado Kolakowski cómo la pregunta por Dios es inseparable de la pregunta por el fundamento, la verdad y la libertad. Si Dios no existe, casi todo queda puesto en cuestión. Valga sólo un texto como resumen de su libro:

> La dignidad humana no puede validarse dentro de un concepto naturalista del hombre. Y así la misma disyuntiva se reitera una y otra vez. La ausencia de Dios, cuando se sostiene consecuentemente y se analiza por completo, significa la ruina del hombre en el sentido de que demuele, o priva de significado todo lo que nos hemos habituado a considerar la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferente destructividad del tiempo[17].

Este tiempo, cuya característica principal hemos visto ser la crisis del ser, y con ella la crisis del fundamento, de la verdad y de la libertad, desde donde quedaba en juego el problema de Dios, es, sin embargo, una posibilidad histórica y una gracia para las nuevas generaciones. Éstas, a diferencia de las antiguas, no están ya ante la fascinación de las ideologías, de los sistemas filosóficos ni de los poderes políticos. No prevalecen las convicciones colectivas sobre casi nada y si de ellas puede nacer un escepticismo generalizado, puede igualmente nacer una voluntad de verdad, una querencia del origen, una humildad de la existencia, un gozo por estar en el mundo, un agradecimiento sereno, porque existir es mejor que no existir y el descubrimiento de Dios es la gran novedad de gracia y de libertad para el hombre.

Aparece así el mundo para los que ahora llegan a él, despertando a las grandes cuestiones, como un salón de baile a la madrugada, sucio, maloliente y destrozado, desordenados los muebles que lo ocupaban, confiriéndole antes ornato y comodidad. Los llegados a la mañana siguiente abrirán

las ventanas para que entren aire y luz, en todas las direcciones y hasta todos los rincones. La realidad, virgen y entera, es disponible pero no destruible por el hombre nuevo, que a diferencia de sus predecesores se sabrá puesto en el mundo para morar en él, pastorerarlo y sentarse a su sombra agradecido; pero no para destruirlo, en desacato frente a su dueño, ni para agotar sus recursos, dejando en la indigencia a todos los venideros[18].

6. *Salvar la razón*

Un uso de la razón ha quedado desacreditado, pero sólo ese, no la entera razón con sus posibilidades inéditas e inagotables. Una forma de metafísica ha quedado fuera de juego porque se redujo a formas sutiles de ciencia o de lenguaje, olvidando su misión de vigía del ser y del hombre. Una forma de religión ya es inservible e imposible para los hombres nuevos: aquélla en la que Dios es la alternativa a su libertad y la frontera para su gloria. Una forma de Iglesia tiene que morir y otra tiene que nacer. Vale la raíz del origen y valen los ejemplos de muchos antecesores en la historia. La gran amenaza de un tiempo como éste es desconfiar para siempre de la razón, quedando al margen de la verdad en manos de quienes tienen el poder, desconfiar de la fe y de la Iglesia, otorgando crédito a otras formas ingenuas o violentas de comunidad. Salvar, por tanto, la razón y salvar la fe unidas en su diferencia, como las dos formas supremas de relación con la realidad, de realización del hombre y de iluminación del futuro, es el supremo imperativo de la conciencia contemporánea[19]. *Salvarlas en la diferencia, siendo conscientes de que su destino ha ido siempre unido, porque una razón sin fe se ha degradado a mero positivismo y una fe sin razón se ha degradado a mero fanatismo.*

¿Quedarán hombres limpios, humildes y entregados a la misión de recoger de entre las cenizas de las últimas experiencias los elementos incombustibles de lo humano con los cuales seguir construyendo la morada de los

18. En este sentido la sensibilidad ecológica, cuando no se la absolutiza como un sucedáneo de la religión, puede ayudarnos a redescubrir la verdadera relación del hombre con el ser y el mundo. Están en juego no sólo la supervivencia del cosmos material y la existencia de recursos para los hombres venideros sino el sentido mismo de nuestra existencia auténtica o de nuestra degradación. El hombre no es sin la naturaleza, ni sobre la naturaleza ni contra la naturaleza sino con ella, en aceptación de su realidad propia.

19. La Revue Catholique Internationale Communio celebra su número 100 (marzo-junio 1992) con una monografía bajo el epígrafe significativo: *Sauver la raison*. ¿Quiere decirse que de la euforia del racionalismo hemos pasado a los fideísmos, fundamentalismos, fanatismos, agnosticismos, y que es ahora la fe la que tiene que salvar a su aliada fraterna: la razón?

mortales? Serán aquellos que, descuajados por el rayo del dolor y de la prueba, han permanecido fieles. Serán aquellos que, probados por el dolor en la vida, no han desesperado de la verdad, sino que la han reencontrado desnuda y limpia, en su grandeza sanadora. Hombres para recordar sin nostalgia y para reconstruir sin prisa. Como Job, mostrarán la invalidez de las viejas pruebas y apostarán delante de Dios por la verdad entera. Y, sobre todo, estarán delante de Él hasta el final, como Job también, hasta que se revele en su gloria, desde cuya luz nuestras dubitaciones y perplejidad propias quedarán asumidas en su luz transformadora y en su potencia sostenedora[20].

Cuando la historia se nubla y el hombre no divisa el horizonte, sólo le quedan las palabras para orientarse en la noche y en la tormenta. Le quedan porque las palabras son las testigos, herederas y depositarias de toda la conciencia humana, y con ellas nos llegan todos los gritos y susurros, verdades y mentiras, esperanzas y desconsuelos de la humanidad anterior. Las palabras permiten que la historia permanezca entera, aun cuando parte de ella, quizá generaciones completas, sucumban. Mientras queden unos hombres con memoria y con palabra, la humanidad está salvada, porque en ellas resonarán el primer Origen y la doble misión permanente del Padre al mundo, la de su Hijo, que es la eterna Palabra, y la de su Espíritu, que es la perenne Memoria, una y otra otorgadas a la Iglesia e indestructibles por los poderes del mal.

Una generación perpleja tiene que volver a descubrir las palabras ordinarias, en las cuales la realidad se da y se dice, volver a leer los autores que las usaron con modestia y humildad, pero a la vez con certeza y osadía. Certeza, que hace a los hombres certeros y ciertos; osadía, que los hace atrevidos y recatados al mismo tiempo. Cuando el hombre oiga esas palabras pronunciadas con respeto, percibirá despertando en el fondo de su ser algo que allí dormía. Porque Platón refutado siempre, sin embargo sigue teniendo razón en cierto orden: conocer es recordar. La memoria del origen, en el que nos está dado radicalmente todo, nos permite identificar con amor lo que vamos encontrando en nuestro camino por el mundo. Identificarlo no en la indiferencia de quien no tiene interés en ello, sino en el amor de quien reencuentra lo que le ha hecho ser y con lo que siempre ha convivido, lo que le pertenece y a lo que él pertenece.

20. Estas son las últimas palabras del diálogo con Dios y las últimas del libro: «Sólo de oídas te conocía, pero ahora te han visto mis ojos» (42, 5). Estos tres libros recientes reflejan la actualidad del problema expuesto en el texto bíblico: F. Mies, *L'espérance de Job*, Leuven 2006; G. Chereau, *Job et le mystère de Dieu*, Paris 2006; J. Lévêque, *Job ou le drame de la foi*, Paris 2007.

7. *Renacimiento del ser y del hombre por la palabra resanada*

Unas pocas palabras verdaderas, unas pocas palabras necesarias, unas pocas palabras suficientes, son las que hacen al hombre humano[21]. Pero esas palabras son endebles por naturaleza y por naturaleza orientan hacia la acción que les otorga consistencia y verdad. Vidas nuevas, que pronuncien unas palabras primigenias y vivan en el atenimiento fiel a toda la realidad, devolverán a las generaciones jóvenes la confianza en la vida y en el pensamiento, en la metafísica y en la teología, porque previamente les han otorgado lo que es su fundamento: la confianza en el ser y el consentimiento a la existencia. Palabras que hablen de fines y no sólo de medios, de ofrecimiento gratuito de la existencia y no sólo de aprovechamiento destructor de cosas, de sentido y de transcendencia, de saber cómo recibir y crear y no sólo poseer y construir. Amor de la palabra y amor a las palabras. Viejas palabras empolvadas y arrinconadas que hay que desempolvar y poner en medio de la humanidad. Citamos, ahora sólo tres como ejemplo de esa reconstrucción pendiente.

Al saber de los fines últimos frente a los fines inmediatos, los medios y los efectos, es a lo que la tradición llamó *sabiduría*. Junto a la ciencia, la sabiduría se interesa por la causa última y su relación con las causas próximas y por su presencia en los efectos que de ella nos son conocidos. A ese saber que no intenta dominación, sino que suscita responsabilidad y que va más allá de la ciencia de las cosas, en medio de las que está el hombre y pregunta por el ser, por sí mismo y por su destino, llamó la tradición *conciencia*. Frente a la ciencia, no es sólo capacidad y poder de uso, sino servicio, pregunta por el lugar y misión del hombre cargado con tales responsabilidades. A la anticipación del futuro absoluto, que el hombre anhela y en el que encuentra su permanente origen es a lo que la tradición llama *eternidad*, que no es lo que sucede después del tiempo, sino lo que puede sucederle al hombre en el tiempo, cuando se abre confiado y responde generoso a Dios, que le funda, envía y agracia: participar en su vida que es plenitud, seguridad, indestructibilidad. Sabiduría, conciencia, eternidad son tres palabras claves para una reconstrucción de la vida humana en la verdad y en la libertad[22].

21. Cf. O. González de Cardedal, *Tres palabras - Tres claves de humanidad*, en E. de Diego (ed.), *La palabra del saber. «Liber amicorum» de Juan Velarde*, Madrid 2006, 113-128.

22. Cf. Y. Floucat, *La crise contemporaine de la vérité et l'unité de la sagesse chétienne*: Revue thomiste 84 (1984) 639-659 (Diferencia entre sabiduría mística, metafísica y teológica. La sabiduría cristiana integral).

4

LA TEOLOGÍA Y EL CONCILIO VATICANO II

Los concilios aparecen como desembocadura de algo que se ha logrado a lo largo de decenios y ha ido madurando en la conciencia eclesial; un espíritu que encuentra su cauce en textos normativos, suscitando instituciones que le den cuerpo, renovando la Iglesia en su interior y haciéndole posible una nueva relación con el mundo. El concilio Vaticano II fue fruto de grandes esfuerzos teológicos, por un lado, y de nuevas experiencias eclesiales, por otro: resultado tanto de la nueva forma de presencia y acción misionera como de su nueva relación con la sociedad occidental. ¿Cuáles fueron las ejercitaciones de la razón teológica que hicieron posible el concilio Vaticano II?

Este concilio comienza a engendrarse ante el malestar, desasosiego y en parte indignación que provocó el concilio Vaticano I. El resultado dogmático de este último fue un torso, al no ofrecer todo el horizonte eclesiológico dentro del cual tiene todo su sentido el ministerio del obispo de Roma en su forma suprema de autoridad y magisterio (infalibilidad). Ello llevó consigo una concentración excesiva y desproporcionada en ese elemento de la Iglesia, con la reducción del resto a función subordinada[1]. La infalibilidad del Papa se convirtió en el centro de la eclesiología católica y llevó consigo una versión de la teología, que a partir de este instante desdibuja el horizonte de su misión y de su fundamento como *fides quaerens intellectum* para convertirse en intérprete de la palabra del magisterio, olvidando las demás misiones que le son propias. El dogma, en cuanto sentido

1. Para una visión sintética de los acentos eclesiológicos del Vaticano I y el tránsito hacia las nuevas acentuaciones que sellará el Vaticano II, cf. Y. Congar, *Situacion ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Église dans l'itineraire des hommes*, en *Ecclesiam Suam. Première Lettre Encyclique de Paul VI. Colloque Internacional. Rome 24-26 octubre 1980*, Brescia 1982, 79-102; Id., *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 413-477; O. González de Cardedal, *Génesis de la teología de la Iglesia local desde el Vaticano I al Vaticano II*, en A. García (ed.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992, 33-78.

de la revelación originaria, fijado por la autoridad de la Iglesia a lo largo de los siglos, de manera especial por la autoridad del obispo de Roma, ahora reconocida como infalible, era en no pocos casos el objeto central de la teología definida como ciencia del dogma[2]. La radicalización y consiguiente deformación de la teología se daba cuando era reducida a instrumento, preparatorio o explicativo del magisterio eclesiástico. La época de Pío XII, con la llamada teología piana, representa el punto cumbre de esta versión de la teología[3].

1. *La teología orientada a la luz de sus fuentes: Biblia, Liturgia, Tradición*

Pero junto con esta línea teológica surgen otras que, en el fondo y silenciosamente, son un intento de superar, desde dentro de la intensa e inmensa conciencia católica, ese angostamiento tanto de la Iglesia como de la teología. Cuatro son las formas de teología que, ejercitadas a lo largo de este siglo, desembocan en el Vaticano II: la exégesis bíblica, la teología histórica, la teología surgida en contacto y colaboración con la racionalidad filosófica moderna, la teología derivada de la atención a las nuevas realidades eclesiales, tanto al diálogo ecuménico como a las grandes religiones y a la acción misionera, bien en Europa o bien en países del Tercer Mundo[4]. La teología despierta como de un sueño al recordar que su misión no es hacer exégesis de palabras de hombres, sino de la Palabra de Dios; no hacer comentario de textos de los obispos, que son ellos mismos comentadores, cuanto del mismo Señor y de su mensaje transmitido en la palabra apostólica. Esta es explicitada por la entera tradición y vida de la Iglesia, a la vez que perdura viva en la Escritura Sagrada, cuya lectura e interpretación es la

2. La teología dogmática tendrá primacía entre las demás ramas y ésta será definida justamente como «ciencia del dogma», aun cuando se añada: «Su objeto es, por tanto, la revelación cristiana en conjunto» (K. Rahner, *Dogmática*, en *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 190). Cf. W. Kasper, *Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung*: Theologische Quartalschrift 3 (1977) 189-203; B. Sesboüé-Ch. Theobald, *Historia de los Dogmas* IV. *La palabra de la salvación. Siglos XVIII-XX*, Salamanca 1997.

3. Es la expresión radicalizada de una teología positiva concentrada en la interpretación del magisterio, la llamada por Rahner «Denzingertheologie», que otorgaba un valor excesivo al magisterio ordinario de los Papas del siglo XX. Cf. Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, 11-40 («La théologie depuis 1939»); 41-56 («La théologie au Concile. Le 'théologiser' du Concile»); 111-134 («Du bon usage de 'Denzinger'»).

4. Un panorama de hechos, actitudes y motivaciones que orientan el quehacer del Concilio, tal como se ha expresado en sus cuatro Constituciones y especialmente la dogmática, *Lumen Gentium*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* I, Barcelona 1966, 125-288 (Presupuestos histórico-teológicos de la Constitución). Cf. R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después 1962-1987*, Salamanca 1989.

primera tarea del teólogo[5]. La Biblia ocupa un lugar tan central en la vida y misión de la Iglesia que la historia de ésta ha sido comprendida como historia de la interpretación de la Sagrada Escritura y el teólogo dogmático como el hermeneuta consecuente[6].

El movimiento bíblico surge inmediatamente después del Vaticano I, como una necesidad interna para la Iglesia católica, si quería asumir el reto de la lectura crítica de la Biblia, por un lado, y, por otro, escapar a un angostamiento que la propia evolución eclesiástica estaba acarreando. El nombre del P. Lagrange y de la Escuela Bíblica son el símbolo máximo de este retorno a las fuentes, que se explicitará no sólo en el estudio científico de la Biblia, sino de todos los documentos, hechos e instituciones en los que se han sedimentado la palabra del origen y el testimonio apostólico[7].

La liturgia, los Padres y las figuras más señeras de la tradición católica son comprendidas en su contexto de nacimiento y a la luz de sus obras cumbres. Su redescubrimiento pone de manifiesto el angostamiento y los olvidos sufridos por la tradición católica durante los últimos siglos. Los historiadores de la exégesis, de la liturgia, del dogma y de la teología nos han ensanchado el horizonte de saberes y de experiencias vividas a lo largo de la historia de la Iglesia. Han aparecido tradiciones obturadas, pluralismos disciplinares, pensadores marginales o marginados, ideas que en el momento de su nacimiento no prosperaron y que a la luz de la nueva conciencia histórica muestran su fecundidad. El cambio se caracteriza por una aguda percepción de la historicidad tanto de la existencia humana como de la revelación y de la Iglesia. La teología se sabe remitida a una historia fundante, traditiva e interpretativa, en la que la Iglesia va descubriendo nuevos niveles de sentido a las realidades creídas. El Misterio se da entero a cada época, pero en entereza real y no en exhaustividad conceptual. Cada gene-

5. En la era clásica hacer teología era ante todo comentar la Sagrada Escritura. «A l'âge d'or de la théologie, antérieurement à l'ère rationaliste, commenter la Bible reste la tâche principale du Maitre en théologie, celle qui Saint Thomas a hautement revendiqué et souvent pratiqué» (E. W. Weber, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988, 13).

6. G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.

7. El Centenario de esta institución ha vuelto a poner de manifiesto su importancia histórica. Pero quizá más reveladora que ninguna crónica es la historia interna, que ahora podemos seguir en la propia correspondencia del fundador P. Lagrange. Cf. *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, Paris 1967; F. M. Braun, *L'œuvre du Père Lagrange. Étude et bibliographie*, Fribourg 1943; M. F. Lauzière, *Le Père Lagrange: un temps, un mouvement, un esprit*: Revue Biblique 70 (1970) 425-441; B. Montagnes, *Exégèse et Obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange 1904-1916*, Paris 1989; Id., *Le père Lagrange, 1855-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris 1995; Id., *Marie Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris 2004.

ración tiene que reconocerlo y acogerlo de nuevo. De aquí surge una teología con sentido de la historia y con distancia ante el sistema, por más grandioso que éste sea. Los nombres de Congar y De Lubac son exponentes de una orientación histórica de la teología, desde la que se explican las tensiones surgidas entre esta orientación y el tomismo clásico por los años 1945-1950, simbolizado por hombres como R. Garrigou-Lagrange. El Vaticano II nace de una nueva forma de hacer teología e incita a pensar las realidades cristianas desde la perspectiva histórica y existencial. En él se contrapusieron una llamada teología nocional y otra teología real, una más orientada desde la Biblia, la historia y la experiencia eclesial y la otra más orientada a la luz de la metafísica y de la lógica tradicionales[8].

2. *La teología elaborada a la luz de la antropología*

El tercer impulso renovador provenía del acercamiento y diálogo con el pensamiento moderno. Su elemento esencial era la preocupación por el sujeto de la fe y de la Iglesia, por las condiciones de posibilidad tanto para la revelación divina como para la adhesión humana a la palabra de Dios manifestada en la historia. La teología católica a partir de la instalación de la neoescolástica a mediados del siglo XIX se orienta hacia un objetivismo por un lado, y hacia un conceptualismo, por otro, que dejaron fuera de sí mucho de lo que la conciencia moderna estaba suponiendo con su concentración en el sujeto y su atención a la experiencia[9]. El neokantismo, la fenomenología de Husserl y la filosofía de la vida de Ortega, por un lado; la historia de las religiones, Blondel, Bergson y el modernismo, por otro, constituyen el frontal de referencia y contrapunto para una teología, que elije a santo Tomás como maestro y a la palabra del magisterio conciliar y pontificio como contenido primero, hasta el punto de lograr a veces una cierta primacía respecto de la Biblia y la Tradición.

Sobre ese trasfondo, Rahner es el exponente máximo del giro hacia la subjetividad y hacia el diálogo con el pensamiento vivo. Y esto no como resultado de un programa previo perfectamente elaborado, sino como resultado de una asimilación de los impulsos que dentro del propio cristianismo

8. Cf. G. Philips, *Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe Concile du Vatican*: NRT 85 (1963) 225-238; Id., *Quelques réflexions sur la théologie purement notionelle et la théologie réelle*: ETL 45 (1969) 103-111. Cf. H. de Lubac, *Mémoire à l'occasion de mes écrits*, Namur 1989.

9. Cf. P. Detlef, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien 1818-1870*, Bonn 2006.

habían tenido lugar, desde Blondel a Marechal, a la vez que como evidente necesidad para crear un pensamiento cristiano que tuviera un oyente histórico y no obligase a éste a desplazarse de su inserción natural en la realidad para oír la palabra de la fe. Esta pasión por enraizar e insertar la fe en la cultura propia del oyente contemporáneo es originaria en Rahner. Es la lógica de la encarnación prolongada por la Iglesia y la teología. Todo alejamiento en el tiempo o en el lugar, toda centralización o atenimiento excluyente a sistemas del pasado como construcciones acabadas, le parece ajeno a la dimensión encarnativa del cristianismo. Ese impulso latente tras todo su hacer teológico se percibe con especial intensidad en sus escritos pastorales anteriores al Concilio[10]. El arco de su pensamiento abarca desde su obra primeriza: *Oyente de la Palabra* (1941; Barcelona 1967), hasta su síntesis de madurez: *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (1976; Barcelona 1979), pasando por los 16 volúmenes de sus *Escritos de Teología*, de los cuales sólo 7 han aparecido en traducción castellana. En adelante hay que referirse a la admirable edición de sus *Obras completas* elaborada con un ejemplar rigor crítico: *Sämtliche Werke*, 32 volúmenes, bajo la dirección de K. Lehmann, J. B. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffelt, H. Vorgrimler.

Para los mejores teólogos que trabajaron en los años inmediatamente anteriores al Concilio (Lubac, Schmaus, Fessard, Daniélou, Bouillard, Rahner, Balthasar...) la teología está obligada por dos imperativos que son igualmente sagrados: la fidelidad a su objetivo y la fidelidad al tiempo de los hombres, el atenimiento a la conciencia cristiana y el servicio a la conciencia histórica. Una ruptura entre ambas es una pérdida de vida para ambas. Scheiermacher escribía:

> El nudo de la historia, ¿debe deshacerse de tal forma que el cristianismo quede del lado de la barbarie y la ciencia del lado de la increencia?

Y en nuestros días G. Ebeling: «No nos está permitido ni prolongar el discurso sobre Dios de una manera irresponsable, ni omitirlo irresponsablemente». E. Jüngel, después de citar a estos dos autores, reclama como exigencias igualmente sagradas de la teología la *Sachlichkeit* (el deber de ser siempre y sólo teología en fidelidad a su objeto Dios) y la *Zeitlichkeit* (el de-

10. Cf. K. Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck 1959; versión cast.: *Misión y gracia*, San Sebastián 1965, y está explícitamente afirmado en las declaraciones y textos informales posteriores al Concilio. Cf. P. Imhof - H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner in Gespräch* I-II, München 1983; Id., *La fe en tiempo de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao 1989.

ber de ser palabra significativa, a la altura del tiempo histórico, con potencia para suscitar la intelección correspondiente a las realidades salvíficas)[11].

3. *La teología en diálogo con las nuevas misiones y situaciones*

El cuarto impulso surge de una Iglesia que rompe el cerco defensivo, puesto frente a los poderes que durante el siglo XIX la querían destruir o sustituir, y se abre a la comunicación con las realidades espirituales, en medio de las que vive. El ecumenismo fue uno de los factores decisivos en la preparación teológica del Vaticano II. No era posible pensar el cristianismo en distancia, ignorancia o rechazo explícito de las otras tradiciones cristianas que habían cristalizado en una liturgia, teología y disciplina paralelas a la católica. Atención a la vez a los nuevos movimientos sociales de conciencia y de manera especial al socialismo, como construcción humana de la realidad en justicia y solidaridad. En todos estos movimientos de conciencia está presente el hombre comprendido desde una antropología que da primacía a su libertad, su proyecto histórico, su condición corpórea, su relación con el prójimo, su afectividad, su vida y su muerte[12].

Una teología nacida de la exégesis, de la historia del dogma y de la conciencia eclesial anterior revividas en su complejidad y pluralismo; una teología antropológicamente centrada, intentando sumar la comprehensión objetiva de la realidad y la comprehensión subjetiva; una teología ecuménica y misionera, en el amplio sentido del término, encontraron en el Vaticano II, en un sentido, su consagración y en otro su epitafio. Consagración porque el método, el espíritu y la actitud que las animó quedan ya definitivamente como sagradas y normativas para todo ulterior quehacer teológico. También epitafio, porque debiendo permanecer enteras en sus contenidos y por la actitud de la que nacieron, sin embargo, son irrepetibles en su literaridad e incluso en alguno de sus presupuestos.

Esta teología experimenta elogio y rechazo en el posconcilio. La exégesis tiene el peligro de quedarse en lo que es previo: filología e historia antigua, concentrándose en la palabra bíblica como palabra de hombres de un

11. E. Jüngel, *Die Freiheit der Theologie*, en Id., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*, München 1986, 11-36, citado en el capítulo anterior.

12. Cf. tres obras que desde horizontes intelectuales distintos reflejan la nueva sensibilidad histórica, las mutaciones culturales y el tránsito a una antropología nueva, en cuya luz hay que pensar y proponer la revelación cristiana: A. Vergote, *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion*, Leuven 1990; J. Macquarrie, *In Search of humanity. A Theological and Philosophical Approach*, London 1982; G. Amengual, *Antropología filosófica*, Madrid 2007.

tiempo para hombres de ese mismo tiempo e interpretable a la luz de los documentos de ese tiempo, sin llegar a descubrir su universalidad humana y su condición de revelación divina para cada hombre en su tiempo. La exégesis ha acumulado una inmensidad de saberes históricos, filológicos y arqueológicos; tales saberes deben ser integrados en una síntesis teológica, que los haga fecundos para la vida cristiana. De lo contrario todo ese saber arqueológico, histórico y filosófico «corre el peligro de permanecer flotante, sin finalidad más allá de él mismo, privado de las prolongaciones que sin embargo lleva en sí. Datos e informaciones cada vez más refinadas se acumulan, a la manera de un cargamento de víveres que permanece embalado, sin servir verdaderamente a la vida»[13].

La inspiración transcendental de Rahner, que en él estaba nutrida todavía de savia religiosa, de conocimiento histórico y de sensibilidad espiritual, a partir de las cuales planteaba las cuestiones de cómo tiene que estar hecho el hombre y de cómo tiene que ser Dios para que su encuentro sea posible en la historia, esa inspiración transcendental si pierde su conexión permanente con la experiencia bíblica y la vida actual de la Iglesia corre el peligro de convertirse en un trascendentalismo estéril. Desde aquí se explica la distancia crítica que a ciertos puntos de ella mostró Balthasar y el salto a una atención primordial a los hombres concretos en una sociedad concreta tal como se expresa en la teología política de J. B. Metz, discípulo y editor de Rahner[14].

Por otro lado, la mera historia de la conciencia eclesial, del dogma y de la teología no es suficiente por sí misma cuando no va acompañada por una reflexión teórica a la altura del tiempo, por una profundidad espiritual equivalente y por una cercanía a la vida de la Iglesia, que intenten revivir en este tiempo lo que enseña la historia de otros tiempos. Las grandes figuras exponentes de esta reconstrucción creadora del cristianismo a partir de su historia no son fácilmente repetibles. Por su parte, el ecumenismo ha ido encontrando sus cauces pero no menos sus límites, y la unión pensada ingenuamente como cercana y factible nos aparece, al tener que superar costumbres y rupturas de siglos, lejana y fruto de la acción divina, deprecable religiosamente pero no programable mecánicamente[15].

13. A. M. Pelletier, *Lecture du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma 1989, 102.

14. Cf. V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995; H.-J. Gagey (ed.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris 2005; Y. Tourenne, *La théologie du dernier Rahner. «Aborder sans rivage». Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez le dernier Rahner*, Paris 1995.

15. Cf. Por un lado las propuestas de H. Fries - K. Rahner, *Einigung der Kirchen-Reale Möglichkeit*, Freiburg 1983, y por otro lado la posición de J. Ratzinger, *Luther und die Ein-*

El encuentro con las religiones de la humanidad, o la inculturación religiosa, aparece como un complejo proceso de maduración y no simplemente como una posibilidad inmediata que nosotros pudiéramos llevar a cabo. Se puede y debe pensar el futuro desde esas actitudes, pero sólo un largo periodo de convivencia, de aceptación en la diferencia y de conformación de todo el hombre, la vida, el arte y la experiencia de la realidad en esos universos culturales nuevos, puede llevar consigo una real inculturación que no sea una vulgar entrega al otro o una violenta sujeción del otro[16].

4. *Los teólogos en el concilio Vaticano II*

Todos estos impulsos que acabamos de delinear convergieron en el Concilio y fueron el subsuelo del que brotaron las plantas y los frutos que él recogió. Si ya en el Nuevo Testamento hay una teología implícita, también en los textos conciliares hay una teología substante. Decantada y confrontada con la tradición viva de la Iglesia (Evangelio, parádosis, vida litúrgica, espiritualidad, misión, testimonio...), hasta el punto de sufrir una despersonalización respecto de los autores que la gestaron. El Vaticano II ¿fue un concilio de teólogos? Sí, en el sentido indicado y como ayuda de los teólogos a los Padres conciliares también. Pero en otro sentido fueron menos protagonistas que lo habían sido en el Medioevo y sobre todo en Trento donde tenían un tiempo y lugar para tomar la palabra de forma que los Padres pudieran informarse de manera pública sobre los temas que iban siendo abordados en las Congregaciones generales.

Para responder al título de este párrafo tendríamos que distinguir por un lado la influencia de las ideas que con anterioridad se habían acreditado como estrellas guías para la Iglesia y por otro la influencia en la redacción de los textos. En algún caso como el de Congar ambas influencias coinciden, mientras que en otros como en el de G. Philips, siendo un buen teólogo profesional, su fama apenas había trascendido más allá de los círculos académicos y, sin embargo, fue persona clave, por humilde, sabia y mediadora,

heit der Kirchen. Fragen an J. Kardinal Ratzinger: Internationale katholische Zeitschrift Communio 6 (1983) 568-582.

16. Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975). La bibliografía sobre inculturación de la fe y el diálogo interreligioso es inabarcable. Un texto significativo: J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca ⁶2005; Comisión teológica internacional, *La fe y la inculturación* (1987), en Id., *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 393-414; L. Santedi, *Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité*: Revue Théologique de Louvain 34 (2003) 155-168.

en la redacción de la *Lumen gentium*, mientras que por el contrario Hans Urs von Balthasar había sido un teólogo rompedor y, sin embargo, no fue invitado al Concilio ni casi tomado en consideración. Rahner, en cambio, tuvo en ese momento una influencia deslumbradora y luego su luz fue debilitándose entre los lectores, mientras que Balthasar, por el contrario, ha sido redescubierto a finales del siglo y es hoy uno de los guías espirituales más reclamados y valorados, tanto por la Iglesia como por la cultura.

No es este el lugar para hacer la historia de la teología y de los teólogos en el Concilio. Los protagonistas de ese magno acontecimiento nos han dejado *diarios, crónicas y análisis* de los documentos sobre la marcha de su aparición (Congar, Ratzinger, Schillebeeckx...). Baste aquí con la síntesis que ofrece G. Alberigo en el último tomo de su *Historia del concilio Vaticano II*, que deja ver los ámbitos de proveniencia y la influencia de los teólogos a la vez que las áreas temáticas sostenidas por unos y otros grupos. Allí se puede encontrar también la lista de fuentes oficiales, de diarios privados, de epistolarios y archivos personales tanto de los teólogos como de los obispos.

«El Vaticano II fue una ocasión para poner a prueba la fecundidad eclesial de la rica y compleja actividad que venía desarrollándose en la teología desde el decenio de 1930. Una vez que hubo terminado en 1918 la desoladora Guerra Mundial y que hubo pasado la tormenta antimodernista, la teología, especialmente en Europa Central, entró en un periodo de extraordinaria fecundidad, que encontró vigorosa expresión en el Concilio, en donde desempeñó una función dominante. La interacción entre los movimientos apostólicos que surgieron en las sociedades desarrolladas, estremecidas por la crisis de 1929 (Chenu, Thils, Philips), el estrecho contacto con el pensamiento teológico protestante, los emigrantes rusos, los requerimientos del ecumenismo (Beauduin, Congar) y los impulsos dados por algunas corrientes del pensamiento filosófico (K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Daniélou), contribuyeron, todos ellos, a una renovación del pensamiento doctrinal. Lo mismo puede afirmarse de la renovación de la exégesis bíblica (Cerfaux), del redescubrimiento de las fuentes cristianas originales (De Lubac), del conocimiento obtenido acerca de la tradición conciliar (Jedin) y de la visión de problemas de procedimiento (Dossetti).

Las semillas sembradas durante los penosos y oscuros años del antimodernismo mostraron una inesperada vitalidad. Aunque el dominio de las ideologías y su violento choque, así como la acelerada secularización de la sociedad, crearon, desde luego, obstáculos y problemas para los cristianos y para las Iglesias, eso no impidió –y parece incluso que aceleró inintencionadamente– un auge de la creatividad.

Muy pocas personas habían esperado un nuevo Concilio, pero cuando Juan XXIII lo anunció, los teólogos, después de la sorpresa y de alguna desorientación, compitieron en la tarea de ponerse a disposición del Concilio y de contribuir a él. El resultado fue que el Vaticano II se convirtió en un gran crisol para los desarrollos efectuados durante los decenios anteriores, que a menudo habían quedado marginados por preocupaciones jerárquicas o por advertencias monopolizadoras de teólogos 'romanos'. Sin embargo, los mejores representantes de las escuelas romanas se vieron envueltos igualmente en la colaboración con el Concilio. Desde el jesuita S. Tromp, verdadera espina dorsal de la Comisión teológica, hasta el dominico M.-R. Gagnebet, redactor del esquema preparatorio De ecclesia, y el franciscano U. Betti, estrecho y valioso colaborador de Mons. Florit –éstos y muchos otros–, hicieron aportaciones leales cuando aceptaron un encuentro con una teología 'ultramontana', que les resultaba extraña.

El Concilio fue también la ocasión para poner en el candelero a una generación más joven de teólogos, que a menudo hicieron una contribución más fresca a los debates: H. Küng, J. Ratzinger, E. Lanne, P. Duprey y J.-M. R. Tillard, por mencionar a unos cuantos. Una función singularísima como mediador entre las diversas tendencias correspondió a Carlo Colombo, de Milán, especialmente desde el momento en que el cardenal Montini se convirtió en Pablo VI. Entre los observadores hubo también algunos teólogos muy destacados, por ejemplo, K. E. Skydsgaard, O. Cullmann y A. Scrima»[17].

17. G. Alberigo, *La teología en el Concilio*, en Id. (dir.), *Historia del concilio Vaticano II V. Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio*, Salamanca 2008, 534-535; Id., *Vatican II et la reflexión théologique*: Lumiére et Vie 29 (1990) 7-14. Y, sobre todo, el estudio (con especial referencia a H. de Lubac) de K. H. Neufeld, *Obispos y teólogos al servicio del concilio Vaticano II*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 65-84.

5

LA EJERCITACIÓN DE LA RAZÓN TEOLÓGICA DESPUÉS DEL VATICANO II

¿Cuáles son los impulsos nuevos que han animado el posconcilio y llegan hasta nosotros?

1. *Nuevo método*

El nuevo método de hacer teología se caracteriza ante todo por su punto de partida. La cosecha teológica del Concilio fueron, ante todo, las cuatro grandes constituciones dogmáticas: *Dei Verbum*, sobre la revelación de Dios y la Biblia; *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia; otra, que no lleva calificativo explícito, sobre la Liturgia: *Sacrosanctum Concilium*; y una cuarta llamada Constitución pastoral: *Gaudium et Spes*. Esta última, de menor densidad teológica en el sentido tradicional, fue la brújula que orientó mucha reflexión durante el posconcilio. La novedad consiste en su punto de partida: los dolores y los gozos de los hombres, sus problemas históricos y sus preguntas concretas, se convertían en lugar de verificación de la fe y de acreditación de la teología. Parecería como si el Concilio hubiera aceptado el «método de correlación de Tillich» según el cual lo primero son las preguntas del hombre y después vienen las respuestas del Evangelio. Esto lleva consigo también una comprensión de la Iglesia que se instala en el mundo no como madre y maestra primordialmente, sino como solidaria y compañera, acompañante y samaritana. La Iglesia tiene que insertarse en la historia agónica de los hombres y en la de los hombres más necesitados, y desde ahí, caminando con ellos, pensar la buena noticia de salvación y acreditarla como tal.

Los siguientes documentos del magisterio de la Iglesia: *Pacem in terris* de Juan XXIII (11.4.1963); *Ecclesiam suam* de Pablo VI (6.8.1964) *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II (7.12.1965); *Populorum progressio* de Pablo VI

(26.3.1967); *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987) y *Centessimus annus* (1.12.1991) de Juan Pablo II, intentan llevar a cabo la integración de la propuesta cristiana en un proyecto liberador, rigurosamente histórico, que por un lado no enmascare la crueldad de los fenómenos reales de pobreza y de injusticia y por otro explicite la fecundidad moral, social y religiosa del evangelio.

2. *Nuevos lugares de inserción del teólogo y en este sentido lugares teológicos*

Esta fórmula designa ahora los contextos en los que se elabora la teología. Y no sólo en el sentido de que se haga o fabrique allí, sino que contiene y ofrece las condiciones de posibilidad objetiva y subjetiva para que el Evangelio sea descubierto como potencia de salvación para todo el que cree porque en él se revela la justicia de Dios. En el capítulo cuatro y en referencia al sentido de esta fórmula en la teología clásica hemos diferenciado: lugar teológico, lugar hermenéutico y lugar social para la teología.

En el tiempo del posconcilio los lugares de la teología siguen siendo los tres clásicos: la contemplación en el monasterio, la reflexión en la universidad y la acción en la vida pública. En el diálogo y en la adoración, los creyentes, tras haberla oído previamente (*lectio divina*), han meditado la palabra de Dios y la han actualizado sacramentalmente en la liturgia y testimonialmente en la vida. A partir de esa *auditio*, *ruminatio*, *contemplatio* y *dilectio* ha surgido una teología monástica, que no sólo se ha realizado físicamente en los monasterios, sino en todos aquellos grupos y por aquellas personas que han vivido tales actitudes. La teología nacía de la oración y servía para la edificación y la predicación[1]. A los monjes sucedieron los frailes mendicantes, que ya no son contemplativos, sino predicadores y doctores de la verdad divina –así llama santo Tomás al teólogo–[2]. La teología surge aquí, dejando de ser primordialmente sabiduría y comprendiéndose a la luz del concepto aristotélico de ciencia[3]. Ese lugar

1. Sólo una teología que arraiga en ese triple suelo vital: la oración, la propia conversión y el anuncio al prójimo, merece tal nombre. Sólo una teología que se puede orar y se puede predicar, es verdadera teología. «No dogma deserves its place unless it is prayable», en A. Farrer, *Lord I believe*, London 1958/Cambridge 1989.

2. «Catholicae veritatis doctor» (STh I, Prólogo).

3. «Santo Tomás quiere añadir esa dimensión nueva: la teología es ciencia pero sin dejar las dimensiones agustinianas y tradicionales de la *sapientia*. La ciencia se consuma en la sabiduría. Santo Tomás no es un aristotélico a secas, sino alguien que integra a Aristóteles desde la experiencia teologal y desde la lógica de la revelación histórica»; cf. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1969, especialmente 93-100 («Science et sagesse»).

favorece el encuentro con otras formas de ejercitación de la razón: primero, la razón filosófica; posteriormente, la razón histórica, y, finalmente, la razón científica.

Su tercer lugar es la praxis pública y casi siempre en la radicalización de aquella publicidad que es la política. A partir de Kant se postula el ejercicio público de la racionalidad en la asunción de responsabilidades históricas, en orden a organizar la realidad y no sólo contemplarla como en la vida monástica, ni sólo a explicarla como en la vida académica[4]. La teología llevada al límite en esta perspectiva tiene un objeto nuevo: explicación de la praxis de la fe. El objeto primer de la teología no es ahora el Dios adorado con amor, el recibido en los artículos de la fe y explicitado por la razón, sino el testimonio del hombre creyente y la acción de la Iglesia que activan esa fe en Dios mediante una praxis histórica.

Este nuevo planteamiento suscitó una teología crítica primero, una teología política después y una teología de la liberación finalmente. Las tres son acentuaciones de una manera nueva de pensar el quehacer teológico, su objeto y su método. La teología monástica sirve, ante todo, a la caridad; *intellectus caritatis: ut Deum diligamus et boni fiamus*–; la teología académica sirve a la fe –*intellectus fidei: ut Deum et hominem cognoscamus*–; la teología política sirve a la esperanza en sus explicitaciones mediadoras de justicia y solidaridad intrahistórica –*intellectus spei: ut mundum novum anticipemus*–[5]. Del empacho de trascendentalismo rahneriano surge la teología política de Metz, que pasando por la teología de la esperanza en Moltmann, desemboca en la teología de la liberación de América Latina, con Gustavo Gutiérrez como iniciador y exponente más significativo[6]. Cada una de ellas, a su vez, tiene como destinatario un sujeto privilegiado: el creyente para mejor poder creer y adorar a Dios; el no creyente para poder creer y realizar así su humanidad; el hombre para transformar el mundo, poder existir con dignidad y desde ahí poder creer en Dios y adorarle.

4. Cf. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (5 de diciembre de 1783); cf. *Kant Werke* IX, Darmstadt 1968, 53-61.

5. Desde esta perspectiva de las tres virtudes teologales tenemos el marco para encuadrar casi todas las formas de teología que han ido apareciendo en la Iglesia católica: la monástica, afectiva, práctica en sentido religioso (caridad); la universitaria, científica, crítica (fe); la histórica, práxica, política (esperanza).

6. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1973. J. B. Metz comienza el giro de su pensamiento hablando de una «metafísica política» en el congreso que la Paulus Gesellschaft celebró en Barcelona en la primavera de 1966. Luego sustituye esta fórmula por la de una «teología política». Cf. los elementos fundamentales de su propuesta en *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid 1979.

3. *Nueva inserción de la Iglesia en la sociedad*

En una fase histórica como el siglo XIX en la que sociedad e Iglesia vivieron vidas paralelas, de espaldas o enfrentadas, la teología cumplía una función distinta. Su objeto de reflexión eran primordialmente Dios y los dones de la salvación que Él ofrece al hombre, la propia Iglesia en su le legitimidad frente al Estado o las culturas exteriores y la fe frente a la razón. En fases anteriores, como la Edad Media cuando Iglesia y sociedad vivieron en ósmosis formando la única cristiandad y donde la realidad de Dios tenía evidencia y vivencia sociales, el teólogo podía concentrarse en la propuesta de los contenidos de la revelación positiva, sin necesidad de detenerse en los presupuestos racionales de la fe y de la Iglesia, por ser socialmente reconocidos y no ser puestos en cuestión.

La época moderna ha cuestionado esos fundamentos y la teología como respuesta se ha concentrado en la elaboración racional de los denominados *preámbulos de la fe*, tales como la existencia de Dios, la posibilidad de la revelación, la racionalidad de la fe, su compatibilidad con los resultados científicos y los movimientos sociales. En nuestra época, una vez establecida la aceptación mutua entre sociedad e Iglesia, las dos cuestiones claves que el teólogo tiene que resolver, en el universo europeo, son la pregunta por el sentido y el fundamento, por el fin de la historia y por la legitimidad de la fe en Dios; y en el universo del Tercer Mundo, la cuestión práctica de la justicia y de la libertad del hombre, de la esperanza y de la redención que Cristo ofrece.

Aún no tenemos experiencia histórica de teólogos crecidos en la nueva situación espiritual de la Iglesia. Rahner, Congar, Lubac, Balthasar en el fondo fueron monjes, a la vez que profesores de universidad, en una Iglesia que se sabía en el mundo y para el mundo, pero cuya misión para el mundo como teólogos era la de pensar su propia teología, nacida desde dentro y siendo eficaz principalmente dentro de la Iglesia. Sólo después del Concilio la teología se ha convertido en un hecho social y los teólogos en protagonistas de la conciencia cultural; protagonismo que en países como Alemania la teología, en su doble expresión católica y protestante, había ejercido siempre desde dentro de la universidad del Estado[7].

Esta es quizá la novedad fundamental en la autocomprehensión teológica actual. Antes el teólogo se dirigía y se medía sobre todo por la comunidad eclesial. La aceptación o rechazo cultural por parte de la ciencia ambiental era

7. Sobre las nuevas situaciones y problemas, cf. H. Hoping (ed.), *Universität ohne Gott. Theologie im Hans der Wissenschaften*, Freiburg 2007.

un criterio de valor secundario, ya que el otorgamiento de confianza venía ante todo de la comunidad de fe, expresada por el *sensus fidei* y formulada por el magisterio de los sucesores de los apóstoles. Hoy se ha transferido ese lugar de verificación y juicio del teólogo a la cultura civil y a la Universidad. Algunos parecen esperar su acreditación y legitimación, en cuanto teólogos, de la cultura ambiental y de la ciencia vigente. Ahora bien, el teólogo dialoga con la ciencia, pero no la acepta como instancia definitiva sino en la medida en que se acredita por su servicio a las exigencias fundamentales del hombre pensante, actuante, esperante y se abre a una conversión posible. La inteligencia y el saber del hombre, cuando no están redimidos y siguen bajo el pecado original, se articulan como alternativa a la soberanía del Dios viviente en «cultura». De ahí la gloria y ambigüedad de este término, sentida especialmente por aquellos que la han poseído al máximo y expuesto su necesidad de ser redimida y santificada por Cristo (san Pablo, san Agustín, Barth, Balthasar...)[8].

4. *Las nuevas experiencias y esperanzas históricas*

Aún no tenemos una teología sistemática nacida en la nueva situación espiritual de Occidente tras la secularización y el pluralismo, los fundamentalismos y la globalización. Estos hechos han conmovido y fragmentado las conciencias hasta la raíz y aún no ha surgido una elaboración del cristianismo, que parta de esas situaciones o, al menos, las integre, dando razón de su valor o de su sinsentido. La secularización apareció en principio como una conquista alborozadora tras siglos de clericalismo y de sumisión de la sociedad a la jerarquía eclesiástica[9]. En su pretensión es algo pro-

8. «Deshacemos sofismas y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios y reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia a Cristo» (2 Cor 10, 4-5). La teología tiene que oír a la razón histórica, pero tiene que mantener también su propia lógica frente a ella. No se puede trasvasar a los lechos por los que discurre una cultura, que ha elevado la razón idealista o la razón experimental a categoría suprema, desde la que juzga todas las demás ejercitaciones de la inteligencia humana. En este sentido, K. Hübner hace una crítica, dura en exceso e injusta, a la teología por su relación como rendición al pensamiento moderno, en *Irrwege und Wege der Theologie in der Moderne. Ein kritisher Leitfaden zu einer Problemgeschichte*, Augsburg 2006.

9. Cf. AA.VV., *Modernité et sécularisation. H. Blumenberg, K. Löwith, C. Schmitt, L. Straus*, Paris 2007; L. Oviedo Torró, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*, Valencia 1990. Para otro tipo de planteamientos sobre el mismo problema, cf. J. L. Vieillard-Baron, *La religion et la cité*, Paris 1991; M. Gauchet, *Le désenchaintement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; Id., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998; E. Poulat, *L'Ère postchrétienne*, Paris 1994; J. Moingt, *Dios que viene al hombre* I. *Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2007, 75-118.

fundo y radical, cuando se trata de la secularización de las conciencias y de la comprehensión no teológica del ser. ¿Le es posible al cristiano mirar al mundo como realidad sorda y muda, como si en realidad no existiera Dios cuando en verdad existe? ¿Es sensato que piense las cosas sin Dios, cuando en realidad para él las cosas existen sólo porque las ha precedido el amor de Dios y las ha suscitado de la nada al ser su acto permanente de gratuidad comunicativa, que llamamos creación?[10] ¿Es posible pensar una consistencia y actualización de la inteligencia y de la voluntad humana prescindiendo de que el hombre ha sido creado para Dios, con Él como fundamento del ser, estructura del pensar y objeto del amor?

Pasados ya varios decenios de presión secularizadora los resultados son ambiguos. Por un lado es evidente el silencio social sobre Dios en Europa, la desaparición de signos y actitudes religiosas en la vida pública, la pérdida de referencia cristiana en las legislaciones. Por otro lado, en cambio, mientras el cristianismo intenta concentrarse en su aportación específica, aceptando los marcos democráticos y respetando el pluralismo, aparecen innumerables grupos y movimientos en los que no son fácilmente diferenciables magia y religión, pasión de absoluto y fe en Dios, voluntad de unión con algo trascendente y afirmación de una presencia personal divina. En todo caso ha perdido evidencia la tesis de un hombre secular, y tenemos que comenzar a diferenciar la fe de una religiosidad salvaje y de unos movimientos que de forma acrítica o violenta asocian la religión con el poder, el dinero, el sexo, la mística y la política.

La teología posconciliar ha sucumbido a la fascinación de una noción no suficientemente crítica de autonomía, como si la naturaleza del hombre pudiera tener una consistencia y su libertad un fundamento al margen, por un lado, de la permanente acción creadora de Dios y, por otro, de la real vocación a la comunión divina. No hay humana naturaleza sin divina creación. No hay humana autonomía, sustraída e ignoradora de la vocación a la unión con Dios en su misterio trinitario. Lo contrario no es autonomía sino negación de realidad[11]. La realidad y el hombre son en la medida en que

10. «In quantum Deus bonus est sumus». «Aperta enim manu clave amoris creaturae prodierunt» (Tomás de Aquino, *Prol. in II Sent.*). «Conditio ergo rationalis creaturae primam causam habuit Dei voluntatem» (Dist. 1.ª). «Quia bonus est Deus sumus, et in quantum sumus, boni sumus» (Agustín de Hipona, *De doctrina christiana* 32).

11. Esta es la doctrina de los grandes teólogos: desde san Agustín (*Confesiones* 1, 1, 1) hasta santo Tomás. «In omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae» (STh II-II, q. 3, in c). Un editor comenta: «C'est qu'en effet l'homme ne peut se sauver qu'à la condition de se surpasser: sa destinée est au-dessus de sa nature» (R. Bernard, *La foi* I, Paris 1963, 260). El Vaticano II ha reasumido esta perspectiva al afirmar que la vocación última realmente es una sola, la divina (*Gaudium et Spes*, 22, 5). Aquí aparece la condición dramática de la vida humana: poder elegir la plenitud divina (salvación) o contentarse con la finitud humana (condenación).

Dios los ama, y crece su autonomía en la medida de su cercanía ontológica y de su acercamiento personal a Dios su origen, entendido no sólo cronológicamente como *initium* sino entitativamente como ἀρχή, en el sentido aristotélico que Heidegger ha reafirmado: «Hemos de entender la palabra griega ἀρχή en su sentido pleno. Nombra aquello de donde algo sale. Pero este 'de donde' no es abandonado en el salir; la ἀρχή se convierte más bien, en eso que dice el verbo ἄρχειν, en aquello que domina»[12].

El hombre siente el impulso, deber –«forzosidad», diría Ortega– de ser libre. Dios crea al hombre y su libertad es la condición de posibilidad para poder ser su dialogante amigo y su compañero de alianza. La ley de su ser (autonomía) es la ley de su relación con Dios y la relación con Dios es constituyente y acreditadora de su ser. Ese otro que es Dios no es el enemigo o el extraño al hombre (heteronomía) sino más interior a su propio ser que él mismo y el que ha asumido una historia con final de muerte para compartir su destino. La contraposición usual entre autonomía, como nombre para la libertad y dignidad del hombre, y heteronomía, como nombre para la miseria y esclavitud exigidas por la religión, derivan de una comprensión deísta y kantiana de Dios, sólo visto como legislador y juez del hombre, que está en las antípodas de la noción bíblica de Dios. La reacción de Nietzsche contra un Dios moral es cristianamente comprensible en su punto de partida, aun cuando no lo sea por identificar esa lectura moral, remanente del kantismo, con la lectura cristiana[13]. Tillich (1931), Ricoeur (1994) y Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor* (1993) han utilizado la categoría de *teonomía*, como mediación entre una moral cerrada sobre lo que puede el hombre pensar sobre sí con su mera razón y la moral

12. M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Madrid 1980, 63. La autonomía en el ser finito e indigente necesita estar fundada en un principio ontológico de ser previo y de amor simultáneo. Sólo el amor funda la libertad. Por ello san Agustín afirma que la gracia es la que realmente nos libera: «Gratia non contra naturam sed per quam natura liberatur et regitur», *Ret.* 2, 42. Uno puede ser *autónomo* (regirse por su propio principio y ley interior) sin ser *independiente* (porque ha recibido de otro su principio y lo sigue recibiendo). En todos los órdenes tenemos condicionamientos y dependencias, en la clara conciencia a la vez de ser autónomos y por ello responsables. La autonomía nunca es absoluta, ni siquiera en Dios, que es personal en relación trinitaria y es creador como amor suscitador de alianza y solidaridad con el hombre hasta el extremo de la muerte.

13. Después de aludir al budismo, al panteísmo y a su idea del eterno retorno escribe: «Pregunta: con la moral, ¿se ha hecho imposible esta actitud panteísta afirmativa (*Ja-Stellung*) a todas las cosas? En el fondo sólo el Dios moral está superado. ¿Tiene un sentido, pensar un Dios 'más allá del bien y del mal'? Un panteísmo, ¿sería posible en *este* sentido?» (F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* III, ed. K. Schlechta, München 1966, 853).

que fluye de la existencia cristiana, desde las categorías de creación-redención-santificación, tal como la vida de la Iglesia las ofrece[14].

La desaparición de Dios del horizonte público, el pluralismo entendido sin referencia a un principio de unidad, la difuminación de la verdad como medida del hombre (pensada antes como fundamento de la libertad a la vez que como su destino y enviada hoy al exilio, porque se teme que si hay verdad previa no sean posibles la democracia ni la concordia entre los hombres): son los tres problemas, en mi opinión, más graves de la conciencia europea actual. Ellos arrastran consigo las cuestiones de la ética y de la antropología, que no se intenta resolver en una mirada a la realidad fundante previa sino que se la considera resultado del diálogo y del consenso[15]. Pero con todo esto el universo no salta sobre la valla de su finitud, muerte, acoso, impotencia y, en última instancia, soledad. Donde no hay una teología termina por no haber una antropología de ultimidad, y donde no hay una antropología de ultimidad no puede surgir o persistir una ética definitivamente satisfactoria, ya que ésta se apoya y se nutre de la afirmación de la Verdad; del aguardo del Futuro absoluto; de la coraneidad ante un Rostro que nos afirma y acoge incondicionalmente; del Amor posible y resistente ante la faz de la muerte; del Deber sostenible aun en la dureza del sacrificio.

Aquí hay que disipar un equívoco persistente. Si por moral entendemos reglas de juego, comportamiento social, atenimiento a normas y una cierta ordenación de la convivencia, evidentemente es posible la moral sin Dios. Pero eso no es la moral en su sentido más noble; ella tiende al descubrimiento del último sentido, de la última bondad y plenitud, de la definitiva afirmación y consumación del hombre. San Buenaventura y Lutero repetirán que la ciencia no es capaz de dar al hombre algo que él necesita sobre todo: el perdón de los pecados[16]. Es decir, para ser buenos y salvos en definitividad no basta la moral. La moral no engendra salvación y ésta es la suprema necesidad humana, fundada no sólo en el acto final de salvamento ajeno sino naciendo y apoyándose en el propio quehacer humano. Éste necesita así estar religado a su fundamento y remitido a su destinación. Para la Biblia relación con el suelo (*mundo*), relación con el prójimo (*hombre*)

14. Cf. E. Feil, *Theonomie*, en HWP 10, Basel 1998, 1113-1116; E. Gaziaux, *Théonomie*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 1385. Cf. W. Kasper, «Autonomía y teonomía. Ubicación del cristianismo en el mundo actual», en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 204-240; H. L. Ohlig (Hg.), *Theo-Anthropologie. J. Splett zu ehren*, Würzburg 2006.

15. Las posturas de Habermas, Apel, Muguerza, V. Camps, A. Cortina, Rawls, en E. Bonete, *Éticas contemporáneas*, Madrid 1990; J. Ratzinger-J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid 2006.

16. «Apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum» (Buenaventura de Bagnoregio, *Collationes in Hexaemeron* 19, 7).

y relación con el Absoluto (*Dios*) son inseparables e irrealizables una al margen de la otra. Ese es el fondo del relato de Caín en el Génesis[17]. El reverso de estos tres problemas no resueltos por la conciencia contemporánea es la trivialización maligna, o la denegación de sentido y última dignidad a la vida misma. Tal trivialización desemboca en el cinismo, que degrada y calcina todo lo que toca como reverso de un amor que, no pudiendo lograr su objeto total, quema sus anticipos o signos parciales. De tal escepticismo y cinismo surge la violencia, cuya faz encubierta es la desesperanza y de la que, a su vez, fluye la impureza en todas sus formas[18].

En medio de todo esto hay que situar al *fundamentalismo*. Es un fenómeno complejo, tanto en sus formas como en sus manifestaciones y en sus causas. Sólo apunto una posible interpretación de algo positivo que no deberíamos menospreciar. Los hombres desvalidos no pueden resignarse al supremo desvalimiento: que Dios no exista, que no se preocupe de ellos y que no se le pueda invocar. Los pobres no aceptan ser expoliados de su última defensa en medio de su pobreza: la esperanza en un Dios que les haga justicia. Los desheredados de la tierra no se quieren quedar sin su última herencia: la mirada y la benevolencia confirmadora de Dios. Los mortales no se quieren quedar sin su última defensa y apoyo ante la muerte: el inmortal misericordioso. Los pecadores no se quieren quedar sin la última garantía del perdón necesario: el Santo, que en su benevolencia se apiade de nuestra miseria con un amor que reconstruye y por ello no ofende humillando, sino que revela ensalzando y enviando a una responsabilidad para con otros hermanos caídos, ayudándolos a su vez a levantarse[19]. Todos esos hombres cuentan con la promesa

17. «Le refus de l'humanité d'accepter ses limites mène d'abord au rejet de Dieu, ce qui entraîne la rupture de ces trois relations (Gen 3); le même refus mène ensuite au meurtre de l'autre, ce qui entraîne la perte totale de ces trois relations, par laquelle l'être humain devient une non-personne (Gen 4)» (W. Vogels, *Caïn, l'être humain qui devient une non-personne [Gen 4, 1-16]*: NRT 3 [1992] 321-340, cita 3 en 340).

18. Para el Nuevo Testamento la desesperanza es fuente de impureza, mientras que la esperanza es motivo de purificación: «Todo el que tiene esta esperanza en él (la de ser semejante a Dios porque le veremos tal cual es) se purifica a sí mismo, como él es puro» (1 Jn 3, 3). Esta desesperanza puede engendrar lo que se ha llamado pereza y tristeza metafísica, resultantes del rechazo de la infinitud como gracia y del no contentamiento con la propia finitud. Esa desesperanza se encubre con una actividad incesante. Remitiendo al análisis que hace santo Tomás de la *acedia*, escribe Ratzinger: «Esta acedia metafísica puede coexistir con una gran actividad. Su esencia es la huida de Dios, el deseo de estar solo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios... Y también la Iglesia puede caer en la tristeza metafísica –en la acedia–; un exceso de actividad exterior puede ser el intento lamentable de colmar la íntima miseria y la pereza del corazón, que siguen a la falta de fe, de esperanza y de amor a Dios y a su imagen reflejada en el hombre» (J. Ratzinger, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Valencia 1990, 80 y 82).

19. Una de las incapacidades más graves de nuestra generación no es sólo su «Unfähigkeit zu trauern» (A. Mitscherlich), su incapacidad de llorar y hacer duelo porque no tiene na-

que Jesús les ha otorgado en las Bienaventuranzas. Dios es de ellos. Y su máxima ventura es saber que Dios es para ellos. Y que, con Dios, ellos pueden ser gozosamente sí mismos sin invertir el dolor en venganza y sin ser víctimas del resentimiento contra todo lo noble, sano, bello y fecundo[20].

Junto a estas esperanzas trascendentales y permanentes tendríamos que enumerar las especiales esperanzas coyunturales que nuestro decenio alberga en su seno, al haber sido testigos de tantos derrumbamientos políticos y culturales, al comprobar la diferencia creciente entre el Norte y el Sur, al ver que el abismo entre Occidente y el resto del mundo no se cierra, sino que se abre más, como se manifiesta en la relación entre cristianismo e islamismo, entre la Europa rica, despoblada e incapaz para engendrar, por un lado, y, por el otro, el África superpoblada, afanada por sobrevivir, dispuesta a poblar otros continentes, a la vez que a ella la despueblan la sequía y las nuevas enfermedades.

5. *Las Iglesias nuevas y las nuevas comunidades eclesiales*

La teología no surge en vacío de Iglesia como la razón no surge en vacío de sociedad. La razón nunca es pura, sino siempre contaminada, la fe nunca opera por abstracción del entorno, sino por superación integradora. La sociedad circundante no debe ser considerada por la razón como fermento de contaminación, sino de fecundación nueva. El contexto eclesial no debe ser nunca considerado por la fe como límite a su catolicidad, sino como ocasión para que ésta se vaya realizando mediante la unión de lo universal y de lo particular.

La Iglesia sólo ha realizado hasta ahora estas emigraciones o tránsitos fundamentales: 1. Del mundo bíblico al mundo griego. 2. Del mundo greco-romano de la objetividad lógica y jurídica, que llega hasta fines de la Edad Media, al mundo moderno de la subjetividad. 3. Del mundo germano de la conciencia al mundo anglosajón de la sociedad, materia, acción, política. 4. Del primer mundo a otros grandes universos culturales y religiosos (India, China) y los países del tercer mundo en camino hacia la unificación de estructuras y de conciencia[21].

No ha habido hasta ahora teología fuera de los tres primeros universos de precomprehensión y de interpretación; ya que los esfuerzos misioneros hasta ahora no han trascendido los marcos culturales, que el Evangelio llevó consigo. Por primera vez en la historia estamos ante una nueva emigración que no prolonga sucesivamente la hebra bíblica y grecorromana, sino que nace de otra inserción, percepción y proyecto ante la realidad. La Iglesia en Asia y África está ante un proceso de inculturación, cuyos contenidos y resultados todavía no podemos prever. Todos sabemos que es necesaria, pero en el fondo no sabemos cómo es factible. Entre la negación de su posibilidad radical y la ingenuidad de quienes creen que ya es posible inmediatamente corre un hilito: el que reclama la voluntad de hacerlo y se toma el tiempo para ello. La inculturación del Evangelio en Grecia llevó siglos, porque la conversión de una cultura es tan difícil, dolorosa y radical como la conversión de un hombre, con la diferencia de que la de un hombre se hace en un periodo corto de tiempo y la de una cultura reclama un largo madurar. El Vaticano II ha establecido los criterios para el encuentro entre el evangelio y las culturas. Ese encuentro lleva consigo un proceso de siglos y no se puede forzar en un sentido o prohibir en otro. Hay encuentro real entre cristianismo y cultura cuando unos hombres crecidos, constituidos y estructurados por una cultura, se convierten al cristianismo. O cuando dentro de una cultura convertida surgen grandes genios creadores[22].

Una nueva teología puede nacer no sólo de las Iglesias lejanas a Europa, que surgen en otra cultura y tienen detrás otra historia, sino también de las nuevas comunidades eclesiales que surgen en Occidente. Este es un fenómeno que todavía no sabemos interpretar y orientar. Nos hemos enzarzado en discusiones sobre el signo progresista o integrista de cada una de

die ante quien hacerlo, sino a la vez su incapacidad para el perdón, primero para recibirlo y luego para otorgarlo; y de ahí la incapacidad para la alegría libre y limpia tal como ella se expresa en la fiesta. La radicalización de la idea de justicia ha desalojado la de misericordia, y la de justa recompensa la de gracia. Nadie quiere deber nada a nadie, esperar nada de nadie, agradecer nada a nadie. Su soledad le es todo; es decir, su nada es su único Todo.

20. Por esto el evangelio es una buena noticia para los pobres. «A los pobres se les anuncia la Buena Nueva y dichoso aquel que no halle escándalo en mí» (Mt 11, 5; Lc 7, 22). Jesús se dirigió preferencialmente a los pobres porque la historia política y espiritual contemporánea no sólo les había privado de la dignidad sino también de la posibilidad de la esperanza, del perdón y amor de Dios. Y a esto responden las Bienaventuranzas por un lado y por otro las Malaventuranzas.

21. Podríamos distinguir *cambios de generación*, *cambios de época*, *cambios de horizonte*. En este último tiene lugar lo que se ha llamado vuelco en la comprehensión del ser («Umschlag im Seinsverständnis»). «Mit Seinsverständnis meinen wir dabei die Weise, wie das, was ist, in seinem Sein sich dem Menschen je und je zuspricht und zu verstehen gibt. Dieses Geschehen macht alle Gedanken möglich und gibt ihnen die Wege vor» (B. Welte [ed.], *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, 102). A la luz de esta distinción, ¿tendríamos en la posmodernidad un mero cambio de época («innerepochale Umschlag») o un cambio epocal, es decir, un nuevo otorgamiento del ser al hombre y con él un nuevo lenguaje y una nueva forma de pensar la realidad («Umschlag der Epochen»)?

22. Cf. *Lumen Gentium* 17 (*sanare*, *elevare*, *consummare*); *Ad Gentes* 10. La teología posconciliar, siguiendo los criterios de Pablo VI, en la *Ecclesiam suam* (1964) y en la *Evangelii nuntiandi* (1975) ha establecido el diálogo y la colaboración como mediaciones necesarias del encuentro y de la proposición del evangelio.

ellas, dejando de lado su radical significación. Esta es su gozosa afirmación del evangelio como el tesoro y la perla de gran valor, su nuevo acceso al cristianismo como vida y no como teoría, como afección de la persona y realización en comunidad, como don y como promesa, como sostenimiento de la vida y garantía de la dignidad para el sujeto en un momento en que sin pertenecer no se puede ya ser. Hoy sin el cobijo real de una comunidad particular de pertenencia difícilmente se puede mantener la identidad cristiana, el respeto a sí mismo y la entrega confiada al futuro. En este orden la situación contemporánea ofrece semejanzas con la de los primeros siglos del cristianismo: ambas son culturas en decadencia, o más exactamente en secreto desamparo, sin largo horizonte de sentido para la historia como tal ni de esperanza para muchos grupos humanos, que se sienten desatendidos y desamparados. Un horizonte de sentido, dignidad personal, conciencia de pertenencia, aceptación fraternal por Dios significada en el amor del prójimo: eso es lo que otorgó al cristianismo supremacía moral en su afirmación ante la religión y la cultura del imperio. Israel y el cristianismo, frente a la visión cosmológica de los imperios del antiguo Oriente (Mesopotamia y Egipto), han creado la historia, al conferir un inicio libre a la libertad humana (creación divina) y al ponerle una meta con juicio al final, haciendo del entretiempo la crisis y el crisol para la vida humana[23].

Por unas u otras razones algunas de estas comunidades nuevas rechazan la exégesis histórico-crítica, la teología trascendental, la investigación histórica y el análisis racional. En ellas el amor a Cristo prevalece sobre el conocimiento de Cristo, la sanación y salvación de la vida sobre la interpretación y defensa racional de la fe. Otorgan un lugar nuevo a la confesión de la fe, a la celebración, a la compartición de bienes, al testimonio público, a la puesta en juego de vida, dinero y profesión. Las generaciones nuevas encuentran tan evidente o más hacerse cartujas que intentar transformar el mundo a imagen del Evangelio[24]. Hay más vocaciones para la vida contemplativa y para la acción en tierra de misiones que para el trabajo evangelizador aquí. Dios pertenece tan directamente al orden de su realidad inmediata como el propio cuerpo, las rosas que están sobre la mesa, los árboles del camino o el sol que se pone. ¿Surgirá una nueva teología precisamente de esta afirmación de la inmediatez con Dios, cuando precisamente la ciencia en general y la teología en

23. «Ohne Israel hätte es keine Geschichte gegeben sonden nur die ewige Wiederkehr von Gesellschaften in kosmologischen Form», E. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*. Band I: *Die kosmologischen Reiche des alten Orients: Mesopotamien und Egypten*, München 2002; Band II: *Israel und die Offenbarung. Die Geburt der Geschichte*, München 2005, 43; Band III: *Israel und die Offenbarung. Moses und die Propheten*, München 2005.

24. Cf. la peculiar lectura de D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, Paris 1999.

particular crecen hoy dentro de un universo virtual, en ruptura de la inmediatez y en distancia al objeto? Los movimientos evangélicos han precedido siempre a la teología nueva. Ellos fueron como el suelo nutricio de nuevas vidas y de nuevas acciones; en segundo momento esa historia vivida se hizo reflexión pensadora, y a la inmediatez del fundador sucedió la distancia analítica y crítica de la segunda generación. Así aconteció con san Francisco y su sucesor san Buenaventura, santo Domingo y Jordán de Sajonia, san Ignacio y el P. Laínez. Podríamos decir de todo renacimiento teológico lo que Chenu dice del siglo XIII y de santo Tomás. «Si las cosas son tal como las hemos expuesto, no es la entrada de Aristóteles lo que determina el pensamiento de santo Tomás, como no es el renacimiento de la antigüedad lo que constituye la teología del siglo XIII. Este renacimiento no es más que un elemento de una renovación cuyo impulso partía de una aspiración religiosa y cuyo ideal fue precisamente, en las órdenes religiosas, un retorno a la Iglesia primitiva. *En la cristiandad del siglo XIII, el renacimiento se inscribe en un evangelismo*»[25].

6. *Los nuevos alientos del Espíritu (santo) y del espíritu («Zeitgeist»)*

Ha habido el *tiempo del Espíritu*, que los cristianos identificamos con el envío del Espíritu desde el Padre por Cristo a la historia para que, revelando definitivamente Dios al hombre, la llevara a la verdad completa[26]. Y hay el *espíritu del tiempo* (Hegel), que será sin duda una mezcla de pecado y de gracia, de violencia nueva y de nueva racionalidad. El espíritu tiene su historia lo mismo que la tiene el Espíritu. Y el teólogo será el último en decir que el espíritu del hombre no tenga nada que ver con el Espíritu de Dios, porque Él habla de un crecimiento de los tiempos, de su plenitud incoada y de su plenitud todavía pendiente[27]. Justamente al contrario, él dirá que el Espíritu

25. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas Aquin*, Paris 1954, 38.

26. La era del Paráclito o del Espíritu no es una tercera diferente y superadora de la de Jesús sino su actualizadora, por ello dependiente y coextensiva con ella. La secularización moderna de la visión trinitaria de la historia apoyándose en Joaquín de Fiore llevará a una superación del Espíritu Santo por el espíritu de la historia, y de la comunidad de Cristo por la comunidad racional, ilustrada o utópica. Cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I-II, Madrid 1990.

27. La abertura hacia el futuro, propia del Antiguo Testamento, no ha quedado anulada por Jesucristo. El Nuevo Testamento no es el fin de la historia, aun cuando sea su plenitud inicial. Aún no se ha revelado el Redentor en toda la eficacia de su redención; aún no han sido atraídas todas las cosas hacia él. Aún vemos en espejo y en enigma. Aún gime la creación con dolores de parto y nosotros con ella esperando la redención y la manifestación de los hijos de Dios (Rom 8, 18-25). Desde aquí queda cerrado el paso a todos los integrismos, fanáticos a los misticismos ingenuos y a las identificaciones entre Reino de Dios e Iglesia. Esta espera mesiánica hace posible a los cristianos el diálogo con el judaísmo.

de Dios le está dado al hombre para que llegue a ser su propio espíritu. Por eso mirará con amor las realizaciones humanas y no pondrá reparo fundamental a las creaciones de la humanidad en su historia sucesiva. Por saber que la historia del hombre es fruto de la acción del Espíritu y no menos resultado del pecado que también opera en la historia, el cristiano discierne tiempos e intenta concordar números, no es desconfiado por principio. Ortega habló de la altura de la conciencia histórica, y a ella nosotros tenemos que añadir la necesaria contemporaneidad histórica del creyente[28]. El Vaticano II habló de los signos de los tiempos o acontecimientos especialmente significativos, que por su especial intensidad, extensión o novedad pueden ser para los creyentes una llamada de Dios a la acción que intentarán discernir a la luz del destino y tiempo de Jesús, que fue el tiempo de los signos definitivos[29].

La nueva racionalidad teológica será así fruto de ese tiempo nuevo en el que, si no puede variar el objeto de la teología, sin embargo sí puede variar el método y las acentuaciones, puede establecer otra primacía en el orden de las cuestiones y puede otorgar otra precedencia a los destinatarios. Por eso nuestra pregunta es: ¿Qué dice el tiempo nuevo o la nueva forma de libertad y de conjunción entre las diversas responsabilidades al hombre perspicaz y atento? ¿Qué dice esa nueva humanidad al cristiano y qué tarea nueva propone al teólogo? ¿Dónde están las nuevas filosofía, literatura, ciencias de la comunicación y qué cara plantan al teólogo? Podríamos preguntar sencillamente: ¿Qué dice directamente el espíritu al hombre, al cristiano y a la Iglesia? ¿Qué dice el Espíritu Santo a unos y a otra? ¿Dónde situarse y cómo vivir para adquirir alguna garantía de poder oír su voz? Toda inteligencia innovadora ha tenido en su punto de partida una atención vigilante, una sensibilidad aguda y un sentido de responsabilidad no embotado[30].

El teólogo debe preguntarse también, como el autor del Apocalipsis, qué dice el Espíritu a las Iglesias. La Iglesia contemporánea ha redescubierto el orden carismático, haciendo una nueva experiencia del Espíritu Santo que otorga a Jesús contemporaneidad, universalidad en el tiempo y poder transformador en cada hombre. Sin el Espíritu, Jesús quedaría tan lejos en

28. Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* I, 3 (La altura de los tiempos).

29. *Decreto sobre el ministerio de los presbíteros* 18, 2; *Gaudium et spes* 4.

30. Es la idea bíblica de «oír la voz de Dios cada día», de «tener un corazón dócil, que discierne la voz del Señor» (Sal 95, 7-11; Heb 3, 7-8.15; 4, 7). El hombre tiene que ser «dócil», es decir vivir en atención expectante y con ductibilidad para ser enseñado y moldeado por Dios (cf. 1 Re 3, 9; Jn 6, 45); en obediencia para llevar a la acción lo oído en la palabra. En nuestro siglo, S. Weil ha sintetizado estas perspectivas bajo la categoría de «*attente de Dieu* = espera y atención delante de Dios». Cf. la colección de sus pensamientos recogidos por el P. Perrin precisamente bajo este título *Attente de Dieu*, Paris 1966; Id., *La pesanteur et la grâce = La gravedad y la gracia*, Buenos Aires 1953, 176-184 (La atención y la voluntad).

el tiempo y tan difuminado en otra cultura que nos sería inalcanzable y al final increíble. Que haya que discernir dónde y cómo habla el Espíritu Santo no significa que el cristiano mire con recelo o con desprecio las manifestaciones del espíritu del hombre. En un diálogo a propósito de Drewermann, quien, como es sabido, ha querido nacionalizar al psicoanálisis en cristiano y sustituir a la exégesis histórico-crítica por su interpretación simbólico-mítica de los textos, su antiguo director de tesis decía que había que oír no sólo al espíritu sino, sobre todo, al Espíritu Santo[31].

Una Iglesia que sólo fía al Espíritu Santo sin atenerse a la palabra del origen, a la figura de Jesús, al ministerio apostólico, al sacramento y a la exigencia moral, no es la Iglesia católica. Pero tampoco es la Iglesia católica la que se convierte a sí misma en una sociedad clausurada y consumada, desde una relación al mero origen fundacional y comprendido éste a la manera de una sociedad cualquiera. Las dos misiones, del Hijo en la encarnación y del Espíritu en la donación permanente al mundo, son constitutivas de la Iglesia[32]. No tiene verdad la una sin la otra. Pero tras siglos de atenimiento prevalente a la misión de Cristo y con ella a lo histórico, positivo y originario, bien será oír de nuevo al Espíritu que es dador de vida, sanador y santificador. Porque existe el Espíritu, el cristianismo es una perenne novedad en cada generación[33].

31. Para una visión panorámica de las cuestiones teóricas, implicadas en este caso, cf. K. Nientiedt, *Entschieden aber nicht wirklich bewältigt. Zu Verlauf, Themen und Stand des Falles Eugen Drewermann*: Herder Korrespondenz 6 (1992) 272-278. Para los problemas de fondo G. Lohfink-R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, Stuttgart 1987, y la respuesta del autor: *An ihren Früchten sollt ihr erkennen*, Olten und Freiburg 1988; H. Pottmeyer (ed.), *Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gesprach*, Düsseldorf 1993; B. Sesboüé, Recensión de su obra *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interpretation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs*, Paris 1992, en RSR 1 (1993) 128-131; J. Boada, *Método histórico-crítico. Psicología profunda y Revelación. Una aproximación a Eugen Drewermann*: Actualidad Bibliográfica 53 (1990) 5-32; Id., *Exégesis, teología y psicología profunda: Eugen Drewermann*: Actualidad Bibliográfica 59 (1993) 5-33. Drewermann rompió con la Iglesia católica, saliendo de ella el 20 de junio de 2005.

32. Cf. Y. M. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* I-III, Paris 1979-1980; Id., *Pneumatología Dogmática*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid 1984 II/I, 463-492; Id., *Sobre el Espíritu Santo*, Salamanca 2004; J. Moltmann, *El Espíritu Santo y la teología de la vida*, Salamanca 2002.

33. En este sentido el cristianismo es la religión de Espíritu, como el ministerio apostólico es el ministerio del Espíritu (2 Cor 3, 8-9). El Espíritu sustituye a la ley y hace surgir la Iglesia tras la sinagoga. Sin Espíritu ardiente, no apagado (1 Tes 5, 19), no entristecido (Ef 4, 30), no hay vida cristiana ni vida eclesial. En la teología posconciliar se han repetido unas palabras reveladoras de la sensibilidad pneumática de Oriente frente a la lógica de Occidente: «Sin el Espíritu Santo Dios queda lejos. Cristo queda en el pasado, el evangelio es letra muerta, la Iglesia es simple organización, una dominación la autoridad, una propaganda la misión, una evocación mágica el culto y una moral de esclavos el quehacer cristiano» (mons. I. Hazim, citado por M. D. Chenu, *Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia*: Concilium 166 [1981] 340).

La historia, la letra, la palabra apostólica del origen impiden al cristianismo convertirse en magia o en gnosis. El cristianismo, en este sentido, es la religión histórica que parte de Jesús de Nazaret mantenido en su historia, confesado y reconocido como Cristo. La acción perenne del Espíritu, que recuerda y actualiza, personaliza y universaliza la verdad de Jesús, impide que el cristianismo se convierta en resto histórico, positivismo doctrinal o mero poder eclesiástico. El cristianismo es de esta forma la religión absoluta, porque en ella está dado el Misterio último de Dios en la doble forma en que Él se vive a sí mismo como Logos y como Ágape. Por eso el concilio Vaticano II puede definir a la Iglesia con las siguientes palabras tomadas de san Cipriano: «Un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»[34].

La Iglesia es el espejo oscuro en el que se refleja la claridad de la Gloria de Dios y en donde se nos otorga el poder infinito de su Misericordia. También ella, de la misma manera que su Señor, vive su gloria en la humillación, su riqueza en la pobreza, y tiene que pasar por la cruz para llegar al misterio de Dios. La espesura divina es siempre camino de cruz, repitió de forma reiterada san Juan de la Cruz, poniendo en relación la hermosura de Dios y el adentramiento en el dolor:

> Gocémonos, Amado,
> y vámonos a ver en tu hermosura
> al monte y al collado
> do mana el agua pura
> entremos más adentro en la espesura[35].

Por eso la Iglesia pasa por la desfiguración de la palabra y del cuerpo por los que pasó Jesús. Y el escándalo es inevitable. Para poder superar el escándalo de la Iglesia, hay que haber conocido el amor de Dios en la pobreza y miseria de Jesús.

Sin embargo, el Reino de Dios consiste justamente en que él reveló su grandeza y fortaleza acogiéndonos a nosotros cuando éramos débiles y pecadores y muriendo a su tiempo por nosotros (Rom 5, 6-11). Quien ha reconocido la Misericordia de Dios solidaria de la miseria del mundo, no pregunta qué le ofrecen la Iglesia, Cristo y Dios, sino por el contrario cómo puede responder a la misericordia que ellos ofrecen, y qué puede él ofrecer a otros hermanos necesitados.

34. *De oratione dominica* 23; PL 4, 553. *Lumen Gentium* 4; cf. Y. Congar, *Ecclesia De Trinitate*: Irenikon 14 (1937) 131-146.

35. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, estrofa 35.

7. *La teología de la liberación*

A la luz de lo anterior, ¿dónde situar la teología de la liberación? ¿Qué novedad teórica y qué aportación específica ha significado para la teología cristiana? Aquí no podemos responder con la amplitud requerida. Intentaremos situarla de manera brevísima en el contexto de nuestra reflexión, afirmando que se trata de tendencias ya inherentes a la teología anterior o nacidas como reacción frente a de la propia teología europea. Europa es su matriz de concepción teórica, mientras que América es su seno de gestación histórica.

Su real posibilitación y punto de partida es el concilio Vaticano II en su abertura al Tercer Mundo, en su proclamación de una Iglesia de los pobres y en su nueva orientación metodológica con la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Según ésta, el punto de partida de la reflexión teológica y de la acción eclesial es la observación de la realidad, la solidaridad con los dolores y gozos de la humanidad, la convicción de que la Iglesia ofrece algo al mundo y de que el mundo puede ofrecer igualmente algo a la Iglesia. Desde el Vaticano II (1961-1965) va un hilo que une el hecho conciliar con la reunión del CELAM en Medellín (1968), el segundo Sínodo de los obispos sobre «La justicia en el mundo» (Roma, 1971), Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Un hilo que va asumiendo diversos impulsos, acentuando unas u otras primacías, privilegiando unos u otros métodos, recogiendo el eco de las mutaciones históricas, políticas y económicas. No es el mismo aire circundante y determinante el que se respiraba en la Iglesia durante el decenio 1960-1970 –cuando los ideales de un marxismo humanista y de un socialismo con rostro humano habían llegado a ser compartidos por muchos como evidencias históricas definitivamente logradas– que el que se respira a partir de 1989, cuando el hundimiento de los países socialistas y el derrumbamiento de un proyecto político encubierto durante decenios bajo la capa utópica de una justicia e igualdad universales, muestran el reverso cruel de sistemas, ideologías y credos impuestos por la violencia, negadores del hombre y anuladores de la necesaria abertura a la Trascendencia.

Una experiencia histórica (los pobres de la tierra), una experiencia teológica (el Dios de la vida), una experiencia cristológica (Jesús, que vivió del lado de los marginados y compartió con ellos su destino hasta el final) y una decisión eclesial (la Iglesia tiene que estar del lado y al servicio preferencial de aquellos que padecen la muerte, a quienes Dios creó para la vida y por los cuales Cristo murió) constituyen el núcleo de esa nueva manera de

pensar la realidad cristiana, la responsabilidad eclesial y la correspondiente teoría teológica. Y todo ello no reflexionado desde la lejanía de un observatorio, sino desde la inmersión solidaria y responsabilizada en los medios humanos, culturales y políticos de estas masas. Masas pobres y depauperadas, viviendo en lugares que son ricos en materias primas y posibilidades laborales, unas y otras explotadas por las minorías del Primer Mundo y de los países industrializados que tienen la ciencia, la información y, por consiguiente, el poder económico y financiero necesario para explotar aquellas materias primas. Compartir esa realidad humana de los pobres de la tierra exigía entenderla, interpretarla, reconocer sus causas, proponer soluciones y arriesgarse en la respuesta. Todo esto requería una palabra de salvación si quería ser un logos de verdad concreta en una historia concreta.

Estos son los elementos esenciales de la teología de la liberación:

a) *Una percepción histórica convulsiva: el hecho de los pobres en el mundo* y la consecuente elección de ellos como lugar en dónde y a partir de dónde elaborar la reflexión cristiana. La teología tendrá ya su morada natural no sólo en el monasterio por la contemplación y en la universidad por la reflexión crítica, sino en el espacio de la acción pública por la creación de justicia y de esperanza.

b) *Un dialogante privilegiado*, que ya no es el increyente teórico frente al cual hay que dar razón de la propia fe como adhesión intelectual al Evangelio o al dogma recibido, sino el *idólatra histórico* al que hay que mostrar que, rechazando al Dios vivo, está encadenando a sus hermanos. A esos hermanos pobres y encadenados hay que devolverles la conciencia, la libertad personal y la liberación social, a la vez que se les anuncia con palabras y con hechos que en medio de todo y a pesar de todo Dios los ama.

c) *Un método de pensamiento* que no avanza sólo desde la reflexión a la acción, sino desde la praxis histórica transformadora de la injusticia hacia el sentido que de ella nace. El imperativo primario es la necesaria justicia que hay que establecer, la nueva forma de vida que hay que vivir, la Iglesia que tiene que existir conforme a Jesús en el seguimiento y desde ahí pensar. Porque no se piensa en el vacio, sino desde la vida vivida, desde los intereses acariciados y desde los poderes servidos.

d) *Una nueva forma de quehacer teológico* establecido de manera triple como análisis técnico-político del mundo real; como interpretación de su sentido desde la experiencia cristiana originaria y normativa; como programación práctica, tanto en el orden social y cultural como en el orden pastoral. La teología ejerce o utiliza una triple mediación: social-científica, hermenéutica y práctica.

e) *Retroapropiación del origen cristiano a partir de estas experiencias históricas*. Desde ellas aparece con nuevo valor la acción de Jesús en su vida pública, la predicación del Reino de Dios en confrontación con situaciones, ideologías y poderes establecidos, la resurrección como legitimación de la forma de vida de Jesús y de su mensaje. Desde aquí se establece una conexión más objetiva entre la acción de Jesús ante Dios predicando el Reino y la acción de Dios para con Jesús en la resurrección, y por ello entre el mensaje de Jesús sobre Dios y la fe de la Iglesia en Jesús como Hijo de Dios, de forma que la fe pospascual no difumine el mensaje prepascual, ni éste haga inútil aquélla.

f) *Recreación de una Iglesia* que reasuma la trayectoria íntegra de Jesús, que viva como él, en la que el seguimiento sea la condición de comprehensión de su mensaje y de descubrimiento de su divinidad. Esta Iglesia de Cristo se dobla a sí misma de comunidad de Jesús en el sentido siguiente: Ella no solamente cree en él como objeto de fe, sino que asimismo le asume como forma de vida, siguiéndole en un camino semejante al suyo, imitándole en sus actividades, configurándose a sus sentimientos e ideales, acogiendo como propias las primacías y predilecciones que él estableció por lo pobre y desolado de este mundo, desde Belén hasta la cruz, en orden a revelar que Dios no es un poder más como los de este mundo, frente a este mundo o contra este mundo, sino la potencia que se hace misericordia, el amor que se hace solidaridad, la victoria de la debilidad humillada que releva y subleva al pobre, cuando éste es humillado por el violento.

g) *Una espiritualidad* que une contemplación silenciosa delante de Dios y arriesgo por el hermano marginado, por el que Cristo murió. Esta espiritualidad acentúa la conversión que hace posible la solidaridad; la gratuidad que se convierte en amor eficaz; la alegría pascual, que no excluye el sufrimiento, pero sí la tristeza, y termina venciendo aun en medio del sufrimiento; la pobreza espiritual, que permite asumir la pobreza material, luchando contra ella hasta sentirse libres y soberanos en el mundo del ser y de la vida personal en medio de privaciones y amenazas; la comunidad fraternal de fe y de esperanza, que permite triunfar sobre la soledad y el pecado de cada uno de los individuos.

Una teología como ésta manifiestamente rompe con principios de la tradición occidental y del uso teológico adquirido. No es la admiración platónica ante la realidad la que anima esta teología: el mundo no es un *kosmos*, un orden bello que sea posible contemplar con paz y reflejar en la inteligencia. Ha acabado el primado cosmológico: por ello ya no está el mundo co-

mo naturaleza en el centro del interés, sino el hombre en la sociedad, la masa pobre y crucificada. No es el anverso bello y espectacular de la realidad lo que se quiere contemplar, sino su reverso marginado y degradado, oscuro y violento. *Intentar pasar del anverso manifiesto de la historia a su reverso oculto ha sido el gran gesto de la filosofía y de la ética, de la teología y de la espiritualidad de la liberación.*

Con esta actitud se va más allá no sólo de Platón y Aristóteles[36], sino también de la tradición occidental que se consuma en Hegel, quien identifica realidad y racionalidad, estableciendo como objetivo del pensar la reconstrucción de lo real en la razón[37]. Es verdad que él descubre la negatividad, pero se trata de una negatividad abstracta, reintegrada y redimida en el concepto. Pero ¿mira a la tierra y a la negación humana, personal? Los pobres del otro mundo aún no existían para el profesor de Berlín, ni los vencidos habían aparecido como sujeto de historia para el admirador de la revolución napoleónica. Después de Hegel, vendrán Husserl, Heidegger, Ortega y la escuela de Frankfurt, aportando variantes a esa forma de pensamiento.

8. *Otros horizontes de la reflexión*

Con Walter Benjamin en un sentido, con Emmanuel Levinas y Xavier Zubiri en otro, aparecerán horizontes nuevos que buscan la otra faz, más aún, la faz del hombre, como absoluto reteniendo en la noche y la sangre al Absoluto verdadero, que cuida del hombre y es su vigía siempre. Esta teología ha establecido un programa para la necesaria unión entre *logos*, *ethos* y *pathos*, entre razón teórica, experiencia espiritual y praxis histórica; ha recordado la forma histórica de vivir Jesús como normativa y ha vuelto los ojos a la cruz de Cristo como fruto de injusticia (murió como resultado de nuestros pecados) y causa de justicia (murió haciendo de su

36. «Experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía» (Platón, *Teeteto* 155d, trad. F. García Romero, *Diálogos* V, Madrid 1988, 202). «Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas y a la generación del universo» (Aristóteles, *Metafísica* II, 982b, trad. V. García Yebra, Madrid 1982, 14).

37. «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» (*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, en *Werke in zwanzig Bänden* VII, Frankfurt 1970, 24). «Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit» (*ibid.*, 26-27).

muerte una intercesión ante el Padre por los pecados de todos los hermanos y resucitado nos dio su Espíritu para nuestra justificación: Rom 4, 24-25). Y desde la cruz de Cristo algunos teólogos de la teología de la liberación han expresado mejor la desesperanza de los pueblos crucificados, a la vez que han propuesto una esperanza que no sea cinismo por un lado o flacidez verbal por otro.

Pero todo esto ¿no se encuentra en coherencia con la mejor teología anterior y no es la concreción de una evangélica exigencia cristiana? ¿O es que la teología de los últimos siglos había cambiado su propia racionalidad escandalosa, derivada de la cruz y resurrección de Cristo, por la racionalidad vigente en la universidad, la política y la sociedad establecidas? ¿No será todo esto simple propuesta moral para la acción, sin que se hayan descubierto nuevas dimensiones reales en Dios, en el hombre, en Cristo y en la Iglesia, desde donde se nos permita decir que aquí tenemos una nueva racionalidad histórica? ¿No habrá ocurrido que para articular histórica y eficazmente estos impulsos, realmente sagrados y urgentes, se ha echado mano de antropologías y cosmovisiones que tienen una comprehensión del hombre negadora de su trascendencia espiritual, que reducen la praxis a la acción política, que malentienden la relación entre horizonte escatológico y praxis histórica, que asimilan lo humano a una forma específica de su realización y que identifican la Iglesia con una institución de solidaridad que no quiebra el cerco de la mundanidad, porque no se la cree en último término portadora de la gracia, del amor y del perdón del Absoluto para el hombre?

Los últimos años hemos vivido un discernimiento crítico de esa teología tanto en el diálogo teológico y en la experiencia eclesial como en el enjuiciamiento de los órganos magisteriales de la Iglesia que han mostrado sus carencias o errores, a la vez que su posible fecundidad. La Comisión Teológica Internacional (*Promoción humana y salvación cristiana*, 1977), la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis nuntius*, 1984, y *Libertatis conscientia*, 1986) y Juan Pablo II han ido acompañando críticamente esa reflexión. Sin duda han alertado a peligros que, en unos casos, eran sólo lejanos y, en otros, habían sido ya caídas en la tentación. Si la libertad es una propuesta cristiana y la liberación histórica una responsabilidad de los cristianos, hay que pasar a las acciones históricas, a los programas de acción liberadora y a las políticas concretas. La legitimidad de las primeras, más aún su urgencia, no hace válida cualquier solución teológica. Se puede estar de acuerdo con los fines y rechazar los medios propuestos para lograrlos, no concordar con los plazos estableci-

dos, o sugerir que las primacías de valores que lograr y de males que superar sean otras. Por ello, la teología de la liberación mantendrá su fecundidad en la medida en que se comprenda en complementaridad, en aceptación y en reacción crítica con las otras teologías y en la medida en que no piense regionalmente lo cristiano, sino todo lo cristiano a partir de un lugar. La clarificación fundamental que la teología de la liberación, y toda la teología, deben llevar a cabo siempre implican identificar con rigor crítico: el punto de partida, el método con que se trabaja, los principios heurísticos y hermenéuticos en que se funda y los presupuestos implícitos desde los que se piensa.

Entre los que le niegan absolutamente cualquier valor teórico[38] y los que actúan como si ella fuera la única teología eclesialmente fecunda hoy, corre un camino intermedio[39]. Esclarecido el nuevo método y superada la ambigüedad de una praxis considerada fuente primordial de la teología y de una eclesiogénesis católicamente inaceptable, propuestos los nuevos objetivos y aceptada la complementariedad crítica con otras formas de hacer teología, la teología de la liberación tiene que pasar ahora de las propuestas a la acción. Tiene que escribir toda la teología desde esa perspectiva. Pero ¿es posible hacerlo cuando se toma su perspectiva por la única posible? Tiene que escribirla desde esa perspectiva pero con las demás ante los ojos y sacando todos los frutos. Esto sólo será posible en diálogo con la tradición anterior, en referencia al resto de la conciencia eclesial, pasando del mero relato y exhortación moral al real pensamiento, y no proponiendo sólo fragmentos del mensaje cristiano sino la totalidad. Cuando se vive del fragmento, se suscita el anhelo de la totalidad; y cuando ésta no se ofrece, se incita implícitamente al sujeto a la venganza, porque antes o después terminará descubriendo que le fue ocultada parte de la verdad cristiana o que se había absolutizado ilegítimamente un aspecto verdadero[40].

38. Sólo un ejemplo de esta actitud: «Nous devrions encore parler, pour être complet, de la récente théologie latino-americaine de la libération. Mais la valeur proprement intellectuelle de cette théologie est si mince que nous ne croyons pas devoir luir fair une place ici. La tâche humaine et chrétienne de la libération est, certes, d'une importance capitale et, de ce point de vue il est incontestablement utile de développer explicitement, à l'interieur d'une théologie génerale du Royaume de Dieu, le thème précis de la libération. Mais les essais actuels s'orientent tellement vers une 'théologie de la situation', théologie pour l'Amerique Latine, en faveur de telle classe sociale, à la remarque de l'analyse sociologique marxiste, etc. que l'universalité propre à la théologie catholique et la rigueur critique de la pensée en sont gravement menacées. La trascendance de la Révélation risque même d'être compromise para les limites que lui imposent le regionalisme théologique et la tendance idéologique d'une telle démarche» (A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jesús-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris-Namur 1980, 117).

39. Como sólo he intentado situar a la teología de la liberación, nos conformamos con remitir a obras donde se encuentra la bibliografía, documentación y enjuiciamiento. Cf. M. Sievernich, *Thélogie de la Libération*, en DSp XV (1991), 500-509; I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* I-II, Madrid 1990; R. Fornet-Betancourt (ed.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerica*, Freiburg 1991; Ih. Schreijack, *Stationen einer Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerica*, Ostfildern 2007.

40. Un ejemplo de reacción crítica en ajuste de cuentas por parte de quien formó parte de la teología de la liberación y luego se alejó hasta romper con la propia Iglesia católica es A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander 1999.

6
EL MOMENTO PRESENTE

1. *El cambio de dialogantes y de primacías en el posconcilio*

Si tuviéramos que contestar de una forma breve a la pregunta por la existencia de una nueva racionalidad teológica en el posconcilio diríamos que no existe. Vivimos de los deshielos de aquellos grandes glaciares que fueron los maestros anteriores al Concilio. Ellos, a su vez, pertenecían a una constelación filosófica, cultural y eclesial que ha desaparecido de nuestro horizonte. No menos ha desaparecido el horizonte social y político, que había alentado los decenios previos e inmediatamente posteriores al acontecimiento conciliar: la esperanza de la inmediata instauración universal de la democracia como forma definitiva de gobierno, la instauración de un régimen económico mundial que pusiera las bases para unas nuevas relaciones de justicia, el fin de las guerras y el encuentro fraterno entre las culturas y las religiones. Incluso se repite la idea de una crisis y un malestar de la democracia[1].

Tras el Concilio cambió también el dialogante principal al que la teología se había dirigido en los decenios previos. Éste había sido, por un lado, la propia la Iglesia, y, por otro lado, el increyente. La cultura de la racionalidad europea posterior a la Ilustración era el dialogante implícito siempre de la teología, tanto en exégesis como en sistemática o moral. A partir de 1970 ese dialogante privilegiado es, antes que la increencia, la injusticia. El viejo dilema fe-razón fue dejando su lugar a los nuevos: fe-justicia, Evangelio-pobreza, Iglesia-Reino de Dios, pluralismo-unidad de fe en el único Dios, sentido de la vida y de la acción humanas, responsabilidad con el cosmos, contenido y actitud ante el Futuro absoluto.

La teología primero y la ética de la liberación después han establecido nuevas tareas, un nuevo método y unas nuevas condiciones para la teología. Sin embargo, no sólo no han desaparecido las viejas tareas, a las que res-

1. Cf. V. Pérez Díaz, *El malestar de la democracia*, Madrid 2008.

pondió siempre la teología en Europa, sino que recibe nuevos cometidos con los desafíos que modernidad y posmodernidad suponen para la fe. Latinoamérica, Asia y África se encontrarán con estos mismos problemas el día que hayan superado las angustias derivadas de la pobreza, del subdesarrollo y de la falta de libertad. Una teología, nacida de las nuevas perspectivas críticas y práxicas, tiene que acreditar su método y su objetivo desde creaciones teóricas, que ofrezcan una nueva inteligencia del cristianismo, a la vez que muestran su eficacia social. El ejemplo de los mártires es bello, pero no resulta suficiente para establecer la verdad de una causa[2]. Un método sólo es fecundo cuando se deja de hablar de él y, trabajando con él, se ofrecen nuevos frutos.

2. *Los tres horizontes permanentes en Europa*

En el horizonte europeo siguen vigentes los tres grandes modelos que en su día tipificó Balthasar al hablar de la perspectiva cosmológica, antropológica y teológica[3]. Cada uno de esos lugares: mundo, hombre, Dios, actúan como evidencia primordial, luz que hace ver, a la vez que realidad vista. Por supuesto, todo teólogo se ocupa de los tres, pero en el fondo parte siempre y vuelve siempre a lo que para él contiene mayor evidencia y a partir de la cual cree poder integrar todo el resto. Por otro lado, cada perspectiva teológica refleja, prolonga o se apoya en una previa predilección metafísica.

Hay un paralelismo entre ciertas filosofías contemporáneas y las correspondientes teologías. De Marx y Hegel va una línea directa a Teilhard, Bergson, Bloch, Moltmann, Metz y Pannenberg, quienes ponen el cosmos y la historia universal como referencia de sentido para la teología (*vía cosmológica*). De Descartes, Kant, Kierkegaard y Blondel, va otra línea a Schleiermacher, Bultmann y Rahner, que parten de la subjetividad humana y, preguntando por las condiciones de acceso a la verdad, de la acción y de la existencia, llega al Evangelio y encuentra en él la suprema palabra para el hombre, porque el dogma no sólo es revelado por Dios, sino que es revelador del hombre, de un hombre que siempre estuvo pensado por Dios como anticipo para la encarnación (*vía antropológica*). Por ello la existencia encarnada del Verbo no es el freno, la violación o el final de una humanidad que por sí y desde sí tendría un horizonte infinito que habría quedado ya acabado con el advenimiento del Verbo, o habría cerrado en una dirección la infinitud de posibilidades ontológicas del hombre. El hombre encuentra en la historia del Verbo, hecho carne, la realización suprema de su naturaleza, cuyos contenidos y posibilidades últimas sin embargo sólo ha descubierto al contemplar el hecho concreto Cristo, impensable antes e indeductible después[4].

De santo Tomás a Heidegger, Ricoeur, Levinas, Bruaire, en un sentido, y en otro, a Barth y Balthasar, llega otra línea que pone en el centro el *Esse Subsistens*, la luz y lumbre del Ser que se da a sí mismo en la Cruz de Cristo como Amor revelador de su Gloria. La gratuidad del amor otorgado, de la libertad ofrecida y la fe suscitada por el amor preveniente, hacen posible la teología, que entonces tiene a Dios como objeto, luz, motivo e inmediata certeza, desde la que se alumbra la certeza del propio hombre y la certeza del mundo (*vía metafísica-vía teologal*)[5].

3. *La gran esperanza del siglo XXI*

El tercer cuarto de siglo fue el tiempo de la secularización; el último cuarto el de los fundamentalismos y movimientos espirituales. El primero tenía detrás lo que se llamó «la gran esperanza del siglo XX»[6]. Su presupuesto era que el progreso técnico llevaría consigo un progreso económico, y éste un progreso social, que haría de nuestro mundo algo cualitativamente distinto de los siglos anteriores. Tal profecía, ¿se ha cumplido? El mismo autor del libro miraba al futuro, en la última página, con estas palabras: «Al

2. Con su capacidad para llevar al límite la verdad, límite que a veces termina deformándola o anulándola, Nietzsche escribe: «Que los mártires *prueban* algo en favor de una causa es algo tan poco verdadero que yo negaría que mártir alguno haya tenido nunca algo que ver con la verdad» (*El Anticristo* 13, Madrid 1983, 91). Todas las causas han tenido sus mártires y no por eso pueden reclamar ser verdaderas y humanas. Una cosa es la actitud sincera del sujeto que muere por una causa y otra distinta es la verdad objetiva de la causa por la que muere. El sujeto puede testimoniar y poner su vida al servicio de una causa pero no tiene capacidad para «crear» verdad. La verdad es sólo creación de Dios y sólo corresponde al hombre, descubriéndola, recrearla.

3. H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; versión cast.: *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca ²2006. Este libro es un anticipo y síntesis de lo que expone analíticamente la primera parte de su trilogía: *Gloria. Una estética teológica*, Madrid 1980-1990, 7 vols.

4. «L'homme est dejá la forme, prête pour l'authentique théanthropie qu'il n'est pas capable de réaliser lui-même, mais en vue de laquelle il est créé et il est appelé. L'Incarnation divine n'est point une catastrophe pour l'essence humaine ni quelque violation; elle est, au contraire, un accomplissement» (S. Bulgakov, *Du Verbe Incarné. Agnus Dei*, Paris 1943, 114-116); cf. V. Soloviov, *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, Salamanca 2006.

5. A. Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid 1985.

6. J. Fourastié, *Le grand espoir du XX^e siècle*, Paris 1947/1963.

liberar a la humanidad de los trabajos que materias inanimadas pueden ejecutar por ella, la máquina debe conducir al hombre a las tareas que sólo él entre los seres creados puede ejecutar: las de la cultura intelectual y del perfeccionamiento moral»[7].

La gran esperanza del siglo XXI ha de ser alcanzar la misma altura humana, cultural y moral que la ciencia y la técnica han alcanzado en el siglo XX, extendiéndola a todos los hombres. Junto a esto y para que esa nueva civilización no sea una nueva cárcel para la humanidad, hay que pensar un proyecto de hombre. Para cumplir su propia misión y colaborar a ese proyecto, la teología tiene que volver a hablar gozosa y razonablemente de Dios, de su revelación, de su oferta de salvación, de Cristo y de su Espíritu, del hombre nuevo posible por la gracia, de la comunidad redimible y redimida, del cosmos como creación y misión. La tarea de la teología es abrir el horizonte de novedad absoluta que es para cada hombre el Misterio de Dios; desde él mostrar los límites de ciertos proyectos, invitándolos a una conversión que no es negación, sino purificadora plenificación de su propia realidad; dialogar con los pensadores y colaborar a los proyectos que realicen ese ideal de hombre nuevo.

Después de una excepcional cosecha de teología en el siglo XX, ahora estamos en tiempo de otoño y de siembra, de trabajo y espera. Cada estación aporta lo suyo a la recolección final. No podemos alterar los tiempos y los momentos, pero sí debemos preguntarnos cuál es la tarea debida en cada uno. Dios, como señor del campo y de las estaciones, llama a cada hombre, y juzga a cada generación según su trabajo. «Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. Porque nosotros somos cooperadores de Dios» (1 Cor 3, 9)[8].

7. *Ibid.*, 361.
8. Cf. Ph. Bordeyne - L. Villemin (dirs.), *Vaticano II et la théologie. Perspectives pour le XXe siècle*, Paris 2006.

XI

FIGURAS DE LA TEOLOGÍA Y DEL TEÓLOGO EN LA HISTORIA

Silete theologi in munere alieno
(Albericus Gentilis, *De iure belli* I, 13).

«Procul, o procul este, profani»
conclamat vates, «totoque absistite luco;
tuque invade viam vaginaque eripe ferrum:
nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo»
(Virgilio, *Eneida* VI, 258-261).

¿Qué es primero: la teología o los teólogos? En un sentido podemos decir que no existe teología sin teólogos, que es en ellos donde descubrimos la teología, su sentido para la fe del individuo y su necesidad para la de la Iglesia. Pero con la misma razón podemos decir que la teología es previa. Ella es un saber con sus leyes normativas: principios, método, lenguaje, criterios; y a la luz de esos principios reconocemos a un autor como teólogo y a un escrito como teológico. Pero una vez aceptado ese marco de normatividad previa, la percepción viva de la teología la tenemos cuando nos encontramos con los teólogos concretos y descubrimos cómo en cada uno existen unos elementos de igualdad con todos los demás a la vez que unas características propias, irreductibles a lo común y carentes de credibilidad antes de ser realizadas.

Teología y biografía

Convivir con tres o cuatro grandes teólogos, conociendo su biografía a la vez que descifrando la raíz y las articulaciones de su pensamiento, es esencial para saber qué es teología. Adentrarse en la lógica de su sistema, conocer los hechos fundamentales de su existencia, descubrir el trenzado de pensamiento y vida, de reflexión interior y de acción exterior, es decisivo para percatarse del valor de sus afirmaciones a la vez que para intuir los límites que todo pensamiento arrastra, ya que nadie saltamos sobre nuestros límites y ante la luz ningún cuerpo evita proyectar su sombra. De esos autores a los que uno ama, a la vez que encenderles una lámpara en nuestro altar interior, hay que leer varias biografías y tener varias ediciones de sus obras. Hay que saber de ellos y sobre ellos, hay que ver el mundo con sus ojos y ver nuestros ojos reflejados en los suyos.

La razón tiene su historia y la razón teológica tiene también la propia. El creyente comparte esa historicidad de todo lo humano, y en la misma medida que colectiva e individualmente vamos llegando a ser hombres,

igualmente en la Iglesia vamos «alcanzando la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13). Cada creyente, entre la oscuridad del camino y el espesor de las mediaciones, va discerniendo el enigma de su existencia como persona y descubriendo su vocación como miembro de una comunidad en el plan de Dios. La biología y la historia son dos instrumentos con los que Dios va educando a la humanidad, en la medida en que cada generación asume la anterior a la vez que descarta parte de esa herencia, siente nuevas necesidades y alberga nuevas esperanzas. La historia humana está hecha de conservación e innovación, de recuerdos y de olvidos igualmente necesarios. Esta ley de todo lo viviente afecta también a la comunidad eclesial y al creyente individual. Vamos llegando a ser miembros de Cristo, vamos llegando a identificarnos con él, vamos siendo hijos en el Hijo.

1
ÉPOCAS HISTÓRICAS

En cada época la teología se encuentra con unos problemas, debe responder a unas preguntas y elige unos métodos. Queriendo cumplir la misma misión se realiza en forma distinta, porque los hombres no hacemos siempre las mismas preguntas y porque desde cada área cultural nos nacen nuevas interrogaciones y nuevas posibilidades. Una división de la teología con la correspondiente forma de ser teólogo debe ser hecha ante todo por épocas, pero no es fácil saber cuándo una época cultural está agotada y cuándo comienza otra nueva.

1. *Judeocristianismo*

La teología cristiana tiene su primera gestación en diálogo y disputa con los modelos judíos de pensar la fe, de comprender la revelación y la presencia de Dios en la historia. El *judeocristianismo* ofrece la primera argamasa que integra piedras y tierra en la edificación del muro de la teología. Hoy sabemos mucho más de esos decenios en los que la Iglesia naciente no solo dialoga con la sinagoga de la que poco a poco se aleja, hasta entrar en contraposición directa con ella, sino que también utiliza los métodos rabínicos para exponer la Escritura y para descifrar la historia salvífica. Conocemos también el diálogo, que se da entre los propios cristianos provenientes del judaísmo, que a la luz de Jesús confesado Mesías interpretan de manera nueva el monoteísmo, la obra de la redención, la escatología y la antropología[1].

1. Cf. la obra pionera de J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo* (1958), Madrid 2004. Bibliografía posterior en G. Strecker, TRE 17, 310-325; A. Weiser, LThK³, Freiburg 1996, 1049-1051.

2. *Era patrística*

La fase teológica del judeocristianismo es corta y queda como escombros debajo de la nueva casa racional que el evangelio construye durante la *época patrística* con la ayuda del pensamiento griego. La síntesis histórico-salvífica de san Ireneo, de tanta originalidad y fecundidad, es previa, y no logrará imponerse a las grandes construcciones posteriores: Orígenes, Gregorio Nacianceno, san Basilio, san Gregorio de Nisa... La convicción primordial en este diálogo con el mundo griego es la categoría de *logos* como conjuntiva de los diversos órdenes de lo real, divino y humano, esencial e histórico. El que es Logos eterno está presente en la creación, en la razón del hombre, en la encarnación y en Dios mismo. Esa racionalidad inherente a las cosas, inherente en la luz de la inteligencia y en el ser mismo de Dios, constituye el vínculo para instaurar una comprensión racional en la que se integran todos esos elementos. El mundo griego arranca al evangelio unas posibilidades que ya son pertenencia irrenunciable y obligación permanente en el ejercicio de la fe ante la magia, la política o las ideologías. En ese diálogo que se prolongó durante varios siglos hay un intercambio de bienes y funciones: el evangelio penetra el pensamiento griego, pero éste a su vez penetra el evangelio. Los griegos llegan a ser, son, cristianos; los cristianos llegan a ser, son, griegos, en una concrescencia recíproca. ¿Hasta qué punto se ha dado una degradación del evangelio por la racionalidad griega, perdiendo aquella simplicidad originaria que se concentraba en la paternidad del Padre, el valor infinito del alma humana y Jesús como su heraldo a la vez que su realizador? Harnack respondió afirmativamente con su afirmación de la helenización del cristianismo. Grillmeier, entre otros, ha mostrado justamente lo contrario: que el Concilio de Nicea, al utilizar una palabra filosófica en el Credo –ὁμοούσιος, consubstancial–, logra sustraer el evangelio a la dominación filosófica que la teología de Arrio implicaba[2].

2. Cf. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia 451*, Salamanca 1997; Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 423-488; Ch. Gnilka, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur* I. *Der Begriff des rechten «Gebrauchs»*, Berlin 1984; II. *Kultur und Konversion*, Berlin 1993; M. Lutz-Bachmann (ed.), *Hellenisierung des Christentums?*, Berlin 1992. «If the analysis in the foregoing pages is accurate, what finally sets Arius apart as a theologian is the attempt to incorporate such a metaphysic (both monistic in the sense of deriving the being of every thing from primal unity and absolutist placing the essence of this primal unity beyond ah relation) within an account of God's creating and revealing work drawn largely from Scripture and retaining a strong personalist element in its view of God. Post-Plotinian cosmology and logic are what make Arius an 'heresiarch'» (R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London ²2005, 231-232).

Más recientemente Pannenberg ha reasumido varios aspectos de la tesis de Harnack mostrando que efectivamente la fascinación que el pensamiento griego (Platón, Aristóteles, el estoicismo, el neoplatonismo...) ejerció sobre los pensadores cristianos, afanosos por mostrar la racionalidad y universalidad de la fe ante sus contemporáneos, llevó consigo una cierta aceptación acrítica de sus categorías, que unas veces ensombrecían y otras hacían imposibles las afirmaciones bíblicas sobre la condescendencia, encarnación y pasión de Dios tal como nos las presenta el Nuevo Testamento. He aquí dos ejemplos. La idea de *immutabilidad divina*, llevada hasta el límite y expuesta en un sentido óntico a la manera de la inmutabilidad de las cosas, hacía impensable la encarnación. En un horizonte relacional nuevo hemos repensado esa categoría en paralelismo con la de causalidad personal y así hemos podido mostrar que es pensable una mutabilidad personal y, por tanto, darse también en Dios, que no lleva consigo la negación o anegación de la persona. El segundo ejemplo es la categoría de *omnipotencia*, que sobre todo en la teología latina ha tenido una gran importancia, repercutiendo sobre la liturgia en la que casi todas las oraciones comienzan con esta invocación: «Omnipotente y sempiterno Dios». Esta omnipotencia se explicaba con categorías puramente jurídicas. En un horizonte personalista hemos descubierto que el supremo poder se ejerce sobre todo en la misericordia, en el acompasamiento del Máximo al mínimo y que por ello la aceptación del sufrimiento en Dios es justamente signo de su omnipotencia[3].

En la época patrística los dos elementos de fecundidad por un lado y de peligrosidad por otro son la filosofía y la herejía. La pasión de los creyentes se expresaba por su voluntad de mantener limpia y entera la *viva vox Evangelii*, es decir, la palabra de Cristo y el mensaje interpretativo de sus apóstoles[4]. Esta verdad era amenazada por quienes la reducían desde una filosofía autónoma, en la que un Dios humilde y humillado, amigo del hombre y haciendo alianza con él, no encontraba lugar. Por su parte la herejía sustraía alguno de los elementos cristianos absolutizándolos al margen del todo, negaba una parte esencial de él, o bien por el contrario absolutizaba otra en una forma tal que alteraba el equilibrio de la vida cristiana. Pero a su vez filosofía y herejía se convertían en aguijón de creatividad y fuente de fecundidad, al tener los cristianos que acreditar

3. Expone la segunda fase de la tesis que reconoce una cierta «helenización del cristianismo» la monografía de J. I. Ruiz Aldaz, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, Pamplona 2006.

4. Esta expresión, que encontramos en Lutero, la ha recogido, ampliándola a la Iglesia, el Vaticano II, en DV 8: «Viva vox Evangelii in Ecclesia».

con razones y hechos el *logos* de la fe, la *dynamis* de la esperanza y el *ágape* de la caridad. Con ello el cristianismo tuvo que ir mostrando cómo su mensaje abarcaba a toda la persona en su conformación interior, teniendo desde ahí que dar razón de toda la realidad, ya que de lo contrario quedaría reducido a un fragmento externo insertado de una forma extraña o violenta en el territorio del hombre. Partiendo de un texto de san Pablo, aunque interpretado en otro sentido, se repitió que convenía que existan herejes y filósofos para que la fe muestre teóricamente y acredite prácticamente su verdad. «Conviene incluso que haya escisiones (= herejías) entre vosotros a fin de que se vea quién de vosotros resiste esta prueba» (1 Cor 11, 19)[5].

Podríamos elegir dos nombres de la época patrística griega que muestran una sensibilidad diferente respecto de la filosofía: san Ireneo y Orígenes. El primero tiene una visión histórica del cristianismo, situando a Cristo en la línea de la revelación que se inicia en el Antiguo Testamento, se personaliza en él y se explicita en la Iglesia. Frente a una filosofía dualista y un gnosticismo que niega la legitimidad teológica del mundo corpóreo, que divide al hombre en pneumático, psíquico e hílico, san Ireneo subraya la unidad de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento, elabora una teología en la que muestra las concordancias internas que se derivan de esa unidad de la acción divina y la correspondiente historia de salvación para el único hombre, de la encarnación de Dios y de la corporeidad eclesial de la fe, mediada por el testimonio apostólico, en la comunidad apostólica[6]. Orígenes, en cambio, es un temperamento filosófico que viene del platonismo para quien por consiguiente de entrada la visión del mundo no se sitúa tanto en la perspectiva temporal de los tiempos (pasado, presente, futuro), cuanto en la perspectiva metafísica del arriba y del abajo, de la realidad y de la sombra, de las ideas y su participación en las cosas, del Dios ejemplar y de la creación su imagen. Desde esa metafísica, teología y antropología platónicas piensa, hace exégesis y escribe su obra *Περὶ ἀρχῶν* (Sobre los principios), que es un anticipo de lo que serán posteriores tratados sistemáticos de teología[7].

5. Cf. Y. Congar, *Mysterium Salutis* IV, 1, 425-471; K. Rahner, *¿Qué es herejía?*, en *Escritos de teología* 5, 513-560; Id., en *Sacramentum Mundi* 3, 389-400.

6. Cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* I-IV, Madrid 1985-1996; J. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002; B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et soteriologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000.

7. Cf. las monografías de R. Cadiou, J. Daniélou, P. Nautin, H. de Lubac, W. Völker, W. Gesel, M. Harl, J. Rius-Camps y el propio H. Crouzel; H. Crouzel, *Orígenes*, en A. di Berardino, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana* II, Salamanca 1992, 1608-1616, y su obra *Orígenes*, Madrid 2003.

La patrística latina tiene unas características distintas de la griega derivadas del distinto contexto cultural en el que surgen sus protagonistas[8]. Lo que el imperio romano es al mundo helenístico, el derecho romano a la filosofía griega y la retórica latina a la retórica ática, eso son Tertuliano, Minucio Félix, Novaciano y Cipriano, a los apologistas griegos Arístides, san Justino y Atenágoras. Luego viene la generación de los grandes: san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín, san León Magno, san Gregorio el Grande, que heredan la filosofía griega, modelada por la *humanitas*, *aequitas*, *fides* latinas, que tienen sus puntos cumbres en la oratoria de Cicerón, reclamando una cultura general del espíritu «in omni parte humanitatis perfectus» – «doctrinae studium atque humanitatis»[9]; en la poesía y *pietas* de Virgilio, en la historiografía de Tito Livio y Tácito. San Agustín es el exponente supremo de lo que el evangelio y la fe en el Encarnado pueden suscitar en un espíritu romano cuando esos dos vectores suman sus fuerzas y determinan la vida de un ser humano. Agustín, Jerónimo, Gregorio serán los maestros de la Edad Media y conforman todavía la entera ciencia espiritual del siglo XVI. Jerónimo es el patrón de todo el humanismo renacentista, con Erasmo a la cabeza[10]; san Agustín anima no sólo el movimiento de Lutero sino un paulinismo que alienta vivo en san Juan de Ávila y los tres juntos son los maestros de espíritu de santa Teresa: san Agustín con las *Confesiones*, san Jerónimo con las *Cartas* y san Gregorio con sus *Morales* sobre Job[11].

El contexto vital (*Sitz im Leben*) de la teología en la Patrística lo forman ante todo la Iglesia, la predicación y la exégesis de los Libros sagrados. Los destinatarios privilegiados son los fieles cristianos, con excepción de aquellos libros escritos para defenderlos ante los emperadores en las persecuciones, ante los judíos en la interpretación del Antiguo Testamento y ante los paganos en la afirmación del único Dios en su expresión trinitaria (apologías). Con pocas excepciones no son los presbíteros teólogos quienes en la Iglesia tienen la misión de predicar el evangelio, sino los obispos. La mayoría de los exponentes de esta época reúnen en su personalidad estas tres dimensiones: obispos, monjes y exegetas, como ocurre con los tres grandes capadocios: san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa y después con san Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y san Cirilo de

8. Cf. J. Daniélou, *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid 2007.

9. *De or.* 1, 71; *Pro Cael.* 24. Los ideales de la *humanitas* en Roma son el equivalente de la παιδεία en Grecia.

10. Cf. M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México (1937) 1995; P. Renoux, *San Jerónimo en España. Siglo XVI*, Paris 2008.

11. T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de santa Teresa de Jesús*, Ávila-Burgos 2006, 55-85.

Alejandría. La teología durante esta época está determinada por sus métodos exegéticos y las necesidades de la predicación, pero estas, a la vez que la edificación y fortalecimiento de la fe de los fieles, abarcaban también su defensa contra los paganos –y aquí hay que incluir a los filósofos–, contra los judíos y contra los herejes. San Agustín, junto con san Ambrosio, san Jerónimo y san Gregorio son los máximos exponentes de la teología en la Iglesia latina, como lo son san Basilio, san Gregorio de Nazianzo, san Juan Crisóstomo, san Gregorio de Nisa y san Cirilo de Alejandría en la Iglesia oriental[12].

3. *Edad Media*

En la Edad Media asistimos a unas mutaciones fundamentales en la Iglesia y en la sociedad que dan nacimiento a otro tipo de teología. Surgen las ciudades y las universidades, se consolida el poder civil junto al eclesiástico, surgen las escuelas catedralicias como guías del pensamiento junto a los monasterios que habían tenido la primacía en la fase anterior. Aparecen nuevas herejías y los movimientos laicales, algunos de los cuales se convierten en una especie de utopía total como el catarismo, Joaquín de Fiore y el franciscanismo. La universidad abre sus facultades y a ellas se incorpora la facultad de teología, con su doble estatuto jurídico por ser en no pocos casos de fundación pontificia y real, o de origen pontificio y subsiguiente aprobación real (París, Bolonia, Salamanca, Oxford). La teología se va a encontrar sometida a dos regímenes distintos: el de su lógica interna, derivada de la fe, y a la lógica de la universidad. *La teología por primera vez tiene que acreditarse como ciencia y como ciencia de la fe*. Dos hechos son aquí decisivos: las nuevas órdenes mendicantes fundadas por san Francisco y santo Domingo, a la vez que el renacimiento de Aristóteles, llegado a Occidente a través del mundo islámico. La teología entrará en una tensión profunda. ¿Quiénes ofrecerán los fundamentos y modelos a la teología en la Universidad: san Agustín y el Pseudo-Dionisio o Aristóteles, Averroes y Avicena con su *Metafísica*, *Lógica*, *Física* y *Astronomía*? El choque de fondo entre san Buenaventura inclinado a la primera línea y santo Tomás que integra a Aristóteles como estructura formal de su sistema sin renunciar a la tradición neoplatónica y mística que le ofrece los contenidos, nos revela el signo y sesgo dramático de la nueva situación. El teólogo ya es, y lo seguirá siendo de aquí en adelante, una profesión. La teología se convierte en una ocupación académica como la del jurista, la del médico o la del retórico.

12. Cf. J. M. Blanchard - G. Bady (dir.), *De commencement en commencement. Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, Paris 2007.

4. *Siglo XVI*

En el siglo XVI la teología es el resultado de la herencia del nominalismo, atenido a lo particular, ya definitivamente rota la conexión con el mundo neoplatónico. La síntesis que san Alberto y santo Tomás habían logrado entre el mundo del pensamiento y de la ciencia positiva, entre la fe y la razón, entre la Iglesia y la sociedad, se rompe. Se rompe porque en ella ya no encuentran cabida las nuevas experiencias históricas. El Renacimiento, el humanismo, el contacto con las fuentes cristianas mediante las nuevas ediciones de la Biblia y de los Padres en sus textos originales con Erasmo como gran protagonista, la reforma católica con Ignacio de Loyola, los místicos abulenses, y finalmente Lutero, crean las bases de un futuro nuevo. La teología surgirá ahora de la mirada histórica y filológica a la Biblia, de la experiencia cristiana, de la pasión por reencontrar vivas las palabras de Jesús, de san Pablo y de los primeros cristianos. Junto a ello está la aparición del nuevo mundo con el descubrimiento de América, que suscita nuevos problemas, tanto teóricos como prácticos, y con ello una nueva teología. Este hecho junto con el redescubrimiento de la *Suma de santo Tomás* y la aparición del protestantismo en España explica las grandes figuras de la Escuela de Salamanca: el iniciador F. de Vitoria, el creador del nuevo método teológico Melchor Cano, el continuador en la línea de santo Tomás D. Báñez y la personalidad enciclopédica de Domingo de Soto. De Lutero surge una línea de pensadores, con Melanchthon y Calvino ante todo; después vendrá la llamada ortodoxia protestante.

5. *Siglos XVII-XVIII*

Habrá que esperar varios siglos para que aparezcan una nueva teología y una nueva figura del teólogo. Suárez es la figura final de la llamada teología del barroco español y gozne entre filosofía y teología, entre el siglo anterior y lo que el siglo XVII va a significar, anticipándolo en alguna forma. Su obra más famosa, las *Disputationes metaphysicae* (1597), las pensó, después de sus años de enseñanza de la filosofía como una introducción a la teología. En ellas establece la relación existente entre ambas y donde,

si bien cuenta con el servicio de aquella a ésta, sin embargo otorga primacía a la metafísica en la medida en que establece los principios por los que se guía también la teología. Junto a su aportación a la controversias sobre la gracia entre Báñez y Molina, con otros escritos jurídicos, espirituales y morales, debe subrayarse la importancia de sus comentarios a la *Suma* de santo Tomás y especialmente a la III *Pars* sobre el Verbo encarnado, cuyo segundo volumen está dedicado a los *Misterios de la vida de Cristo* (Alcalá 1592; traducido y reeditado en BAC, Madrid 1948), siendo así quizá el último de los escolásticos que fija la atención en la dimensión histórica del misterio del Eterno encarnado. Suárez tuvo una gran influencia en el pensamiento metafísico del siglo XVII, sobre todo en Alemania y especialmente en la filosofía y teología protestantes[13].

El siglo XVII tiene a Francia por epicentro con tres figuras que suman una visión teológica y filosófica de la realidad: Descartes, Pascal, Bérulle. Pero será más una línea de espiritualidad y de reforma católica la que de ahí nazca, si bien la figura de Pascal abre una corriente de diálogo y encuentro con la nueva razón de los libertinos, ofreciéndoles razones primero para superar su escepticismo y luego razones para creer. En España a los místicos y teólogos del siglo XVI les suceden los grandes creadores que llevan al teatro y a la poesía los misterios cristianos, especialmente con los autos sacramentales: Juan de Timoneda, Lope de Vega, José de Valdivielso, Tirso de Molina y sobre todo Calderón de la Barca[14]. Durante el siglo XVIII se prepara la Revolución francesa con la Ilustración como su fermento y presupuesto. Teológicamente no existen figuras a la altura del tiempo nuevo que eleven a reflexión integradora y crítica los nuevos horizontes, teniendo que esperar hasta el siglo XIX, en el que aparecen los grandes nombres del protestantismo.

Schleiermacher inicia el giro antropológico de la fe en Dios a la religión del hombre como primer hecho de evidencia, con su obra *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados* (1799-1831); giro de Cristo como figura histórica a la experiencia soteriológica que él hace posible al hombre y que es la clave centradora de todo su sistema dogmático en la obra *Der christliche Glaube* (La doctrina cristiana; 1821 y 1830)[15]. En su

13. Una síntesis y bibliografía precisa en L. Renault, *F. Suárez*, en LThK³, Freiburg 2000, 9, 1065-1068.

14. Cf. N. González Ruiz, *Piezas maestras del teatro teológico español* I. *Autos sacramentales*; II. *Comedias*, Madrid 1968.

15. Mientras que de la primera tenemos traducción castellana de A. Ginzo (Tecnos, Madrid 1990), de la segunda todavía no existe traducción. Ediciones Sígueme (Salamanca) prepara una para el 2009.

persona se unen filosofía y teología, ética y estética, exégesis y hermenéutica; convergen la herencia protestante en su tinte pietista y la nueva situación política dentro de la recién creada Universidad de Berlín, donde gracias a su prestigio y empeño se crea la facultad de teología contra la oposición de Fichte. Él es un hombre de saber enciclopédico, filósofo y predicador, creador de la Hermenéutica y Estética. Él, siendo heredero de la Ilustración, ya no es partidario de una razón en soledad frente a la naturaleza, aislada de la comunidad, sorda y muda frente al Absoluto. Él elabora una teología en la que la soteriología, la pneumatología y la experiencia cristiana ocupan el lugar central. Esa teología, antropológicamente centrada en la experiencia de la redención por Cristo no solo como su origen lejano sino como su causa presente, es el centro de todo su sistema. En él, como en mucha menor medida en Rahner, siempre es posible la pregunta de si se trata de una legítima y necesaria traducción antropológica de la fe o de una peligrosa reducción de la fe positiva a filosofía especulativa[16].

En la mitad del siglo XIX se juega el destino de la fe y de la teología para muchos decenios y no sólo por ciertos escritos programáticos: de D. F. Strauss la *Vida de Jesús* (1835), de L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (1841), de M. Stirner, *El único y su propiedad* (1845), de K. Marx, *Manifiesto comunista* (1848), sino por la quiebra resultante en el pensamiento teológico, quiebra negativa para unos (hegelianos de izquierda), de culminación positiva para otros (hegelianos de derechas). Frente a Hegel, para quien Dios es el tema central de su pensamiento, Kierkegaard asumió el mismo intento pero en dirección contraria: no desde el sistema sino desde el individuo, no desde la universalidad del concepto sino desde la particularidad de la imitación en el sufrimiento. Ambos estaban reaccionando al desafío de Kant, el cual, en la disputa de las facultades, sometía la teología al juicio soberano de la de filosofía. La teología es asumida por Hegel como falsilla implícita para elaborar su pensamiento, de forma que Trinidad y cristología parecen la estructura implícita y anónima de su *Lógica*. Por primera vez Dios y Cristo entran en la filosofía desde que ésta se ha constituido como área universitaria propia. Si Kant pretende una superación de la teología en Hegel hay una absorción. Un detalle histórico, que muestra hasta qué punto la filosofía se convirtió en señora, integradora y dignificadota, de la teología es el hecho de que el gobierno de Berlín le encarga a

16. Schleiermacher ejerció una atracción a la vez que un rechazo permanentes sobre K. Barth, desde el capítulo que le dedicó en su obra *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946, hasta el Epílogo que al final de su vida escribió para una antología de sus textos.

Hegel el discurso en el centenario de la *Confessio Augustana* (3 de junio de 1830) ¡No un teólogo, sino un filósofo habla en nombre de la Iglesia y del Estado para celebrar este acontecimiento constituyente del protestantismo! En ese momento Hegel es «el sistema» y la «racionalidad»[17].

En 1844 publica Kierkegaard sus *Migajas filosóficas*, el mismo año en que el teólogo A. E. Biedermann (1819-1885) publica su escrito programático: *Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden*. La teología comienza a pensarse a sí misma sin Iglesia, con una fe moral, estética o filosófica, situada en la universidad, a la sombra del Estado y sólo atenida a las «Wissenschaftlichkeit» (exigencias científicas). En ese instante aparece Kierkegaard: sin *Beruf*, sin profesión de filósofo o teólogo, sin mandato de la Iglesia, sin lugar oficial en la sociedad. No ofrece síntesis teológicas, sino «proclamas» y «migajas» que no se atreve a considerarlas teológicas, aun cuando sólo hablan de Dios, de la fe, del Encarnado en el anonimato de la carne judía[18]. Heraldo de la individualidad puesta *coram De* («la subjetividad es la verdad»), del seguimiento de Cristo como Majestad encarnada. Sócrates es el maestro de la seriedad ética frente a los devaneos y divertimientos, en los que el hombre se enreda y se pierde (estadio estético), pero aquel no habla de la «no verdad del hombre», que es el pecado, ni de una fe como la de Abrahán, ni de la salvación (estadio religioso). En el sistema todo es reflexivo y lo puede hacer el hombre; la salvación, en cambio, es esencialmente alteridad ya que nadie puede salvarse a sí mismo.

Desde este lugar de vida surge Kierkegaard como una llama, nuevo Elías profeta del Dios viviente frente a ídolos y poderes. Como pensador y cristiano, solo y solamente. No se arroga título ninguno. Escribe con su nombre y con sus variados pseudónimos, que no son anónimos sino formas de una personalidad única desplegada en muchas direcciones y contrapuesta en sí misma. Para él la salvación es la relación amorosa entre el Cristo contemporáneo y el discípulo fiel, con seguimiento en el dolor, lejos de la gloria. Es un pensador de entretiempos, como Job, para cuando los grandes sistemas han quebrado. Pensador de fragmentos y de múltiples géneros literarios desde «discursos edificantes» a diatribas corrosivas. Pensador ejemplar para nuestro tiempo de anonimato, esteticismo y posmodernidad. Con sus inmensas lagunas, ya que solo existe el imitador radical de Cristo, pero sin cristología, sin doctrina trinitaria, sin Iglesia y sin escatología. ¡Sublime genialidad herética

17. G. F. Hegel, *Rede zum dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession*, en *Werke Glockner* 20, 532-544.

18. S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, Madrid 1997.

la suya para aprender de él cristianismo radical en la línea protestante, pero al mismo tiempo para aprender cómo la soledad endurecida puede convertirse de foco de luz en abismo de tinieblas; para percatarse de que quien se encierra en una torre de marfil fácilmente olvida los fundamentos comunitarios sobre los cuales ella está edificada y, al separarla de ellos, se derrumba! En aquel momento su voz apenas fue escuchada entre los ruidos de los albaceas de la herencia hegeliana, quienes creyeron ver en él unos la salvación definitiva de la teología y otros, por el contrario, inaugurado definitivamente el ateísmo secularizador.

6. *Siglo XIX*

Durante el siglo XIX hay tres nombres en la teología católica que constituyen un nuevo comienzo. J. A. Möhler es el exponente máximo de la Escuela de Tubinga que se propone leer la realidad cristiana teniendo ante los ojos lo que Kant, Hegel y el idealismo han supuesto. A él le debemos dos obras profundamente renovadoras: *La unidad de la Iglesia* (1825) y *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe* (1832 y 1838), ambas traducidas recientemente al castellano[19]. J. H. Newman, desde la perspectiva de la patrística por un lado y en diálogo con la actitud empirista y pragmática del mundo inglés por otro, muestra cuáles son los caminos interiores que llevan a la certeza de la fe y cuales los que le llevaron a él a ver la plenitud del cristianismo realizado fundamentalmente en la Iglesia de Roma. Sus obras principales, además de la *Apologia pro vita sua* (1865), son *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina católica* (1845) y *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (1870)[20]. J. M. Scheeben viene de la mejor tradición de la escolástica recién recuperada, pero yendo hasta las fuentes patrísticas recuperadas por el jesuita Petavio (1583-1652), considerado como el padre de la historia del dogma, quien con su obra *Dogmata theologica* (1643-1650) realiza el ideal humanista de retorno a las fuentes, en este caso a las fuentes positivas de la teología; y el oratoriano Thomas-

19. J. A. Möhler, *La unidad en la Iglesia*, trad. Ruiz Bueno, Pamplona 1996; Id., *Simbólica*, trad. Ruiz Bueno, Madrid 2000. Cf. J. R. Geiselmann, *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre Theologische Eigenart*, Freiburg 1964.

20. Cf., además de las biografías acreditadas, I. Kerr, *Newman on Being a Christian*, Notre Dame IN 1990; A. Dulles, *Newman*, London-New York 2002; F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 103-160; F. M. Turner, *John Henry Newman. The Challenge to Evangelical Religion*, New Haven-London 2002.

sin (1619-1695), con su obra en la misma línea que Petavio, *Dogmata theologica*, I: *De Deo*. II: *De sanctissima Trinitate*. III: *De incarnatione Verbi*, en la que a la vez que la teología positiva, integra la espiritualidad cristológica de Bérulle. Scheeben desde esa compleja información elabora obras sistemáticas de largo alcance: en primer lugar su *Dogmática católica* (1873-1903) en ocho volúmenes y *Los misterios del cristianismo* (1865), que es el primer intento moderno por superar una visión fragmentada de las realidades cristianas y pensar la conexión de unas con otras a partir del triángulo constituyente: Trinidad, Encarnación, Eucaristía.

7. *Siglo XX*

La teología en el siglo XX comienza a levantar la cabeza tras decenios de pervivencia en el silencio después del concilio Vaticano I y sobre todo por causa de las medidas restrictivas siguientes al modernismo. Después de la primera Guerra Mundial comienza una lenta fermentación derivada de influjos indirectos: el movimiento bíblico con el P. Lagrange y la Escuela bíblica de Jerusalén, dirigida por los dominicos, como símbolo, después de la cual vendrá el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, dirigido por los jesuitas; el movimiento patrístico, que nunca le agradecerá suficientemente a Jacques-Paul Migne (1800-1875) habernos hecho accesibles casi todos los tesoros del pensamiento griego y latino. En unos treinta años publicó más de mil volúmenes: cursos de Escritura, teología apologética y una *Encyclopédie Théologique* que abarcaba un centenar de diccionarios. La que más fama personal le dio y mayor fecundidad teológica tuvo fue su *Patrologia Latina*, edición de los Padres latinos entre 1844 y 1855 en doscientos veintidós volúmenes que incluyen los autores cristianos, antiguos y medievales desde Tertuliano a Inocencio III (1216), además de cuatro volúmenes de índices (1862-1864). A continuación (1857-1866) publicó *Patrologia Graeca*, los Padres griegos en ciento sesenta y ocho volúmenes, que abarca desde los Padres apostólicos a finales del siglo I hasta el cardenal Bessarion en la segunda mitad del siglo XV, incluida la literatura bizantina[21].

Sin el acceso a estos textos en su lengua original no hubieran podido volver a fluir vivas y fecundas las fuentes cristianas; el movimiento ecuménico, que se halla íntimamente unido con los dos anteriores e incita a todos los cristianos al encuentro en la audición de la palabra de Dios y en la oración, la acción y la esperanza activa, intentando interpretar con rigor y respeto los textos comunes; el movimiento litúrgico que recupera la celebración eucarística y los sacramentos como el lugar concreto de la presencia activa de los misterios de Cristo para nosotros, con lo cual sitúa al cristianismo no en la línea de la religión como su expresión suprema, sino como religión histórica, mistérica, sacramental. Nombres como Guardini, Casel, Jungman, Dom Botte, Bouyer y tantos otros son acreedores al agradecimiento teológico.

21. A. Mandouze - J. Fouilheron, *Migne et le renouveau patristique*, Paris 1985.

No se puede hacer la historia de la teología en el siglo XX sin mencionar dos lugares que son ya casi míticos en relación con las dos grandes órdenes intelectuales en la Iglesia de Francia: Saulchoir para los dominicos y Lyon-Fourvière para los jesuitas. En uno y otro se da el lento pero trascendental paso de una tradición neoescolástica y de un tomismo filosófico, que eran las formas predominantes de la teología en los comienzos de siglo endurecida en reacción contra al modernismo, a una forma de fe e Iglesia que tiene en cuenta el dinamismo histórico del pensamiento, las determinaciones de la conciencia por el tiempo y lugar, el enraizamiento de los sistemas en universos simbólicos y su afección por los sistemas sociales. Una sensibilidad más vive descubría los retrasos en las estructuras de la Iglesia y su distonía con la evolución social. De ahí nacía la aspiración a una reforma, que encontró su interpretación del pasado y su programa para el futuro en la obra del P. Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* (1950)[22].

Todo eso ocurre a la vez que hombres como Deniffe von Hertling, P. Mandonnet, M. de Wulf, A. Pelzer, O. Lottin, M. Grabmann... recuperan los tesoros filosóficos, teológicos y espirituales, de la Edad Media desconocidos hasta entonces. Filósofos seglares como Maritain y Gilson estudian el pensamiento de santo Tomás y descubren todos los tesoros inéditos de la Edad Media en instituciones oficiales de la Francia secular, en cercanía a un dominico que durante decenios tuvo una inmensa influencia: el P. R. Garrigou-Lagrange. En Saulchoir había existido en los comienzos del siglo una generación de grandes maestros como A. Gardeil y A. Lemonnyer, que renovaron los estudios tanto del método teológico y de la teología fundamental como de la espiritualidad. Obras fundamentales del primero son *La crédibilité et la apologétique* (1908-1910); *Le donné révelée et la théologie* (1911); *La notion du lieu théologique* (1908); *La certitude probable* (1911) y su obra máxima: *La structure de l'âme et l'expérience mystique* I-II (1927).

22. Publicada en la colección «Unam sanctam» de Les Éditions du Cerf (París), que había iniciado en 1937 con su obra *Chretiens désunis. Principes d'un 'oecumenisme' catholique*. Esta editorial, con sus colecciones «Lex orandi» (liturgia), «Lectio divina» (Biblia), «Unam sanctam» (eclesiología), «Sources chrétiennes» (patrística), «Temoins de Dieu» (espiritualidad) es un capítulo fundamental de la teología del siglo XX.

Como alumno de ellos el P. M. D. Chenu situó la teología de la Edad Media y el pensamiento de santo Tomás en el hervidero de ideas, corrientes filosóficas y espirituales que determinaron la primera mitad del siglo XIII. Pero a la vez –y ésta era una gran novedad– mantuvo a Saulchoir en una profunda sintonía con la situación de la Iglesia en la fase de entreguerras, a la vez que con los movimientos de Acción Católica y su inserción dentro de las corrientes del mundo obrero, la ideología del socialismo y comunismo ascendentes. Generaciones de seglares cristianos encontraron en su palabra ánimo y luz para lograr que la Iglesia no perdiera al mundo obrero. En el fondo era desde otra perspectiva la misma preocupación que animaba a Carlos de Foucauld y a Madeleine Delbrêl: situar la Iglesia en las almas, la fe en las conciencias, el evangelio en las masas, la esperanza de Cristo en el corazón del mundo. Y desde esta actitud hicieron una relectura de la anterior historia de la Iglesia y de la teología.

En 1937 el P. Chenu publicó una obra que era testimonio y manifiesto: *Une école de théologie: Le Saulchoir*, que fue prohibida por las autoridades romanas[23]. Este espíritu alcanzó vigor y profundidad a través de una generación de los entonces jóvenes dominicos como Congar y Feret, la editorial Les Éditions du Cerf, dirigida por dominicos de Saulchoir, París, y la Escuela bíblica de Jerusalén de donde saldrá años después la «Biblia de Jerusalén», símbolo de la extensión del renacimiento bíblico a todos y en todos los niveles de formación teológica. El P. Chenu es exponente de la fecundidad que puede generar un estudio del pasado, en este caso la Edad Media, sobre la que publicó los libros siguientes: *Introducción al estudio de santo Tomás* (1950); *La Teología en el siglo XIII* (1957); *La teología en el siglo XII* (1966), y en la colección «Maestros espirituales»: *Santo Tomás de Aquino y la teología*. No realizó una obra con la solidez histórica y sistemática de las de Congar o Lubac. Al lado de sus trabajos históricos de un rigor técnico exquisito, están aquellas otras que derivan de su inserción activa y pensativa en la vida común de la Iglesia, y que fueron luz y guía en tiempos menesterosos para sacerdotes y seglares: *La Palabra de Dios* I. *La fe en la inteligencia*; II. *El Evangelio en el tiempo* (1964)[24].

Otro lugar de regeneración de la teología es Lyon-Fourvière, la casa de estudios de los Padres jesuitas en el sureste de Francia. También la fase histórica decisiva que se desarrolla en el decenio 1940-1950 tiene una historia precedente desde la que hay que entenderla. En primer lugar están las heridas y los sustos del modernismo, con el ambiente de sospecha creada y de silencio impuesto; pero en medio de él los jesuitas tuvieron una serie de personalidades excepcionales como el P. L. Grandmaison (1868-1927), el P. J. Lebreton (1873-1956) y, más joven que ellos, haciendo de puente con la generación siguiente, el P. Teilhard de Chardin (1881-1955). Entretanto hay que levantar acta de lo que Bergson y Blondel estaban repercutiendo en las conciencias cristianas y en la orientación del pensamiento teológico. La idea de la vida en un caso y de la acción en otro, el redescubrimiento de la mística y de la experiencia religiosa, la historia comparada de las religiones y la fenomenología crearon un espacio nuevo para hacer posible otra mirada teológica. El pensamiento de Blondel es la palanca o si se prefiere el fermento de disolución de un pensamiento viejo como el representado por el P. Joseph de Tonquédec S. J. y la abertura a nuevas síntesis. Los dos hermanos Valensin serán los puentes entre el filósofo de Aix-en-Provence y los teologados de la Compañía. Dos profesores en el Instituto Católico de París, los PP. Rousselot y Montcheuil, y otro belga, É. Mersch, muertos en las dos guerras mundiales, quedaron como faros y ejemplos para las nuevas generaciones[25].

Sobre ese fondo común surge en Fourvière un grupo de jóvenes jesuitas que comienzan a leer con nuevos ojos a los Padres, en especial a los griegos, y a encontrarse con las síntesis teológicas y espirituales de Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor y san Agustín. En ellos aparece una presencia de la Sagrada Escritura no tanto como prueba de algo externo sobrevenido, que sería el dogma sino como la palabra viva de Cristo que acompaña a la Iglesia por la celebración de los misterios y alimenta la vida espiritual de sus hijos. La encarnación de la Palabra es vista bajo su triple forma: en las entrañas de María, en las páginas del libro y en la eucaristía, realizadas las tres por la acción del mismo Espíritu Santo. Se releen los textos y se comienza a interpretar la Escritura a la luz de sus cuatro sentidos: alegórico o histórico, espiritual, moral y anagógico; con ello se hace posible una actualización y profundización del texto antes insospechadas.

Acusados de arcaísmo y de querer crear una *nouvelle théologie* (nueva teología), ellos responderán que sólo quieren pensar en alto lo que es el te-

23. Nueva edición con textos de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. P. Jossua, J. Ladrière, Paris 1985.

24. Cf. AA.VV., *L'hommage differé au Père Chenu*, Paris 1990; AA.VV., *Hommage au Père Chenu*: RSPT (julio 1991); Y. Congar, *Le Père M. D. Chenu*, en *Bilan de la Théologie du XX siècle* II, 772-790; E. Fouilloux, *Une Église en liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris 1998, 124-148.

25. Para los grandes nombres, fechas y libros de la Compañía de Jesús en el siglo XX, cf. J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, Paris 1932; B. Sesboüé, *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris 2006; *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi*, Paris 2007; además del insustituible *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* I-IV, ed. Ch. E. O'Neill - J. M. Domínguez, Roma-Madrid 2001.

soro creado por los mejores hijos de la Iglesia, recoger esa tradición como dinamismo para la creación contemporánea, y a través de todo ello mostrar el empobrecimiento que supone reducir la inspiración de la teología a lo que ella ha sido en el occidente latino y en la forma tan peculiar de la neoescolástica. Los nombres de Daniélou, Mondésert, Bouillard, Fessard, Guillet, J. Le Blond, H. Rondet son solo algunos de los más significativas en torno a la figura paternal y magistral que es el P. De Lubac, en cuya cercanía fermenta la vocación teológica de otro gran maestro, Hans Urs von Balthasar. Dos colecciones dan cauce a toda esa recuperación, una de tesoros de la Patrística ofrecidos en ediciones bilingües: «Sources Chrétiennes» (1942), que con el tratado de san Cipriano *Sobre la unidad de la Iglesia* llega en 2006 a su número 500[26], y otra de teología actual bajo el solo nombre «Théologie» (1944), en la que aparecerán, como números 1, 2 y 3, las obras de H. Bouillard, *Conversion et grâce chez sain Thomas d'Aquin. Étude historique*; de J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, y de H. de Lubac: *Surnaturel. Études historiques* (1946); *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1949); *Histoire et Esprit. L'intélligence de l'Écriture d'après Origène* (1950); *Méditation sur l'Église* (1950); *Augustinisme et théologie moderne* (1965); *Le Mystère du surnaturel* (1965); *Exégèse médiévale. Les quattre sens de l'Écriture* I-IV (1959-1964). La encíclica *Humani generis* (1950) supuso la retirada de la enseñanza de estos jesuitas, a la vez que eran depuestos los provinciales franceses de los dominicos por el General de la Orden, el español P. Suárez, que moría poco después en un accidente de carretera. Unos y otros quedaron reducidos al silencio hasta que el anuncio del concilio Vaticano II abrió un capítulo nuevo en la historia de la Iglesia y con ella un nuevo capítulo en la historia de la teología[27].

De todas esas fuentes nace un vigor nuevo para pensar las realidades cristianas, la Iglesia y la existencia creyente, en diálogo con todos pero sin ser tributarios de cosmovisiones exteriores ni de filosofías de las que se esperase que ofrecieran el fundamento de la racionalidad de la teología y de su legitimidad histórica. Si a ello añadimos las dos guerras mundiales co-

26. Cf. AA.VV., *Les Pères de l'Eglise an XX siècle. Histoire, littérature et théologie. L'aventure des «Sources Chrétiennes»*, Paris 1997.

27. Cf. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989 (versión cast.: Madrid 1995); J. Guillet, *La théologie catholique en France de 1914 à 1960*, Paris 1988; AA.VV., *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac* I-III, Paris 1964; J. C. Carvajal, *Lógica de la existencia y lógica de la fe. Su correspondencia en H. Bouillard*, Salamanca 2003; E. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, Paris 2006, 149-192 («Blondel, Fourvière et les Pères grecs»); 193-244 («Nouvelle théologie»).

mo acontecimientos inmutadores que por su crueldad devastadora somovieron la confianza en el hombre (y al perder la confianza en el hombre se perdió la confianza en Dios su Creador, acrecentándose el ateísmo en las masas), a la vez que el peso de las nuevas filosofías de la vida, fenomenología, personalismo, Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, ciencias sociales, psicoanálisis... tenemos los influjos exteriores básicos a partir de los cuales la teología del siglo XX ha cumplido la eterna tarea de comprender, interpretar y sistematizar con rigor racional las realidades cristianas. El concilio Vaticano II supuso la embocadura de todos esos impulsos, a la vez que su decantación en principios de comprensión teórica, de vida interior para la Iglesia y de criterios para su actuación en el mundo.

8. *Siglo XXI*

¿Estamos *hoy* en las postrimerías de la época conciliar todavía o ya en un tiempo nuevo? Yo creo que ha comenzado otro periodo de la historia humana, de la historia de la Iglesia, y con ellas otro periodo en la historia de la teología. Ya nos quedan lejos la atmósfera espiritual de la mitad del siglo XX, el entusiasmo por la modernidad y la teoría del progreso, la confianza en una inminente revolución moral, social y política, la certeza de que con la reforma de la Iglesia el mundo vendría inmediatamente a pedir el bautismo, la secreta convicción de que finalmente ciertos regímenes políticos se abrirían al evangelio de Cristo y serían el vehículo de su realización en este mundo, la propia seguridad de la Iglesia en sí misma y en su capacidad para transformar la realidad humana. Todo esto es agua pasada. La caída del socialismo, la mundialización de la conciencia, la simultaneidad de la información, el intercambio de productos y la difuminación de las diversas identidades culturales, que por reacción suscitan los movimientos de identificación comunitaria («identidades destructoras»), el incremento de la población, la desaparición del mundo y de la cultura rurales, la inmigración hacia Occidente: todo ello ha creado un nuevo contexto humano a la conciencia cristiana, que aún no ha encontrado la articulación teológica correspondiente. Tampoco la sociedad ha encontrado la correspondiente interpretación filosófica.

Teológicamente aún somos deudores de lo que nuestros mayores hicieron en el siglo XX y no sería poco si fuéramos capaces de transmitir lo hecho por ellos con fidelidad y dinamismo. Es mejor un tiempo de silencio consciente y expectante que no seguir con fuegos artificiales de nostalgia tradicionalis-

ta o de progresismo ingenuo. El cristianismo está ante una nueva fase y la teología tiene que acompañar a la Iglesia, sean los tiempos de abundancia o de penuria, de otoño o de primavera. El teólogo en este momento tiene que ser un humilde aprendiz y asimilador de las grandes tradiciones teológicas, un atento observador de las palpitaciones del mundo, un paciente integrador de los impulsos de renovación que van apareciendo y un fiel expositor tanto del pensamiento de la Iglesia ante el mundo como del pensamiento del mundo ante la Iglesia. La originalidad y los genios son don de Dios; de los hombres son el trabajo fiel, una larga paciencia y la espera diligente[28].

Pero no podemos concluir sin mencionar al menos el otro pulmón de la teología: la propia de la Iglesia oriental tanto de la unida con Roma como de la ortodoxa. Ella siendo un hecho vivo del pasado y del presente está llamada a ser un fermento de fecundación y ensanchamiento para toda la Iglesia en el próximo futuro. Sin la afluencia de pensadores orientales, que como resultado de la emigración rusa a Occidente tuvo lugar después de la Revolución de octubre de 1917, no hubiera sido posible una dimensión del renacimiento teológico que condujo al concilio Vaticano II. La Escuela de San Sergio de París fue el lugar de cultivo y de irradiación de ese pensamiento[29].

28. En este orden es revelador que Francia y Alemania estén llevando a cabo ediciones, actualizadas y situadas mediante introducciones históricas, de los grandes maestros de la época anterior. Así, las obras completas de Rahner en 32 volúmenes; las de De Lubac en 49 volúmenes; las de Balthasar, Welte, Kasper, Ratzinger. La continuidad en la lectura de los maestros es la condición de posibilidad para un renacimiento futuro. Esta es la diferencia en el cultivo de la tradición entre estos países y España. Entre nosotros la permanente ruptura con lo anterior para estar comenzando siempre de nuevo, en un adanismo esterilizador, es la causa de nuestra incapacidad creadora e infecundidad institucional.

29. Cf. D. A. Lowrie, *Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute*, London 1954; A. Schmemann, *Russian Theology 1920-1972. An Introduction Survey*: St. Vladimir's Quarterly 16/4 (1972) 172-198; N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, New York 1963; A. Kniazeff, *L'Institut Saint Serge. De l'Academie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris 1974. Los focos más vivos de la teología francesa, llevados de su abertura ecuménica, fueron fecundados por esa presencia. Congar, Dom Beauduin y toda una generación de benedictinos en torno a Chevetogne, Lubac, Bouyer, Le Guillou, con las revistas Istina e Irenikón, y otros muchos encontraron en el diálogo con los ortodoxos una fuente de dilatación para su pensamiento. Citaré como ejemplo del interés suscitado en el momento inicial por ese pensamiento oriental sólo dos artículos del P. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Eglise d'Orient*: La Vie Spirituelle. Supplement 43 (1935) 91-107; Id., *La pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*: Irenikon 12 (1935) 321-329; con las obras sobre teología ortodoxa publicadas en la colección «Unam sanctam» iniciada por él en 1937. Detrás del primero de estos artículos del P. Congar estaban los publicados por Myrrha Lot-Borodine (1882-1957) en 1932-1933, publicados en libro muchos años después con una introducción de J. Daniélou, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970. Esta teología ortodoxa y la «teología de los misterios» de la abadía benedictina de María Laach (O. Casel, V. Warnach) se encuentran en el origen del clásico capítulo de X. Zubiri: *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*. Cf. G. Díaz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona 2008.

La liturgia, el monaquismo, la pneumatología, la gracia comprendida desde la categoría de divinización, la dimensión sacramental de todas las realidades cristianas, la eclesiología eucarística y la perspectiva escatológica de la Iglesia, son otros tantos campos que recibieron de la teología ortodoxa un fuerte impulso y se convirtieron en un aguijón crítico para subsanar ausencias y corregir ciertos acentos de la teología latina como son la concentración cristológica hasta el extremo de derivar en un cierto cristomonismo con olvido de la presencia y acción permanentes del Espíritu Santo, la acentuación excesiva de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, la excesiva importancia de la autoridad y de la ley frente a la libertad, la psicologización y moralización de la fe, el olvido de la escatología colectiva y cósmica.

A partir de los años veinte se da una ósmosis permanente entre el universo oriental y el occidental. Asistimos a una ola más de las del *Orientale lumen* que han repercutido sobre Occidente, sucesivamente desde la ruptura con Roma; Occidente latinizado hasta el olvido de esa otra ladera de la única Iglesia de Cristo. Esta influencia oriental había comenzado por algo mas lejano (dejando a un lado a Pushkin [1799-1837], de quien se ha dicho que fue el primer ruso que adquirió una celebridad mundial), como habían sido las obras literarias de Tolstoi y Dostojevski, reveladoras de una afirmación de lo eslavo a la vez que de una fascinación por el pensamiento occidental, que muchas veces se manifestaba paradójicamente como rechazo visceral, apelando a un evangelismo y radicalismo rusos, que nos han valido páginas literarias maestras. Baste sólo aludir a la pasión levantada por la «El gran inquisidor» en *Los Hermanos Karamázov*[30]. Luego vinieron las traducciones al francés de los clásicos del pensamiento ruso: S. Bulgakov (*L'Orthodoxie*, Paris 1980; *Le Verbe Incarné*, 1982; *La Sagesse de Dieu*, 1983; *L'Épouse de l'Agneau*, 1984)[31]; V. Soloviov (*La Sophia et les autres écrits en français*, 1978); E. Trubetzkoy (*Trois études sur l'icône*, 1986); N. Berdiaef (*L'esprit de Dostojevski*, 1974; *De l'inégalité*, 1978; *Le Nouveau Moyen Âge*, 1986); F. Florenski (*La Colomne et le fondement de la vérité*); V. Lossky (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*; *Vision de Dieu*); N. Afanasieff (*L'Église du Saint Esprit*); P. Evdokimov (*L'Orthodoxie*; *Le Christ dans la pensée russe*). Algunos de estos autores han sido un manadero permanente de ideas y de influjos a partir de los años cuarenta, por ejemplo la monografía de V. Lossky,

30. F. M. Dostojevski, *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid 1987, 399-424. Este texto ha sido leído en direcciones contradictorias. Una interpretación ejemplar: R. Guardini, *El Universo religioso de Dostojevski*, Buenos Aires 1955.

31. Para éstas obras y las siguientes damos la fecha de las ediciones disponibles hoy, no la de su aparición primera.

Teología mística de la Iglesia de Oriente (1944) y la trilogía de Bulgakov, *El Verbo Encarnado*, *La Sabiduría de Dios* y *La Esposa del Cordero* (1943-1945), donde están ya muchas ideas y páginas admirables, escritas decenios antes de que las encontremos en Rahner y Balthasar.

A esta sucedió otra generación de teólogos ortodoxos que ya habían nacido en países europeos y que fieles a su tradición de origen sin embargo la leían con los teólogos latinos ante los ojos, sintiéndolos como acicate para proponer lo propio a la vez que con voluntad de un diálogo y de una reflexión que, más allá de las caricaturas recíprocas heredades de la historia anterior, se allegaran con más connaturalidad a las realidades cristianas comunes. Surge esa nueva generación ortodoxa a la que se ha caracterizado como «neopatrística». Ellos se ven obligados a reafirmar su origen y peculiaridad ante la potencia histórico-crítica y filosófica del protestantismo occidental, que está en los extremos de su actitud religiosa e intelectual, a la vez que frente al catolicismo que con el concilio Vaticano II ha ejercido una fuerte atracción sobre muchos sectores. Aquí hay que citar a D. Staniloae, H. Alfeyev, O. Clément, J. Meyendorff, A. Schmemann, B. Brobinskoy, N. Struve, A. Kartachov, C. Besonobrasov, M. Evdokimov, para nombrar solo algunas personalidades significativas[32].

La nueva situación ecuménica crea nuevas posibilidades y responsabilidades para un encuentro entre estos dos universos teológicos. El desarrollo de una teología crítica, de una abertura a la secularidad y a las responsabilidades terrestres, ha suscitado recelos en los sectores ortodoxos que son más sensibles a la dimensión sacramental, litúrgica y escatológica del cristianismo. Es el viejo dilema del binomio «encarnación-escatología». Esto ha llevado a conversiones a la ortodoxia desde el anglicanismo –en Inglaterra– y desde el catolicismo –como ha ocurrido en Francia con algún monasterio entero–. Estos fenómenos que se producen en momentos de grandes cambios o choques históricos conducen a una radicalización de posturas, pero se irán sosegando cuando surjan un diálogo sereno y una atención por ambas partes a todas las dimensiones del evangelio y de la misión de la Iglesia. Desde Occidente se deberá ser muy respetuosos con esos países que estuvieron bajo la férula marxista durante más de setenta años (1917-1989) y que como consecuencia no han podido hacer el recorrido intelectual y crítico que la Iglesia ha hecho en Occidente. No ha sido poco que hayan mantenido la fe y la esperanza vivas hasta hoy. Desde aquí hay que entender ciertas reacciones, por ejemplo, de la Iglesia rusa. A esas Iglesias, carentes de libertad pública y de comunicación con una cultura libre, no les ha sido posible hacer el camino intelectual que ha llevado a la Iglesia católica al Vaticano II, pero quizá hayan acreditado una fidelidad que aquí no siempre hemos mantenido ante ciertas fascinaciones de la ideología, de la política y del mercado.

32. Remito a obras que representan la teología ortodoxa actual: D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I-III, Zurich 1990; H. Alfeyev, *Le mystère de la foi*, Paris 2001; o bien ofrecen un panorama de ideas y autores: K. Ch. Felmy, *Teología ortodoxa actual*, Salamanca 2002; J. Meyendorff, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid 2003; M. Evdokimov, *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*; A. Argyrion (ed.), *Chemins de la christologie orthodoxe. Textes*, Paris 2005; C. G. Conticello - V. Conticello, *La théologie byzantine et sa tradition* II, Brepols, Turnhout 2002.

Hemos citado en primer lugar a la teología ortodoxa como una posible y obligada fuente de renovación para la teología católica en el futuro. Esta ha vivido en el último medio siglo bajo la fascinación de la teología protestante y la presión cultural del imperio alemán. Eso ha significado un enriquecimiento, al que no se puede ya renunciar, en métodos y en contenidos, en la relectura de la historia pasada y en la reescritura de la presente; pero el catolicismo no puede olvidar que mientras que le separan abismos doctrinales de los hijos de Lutero tiene todas las realidades religiosas y las afirmaciones dogmáticas en común con la Iglesia ortodoxa, con el único matiz del modo de ejercicio de la autoridad del obispo de Roma, que en principio todos le reconocen. El futuro de la teología católica está en mirar no sólo a Berlín, Múnich, Gottinga y Tubinga sino también a Atenas, Moscú, Belgrado y Bucarest; a quienes con razón están decididos a ser hijos de una modernidad ilustrada y a quienes lo están a ser fieles actualizadores de la herencia patrística, monástica, litúrgica y artística propia de la Iglesia de Oriente.

Otro horizonte ante el que está la teología católica es la inculturación en las culturas y expresiones simbólicas de otros mundos como pueden ser la India, China y África. Culturas, religiones y políticas forman un universo de sentido, de palabra y de mirada al mundo, con los cuales podremos descubrir dimensiones de la realidad cristiana y releer ciertas páginas del evangelio, que no habíamos descubierto. Los esfuerzos hechos hasta ahora respecto del pluralismo religioso en la línea de J. Hick, P. Knitter y P. Schmidt-Leukel esperan una profundización que los purifique del lastre que los impide ser expresión auténtica de la fe cristiana. Los esfuerzos hechos en la India abren caminos que es obligado andar, aun cuando por el momentos aún no sabemos si desembocan en cumbres de luz o en abismos de sombras, que nos harían retroceder detrás de lo que han sido ya el *Logos* de Cristo y el *Agape* de su Espíritu[33].

33. Cf. M. Fedou, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris 1998; Id. (dir.), *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Paris 2002. Cf. los boletines bibliográficos sobre esta materia que J. Scheuer y J. Famerée ofrecen en la Revue Théologique de Louvain.

En la América hispana y portuguesa queda aún por decantar y asumir la herencia de la mejor teología de la liberación, ya que aún siguen pendientes algunos de los problemas que la han acompañado. En estos treinta años de su vida hemos percibido que las posibilidades y exigencias, que se atribuían a esa teología, deben ser asumidas por toda teología que se quiera cristiana en su naturaleza y católica en su destinación. Sería, sin embargo, grave que el redescubrimiento de la riqueza propia de la religiosidad popular, del valor de las comunidades de base y del pluralismo de culturas aborígenes a la vez que del pluralismo de grupos religiosos, cristianos unos y no cristianos otros, desembocará en una propuesta sincretista de pluralismo religioso, que una lo menos bueno de la anterior teología de la liberación y de la teoría pluralista de las religiones, tal como ella se pensó fundamentalmente en relación con las religiones de Asia.

Existe un último horizonte en el que puja por abrirse paso un pensamiento teológico nuevo: la llamada *Radical Orthodoxy*. Nacida en los países anglosajones, se propone como alternativa a la evolución que el pensamiento cristiano ha seguido durante la era moderna. El movimiento toma su designación del libro publicado en diciembre de 1998 bajo este epígrafe por tres profesores de la Universidad de Cambridge, a los que posteriormente se les unieron otros colegas universitarios de Inglaterra y de Estados Unidos: J. Milbank, C. Picktock y G. Ward. Nace de una insatisfacción profunda ante el dualismo que determina la vida espiritual y la teología dominantes, y proponen la categoría de participación como la clave necesaria para una revitalización tanto de la vida cristiana como de la teología. Este grupo considera que el cristianismo ha sufrido una traición o al menos un abandono de la propuesta cristiana bajo el influjo de la razón ilustrada, y rechaza que el creyente tenga que vivir con perdón y permiso del no creyente, como si éste fuera el que sabe y por ello decide la realidad. No se oponen a la razón secular pero intentan ir más allá de ella. El título de un libro del pionero de este movimiento ya señala la orientación: J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford 1999). Una de sus ideas madre es la afirmación de que la pérdida del camino teológico se inicia cuando se distingue entre dos fines de la vida humana: uno natural y otro sobrenatural, como si fueran ambos igualmente posibles y separables, cuando en realidad históricamente el hombre está ordenado a la participación en la vida divina, y no existe una naturaleza pura ni, por consiguiente, una autonomía de la realidad creatural, que le permitiría abrirse libremente al fin sobrenatural y libremente rechazarlo, sin por ello atentar a su dinamismo constituyente. En este sentido una obra de referencia para ellos es el libro de H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques* (1946)[34].

Si algunos diagnósticos son clarividentes, sin embargo no se percibe todavía cual sea la solución positiva que proponen. Tendremos que esperar a que además de sus propuestas pragmáticas, ofrezcan desde ellas una lectura nueva de las realidades cristianas y de la vida de la Iglesia, que nos permita ver la objetividad y fecundidad de su propuesta. Entre tanto ésta sólo es valiosa en cuanto que refleja el malestar de la razón cristiana que no encuentra una articulación y realización coherentes dentro de un universo pensado desde la sola razón, como si la existencia de Dios no fuera relevante para el diario vivir, como si la encarnación no hubiera transfigurado el cosmos y como si la esperanza escatológica no afectara a la acción de los cristianos en este mundo. Otro punto de partida es el hecho del nihilismo dominante en filosofía, estética y arte[35]. ¿Cómo es posible que la razón haya llegado a una desembocadura en la que se niega a sí misma y desespera de encontrar el fundamento y fin últimos de la realidad? Estos autores no se contentan con la mera descripción filosófica o religiosa del nihilismo, tal como lo elaboran Nietzsche o Heidegger[36], y menos pueden dan por supuesto que el comienzo del fin de la metafísica sea el cristianismo, al elevar a categoría absoluta la subjetividad y la caridad, tal como afirma alguno de esos autores, por ejemplo Vattimo[37], proponiéndolas como alternativa a la objetividad y a la metafísica[38].

En la misma línea habría que situar otros intentos aún en sus inicios como son la teología negra, la teología india, la teología feminista... Estos adjetivos deben ser un aguijón en el corazón y la cabeza del teólogo, debiendo colaborar a la justeza y justicia histórica del sustantivo «teología» pero no pueden suplantarla. La teología hay que elaborarla con un corazón ilu-

34. J. Milbank, *Le milieu suspendu. Henri de Lubac et le débat sur le surnaturel*, Paris 2008.

35. Una obra significativa de este grupo es: C. Cunningham, *Genealogy of Nihilism*, Londres 2002.

36. Cf. M. Heidegger, *Nietzsche* I-II, Barcelona 2000; G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona 1987; J. Habermas (ed.), *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»* I-II, Frankfurt 1984; J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid 1984; G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona 2006, quien afirma: «vivimos una segunda revolución individualista». Un panorama sobre este problema en G. Amengual, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006.

37. Cf. R. Rorty - G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona 2006.

38. Un panorama de cuestiones y de autores de este movimiento, con la respectiva bibliografía, se encuentra en A. Pabst - O. Th. Venard, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève 2004.

minado pero con datos y razones. Lo mismo que con los mejores sentimientos se puede hacer una mala literatura, con las mejores pasiones apostólicas se puede hacer la peor teología, que terminaría generando una mala acción apostólica. Es preferible perdurar en el desierto con una fe fiel, aun cuando no tengamos todavía la teología que necesitamos, antes que elaborar una que, pareciendo eficaz de momento, sin embargo nos pone en un camino falso. Baste recordar los concordismos exegéticos entre la lectura científica del origen del cosmos y la interpretación del Génesis a comienzos del siglo XX. Tales razones y teologías son entonces causa de algo ante lo que santo Tomás nos prevenía: la *irrisio infidelium* (la risa o ironía de los que no son creyentes).

2
LAS DISTINTAS ÁREAS DE LA TEOLOGÍA

1. *Área positiva (exégesis, patrística, historia...)*

Hasta aquí hemos intentado mostrar cómo cada gran etapa de la historia humana y de la Iglesia cristiana generan unas instituciones y dentro de ellas el correspondiente tipo de teólogo, cuya teología hay que interpretar desde esos contextos, como palabra-respuesta a una implícita palabra-pregunta de la Iglesia, de la sociedad o de la cultura. Pero puestos a hacer una tipología más completa y rigurosa habría que diferenciar los teólogos por las *áreas de la teología* a las que sirven: el área positiva, el área sistemática y el área práctica. *El área positiva* abarca fundamentalmente la exégesis y la historia de la Iglesia, incluyendo en ésta la historia de la misión, de la espiritualidad y del dogma. La primera tiene como objetivo la interpretación de los textos bíblicos, sus condiciones de producción, su cualidad literaria, su redacción y transmisión, a la vez que su finalidad teológica de engendrar fe y de suscitar sentido para la vida humana. De esta forma el exegeta mostrará con los hechos que es teólogo, por tanto algo más que historiador de la cultura antigua, filólogo o sociólogo de la religión bíblica.

En la historia de la Iglesia el teólogo indaga los elementos humanos por medio de los cuales ella se va realizando en la historia, por integración y por exclusión, en una interacción activa entre Iglesia y mundo. Pero él debe ser capaz de mostrar en qué medida la realidad cristiana se hace presente en la sociedad, la asume y transfigura, cómo surgen los hombres cristianos y cómo llegan a ser santos, qué lugar ocupan la Palabra de Dios y la celebración litúrgica, cómo se interaccionan en los creyentes la gracia y el pecado, cómo se vive y se muere en cristiano. Todo eso visto desde dentro con los ojos de la fe, que asumen todos los elementos de exterioridad y pesadumbre material, pero que a la vez son capaces de discernir la presencia de la gracia en el mundo. En la discusión sobre si la historia de la Iglesia es

historia sin más, es teología histórica o teología elaborada con todo el rigor que la metodología crítica reclama para tratar los objetivos históricos, y en la que han intervenido los grandes de esa rama, desde Joseph Lortz, Edwin Iserloh y H. Jedin a R. Aubert, es muy difícil no estar de acuerdo con Jedin, porque afirmar que la Historia de la Iglesia es simplemente una historia que tiene por objeto la Iglesia y que la puede hacer igual un creyente que un increyente, equivale a decir que la luz de la fe no significa un incremento de percepción y discernimiento o que los dinamismos cristianos no inmutan nunca las conciencias, no configuran las instituciones y no afectan al espesor de este mundo; que los no creyentes pueden comprender las acciones e instituciones nacidas de la fe lo mismo que los creyentes, que el consentimiento a una realidad (orden volitivo) es insignificante para su comprensión. Todo estudio histórico se hace con un bagaje de principios teóricos y de convicción sobre la realidad de lo que es posible o imposible, enriquecedor o alienador para la vida humana, el sentido de la historia y del lugar del hombre en ella. Desde ahí hay ciertas cosas que se declaran posibles o imposibles; desde ahí se puede entender y valorar; mientras que, por el contrario, cuando existe un déficit de teoría y de reflexión hermenéutica la historia se vuelve insignificante[1].

La pregunta implícita en esta discusión es la siguiente: ¿Hay una actuación particular de Dios en la historia de la Iglesia y previamente en la anterior historia de Israel y de Cristo, o todo tiene que verse como obra de una única providencia general, todos los acontecimientos son iguales, nada hay que rompa la uniformidad de la historia y, por consiguiente, no existe método específico para verificar eso nuevo porque en la historia no aparece nada nuevo y todo tiene que ser interpretado en continuidad e interacción efectiva entre lo anterior y lo nuevo? Tales son los criterios del historicismo radical (E. Troeltsch). En nuestros días esta parece ser la respuesta, que

1. H. Jedin, *Introducción general a la historia de la Iglesia*, en Id. (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona 1966, 25-91; O. Köhler, *La Iglesia como historia*, en *Mysterium Salutis* IV, 2, 509-574; U. Schatz, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481-513; W. Kasper, «La historia de la Iglesia como teología histórica», en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989; Y. Krumenacker, *Histoire de l'Église et théologie*, Lyon 1996; J. Pirotte - E. Fouchez (dir.), *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*: Revue d'histoire ecclésiastique 95/3 (2002) (volumen extra). K. Nowak, *Wie teologisch ist die Kirchengeschichte? Verbindung und Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie*, en Id., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984-2001*, Stuttgart 2002, 23-132, y en el mismo volumen, Seeliger, *Kirchengeschichte-Geschichtstheologie-Geschichtswissenschaft*, 35-140; Ch. Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als teologische Disziplin*, Frankfurt 1985, 23-132; Ch. Markschies, *Warum hat das Christentum in der Antique überlebt?*, 59-63 (*Kirchengeschichte und Systematische Theologie – Ein Gespräch mit Maurice Wiles und Ernst Troeltsch*).

dan M. Wiles y A. Torres Queiruga. En esta cuestión hay que comenzar por diferenciar acciones predicamentales y trascendentales, acción de Dios y acción del hombre, causalidad del Jesús terreno y causalidad del Cristo glorificado, causalidad física y causalidad moral, causalidad personal y causalidad real, causalidad principal y causalidad instrumental. Y una vez afirmada la causalidad divina mostrar la analogía en la semejanza a la vez que la desemejanza con las acciones humanas, de acuerdo al principio enunciado por el Concilio IV de Letrán (1215): «Entre el Creador y la criatura no puede afirmarse tanta semejanza sin que a la vez se afirme que entre ellos existe una desemejanza mayor»[2].

2. *Área sistemática (dogmática, moral...)*

En el área sistemática, que abarca la llamada comúnmente teología dogmática, fundamental y moral, es donde se sitúa el teólogo por antonomasia, aquel para quien trabajan las demás asignaturas y con las cuales él trabaja en orden a elaborar una síntesis orgánica que permita ver la totalidad de lo cristiano en su estructura interna, a la luz de su despliegue histórico anterior en los textos bíblicos y en las instituciones eclesiásticas, y en su realización actual, como reflejo de la única vida divina comunicada a los hombres y realizada por estos. Los clásicos distinguieron la teología moral de la teología dogmática pero no las separaron, ya que Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia es el principio de vida sobrenatural para los creyentes, el pionero de la humanidad nueva y el ejemplar al que tenemos que conformarnos. Sólo en la era moderna quedó separado el estudio del *modus vivendi* cristiano (moral y espiritualidad), del *modus orandi* (liturgia) y del *modus credendi atque cogitandi* (teología en sentido estricto). Ya desde el comienzo hay autores que subrayan la dimensión moral de la fe, como san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Agustín y en el siglo XVIII san Alfonso María de Ligorio (1696-1787); lo mismo que luego se separó el estudio de la vida espiritual como ejercitación explícita y refleja de las virtudes teologales, surgiendo la teología mística, a la que posteriormente se añadió la designación de teología ascética y mística.

2. DH 806 (la 36ª edición del Denzinger omite el adjetivo «tanta» de la primera parte de la frase; DH la ha vuelto a introducir). Cf. M. Wiles, *God's Action in the World*, Bampton Lectures, London 1986; C. H. Ratschow, *Das Heilshandeln und das Welthanden Gottes*, en Id., *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur systematischen Theologie*, Berlin-New York 1986, 182-243; R. Schulte, *Wie ist Gottes Wirken in der Welt und Geschichte theologisch zu verstehen*, en T. Schneider (dir.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Leipzig 1988, 116-167.

Santo Tomás sitúa la teología moral entre el tratado de Dios (Parte I de la Suma) y el tratado de Cristo (Parte III), mirando a aquél como principio y fin de nuestros actos y a éste como el camino por el que retornamos al Padre. Por eso los grandes teólogos han tratado todas las materias básicas del cristianismo. Para ellos tampoco había una apología o teología fundamental que fuera previa a la proposición explicita de la fe. Es verdad que hay algunos presupuestos previos o caminos que objetivamente se andan con anterioridad a la fe, aunque históricamente muchas veces se andan después (*preambula fidei*), pero la interna luminosidad, verdad y apelación profunda del cristianismo aparecen justamente en su exposición teórica y en su realización personal, lo mismo que una obra de arte, un paisaje y un rostro bello no aparecen tales por haber sido explicados con una información exhaustiva sobre su génesis y contenido, sino cuando son contemplados con atención y amor. La belleza aparece, se da, y fascina por sí sola: basta dejarla darse, decirse, ser. El teólogo sistemático cuenta con la filosofía y la antropología, sobre todo a la hora de articular su pensamiento ya que tiene que mostrar que la realidad cristiana no se superpone a los dinamismos del ser humano, sino que se enraíza en ellos, responde a necesidades fundamentales y da cauce a esperanzas innatas. El hombre es lo que puede hacer y lo que puede recibir, lo que es por sí mismo y lo que le hacen posible los demás. La docilidad y potencia obediencial respecto de su creador son sus posibilidades supremas; potencia obediencial que es eminentemente activa, no sólo pasiva y receptiva. No hay teología sin metafísica; ésta es para el teólogo una disposición previa que integra pero a la vez es algo que él gesta, transforma o modela desde su interior. Aquí radica el discutido problema de la filosofía cristiana, que en teoría parece imposible y que históricamente es una realidad. San Agustín y santo Tomás no hubieran sido posibles sin Platón y Aristóteles, pero su metafísica, antropología y teología ya no son sólo platónicas ni aristotélicas.

3. *Área práctica (liturgia, pastoral, homilética, catequética)*

En *el área práctica* se sitúan todas aquellas materias que tienen que ver con la predicación, la catequesis, la celebración litúrgica, la organización comunitaria, las acciones pastorales en cada contexto social y área cultural. Para llevar a cabo su misión evangelizadora, constructora de comunidad y mantenedora de la vida cristiana el hombre de Iglesia tiene que conocer personalmente las fuentes en las que encuentra la verdad revelada a la vez

que los destinatarios concretos a quienes está destinada. Si no conociera aquellas no tendría nada específicamente significativo que decir a los hombres actuales, en una cultura en la que se les ofrece recursos para todas las demás necesidades o esperanzas humanas, pero a la vez no sería oído si no emitiera en la misma longitud de onda en la que están situados los oyentes. Para ello necesita la información que le ofrecen las ciencias humanas y sociales: la psicología, la sociología, la antropología, la estadística... Pero lo fundamental es aquella sintonía profunda con las realidades divinas, que le permiten percibir los aspectos que son especialmente significativos para cada generación. El estudio sosegado, la oración permanente, la capacidad de amistad y la generosidad para el diálogo harán posible al teólogo práctico presentar la fe como fuente de verdad, de sentido y de esperanza. Es llamativo que el mejor tratado reciente de teología pastoral en la Iglesia católica esté dirigido y en gran parte redactado por el teólogo más especulativo del siglo XX, Karl Rahner[3].

3. F. X. Arnold - K. Rahner - V. Schur - L. M. Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1964. A él se deben en el primer volumen la «Fundamentación eclesiológica» (p. 117-229; 333-344) y los capítulos equivalentes en los demás volúmenes. «La responsabilité du théologien est spécifique: elle ne s'identifie ni à celle du pasteur ni a celle du philosophe, ni à celle du prophète», Ch. Duquoc, *La responsabilité du théologien*: Revue Théologique de Louvain 36 (2005) 192-200. Siendo distinta la responsabilidad del teólogo, sin embargo él también es responsable de la razón, de la fe y de la Iglesia, a la vez que es responsable ante ellas.

3
PERSONALIDADES SINGULARES

Junto a los tipos de teólogos característicos de cada gran época histórica y de las áreas teológicas que cultivan, tenemos que estudiar aquellos otros que no son comprensibles a la luz de ninguno de esos aspectos, sino que surgen como grandes monolitos en profunda sintonía no con las corrientes superficiales sino con las corrientes culturales profundas de su tiempo, emergiendo sobre ellas y en ocasiones a contracorriente de ellas. Una experiencia personal inmutadora determinó toda la orientación ulterior de su vida y a ella volvieron siempre en los momentos decisivos para orientarse, nutrirse y cualificarse para las nuevas tareas. Con ellos ocurre lo mismo que con san Pablo, para quien el acontecimiento vivido camino de Damasco permaneció durante toda su vida como el origen y manadero permanente de tres realidades ya inseparables: su fe en Cristo, su misión apostólica y su reflexión teológica. Para él la ruptura con el judaísmo, la revelación que Dios le hizo de su Hijo Jesucristo y la llamada a ser el apóstol de los gentiles, tienen el mismo origen y vuelven siempre a él cada vez que inicia una nueva empresa misionera o tiene que afrontar un problema teológico. Cuando tiene que legitimar su apostolado junto a los Doce recurre a ese acontecimiento revelador, que para él tuvo el mismo valor que tuvo la convivencia con Jesús para los doce[1].

1. Compárese el relato que san Pablo hace de su vocación (Gal 1, 15-24; cf. Heb 9, 3-19), con este de H. Urs von Balthasar: «Hoy al cabo de treinta años, podría volver a encontrar en aquella vereda intrincada del bosque, en la Selva Negra, cerca de Basilea, el árbol junto al cual sentí como un relámpago. Era yo estudiante de germanística y seguía un curso de Ejercicios de mes para estudiantes seglares. En aquel ambiente se consideraba realmente una desgracia que alguien desertara para ponerse a estudiar teología. Pero no fue la teología ni el sacerdocio lo que me entró por los ojos, sino simplemente esto: no tienes nada que elegir, has sido elegido; no necesitas elegir nada, has sido elegido; no necesitas nada, se te necesita; no tienes que hacer planes, eres una piedrecilla en un mosaico ya existente. Sólo tenía que 'dejarlo todo y seguir', sin intenciones, deseos, expectaciones; sencillamente quedarme quieto, esperar a ver en qué me usaban» (en J. Sans Vila [ed.], *¿Por qué me hice sacerdote?*, Salamanca 1982, 14-15).

1. *San Agustín*

Agustín de Hipona es uno de esos exponentes en los que se condensa toda la cultura latina de su tiempo y la herencia griega, que a él le llega ya tejida con el espíritu romano y la vida de la Iglesia. Pero él es quien es como resultado de la lectura de Cicerón y del apóstol san Pablo, del encuentro con san Ambrosio de Milán, de su conversión a la verdad y a la vida conforme a Cristo, en un proyecto de vida filosófica monásticamente vivida, en la posterior entrega al ministerio presbiteral y episcopal, llevando así a cabo una segunda y tercera conversiones, que le fueron desposeyendo de sus propios ideales para convertirse en médico de las almas, a ejemplo del propio Cristo, que se había desnudado de su forma de Dios y convertido en buen samaritano, marchando por el camino de los hombres caídos y convirtiéndose de esta manera en medicina para sus heridas.

Agustín de Hipona retiene en sus venas toda la poesía de Virgilio, la retórica de Cicerón y la filosofía de Plotino a través de su estudio de Porfirio; mas, a pesar de todo, el Agustín real es el que transitando por esas llanuras las trasciende.

Podemos discutir hasta la saciedad en qué medida el platonismo es soporte de su pensamiento; sin embargo, siéndolo todo, al final no es casi nada, ya que el jugo fundamental que destila en todos sus escritos es el amor a Cristo, la unidad de la Iglesia, la «católica», el servicio de las almas, al que le ha llevado una conversión radicalmente vivida como obediencia hasta el final. El estudio de su teología reclama conocer todos esos afluentes que desembocan en el río de su vida, pero la fuente de la que mana, el curso principal que los empuja y el mar en el que desembocan son el amor de Cristo «muerto por mí», «nacido para mí», «compartiendo mi camino», quien, viniendo desde la otra ribera del mar nos ha abierto el camino de retorno a la Vida[2].

2. Al san Agustín teólogo no se accede sin pasar primero por el Agustín hombre y converso, y luego por el Agustín pastor de almas. Es preciso convivir con él; además, la lectura familiar de las *Confesiones* es indispensable. Para ello resultan de gran ayuda las introducciones clásicas de A. Solignac, *Oeuvres de Saint Agustin* 13-14. *Les Confessions*, Paris 1962; de J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Agustin*, Paris 1950; J. J. O'Meara, *Le Jeunesse de Saint Agustin. Introduction à la lecture des Confessions*, Paris 1988. Entre las innumerables biografías, en castellano son un valioso instrumento para facilitar el insustituible encuentro personal con los textos las siguientes: F. Van der Meer, *San Agustín, pastor de almas. Vida y obras de un pastor de la Iglesia*, Barcelona 1965; E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984; H. I. Marrou, *San Agustín y el agustinismo*, Madrid 1975; P. Brown, *Agustín*, Madrid 2001 (que incluye nuevos textos del obispo de Hipona recientemente encontrados); H. Chadwick, *Agustín*, Madrid 2001; A. Trapè, *San Agustín. El hombre, el pastor, el místico*, México 2002.

2. *Santo Tomás*

Santo Tomás es hijo espiritual de san Benito y de santo Domingo, hijo teológico de san Agustín y del Pseudo-Dionisio, hijo filosófico de Aristóteles, Boecio y los filósofos árabes, pero también del platonismo y de los Padres griegos que conoce a través de esa compilación sistemática de su doctrina elaborada por san Juan Damasceno (ca. 650-750) en su obra *Fuente del conocimiento* especialmente en su tercera parte: «Exposición de la fe», y de los textos de los concilios ecuménicos, que es uno de los primeros teólogos latinos en conocer. Él elabora el comentario a los cuatro evangelios, formado por una secuencia de citas de los padres de la Iglesia, que se conoce bajo el nombre de *Catena aurea* (1263). Su obra es un empedrado de citas agustinianas, que se cuentan por millares. Hay en él un impulso connatural con san Agustín, pero contenido, reducido a idea y situado dentro de una norma filosófica fijada reflexivamente. Él hace comentarios a Aristóteles y a la Biblia, que siguen siendo ejemplos de rigor como diferenciación y definición, pero esa grandeza es a la vez su limitación: la inconsciente subyugación de la lógica interna de los textos bíblicos, que son literatura familiar, popular y litúrgica, a unos esquemas filosóficos que no siempre les permiten decirse del todo. Santo Tomás es concepto y sistema, razón analítica de las cosas particulares, clara distinción entre el aspecto formal y el contenido material del discurso, penetración con la inteligencia en los principios, reducción a concepto universal y articulación de cada uno de los elementos en un sistema orgánico. ¿No decía Cayetano: «Sanctus Thomas semper loquitur formaliter»?

Las categorías para la conceptualización y el sistema se las ofrece Aristóteles. Esto suscita en santo Tomás la necesidad de instaurar coherencia entre ese saber que el filósofo pagano tiene sobre las realidades cognoscibles por la razón y el conocimiento que nos hace posible la fe, iluminando a aquella con los contenidos positivos de la revelación y con la luz interior que esa misma fe ofrece. En la medida en que Aristóteles continúa y se distancia de Platón, instaurando como primer dato de la existencia humana el conocimiento de la realidad por los sentidos y sólo en un segundo momento mirando a las ideas, en esa medida santo Tomás se aleja de la visión agustiniana y dionisíaca. La dirección fundamental de la mirada humana no es descendente sino ascendente. La teoría de la iluminación cede su primacía a la abstracción, y la idea de participación tiene que integrar la de causa eficiente como primera entre las causas. La historia es situada en su lugar propio y en la síntesis nueva es segunda por relación a la naturaleza, como lo es la encarnación en relación con la creación y el misterio trinitario en relación con la unidad de Dios.

Aparece así un doble orden de verdades: las accesibles a la razón, que son comunes a todos los hombres, y las accesibles sólo a la fe, propias de los cristianos. Con ello aparece un dualismo de naturaleza y de gracia, que en teoría son diferenciables y que metodológicamente hay que mantener diferenciadas en el diálogo con el no creyente, pero permaneciendo conscientes de que en el único orden histórico en el que vivimos no hay otra vocación que la que nos destina a la participación en la vida divina, para la cual el hombre está conformado en su ser (imagen) y para cuya consecución está cualificado en sus potencias (semejanza). Con tal dualidad se abre la sima entre naturaleza y gracia, autonomía del hombre y vocación gratuita a la divinización. En santo Tomás estas realidades todavía están unidas, como lo están moral y dogma, cristología y eclesiología, felicidad humana y Bienaventuranzas evangélicas, filosofía y teología. En la trayectoria ulterior se escindirán y así se ha llegado hasta hoy. De ahí que no falte quien acuse a santo Tomás de haber iniciado la ruptura de la unidad del hombre creyente. ¿No era eso algo de lo que ya le acusaba san Buenaventura?

San Agustín y santo Tomás son como las dos caras del alma humana: la que es determinada sobre todo por la vida, la historia, el corazón y la esperanza y la que es determinada sobre todo por la razón, la idea de universalidad, la objetividad de lo real y la exterioridad. En la primera actitud prevalecen la atención a la historia y la preocupación por lo individual. En ella el género literario son el relato y la confesión; en la segunda, en cambio, prevalece lo universal y el estilo otorga primacía a la definición, división y organización sistemática, guardando un silencio casi absoluto sobre la propia experiencia personal. En san Agustín nos fascina la persona siempre presente, con una interioridad manifestada a la vez que trascendida, comunicada y criticada al mismo tiempo; con toda su entrega a la realidad de la que habla. En santo Tomás, en cambio, nos fascina su brevedad, su sobriedad verbal, su sobrecogedora capacidad de formular, definir y establecer una articulación de la realidad que nos permite ver sus conexiones, exigencias y límites. Nadie que haya convivido diuturna y nocturnamente con ellos es capaz ni de olvidarlos ni de separarlos. Uno y otro son antiguos y modernos; por clásicos nos pertenecen a todos, son contemporáneos con todos y por amor a ellos nos abrimos a todo pensamiento nuevo porque para nosotros ellos no son diques sino faros. Invito a leer el retrato que Przywara y Balthasar hacen de san Agustín a la vez que el que Rahner hace de santo Tomás[3].

3. Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria* II, Madrid 1986; E. Przywara, *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1984; K. Rahner, *Thomas von Aquin*, en *Sämtliche Werke* XIV.

En el encuentro y relación personal con estos dos autores se dan reacciones contrapuestas, que reflejan dos sensibilidades fundamentales y dos implantaciones diferentes en la realidad. Una podríamos caracterizarla como más personalista, vital, literaria y referida siempre a la existencia concreta como libertad, destino, futuro, eternidad. La otra en cambio es más analítica, realista, mundana, científica. La historia espiritual e intelectual de Occidente esta sostenida por pensadores que viven relacionados entre sí, se alimentan unos de otros y sin embargo aparecen como polos contrapuestos. Así tenemos los binomios: Platón y Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, Pascal y Descartes, Unamuno y Ortega.

Romano Guardini nos ha dejado unos apuntes ocasionales después de leer el libro de E. Gilson, *El tomismo* (1927), que son reveladores de una actitud que no separa la idea de la vida, el concepto de la persona y el texto de su contexto vital. El libro de Gilson en Francia, igual que en otro tomo las obras del P. Ramírez en España, son ejemplos de una interpretación de santo Tomás, que expone su sistema al margen de los contextos históricos, de los métodos pedagógicos y de la vida tanto de la Iglesia como de la Universidad y de la sociedad en medio de las que nace. La obra de M. D. Chenu y las que acabamos de citar resitúan a santo Tomás en esos marcos de vida dentro de los cuales resulta comprensible su obra. Sin embargo, debemos reconocer que, aun llevada a cabo esa inserción histórica y social, permanece la primera impresión de objetividad aséptica y de universalidad objetiva; son ellas las que le confieren permanencia, validez y significación intemporales. Los genios responden a preguntas de su tiempo, pero al hacerlo en tal profundidad responden a las cuestiones eternas; por eso encuentran luz en ellos los que pertenecen a generaciones futuras y a culturas distintas.

> ¿De dónde (proviene) esta impresión de algo extraño, estéril, construido, carente de realidad, alejado y artificial?... Se debe partir de su sentimiento vital, de su arriesgo existencial; de lo que ellos esperaban del pensamiento; de su vivencia del ser, de su construcción arquitectónica y simbólica, de su santidad, de su experiencia mística, de su voluntad configuradora, de su vivencia del cuerpo y de la sensibilidad – y partiendo de ahí comprender su pensamiento... Tarea: Una interpretación de santo Tomás a partir del sentimiento

Christliches Leben: Aufsatze-Betrachtungen-Predigten, Freiburg 2006, 201-204. Cf. las biografías y análisis de sus obras en J. Weisheipl, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz-Wien 1980; J. P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg-Paris 1993; Id., *Saint Thomas d'Aquin maître spirituel*, Fribourg-Paris 1996; E. Forment, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona 2007. Sigue siendo una joya la presentación de la vida espiritual del santo que hace M. Grabmann, *Das Seelenleben des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1949.

medieval de la existencia y del mundo, voluntad constructiva y simbólica, vivencia del amor, experiencia mística... y entonces (plantear) la pregunta por el equivalente dentro de nuestros presupuestos[4].

3. *Søren Kierkegaard*

En la época moderna Kierkegaard es otra figura de características únicas. Erguido en una soledad, a la vez humillada y retadora, se enfrenta con la Iglesia luterana danesa por considerar que había asfixiado la llama del evangelio bajo tanta cultura y política, reduciendo el cristianismo a cristiandad y olvidándose del escándalo del Cristo al que, según él, no hay que glorificar y adorar solo sino sobre todo imitar siguiendo sus huellas. Si rechaza con la distancia y la diatriba el universo eclesiástico, frente al universo filosófico dominante, el sistema, es decir a Hegel y el idealismo, reacciona con un desafío mostrando que Cristo no es un universal metafísico o antropológico sino un sujeto concreto en la debilidad de la carne judía y en la desolación de una cruz del Calvario. Ante él no son tan esenciales el adoctrinamiento ni la adoración; valen sobre todo la imitación, comprendida como la denudación absoluta de sí mismo que se expresa en la fe, confianza en él y entrega a él, para que él una nuestra vida al camino de su cruz y haga de nosotros portadores de sus estigmas.

La renuncia a su matrimonio con Regina Olsen, la conciencia permanente de la desproporción existente entre la llamada de Cristo y nuestro seguimiento junto con la soledad asumida por fidelidad a la vocación, hacen de él una especie de vigía de la santidad de Dios y de su infinita diferencia cualitativa respecto del hombre, del escándalo de la encarnación y de la fe como la única forma de ser contemporáneos con Cristo. Su voz sonó extemporánea en su tiempo y fue acallada por el poder de una filosofía convertida en sistema total de comprensión total, desde la religión a la filosofía, desde el arte a la política, desde la moral a la sociedad. Tuvo que pasar casi un siglo para que fuera redescubierto en torno al segundo decenio del siglo XX por hombres como Unamuno, Guardini, Karl Barth con su grupo de «dialécticos» y el propio Heidegger. Él creó un género teológico nuevo: los discursos edificantes, pensados como comentarios a perícopas evangélicas y como ejercitación del cristianismo, ya que éste, más que enseñado en teoría, debe ser ejercitado en la práctica. Cristo antes que maestro de teo-

4. Texto citado en H. B. Gerl, *Romano Guardini 1885-1966. Leben und Werk*, Mainz 1985, 286-287.

ría fue maestro de vida; nunca definió su esencia y siempre invitó a la convivencia. Kierkegaard es el ejemplo más patente de un pensador teólogo que, profundamente inmerso en su tiempo, no es reconocido como su contemporáneo y sólo casi un siglo después es descubierto en su originalidad y fuerza perceptora del cristianismo auténtico. Hay autores que son extemporáneos respecto de su tiempo, unos porque resultan arcaicos, es decir reflejan una fase de la conciencia humana ya agotada o superada; otros, en cambio, son extemporáneos, porque hablan desde un horizonte y percepción nueva del cristianismo para los cuales todavía no hay ojos ni oídos. Kierkegaard tuvo en Unamuno un lector fiel y permanente, que aprendió danés para leerle y llaman la atención las anotaciones y subrayados que hizo en la edición danesa que utilizó[5].

4. *Hans Urs von Balthasar*

Quienes conocimos y tratamos de cerca a Hans Urs von Balthasar no podemos olvidar su temple y su semblante. Él venía de la germanística y de la filosofía, de la música y de la patrística. Lubac y Barth fueron para él padres y maestros de espíritu. Nunca fue profesor de universidad y durante largos decenios estuvo entregado al trabajo sacerdotal con universitarios al mismo tiempo que ponía en marcha un proyecto eclesial: el Instituto secular, la «Comunidad de San Juan», en colaboración con Adrianne von Speyr, y una editorial, la Johannes Verlag, en la que fue publicando sus propios libros, haciendo innumerables traducciones de padres de la Iglesia, místicos, fundadores de órdenes religiosas, filósofos, teólogos y poetas. Junto a ese inmenso esfuerzo de actualización cultural y espiritual de la Iglesia, se propuso un proyecto de características geniales, esbozado en un volumen admirable: *Sólo el amor es digno de fe* (1963), que llevó a cabo en la trilogía de catorce volúmenes. En ella, partiendo de tres categorías básicas: la belleza, el drama y la palabra, va descubriendo un hilo conductor para com-

5. Existen las traducciones publicadas en nueve volúmenes por Demetrio Gutiérrez Rivero, en la editorial Guadarrama (1961-1969) y ya inaccesibles. Posteriormente se han reeditado y traducido algunos tomos sueltos. Hoy están disponibles las siguientes en Editorial Trotta (Madrid): *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía. Escritos 1* (2000); *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida 1 y 2. Escritos 2 y 2* (2006-2007); *El instante* (2006); *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (2007); *Los lirios del campo y las aves del cielo* (2007). Y en Ediciones Sígueme (Salamanca): *Las obras del amor* (2007). No está accesible su obra teológica más importante: *Ejercitación del cristianismo*, volumen III de las *Obras y Papeles* I-IX, en Ediciones Guadarrama (1961). Cf. F. Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Paris 1999.

prender la entraña del cristianismo. En el origen está la revelación de Dios en Cristo como aparición de la belleza que se muestra y da a sentir hasta fascinar al hombre (*Gloria* o *Teoestética*, 1961-1967). Ese mismo Cristo se inserta en el mundo de los hombres, bajo la obediencia al Padre y en sumisión a todas las condiciones concretas de la existencia, conjugando su libertad con la libertad del Padre y con la libertad de los hombres, hasta la muerte. Él realiza así el drama de su libertad como obediencia al Padre en solidaridad representativa y anticipativa de los hombres hasta el extremo (*Stellvertretung*) (*Teodramática*, 1973-1983). Sólo cuando se ha contemplado a Cristo como figura de la revelación y se ha asistido desde dentro al drama de su libertad se puede comprender su palabra, a él como *Logos* y al Espíritu de la verdad que nos ha dejado como su intérprete (*Teológica*, 1985-1987). Un *Epílogo* (1987) sitúa toda la aportación anterior en relación con las filosofías, las ideologías y las religiones, como acercamientos progresivos desde el atrio, el portal y la nave de la Iglesia hasta el altar del santuario en el que está el Santo de los santos.

La universalidad de su saber, la catolicidad interna de su teología, la intensidad de su palpitación religiosa, su universalismo salvífico, el empeño misionero y la pasión de integración creativa que palpita en su obra, la convierten en un inmenso glaciar de alta montaña desde el que las nieves seguirán enviándonos aguas vivas hasta los llanos de nuestro vivir cotidiano. No hay nada semejante en las construcciones sistemáticas del pasado y del presente. Su originalidad fue tanta que durante el Concilio nadie se acordó de él para formar parte de las comisiones conciliares ni para redactar textos. Sin embargo, una vez agotados los entusiasmos fáciles, Balthasar está siendo redescubierto y recuperado hoy como uno de los autores más fecundos para la teología y la espiritualidad actuales, cuando otras voces, entonces más sonoras, están enmudeciendo ya por no tener capacidad de resistir al tiempo nuevo. La editorial Encuentro nos ha hecho accesible en castellano prácticamente casi toda su obra, junto con la biografía de E. Guerreiro[6].

Este mismo conocimiento biográfico debemos tener para percibir el verdadero sentido de la obra teológica realizada por hombres como Lubac[7],

6. E. Guerreiro, *Hans von Balthasar. Eine monographie*, ed. italiana: Milano 1991; ed. alemana: Einsiedeln, 1993; R. Aldana, *Todo consiste en Él. En la senda de Von Balthasar y Von Speyr*, Madrid 2006; M. Lochbrunner, *H. Urs von Balthasar als Autor, Heransgeber und Verleger*, Würzburg 2002.

7. J. P. Wagner, *La théologie fondamentale chez Henri de Lubac*, Paris 1997; *Henri de Lubac*, Paris 2001; A. Russo, *Henri de Lubac*, Paris 1997; G. Chantraine, *Henri de Lubac* I. *De la naissance à la démobilisation 1896-1919*, Paris 2007; y los volúmenes previstos: II. *1919-1929*; III. *1929-1960*; IV. *1960-1991*.

Congar[8] y Rahner[9], ya que ella nace de una situación histórica muy concreta de la Iglesia en Europa y de la fe en el mundo: el modernismo y las nuevas filosofías, las dos guerras mundiales, el retraso de la cultura católica a comienzos del siglo XX, los movimientos sociales de masas como el fascismo y el marxismo, el desplazamiento de los hombres del campo a la ciudad, la revolución industrial, el proletariado y la conciencia democrática.

8. J. P. Jossua, *Le Père Congar. La vie et l'œuvre jusqu'en 1965*, Paris 1965; J. P. Jossua (dir.), *Al servicio teológico de la Iglesia. Miscelánea Y. M. Congar*, Santander 1975; A. Vauchez (dir.), *Cardenal Yves Congar 1904-1995*, Paris 1999; Y. Congar, *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid 2004; G. Flyn (dir.), *Yves Congar. Théologien de l'Église*, Paris 2007. Su bibliografía completa en D. S. Blakebrough, *El cardenal Congar o la libertad teológica*, Salamanca 1995; M. Muñoz Durán, *Yves Congar. Su concepción de la teología y del teólogo*, Barcelona 1994.

9. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2003 –con algunas alusiones extrañas–; K. H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994; B. J. Hilberath, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995; M. Schulz, *Karl Rahner begegnen*, Augsburg 1999.

4
OTROS CRITERIOS DE DIFERENCIACIÓN

Comencemos por los medios y formas literarias que han utilizado para expresarse. Estos pueden haber sido primordialmente las imágenes y metáforas, los conceptos y el sistema. Casi idéntico sería el resultado si preguntamos por la forma concreta de su escritura: con intención narrativa, edificante, apologética o sistemática. Hay autores como santo Tomás donde prevalecen la distinción, la división y la definición, es decir la articulación mediante conceptos; de ahí que santo Tomás siempre hable con una precisión, que se concreta en la aclaración previa del contexto, en la división de la materia, en la definición de los términos, en la resolución de las cuestiones y en la respuesta a las objeciones. San Agustín en cambio es una suma de imágenes y conceptos, de exposición de la Sagrada Escritura en textos con voluntad edificante y de obras sistemáticas. En san Juan de la Cruz, también doctor de la Iglesia, la primacía la tienen los símbolos desde los cuales expone su doctrina: la noche, la llama, el monte, la fuente.

1. *Contenidos o método*

Una teología crítica tiene que ser consciente del contenido que ofrece y del método con que llega al conocimiento de los contenidos materiales a la vez que a su comunicación a los demás. En este sentido ha habido teólogos cuya aportación ha sido a los contenidos mientras que otros han aportado sólo al método. Melchor Cano comienza su obra clásica, *Sobre los lugares teológicos*, con estas palabras:

> Con frecuencia he reflexionado en mi interior acerca de quién haya aportado más a los hombres, si aquel que proporcionó a las ciencias la abundancia de contenidos materiales, o el que preparó un método científico por el que esas mismas ciencias se transmitieran ordenadamente de manera más fácil y adecuada. Pues no podemos negar que nosotros debemos mucho a

> los descubridores de las cosas, pero también es cierto que debemos mucho igualmente a quienes con método y arte adecuaron al uso común las cosas descubiertas[1].

Por otro lado podemos distinguir quienes se han preocupado de estudiar las estructuras del ser, las condiciones de la inteligencia y las situaciones de la vida, también en el orden cristiano. Estos órdenes no son separables pero son claramente diferenciables y pueden atraer el interés del teólogo dejando cada uno de ellos en silencio a los otros, porque no todos podemos tratarlo todo ni todo al mismo tiempo. Por ejemplo, mientras que la teología europea ha privilegiado el diálogo entre la razón y la ciencia, tal como éste se expresa en la universidad, la teología de la liberación ha privilegiado el diálogo fe-justicia tal como esa relación se da en la vida social, económica y política; y la teología en la India está privilegiando el diálogo con las grandes religiones como el hinduismo y el budismo. En sus exponentes lúcidos y fecundos hoy se está concentrando en el apoyo a las situaciones históricas que hacen creíble el evangelio como anuncio de redención y felicidad; y en la crítica de aquellas que por el contrario lo tornan increíble.

2. *Estilo de pensamiento*

Otra tipología posible es la que diferencia los teólogos en pensadores, escritores y sistemáticos. Son *pensadores* aquellos que tienen una intuición de lo esencial olvidado en una época o de lo nuevo necesario; que discernen lo permanente de lo ocasional y nos vuelven los ojos a lo que importa en cada momento. Estos son hombres de la palabra y de la influencia personal, que muchas veces no han escrito nada. No hace falta retrotraerse a Sócrates y a Jesucristo. Entre nosotros la primera figura de la escuela de Salamanca Francisco de Vitoria no publicó nada pero intuyó la novedad de los problemas que el descubrimiento de América llevaba consigo y las soluciones teológicas necesarias. Son teólogos *escritores* aquellos que tuvieron la facilidad y la gracia de encontrar una forma narrativa, capaz de hacer agradables y cercanas las realidades lejanas en el tiempo o que son lejanas a su percepción en un momento dado. Si nos referimos a otros campos podemos pensar en historiadores como L. von Ranke o T. Mommsen, que hicieron cercanas y admirables la historia antigua y moderna o en un filósofo como H. Bergson, honrado también con el premio Nobel por la elegancia de su

1. M. Cano, *De locis theologicis libri duodecim* (1563); versión cast.: Madrid 2006, 3.

escritura y la amenidad con que expuso contenidos filosóficos sin perder un ápice del rigor. ¿Quién ha escrito con mayor elegancia y narrado con más pasión que Platón? En el campo histórico un historiador del dogma con una gran capacidad para narrar, describir y a la vez analizar conceptualmente es A. Harnack. Finalmente están los teólogos *sistemáticos*. En filosofía tenemos a Aristóteles, Kant y Hegel como exponentes máximos de este tipo y en teología a Orígenes, santo Tomás y Barth.

Si volvemos la mirada a nuestra historia cultural en el siglo XX tenemos ejemplos de esos tres estilos de pensamiento: M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset, X. Zubiri. Unamuno es todo emotividad, pasión de vida hispánica, sentimiento personal, palabra inmediata, situándose en los antípodas del sistema; es novelista y poeta. Ortega en cambio es voluntad de rigor, fascinación por Europa, interés por la ciencia moderna, atención a la vida pero precedida y organizada por la razón, una razón vital. Finalmente Zubiri cuida cada una de las palabras con el rigor del que talla diamantes para engarzarlas luego en conceptos y llegar a una comprensión rigurosa de la realidad. Así se entiende la tensión recíproca entre Unamuno y Ortega por un lado y, por otro, la distancia casi despectiva de Zubiri por el valor filosófico de la obra de Unamuno. ¿Quién es mejor pensador, mejor escritor, mejor filósofo de los tres? Son irreductibles, grande cada uno en su orden de grandeza: grandeza del sentimiento, grandeza de la palabra, grandeza de la idea.

3. *Teólogos totales*

A la luz de las tipificaciones anteriores uno comprueba que hay teólogos «totales» como Barth, Rahner, Balthasar, Congar, Pannenberg, porque han ejercido todos o casi todos los géneros literarios y han tratado casi todos los temas. Y hay teólogos parciales, que han limitado su ministerio a una parcela de la teología, dando primacía a unos destinatarios o ejercitando solo un género literario. Con estos esquemas, no es fácil encontrar el lugar debido a teólogos como H. de Lubac, Ch. Journet, M. D. Chenu, J. Daniélou, M. Schmaus, J. Ratzinger, J. Alfaro, G. Gutiérrez, H. Küng, J. L. Ruiz de la Peña, E. Schillebeeckx, D. Bonhoeffer, J. Moltmann, E. Jüngel, J. B. Metz, W. Kasper.

En 1920 tuvo lugar en Aarau (Suiza) un encuentro entre Harnack, máximo representante de la teología liberal heredera de Schleiermacher a través de Ritschl y Troeltsch por un lado, y por otro Karl Barth, cabeza de grupo de la nueva teología dialéctica en la que formaban por entonces F. Go-

garten, E. Brunner, R. Bultmann, E. Turneysen, H. Barth, G. Merz. En el diálogo se manifestó el abismo que separaba dos mundos: uno viejo en el que toda palabra sobre Dios partía del hombre en su historia con la cultura y la ética como sus grandes creaciones; y otro nuevo que comenzaba hablando de Dios en su divinidad y del hombre en la reducción a su creaturidad y pecado, descubierta por la revelación de Dios. Harnack pensaba que eso era el final de toda su teología, mientras que Barth afirmaba que era el fin de la idolatría, porque lo que Harnack representaba, no era la real teología sino la cultura, la moral, la religión y la política burguesas, en las que el hombre era el sujeto y Dios un predicado.

Karl Barth reclamaba volver a poner en primer plano la palabra de Dios, el evangelio. Su *Comentario a la Carta a los romanos* (1919 y 1922) era el equivalente, un siglo después, del *Discurso sobre la religión* de Schleiermacher, solo que con la inversión de todo su planteamiento: donde aquel decía religión, este decía evangelio y donde aquel hablaba del hombre éste hablaba de Dios. Tres años después (1923) Harnack le dirige a Barth 15 preguntas con el título: *A los despreciadores de la teología científica entre los teólogos*. Harnack, consciente de su grandeza como historiador, teólogo y hombre de la cultura prusiana, adivinaba que lo que estaba llegando era irremediable y significaba la negación de lo que él había sido y aportado a la teología. Solo le pedía a Barth que dejara oír otras voces además de la suya y que no reclamara para sí ser el único intérprete de la música de Dios:

> En vez de ofrecer alternativas insuperables (*Entweder-Oder*), ¿no haría mejor reconociendo que él toca su instrumento, pero que Dios tiene además otros instrumentos?[2]

Eso es cada teólogo dentro de la armonía que Dios quiere para el mundo: instrumento, sólo un instrumento ordenado a colaborar en la sinfonía que expresa la plenitud de Dios, la catolicidad de la Iglesia y la infinita capacidad resonadora del hombre.

2. El cruce de cartas y esas preguntas en: K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, Zollikon 1957, cita en 32.

5
EL TEÓLOGO MODERNO

1. *Modernidad y posmodernidad*

Ya dijimos cómo la historia está hecha de memorias y de olvidos, de conservación y de innovación, de tradición y de modernidad. La biología es el primer medio utilizado por la divina providencia para evitar no sólo el envejecimiento y desaparición de la especie humana sino también para ir haciendo posible la renovación espiritual y el progreso moral. Cada generación accede al mundo, a sí misma y a Dios con unas necesidades, preguntas y esperanzas. Eso ha llevado consigo una tensión permanente entre las generaciones. Ha habido épocas de la historia que duraron largo tiempo y en las que prevaleció la conservación; otras en cambio más breves en las que prevaleció la revolución. Cuando se inicia el paso de una a otra surgen los «modernos». El término hoy nos aparece en significación doble: en un caso contrapuesto a los antiguos y en otro a los posmodernos. Algunos autores prefieren hablar de transmodernidad.

Son modernos en el primer sentido los que prefieren lo nuevo todavía no existente pero posible a lo ya real, y por ello la innovación peligrosa a la tradición confiada; los que rompiendo con lo anterior, ven la realidad con ojos distintos, proponen nuevos métodos de conocimiento, nuevas maneras de comprender al hombre y su puesto en el mundo. No se trata sólo de nuevos descubrimientos que pueden ser asumidos por el sistema anterior. Se trata de un cambio de horizonte o *forma mentis*, de una implantación diferente ante la realidad (*Denkform*). Ha habido teólogos modernos en todos los momentos de transición a una época nueva: en el siglo XII, en el XVI, al comienzo de la Ilustración, en la mitad del siglo XX. La tensión entre unos y otros ha sido a veces extrema y se da incluso entre figuras de primera magnitud. Ya hemos visto la tensión existente entre san Buenaventura y santo Tomás, entre Harnack y Barth, entre Garrigou-Lagrange y Congar, entre Rahner y Balthasar. El choque entre los dos primeros en la misma Uni-

versidad de París es el ejemplo máximo de las dos acentuaciones: tradición y modernidad porque los representantes de cada una de ellas es un genio. La tradición ofrece a ambos los mismos contenidos mientras que la modernidad ofrecía un método distinto, otro modo de mirar y pensar esos contenidos. La perfección del sistema surge cuando se unen en armonía la precisión del método y la plenitud de los contenidos la libertad y la forma[1].

En el segundo sentido «posmoderno» y «posmodernidad se contraponen a «moderno» y «modernidad». Es difícil explicar los primeros cuando no se fija la significación exacta de los últimos y la relación que guardan entre sí. ¿Se trata de algo que simplemente viene después de la modernidad, de algo que la radicaliza llevándola a sus últimas consecuencias, o de algo que por el contrario la rechaza como inválida? ¿Estamos ante una superación hegeliana (*Aufhebung*) o ante una simple negación de la modernidad por la posmodernidad? El teólogo, ¿debe ser moderno o posmoderno? Debe ser posmoderno si con esta palabra se entiende el final de ideales tales como la ideología del progreso, el proyecto de una sociedad focalizada exclusivamente en el futuro y la deificación de los ídolos, fueren éstos las personas, las ideas o los sistemas, a los que se inmolan los individuos como adoquines que pavimentan la calzada del futuro.

Ahora bien, si la posmodernidad significa la renuncia a los grandes ideales de la libertad, del servicio al prójimo, de la igualdad, de la fraternidad, de la abertura de la vida a un futuro más humano, de la solidaridad entre todos los mortales, de la superación de la pobreza y la injusticia de la abertura del presente temporal a una vida eterna, de la memoria de las víctimas, de la esperanza como llave de la dignidad común, entonces el teólogo tiene que rechazarla y ser radicalmente moderno. El rechazo es entonces signo de confianza absoluta en el hombre a la vez que de realismo ante las situaciones de degradación deshumanizadora; signo de la humana capacidad de infinito, de la salvaguarda de la fe posible en Dios, del descontento e insatisfacción permanente ante todo lo caduco y por eso del imposible contento en el plácido fenecimiento de la finitud. Es, por consiguiente, una protesta frente a la muerte y una proclamación de la vida. Sin esta urdimbre y trama de pensares y esperanzas, como soporte antropológico previo, no es posible el cristianismo. En este sentido, el cristianismo es y quiere permanecer decididamente moderno. Desde aquí se explica la fascinación que ejercieron sobre él Marx y Bloch, porque integraban el dinamismo profético y mesiánico de la Biblia en un proyecto concreto para la sociedad. Su negación tanto de Dios como del hombre creado a su imagen los hizo finalmente inasimilables y esta negación unida a factores de otro orden arrastró su caída.

1. La reacción de san Buenaventura contra los que asumen a Aristóteles como mediación para explicar la Escritura tiene su expresión más virulenta en sus *Collationes in Hexaemeron*, donde impreca: «Vae illorum qui abscondunt quasi idola quaternos philosophorum». «In his omnibus luxuriata est ratio, luxuriata est metaphysica» (5, 21; 6, 5; 7, 13). Cf. J. Ratzinger, *La teología de la historia según san Buenaventura*, Madrid 2002; O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966. Para la diferencia y tensión existentes entre Rahner y Balthasar, cf. H. J. Gagey - V. Holzer (eds.), *Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste*, Paris 2003.

2. *Memoria y profecía*

¿A dónde debe mirar, por tanto, el teólogo: al pasado o al futuro? ¿A qué debe conferir mayor atención: a la memoria o a la esperanza? De la teología hay que decir lo que san Bernardo decía de la Iglesia: «Ante et retro oculata» (Tiene ojos por delante y por detrás para mirar al pasado y al porvenir). La salud psicológica de un hombre consiste en el equilibro existente en su conciencia entre los tiempos, pasado, presente y futuro; consiguientemente en la ejercitación de esas actualizaciones primordiales del ser humano, que son la memoria del pasado, el amor del presente y la esperanza del futuro. El hombre tiene que asemejarse a Dios en la forma de vivir el tiempo, haciendo que su presente sea la conjugación de un pasado que se afirma en su preteridad pero a la vez se mantiene vivo en el hoy, y la conjugación de un futuro que se acepta como tal en su objetividad sin intentar anticiparlo por la violencia. El tiempo del hombre está llamado a ser, en esta inserción del pasado y del futuro en el presente, un reflejo de la eternidad de Dios.

> Tus años ni van ni vienen, al contrario de los nuestros, que van y vienen para que todos puedan llegar. Tus años existen todos juntos porque subsisten; ni son excluidos los que van por los que vienen, porque no pasan; mas los nuestros todos serán cuando ya no sean. Tus años son un día, y tu día no es un cada día, sino un hoy, porque tu hoy no cede el paso al mañana ni sucede al día de ayer. Tu hoy es la eternidad[2].

Pero de los tiempos vividos cada uno tiene su medida: el presente como afirmación de sí en voluntad de ser y en conato de permanecer a la vez que en memoria del pasado y anticipación del futuro; el pasado como lo que fue y se agotó, pero a la vez perdura, albergando en su seno posibilidades ini-

2. Agustín de Hipona, *Confesiones* 11, 13, 16.

ciadas y no desarrolladas que esperan una nueva oportunidad de ser; el futuro como vacío en sí mismo pendiente de las decisiones de nuestra libertad para configurarlo, como porvenir que gratuitamente nos es dado y finalmente como Futuro Absoluto sustraído y soberano.

En analogía, la salud propia del teólogo deriva del equilibrio con el que conjugue esas tres dimensiones de su quehacer. Sin la presencia viva de la larga historia cristiana no es posible comprender el cristianismo. Si se ha dicho que quien no sabe dar razón de tres mil años de historia no sabe quién es, nosotros diríamos que quien no conoce los tres mil años de cristianismo, no sabe quién es como creyente. Él surge de Jesús de Nazaret y se prolonga en personas, instituciones, ideas y formas de vida. Ese espesor de realidad es el lugar concreto de su verdad. Pero todo eso nació de unas fuentes inagotables que siguen configurando a los hombres con Cristo y suscitando nuevos proyectos de amor a Dios y de servicio al prójimo. *El cristianismo nos abre a un presente eterno porque en el Hijo encarnado, prolongado en la eucaristía y en Iglesia, entramos en contacto con su vida divina y desde ella nos abrimos al misterio de la Trinidad.* Pero el hombre es tensión presente y distensión hacia el futuro; mientras vive queda pendiente del futuro y no puede cerrar el círculo completo de la intelección de sí mismo y de la decisión sobre sí mismo aboliendo así el tiempo en un presente eterno. Este para el cristiano deriva no de su deseo sino de la promesa y fidelidad divinas. El Futuro absoluto que es Dios mismo se nos ha adelantado a la historia en la resurrección de Cristo y en el don del Espíritu como arras de nuestra futura existencia. La teología tiene que estar anclada fielmente en la memoria de su origen a la vez que permanentemente abierta ante la irrupción de Dios en la historia colectiva y en el santuario de cada hombre.

A la luz de esto podemos dar respuesta a la pregunta siguiente: ¿La teología es primordialmente sabiduría o profecía? Sólo siendo sabiduría que hereda un pasado y lo enriquece, sólo habiéndose hecho contemporánea del pensamiento, del heroísmo y de la santidad de nuestros predecesores, de sus pecados y tinieblas, pero a la vez de la permanencia de la Iglesia en las más diversas situaciones sociales y políticas, sólo con esos ojos vueltos hacia atrás en sabiduría puede un teólogo mirar confiado y perscrutar el futuro. La profecía no consiste en la predicción anticipada del futuro sino en la interpretación del presente desde la perspectiva de Dios y en el discernimiento de los medios adecuados para entrar en el porvenir, que ya se está gestando en el presente y del que nos dan testimonio los signos de los tiempos que hay que reconocer y enjuiciar en la

luz del evangelio[3]. El Antiguo Testamento incluye libros históricos, sapienciales y proféticos, con lo que se convierte en norma de la Iglesia no sólo por los contenidos que nos ofrece sino por las tres formas de revelación de Dios y por los tres estilos de existencia creyente en sus receptores.

La teología no preexiste a la Iglesia sino que nace con ella, vive de ella y sólo en referencia a ella el teólogo mantiene vivas sus raíces. Hay hombres y mujeres a quienes Dios les concede la gracia de anticiparse a su tiempo y hay quienes acompañan a la Iglesia con la memoria viva y la iluminación que ilustra, con la paciencia que ayuda a sostenerse en la tribulación, y con la atención crítica. Quizá podamos decir de la teología respecto de la Iglesia lo que el conocido texto de Hegel dice de la filosofía respecto de la sociedad. Una y otra son la conciencia refleja de lo ya vivido. La teología en esta perspectiva es la autoconciencia que la Iglesia tiene de las realidades cristianas en su desarrollo anterior, en su capacidad presente y en sus potencialidades de futuro.

> Cuando la filosofía pone sus tonos grises, ya ha envejecida una forma de vida y con el gris no puede ser rejuvenecida. La lechuza de Minerva no emprende el vuelo hasta que comienza el crepúsculo.

Estas palabras significan para nosotros que no debemos esperar demasiado de la teología, ésta sólo surge cuando le han precedido una vida cristiana intensa, la acción misionera, el ejercicio de las virtudes teologales, el testimonio radical de la virginidad, del monaquismo, del matrimonio cristiano del martirio. Cuando todo eso exista con intensidad surgirá una teología fecunda, mientras que por sí sola ella no es capaz, a no ser en el caso en el que teología y santidad coincidan en el mismo sujeto. Los santos son reflejos vivos de la luz del sol, Cristo, que alumbra la Iglesia, mientras que los teólogos son solo estrellas en la noche.

Si de algo no se debe preocupar el teólogo es de ser moderno y menos todavía de ser original. Modernidad y originalidad son resultantes de una vida en la verdad, que se olvida de sí misma y se atiene a lo que es su fundamento y su futuro. Un olvido de sí y una cierta ingenua espontaneidad en nuestro obrar son condición esencial para que la acción de Dios pase por nosotros al mundo. También aquí vale la máxima evangélica: hay que bus-

3. GS 4 («signos verdaderos de la presencia y del plan de Dios»); PO 9; UR 4. «Nam scire non potest futura qui praeterita ignorat. Si enim non cognosco, cuius arboris semen est, non possum cognoscere, quae arbor debet inde esse. Unde cognitio futurorum dependet ex cognitione praeteritorum. Moyses enim, prophetans de futuris, narravit praeterita per revelationem» (Buenaventura de Bagnoregio, *Collationes in Hexaemeron* 15, 11). Cf. G. Lafont, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca 2008.

car el reino de Dios y todo lo demás viene por añadidura (Mt 6, 33). Él debe preocuparse exclusivamente de permanecer en la verdad y de abrirle caminos para que ella se afirme por sí sola. Los grandes se comprendieron a sí mismos sobre todo como fieles herederos y a su teología como una memoria y relectura, síntesis y actualización de sus predecesores. Entre muchos ejemplos posibles nos contentamos con citar sólo dos. San Buenaventura se comprende a sí mismo como «pauper et humilis compilator» (un pobre y humilde compilador)[4]. Otros, como san Juan Damasceno, a diferencia de lo que tienden a hacer los modernos, repiten que no quieren decir nada de su propia cosecha. No en la originalidad sino en la consonancia con la tradición anterior veía él su grandeza. En la carta que adjunta al envío de su obra *La fuente del conocimiento* (primera mitad del siglo VIII) escribe:

> Yo no diré nada de mi propia cosecha, sino que tras haber reunido en un todo lo que han elaborado los maestros que son autoridad, compondré un discurso abreviado, en la medida de mis fuerzas y obedeciendo a vuestro encargo[5].

La preocupación de todos ellos no era la originalidad sino la verdad.

La teología ha surgido siempre en instituciones y escuelas vivas, donde alentaban una ilusión y un proyecto comunitarios. En su origen se encontraba una situación espiritual nueva o una personalidad genial que dieron el primer impulso, pero luego fueron un método de pensar, un estilo de vivir y un proyecto apostólico compartido los que suscitaron las personalidades creadoras. Esos centros o escuelas se dieron en la Patrística (Alejandría, Antioquía...), en la Edad Media (Paris, Oxford...), en el siglo XVI (Salamanca, Lovaina...), en el siglo XIX (Escuela de Tubinga, Escuela romana...), en el siglo XX (Saulchoir, Lyon-Fourvière...). Quienes han crecido y creado en ellas se saben fruto y herencia por ósmosis de un espíritu y un método que los han hecho personalmente fecundos. Refiriéndose a su contacto con los padres de la Iglesia y a la Compañía de Jesús en el siglo XX, B. Sesboüé concluye así su memoria de vida: «Yo me siento totalmente un heredero»[6].

4. Distingue las formas de hacer un libro: *scriptor* o copista, que transcribe lo de otros; *compilator*, que recoge lo de otros sumándolo pero no pone nada propio; *commentator*, que escribe cosas de otros y propias, pero siendo principales las ajenas y aportando las suyas para crear claridad (evidencia); *auctor* es quien escribe cosas ajenas y propias pero siendo las principales las propias y las ajenas traídas para confirmar las propias; *In I Sent.* Proemio q. 4 (*Opera* I, 14).

5. Juan Damasceno, *Opera*, PG 94-96. Edición crítica de B. Kotter, Scheyern 1969-1988, I, 53.

6. B. Sesboüé, *La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris 2007, 375.

3. *El teólogo verdadero*

Uno es de verdad teólogo cuando tiene percepción de la complejidad de la realidad y de la historia, de Dios y de los hombres. Este sentido le evitará despeñarse por los desfiladeros de un integrismo que sólo ve el cristianismo desde un dogma, un artículo del Credo o una virtud teologal; que no encuentra dificultades en nada y que con un empeño unilateral piensa despejar todas las oscuridades que la vida humana y la fe llevan consigo, olvidando que vemos solo como en espejo y en enigma (1 Cor 13, 12). Cuando tiene capacidad para adivinar la unidad de fondo, que religa la totalidad de aspectos objetivos de lo cristiano y las sucesivas afirmaciones eclesiales, interpretando el Credo y la Sagrada Escritura. Cuando piensa y expresa esa unidad como organicidad, desde la cual aparecen jerarquizadas las realidades divinas, las verdades dogmáticas, los criterios morales y la acción pastoral[7]. Cuando tiene la necesaria potencia para articular todo eso en un sistema, a la luz de una idea madre o de una percepción histórica que unifica las conciencias a las que se dirige su palabra. Cuando descubre los elementos de lo cristiano que mejor responden a la esperanza profunda de una generación, a la que tiene que comenzar por descubrírsela e interpretársela. Cuando aporta visión de lo esencial, tiene potencia de síntesis y las realiza con implicación de la propia persona. Cuando piensa lo que dice, y antes de decirlo, ora. «Prius orator quam dictor», orante antes que orador[8]. Cuando es consciente no sólo de los límites de su saber subjetivo sino también de los límites objetivos de la teología ya que sobre lo que no hay nada explicita o implícitamente revelado el teólogo no tiene un saber diferente de los demás cristianos; por ello hay un silencio propio del teólogo que es una forma de sabiduría del hombre a la vez que da alabanza a Dios, silencio preferible a una opinión no fundada y sobre todo honor tanto al silencio de Dios como a aquello que él no nos ha querido revelar[9].

¿Es posible ser teólogo con tales exigencias? Como la verdad, la felicidad, la esperanza y la justicia en este mundo, también la teología es un imposible necesario y solo teniendo ese imposible ante los ojos y tendiendo a

7. Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* 11.

8. Agustín de Hipona, *De doctrina christiana* 4, 10, 25.

9. «Quia prudentius silentio tegitur quod Scripturarum testimoniis non fundatur» (Buenaventura de Bagnoregio, *Apologia pauperum* XI, 5). Y citando a san Jerónimo añade: «Et ideo quae proponit –el autor comentado– pro nihilo habenda sunt quia ut dicit Hieronimus (IV Comm. in Math 23, 35), quod de Scriptura autoritatem non habet, eadem facilitate contemnitur qua probatur» (*ibid.*, IV, 18 [VIII, 256]).

él, realizamos lo necesario[10]. Por ello termino aplicando a la teología las palabras que dirige Sócrates a Simmias invitándole a correr el bello riesgo de dirigirse a la virtud y a la sabiduría: «Por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría pues es hermoso el galardón y la esperanza grande»[11].

10. De la teología como profesión podríamos afirmar lo que M. Weber sostiene de la política: «La política significa horadar lenta y profundamente unas tablas duras con pasión y distanciamiento al mismo tiempo. Es completamente cierto, y toda la experiencia histórica lo confirma, que no se conseguiría lo posible, si en el mundo no se hubiera recurrido a lo imposible una y otra vez. Pero para poder hacer esto, uno tendrá que ser un líder, y no sólo sino también un héroe, en un sentido muy sobrio de la palabra. Y aquellos que no sean ambas cosas deberán también armarse con esa firmeza de corazón que permite hacer frente al fracaso de todas las esperanzas, y deberán hacerlo ya, pues si no, no estarán en situación de realizar siquiera lo que es posible hoy. Sólo quien esté seguro de no derrumbarse si el mundo es demasiado estúpido o bruto, visto desde su punto de vista, para lo que quisiera ofrecerle; sólo quien esté seguro de poder decir ante todo esto *dennoch* (no obstante, a pesar de todo), sólo ése tiene vocación para la política» (M. Weber, *La ciencia como profesión - La política como vocación* [1919], Madrid 2001, 164).

11. Platón, *Fedón* 114be.

XII

LA EXISTENCIA TEOLÓGICA. QUIÉN Y CÓMO ES UN TEÓLOGO

Invocat te, Domine, fides mea quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium predicatoris tui
(Agustín de Hipona, *Confesiones* I, 1, 1).

Il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sort ébloui, me le pourra permettre. Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans la contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimenterons-nous des maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie
(R. Descartes, *Méditations* III, palabras finales).

¿Cómo es la existencia de aquel que se ha consagrado enteramente a la teología?[1]

Para el teólogo, la teología (a diferencia del lector, del estudiante, del aficionado a la teología e incluso del profesor de teología) no constituye un quehacer ocasional, sino un «ser» permanente que afecta a su vida entera y la determina en cada una de sus ejercitaciones fundamentales.

Hemos definido la teología como ciencia de la fe, entendiendo esta última como *realidad* objetiva sobre la que versa la reflexión y como *luz* subjetiva, divinamente otorgada para conocer aquella. En consecuencia el teólogo está constituido por lo que esas dos palabras implican: «ciencia» y «fe». Él compartirá todas las propiedades y exigencias que hacen de alguien un científico, a la vez que tendrá unas características específicas derivadas de la naturaleza propia de ese saber[2].

1. Este capítulo reasume las ideas fundamentales del VI («Técnica, alma, carisma») poniendo nuevos acentos.
2. Cf. J. Ladrière, *Science et théologie*: Revue Théologique de Louvain 348 (2003) 3-26.

1
LA PERSONA DEL TEÓLOGO

A lo largo de estas páginas hemos subrayado la *objetividad de la teología*, como algo que tiene su lógica interna, sus fuentes, método y lenguaje propios, mediante los cuales llegamos a un conocimiento de Dios, en espejo y enigma, pero en verdad, la verdad propia de los caminantes que no han llegado todavía al término pero están seguros del camino por el que marchan, de que conduce a la meta y de que ya les llegan desde ella destellos con que se alumbran, consuelan y alegran en la marcha. En este sentido vale para el teólogo lo que Kant puso como lema de su *Crítica de la razón pura*, tomándolo del prefacio de Bacon a su *Instauratio Magna*: «De nobis ipsis silemus. De re autem...» (BII). Y en el borde entre la metafísica y la moral Baltasar Gracián enuncia este imperativo: «Nunca hablar de sí»[1]. Ahora, en cambio, tenemos que hablar de *la subjetividad o de la personalización de la teología*, ya que siendo siempre una y eterna es nueva en cada persona que se adentra hasta sus senos, dejándose llevar por los ejes que la gobiernan y las ruedas que la hacen avanzar. El teólogo nunca habla de sí mismo (objeto), pero siempre habla desde sí mismo (lugar personal). Toda teología es teología por ser teología, pero a la vez sólo es verdadera cuando es teología de alguien que se pone en juego y en riesgo por ella, a vida y muerte.

1. *¿Quién es teólogo?*

Comencemos por una de esas respuestas de Perogrullo que, sin embargo, en ciertos momentos de la vida humana y de la Iglesia hay que volver a recordar, ya que siendo de sentido común dejan de ser comunes. Un teólogo es un creyente en Dios y sólo en Dios. Un no creyente en Dios y creyente en otras cosas (que por tanto son ídolos), un ateo, no puede ser teó-

1. B. Gracián, *Oráculo Manual y arte de prudencia*, 117, en *Obras completas*, Madrid 1967, 185.

logo. Si la teología es la audición, obediencia e interpretación de la palabra de Dios, ¿cómo podrá realizarla quien no reconoce la existencia de Dios o su revelación en la historia? Se podrá ser teólogo desde la dificultad, la esperanza, el deseo y desde el mismo silencio, incluso desde la duda, ya que el hombre nunca deja de ser imagen de Dios y por ello siempre retiene la capacidad de explicitar su «ser conforme a Dios» (Gn 1, 26) y de conocer a Dios. Pero desde la negación explícita de Dios no se puede ser teólogo. Hay rechazos de Dios que en el fondo son resultantes de heridas recibidas, de desengaños sufridos, de esperanzas no logradas. Se niega el Dios en quien se había creído antes o aquel de quien no se ha recibido lo esperado. Pero entonces, ¿se niega en raíz y verdad a Dios? Resulta siempre difícil decir qué hace un hombre con Dios. La posibilidad de negarle en ultimidad hay que dejarla abierta, como garantía casi impensable pero real de la libertad humana; ese admirable don que solo Dios es capaz de conceder: el poder de negar al donador y lanzar sus asechanzas contra él, sin que se defienda; hecho que en forma máxima tuvo lugar en la cruz de Cristo.

Damos la palabra a dos autores contemporáneos que nos ayudan a penetrar en el santuario personal del teólogo.

> La teología está directamente centrada sobre la Revelación considerada como un todo; a ella como un todo, a su integridad y plenitud es a la que hay que volver siempre. Ahora bien, esta revelación no es ante todo conocimiento: ella demanda la fe. Y la teología aparece justamente en la prolongación de la fe, que desarrolla y reflexiona. Pero esta fe no es simplemente una adhesión cognitiva o verbal. D. Evans[2], subraya que el lenguaje bíblico es «autoimplicativo»: no es del orden de la constatación, sino que implica la situación particular del creyente cara a cara con Dios y presupone que la existencia del creyente sea modificada por lo que él dice hasta en sus modalidades propias. Sin ser, por tanto, del todo implicativo, el lenguaje teológico no puede estar separado de la palabra de la fe, por la cual el creyente se arriesga a sí mismo ante Dios. Un ateo puede asumir tesis teológicas y, sobre ellas como base, edificar discursos sobre Dios; puede incluso deducir de la revelación conclusiones que ella no contiene explícitamente; eso lo puede, mas no puede ser teólogo[3].

¿Pero no podría el ateo usar también el lenguaje a la vez que los conceptos como lo hace el creyente? La pregunta, así formulada, parte de una base: que la fe es sólo un elemento exterior al creyente, una destreza que se aprende y se usa desde fuera. La fe, en cambio, es para el creyente lo que la luz es para el que ve, la capacidad auditiva para el que oye. Preguntar por-

2. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London 1963.
3. Th. Bedouelle, *La théologie*, Paris 2007, 121-122.

qué el ateo no puede hacer teología es como preguntar por qué no podría el ciego explicar la belleza de los cuadros de Miguel Ángel, del Greco y de Goya, después de haber estudiado la biografía de los autores, palpado los marcos, la tela, el roce de las pinturas; o como preguntar por qué no podría el sordo hablar de la diferencia entre los ruidos y los sonidos, entre la música de flauta y de piano, de la distancia que separa a Mozart de Beethoven.

La fe es un principio de vida nueva hecho posible por la palabra de Dios, recibida por el hombre con amor, confiándose a ella, respondiendo a sus dinamismos, y dejándose llevar por sus exigencias. La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de mero respondente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas. No hay dos teologías iguales a lo largo de la historia de la Iglesia y han sido precisamente quienes quisieron ser más fieles a la revelación original, sin alejarse un ápice de la tradición recibida, los que han resultado más originales.

> No se puede responder a la pregunta por la teología, sin evocar la persona del teólogo. El lenguaje teológico es un lenguaje creyente, auto-implicativo, que no se puede por tanto disociar de aquel que lo ejercita. La teología no podría por tanto definirse, sin que se discierna en ella el esfuerzo de una fe en busca de claridad y ya movida ella por la caridad. Y si por otro lado volvemos a la identificación patrística de la teología con la contemplación más alta, entonces habrá que observar que la teología se elabora en la experiencia de los santos con tanta certeza y más que en la de los doctores; el teólogo aparece entonces con los rasgos de Teresa de Lisieux, o de Isabel de la Trinidad, o de Silouan del Monte Athos, lo mismo que aparece bajo los rasgos del profesor. Pero esta idea muy clásica reanuda con una tradición olvidada durante siglos, durante los cuales la contribución teológica de los místicos fue considerada científicamente despreciable[4].

El santo conoce por *experiencia* la realidad de la que habla y el obispo, situado en la situación apostólica, conoce por *autoridad* la realidad desde donde habla[5]. ¿Qué hará el teólogo que no tiene ni esa experiencia ni esa autoridad? Él recibe de la fe un conocimiento fundamental y un coraje suficiente para poder hablar. Ella le lleva a decir con el salmista y con el após-

4. J.-Y. Lacoste, *Théologie*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 113.
5. «Seul le saint, en théologie sait de quoi il parle, seul celui qu'en évêque délègue sait d'où il parle», J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, 215.

tol: «Teniendo el mismo espíritu, según está escrito: 'Creí por eso hablé', también nosotros creemos y por eso hablamos» (Sal 115, 10; 2 Cor 4, 13). El teólogo tiene además una autoridad propia derivada del saber fundado, de la coherencia que descubre en las realidades cristianas al organizarlas en un sistema, relacionándolas entre sí y con el fin último de la vida humana. El santo apelará a su *testimonium interius*, el obispo a su *potestas iuridica*, el teólogo a su *auctoritas doctrinalis*. Evidentemente, para apelar a esta autoridad hay que tenerla y ella por definición nadie la posee por sí mismo, sino que tiene que serle reconocida por los demás. En la Iglesia esa autoridad se la confiere la comunidad, con su *sensus fidei*, a aquel en quien ve expresada su fe y a la vez a sí misma animada para la esperanza y el amor. El pensamiento cristiano se ha tejido con esos tres elementos: experiencias de fe vividas y testimoniadas, decisiones de los obispos individuales o reunidos en Concilio, reflexiones de los maestros en su cátedra.

2. *Un manifiesto teológico de Karl Barth*

La teología comparte naturaleza con la fe. Esta es el principio que la engendra, aun cuando no se las pueda identificar directamente (hay muchos creyentes admirables que no son teólogos) ya que arrastra elementos de creación humana, de situación histórica y de implicación personal por parte de cada teólogo que impiden identificarla con la fe. Pero la teología, si no comparte del todo la naturaleza, sin embargo comparte del todo el destino de la fe; más aun, es a la teología a la que le incumbe discernir, cualificar y arrostrar en vanguardia las dificultades con las que la fe se va encontrando. Para ello tiene que conocer y servir ante todo a la Revelación de Dios tal como ella nos ha sido entregada por la Tradición viva a la vez que conservada en la Sagrada escritura. La teología sirve a la realidad de la fe (*Sache des Glaubens*) y luego a la situación de la fe (*Lage des Glaubens*); al evangelio como verdad a la vez que a la Iglesia como comunión, al reino de Dios a la vez que al reino de los hombres. No podrá atender a las exigencias de este último si no se entrega total y gratuitamente a las exigencias del primero, porque el hombre es constitutivamente un animal teologal.

El lector perspicaz ya se ha dado cuenta de que con el título de este capítulo y con las frases en cursiva del párrafo anterior estamos invitándole al recuerdo de un gran teólogo Karl Barth (1886-1968) quien, con un texto publicado en momento crítico de la historia de Alemania, fue el altavoz de la libertad de la fe frente al poder nacionalsocialista que ya mostraba con

toda claridad su voluntad totalitaria[6]. Él proclamó que la fidelidad primera de la Iglesia es ser Iglesia y servidora de Dios, y por tanto no le es lícito someterse a ningún poder de este mundo que reclame actuar en lugar de Dios o ser superior a él. El texto de Karl Barth llevaba precisamente este título: *Existencia teológica hoy*, y apareció publicado el 1 de julio 1933. Habían pasado pocos meses desde que Hitler había llegado al poder, y estaban ya desplegándose todos los planes para lo que iba a ser el Estado totalitario del Nacionalsocialismo, que se consideraba portador de una misión histórica encargada al pueblo alemán y por medio de él a la humanidad. Tal conciencia de absoluto se consideraba generadora de nuevos derechos, libertades y deberes, exigiendo que a esa revelación-misión encargada al pueblo se ordenasen todos sus elementos e instituciones.

Esto desencadenó una tensión profunda en las Iglesias. ¿Hasta que punto no debían ellas también servir a un renacimiento del pueblo alemán humillado y subyugado después de la primera guerra mundial? ¿Hasta que punto lo que Hitler estaba proponiendo no era a la vez un proyecto ideológico con pretensiones totalitarias, donde Dios dejaba de ser la última referencia, y por el contrario el «Estado alemán» asumía ante la conciencia de los ciudadanos la última autoridad, libertad y responsabilidad? La Iglesia evangélica reaccionó en gran medida de manera favorable al proyecto nacionalsocialista, por considerar que era obligada la dignificación del pueblo alemán. Es muy difícil saber qué nivel de adhesión tenía en la masa creyente. Surgieron diversos movimientos de apoyo, y entre ellos, suscitados o favorecidos por el propio régimen, los llamados «cristianos alemanes» a la vez tuvo lugar el nombramiento de un obispo del Reich, L. Müller. *Este es el contexto en que surge el escrito de Barth, preguntándose qué significaba en ese momento ser teólogo*. Él tomó la palabra y mostró que apoyar a Hitler, formar una Iglesia con obispo propio en línea con su ideología, y en el fondo dejarse decir por él cuál era la voluntad de Dios para un momento histórico, era quedar bajo su dirección, negar el primer mandamiento, el primer artículo del Credo y la soberanía de Cristo como único *Kyrios* de la historia. Él corrió el riesgo de decirlo con toda claridad. El eco fue pleno y la adhesión mayoritaria. En catorce días se vendieron doce mil ejemplares. Ya desde los comienzos en 1922 Barth había mostrado sus diferencias y distancias con teólogos como E. Hirsch que iban a favorecer la adhesión al nacionalsocia-

6. Cf. K. Barth, *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967; K. Kupisch, *Karl Barth in Selbstzengnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1970; E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1986; *Die grosse Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998; M. Trowitzsch, *Karl Barth heute*, Göttingen 2007; D. Müller, *Karl Barth*, Paris 2005.

lismo, como tarea cristianamente obligada en favor del pueblo alemán. Barth tuvo que dejar su cátedra en Alemania y retornar a Suiza, su patria.

He aquí algunas de las últimas palabras de este texto memorable y decisivo. A la vez que él cristalizaron otras iniciativas como la «Declaración de Barmen» con H. Asmussen como hombre clave junto a Barth y el movimiento de la Iglesia confesante (*Die Bekennende Kirche*), que exigía públicamente el rechazo de toda idealización divina de un *Führer*, de una «revelación» o de un «Absoluto», que pudieran dejar en la sombra la soberanía de Cristo y la confesión de fe en él como único soberano, maestro y guía.

> Si Dios está en Jesucristo del todo e incondicionalmente para los hombres, entonces la Iglesia debe ser también el lugar donde habita la gloria de Dios (Sal 26, 8) del todo e incondicionalmente para los hombres; y por tanto la Iglesia evangélica de Alemania debe ser una Iglesia para el pueblo evangélico alemán y también nosotros teólogos alemanes debemos ser real y sinceramente del todo y totalmente para este pueblo. Ahora bien, debemos serlo, tales como *nosotros* somos, y con aquello que a *nosotros* nos ha sido entregado. Y a nosotros nos ha sido entregado en este pueblo servir la palabra de Dios. Pero si nosotros vamos tras otros ideales y tareas, que no nos han sido entregados precisamente a nosotros, entonces pecamos no sólo contra Dios sino también contra este pueblo. Y en la naturaleza del encargo que nos ha sido hecho radica que no puede ser subordinado o coordinado a ningún otro asunto que también nos pueda afectar. Pecamos no sólo contra Dios sino también contra nuestro pueblo si cambiamos siquiera sea una coma en este orden de valores. Y este encargo quiere ser llevado a cabo, lo mismo si lo desea el pueblo como si no lo desea, lo entienda o no lo entienda, lo apruebe o no lo apruebe [...]. La Iglesia y la teología tienen que servir a esta palabra (se refiere a una serie de citas bíblicas que acaba de hacer) para servir a este pueblo. Por eso ellas son el límite del Estado. Y lo son para salvación del pueblo, para *esta* salvación, que ni el Estado ni tampoco la Iglesia pueden crear, pero es para lo que la Iglesia ha sido llamada: para anunciarla. Ella debe *poder* (*dürfen*) permanecer fiel a su objetividad propia y *querer* (*wollen*) permanecer fiel. En el cuidado (*Sorge*) *especial*, que a él le ha sido encargado, el teólogo debe permanecer *despierto* (*wach*, vigilante), pájaro solitario en el tejado (Sal 102, 2), en la tierra por tanto, pero a cielo abierto, ancho e incondicionalmente abierto. Pero si el teólogo protestante alemán alguna vez debiera permanecer despierto o, en el caso de que se hubiera dormido, hoy, hoy de nuevo debería despertar[7].

Hemos traído este ejemplo de coraje para asumir los riesgos que puede llevar consigo la existencia teológica, porque el texto en el que se expresó en-

7. K. Barth, *Theologische Existenz heute!* (1933), München 1984 (nueva edición de H. Stoevesandt, con larga introducción y extensas notas aclaratorias).

contró la adhesión de otros muchos teólogos y de muchísimos cristianos. La tragedia del antisemitismo, los campos de concentración y la guerra, mostraron la clarividencia de Barth al detectar desde el mismo momento del triunfo del nacionalsocialismo (abril de 1933) las raíces de su negación del hombre (el diferente, el judío, el sacerdote, el creyente, el gitano, el homosexual), en una palabra de todo el que, no identificándose con él, se le opusiera. La negación de la diferencia, unida a la absolutización del principio «Führer» hecha desde el mismo comienzo, llevaba consigo tales consecuencias. Pero desde el mismo comienzo, ¿eran ya tan patentes tanto este principio totalitario como las consecuencias que de él se derivaban? Desde aquí hay que explicar las diversas actitudes ante el nacionalsocialismo, que en los dos primeros años se dieron entre teólogos, tanto católicos como protestantes.

La postura de Barth fue profética y martirial, pero no carecía de una cierta ambigüedad. Él se volvió contra viejos compañeros de camino de la teología dialéctica, que no habían aceptado su negación radical de toda posible teología natural: E. Brunner, P. Althaus, R. Bultmann, F. Gogarten, E. Hirsch... y por supuesto los teólogos católicos. La razón era que unos y otros otorgaban una cierta autonomía al orden de la creación junto al orden de la redención y por eso hablaban de naturaleza y gracia, de fe y razón, de Iglesia y Estado, de razón y revelación. Él, en cambio, plantea la dialéctica frente a la analogía; por eso la alternativa o-o, en lugar de la conjuntiva y-y. En el siguiente párrafo Barth anatematiza todos esos intentos, descalificándolos como decimonónicos y superados.

> Así ya decía el siglo XVIII: Revelación *y* razón. Así ya decía Schleiermacher: Revelación *y* conciencia religiosa. Así ya decían Ritschl y los suyos: Revelación *y* cultura. Así decían Troeltsch y los suyos: Revelación *e* historia de las religiones. Y así se dice hoy por todas partes: Revelación *y* creación, Revelación *y* revelación primitiva, Nuevo Testamento *y* existencia humana, el precepto *y* las instituciones. La libertad para tales descubrimientos y la sinceridad, la agudeza de ingenio y la actitud religiosa, con las que se hicieron y ahora se hacen, son indiscutibles. No se puede uno escudar y defender con el primer mandamiento, diciendo que en la teología protestante se haya transgredido o se lo siga transgrediendo. De la transgresión de este primer mandamiento como de la de los demás solo puede ser juez el mismo legislador. Solo él sabe si el hombre esta dispuesto a obsequiarle a él del todo su corazón entero o solo una parte. Sólo podemos *preguntar*. Cada uno debe preguntarse a sí mismo y a toda la teología moderna del «*y*» si, a la luz de la responsabilidad de la teología ante el primer mandamiento, no debería persistir al menos una seria duda[8].

8. K. Barth, Discurso pronunciado en Dinamarca, en marzo de 1933, con el título: *El primer mandamiento como axioma teológico*, en Id., *Theologische Fragen und Vorträge* III, Zü-

Olvidándonos ya del motivo histórico al que hemos aludido, lo que está en juego es la cuestión permanente de saber cómo se integran las diversas fuentes de conocimiento y de revelación en la única vida del hombre y del teólogo en las decisiones concretas de la Iglesia. Visto en otro contexto y con otras motivaciones ese fue el desafío de Lutero y a él quería responder Melchor Cano, identificando los diversos lugares teológicos como fuentes para nuestra fe y coordinándolos entre sí. La pregunta de fondo es siempre la misma: ¿Cómo se integra la acción de Dios, revelador y encarnado, con la de Dios creador? ¿Hasta dónde llega el ámbito de competencia de la razón humana dejada a sus fuerzas y hasta dónde llega cuando es iluminada por la fe? La teoría kantiana de los límites de la razón hay que formularla teológicamente de manera diversa: ¿dónde están los límites de la razón humana y hasta dónde se extiende cuando es llevada de la mano por el Infinito que la adentra en su infinitud? Sorprende que Kant se haya concentrado y contentado con fijar los límites de la razón humana (tarea negativa de evitar errores) y no se haya propuesto pensar la última meta que puede alcanzar o a la que puede ser llevada (tarea positiva: descubrir la verdad). «La mayor –y tal vez la única– utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan solo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores»[9]. Es muy importante encontrar los caminos, pero más todavía lo es saber a qué meta podemos llegar, cuál es su naturaleza y su relación actual con nosotros. ¿O es que Kant remite la verdad al orden de la voluntad, de la decisión, del amor y en consecuencia la sitúa toda y sola en la *Crítica de la razón práctica*? En este sentido tiene razón ya que donde hay cálculo y construcción no hay verdad (razón instrumental, técnica). La verdad de la existencia personal sólo nace de la búsqueda, del consentimiento, del amor y de la predilección. También la verdad de Dios, porque lo personal sólo es conocido en cuanto es amado. Por ello, si la razón pura en el fondo es sinónima de razón científica, es decir, técnica e instrumental, entonces es verdad que ella no abre a Dios ni a la libertad ni a la inmortalidad.

rich 1957, 308.137s. Frente a la actitud de Barth, que ve el siglo XIX como decadencia que él intenta superar, E. Hirsch y J. Rohls tienen una mirada más positiva del desarrollo de la teología durante dicho siglo. Para ellos no es un momento de decadencia, sino un esfuerzo ejemplar por responder a las dificultades presentadas ante la fe y por acreditar al cristianismo ante la conciencia moderna de verdad, empeño tras el cual ya no es posible retroceder. Cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1946), Zürich 1960; E. Hirsch, *Die Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Gütersloh 1949-1953, 5 vols.; J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*. 1: *Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*. 2: *Das 20. Jahrhundert*, Tübingen 1997-2004.

9. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 745.823.

Barth representaba un monofisismo teofánico: Dios solo es manifiesto en la palabra de su Hijo. Fuera de ahí y más allá de ahí todo es tiniebla y perversión del hombre pecador. Vinculada a esta convicción está su negación de la analogía del ser, sustituida por la analogía de la fe; su negación de la teología natural desde la encarnación del Hijo. Ahora bien, para el cristiano y para el teólogo tres son las fuentes de sentido de las que derivan las formas de su conocimiento y responsabilidad: 1. Realidades del mundo (*naturaleza*). 2. Situaciones de los hombres (*historia*). 3. Intervención de Dios (*revelación*). Las tres tienen que ser reconocidas e identificadas, cada una en su especificidad.

1. La *naturaleza* como creación de Dios, pero abierta, perfectible y sanable por el hombre. ¿Dónde está el límite entre perfección y sanación por un lado, violencia y violación por otro? El cristiano asume la naturaleza como don de Dios con la responsabilidad de conocerla, desplegarla y cuidarla. Por ello no son aceptables ni su utilización como mera materia de una libertad humana dominadora sin límites, ni como un orden sagrado que no podamos tocar, cambiar ni transformar. Antes se sacralizó una concepción fixista y ahistórica del orden natural y hoy estamos asistiendo a la sacralización de la naturaleza por la ecología; por un lado, se muestra un tal respeto por ella que se termina divinizándola; mientras que, por otro, a causa de tal actitud fundamentalista resultarían imposibles tanto la medicina y la cirugía modernas como la remodelación de la naturaleza para superar ciertas esclavitudes que ella le inflige al hombre. El discurso sobre la ley natural debe ser consciente de su dimensión histórica, de la abertura de la realidad al futuro, del camino del hombre avanzando a la verdad, del encargo que Dios hizo al hombre de perfeccionarla.

2. Las situaciones de *la historia humana* son fruto de la lucha en busca de la justicia, de mayor libertad, de sentido más pleno para la realización humana, pero también son fruto de la opresión, de la violencia y de la mentira. Por ello la historia tiene que ser discernida como progreso de la libertad y como acrecentamiento del pecado que, derivando solo de acciones personales, crea, sin embargo, como resultante de la consecución objetiva de las acciones, un pecado estructural, que tiene que ser identificado como tal y no puede ser punto de partida para nada ulterior. Por tanto, hay que diferenciar unas y otras situaciones, enjuiciando dentro de unos límites para no suplantar al que solo conoce el fondo del corazón humano y por ello el único que puede juzgarlo con justicia: Dios. La aceptación de la diferencia de los tiempos no significa la igualación positiva de todas las acciones, y el que reconozcamos a Dios como juez último y supremo de los corazones no quiere decir que no se deba juzgar y hacer justicia ya en este mundo.

3. La *revelación de Dios* ha tenido lugar en acontecimientos y palabras conjugadas. Unos y otros unidos constituyen los signos primordiales de la revelación que son la historia de Israel, la resurrección de Cristo y el nacimiento de la Iglesia. Ellos nos son dados por Dios para que, conociéndole y creyendo en él, participemos de su vida que es eterna. Ellos, como hecho total, «son» signos de Dios. Su ser y su sentido, como unidad y totalidad, contienen y expresan la revelación de Dios. Hay que adentrarse en ellos, actuar desde ellos y con ellos en libertad ilustrada e inteligencia amorosa. Y cuando uno lo hace sabe qué es revelación de Dios y cómo está la propia existencia llamada a realizarse a la luz de ella. Ahora bien, hay expresiones de esos signos fundantes que son revelación y acción creadora de gracia; pero tales signos y momentos son muy concretos. No todo lo que hace la Iglesia, ni menos cada uno de sus miembros, es revelación y signo de la gracia de Dios; muchas veces es puro pecado y dura negación del evangelio. La Iglesia tiene una criteriología para discernirlo. Hay que aceptar cada uno de esos signos y trascenderlos. Hay que mantenerlos pero siendo conscientes de que su carne humana debe ser cristal de transparencia para la palabra de Dios; y lo mismo que el cristal no es la luz que pasa por él, así la gracia de Dios no se identifica sin más con las mediaciones humanas que ella misma se ha elegido, aunque no sea separable de ellas. En esta línea la interpretación es el último signo de la encarnación de Dios; y en el último extremo, casi en la lejanía, la teología es también, humilde pero glorioso, servicio a la Palabra encarnada de Dios.

3. *Cantos mortales de sirenas o signos sagrados de los tiempos*

Al final de este análisis del manifiesto *Existencia teológica hoy* de Karl Barth llegamos a la pregunta: ¿Cómo se suman las exigencias de la palabra de Dios con las legítimas exigencias históricas de un pueblo, de una filosofía y de una política? Barth apeló solo al tercer criterio de los que hemos expuesto. Ahora bien, él no negaba que la teología deba aportar luz a la historia de un pueblo, pero debe hacerlo desde sí misma hablando sobre la revelación antes que sobre la situación de aquél, ya que lo primero es su ministerio propio y lo segundo no, y por ello no tiene gracia de estado para realizarlo. Proferir el santo nombre de Dios en el corazón del mundo con razón y esperanza es la misión específica del teólogo, y si por pereza intelectual o cobardía moral deja de cumplirla, entonces no sólo peca contra Dios sino también contra el pueblo. Barth reclama que no se consideren iguales

ambos términos de las contraposiciones que enumeramos arriba, que el «y» que es necesario no equivalga a poner en el mismo nivel la palabra de Dios y la palabra de los hombres, otorgar la misma autoridad a la cultura que al evangelio, a la razón bajo el pecado que a la revelación de Dios en Cristo. En una palabra proclama la soberanía de Dios frente a los ídolos; junto con la libertad de la fe y el coraje de la Iglesia para confesar a Cristo como Señor en todas las situaciones incluso y sobre todo en aquellas en las que ese testimonio tiene que ser acreditado con la vida y la muerte.

A la luz de este hecho aparece la importancia que ha tenido en la historia cultural de Occidente y en la historia espiritual de la Iglesia un capítulo de la *Odisea*, en el que Homero relata el encuentro de Ulises con Circe, que le previene de los dos abismos Escila y Caribdis, a la vez que de las Sirenas, que le cantarán canciones invitándole a quedarse con ellas y a desistir de su regreso a la patria donde le esperan esposa, hijo, padre, campo y perro. Ellas son

> las que hechizan a todos los humanos que se aproximan a ellas. Cualquiera que en su ignorancia se les acerca y escucha la voz de las sirenas, a ése no le abrazarán de nuevo su mujer ni sus hijos contentos de su regreso a casa. Allí las Sirenas lo hechizan con su canto fascinante, situadas en una pradera. En torno a ellas amarillea un montón de huesos y renegridos pellejos humanos putrefactos. ¡Así que pasa de largo! En las orejas de tus compañeros pon tapones de cera melosa, para que ninguno de ellos la oiga. Respecto a ti mismo, si deseas escucharlas, que te sujeten a bordo de tu rápida nave de pies y de manos, atándote fuerte al mástil, y que dejen bien tensas las amarras de él, para que puedas oír para tu placer la voz de las dos Sirenas. Y si te pones a ordenar y suplicar a tus compañeros que te suelten, que ellos te aseguren entonces con más ligaduras[10].

Las Sirenas fascinadoras susurran al oído de todos los navegantes por el mar de la vida, que somos los humanos, las canciones del placer y terminan siendo coros para la muerte. Canciones del placer presente con olvido de nuestro origen y con olvido de la meta, de la vida sin límites y del sol sin ocaso. Fascinación de los poderes de este mundo ante los cuales Cristo en la cruz propuesto como salvación de los hombres parece el colmo de la insania intelectual y de la locura moral. Fascinación de nuestros ensueños divinizadores o de nuestras angustias mortalizadoras. Tentaciones perennes del creyente y tentaciones perennes de la Iglesia. Los Padres hicieron morosas y matizadas lecturas de estos cantos de sirena, identificándolos no sólo con las tentaciones del orden moral sino también y especialmente con las

10. *Odisea* XII, 40-55; trad. C. García Gual, Madrid 2005, 252-253.

del orden intelectual. Las sirenas para ellos eran las que amenazaban con desviarnos del camino enseñado por Cristo y con hacernos desistir de la meta mostrada por él: tales eran la *ideología* y la *herejía*.

Homero nos presenta a Ulises ordenando a sus compañeros que lo aten al mástil para que no sucumba al canto de las Sirenas, no desista del viaje de retorno a la patria, y pueda llegar sano y salvo a Ítaca. ¿Cómo no adivinar en el mástil de esa nave la cruz levantada de Cristo en el Calvario, vencedor en la muerte frente a todas las sirenas de los mesianismos fáciles y del poder inmediato, de la cultura y de la política?[11] Por ello la propuesta de los padres de la Iglesia no era simplemente negar las canciones de este mundo, las bellezas de la literatura pagana y las exigencias de las culturas nuevas sino prepararse a ellas con los ojos abiertos en unos casos y con los oídos tapados en otros, pero sobre todo armados con «las armas de Dios» (Ef 6, 11.13), que son «armas de justicia» (2 Cor 6, 7), revestidos de «la coraza de la fe y de la caridad, del yelmo de la esperanza» (1 Tes 5, 8).

En el relato homérico «Circe de bellas trenzas, la terrible diosa de humana voz», le previene al héroe de los dos abismos entre los que tiene que navegar. Este la pregunta: «Ahora, diosa, dime esto sin más rodeos: ¿acaso podría escapar por un lado a la funesta Caribdis y, de otro, defenderme de Escila, cuando ella vaya a atacar a mis compañeros?»[12]. La vida humana en un sentido, la cristiana en otro, y en la conjugación de ambas la teología, no son un discurrir fácil por lo que Platón llama la «Llanura de la Verdad»[13] sin tropiezos sino que hay que avanzar discerniendo y eligiendo, recogiendo los fragmentos del pasado e identificando las semillas de futuro, porque la verdad no se entrega a la evidencia que vence sino al amor que ilumina. Nunca está la verdad entera en un lado en tal manera que no haya que decidirse por ella, conscientes de que toda elección significa una renuncia; renuncia que no es resultado de negación sino de predilección.

¿Cuándo las grandes realidades del mundo (ideologías, culturas, riquezas, personas...) son cantos de sirenas para el teólogo, ante las que tiene que huir para no sucumbir y cuándo son *signos de los tiempos* que ha de perscrutar, amar y seguir? En el concilio Vaticano II apareció esta categoría como una clave para pensar y realizar la acción pastoral de la Iglesia en la situación histórica nueva en la que se estaban dando tantos cambios y tan acelerados. La Constitución *Gaudium et Spes* los enumera y analiza, invitando a

11. Cf. los finísimos análisis de H. Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona 2003, «La tentación de las sirenas», 327-339; «El mástil de la Cruz», 340-352.

12. *Odisea* XII, 150-151; 110-115.

13. Platón, *Fedro* 248c.

la Iglesia a tenerlos en cuenta y con ellos a la vista pensar su acción. Han pasado ya casi cuarenta años y esta categoría no ha logrado acreditarse en la teología sistemática, puesto que una cosa es reconocer hechos históricos que hay que tener en cuenta porque pertenecen a los dos primeros planos que hemos analizado (realidades del mundo-situaciones de los hombres), y otra cosa es identificarlos como signos de la voluntad de Dios. Por eso el Concilio dice que todos ellos hay que interpretarlos a la luz del único signo transparente, expresivo y definitivo de la voluntad de Dios: Jesucristo[14].

La existencia teológica se juega en el coraje integrador de los tres órdenes que hemos descrito: *naturaleza real*, *historia humana* y *revelación divina*, otorgando a cada uno de ellos su peso propio. Y esto tiene lugar cuando el teólogo sitúa la creación en la luz de la encarnación; cuando lee la historia de los hombres como historia de libertad y de culpa, de gracia y de pecado, en medio de la cual se ha insertado Dios para dejarse afectar por ella y a la vez rehacerla; cuando descubre en la Iglesia los fermentos de libertad y de redención, de gloria de Dios y de mejor servicio a los hombres; en suma: cuando lee todo a la luz del Máximo encarnado en lo mínimo, del Crucificado Resucitado. Una existencia teológica así es un milagro, solo posible si quien la vive desiste absolutamente de sí mismo y, después de haberlo intentado todo, se abre a la acción del *Spiritus Creator* confesando: «Siervo inútil soy» (cf. Lc 17, 10).

14. «Para cumplir su misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y sesgo dramático que con frecuencia lo caracteriza» (GS 4). «El pueblo de Dios (movido por la fe por la cual cree que es conducido por el Espíritu del Señor que llena el universo) se esfuerza por discernir los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, para ver cuales de entre ellos sean signos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11).

2
LAS ACTITUDES PERSONALES

Más profundamente que las técnicas o los instrumentos, afectan a la misión del teólogo sus *actitudes fundamentales* ante el propio trabajo. En todo quehacer intelectual son necesarias una radical veracidad, una radical libertad y una radical docilidad[1].

1. *Radical veracidad*

Cuanto digo veracidad digo mucho más que sinceridad, que es la simple concordancia de lo que un sujeto manifiesta al exterior con lo que bulle en su interior. La sinceridad es una condición necesaria pero es insuficiente y puede convertirse a la vez en una trampa, porque la sinceridad solo dice la concordancia entre palabras exteriores y sentimientos interiores, pero aún no dice nada sobre la validez objetiva de esos sentimientos y sobre su concordancia con la realidad misma. Al hombre le son posibles el engaño, el olvido, la ceguera frente a los hechos, la fascinación ante las pasiones, poderes y personas, el ocultamiento de lo que le duele o exige, la trampa de la memoria selectiva. Hay que pasar de la sinceridad a la verdad. Esta dice respeto objetivo a las realidades que nos preceden, atenimiento a la lógica interna de los hechos que queremos interpretar, respeto y voluntad de entender las ideas que son contrarias a nuestras propias posiciones, mantenimiento en alto de lo que no podemos explicar, ya que es más valiosa una actitud de silencio o una confesión de ignorancia que una hipótesis falsa o un recortamiento de los hechos manifiestos.

El teólogo es un discípulo del Dios que se nos ha revelado como Espíritu, Verdad y Amor. Por eso le es condición indispensable aprender de Dios

1. La obra del P. Sertillanges, *La Vida intelectual*, Madrid 2005, especialmente en sus dos últimos capítulos VIII y IX, es una guía para esta forma de existencia.

para poder ejercer el magisterio teológico con los hombres. La pasión que a este le debe enardecer es llegar a conocer lo que Dios ha revelado, lo que contienen cada una de las palabras en las que se ha sedimentado su revelación y a través de todo eso comulgar con el pensamiento con que Dios nos piensa. El teólogo tiene que comprender también su existencia a la luz de la del profeta hasta poder oír de Dios: «Mira que he puesto mis palabras en tu boca» (Jr 1, 9). Esas palabras de Dios tienen que ser su ornamento y su gozo, su lámpara y sustento. Fray Luis de León describe lo que las palabras de Dios son para el hombre:

> Tus ordenanzas, Dios mío, no son antojos;
> avisos son al terco pecho;
> tus leyes alcohol de nuestros ojos;
> tu mandado alegría y fiel derecho[2].

El profeta vive a la espera y a la caza de esas señales divinas: «Se presentaban tus palabras y yo las devoraba; era tu palabra para mí un gozo y alegría de corazón» (Jr 15, 16). Como al vidente del Apocalipsis le serán miel y ajenjo. El libro que contiene desvelados los designios de Dios debe devorarlo para que los transmute en sustancia de su vida y con ella pueda superar los trances dramáticos de la misión profética: «Fui donde el ángel y le dije que me diera el librito. Y me dice: 'Toma, devóralo; te amargará las entrañas, pero en tu boca será dulce como la miel'» (Ap 10, 8-9).

Nuestro ser es idéntico con el pensamiento que Dios tiene de nosotros. Somos en su pensamiento conforme a su Hijo y existimos porque somos queridos –amados– en su Espíritu. Nada hay por ello más contradictorio con la actitud del teólogo que la violencia ante las palabras de Dios y ante los acontecimientos reveladores. Si alguien por definición no puede ser lo que es sin ser verdadero son los teólogos. Nietzsche los ha acusado de ser insinceros por principio y deshonestos ya en el punto de partida.

> Es necesario decir a quien sentimos nosotros como antítesis nuestra –a los teólogos y a todo lo que tiene en su cuerpo sangre de teólogo– a nuestra filosofía entera... A ese instinto propio de teólogos hago yo la guerra: en todas partes he encontrado su huella. Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta. El *pathos* que a partir de ella se desarrolla se llama a sí mismo *fe*: cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable[3].

2. Fray Luis de León, *Traducción del salmo 18*, en *Obras completas castellanas*, Madrid 1951, 1643. «Alcohol» no tiene aquí el sentido usual para nosotros hoy, sino el etimológico en hebreo y árabe: «Alcohol: Es cierto género de polvos que, con un palito de hinojo teñido en ellos, le pasan por los ojos para aclarar la vista y poner negras las pestañas y para hermosearlos» (S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], Barcelona 1993, 76). «Habíaste alcoholado los ojos y te habías adornado con aderezos» (Ez 23, 40). «Aunque te vistas de púrpura, / aunque te adornes con joyeles de oro, / aunque te pintes con alcohol los ojos, en vano te hermoseas: / tus amantes te desprecian y atentan a tu vida» (Jr 4, 30). «Cuando Jezabel lo supo, se pintó los ojos con alcohol, se acicaló la cabeza y se asomó a la ventana» (2 Re 9, 30).

Es necesario preguntarse de donde le nació a Nietzsche esa violenta agresividad y tal resentimiento contra la fe y contra los teólogos[4]. Su obsesión era afirmar la realidad inmediata de este mundo sin subordinarlo a ningún otro, la mundanidad frente a la trasmundanidad (*Hinterweltler*), lo que nos afecta y sostiene como espesa materia de la que somos y en la que consistimos, sin reducirla a sombra de otro mundo que sería el verdadero. En este sentido se entiende su lucha contra el platonismo, que remite las cosas a las ideas, y este mundo caído y decaído a otro primordial al que deberíamos mirar y al que retornamos. Para él esta consideración equivalía a despojar de su jugo vivificador a este mundo, a desposeerlo de su belleza y grandeza, si es que en él solo encontramos sombras de otra realidad. El cristianismo habría consagrado y vulgarizado esta actitud fundamental ante la existencia y sería por ello platonismo para el pueblo. La otra actitud que él combate es la que niega lo bello presente en función de un futuro que contendría la plenitud y respecto del cual viviríamos en pura actitud de aguardo, unas veces con esperanza y otras veces con desesperación. Devaluación, por tanto, de la vida presente en función de una vida futura[5].

El resultado final sería considerar este mundo como un valle de lágrimas y este tiempo como una estación de ferrocarril en espera de un tren que, por otro lado, no sabemos si existe ni si llegará a su destino. Si a esto se añaden algunos textos bíblicos –por ejemplo, «vanidad de vanidades y todo vanidad» (Eclesiastés 1, 1.14; 2, 1)–, tan repetidos y convertidos en máximas-guía, por ejemplo, para la vida monástica elevada a forma normativa y considerando la vida de los cristianos en el mundo como devaluada

3. F. Nietzsche, *El Anticristo*, párrafos 8-9, Madrid 1983, 32-33.

4. Cf. M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid 1993.

5. Hay palabras que, a fuer de ser mal dichas se han convertido en malditas. Entre ellas «platonismo». Este término puede tener un sentido cristianamente aceptable, en la medida en que contiene intuiciones fundamentales sobre el ser, el hombre y lo divino. «El concepto complexivo de 'platonismo' cubre un campo tan abigarrado, que es casi un slogan. Cubre prácticamente toda la llamada 'teología natural', el mundo del pensamiento religioso de la humanidad, y ninguna teología cristiana de ninguna época puede renunciar a este ámbito, porque la fe no sustituye a la razón, ni siquiera a la razón religiosa, sino que la eleva completándola, y porque la misma forma expresiva de la revelación bíblica no renuncia a ella» (H. Urs von Balthasar, *Gloria* II, 29). Cf. E. von Ivánka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris 1990.

intrínsecamente por no tender al ideal monástico, *entonces asistimos a una degradación de lo cristiano y resulta comprensible la reacción de Nietzsche*[6]. Ella, pese a su violencia, es justa también cuando lucha contra un Dios reducido al orden moral y expresamente dice que sólo ése es el que se ha demostrado falso, porque en verdad Dios es ante todo Gloria, Gracia y Gratuidad para un hombre, que está creado para llegar a compartir su divinidad[7]. Contra tal devaluación falsificadora del cristianismo el teólogo es el primero que tiene que reaccionar, porque es su perversión y difamación. Esa comprensión, vulgarmente platónica y falsamente cristiana, atenta contra los tres pilares sostenedores del cristianismo: *la creación* del hombre como obra de la libertad y del amor de Dios, *la encarnación* de Dios como forma límite de ese amor en solidaridad con nuestra realidad material, *la resurrección de la carne* como afirmación eterna de nuestra corporeidad, que ya ha tenido su inicio en la humanidad de Cristo al ser asumida por el Padre y en la que ya realiza su propia divinidad para siempre.

2. *Radical libertad*

La segunda actitud necesaria para el ejercicio de toda profesión intelectual es la libertad. Con ella entendemos, por un lado, la independencia respecto de los poderes e instancias exteriores al objeto que estudia y, por otro, la fidelidad a las exigencias internas que nacen de él. Es verdad que todo pensamiento y filosofía son hijos de su tiempo y nadie saltamos sobre los condicionamientos que una atmósfera teje como tela de araña a nuestro alrededor. Sin embargo, tenemos la capacidad de percatarnos de cuáles son las tentaciones e insidias fundamentales que nos pueden asaltar en el ejercicio de nuestra profesión. El saber es poder y hay que preguntarse siempre a quien servimos con él. La libertad hay que considerarla en su doble vertiente como «libertad de» (emancipación) y como «libertad para» (servicio). La primera es esencial ya que sin una independencia del sujeto respecto de las fuerzas de la naturaleza primero y de los poderes sociales después no es posible la búsqueda y encuentro personal con la verdad. Esta libertad

6. Ese conjunto de ideas que Nietzsche designa como «platónicas» tienen una lejana procedencia y han sido recibidas de manera crítica y selectiva por la patrística. Cf. M. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007.

7. En uno de los libros más personales de M. Heidegger, *Denkerfahrungen 1910-1976*, Frankfurt 1983, escribe: «No olvidemos demasiado pronto la palabra de Nietzsche (WW. XIII, 75) del año 1886: 'La refutación de Dios – propiamente sólo es refutado el Dios moral'. Esto quiere decir para el pensamiento meditativo: El Dios, pensado como valor aun cuando éste fuere el más alto, no es Dios. Por tanto Dios no ha muerto».

nunca es absoluta: tanto biológica, como social y espiritualmente siempre estamos emplazados, pero justamente la conciencia de esa limitación y emplazamiento nos permiten volvernos frente a ellos y ser libres dentro de esos límites. El hombre es el ser consciente de sus límites a la luz del Ilimitado y en tal conciencia es libre.

> Las cosas naturales son limitadas, y son cosas naturales sólo en cuanto no saben nada del límite universal; en cuanto su ser determinado es un límite sólo para nosotros no para ellas. Una cosa es conocida como límite, como deficiencia, sólo en cuanto este límite y esta deficiencia han sido traspasados [...] El límite, la deficiencia del conocer, es igualmente determinada como límite y deficiencia sólo mediante la comparación de la idea, en cuanto existente de lo universal, de algo absoluto y perfecto. Y, por tanto, es simple irreflexión el no ver que precisamente la designación de alguna cosa como finita y limitada contiene la prueba de lo infinito, de lo ilimitado; que del límite solo podemos tener noticia en cuanto llevamos en la conciencia la noción de lo ilimitado[8].

La libertad es la capacidad que poseemos para realizar una misión y para servir a unos fines. El teólogo es libre en el mundo para servir a la revelación de Dios, a la edificación de la Iglesia, al testimonio a favor de Cristo ante el mundo, a sus hermanos los hombres, a la propia iluminación y santificación. Esa duplicidad de la libertad fue explícitamente subrayada por san Pablo en su lucha contra dos degradaciones de la verdad del evangelio: una, la que lo reducía a la ley vieja, y otra, la que lo convertía en pretexto para un libertinaje moral. «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad (libertad de); pero cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por amor (libertad para)» (Gal 4, 13).

3. *Radical docilidad*

La tercera actitud que quisiera subrayar es la docilidad, o plasticidad para dejarse manuducir hacia la verdad, que siempre es infinitamente mayor que nuestra capacidad receptiva o creadora. Docilidad en primer lugar ante Dios. La abertura, espera, anhelo y súplica permanentes, crean en el teólogo una sensibilidad a flor de alma que le permite captar las llamadas de Dios, responder a sus deseos y descubrir las conexiones profundas existen-

8. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), par. 60, México 1985, 39-40. Un análisis de la libertad a la luz de las ciencias de la naturaleza hoy en M. Álvarez Gómez, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Madrid 2007.

tes entre cada uno de los órdenes de la revelación, en la medida en que todos esos fragmentos de verdad son irisación de una única luz, reflejos de un único rostro, palabras de una única persona.

Para el teólogo vale de manera eminente la ley de toda relación de los hombres con Dios, comenzando por el Antiguo Testamento: la atención en la escucha. El imperativo «Escucha, Israel...» (Dt 4, 1; 5, 1; 6, 1.4; 8, 1; 11, 8-9; 12, 1) se repite en todas las etapas de la historia y en todos los géneros literarios. La escucha nace de un corazón blando y mullido como la tierra en espera de la lluvia. Esa espera permanente con la atención dirigida hacia donde pueda alborear la Voz divina ablanda el corazón, manteniéndolo de carne e impidiendo que endurecido se vuelva de piedra. Por eso, al imperativo «Escucha, Israel...» sigue la amonestación: «No endurezcáis vuestro cnrazón» (Ex 19, 5; Sal 93, 8; Heb 3, 7-8.15; 4, 7), para que su palabra pueda llegar y una vez llegada pueda fructificar. Se escucha con los oídos, con los ojos, con el corazón. El creyente es por definición alguien que escucha a Dios, por si habla y cuando hable. No lo fuerza ni pone condiciones, sino que aguarda confiado, fiándose de él. Saber escuchar es uno de los elogios máximos que se le puede tributar a una persona. Goethe decía de Hamann, el mago del Norte: «Hamann... ¡escucha!»[9]. El teólogo que no escucha a Dios en oración y a los hombres en diálogo es sólo un científico; no es real teólogo.

El teólogo debe afinar aquella capacidad dialéctica que percibe las conexiones lógicas entre las ideas y la concatenación causal entre los hechos, pero sobre todo debe percibir la armonía que existe entre cada uno de los elementos de la fe, como miembros de un único organismo; las armonías, entre lo que Dios nos ha comunicado en su creación con lo que nos ha revelado por Jesucristo y, finalmente, la conexión existente entre todas estas afirmaciones con el fin último de la vida humana. Ese es el objetivo que puede y debe cumplir la teología según los concilios Vaticano I y II[10]. Docilidad para aprender siempre de Dios, de forma que él aparezca no como el que nos es conocido y acostumbrado desde siempre, sino como el Misterio siempre nuevo en sí e innovador del hombre.

De las actitudes que acabamos de enumerar se deduce aquel comportamiento permanente que revela la objetividad de un hombre interior, guiado

9. Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria* III, 243-282.

10. «Cuando la razón iluminada por la fe busca diligentemente, con piedad y prudencia, entonces llega a conseguir, con la ayuda de Dios, una cierta inteligencia muy fructuosa de los misterios, bien sea por analogía con lo que conoce por vía natural, bien sea por la conexión de unos misterios con otros y con el fin último del hombre. Sin embargo, nunca será capaz de penetrarlos como a las verdades que constituyen su propio objeto» (Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius*, cap. IV, en DH 3016; Vaticano II, OT 13-18).

por la lógica interna de la realidad que estudia y por el respeto a los hombres a quienes destina su reflexión. Él se explicita como rigor en el tratamiento de las fuentes, exactitud en su expresión, capacidad de empatía para extender su sentir hasta el sentir de los autores y temas que estudia, de forma que pueda aprender de todos, ser griego con los griegos, alemán con los alemanes y senegalés con los senegaleses[11], distinguiendo lo que es el momento receptivo en el que uno debe dejarse llevar mar adentro por las corrientes del pensamiento analizado, y en un momento segundo poder volver a tierra firme y con un horizonte mayor enjuiciar lo recibido desde los principios que guían su ciencia. Ciertos autores violentan las fuentes que utilizan porque las obligan a decir lo que ellas no dicen, mientras que, por el contrario, otros en tal manera se identifican con lo que tratan, que pierden la perspectiva y terminan hablando el mismo lenguaje sin ninguna capacidad crítica. *Si los primeros hacen violencia a las fuentes obligándolas a decir lo que ellos quieren, éstos se ahogan en sus fuentes y no saben sino repetirlas mecánicamente.* Si el estilo es el hombre, cada teólogo tendrá su propio estilo y de la fidelidad de cada uno a sí mismo dependerá en gran medida la fecundidad de su pensamiento. Cuando este llega a su punto más profundo y simple, entonces encuentra las palabras transparentes para transmitir a los demás su conocimiento de las realidades divinas. La claridad es consecuencia de la percepción objetiva de la verdad. La influencia de los grandes pensadores deriva de la hondura y sencillez simultáneas con que enunciaron las cosas esenciales. Brevedad y claridad son dos obligaciones del teólogo; posibilidades suyas que él a su vez percibe como un don de Dios.

11. Cf. Rom 1, 14-16; 1 Cor 9, 19-22; 12, 13; Gal 3, 28; Col 3, 11.

3

LA CONCIENCIA LÚCIDA DE SU DIFERENCIA Y LA ASUMPCIÓN GOZOSA DE SU MISIÓN

1. *Ensimismamiento y alteridad*

El teólogo tiene en común con los demás científicos las actitudes que acabamos de enumerar y en este sentido él aprenderá continuamente de ellos. El aislamiento en una torre de marfil significaría excavar la propia sepultura. A lo largo de la historia, la teología ha ido recibiendo de otras ciencias método, lenguaje e ideas estructuradoras. Ella los acogió como aguijón para hacer la aportación específica a la común riqueza de humanidad y no repetir lo que es propio de otras ciencias.

> La relación de la teología a los discursos científicos representa un lugar mayor para una teología deseosa de inscribirse en la cultura occidental. La abertura a la evolución de las ciencias y a las representaciones que ellas introducen es una condición de credibilidad y una fuente de creatividad. *Condición de credibilidad*, porque el discurso teológico que reivindica una racionalidad debe situarse en relación al modelo de racionalidad científica, dominante en la sociedad contemporánea. *Fuente de creatividad*, porque los nuevos paradigmas científicos obligan a revisar las síntesis del pasado, dependientes de representaciones ya caducas. En esta relación a la ciencias, la mediación filosófica aparece indispensable: la epistemología y la filosofía de las ciencias permiten la invención de un lenguaje común entre discursos teológicos y discursos científicos[1].

Este es su dilema: aprender de todos pero a la vez ser sí misma y desde su peculiar saber y entender interpelar las otras ciencias.

> La teología es solidaria de un régimen de vida intelectual y de vida espiritual, desde lo alto hasta lo más bajo en la escala del saber. En la medida en que ella pierde el contacto, o no sabe asumir a su servicio los métodos positivos

1. E. Gaziaux, *Une recherche et un enseignement en théologie: pourquoi?*: Revue Théologique de Louvain 38 (2007) 29-40, cita en 36.

> o especulativos de otras disciplinas positivas para la «lectura» de sus textos de base y especulativas para la elaboración de su doctrina, la teología se deseca y se atrofia bajo el peso de un aparato o maquinaria esclerosada[2].

Pero a la vez que esa comunicación permanente con las otras ciencias positivas o ciencias duras, especulativas como la filosofía o sociales como la psicología y antropología, la teología tiene que tener clara su diferencia y atenerse a ella; de lo contrario no hará sino repetir lo que con métodos más afinados y dedicación más intensa hacen otros en los respectivos campos de trabajo. Ya aludimos a las trampas tendidas al teólogo: aceptar un reconocimiento público en la medida en que se acredita como historiador de los hechos, como intérprete de los textos o como analista de las instituciones religiosas, dejando en silencio lo que es su identidad y misión específicas. La tentación más insidiosa y permanente es su transvaloración de teólogo en filósofo o fenomenólogo, dejando entre paréntesis en un caso la cuestión de la verdad, en otro caso la cuestión de la revelación positiva de Dios en la historia, y finalmente la necesidad de la mediación eclesial para la salvación.

2. *La intencionalidad teológica*

Al teólogo, como paso previo, le es necesario el análisis de la intencionalidad profunda de los signos, hechos y personas religiosas, dejándolas decirse y afirmarse sin someterlas a un yugo teórico previo ni obligarlas a encajar en una teoría de la religión impuesta desde fuera. Le es necesaria también una reflexión que pase de lo particular a lo universal y de lo universal a lo absoluto, mostrando cual es el contenido de la fe que analiza y cual la naturaleza de la luz con que Dios cualifica a los hombres para acoger, penetrar y asimilar su revelación. El teólogo tiene dos fundamentos sagrados sin los cuales no es quien es: la revelación y la fe, con el correspondiente escándalo y paradoja que ellas implican. La teología no se propone eliminarlos sino entrañarlos y hacer posible a la inteligencia y a la libertad decidirse ante ellos. La fe es un pensar acompañado de un asentir. El pensar deriva de la inteligencia; el asentir de la voluntad y éste se hace posible por el descubrimiento del carácter de verdad, bondad y belleza que algo puede contener, abriendo así el horizonte de la Plenitud, Bien y Fin definitivos. Esta dimensión moral y teleológica es la que inclina hacia un lado la voluntad y hace posible la fe[3].

2. G. Paré-A. Brunnet-P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle*, Paris 1933, 312.

3. Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate* 14, a. 1-2, Roma 1992, II, 430-458; J. H. Newman, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford 1826-1843* (versión cast.: *La fe y la razón. Sermones universitarios 1826-1843*, Madrid 1993); Id., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Barcelona 1960.

El texto siguiente de Congar pone de relieve esta diferencia e identidad del teólogo:

> El teólogo no es un filósofo que trabaja sobre una creencia; es un creyente, un hombre en comunión de espíritu, por la fe, con Dios y con los bienaventurados, que utiliza la plenitud de los conocimientos humanos utilizables para cerciorarse humana y científicamente de lo que cree. La inteligencia que así se aplica no es la del hombre carnal, tan poco capaz existencialmente de reconocer a Dios (Rom 1, 19s; 1 Cor 1, 21). Es la del hombre nacido de nuevo y cuya vida, incluida también la de la inteligencia, está atravesada, sostenida y elevada sobre sí misma por la gracia de Dios. La razón del teólogo, en el trabajo del saber teológico, está intrínsecamente desde el comienzo hasta el fin esclarecida y medida por la fe. En estas condiciones ella se sirve de instrumentos racionales para desentrañar una inteligibilidad humana propia de lo que esa razón teológica tiene por fe[4].

3. *El objeto propio y la fuente específica de conocimiento*

La primera diferencia del teólogo respecto de otros científicos es la realidad que estudia: Dios (objeto material). Su reflexión en este orden es común con la filosofía en un sentido y con las religiones en otro. La perspectiva bajo la que él le estudia es la revelación, tal como él la encuentra en los profetas y en Jesucristo (objeto formal). De ahí se derivan las fuentes para su conocimiento. Distinguimos fuentes exteriores y fuentes interiores. Las exteriores son los testigos y documentos del origen: en concreto la Tradición viva de la Iglesia que en un momento dado se formula por escrito en los Símbolos de la fe y en la Biblia; las interiores son la fe y los dones del Espíritu Santo. La fe no es solo el punto de partida sino el fundamento permanente de un saber que se convierte en fermento de salvación. *Esta consiste en el conocimiento de la verdad, en la orientación al bien que es nuestro fin y en la realización de la justicia*. La fe es la «sustancia» o realidad anticipada de ese futuro y con ello el fundamento para adherirnos intelectualmente a la promesa de Dios en cuanto que es ya una pregustación[5]. Con ello tenemos ya indicado el camino o método de la teo-

4. Y. Congar, *La foi et la théologie*, 175.

5. «Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis, quae nos in futuro beatos facit. Unde apostolus dicit (Heb XI, 1) quod est substantia sperandarum rerum, quasi iam in nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens» (*Compendium theologiae, Proemium*, I, 1, Roma 1954, 13-14).

logía. «El orden es que se comience por la estabilidad de la fe y se proceda por la serenidad de la razón para que se llegue a la suavidad de la contemplación»[6]. La teología es fuente de vida nueva en quien la posee, porque no se queda en la mera reflexión racional sino que abre a otras dimensiones de la vida humana: la contemplación y el amor, la acción y el servicio. La escuela franciscana siempre acentuó estos aspectos y es bien significativo que un teólogo moderno como Tillich se lo reconozca como un mérito especial frente a otras corrientes teológicas[7].

La teología es algo más que la oración y la predicación pero de ellas vive y a ellas vuelve siempre. Lo que no es orable y predicable tampoco es creíble, mientras que aquello que es digno de Dios en la alabanza y acción de gracias es fecundo para la vida del hombre. Las tres fuentes vivificadoras de la teología son la liturgia, la Biblia y la predicación. De su cultivo permanente y de la interacción entre ellas depende la vida interior del teólogo y la fecundidad de su teología. La teología prolonga la *tôdah* judía, la doxología y la eucaristía cristianas, hasta constituirse en razón pensante[8].

Esta radicación litúrgica de la teología es también consecuencia de algo previo y primordial: la conexión entre la Biblia y la liturgia. Quizá una de las consecuencias más negativas de la ruptura luterana haya sido esta separación entre la letra bíblica y la realidad salvífica de la que ella habla, entre el *verbum* y el *sacramentum*, entre la Biblia y la liturgia. En la teología liberal esta separación llevó a la concentración exclusiva en un Jesús de la historia, maestro y ejemplo. Los textos bíblicos fueron naciendo como acompañamiento recitativo e interpretativo de las gestas salvadoras de Dios en la historia, tanto de los hechos del Éxodo como de la pasión y muerte de Jesucristo. Separar la memoria de los acontecimientos de su interpretación, los ritos de comunión con Dios de su palabra interpretativa, la Liturgia de la Biblia, fue por el contrario la tentación del catolicismo.

La liturgia es la cuna de la Biblia[9]. La historia bíblica, como signo particular de la liberación universal ofrecida por Dios a los hombres, se tor-

6. Buenaventura de Bagnoregio, *Sermo* 4, *Christus magister*, n. 15.

7. P. Tillich, *Teología sistemática* I, Salamanca 2001, 62.203. Un panorama de las grandes líneas de pensamiento y de los autores franciscanos, exponentes de esta actitud espiritual con su fuente en san Francisco de Asís (1182-1226) (Alejandro de Hales, c. 1186-1245; Antonio de Padua, c. 1195-1231; Buenaventura de Bagnoregio, 1217-1274; Juan Duns Escoto, c. 1265-1308; Rogelio Bacon, 1210-1292; Ramón Llull, c. 1230-1315; Guillermo de Ockam, c. 1280-1349), cf. J. A. Merino-F. Martínez Fresneda (eds.), *Manual de teología franciscana*, Madrid 2003.

8. Cf. H. H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving. From Israel's Psalms to the Church's Eucharist*, New York 1981.

9. C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, London 1962, 11-32 («The Church at Worship»).

na inteligible y creíble en un sentido, sanadora y santificadora en otra, en ese acto supremo de la Iglesia en el que se conjugan la Palabra y el Sacramento, es decir en la Liturgia. ¿Cómo llegamos a ser contemporáneos con el acontecimiento originario y participantes en la salvación ofrecida por Dios en Cristo: por nuestro sólo recuerdo psicológico, por la mera lectura de la Biblia iluminados por el Espíritu Santo, o por la integración activa y celebrativa en aquellos signos eficaces de la alianza instaurada por Cristo, que él nos mandó realizar en memoria suya, para así ser partícipes de la remisión de los pecados y de la salvación en su sangre, es decir en la ofrenda de su libertad personal de Primogénito al Padre intercediendo por todos sus hermanos? Por la palabra creadora de Dios, dada como luz y vida en el cuerpo y sangre de Cristo, presencializados por la fuerza del Espíritu en la celebración eucarística en la que anunciamos su muerte hasta que vuelva.

En el siglo XX ha tenido lugar un movimiento de recuperación de la conexión originaria existente entre Biblia y Liturgia, entre el sacramento celebrado y la palabra de Dios proclamada. La impregnación litúrgica de los textos sagrados, especialmente recognoscible en los relatos sinópticos de la pasión, en la estructura del evangelio según san Juan, en la Carta a los hebreos y en el Apocalipsis, y la conformación de las anáforas eucarísticas por la Biblia , ha sido explicitada por católicos como J. Daniélou, J. M. Sánchez Caro[10] y protestantes como O. Cullmann[11]. La reflexión ha llegado más hondo todavía al descubrir cómo el culto fue decisivo para el nacimiento, composición y estructura de los textos bíblicos. La liturgia es el lugar concreto donde la palabra bíblica actúa como palabra de Dios, en una interacción entre el enunciado de la gracia y su otorgamiento al hombre. Y lo que es quizá más decisivo históricamente: el canon de los libros bíblicos remite a la liturgia, ya que fueron considerados canónicos los libros que ya se leían en la celebración y este mismo criterio (poder ser leídos en la celebración litúrgica) se seguía también para aceptar o rechazar otror nuevos. *La canonización formal hecha por la autoridad eclesiástica es subsiguiente a la canonización real que iba implícita en el uso litúrgico*[12].

10. J. Daniélou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Égli*se, Paris 1951; J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid 1983.

11. O. Cullman, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963.

12. «Cuando la autoridad competente 'cerró' el canon, simplemente se dio un reconocimiento oficial a la situación que de hecho ya se daba en la práctica litúrgica de la comunidad». F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, InterVarsity, Downer's Grove 1988, 42. Cf. L. M. McDonald-J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody MA 2002; Id., *The Formation of Christian Biblical Canon*, Hendrikson, Peabody MA 1995.

En la investigación más reciente, y siendo críticos con el viejo «panliturgismo» utilizado sobre todo para interpretar relatos históricos del Antiguo Testamento y el contexto de nacimiento de los salmos hace algunos decenios, se ha mostrado cómo historia bíblica y mistagogia litúrgica se reclaman mutuamente. No hay Biblia cristiana sin liturgia y no hay liturgia cristiana sin Biblia. Una hermenéutica litúrgica de la Sagrada Escritura ofrece elementos esenciales para no sucumbir a un «historicismo» arqueológico o literario, que deja la historia bíblica en un pasado lejano agotado y a una utilización puramente doctrinal o social[13]. La Iglesia nace de la eucaristía, de ella y para ella nació la Biblia, y allí encuentra ésta su lugar propio de intelección y de fecundación. Estas son las fuentes de las que mana la fecundidad perenne a la teología: Biblia y Liturgia, como elementos integrantes e interpretativos de la historia de Dios con los hombres que sigue viva hasta hoy, e integradoras de la respuesta de los hombres a Dios que sigue abierta hasta la consumación de nuestra libertad en su Misterio.

13. Cf. S. W. Hahn, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005; Id., *Canon, culto y alianza. La promesa de una hermenéutica litúrgica*, en C. Granados-A. Giménez (eds.), *Biblia y ciencia de la fe*, Madrid 2008, 184-218; J. M. Sánchez Caro, *Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística*: Salmanticensis 30 (1983) 123-147; Id., *Eulogia y eucaristía. La alabanza de Dios Padre*: Estudios Trinitarios 25 (1990) 3-35.

REFLEXIÓN FINAL

LA LÓGICA DEL CRISTIANISMO Y LA LÓGICA DE LA TEOLOGÍA

El cristianismo no es mera religión de verificación (comprobación de *hechos*) ni tan sólo de interpretación (lectura del *sentido*) sino de innovación de realidad, fruto de la acción de Dios en la historia humana (*verdad*). Es resultado de un acontecimiento concreto comprendido como fruto de la conjunción entre la libertad divina y la libertad humana, tal como esa conjunción tuvo lugar en la persona de Cristo. No es, por consiguiente, resultado de un proceso de la naturaleza cósmica, ni de un progreso de la cultura humana, sino de una iniciativa divina, creadora en el grado máximo pensable, ya que en ella Dios llega a ser hombre y el hombre llega a ser partícipe de la naturaleza divina. Una vez que ha acontecido y ha sido reconocida como tal, necesitamos pensar su posibilidad. ¿Cómo es Dios para poder llegar a existir encarnativamente? ¿Cómo son el ser finito, la carne y espíritu humanos, para que puedan expresar a Dios (función mediadora) y para que Dios pueda expresarse en ellos (extensión divinizadora)?

1. *El sentido de la historia*

La historia es aquella dimensión de la finitud y de la temporalidad que puede expresar a Dios. El hombre es el ser capaz de Dios; no sólo de conocimiento sino de expresión. Una faz humana, una palabra humana, una libertad humana y una muerte humana han sido «de» Dios y Dios ha sido «de» ellas. El sujeto de esa expresión es único, Jesús de Nazaret, pero él era uno de nosotros, y si su humanidad fue extendida hasta expresar a Dios, ello quiere decir que la naturaleza humana tiene una radical capacidad de Dios. Lo que en él fue una extensión del orden personal (*unión hipostática*) en nosotros es del orden personalizador (*participación en su filiación divina: filii in Filio*). En el hombre Jesús nos está dado Dios en su ser personal

como Padre, en quien el Hijo existe y con quien consiste, y el Espíritu Santo, que alentó su vida y que después de plenificar su humanidad por la resurrección él envió sobre su Iglesia como primicia del mundo nuevo. Esa manifestación de Dios por el Hijo y el Espíritu son a la vez donación: *Dios se revela en cuanto se da y se da en la medida en que se revela*. No hay separación entre el don y la conciencia del contenido de ese don. Ser hijos de Dios es reconocerse, acogerse y quererse tales. El Don esencial de Dios está expresado en la exterioridad del Hijo encarnado y otorgado también en la comunicación interior del Espíritu Santo.

Hay que proponer no sólo una comprensión óntica de la donación divina, como otorgamiento de realidad-cosa, sino también una comprensión ontológica, es decir como otorgamiento de vida y conciencia divinas. Dios se comunica a las realidades creadas conforme a la naturaleza de éstas y por ello no es posible una relación de Dios con el hombre, que no pase por su conciencia y su libertad, sin que esto suponga afirmar que el hombre se conozca del todo a sí mismo ni que su conciencia llegue a conocer su último fondo; porque sabe el hombre que sus abismales senos le unen con su creador. Hay mucho más en el hombre que lo que el espíritu humano puede conocer; y una de las funciones del Espíritu divino es alumbrarnos para saber quienes somos, de qué carecemos, de qué estamos necesitados y de qué somos capaces (Rom 8, 26; 1 Cor 2, 10-16)[1].

El cristianismo es lo que resulta de la humanización de Dios en Cristo y de la divinización del hombre por el Espíritu. Cristo glorificado y el Espíritu Santo prolongan esa autodonación divina en la Iglesia, que es así el signo real y eficaz de la voluntad iluminadora, redentiva y santificadora de Dios para la humanidad. La Iglesia recibe las leyes de su existencia de la doble misión trinitaria: la encarnación del Verbo y el envío del Espíritu Santo; a ambos se debe y de ambos vive, ya que por sí sola no tiene luz ni vida propias. Vive de la Palabra de Cristo pronunciada de una vez para siempre a la vez que de su entrega por el mundo hecha una vez por todas en la cruz, por lo cual aquel tiempo y aquella muerte tienen que ser perennemente recordados, y actualizados. Y vive del Espíritu Santo enviado, que es principio de actualización, profundización y personalización de la vida divina.

Cada cristiano es el destinatario de esa doble misión trinitaria, que le es accesible en la comunidad creyente, ya que Cristo pervive como cabeza de ese cuerpo animando a cuantos son sus miembros; y el Espíritu Santo le ha sido dado a los creyentes, discípulos y apóstoles, reunidos en Pentecostés

1. «Uno no sabe lo que es. Yo no sé lo que soy. Yo no soy lo que sé», Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann* IV, 21.

en oración con María (Hch 1-2). La vida cristiana es el despliegue personal de esa vida divina, dinamizando cada uno de los órdenes humanos (inteligencia, voluntad, memoria, deseo, corazón) y cada una de sus realizaciones (vida moral, acción social, misión cristiana). La forma concreta que esa realización de la vida divina toma en cada hombre es el secreto más personal e inefable de cada uno, porque junto a la objetividad de la fe, del evangelio, de los sacramentos y de la disciplina eclesiástica, está la comunicación íntima de cada uno con Dios. En el régimen cristiano vigen principios generales y comunes para todos, pero también los imperativos particulares para cada uno. En cada vida actuarán la gracia común y las gracias propias mediante las cuales Dios introduce a cada una en su Misterio y la cualifica de manera apta para que pueda cumplir la misión recibida.

¿Cómo descubrir la lógica inherente al hecho derivado de Cristo, en cuanto acontecimiento histórico con sentido, con su confesión de fe y la consiguiente comprensión de la realidad (*cristianismo*); en cuanto comunidad, surgida de la llamada de Cristo y de la adhesión a él, que no ha cesado en su memoria, alabanza y testimonio hasta hoy (*cristiandad*); en cuanto realidad divina que comunicada al hombre le constituye en un ser de nueva creación (*cristianía*)? Hay comprensión verdadera del otro, cuando uno no sólo le acepta en su materialidad, en sus comportamientos y creaciones, sino que a la vez acepta la comprensión que él se da a sí mismo. No se comprende al otro cuando se lo reduce a un universal abstracto o se le encuadra en una taxonomía genérica. Es verdad que hay leyes generales de lo humano, categorías específicos de lo religioso, y formas comunes a las religiones históricas. Pero una vez reconocido todo esto, hay que acceder a la autocomprensión que el cristianismo tiene de sí mismo. Porque él es hecho y verdad, pretensión de ultimidad a la vez que reconocimiento de realidades inmediatas. Y en este sentido su interpretación es su realidad; negar aquella es negar esta. Podrá y deberá ser enjuiciada, pero desde los fundamentos y fines que ella se da a sí misma; no desde fuera ni desde otros esquemas. El cristianismo es una comprensión última de la realidad porque se la comprende desde el Primero, Dios creador y desde el último, Dios encarnado. *Estas categorías de encarnación y consumación, religadas ambas a la de creación, forman el triángulo hermenéutico, que permite comprender el cristianismo*. La realidad es cristianamente inteligible a la luz de esos tres focos de luz. Ellos nos dejan ver la lógica del cristianismo en la medida en que la expresan como posibilidad e invitan a comprenderse y a vivir desde ellas.

A un tipo de realidad corresponde un tipo de pensamiento. La palabra viene dada por la realidad de la que nace o la que anticipa, porque no son

las palabras las que expresan la realidad sino es la realidad la que se da y dice en las palabras, de las que no es separable. Realidad-pensamiento-palabra forman otro triángulo hermenéutico. La teología viene mediada y medida por esas realidades cristianas constituyentes. La lógica expresiva de la teología deberá reflejar la lógica real del cristianismo. ¿Cómo lo hace?

2. *El camino de la teología*

Al final del diálogo platónico *Fedro*, el protagonista hace el elogio del hombre capaz de jugar con los discursos, componiendo historias sobre la justicia y otras cosas. Sócrates le responde que más bello que hacer discursos sobre ellas es «ocuparse de ellas en serio». Cuando Fedro insiste en preguntarle cuándo un discurso está escrito con arte y por ello no tiende a la victoria, como tendían los sofistas, sino a la verdad, entonces Sócrates concluye con unas palabras que condensan todo el diálogo, y son la mejor síntesis de un método encaminado a exponer la verdad y a crear persuasión.

> Hasta que no
> –se conozca la verdad de todas y cada una de las cosas sobre las que se habla o se escribe;
> –se tenga la capacidad definir la cosa en cuanto tal en su totalidad;
> –se sepa, después de definirla, dividirla en especies hasta llegar a lo indivisible;
> –se haya llegado de la misma manera a un discernimiento de la naturaleza del alma;
> –se descubra la especie del discurso apropiado a cada naturaleza;
> –se componga y se adorne según ello el discurso, aplicando discursos abigarrados y en todos los tonos al alma abigarrada, y simples a la simple:
> hasta ese momento, será imposible que el género oratorio sea tratado, en la medida que lo permite su naturaleza, con arte, tanto en su aplicación a la enseñanza, como en su aplicación a la persuasión, según nos lo ha indicado toda la discusión anterior (*Fedro* 277c).

En estas líneas está anticipado el camino que ha seguido el conocimiento filosófico en Occidente. Ellas precisan que es necesario *conocer* las realidades de las que se va a hablar; *definirlas*; *dividirlas*, *encontrar el modo de hablar* apropiado a su naturaleza y el modo de discurso propio para cada grupo de oyentes. Y en medio de todo esto la conciencia refleja de sí mismo y del acto de conocer («discernimiento de la naturaleza del alma»), en una palabra lo que la crítica moderna llamará el *método*, la clara conciencia previa del modo de hacer, de las condiciones previas de posibilidad, del género de acción, de los límites y alcance del conocimiento iniciado.

Descartes hace filosofía hablando del método de filosofar con garantía y Kant afirmará que en metafísica: «Methodus antevertit scientiam» (el método precede a la ciencia)[2].

San Agustín, en su *Carta 120 a Consencio*, diácono procedente de las riberas hispánicas del Mediterráneo, expone la metodología del conocimiento teológico, y con ella el camino para descubrir la lógica del cristianismo. Los jalones principales de ese camino son para él: 1. Pensar. 2. Creer. 3. Inteligir. 4. Orar. 5. Comprender. *El punto de partida* es la convicción de la majestad de Dios, de su distancia infinita respecto del hombre por lo cual aun después de la revelación nos queda en la lejanía, de forma que todo lo que podamos afirmar de él, aun siguiendo su palabra, es solo una caliginosa aproximación a su misterio. Nada de este mundo es equivalente al ser de Dios. Todo le refleja pero nada le despeja. Todo habla de él, pero nada es su voz misma. «No es pequeño principio del conocimiento de Dios el conocer ya lo que Dios no es antes de que podamos saber lo que es»[3].

1. *Pensar*. San Agustín llega a la recuperación de la fe y al bautismo tras un largo esfuerzo de su inteligencia en busca de la verdad. Ha pasado por la filosofía leyendo el *Hortensio* de Cicerón, a Porfirio, otros autores griegos y latinos, y no ha cesado en la búsqueda tanto de la verdad para la inteligencia como del bien para la voluntad y, a través de ambas, en la búsqueda de la bienaventuranza, de la felicidad plena y eterna. En medio de todo, con nombre o sin él, buscando siempre a Dios, hasta que llegó al descubrimiento de que era Dios quien le buscaba a él. No llega a la fe deponiendo nada sino proponiéndoselo todo. De ahí su grito que es un imperativo: «Intellectum valde ama» (ama intensamente el entender y la inteligencia). «Tempore auctoritas, re autem ratio prior». «Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem; ratio ad intellectum cognitionemque perducit». «Inter credentem et credulum plurimum interest». «Aliud est credere, aliud credulum esse»[4].

2. «In omnibus scientiis, quorum principia intuitive dantur, vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum (conceptus spatii, temporis et numeri), h. e. in scientia naturali et Mathesi, usus dat Methodum, et tentando atque inveniendo, postquam scientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta est, elucesit... Verum in Philosophia pura, qualis est Metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, *Methodus antevertit omnem scientiam*» (I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibillis forma et principiis* [1770], parr. 23, en *Werke* III, Darmstadt 1968, 80-82).

3. «Non enim parva inchoatio cognitionis est Dei, si ante quam possimus nosse quid sit, incipiamus iam nosse, quid non sit» (*Carta* 120, 13).

4. *Carta* 120; *De ordine* 2, 9, 26; *De vera religione* 24-25; *De utilitate credendi* 22-23. Cf. F. Moriones, *San Agustín y Consencio. Carta de san Agustín a Consencio sobre la razón*

2. *Creer*. Para san Agustín como para todo hombre de su época las dos fuentes de conocimiento, iguales en peso, eran la autoridad y la razón. Santo Tomás hablará de los *sancti* (autoridad) y de los *philosophi* (razón). Ellas siguen siéndolo en el fondo para todos, ya que si la vida se redujere a aquello que cada uno puede comprobar y demostrar, no llegaríamos a ser humanos. Es necesario confiar en el prójimo y aceptar a quienes nos han precedido, ya que ellos son el fundamento de nuestro ser (padres), saber (formadores), investigar (maestros). «Crede ut intelligas». Pero justamente ese es el suelo previo sobre el que se tiene que desplegar el pensar propio. Por eso san Agustín remite al pensar y analizar como primera tarea también en el camino hacia Dios: «Intellige ut credas». El creer implica un discernimiento de muchos hechos, posibilidades y palabras hasta reconocer que son creíbles. No se otorga en vacío la confianza a cualquier libro, maestro o doctrina: «Pero deber nuestro es considerar a qué hombres o libros hay que creer para llegar al verdadero culto a Dios, que es nuestra salvación»[5]. Antes de creer es necesario saber y entender, discerniendo a quien y por qué se cree, cual es el contenido y el fundamento de la fe.

3. *Inteligir*. Hasta ahora todo ha sido preparar el terreno para llegar a aquel instante en el que salta la chispa de la luz eterna en el hombre para ver las cosas no sólo como estímulos sino como realidad, para percibir el ser más acá y más allá de los entes, para encontrarse a sí mismo el hombre emplazado ante la verdad y la responsabilidad, atenido a un pasado que le retiene y proyectado a un futuro que le espera. Hay un entender que es contemplar y poseer unas realidades en la medida en que somos poseídos por ellas. «La justicia, la sabiduría y otras cosas semejantes son realidades invisibles que contemplamos cuando las entendemos, con la simple atención de la mente y de la razón, sin forma alguna ni volumen corporal, sin líneas ni modelado alguno de miembros, sin límite alguno finito ni espacio infinito»[6]. Dios aparece como el *dulce lumen aeternum*, que sobrenada en nuestro espíritu, ni disoluble por él ni arrojable de él. Más allá de esta terminología, remanente de su formación filosófica, san Agustín propone al *Deus incarnatus*, al que siendo Eterno se ha hecho *medicus humilis* de nuestras almas. Y sitúa estas realidades temporales en la luz de eternidad que es el espíritu humano; y desde esa luz trasciende la particularidad descubriendo su universalidad y su validez eterna. De sus primeros tratados filosóficos a las *Confesiones*, va un abismo: aquí oímos al cristiano, al cuidador de su alma herida, al pastor de la Iglesia concreta; y habla de un Dios concreto con contenidos concretos de salvación para un hombre que no solo busca ideales sino ante todo el perdón de los pecados y la salud de las enfermedades de su alma. Y este tenor de su espíritu y de su palabra es el que le confiere una perenne actualidad como pensador y como teólogo.

y la revelación: Augustinus 25 (1980) 29-50; Ch. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México 1983, 389-442 («*Nostra philosophia*. El descubrimiento de la personalidad»).

5. «Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est» (*Sobre la verdadera religión* 25, 46 [IV 112-113]).

6. *Ibid.*, 10.

4. *Orar*. El hombre queda desfallecido ante la montaña de la verdad, cuyas faldas le es tan difícil escalar. La Luz y el Sol, la Verdad y la Justicia, la Belleza y la Piedad son las potencias primordiales que el mito ha articulado en grandes imágenes y relatos, a la luz de los cuales ha interpretado el destino humano en medio del curso de la naturaleza. Ante ellas el ser caviloso que es el hombre se abre dejándose iluminar, fascinar y transformar por ellas. Pero en medio de este proceso de «entusiasmo», que es una deificación edificadora del hombre interior, ¿surge el anhelo de un rostro y de un diálogo personal? Los griegos ¿llegaron al vocativo de segunda persona singular para invocar a un ser divino del que se esperase una acción salvífica? Existían los dioses y lo divino, por ejemplo las Leyes con su majestad sagrada dirigiéndose a Sócrates si escapara de la cárcel; no existía un Tú divino equivalente al Yahvé de la Biblia. Y sin embargo, los griegos sintiéndose llamados respondieron invocando. ¿Cuántos diálogos de Platón acaban en oración? Así el *Fedro* en el que ora Sócrates y a quien Fedro le pide que suplique también para él, pues comunes son las cosas de los amigos. Y así concluye Sócrates: «Oh Pan querido y demás dioses de este lugar, concededme el ser bello en mi interior. Y cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí» (*Fedro* 279c). Para san Agustín la oración está substante incluso a las reflexiones teóricas más elevadas. Mientras habla de Dios para los otros está hablando a Dios desde dentro de sí mismo. No hay una *reflexio hominis* que no sea a la vez una *confessio Dei*. Es consciente de que solo si la palabra teológica viene calada de percepción teologal, llega hasta el prójimo con su peso de sentido humano y de verdad divina. Hemos expuesto ya lo que los Salmos son en la vida y teología de san Agustín y citado ese tercer imperativo que al pensar y al creer, une el orar: «Tú, carísimo, ora intensa y fielmente para que el Señor te dé el entender y así pueda serte fructuoso todo lo que desde fuera te ofrece la diligencia de los maestros o doctores»[7].

7. «Tu autem carissime, ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum ac sic ea, quae forinsecus adhibet diligentia praeceptoris sive doctoris, possint esse fructuosa», *ibid.*, 14.

5. *Comprender*. Esta palabra es de difícil aplicación a Dios y a las realidades conexas con él: Cristo, el Espíritu, la Iglesia, los sacramentos y las promesas de Dios, ya que allí donde está en juego Dios, con su ser y hacer, allí el hombre se encuentra con el límite. Hay dos fórmulas que se han repetido a lo largo de la historia de la teología, después de que san Agustín en su carta 147 a Paulina y el Pseudo-Dionisio escribieran: «Si comprehendis, non est Deus» (Si llegas a compr[he]nder, entonces no es Dios lo que has compre[he]ndido). Esta palabra tiene un doble sentido: abarcar, contener, poseer del todo y en este no se puede aplicar a Dios –la solemos escribir *comprehender*–; pero puede significar también: captar el sentido, entender la realidad y alcance de algo o de alguien –y entonces escribimos *comprender*–. Tiene el significado de *pensar*, y en esta perspectiva decimos que lo que no es pensable no es creíble.

La segunda fórmula es complementaria de la anterior y, de acuerdo con ella, Dios en su revelación se oculta y cuanto más se le conoce más se descubre su incomprensibilidad: «Comprehende, incomprehensibile esse» (comprende que Dios es incomprensible). Los autores que más profundamente han pensado sobre Dios (santo Tomás, Rahner...) con mayor fuerza la han subrayado[8]. Y sin embargo es posible un saber no de evidencia lógica, ni de intuición intelectual sino derivado del hecho mismo de vivir consciente, amorosa y fielmente ante Dios, de acoger su revelación y de ordenar la vida conforme a su voluntad, que termina haciendo posible una experiencia de él. Algo similar a lo que expresamos cuando decimos que sabemos lo que es una profesión por haberla ejercido, cómo es una ciudad por haber habitado en ella durante años, lo que es la vida por haberla vivido. Las causas o fuentes de ese comprender sapiencial son la acción, el amor y la vida. Cuando estos tres órdenes se conjugan se da un saber de Dios por connaturalidad, que encuentra su punto cumbre en los místicos, a quienes junto «al ejercicio de la teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no les falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan»[9].

8. Cf. K. Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes*, en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1975, 285-305; Id., *Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin*, en *ibid.*, 306-319; A. de Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner*, Salamanca 1995. Esta afirmación clara y explícita de la trascendencia absoluta de Dios sobre nuestro ser y nuestro pensar, nada tiene que ver con ciertos movimientos gnósticos o con un *apofatismo radical*, que postula el silencio como única actitud ante Dios. El cristianismo es la religión de la Palabra de Dios, y derivando de ella, es la religión de la palabra del hombre a Dios, desde Dios y sobre Dios. Y es la religión del Espíritu, a quien Balthasar definió como «El desconocido más allá de la Palabra», más allá y nos más acá de la Palabra. El no conocido que nos hace conocer; desconocido porque no suplanta a la Palabra sino que la recuerda, interpreta e interioriza (*Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, 95-105). Sobre ese apofatismo radical que llevaría también a negar que la Biblia contenga afirmaciones válidas sobre Dios, ha hablado la «Notificación sobre los escritos del P. Anthony de Mello SJ» (24 de junio 1998) de la Congregación para la doctrina de la fe (*Documentos*, 576-578).

El Nuevo Testamento afirma la revelación del Padre al hombre, en Jesucristo por su Espíritu. «El que recibe mis mandamientos y los guarda ése es el que me ama; el que me ama mí, será amado de mi Padre y lo amaré y me manifestaré a él» (Jn 14, 21). «Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos en él morada» (14, 23). «El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (14, 25). Para el apóstol Pablo existe una «gnosis» de la fe, que brota de ella como su necesario anverso interno, en la que el creyente, más que conocer a Dios, se siente conocido por él. La gnosis cristiana tiene que ver fundamentalmente con el amor de Dios que nos precede y que, al ser correspondido, se transforma en conocimiento (1 Cor 8, 3). «Ahora mi conocimiento es limitado, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12). Las categorías de vida y alegría son equivalentes en las cartas escritas por san Juan (1 Jn 1, 1-4).

Entre el Nuevo Testamento y los místicos castellanos se sitúa san Agustín, que otorga al amor y al deseo esa potencia reveladora de Dios. La vida es un camino hacia ese conocimiento amoroso y experiencial de Dios. «Mi intención ahora no es que entendáis ya estas realidades divinas, que es imposible, sino excitar el deseo de entenderlas alguna vez. Eso es obra del sencillo y puro amor a Dios, que es el que se expresa sobre todo en las costumbres. De ese amor ya he dicho muchas cosas: inspirado por el Espíritu Santo nos lleva al Hijo, es decir a la Sabiduría de Dios por la cual el Padre es conocido. Si la sabiduría y la verdad no se aman con todas las fuerzas del espíritu, no se puede en modo alguno llegar a su conocimiento; pero si se busca como se merece, no se retira ni se esconde a sus amantes. De aquí aquellas palabras que soléis tener con frecuencia en la boca: 'Pedid y recibiréis; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Nada hay oculto que no se descubra'. El amor es el que pide y busca y llama y descubre y el que finalmente nos hace permanecer en aquello que nos fuere revelado ('Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur')»[10].

9. San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, pról. 3, en *Obras*, Madrid 1988, 573.
10. Agustín de Hipona, *Sobre las costumbres de la Iglesia católica* I, 31.

3. *La verdad del cristianismo*

La lógica de la teología debe nacer y corresponder a la lógica del cristianismo (aspecto objetivo) y a la lógica de la vida cristiana (aspecto subjetivo). He aquí algunos principios constituyentes del cristianismo, que permiten descubrir lo que lo constituye, diferencia y define; en una palabra, su verdad. Él deriva de Cristo, quien se identificó acomo el des-velamiento, desocultamiento y patencia de Dios, que eso significa «ἀ-λήθεια», verdad. Él se definió a sí mismo como el camino que lleva hasta el que es la Vida verdadera (Jn 14, 6; 8, 32). El cristianismo es *contenido* (evangelio, Credo, dogma), es *forma* o estructura (comunidad, institución, Iglesia), es *palabra* (celebración, predicación, teología). Cada uno de estos tres elementos repercute sobre el otro. *No hay un contenido al margen de una forma y de una interpretación, mientras que la forma y la interpretación están determinadas por el contenido.*

a) *Principio histórico*

El cristianismo no es una idea, una propuesta moral, una «religión», que el hombre descubre, conquista o elabora. Está más allá del mito, de la especulación y de la ética. Es fruto de la acción de Dios en el tiempo; es el acontecimiento de Dios dándose en su Hijo para relevar y divinizar al hombre. Este es el fundamento para aceptar lo que tiene de verdad la tesis de Barth, Bonhoeffer, Moingt: que en este sentido el cristianismo es una fe y no una religión; que no está en la cadena de invenciones del hombre, ni en continuidad con las religiones anteriores, aun cuando se la designe como la religión absoluta. El cristianismo es un hecho histórico y, por ello, reclama una teología que comience por el inventario, explicación e interpretación de la historia. Ahora bien en la autocomprensión de sus protagonistas originales lo primero es el «hecho dogmático» (*dogma* = decisión, decreto, voluntad) de Dios interviniendo. «La crítica histórica no ha conseguido mostrar que Jesús mismo sea completamente 'adogmático'»[11]. La historia en Cristo se trasciende a sí misma: es hecho particular, es verdad universal y es la vida del Absoluto comunicada para vida del hombre.

El cristianismo a la vez que afincado en la historia se comprende a sí mismo como religión trascendente a la historia («suprahistórica»: M. Kähler). Por ser histórica se diferencia esencialmente por un lado del mito, que es lo que acontece en todas partes y en ninguna, siempre y nunca; y por

11. Comisión teológica internacional, *La interpretación de los dogmas* (1988), 440.

otro está sustraída a la permanente tentación de apropiación o de doblegamiento ideológico. Por ser religión suprahistórica el cristianismo habla de la trascendencia personal de Dios insertándose en nuestra historia (gracia), de la *salus ante nos* y *extra nos*. Esto es lo que designa la terminología clásica de historia sagrada: la que tiene a Dios como primer protagonista y no es fruto sólo del pensar, hacer, desear o esperar humanos; ni el fruto de la universal presencia creadora y de la providencia universal de Dios. *Es el acontecimiento («Er-eignis») por el que Dios tiene en Cristo historia con los hombres, haciendo de esa historia de los hombres su propia historia («eigen machen»).* El cristianismo como religión profética atribuye a Dios no solo la causalidad universal de orden metafísico sino también acciones categoriales específicas como la elección, revelación, alianza, encarnación, que presuponen una dimensión básica de apertura del hombre a Dios y una presencia inicial de Dios en sus criaturas.

El concilio Vaticano II recoge lo que considera una convicción fundamental de la Iglesia:

> Dios, para establecer la paz o comunión con él y una sociedad fraterna entre los hombres pecadores, dispuso entrar en la historia humana de modo nuevo y definitivo, enviando a su Hijo en nuestra carne, a fin de arrancar por Él a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás y en Él reconciliar consigo el mundo [...] Para que esto se realizara plenamente, Cristo envió de parte del Padre al Espíritu Santo, para que llevara a cabo interiormente su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a extenderse a sí misma (AG 3-4).

El Evangelio relata ese acontecimiento y lo interpreta como «decisión-acción» (*dogma-prâxis Theoû*) de Dios y por ello la dimensión dogmática le es constituyente. Los dogmas posteriores son sólo la concreción interpretativa que la Iglesia hace de esa «decisión» de Dios en Cristo.

El reconocimiento de la dimensión histórica del cristianismo y de la teología llevó a finales del siglo XIX a C. Bernouilli a contraponer «el método científico» y el «método eclesiástico»; llevó a Harnack a reclamar la historia para los historiadores y con ello convertir a los profesores en los primeros, y en el fondo los únicos, intérpretes legítimos del cristianismo. Finalmente E. Troeltsch contrapuso el «método histórico» al «método dogmático», orientando la teología de éste hacia aquel[12]. El afirmar que el cristianismo es un hecho histórico aun no ha resuelto la cuestión de su natura-

12. C. Bernouilli, *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie* (1898); E. Troeltsch, *Über die historische und die dogmatische Methode in der Theologie* (1905). Cf. E. Troeltsch, *Oeuvres* III. *Histoire des Religions et destin de la théologie*, Paris-Genève 1996, 41-62.

leza y pretensión. La historia verdadera del hombre es inmanencia mundana, pero a la vez puede estar inhabitada por la trascendencia de Dios y ser expresión del ser y voluntad divina. Para quienes no hay revelación en el sentido estricto, no es posible la correspondiente lectura «dogmática». Para el creyente, en cambio, la teología histórica es necesaria pero no es suficiente para explicar los hechos, que fueron vividos y testimoniados como revelación de Dios y salvación de la vida humana. La teología comienza así por las primeras confesiones de fe en Jesús como Cristo-*Kyrios*-Hijo, por el evangelio de la comunidad en el origen, sigue por los dogmas de la posterior Iglesia, considera la conciencia de la Iglesia actual y desde ahí llega al sistema. En correspondencia con esta lógica del cristianismo la teología presupone memoria, tradición, interpretación, testimonio. Si no hay un Jesús «adogmático», entonces tampoco es posible una teología adogmática.

b) *Principio encarnativo*

La revelación de Dios ha ido teniendo lugar a lo largo de la historia de múltiples formas y en múltiples ocasiones, hasta que el Hijo, por ser él resplandor de su gloria e imagen de su sustancia (Heb 1, 1-4), la ha consumado. El Antiguo Testamento es el relato de esa multiplicidad de formas, protagonistas y situaciones a través de las cuales Dios ha ido manifestando su relación con los hombres, sus planes para ellos y el plan para sí mismo con ellos. La revelación se ha realizado de forma correspondiente al ser personal y trinitario de Dios: de forma libre, personal e intersubjetiva (DV 8). Ha sido revelación por la palabra, ya que ésta es el medio de comunicación más expresivo de la vida personal. Dios crea por su palabra, se revela en la palabra y redime en la palabra. *Camino*, *encuentro*, *diálogo* son las tres categorías que mejor expresan esa relación nueva entre Dios y el hombre. Los dos son protagonistas y, al andar ambos por el mismo camino, se encuentran y, una vez encontrados, reanudan la marcha con palabras nuevas en un amoroso e incesante diálogo de libertad, en el cual ninguno puede suplir ni retener al otro.

Los relatos de Abrahán en el Antiguo Testamento y de los discípulos de Emaús en el Nuevo Testamento son la más bella metáfora pensable para expresar el encuentro y diálogo entre Dios y el hombre. En Jesucristo esa palabra de Dios, que es eterna y coextensiva con él, toma carne en el tiempo. «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14). La revelación ahora es una persona. La verdad es en persona. No es sólo religión del oír, sino también del ver y del tocar (1 Jn 1, 1-4); por ello de la música pero también de la escultura, de la pintura y del teatro. Si la música de Bach es

un nuevo evangelio también lo son el Barroco y los autos sacramentales de Calderón. Todas las palabras, formas y figuras anteriores a Cristo aparecen ahora como anticipo del Hijo encarnado y todas las posteriores como su memoria y actualización.

La teología no podrá ser otra cosa que el conocimiento, interpretación y conformación con el que es el *Logos* personal de Dios. Cristo es el *fundador* (origen histórico), el *fundamento* (principio permanente), la *figura* (expresión e interpretación), la *forma* (realización anticipada en él de nuestro destino) y el *futuro* del cristianismo (garante de la promesa de Dios). La teología participa del *nous* de Cristo[13]. Este, siendo el centro y criterio del cristianismo, no opera una reducción del resto de la divinidad y del resto de la realidad, sino que por el contrario él abre al Padre y al Espíritu por un lado y a la universalidad de la verdad por otro. El cristocentrismo es todo lo contrario de un cristomonismo. La teología encuentra así en Cristo la verdad concreta de Dios y desde ella ilumina las realidades como posibles lugares mediadores de Dios para el hombre. A la Verdad encarnada tiene que corresponder una teología encarnada.

c) *Principio sacramental*

El siglo XX vivió dos fenómenos de signo contrario: el redescubrimiento del principio sacramental en los años veinte y su crisis en los años posconciliares[14]. El final del siglo XIX había radicalizado dos actitudes: por un lado el positivismo que sólo considera verdaderamente real lo demostrable científicamente y por otro un idealismo del yo absoluto en la línea de Fichte, que remite toda la realidad a una voluntad y decisión del sujeto, haciendo al espíritu centro generador de realidad. La historia por un lado y la fenomenología por otro ayudaron a redescubrir la dimensión encarnativa del ser humano y el valor trascendente de la realidad material. Las cosas son y significan; son transparentes a algo que está más allá de ellas mismas, no son únicamente materia fungible y destructible. El hombre es función y sentido; los acontecimientos humanos producen y provo-

13. «Nosotros tenemos el *noûs* de Cristo» (1 Cor 2, 6). El término *noûs* designa la capacidad humana de pensar y comunicar, pero también la de distinguir y discernir, que puede fallar y entonces debe renovarse, pero esto solo puede hacerlo en Cristo y por Cristo. El teólogo es aquel en quien ese noûs de Cristo se convierte en principio de iluminación y conformación de su pensamiento. Cf. C. Strüder, *Paulus und die Gesinnung Christi. Identität und Entscheidungsfindung aus der Mitte von 1 Kor 1–4*, Leuven 2005.

14. Cf. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen-Freising 1966. Se trata de la síntesis de las cuatro lecciones tenidas en las «Salzburger Hochschulwochen» de 1965.

can. Ciertos hechos y gestos humanos primordiales (el comer juntos, el engendrar, el uso del agua y del aceite, el saludo, la imposición de manos, el intercambio de dones...) aparecieron siempre en la historia de las religiones como portadores de algo que los hombres hacen y de algo que les acontece.

Con ello se recuperaba la posibilidad de una comprensión sacramental primero de la existencia humana y luego de los ritos que el cristianismo ha recogido o creado (bautismo, eucaristía, confirmación, ordenación sacerdotal, unción de enfermos...). La revelación y la salvación pasan por las realidades materiales, que ya por sí solas abren a un sentido trascendente y pueden ser mediadoras de la gracia divina. *Esa abertura indeterminada de ciertas realidades a un sentido ulterior es precisada por las palabras determinantes de Cristo, que unen la gracia invisible de Dios a una materia visible de los hombres*. Los sacramentos son así imitaciones y prolongaciones del Verbo encarnado[15]. El redescubrimiento de la liturgia de los primeros siglos llevó consigo el redescubrimiento de la Iglesia y, desde ella, como sacramento primordial, el redescubrimiento de cada una de sus acciones e instituciones sacramentales. Frente a la teología liberal, que no veía en la historia más que datos positivos de la acción humana, Barth afirma la presencia de Dios en esa historia mediante su Palabra, que tiene en la Biblia su expresión. Él se sitúa en la línea de Lutero, para quien, en el fondo, no hay varios sacramentos-cosas sino sólo un sacramento-persona: Cristo[16]. Pero la revelación-salvación de los hombres no aconteció por la sola palabra sino por el entero destino del Verbo encarnado.

Frente a Barth por esos años la teología católica recupera la comprensión histórica y encarnativa de la salvación. Los sacramentos son la integración de los hombres en la historia de Cristo, actualizado en la Iglesia, cuerpo histórico suyo y prolongador concreto de su salvación. Esta recuperación era hecha posible por una nueva antropología superadora de positivismo e idealismo anteriores, y por una comprensión de la historia abierta al Absoluto y capaz de ser portadora de su manifestación. Con ello se superaba un universalismo abstracto de la salvación para el cual ésta es coextensiva a la realidad (teología liberal, cristianos anónimos) y un acosmismo antropológico de la salvación, para el cual la gracia es mediada sólo por la palabra (teología dialéctica de K. Barth). Pero la gracia de Dios ha elegido y ha querido mediaciones humanas de la salvación divina: comenzando por la humanidad de Jesús con la participación activa de María, su madre, y siguiendo por la Iglesia con sus sacramentos y acciones, cada uno de ellos con su diversa intensidad y normatividad.

15. «Sacramenta enim possunt considerari primo ex parte sanctificantis, quae est Verbum incarnatum: cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum» (Tomás de Aquino, STh III, q. 60, a. 6).

16. «Si usu Scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam» (M. Lutero, *De captivitate babilonica* [1520], en WA 6, 501, 37). Cf. E. Jüngel, *El ser sacramental*, Salamanca 2007.

La teología se sitúa en esta cadena de acciones humanas que median la gracia de Dios porque, desde que uno de los humanos fue expresión plena de Dios y una *sarx* humana fue *sarx* connatural del *Logos* eterno, la palabra del hombre es capaz de decir a Dios, de trasponerle al corazón del hombre a la vez que de interpretar al propio hombre desde Dios. Las palabras humanas no están vacías sino habitadas por la voluntad creadora de Dios que las hizo capaces de decirle a él y de decir todo desde él. La palabra del teólogo, uncida por la fe y el Espíritu Santo a aquella Palabra encarnada, no habla sólo desde el vacío del mero saber, recordar o actuar propios del hombre mortal y pecador, sino desde la inserción en las realidades sacramentales de la Iglesia.

La teología en este sentido es esencialmente litúrgica, ya que de la matriz del misterio celebrado y actualizado es de donde brotan las palabras nuevas que resuenan y remiten a algo más que la pobreza o riqueza de quien las pronuncia. No hay palabra en la Iglesia sin sacramento y no hay sacramento sin palabra; Biblia sin Liturgia ni Liturgia sin Biblia. Esta ilumina a aquella y aquella otorga realidad de gracia a ésta. La predicación es el lugar concreto en el que confluyen fecundándose entre sí y siendo fecundas para los oyentes la Biblia y la Liturgia[17]. Una teología sin referencia sa-

17. «La théologie est liturgique par essence, sans doute ne l'était-elle plus que sur le mode le plus atténué qui soit. La redécouverte d'un lieu de parole et de signification annoncée dans le livret programmatique de Guardini, *L'essence de la liturgie* (1918), un an avant le premier commentaire de Barth sur l'épître aux Romains), déborde le cas restreint de la théorie du culte chrétien, pour concerner globalement toute théorie du discours chrétien. La figure du théologien se modifie ainsi notablement. Il est nulle part question de refuser le bon droit des raisons réfléxives et critiques. Il est question, en revanche, de reconduire la théologie à son jaillissement. La théologie traite du mystère de Dieu, elle en traite dans une Église, qui célèbre aussi des 'mystères', dans une Église pour laquelle ce mystère se donne à penser dans une économie de présence et d'événement –dans une Église donc à laquelle son culte donne la première matrice des paroles qu' elle prononce sur Dieu en lui offrant un langage dans lequel parler à Dieu. Et si cela vaut d'abord des théologies catholique et orthodoxe, sans doute faudrait-il ajouter que l'herméneutique de la parole à laquelle s'est voué un courant notable de la théologie protestante contemporaine (E. Fuchs, E. Ebeling) est d'une certaine manière au fond une théologie liturgique – une théologie des mots qui deviennent Parole, et qui deviennent éminemment dans l'acte de la prédication» (J.-Y. Lacoste, *Théologie*, en *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, 1130-1131). Cf. P. de Clerk, *L'intelligence de la liturgie*, Paris 1995, el cap. 3: «Relaciones entre liturgia y teología»; Id. (éd.), *La liturgie lieu théologique*, Paris 1999.

cramental deja el contenido del discurso en el nivel de lo posible y pensable sin llegar al nivel de lo real y vivible, lo mismo que un evangelio sin Iglesia deja el cristianismo en el nivel de lo ideal lejos de lo concreto. El cristianismo es palabra y misterio, teología y eucaristía. Y sólo desde ahí es mística. El teólogo sabe del Misterio en la medida en que lo celebra y vive de él y en la medida en que, una vez celebrado, lo ilumina y comunica con su palabra.

d) *Principio escatológico*

El cristianismo se comprende a sí mismo apareciendo históricamente «en la plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4; Ef 1, 10). Plenitud de humanidad que en un sentido precede a Cristo e hizo posible que fuera reconocido como el Mesías, el Hijo, el rostro visible del Dios invisible (recuérdese la promoción humana del hombre y de Dios que es el Antiguo Testamento, y lo que Jaspers llama el tiempo axial y con otras categorías expresa Voegelin). En otro sentido él confirió plenitud a la historia al revelar en ella y entregarle a ella la propia Plenitud de Dios, en la inmediatez de la carne, en la humillación de la convivencia violenta, en la solidaridad salvífica con nuestro destino por la muerte y la resurrección. Cristo es así el *Éschatos*, el último de nuestra historia, por ser el Primero de la nueva humanidad. Él es la plenitud de la revelación de Dios y crea una mediación para hacernos a todos posible el acceso a ella, la Iglesia, que es «plenitud del que lo plenifica todo» (Ef 1, 23; 4, 13; Col 1, 19; 2, 9). El cristianismo es en un sentido historia temporal y en otro escatología anticipada; se inicia con unos hechos fundadores, que se enumeran en el Credo y cuya fuerza salvadora se actualiza en los sacramentos. La predicación de la Palabra, la celebración de la eucaristía, los dogmas conciliares... no son autosuficientes sino que se desbordan más allá de sí mismos hacia un pasado fundador (ya sí) y hacia un futuro consumador (todavía no).

Cullmann fue en el siglo XX el exponente máximo de una teología centrada en la historia de la salvación. Para él Cristo está situado en aquel tiempo. La memoria subjetiva y el Nuevo Testamento nos lo hacen contemporáneo. Pero tanto esta propuesta historicista como la hermenéutica, es insuficiente, ya que hay que pasar de lo particular a lo universal, del sentido a la verdad, de la interpretación a la aserción, de la «salus ante nos in illo tempore» al «hodie salutis». Bultmann, en cambio, concentra la historia en la escatología del instante presente, en el que por la predicación de la palabra acontece para cada uno la decisión del Eterno que afirma, condena y

justifica al hombre. Mientras que la línea de Cullman se concentra en la interpretación de la *historia salutis* lineal contenida en los Sinópticos y los Hechos de los apóstoles[18], Bultmann centra su interés en la escatología ya realizada (teoría de la justificación de Pablo) y en la vida ya dada y el juicio ya realizado (de san Juan)[19].

El problema radica en que, coherentes con su común procedencia protestante, no reconocen que, además de la Palabra, haya otra mediación encarnativa que prolongue y actualice el ἐφ-άπαξ, el «una vez y de una vez para siempre» de la acción salvífica de Jesús. Para la teología católica, el sacramento, el dogma y la teología son la expresión triforme de la única Palabra (*verbum rememorativum*, *verbum demonstrativum*, *verbum prognosticum*) y viven de una tensión interna insuperable: son los signos concretos de la Palabra irreversible e insuperable de Dios a la historia humana, su Sí de presencia incondicional; pero a la vez, como promesa, vez están pendientes de su cumplimiento[20]. Nuestro conocer es en espejo y en enigma; tenemos sólo las primicias de la redención y marchamos hacia el descubrimiento de la gloria de los hijos de Dios, gimiendo con los dolores que darán a luz la nueva creación (1 Cor 13, 12; Rom 8, 18-25). Esto lleva consigo que la teología tiene que vivir, a la vez que de la gloria inmarcesible de su Señor alegrándose con ella, en la actitud humillada de quien se sabe lejos de la realidad prometida y columbrándola sólo. No son posibles ni los integrismos ni los fundamentalismos: vamos llegando a conocer, vamos descubriendo dimensiones del Misterio, vamos dejándonos transformar por él; pero no lo abarcamos ni dominamos. Hay una idolatría de la teología como hay una idolatría del dinero o del poder.

Cuando uno se ha pasado largos años bregando en el mar del pensamiento y como herrero en la fragua golpeando sobre el yunque los conceptos, la tentación de apreciar menos o incluso de menospreciar la teología es grande, porque sabemos de su absoluta desproporción y de su última incapacidad para hablar del Infinito. Entonces el pensar nos inclina al silencio y a la oración, al amor y al servicio. Ya para Hegel el pensar incluía

18. Cf. O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel 1957; Id., *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1966.

19. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; Id., *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum*, en L. Reinisch (ed.), *Der Sinn der Geschichte*, München 1961, 50-65, pero sobre todo su *Teología del Nuevo Testamento* (1948-1953) y su *Comentario al evangelio de san Juan* (1941). Cf. J. Ratzinger, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de fe*, Salamanca 1971; W. Kasper, *Fe e historia*, Salamanca 1974.

20. Cf. Comisión teológica internacional, *La interpretación de los dogmas*, 436.

una «devoción» (*Andacht*). La paradoja suprema es que el Misterio es el que más da que pensar y sentir; que el Inefable es el que más da que hablar y más palabras ha engendrado. La teología es teología cristiana como incesante diálogo con Dios y con los hombres en el camino; diálogo con aquel que se hizo nuestro Camino en persona, el Pionero de la caravana humana, que ya ha entrado en el santuario de Dios realizando la redención eterna (Heb 9, 12.24).

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Les déplacements actuels de la théologie*: número monográfico, Concilium 135 (1978).

AA.VV., *Christliche Theologie*, en *Theologische Realenzyklopädie* 33, Berlin 2002, 263-349, con bibliografía exhaustiva.

Aubert, R., *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Torunai 1954.Audinet, J. *et alii*, *Les déplacements de la théologie* (Le Point théologique 21), Paris 1977.

Azcuy, V. (coord.), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Buenos Aires 2000.

Balthasar, H. Urs von, *Ensayos Teológicos*. I. *Verbum caro*; II. *Sponsa Verbi*, Madrid 1964; III. *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1999; IV. *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974; V. *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986.

–*Gloria. Una estética teológica* I-VI, Madrid 1986-1989.

–*Teodramática* I-V, Madrid 1990-1997.

–*Teológica* I-III, Madrid 1997-1998.

–*Epílogo*, Madrid 1998.

–*Hans Urs von Balthasar zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000.

Barth, K., *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962; versión cast.: *Introducción a la teología evangélica*, Salamanca 2006.

–*Die kirchliche Dogmatik* I. *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* (1932), Zürich 1989.

Bayer, O. - Peters, A., *Theologie*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, Basel 1998, 1080-1095.

Bedouelle, Th., *La théologie* (Coll. Que sais-je?), Paris 2007.

Beumer, J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953.

Boss, M. - Émery, G. - Gisel, P. (éd.), *Postliberalisme? La théologie de Lindbeck et sa réception*, Genève 2004.

Bousquet, F. (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris 2003.

Bousquet, F. - Capelle, Ph. (dirs.), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Paris 2005.

Bousquet y otros (eds.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges J. Doré*, Paris 2002.
Bouyer, L., *Le métier du théologien*, Paris 1979.
Burke, P. - Lubac, H. de *et alii*, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967.
Cantin, A., *Foi et dialectique au XIe siècle (Philosophia nostra Christus est - Mea grammatica Christus est: San Pedro Damiano, Epist. VIII, 8, PL 144, 476)*, Paris 1997.
–*Saint Pierre Damien (1007-1072). Autrefois - Aujourd'hui*, Paris 2006.
Capelle, Ph. - Greisch, J. (eds.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du IIIe millenaire*, Paris 2004.
Chenu, M. D., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris 1969.
–*La théologie au XIIe siècle* (Paris 1976).
–*La théologie est-elle une science?* (Coll. Je sais-Je crois), Paris 1957.
Chenu, M. D. - Kasper, W. - Jossua, J. P. - Schillebeeckx, E., *Función de la teología en la Iglesia*, en *El Futuro de la Iglesia*, número extra de Concilium (1970) 197-226, que recoge las ponencias del Congreso Mundial de Teólogos celebrado en Bruselas del 12 al 17 de septiembre de 1970.
Colombo, G., *La ragione teologica*, Milano 1995.
Congar, Y., *Théologie*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15, 398-502.
–*La foi et la théologie*, Paris 1962; versión cast.: *La fe y la teología*, Barcelona 1964.
–*Situations et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967.
–*Le theólogien dans l'Église aujourd'hui*, en número monográfico dedicado a *Les Théologiens et l'Église*: Les Quatre Fleuves 12 (1980) 7-28.
Descamps, A., *Théologie et magistère*: ETL 52 (1976) 82-133.
Doré, J., *La grâce de croire*. I: *La Révélation*. II: *La foi*. III: *La Théologie*, Paris 2003-2004.
Doré, J. (dir.), *Le christianisme et la foi chrétienne*. I: *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1991.
Drey, J. S., *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819/Darmstadt 1971.
Dulles, A., *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona 2003.
Ebeling, G., *Theologie*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* 6, Tübingen 1962, 754-769.
–*Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1977.
Fantino, J., *La théologie en questions. Actes du Colloque de Metz*, Paris 2007.
Fisichella, R., *Oporter philosophari in theologia*: Gregorianum 76 (1995) 221-262; 520-533; 701-728.

Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Theologie im III. Millenium –Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Frankfurt 2000.
Gisel, P., *Tâche et fonctions actuelles de la théologie. Déplacements et perspectives dans le cotexte contemporain*: RTL 35 (2004) 289-315.
Gisel, P. - Evrard, P. (ed.), *La théologie en postmodernité*, Genève 1996.
Hoffmann, J., *Théologie et Magistère. Un «modèle» issu de Vatican I*: Les Quatre Fleuves 12 (1980) 77-101.
Hünermann, P., *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y de verdad*, Barcelona 2006.
Journet, Ch., *Introduction à la théologie*, Paris 1947.
Kasper, W., *Dogma y Palabra de Dios*, Bilbao 1968.
–*Dogmatik als Wissenschaft*: Theologische Quartalschrift 157 (1977) 189-203.
–*Dogmática*, en P. Eicher (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos* I, Barcelona 1989.
–*Teología e Iglesia*, Barcelona 1989.
Kasper, B. - Hemmerle, K. - Hünermann, P., *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg 1970.
Kern, W. - Pottmeyer, H. J. - Seckler, M. (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4. *Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988.
Lacoste, J.-Y. (ed.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris 1998; versión cast.: *Diccionario Crítico de Teología*, Madrid 2007.
–*La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Paris 2008.
Lafont, G., *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, Paris 1994.
Lauret, B. - Refoulé, F. (ed.): *Iniciación a la práctica de la teología* I. *Introducción*, Madrid 1984.
Lindbeck, G., *La naturaleza de las doctrinas. Religión y teología en la era del posliberalismo*, Yale 1984.
Lubac, H. de, *Théologies d'occasion*, Paris 1984.
–*Théologie dans l'histoire* I-II, Paris 1990.
Moda, A., *Per una critica della ragione teologica*, Padova 1993.
Mies, F. (ed.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Bruxelles 2006.
Moingt, J., *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993; versión cast.: *El hombre que venía de Dios*, 2 vols., Bilbao 1995.
–*Dieu qui vient à l'homme. I. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002 (versión cast.: *Dios que viene al hombre* I. *Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2007); II/1. *De l'apparition à la naissance de Dieu. Apparition*, Paris 2005; II/2. *De l'apparition à la naissance de Dieu. Naissance*, Paris 2007.
Neuhäusler, E. - Gössmann, E. (eds.), *¿Qué es teología?*, Salamanca 1969.

Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1977; versión cast.: *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981.
Pérez de Laborda, A., *La théologie comme science. Théologie de la raison pure et philosophie de la raison pratique*: RTL 23 (1992) 297-320 = *Teología de la razón pura y filosofía de la razón práctica*, en Id., *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*, Madrid 2002, 19-43.
Rahner, K., *Schriften zur Theologie* I-XVI, Einsiedeln 1959-1984; versión cast.: *Escritos de Teología* I-VII, Madrid 2000-2005.
–*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979.
–*Sämtliche Werke*, ed. Rahner-Stiftung, ca. 32 vols., Freiburg 1995ss.
Ratzinger, J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985 y 2005; orig. 1982.
–*Wesen und Auftrag der Theologie. Versuch zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993.
–*Église et Théologie*, Paris 1992. En parte idéntico al anterior.
Rovira Belloso, J. M., *Introducción a la teología*, Madrid 1996.
Schaeffler, R., *Philosophische Einübung in die Theologie*. Band I: *Zur Methode und zur theologische Erkenntnislehre*. Band II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Band III: *Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, Freiburg-München 2004.
Scheeben, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik* I. *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1874 y 1941-1957.
Schillebeeckx, E., *Approches théologiques* I. *Révélation et théologie*, Paris 1965.
Schwöbel, Ch., *Theologie*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2005, 255-306, con bibliografía.
Seckler, M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, en Kern, W. - Pottmeyer, H. J. - Seckler, M. (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4. *Traktat Erkenntnislehre*, Freiburg 1988, 180-241, con bibliografía.
Sedmak, Cl. (ed.), *Was ist gute Theologie?*, Insbruck-Wien 2003.
Sileo, L., *Teoria della scienza teologica. Quaestio De scientia theologiae di Odo Rigladi e altri testi inediti 1230-1250*, Roma 1984.
Söhngen, G. S., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952.
Theobald, Ch., *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité* I-II, Paris 2007.
Torrell, J. P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin* I-II, Paris 1993-1996.
Wiedenhofer, S., *Theologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, Freiburg 2000, 1435-1444.
Xiberta, B., *Introductio in sacram theologiam*, Barcelona 1964.

ÍNDICES

ÍNDICE DE MATERIAS

acción de Dios
–continuidad de la: 91, 102, 132, 189, 212s, 248, 284, 319, 359s, 373, 381, 429, 445, 473s, 515s, 616, 678
–conversión como: 386, 391
–en Jesucristo: 205, 432, 597
–historicidad de la: 638, 699-701, 708
–liturgia como: 219
–revelación como: 385
acción, filosofía de la
–y dinamismo de la voluntad: 97, 125, 160, 315
acción, matriz de la teología: cf. política, teología
admiración: cf. metafísica, desde la contingencia
alianza de Dios con el hombre: 38, 48, 92, 162, 173, 175, 191-194, 198, 203, 219, 283, 286s, 295, 353, 379s, 396-398, 407, 410, 412, 429, 455, 585, 615, 697
alianza, teología de la: 33, 184
anabática, teología: 164; cf. metafísica, y teología; hombre, origen de la teología
–y conocimiento analógico, 432
analogía: 430-433, 530, 535, 639
–de la fe: 535, 679
–del ser: 535, 679
–del amor: 535
–y dialéctica: 34, 431
–y participación: 350-351, 426-428
Antiguo Testamento: 172-174, 183-195, 198, 202s, 228, 287, 316s, 339, 359, 372, 379, 380, 396-397, 434, 616, 617, 698, 710, 714; cf. Nuevo Testamento, y Antiguo
antisemitismo: 287, 677
antropocentrismo: cf. hombre, origen de la teología; giro antropológico; método(s) de la teología, trascendental
antropología: 32, 49, 105, 141, 145, 151, 153, 160, 162, 195, 203, 209, 290, 302, 330, 377s, 436s, 461, 468, 572-574, 586, 599, 640, 712
–individualista: cf. individualismo
–teológica: 89-90, 145-149; cf. apertura teologal del hombre
–y cristianismo: 25, 39, 113
apertura teologal del hombre: 37-40, 115-133; cf. hombre, origen de la teología
–deseo como: 160s
–e historia de las religiones: 38, 129, 314
–e inteligencia: 160
–y categorías bíblicas: 709
–y escatología: 244, 314
–y espíritu: 141
–y voluntad: 160
apofática, teología: 26, 76, 257, 429, 451
–ambigüedad de la: 535
apologética, orientación de la teología: 32, 318, 618; cf. diálogo, en teología

apologética, teología: cf. fundamental, teología
apóstol(es): 43, 52, 64-65, 131, 176, 214, 216-218, 221, 258, 273s, 311, 313, 356ss, 383, 397s, 403, 405, 492s, 500-501, 507, 521, 531, 583, 615, 643
–carisma del: 222, 364
–como legado de Cristo: 215
–magisterio del: cf. magisterio, episcopal
–y universalización de la revelación: 215, 380
aristotélica, filosofía: 12, 22-24, 27, 29, 33, 35, 40s, 82, 118, 170s, 180, 237, 259, 264, 269, 307, 329, 347, 457, 459, 530, 580, 640
arte, teología como: 328-329; cf. poesía y teología
ateísmo: 671ss
–cultural: 401, 629
–responsabilidad de los creyentes en el: 516
–y sistema: 535
audición y obediencia, teología como: 13, 34, 161, 178, 286, 304, 311-313, 672, 689
autodivinización: 95, 149, 166, 351, 554
autonomía
–absolutización de la: 185, 399, 472, 584
–de la ciencia frente a la fe: 375, 494
–de la filosofía: 147, 180, 346
–de la religión: 147, 301
–de la teología: 182, 346, 413, 503, 513, 522
–del hombre: 91, 143, 156, 289, 646
–del teólogo: 250
–y creación: 247, 283, 433, 634, 677
–y gracia: 584, 646; cf. gracia, y naturaleza
autoridad en la Iglesia: 491-494, 499
–apostólica: 216, 293, 364, 381, 500-501, 509, 521s
–como tentación: 517
–de los sumos pontífices: 504
–decisión doctrinal: 513-514
–y caridad: 519
–y conflictos: 512-515
–y dogma: 65; cf. dogma(s)
–y gracia: 511
–y misión: 411, 511
–y teología: 495, 626, 674

barroco español, teología del: 31, 619
bautismo: 101, 138, 386-387, 390, 402, 404-405, 406, 409, 456, 492, 703
belleza; cf. relación Dios-hombre, en la belleza; poesía y teología
Biblia: 184-187; cf. Antiguo Testamento; liturgia, y Biblia; movimientos eclesiales de renovación y teología, bíblico; Nuevo Testamento; palabra de Dios, Biblia como
–canon de la: 220, 697
–centro de la: 267
–como norma de la teología: 494-495
–concepción del tiempo en la: 443
–géneros literarios en la: 433-435, 661
–*hybris* en la: 163
–interpretación normativa de la: 496-499
–mediación del conocimiento teológico: 293
–objeto de la teología: 261, 413
–origen de la teología: 29, 35, 179, 266, 312, 531
–sentido de la historia en la: 442-443
–teocentrismo en la: 24, 37, 186, 203
–unidad de la: 186, 260, 312, 497
–y Espíritu Santo: 201, 312
–y exégesis: 312, 343, 434, 443, 496
–y tradición: 220-222, 313
bíblica, teología: 181, 313, 435
–fragmentación actual: 439
–y ciencias auxiliares: 185
–y teología sistemática: 288
–y tradición: 223
bíblicas, categorías: 152, 173, 176, 188-194, 227, 429, 442, 709
–y dimensión comunitaria de la fe: 396s
–y teología: 39, 472

carisma(s)
–comprensión individualista del: 363
–eclesialidad de: 360, 415
–en el neoprotestantismo: 364
–objetivo y subjetivo: 364
–variedad de: 358
–y carismatismo: 519, 590
carisma, teología como: 49s, 83, 217, 309, 355-366, 487, 489, 493, 504, 513
catabática, teología: 164
–y conocimiento dialéctico: 432
catafática, teología: 26
católica, teología: 392, 492, 569-578, 624-629, 712
–autoridad en la: 492s
–e inculturación: 633
–en el XIX: 462s, 623
–escuela de Tubinga: 197, 416, 462, 623, 662
–evolución en el XX: 467-479, 624-629
–fe en la: 388s
–frente a protestante: 309, 416, 432, 492, 633
–giro antropológico en la: 572-574
–individualismo en la: 399, 404
–método en la: 309
–naturaleza y gracia en: 142-145
–recepción de la protestante en la: 464, 467
–referencia dialéctica en la: 143s
–unidad de la acción de Dios en la: 142
–y escolástica: 464-466, 623
–y movimientos de renovación del XX: 547, 570-572, 625
–y nuevas comunidades eclesiales: 589
–y pluralismo religioso: 633
–y posconcilio: 574, 579-601
–y Radical Orthodoxy: 634
–y teología ortodoxa: 631
catolicidad: 83, 96, 260, 277, 317, 510, 588, 650, 656
ciencia(s)
–de la naturaleza y del espíritu: 328
–discurso de las: 344
–jerarquía de las: 23, 30
–lenguaje de las: 344
–límites de las: 449
–positivismo en las: 52, 69
–y hombre imagen de Dios: 90
–y teología: 11, 13, 145, 250, 343-344, 523, 693
ciencia, teología como: 22, 69s, 244, 327-331, 343, 375, 394, 524-529, 580, 618, 693
–del espíritu: 393
–e individualismo: 494
–positiva: 74, 223, 526
–práctica: 74, 262, 543, 596
–racionalidad específica de la: 545
–surgimiento de la: 28
–teórica: 262
–y autonomía de la razón: 494
–y ciencias auxiliares: 50, 53, 70, 288, 328-330, 343
–y magisterio episcopal: 514
–y universalidad; cf. universalización, teología como

comunitarismos: 401
concilios: 261, 271, 343, 382, 505; cf. Vaticano I, II
–cristológicos: 92, 207, 372
–teólogos en los: 462, 504, 506
–y dogma: 65
confianza fundamental: 119, 122, 132, 440
conocimiento: 336-338
–factores constituyentes del: 89
–*principios y fundamentos* del: 371
–y afinidad: 61s, 272, 392s
conocimiento de Dios: 22, 26, 48, 91, 99, 130-131, 147, 154, 195, 294, 297, 366, 421-437, 550, 671, 678, 703
–analógico; cf. analogía
–condiciones de posibilidad del: 424-425
–del teólogo: 673s
–dialéctico; cf. dialéctica
–en la naturaleza; cf. revelación, en la naturaleza
–fe como condición del: 387s
–formas de: 428-430
–por autoridad: 673
–por experiencia: 533, 673; cf. mística
–universalidad en el: 425
–y amor: 12, 128-132, 154, 179, 365-366, 425, 707
–y asimilación: 179, 337, 425, 706s
–y memoria: 567
–y revelación: 246
conocimiento teológico: 23s, 59, 183-184, 269-271, 283-322, 336, 462, 703-707
–especificidad del: 293, 494, 695-698
–fuentes externas e internas: 695
–y fe: 542-544
contemplación, teología como: 22, 27, 208, 258, 423, 580, 597, 673, 696
contemplativa, teología: cf. teología monástica
conversión: 24, 59s, 73, 147s, 165, 200, 209, 255, 319, 385-387, 391, 424, 472, 476, 529, 557, 583, 589, 597, 606, 644
coraneidad: 152, 339, 563, 586, 622
correlación: 81, 311s; cf. método(s) de la teología, de correlación
–de anábasis y catábasis: 37, 45s, 91, 135-139, 143
–exterioridad-interioridad: 216-218, 392
–hombre-Dios: 151-156
–literatura-teología: 435
–teólogo-teología: 488-490
cosmos y pregunta por Dios: 41, 94, 151, 277, 300, 327, 347, 442, 559
–y metafísica: 117-120, 143, 337
–y teología: 22, 230s, 444, 597, 604
creación: 95, 138, 347, 349, 429-431, 584, 614
–como imagen de Dios: 247-249, 616
–segunda: 149, 286, 385
–y encarnación: 645, 683
–y participación: 430, 634
–y revelación: 54, 248-249; cf. revelación, en la creación
Credo; cf. símbolos de la fe
cristianismo: 54, 66, 71, 76, 92, 110s, 114, 137, 176, 178-179, 201, 203, 209, 213, 217, 223, 273s, 286, 299, 302, 315, 349, 351s, 364, 372-374, 381, 383, 399, 412s, 445, 451, 470s, 472ss, 474ss, 492, 499, 515, 561, 572s, 594, 625, 630, 632, 648s, 660, 699-716
–accesos al: 53-54
–como oferta de sentido: 124, 126, 136, 443

–dimensión dramática del: 331, 477, 528, 649
–e historia positiva: 54, 99, 165, 170, 178, 216, 261, 304, 313, 329, 343, 507
–eclesialidad del: 53, 397, 401, 412, 414-416
–historia del: 35, 48, 66, 103, 241, 243, 470, 529, 551s, 575
–inteligibilidad del: 136, 143, 319, 352, 455, 527; cf. escándalo del cristianismo
–novedad del: 25, 41-43, 94s, 99, 146, 372, 528s, 593, 699
–universalidad del: 170, 516
–presupuestos antropológicos del: 131-132, 135
–y filosofía: 29, 94, 165-169, 345s, 479, 524s, 529-530, 615-616, 648
–y helenismo: 42, 391, 614-615
–y judaísmo: 25, 42, 185-186, 192s, 195, 208, 286-287, 304, 372, 412, 613
–y libertad: 136, 331, 699
–y poscristianismo: 73, 583s
–y religiones: 145s, 165-167, 570, 576
Cristo; cf. Jesucristo; Dios, Logos; encarnación
cristología: 203, 252, 458, 475, 478s, 621, 646
–dogmas cristológicos: 92, 207, 372
–en la teología dialéctica: 679
–giro cristológico de la teología: 297-300
–y Espíritu Santo: 212
–y jesuanismos: 208-209, 399
–y soteriología: 208
–y teísmo: 144
crítica, teología como; cf. razón, crítica
cruz, lógica de la: 170-171, 530; cf. escándalo del cristianismo
–y belleza: 432
cruz, teología de la: 182, 299, 432, 470, 478, 529
culto; cf. liturgia
cultura y teología
–hispana: 83
–helénica: 21-24, 42, 93, 207, 350, 530, 588

definiciones de teología: 13, 30, 32-35, 58, 69, 318, 375, 459, 669
deísmo: 35, 172, 350, 365
dialéctica, relación: 143s, 227, 240, 374-375, 430-433
–en el lenguaje sobre Dios: 427, 430
–y analogía: 34, 427
–en el conocimiento de Dios: 428-433, 462
dialéctica, teología: 142, 385, 401, 432, 547, 713
–oposición a la teología natural en la: 677
–vs liberal: 655s
–y analogía de la fe: 433
dialógica: 432
diálogo,
–en teología: 12, 25, 41, 49, 74-76, 145s, 162, 165, 243, 263-265, 319, 401, 412, 445, 452, 534, 559, 572, 574-576, 599s, 613s, 620, 623, 628, 632, 641, 646, 654, 656, 716
–oración como: 176
–revelación como: 48, 131, 186, 198, 255, 294, 412, 429, 710
Dios; cf. Trinidad
–Ágape: 76, 170, 374, 594, 633, 685; cf. Espíritu Santo
–como Misterio: 42, 64, 72, 102, 112-113, 115, 127, 128-133, 148, 231, 260, 321, 330, 341, 353, 374, 382s, 393, 422, 445, 492, 571, 594, 606, 690, 698, 701, 714ss

–como proyección: 121, 162, 163-164, 176, 209; cf. e idolatría; religión y proyección
–de la teología: 171s, 183, 348-349, 545
–de los filósofos: 23, 43, 171, 182, 299, 347, 470, 545; cf. deísmo
–don de: 162-164; cf. gracia
–e idolatría: 43, 66s, 129, 165, 189, 191, 254, 297, 340, 361, 362-365, 514, 535, 596, 656, 715
–en el Antiguo Testamento: 186-195, 202s, 287, 317, 341, 379s, 396-397, 470, 710
–en la Biblia: 162-165, 172-176, 178-180, 183-218, 255, 429; cf. bíblicas, categorías
–encarnado; cf. Jesucristo; encarnación
–existencia de; cf. existencia de Dios
–gloria de: 33, 48, 129, 137, 254, 299, 304, 352, 431, 594, 605, 676, 683, 688
–gratuidad de: 48, 162-164, 249, 507, 584, 605, 688
–libertad de: 90, 109-110, 229, 248, 331, 384
–Logos: 15, 28, 42, 65, 76, 109, 113, 122, 170, 206s, 226, 229, 250, 372-374, 412, 442, 515, 594, 614, 633, 650, 711, 713
–objeto de la teología: 22, 35, 75, 201, 245, 284, 293, 295-296, 305, 573
–personal; cf. persona, Dios como
–Pneuma: 12, 113, 250, 685; cf. Espíritu Santo
–Principio: 76, 549, 585
–Santo: 15, 35, 46, 48, 128, 178, 189, 191, 207, 298s, 340s, 344, 347-349, 408, 475, 587, 648
–sujeto de la teología: 11, 22, 30, 92s, 201, 245-246, 384-385, 544
–Verdad: 262s, 308, 373, 685, 711
–y filosofía; cf. metafísica
discursiva, teología: 336, 429; cf. académica, teología
dogma(s): 57, 59, 64-65, 217, 288, 375, 381-383, 394, 400, 407, 445, 475s, 486-487, 493s, 496, 499
–e historicidad: 310, 321, 461, 505, 508
dogmática, teología; cf. sistemática, teología
doxología, teología como: 33s, 60, 254, 353-355, 431, 451, 483, 605, 683, 696
dualismo: 156, 227, 456, 472, 616, 634; cf. extrinsecismo teológico; gracia, y naturaleza

economía y teología: 26, 180, 283, 391, 443, 457; cf. Trinidad, económica e inmanente
elección: 189-191, 396, 397-398
–y particularidad: 285-287, 474
encarnación: 26, 40, 92, 170ss, 179s, 268, 357, 443, 451, 471, 593, 614s, 627, 679, 710-711
–como revelación: 42-43, 46-47, 54, 92, 107, 110, 202-209, 253, 680, 700
–lógica de la: 172, 191s, 573
–unicidad de la: 305, 373, 515
–y antropología: 110, 145-146, 155, 195, 247, 605
–y creación: 284, 319, 349s, 429s, 432, 683, 688, 701
–y dogma: 65
escándalo del cristianismo: 57, 59, 171, 202,.228, 431, 476-477, 500, 512, 529-530, 694
–en el cristianismo: 502

escatología: 107, 110s, 125s, 166, 192, 195, 209, 244, 251, 262, 295, 304, 445, 458, 519, 545, 547, 599
–e historicidad: 502
–principio escatológico: 714-716
–reserva escatológica: 508
–y libertad: 485
escolástica, teología: 82, 263, 289, 422
–crisis de la: 466
–escolasticismo: 97
–neoescolástica: 32, 465-466, 572, 625, 628
–sistemática en la: 457-459
–y protestantismo: 268, 297, 432
especulativa, teología: 31, 74, 82, 262, 451
esperanza; cf. escatología
–signo de trascendencia: 133
Espíritu Santo: 32, 35, 172, 202, 205, 211-223, 242, 278, 337, 349, 356-357, 362s, 372s, 392, 443, 445, 492s, 515-516, 591-594, 707, 713
–e interioridad: 35, 64, 164, 256, 276, 301, 304s, 317, 356, 392, 536, 695, 700
–lugar de la teología: 242
–objeto de la teología: 261
–y acción Cristo en la Iglesia: 198s, 201, 209, 302, 357, 398, 402-405, 486, 700, 709
–y carisma de la teología; cf. carisma, teología como
–y exégesis: 312, 343, 697
–y memoria: 212, 302, 516, 567, 707
–y soteriología: 167, 519, 591
–y universalidad: 33, 304s
–y verdad: 15, 65, 73
espiritualidad y teología; cf. interioridad; monástica, teología; oración
–distanciamiento de: 72, 182
–en la teología de la liberación: 597
–en Padres griegos: 26
espiritualismo: 471, 531
estoica, filosofía: 23, 94, 165, 457
estructuralista, filosofía: 153, 421
ética: 39, 42, 57, 73, 105, 119, 344, 372, 471, 586, 598
eucaristía: 218-219, 342, 355, 660, 696
–e Iglesia: 34, 398, 406ss, 410, 485, 698
–y fe: 406, 409, 485
–y *traditio* de Jesús: 214-215
evangelio: 31, 199-200, 312, 315, 379, 399, 492-493, 509, 533, 617, 648, 710, 714
–anticipaciones del: 25, 167, 339, 711
–anuncio del: 82s, 135, 146, 216, 343, 358s, 361, 402, 501, 517, 654
–como legado de Cristo: 215
–destinatarios del: 264, 596
–inculturaciones del: 588-590, 614, 617, 633, 644
–testigos fundacionales del: 59
–y contexto cultural: 51, 81, 146, 243, 254, 256, 260, 516, 547
–y Espíritu Santo: 218, 221
–y justificación: 139, 149, 298
–y mediaciones culturales: 529
–y protestantismo: 266, 320, 491-492, 656
–y seguimiento de Jesús: 316
–y teología académica: 259s
–y teología política: 259, 261, 271s
–y tradición: 65, 220, 485, 501
evolución, teoría de la: 152
exégesis: 181, 258, 288, 312s, 343, 434s, 437, 473, 475, 531, 553, 570, 574s, 590, 617s, 637ss
–complejificación actual: 181, 496ss, 532, 574
existencia de Dios
–argumento ontológico: 82, 168s

–como evidencia: 187
–presupuesto de la teología: 672
–pruebas de la: 93, 118, 160, 168-169, 348, 582
–y amor: 12, 112, 113
–y fe filosófica: 169
–y razón práctica: 44, 168, 348, 635
existencialista, filosofía: 119, 123, 126, 464
–y angustia: 118
extrinsecismo teológico: 96, 160, 350, 472

fe
–catolicidad de la: 260
–centro de la: 320, 446
–como conocimiento: 30, 60, 72, 137, 286, 374-375, 385, 544
–como gracia: 30, 60s, 90, 385, 388, 390, 541, 544
–como luz: 11s, 30, 60, 72, 137, 255, 331, 389-390
–como participación: 60, 385, 391s
–como praxis: 314-316; cf. seguimiento de Jesús
–dimensión comunitaria de la: 395-416, 512, 545
–funciones de la: 390-393
–fundamento de la teología: 11, 57, 59-62, 103, 331, 544, 671s, 674, 695
–maestros y testigos de la: 46, 67, 131, 201, 222, 229, 311, 316-318, 336, 342, 404, 445, 508-509, 525, 581, 661, 681
–mediaciones de la: 486
–necesidad de la teología para la: 355, 509, 533-534, 551
–normas de la: 495-496
–objetiva: 30, 378-383, 392, 395
–origen de la teología: 229-231, 256, 286, 301-303, 377, 393-394
–particularidad en la; cf. particularidad en teología
–presupuestos de la: 105-114
–principio subjetivo de la teología: 294
–subjetiva: 30, 383-394, 395
–unidad en la y teología: 498, 690
–universalidad de la: 317; cf. universalización, teología como
–y apertura del hombre: 135-139
–y conversión: 60, 385-387
–y libertad: 136-137, 384-385, 541, 672, 674, 694
–y metafísica: 144
–y razón: 12, 167, 313, 373, 385, 411, 530, 550s, 566-567, 694s; cf. intelección, teología como
–y revelación: 11, 59, 249, 256, 294, 541
fenomenología: 47, 55, 57, 83, 572, 629, 711
–de la religión: 53, 129
–de las religiones: 627
–teología como: 291, 303-305, 694-695
fides qua; cf. fe, subjetiva
fides quae; cf. fe, objetiva
filosofía y teología: 11s, 31, 35, 38-39, 41, 43, 49, 55, 57, 66, 75, 77ss, 81ss, 97, 144, 146, 153, 159, 162, 165-172, 175ss, 179s, 182, 188, 194, 197, 213, 225s, 239, 255, 263s, 266s, 271, 288-291, 299, 321, 330, 337, 344-349, 350s, 353, 392, 415, 421, 441s, 450, 457, 459, 462, 477-479, 502, 515, 524-525, 529-532, 547, 553, 557, 592, 604, 615s, 619, 621, 628s, 640, 646, 648, 650, 655, 693ss, 702s; cf. acción; aristotélica; estoica; estructuralista; existencialista; griega; idealista; marxista; personalista; platónica; pragmatista; racionalista, filosofías

–como forma de vida: 272, 314
–como soteriología: 345
–cristiana: 258, 347, 640
–de la religión: 95, 394, 437
–pregunta por Dios en la: 93-94, 154, 160, 167, 244, 347, 565, 678
–reducciones sucesivas en la: 290, 502, 560, 562s
–y admiración: 117-120, 161
–y herejía: 65, 266, 457, 615-616
–y finitud: 561; cf. metafísica, y contingencia
franco-belga, teología: 82
fundamental, teología: 98, 103-104, 162, 271, 550, 625, 640
fundamentalismo: 16, 401, 472, 497, 531-532, 583, 587, 605, 715

germana, teología: 82
giro antropológico: 96, 160, 424, 572
–en la teología: 95-97, 297-305, 620
–y antihumanismo: 559-560
gloria
–de Dios; cf. Dios, gloria de
–del hombre: 48, 137, 352
–del teólogo: 485
gnosis: 185, 228, 456, 529, 616
gracia: 34, 110, 117, 121, 162-164, 166, 203, 216-217, 222, 249, 256, 270, 273, 275, 284, 289, 314, 341s, 351, 354s, 357-360, 363-366, 373, 408, 424s, 433, 443, 460, 485, 492, 509, 511, 521, 541, 564s, 606, 631, 637, 680, 688, 701, 709, 712-713; cf. fe, como gracia: 379
–ley de la: 46
–teología como: cf. carisma, teología como
–y elección: 190-191, 285-288
–y liturgia: 214, 218s, 381, 403-405, 512, 712
–y naturaleza: 91, 103, 136, 141-149, 155-156, 245, 247, 284-285, 320, 352, 385, 388, 470, 472s, 492, 564, 646, 677-679
–y pecado: 48, 216, 267-268, 298-299, 391, 402, 460, 471, 554, 591, 637, 683
griega, filosofía: 470, 615

herejía: 65, 266, 409, 447, 457, 465, 490, 497, 615-616, 618, 682
hermenéutica: 53, 272, 288, 290ss, 315, 318, 320, 322, 331, 469, 478, 561-562, 596, 621, 714
–ambigüedad de la: 532
–círculo hermenéutico en la teología: 209
–giro en la teología: 470
–lugar hermenéutico de la teología: 273, 580
hermenéutica, teología: 83, 318, 469
historia
–comprensiones de la: 227
–concepción bíblica de la: 172-173, 177-180, 188, 192-193, 442-443
–de Jesús como historia de Dios: 208-209
–de la Iglesia: 65s, 81, 259, 265, 311, 334, 336, 362, 436, 485, 571, 626, 628s, 673
–de la salvación; cf. soteriología
–de la teología: 21-32, 297-305, 366, 569-601, 612-636, 641-651
–de las religiones: 129s, 193, 677, 712
–dimensión dramática de la: 38, 331, 650
–discernimiento en la; cf. signos de los tiempos
–en la teología del siglo XX: 197-199

–lugar de la revelación: 107, 110, 141; cf. revelación histórica
–novedad y tradición en la: 612
–trascendida en la teología: 225-231
–y libertad: 107, 109, 141, 174, 679
«historia de la Iglesia»: 70, 79, 343, 455, 637-638
«historia de las religiones»: 474, 572, 627
historia, teología de la: 226
histórica, teología: 14, 318, 413, 570, 611, 638, 710
hombre; cf. antropología
–capacidad de Dios del: 40, 373
–como espíritu: 52, 108-110, 113, 141, 151
–conformación por la fe: 388
–en la Biblia: 38; cf. bíblicas, categorías
–«existencia dogmática» del: 67
–heteronomía del: 563, 585
–historicidad del: 109, 112, 115
–imagen de Dios: 24, 40, 89-90, 94-95, 132, 138, 149, 151, 154, 209, 247, 286, 295, 352, 386, 429, 432s, 442, 546, 587, 646, 659, 672
–libertad del; cf. libertad, del hombre
–objetividad y subjetividad del: 64, 111, 116, 148, 263, 288, 365, 377, 408
–origen de la teología: 85-156, 255, 301-305, 377s, 604s; cf. giro antropológico, en la teología
–trascendencia del: 125, 373; cf. apertura teologal; hombre, como espíritu; hombre, imagen de Dios
–trivialización contemporánea del: 559-560, 587
–unidad naturaleza y gracia en el; cf. gracia, y naturaleza
–vocación divina del: 64, 89-91, 127, 166, 193, 247, 351-352, 551, 554, 646
–y filiación: 99, 175, 200, 214, 315, 374, 391, 544, 686, 699

idealismo como signo de trascendencia: 133
idealista, filosofía: 40, 74, 83, 126, 228, 248, 304, 450s, 462, 479, 502, 623, 648, 711s
idolatría: 66s, 341, 362, 514, 535, 656, 715
Iglesia: 211-223, 355-366, 395-416, 491-519, 521-522
–diferenciación de funciones en la: 504-509
–dimensión teándrica de la: 215, 373
–fundamento de la teología: 57, 62-66, 402-416
–lugar de la teología: 13s, 242, 413, 416, 508, 517, 521, 674
–necesidad de teología para la: 14, 372, 412s, 509, 526, 533, 553s
–origen de la teología: 223, 545, 661
–sujeto de la teología: 411-412, 544
–unidad de la: 65, 217, 222, 382, 398, 498, 504
–y autoridad: cf. autoridad en la Iglesia
–y escándalo: 594
–y fe: 62-64, 407-409, 414, 486; cf. fe, dimensión comunitaria de la
–y revelación: 62-63, 402, 405-406
–y sacramentos: 398, 403-405, 406
–y tradición: 62, 215, 218-223, 500-501, 511

iluminación: cf. fe, como luz
–bautismo como: 101, 404s
imago mundi: 557-558
individualismo: 197, 363, 399-402, 404, 494
inmanencia: cf. trascendencia
inquietud humana, origen de la teología: 13, 48, 98, 116, 124-128, 135, 141, 144, 155, 159s, 165, 261
intelección, teología como: 11, 34, 250, 313-314, 374, 411-412, 422, 441, 446, 450-451, 455-478, 525s, 527s, 531, 573s, 695, 701, 704-705
interioridad, dimensión de la teología: 289, 300, 334-335, 533s, 536
–y Espíritu Santo: 35, 211, 216-217, 261, 304s, 317, 700
–y verdad: 318
interpretación, teología como: 13, 26, 33ss, 47, 79, 217, 223, 228, 253, 259, 327, 329, 331, 416, 450, 469, 507, 551, 596, 672, 680, 708, 711
irracionalismo: 531

jansenismo: 365
Jesucristo: 199-216; cf. cristología; encarnación; *kerigma*; concilios, cristológicos
–autoridad de y autoridad apostólica: 500
–como exterioridad: 35, 211, 304, 515, 700
–como «supernatural concreto»: 155
–contemporaneidad de: 172, 201, 286, 592, 714
–fe absoluta: 92, 251
–fuente y forma de la teología: 11, 15, 25, 42-43, 49, 92-93, 201, 205, 209, 251, 253, 295, 312s, 372-374
–Logos: cf. Dios, Logos
–Palabra personal de Dios: 34, 76, 127, 142-143, 206-207, 251-253, 255, 257, 312, 349, 352, 372-373, 381, 430, 503, 536, 561, 567, 627, 680, 700, 706, 710, 713, 715
–revelación escatológica: 136, 251
–*traditio* de: 213-218
–unidad de revelador y revelación: 92, 111
–universalidad de: 49
Jesús de Nazareth, perspectiva creyente y no creyente sobre: 209
judaísmo: cf. cristianismo, y judaísmo
judaización de la teología: 470
judeocristiana, teología: 613
justicia, voluntad de como signo de trascendencia: 44, 46, 119, 133, 137, 144, 151, 168

kénosis: 174, 202, 285, 432, 502-503, 524, 615; cf. escándalo, del cristianismo
kerigma: 25, 74, 165, 229, 531, 551; cf. evangelio, anuncio del
–y fe: 229, 311, 316, 385
–y dogma: 381, 508

legalismo: 511, 519
lenguaje, comprensiones del: 237s, 256-257, 290, 421, 532, 561-562
lenguaje de la revelación: 111, 146, 162, 433-435
lenguaje(s) sobre Dios: 38-39, 238, 256, 292
–bíblico: 434, 439s, 499, 502, 672
–oración como: 64
lenguaje teológico: 69, 76, 175, 262, 274, 292, 299, 344, 421-428, 430s, 526, 535, 671, 693
–analógico: 427, 535
–autoimplicativo: 672-673
–omología en el: 434

–performativo: 433
–sistema como: 439-453
–y asimilación: 75, 425
–y epistemología teológica clásica: 421, 424-433
–y géneros literarios: 436-437
–y giro lingüístico: 421
–y Lateranense IV: 431
–y libertad de la teología: 490
liberación, teología de la: 271-274, 322, 581, 599-601, 603s
liberal, teología: 54, 58, 363, 400, 470, 493, 543-544, 655
–e individualismo: 399
–y Antiguo Testamento: 185
liberalismo filosófico: 401, 504, 511
libertad de la teología: 487-490
–frente a la filosofía: 529-530
–y autoridad: 491-519, 530-532
–y eclesialidad: 521-522, 533-534
libertad del hombre: 48-49, 90-91, 108-114
–ante la revelación: 38, 113
–en situación: 522
–y de Dios: 90, 110
–y razón práctica: 44
–y relación con Dios: 585
–y servidumbre: 152s
libertad del teólogo: 485-487, 536, 688-689
–como libertad del creyente: 485, 506
–y derecho canónico: 518
–y tentaciones: 534-536
liturgia
–como actualización: 218-219, 261, 343, 380, 406, 445, 499, 660
–Iglesia sujeto de la: 410
–y teología: 21, 23, 35, 71, 101, 244, 263, 580, 696; cf. movimientos eclesiales de renovación, litúrgico
–y apóstol: 216
–y Biblia: 179, 219-220, 230, 696-98
–y comunidad creyente: 397
–y experiencia de Iglesia: 401
–y tradición: 222
lugares de la teología: 233-278; cf. Espíritu Santo; Iglesia; liturgia; palabra de Dios; sociedad; universidad, lugar de la teología
–interno: 242-243
–personal: 671
–y Vaticano II: 580
lugares teológicos: 266-271
–ajenos: 271, 516
–como fuentes de la fe: 678
–propios: 271

magia y religión: 53, 131, 175, 193, 254, 584, 594, 614
magisterio: 222-223, 686
–carisma del: 356-361, 504
–conciliar: 572; cf. concilios; Vaticano II
–eclesialidad del: 508-509
–episcopal y teológico: 501-509, 518-519, 583
–historicidad del: 508
–pontificio: 504, 515, 569, 572
–y caridad: 360, 519
marxista, filosofía: 119, 123, 125s, 401
–y escatología: 126
medieval, teología: 27-31, 170, 230, 272, 294, 350, 582, 618s
–conocimiento de Dios en la: 421-431, 427
–géneros literarios en la: 436
–métodos de la teología en la: 310
–y escuelas: 662
–y evidencia social de Dios: 296, 423s
–y movimientos evangélicos: 618
–y teología académica: 618

memoria, teología como: 43, 50, 78, 179, 245s, 287s, 361, 542-543, 710, 714
–y profecía: 659-662
–y tradición teológica: 662
metafísica: 22, 27, 33, 39, 41s, 77, 94, 106-108, 129s, 144, 147, 152, 160, 169, 173, 176, 182, 208s, 213, 227, 244, 264, 268, 289-291, 302, 344, 439, 460, 468, 508, 524, 545, 565s, 572, 604, 616, 620, 640, 703
–cristiana: 39
–de la inmanencia: 160, 478
–de la inquietud: 98
–desde la contingencia: 22, 117-120, 161
–fe metafísica: 169
–frente a Biblia: 182
–frente a ingenuidad: 554
–*muerte* de la: 290, 448, 558-563, 635
–vivencia del hombre: 115
–y contingencia: 168, 346
–y ontoteología: 347
–y teología: 22-23, 29, 35, 41, 291-292, 344s, 549-550, 552-555
método(s) de la teología: 26, 47, 258-260, 263, 267, 269, 271, 307-322, 695s
–como problema: 266
–de correlación: 47, 467, 579
–de la inmanencia: 96
–jalones en el: 311-318
–trascendental: 300s, 304, 320, 331, 575, 621
–y escuela franciscana: 696
–y Vaticano II: 579
método, teología como: 50, 69, 103, 260, 292, 307-309, 321, 452-453, 653-654
misiones trinitarias: cf. Trinidad
misionología: 32, 263
Misterio: cf. Dios, como Misterio
mística: 383, 400, 494, 584, 618
–e inquietud: 125
–y experiencia: 72, 300, 347-349, 627, 707
–y teología: 349, 673
mística, teología: 26, 336, 422, 429
–y ascética: 639
mitología: 21s, 42, 373
moderna, teología: 657-659
modernidad, teología en la: 381, 582
–e Ilustración: 621
–y espiritualidad: 620
–y giro antropológico: 620
modernista, teología: 58, 197, 400, 463, 493, 543-544, 572, 624s, 627
–como tentación del teólogo: 517
–frente a extrinsecismo: 97
monástica, teología: 29, 81, 244, 258s, 263, 383, 580s, 596, 618
moral, teología: 263, 499
moralismo: 341, 345, 350, 365
movimientos eclesiales de renovación y teología: 32, 73, 289, 401, 467, 697
–bíblico del XX: 197, 571, 624
–de la *Iglesia confesante*: 676
–del posconcilio: 315
–ecuménico del XX: 492, 574-576, 632
–evangélicos del XII: 73, 255, 259, 316, 591
–litúrgico del XX: 71, 494, 571, 625
–oriental del XX: 630
–patrístico del XX: 197, 624, 627

narrativa, teología: 181, 227s, 287, 435, 439-440, 469
natural, teología: 144, 165s, 677, 679, 687
naturaleza
–como creación: 194, 248-249, 679
–e historia: 144

–sacralización y profanación actual de la: 679
–y ley de la gravedad: 46, 90, 458
–y sobrenatural: cf. gracia, y naturaleza
negativa, teología: 429
neopositivismo: 421
nihilismo filosófico: 119, 154, 635
nocional, teología: 289-290, 572
nominalismo: 31, 72, 227, 619
Nuevo Testamento: 35, 59, 197-209, 220, 223, 303, 311, 315, 317, 379, 405, 472, 547, 587, 615, 710, 714; cf. *kerigma*
–alianza en el: 191s, 380, 410
–apología en el: 318
–centro del: 202
–cristocentrismo del: 199, 203, 212
–eclesiología en el: 397-399, 407
–géneros literarios en el: 434-435
–libertad en el: 152
–lógica divina en el: 171
–misterio en el: 70, 443
–norma de la teología: 304, 460, 464, 542
–pluralidad en el: 439
–teología en el: 24-25, 65, 228-230, 411s, 444s, 456, 508, 551, 576
–Trinidad en el: 212-215, 444-445, 456, 707
–unidad del: 200
–y Antiguo Testamento: 185, 195, 396, 564, 591
–y bautismo: 101s, 404, 456
–y origen del sistema: 456
–y teología como carisma: 218, 355-362, 540

obediencia: cf. audición y obediencia, teología como
obispo; cf. autoridad en la Iglesia, apostólica; magisterio, episcopal
–misión del: 517
ocasionalismo: 388, 474
ontología: 105-108, 290, 322
–sobrenatural: 393, 492
–y cristianismo: 113
–y jerarquía en el ser: 106-111, 293, 378, 446, 561
oración: 174-177
–formas de e imágenes de Dios: 177, 340
–lenguaje de la fe: 64
–y apertura del hombre: 90
–y *realidad* de Dios: 340
–y teología: 12, 27, 70-73, 176, 338-342, 536, 641, 696, 705
oriental, teología: 630
–antropología en la: 546
ortodoxa, teología: 492, 631, 632-633

palabra de Dios: 48, 91, 95, 131, 255, 464, 495-496, 656, 680, 706; cf. Jesucristo, Palabra
–acogida de la: 109s, 119, 127, 143, 145, 148, 256, 304, 311-313, 385, 389, 451, 572, 624, 672-673
–Biblia como: 186, 216, 260, 312, 343, 413, 495, 498, 515, 553
–como irrupción: 34, 142
–creación como: 248-249
–e Iglesia: 62, 395-399, 411-413, 512s, 517
–en el judaísmo: 42
–en la historia: cf. revelación histórica
–interpretación normativa de la: 496-499
–lugar de la teología: 242, 253-256, 266, 580
–origen de la teología: 11, 24, 47, 50, 74, 79, 164, 229, 245-248, 250-252, 301, 303, 336, 338, 395, 505s, 570-571

–previa a la teología: 183, 229, 245, 352, 372
–testigos de la: 35, 45, 55, 148, 179, 184, 222, 229, 242, 261, 329, 397, 525, 695
–unicidad de la: 260, 498
–y apóstol: 216-217, 500-501
–y Espíritu Santo: 215-217
–y libertad de la teología: 488-490, 676, 680s
–y liturgia: cf. liturgia, y Biblia
–y santidad: 365
–y signos de los tiempos: 278
palabra, teología de la: 226
panteísmo: 350, 430
paradojas
–de la fe cristiana: 170, 173, 500, 512, 694; cf. escándalo del cristianismo
–de la teología: 34, 76-79, 170, 177, 432, 503, 508s, 529, 533, 716
parénesis, teología como: 361, 531
participación: 42, 91, 106s, 130, 178, 203, 294, 320, 349-351, 374, 425, 535, 634, 645, 699
particularidad en teología: 13, 53, 59, 74, 77, 169-172, 178, 180, 207, 257, 262, 285-288, 304, 446, 499, 526, 621, 704; cf. universalización, teología como
patrística: 25-27, 28, 30, 165, 170, 173, 198, 230, 247, 258, 272, 294, 350, 362, 389, 412, 421, 436, 443, 457, 547, 614-618, 623, 662, 673; cf. movimientos eclesiales de renovación, patrístico del XX
–métodos de la teología en la: 309-310
pecado: cf. gracia, y pecado
–y conocimiento de Dios: 44, 48, 76, 132, 138-139, 142, 147, 149, 163, 182, 203, 205, 208, 211, 254, 259, 351, 360, 387, 390-391, 432-433, 451, 459, 530, 554, 583, 586-587, 622, 656, 679, 705
–giro amartiológico de la teología: 267-268, 296-300
pensamiento débil: cf. posmodernidad
persona: 43, 106, 145s, 172, 213, 380, 383, 524, 710
–de Jesucristo: 43, 46, 54, 60, 79, 92, 107, 192, 197, 199-202, 212, 229, 252, 304, 311, 380, 406, 410, 432, 443, 499, 535, 544, 699, 712
–del teólogo: 671-683
–Dios como: 113, 172, 176, 211s, 423, 550, 615
–hombre como: 73, 90, 95, 114, 124-128, 151-153, 198, 294, 327, 360, 379, 386, 400, 433, 455, 531, 590, 612, 616, 646
personalista, filosofía: 126, 464, 629
perspectivismo filosófico: 448-449
pietismo: 184, 301, 452
platónica, filosofía: 21, 24, 93, 167, 170, 227, 264, 314, 339, 345, 347, 350, 392s, 430, 432, 457, 553, 555, 567, 597, 615s, 640, 645, 682, 702, 705
–falso platonismo: 687-688
–neoplatonismo: 35, 39, 94, 165, 615, 618
pluralidad de teologías: 81-83, 170-171, 180, 295, 635s, 409s
–y complementariedad: 230, 260, 366, 444, 600, 656, 657-658
–y emplazamiento: 258-260, 262-265
–y filosofías: 264
–y métodos: 319-321
–y situación: 95, 230, 235, 254, 257, 547
pluralismo
–cultural: 83, 439, 497, 574, 583-584, 586, 634

–exegético: 186, 497-499
–metodológico: 308, 507
–teológico: 517, 571
–religioso: 166s, 584, 603, 633-634
poesía y teología: 23, 33, 72, 103, 334, 343, 352-354, 435, 617, 620
política, teología: 35, 41, 82s, 165, 259, 315, 553, 575, 581
positiva, teología: 162, 343, 413, 429, 637-639
positivismo: 31, 331, 350, 447, 450, 544
posmodernidad: 153, 447-449, 564, 658-659
posmodernidad, teología en la: 39, 45, 51, 55, 126, 153-154, 421, 448-451, 554s, 561, 565, 592, 603-606, 629
práctica, teología: 262, 318, 475, 640-641; cf. ciencia, teología como, práctica
pragmatista, filosofía: 120, 421, 561
predicación y teología: 63, 165, 179, 182, 245, 259, 316, 338, 411, 413, 452, 466, 489, 501, 509, 512s, 530-531, 580, 617s, 696, 713s
proceso, teología del: 173
profecía, teología como: 79, 177-180, 358, 361-365, 660-662
prometeísmo: 76, 123, 254, 560
protestante, teología: 14, 54, 58, 63, 95, 171, 182, 184s, 221, 223, 226, 230, 269, 274s, 278, 297-303, 364, 374, 388, 399, 401, 404, 432, 497, 619ss, 632s, 674-679, 712-713, 714s; cf. dialéctica, liberal, teologías; pecado, giro amartiológico de la teología
–dogmática: 32, 266-268, 308s, 437, 458-462, 464, 467s
–Iglesia en la: 305, 363s, 406, 416, 491-492, 514, 547, 675-676
–fe en la: 30s
–herencia agustiniana en la: 264
–naturaleza y gracia en: 142, 470
–reacción antiliberal en la: 464, 470
–y movimiento bíblico: 83, 547
–y principio dogmático: 496

racionalista, filosofía: 126, 197, 381, 461, 504
razón: 531-532, 557-562, 678; cf. fe, y razón
–autonomía de la: 510
–crítica: 21, 67, 79, 318, 361, 530, 543, 581, 675-677, 691
–dialógica: 206
–diversidad en la: 49, 70, 545
–emergente: 13
–teológica: 16, 28s, 244, 446, 569, 611, 695
–unidad de la: 446
–universalidad de la: 13
–violencia de la: 76
real *vs* nocional, teología: 289-291, 572
redención: cf. pecado; categorías bíblicas; escatología
reducción antropológica de la teología; cf. método(s) de la teología, trascendental
reduccionismo: 260, 475
–cientificista: 52, 241, 291, 394, 452, 574
–cristológico: 212, 299, 631, 679, 711
–cultural: 53, 57, 73, 201, 331, 460-462
–doctrinal: 374, 381, 448, 505, 530-532, 544, 569, 663
–filosófico: 57, 72, 341, 471, 502, 529-530, 615, 621-622
–idealista: 53-55, 228, 330-331, 451, 645

–institucional: 471, 648
–lingüístico: 532, 561-562
–positivista: 239, 375, 447, 451, 553, 559, 575
–práxico: 599
–subjetivista: 399
reflexión, matriz de la teología: cf. universidad, lugar de la teología
relación Dios-hombre, objeto de la teología: 21, 35, 39, 43, 46, 70-73, 89, 103, 117, 129, 138-139, 160, 162, 165, 172, 294-296, 301, 328, 344, 349ss, 379ss, 384, 395, 428ss, 444s, 476, 478, 541, 546, 549-550, 568, 585-587, 599, 615, 700, 708-716; cf. alianza; gracia; revelación
–en la belleza: 46, 151, 230, 333, 649s, 694, 705
–en la Biblia: 39, 198; cf. bíblicas, categorías
–en la bondad: 151, 327, 333, 389, 694
–en la creación: 429-430
–en la justicia: 46, 151, 230, 705
–en la verdad: 46, 151, 327, 333, 389, 411, 694, 705
religión: 14, 92, 127, 128-132, 141, 301, 415
–y proyección: 121, 128, 131, 176
renacentista, teología: 31s, 73, 182, 230, 259, 264, 266-270, 437, 491ss, 508, 617, 619s, 662
revelación: 11, 60, 103, 147-149, 248-250, 255, 309, 379, 411, 661; cf. diálogo, revelación como
–apropiación de la: 254
–como gracia: 11, 73, 211, 384-385
–diversidad en la: 92, 146-147
–en la naturaleza: 54, 111, 248, 428, 690
–verdad en la: 380-382
–y fe: 11, 103-104, 385, 541
–y libertad: 249
revelación histórica: 30, 35, 58-59, 99, 111, 143, 159-231, 278, 542, 672, 680, 708-710
–actualización de la: 304s, 402; cf. liturgia, como actualización; predicación; Espíritu Santo
–como participación: 294
–cuestionamiento actual de la: 45, 53-55
–del Antiguo Testamento: 183-195
–del Nuevo Testamento: 197-209
–destinatario comunitario de la: 62-63, 396-399, 545
–estructura ternaria de la: 286
–exterioridad e interioridad en la: 211, 378
–fundamentos metafísicos de la: 74, 101-114
–objeto de la teología: 319, 544, 546
–origen de la teología: 42, 255, 283, 348, 372, 378-383
–unicidad de la: 107, 110, 146, 186, 373, 680
–universalidad de la: 143, 225; cf. universalización, teología como
–y conciencia histórica: 138-139, 144
–y doctrina: 294
–y revelación general: 54, 146-147, 165, 423

sabiduría, teología como: 70-71, 78, 82, 314-316, 327-328, 660
–y razón científica: 71-72
sacramental, principio: 71, 711-714
sacramentos: 274, 342, 343, 381, 403-405, 408, 445, 474, 499; cf. bautismo; eucaristía
–y encarnación: 403, 458

salvación: cf. soteriología
santidad: 49, 58, 66, 96, 218, 222, 258, 342, 357, 364-366, 379s, 408, 442, 501, 509, 516, 519, 525, 637, 647, 660s, 673; cf. Dios, Santo
secularización: 146, 462, 531, 533, 561, 623
–ambigüedad de la: 583
seguimiento de Jesús: 272, 316, 542, 597
sentido, como problema: 120-124, 126, 132
–y salvación: 124; cf. cristianismo, como oferta de sentido
ser, cuestión del: cf. metafísica; ontología
signos de los tiempos: 79, 275-277, 592, 660, 679, 682
silencio: cf. apofática, teología
simbólica, teología: 26, 422, 429, 468
–y reducción trascendental: 331
símbolos de la fe: 65, 137, 170, 202, 309, 342, 355, 380, 382s, 404, 408s, 440, 445, 456s, 485, 517, 675, 714
–y tradición: 221
–y unidad en la teología: 260
sistema, teología como: 28, 34, 76, 321, 440-447, 450, 526, 535
–rechazo posmoderno del: 447-451
–y ortodoxia protestante: 459
sistemática, teología: 50, 63, 95s, 162, 189, 263, 288-289, 308-309, 310, 416, 437, 448, 455-479, 543-544, 570, 616, 639-641
–ámbito de la: 639
–surgimiento de la: 32, 267
–unidad en la: 455
–y exégesis: 313s, 499, 532
–y giro antropológico: 459
–y *lugares teológicos*: 266
sobrenatural, el: 155-156; cf. gracia, y naturaleza
sociedad, lugar de la teología: 14, 244, 259, 261, 573
soteriología: 12, 15, 31, 40, 44, 70, 74, 76, 82, 124, 129, 137, 142, 144, 146, 166-167, 169, 171, 174, 178, 180, 184-187, 197-198, 212, 218s, 223, 226s, 254, 260, 268, 283-285, 287, 304, 315, 330, 344-345, 347, 366, 373-374, 379, 411, 414, 431, 443, 455s, 462, 529, 542, 580, 585s, 596, 606, 616, 622, 676, 681, 695, 697, 704s, 710, 712-714
–concentrada en la cruz: 207-208
–eclesialidad de la: 402-405, 496, 517, 528, 531, 579, 582, 694
–en el Antiguo Testamento: 190
–en el Nuevo Testamento: 199-200
–giro soteriológico de la teología: 268, 297-299, 459, 467
–individualismo en la: 399-400
–objeto de la teología: 261, 284-285, 457
–universalidad de la: 101, 111, 166, 170, 190, 262, 286, 476
–y Trinidad: cf. Trinidad, económica e inmanente
subjetividad, lugar personal de la teología: 671-683

teándrica, dimensión de la teología: 38, 373
técnica, teología como: 13, 49, 78, 323-331, 394
–y carisma: 50
tentaciones de la teología: 241, 254, 274, 330, 339, 341, 350, 360, 487, 501, 517-518
–personales: 503, 534-536, 681, 694
teología
–académica: 82, 274, 362s, 383, 494, 581, 618s

–como participación: cf. Dios, sujeto de la teología
–cristocentrismo en la: 197, 211s, 711
–dimensiones de la: cf. audición y obediencia; carisma; ciencia; contemplación; crítica; doxología; intelección; interpretación; memoria; método; profecía; sabiduría; sistema; técnica, y universalización teología como
–eclesialidad de la: cf. Iglesia, fundamento; Iglesia, lugar; Iglesia, origen; carisma, teología como
–funciones de la: 78-79, 360-366, 491, 501, 502-509, 517-519, 530
–fundamentos de la: 57-67, 73, 201, 371-416; cf. fe, fundamento de la teología
–historia de la: cf. patrística; medieval teología; renacentista, teología; modernidad, teología en la; posmodernidad, teología en la
–libertad de la: cf. libertad de la teología; libertad del teólogo
–misión de la: 15, 37, 40, 231, 262-265, 311, 513, 517, 680
–momentos internos: cf. hombre, origen de la teología; revelación, origen de la teología; fe, origen de la teología
–monástica: 582
–originalidad de la: 372-374; cf. cristianismo, novedad del
–palabra segunda: 73, 183-184, 229, 245, 253, 316, 352-353, 372, 450-451
–pneumatocentrismo en la: 212
–tareas de la: 58, 70, 318-319, 336, 491, 526
–y acto de fe: 551-552, 704
–y ciencia: cf. ciencia(s), y teología; ciencia, teología como
–y ética: cf. ética
–y filosofía: 345; cf. filosofía, metafísica
teologías; cf. académica; alianza; anabática; apofática; apologética; barroco español; bíblica; catabática; catafática; católica; cruz; dialéctica; discursiva; escolástica; especulativa; franco-belga; fundamental; germana; hermenéutica; histórica; judeocristiana; liberación; liberal; mística; modernista; monástica; moral; narrativa; natural negativa; nocional; oriental; ortodoxa; palabra; política; positiva; práctica; proceso; protestante; real; simbólica; sistemática, teologías
testimonio como mediación de la teología: 35, 59, 242, 316-317, 525
tomismo: 57, 97, 331, 553, 572, 625, 647
tradición: 35, 64, 220-221, 218-223, 293, 302, 313, 320, 405-406, 495, 507, 531, 570, 674, 695
trascendencia de Dios: 183, 191, 350, 427; cf. Dios, como Misterio
–e inmanencia: 96, 152, 159, 178, 204, 208, 226, 424-433, 708-712
–y don en la Biblia: 162-164, 178, 333
Trinidad: 76, 114, 567; cf. Nuevo Testamento, Trinidad en el
–económica e inmanente: 199, 202, 213, 283
–misiones y teología: 164, 205, 212, 515-516
–objeto de la fe: 486
–objeto de la teología: 295, 305
–y divinización del hombre: 349-353

–y hombre como imagen: 546
trinitaria, teología: 27, 212s
–y monoteísmo: 213
universalización, teología como: 13, 40, 69, 77s, 165, 169s, 180, 194-195, 227, 257, 288, 435, 450, 472, 507, 528, 694
–vs mitificación: 228
–y filosofía: 170
universidad, lugar de la teología: 14, 28, 70, 241, 244, 259, 375, 394, 436, 504, 544, 580, 596, 621, 647; cf. académica, teología
–rupturas con: 72
–y ciencia en la actualidad: 583
utopismo: 126, 201, 329, 564, 595, 618
–y esperanza: 118
–y sentido: 126
Vaticano I
–revelación en el: 294
–y eclesiología: 569
Vaticano II
–crecimiento de la tradición en el: 220
–diálogo en el: 516
–e historia de la salvación: 198
–eclesiología del: 218, 222, 364, 373, 401, 403, 501, 506, 521, 594
–jerarquía de verdades en el: 445
–métodos de la teología en el: 310
–palabra de Dios en el: 495
–revelación en el: 225, 349
–signos de los tiempos en: 275-276
–teología en el: 569-576, 628
–teología tras el: 579
–teólogos en el: 464, 506, 576-578
–vocación del hombre en el: 91
–y gloria de Dios y del hombre: 137
–y movimientos eclesiales de renovación: 73, 570-572
–y religiones: 166
verdad: 184, 228, 266, 307, 321, 330, 374, 391s, 424, 510, 515, 691, 699, 702
–actualización de la: cf. liturgia
–adviniente: 34, 452
–*canon* de la: 221, 266, 456
–como asimilación: 311, 315
–como tarea de la teología: 446-447, 526-527, 662-664
–concreción en el dogma: 65, 381, 382
–cristiana: 315
–del evangelio: 254, 260, 380, 514, 615, 674, 689
–eclesialidad de la: 53, 63, 413, 416, 501, 519
–historicidad de la: 14, 289, 321, 373, 416, 514, 516, 660, 671, 679
–jerarquía en: 320, 321, 342, 445-446
–Jesucristo como: 206-208, 373, 381, 690, 708, 710-711
–pregunta por la: 37, 41, 703; cf. relación Dios-hombre, en la verdad
–realización de la: 169, 314-316, 488, 516, 640
–universalidad de la: 227, 714
–y autoridad apostólica: 381
–y conversión: 386, 644
–y Espíritu Santo: 14, 24, 220s, 256, 302, 392, 403, 493, 508, 591, 594, 650
–y libertad: 48, 49, 586, 688
–y metafísica: 558-566
–y pluralismo: 439, 448
–y sistema: 441, 446, 456
–y veracidad del teólogo: 685-688
–y voluntad: 391, 707

ÍNDICE DE AUTORES

Abelardo: 28
Adorno, Th.: 448
Afanasieff, N.: 631
Agrícola, R.: 268
Agustín de Hipona: 27, 29, 32s, 39-41, 64, 66, 68s, 73, 76s, 82, 94, 96s, 117, 125, 130, 149, 155, 165, 167, 177-182, 207, 213, 225, 230, 248, 257s, 264s, 287, 293, 298, 309, 314, 334, 338, 341s, 347, 350, 366, 377s, 386, 389-391, 399, 406, 410, 435, 451, 457, 486, 503, 525, 529, 546, 554, 561, 583-585, 617s, 627, 639s, 644-647, 653, 659, 663, 703-707
Albericus Gentiles: 609
Alberigo, G.: 476, 577s, 626
Alberto Magno: 28, 366, 530, 619
Albertz, R.: 54, 186
Aldana, R.: 650
Alejandro de Hales: 28, 696
Aletti, J. N.: 51, 200, 469
Alfaro, J.: 97, 112, 142, 230, 462, 655
Alfeyev, H.: 632
Alfonso María de Ligorio: 639
Althaus, P.: 468, 677
Álvarez, T.: 617
Álvarez Gómez, M.: 197, 432, 442, 689
Álvarez Turienzo, S.: 114
Ambrosio de Milán: 230, 258, 617s, 639, 644
Amengual, G.: 574, 635
Andía, Y. de: 26, 337, 400, 530, 533
Andrés, M.: 269
Andresen, C.: 114
Angélica, madre: 563
Angelus Silesius: 260, 349, 700
Anrich, E.: 394
Anselmo de Canterbury: 29, 33, 58, 66, 82, 168, 230, 244, 264, 319, 494, 543
Antiseri, D.: 238
Antonio de Padua: 696
Aparicio, A.: 341
Apel, K. O.: 586
Arbesmann, R.: 503
Argyrion, A.: 632
Arias Montano, B.: 260
Arintero, J. González: 400
Arístides: 617
Aristóteles: 22-24, 27, 29, 33, 35, 40s, 61, 74, 82, 93s, 117s, 120, 170s, 180, 182, 227, 237, 259, 264, 267, 269s, 307, 316, 321, 329, 346s, 350, 378, 422, 430, 436, 446, 519, 530, 580, 591, 598, 615, 618, 640, 645, 647, 655, 658
Armendáriz, L. M.: 465
Arnauld, A.: 239, 260
Arnim, H. V. von: 24
Arnold, C.: 543
Arnold, F. X.: 641
Artola, L.: 248
Asmussen, H.: 676
Astete, G.: 72
Astigarraga, J. L.: 378
Atanasio: 258
Atenágoras: 183, 617
Atzberger, L.: 462
Aubert, R.: 290, 638, 717
Aubin: 25
Auer, J.: 468
Auwers, J. M.: 498
Averroes: 264, 618
Avicena: 264, 618
Azcuy, V.: 717
Aznar, C.: 186

Baader, B. F. X. von: 176
Bach, J. S.: 710
Bachelard, G.: 527
Bacht, H.: 192
Bacon, F.: 452, 671
Bacon, R.: 696
Bady, G.: 618
Balthasar, H. U. von: 32-34, 42, 49s, 57s, 64, 66, 71, 79, 82, 106, 149, 205, 230s, 251s, 260, 278, 287, 291, 319, 331, 342, 364s, 374, 400, 408s, 432s, 447, 456, 467, 469s, 475s, 478, 503, 535, 542, 544, 573, 575, 577, 582s, 604s, 628, 630s, 642, 646, 649-651, 655, 657s, 687, 690, 706, 717
Bannwart, Cl.: 505
Báñez, D.: 32, 437, 459, 619s
Baraúna, G.: 570
Barbotin, E.: 317
Bardy, G.: 25, 27, 124, 363
Barnes, M.: 52
Barón, E.: 465
Barr, J.: 186, 379, 498
Barret, C. K.: 159
Barth, H.: 656
Barth, K.: 32s, 43, 58, 63, 66, 71, 132, 142, 149, 166, 218, 226, 242s, 301s, 341, 388, 416, 432s, 447, 459-464, 474, 476, 478, 497, 535, 543, 553, 583, 605, 621, 648s, 655s, 674-680, 708, 712s, 717
Baruzi, J.: 400
Basilio: 230, 258, 614, 617s
Bastit, M.: 459
Bataillon, M.: 617
Batiffol, P.: 21
Baudrillart, J.: 153
Bauer, D. R.: 263
Bayer, O.: 717
Beauchamp, P.: 396
Beauduin, L.: 577, 630
Beckett, S.: 38
Beda: 415
Bedouelle, Th.: 42, 672, 717
Beethoven, L. van: 673
Beger de Rike, B.: 316
Beierwaltes, W.: 170
Belarmino, R.: 437, 459
Bell, R. H.: 191
Ben-Chorin, S.: 208
Benedicto XVI: cf. J. Ratzinger
Bengel, J. A.: 184
Benjamin, W.: 598
Benoit, A.: 101
Benzo, M.: 122, 560
Berardino, A. di: 258
Berdiaef, N.: 631
Berger, K.: 208, 434
Berger, P.: 132s
Bergson, H.: 23, 172, 400, 572, 604, 627, 654
Bernanos, G.: 369
Bernard, Ch.: 363
Bernard, R.: 584
Bernardo de Claraval: 29, 37, 263, 659
Bernouilli, C.: 709
Bertsch, L.: 515
Bérulle, P. de: 260, 415, 620, 624
Besonobrasov, C.: 632
Bessarion, J.: 624
Bethge, E.: 257
Betti, U.: 578
Beumer, J.: 231, 383, 717
Biallowons, H.: 573
Biedermann, A. E.: 622
Biel, G.: 31
Billot, L.: 462
Billuart, C. R.: 32, 459
Blakebrough, D. S.: 651
Blanchard, J. M.: 618
Bläser, P.: 191
Blázquez, R.: 226, 501, 531
Bloch, E.: 119, 125, 209, 246, 301, 461, 502, 604, 659
Blois, P. de: 253
Blondel, M.: 38, 96s, 125, 160, 220, 315, 400, 474, 476, 487, 517, 534, 552, 572s, 604, 627s
Boada, J.: 593
Boecio: 27, 422, 436, 645
Boeglin, J. G.: 62
Boff, L.: 507
Bollnow, O. F.: 119
Bonete, E.: 586

Bonhoeffer, D.: 121, 257, 309, 470, 526s, 547, 655, 708
Bonino, S. T.: 97
Bonnes, J. P.: 254
Bordeyne, Ph.: 606
Bordt, M.: 21
Borges, J. L.: 419
Boss, M: 717
Botte, dom B.: 625
Bougerol, J. G.: 428
Bouillard, H.: 97, 104, 348, 535, 573, 628
Boulnois, O.: 156, 296, 433
Bousquet, F.: 51, 649, 717s
Bouyer, L.: 72, 387, 469, 497, 625, 630, 718
Braun, F. M.: 571
Braun, H.: 330
Bremond, H.: 176, 400
Breytenbach, C.: 159
Bright, J.: 186
Brígida de Suecia: 362
Brito, E.: 169, 300, 302, 394, 477-479, 525, 529, 565
Brobinskoy, B.: 632
Brown, D.: 73
Brown, P.: 644
Brown, W. P.: 186
Bruaire, Cl.: 605
Bruce, F. F.: 697
Brueggemann, W.: 43, 183, 186, 188, 317, 340
Brunner, E.: 379, 416, 432, 464, 470, 656, 677
Brunnet, A.: 694
Bruno de Jesús María: 400
Buenaventura de Bagnoregio: 28, 29, 33, 49, 66, 73s, 82, 149, 171, 181, 226, 229, 253, 262-264, 287, 295, 310, 316, 428, 436, 542s, 546, 586, 591, 618, 646, 657s, 661-663, 696
Bulgakov, S.: 605, 631s
Bultmann, R.: 260, 330, 385, 547, 551, 605, 656, 677, 714s
Burke, P.: 718
Busch, E.: 675
Busse, U.: 221, 532
Cabada, M.: 94
Cadiou, R.: 616
Calderón de la Barca, P.: 83, 620, 711
Calvino, J.: 32, 154, 270, 374s, 447, 458, 619
Camelot, Th.: 93, 486
Camps, V.: 586
Cantin, A.: 718
Capanaga, V.: 503
Capelle, Ph.: 98, 291, 478, 717s
Cappelli, G. M.: 565
Capreolo, J.: 459
Cardijn, J.: 275
Carniti, C.: 340
Carpenter, Ch.: 74
Carranza, B. de: 269
Carvajal, J. C.: 628
Casel, O.: 71, 260, 625, 630
Cassirer, E.: 75, 558
Castelli, E.: 238, 317, 525
Castro, M.: 348
Catalina de Génova: 362
Catalina de Siena: 362
Cattin, Y.: 82
Cayetano: 156, 405, 459, 645
Cazelles, H.: 51
Celso: 75, 503, 512
Cerfaux, L.: 577
Certeau, M. de: 34, 72, 78, 265, 497
Cervantes, M. de: 83
Chadwick, H.: 644
Chantraine, G.: 650
Chapelle, A.: 478
Chenu, M. D.: 29s, 180, 254, 263, 275-277, 300, 316, 459, 524, 526, 577, 580, 591, 593, 626, 647, 655, 718
Chereau, G.: 567
Chesterton, G. K.: 386
Childs, B. S.: 63, 188, 195, 379
Chillida, E.: 61
Cicerón, M. T.: 172, 269, 617, 644, 703
Cilleruelo, P. L.: 246
Cipriano de Cartago: 27, 230, 594, 617, 628
Cirilo de Alejandría: 230, 258, 617s
Clarín (L. Alas): 83
Claudel, P.: 386

Cleantes: 23
Clément, O.: 632
Clemente de Alejandría: 25s, 93, 101, 230, 258
Clerk, P. de: 713
Clooney, F. X.: 449
Cobb, J.: 173
Coccejus, J.: 32, 184
Cochrane, N.: 704
Collin, P.: 51
Collingwood, R. G.: 199
Colombo, C.: 578
Colombo, G.: 718
Comte, A.: 153
Congar, Y. M.: 41, 62, 66, 71, 201, 212, 215, 217, 220, 222, 230, 251, 275s, 287, 291, 293, 300, 342, 362, 385, 410s, 413, 492s, 504, 506, 509, 524, 569s, 572, 576s, 582, 593s, 616, 625s, 630, 651, 655, 657, 695, 718
Conticello, C. G.: 632
Conticello, V.: 632
Conzelmann, H.: 286, 443
Corbin, M.: 82, 244
Cordovilla, A.: 106, 167, 195, 400
Coreth, E.: 300
Cortina, A.: 586
Counet, J. M.: 366
Courcelle, P.: 334
Courtine, J. F.: 64
Covarrubias, S. de: 686
Crouzel, H.: 309, 616
Cullmann, O.: 184, 251, 330, 456, 578, 714s
Cumont, F.: 101
Cunningham, C.: 635
Cura, S. del: 114, 175

d'Ailly, P.: 504, 557
D'Avenia, M.: 338
D'Ormesson, V.: 52
Dalferth, I. U.: 274, 288, 372
Daniélou, J.: 25, 27, 185, 192, 219, 573, 577, 613, 616s, 628, 630, 655, 697
Dante Alighieri: 33
Dartigues, A.: 124
Das, A. A.: 191
Davey, F. N.: 203
Deissler, A.: 188
Delacroix, H.: 400
Delbrêl, M.: 626
Delhaye, Ph.: 276
Deneken, M.: 408
Denzinger, H.: 505
Derrida, J.: 153, 561
Descamps, A.: 718
Descartes, R.: 27, 95, 154, 168, 239, 243, 264, 300, 346s, 378, 452, 453, 550, 559, 604, 620, 647, 703
Detlef, P.: 572
Dewey, J.: 561
Diádoco de Foticea: 26
Díaz, G.: 630
Dibelius, M.: 547
Dibelius, O.: 547
Diekamp, F.: 463
Dilthey, W.: 197, 328
Diógenes Laercio: 24
Dionisio Areopagita (Pseudo): 26, 33, 82, 336s, 350, 366, 420-424, 426s, 428, 436, 530, 532, 618, 645, 706
Dodd, C. H.: 443
Dodds, E. R.: 25
Domingo de Guzmán: 73, 316, 591, 618, 645
Domingo de Soto: 437, 619
Donneaud, H.: 29
Doré, J.: 212, 718
Dosse, F.: 78, 497
Dossetti, G.: 577
Dostojevski, F.: 631
Drehsen, V.: 364
Drewermann, E.: 593
Drey, J. S.: 385, 387, 718
Dulles, A.: 623, 718
Dunn, J. D. G.: 212
Duns Escoto, J.: 31, 264, 295, 696
Dupont, J.: 230, 251
Duprey, P.: 578
Dupuis, J.: 167, 507
Dupuy, B. D.: 201
Duquoc, Ch.: 641
Durando: 264

Ebeling, E.: 713
Ebeling, G.: 64, 250, 310, 553, 571, 573, 718

Eck, J.: 269
Eckhart: 316, 366
Eckholt, M.: 469
Egido, T.: 182, 299
Eichrodt, W.: 173, 189, 193, 195
Eissfeldt, O.: 434
Elert, E.: 468
Eliade, M.: 57, 130
Ellacuría, I.: 600
Elliot, J.: 562
Emery, G.: 213, 717
Emmanuel, P.: 52
Emmanuel, X.: 131
Erasmo de Rotterdam: 66, 264, 269, 310, 437, 617, 619
Ernout, A.: 240
Eusebio de Cesarea: 26, 40, 283
Evagrio Póntico: 26, 71
Evans, D. D.: 238, 434, 672
Evans, G. R.: 31
Evdokimov, M.: 505, 632
Evdokimov, P.: 505, 631
Evrard, P.: 51, 718
Eynde, D. van den: 222

Fabro, C.: 351
Falque, E.: 29
Famerée, J.: 633
Fantino, J.: 718
Farrer, A.: 580
Faux, J. M.: 542
Febre, L.: 49
Fedou, M.: 633
Feil, E.: 586
Feiner, J.: 467
Felipe el Canciller: 28
Felmy, K. Ch.: 632
Feret, H. M.: 230, 626
Ferguson, E.: 258
Fernández-Beites, P.: 348
Ferris, L.: 529
Ferry, L.: 79, 471
Fessard, G.: 573, 628
Festugière, A. J.: 124
Feuerbach, L.: 67, 75, 162, 175s, 209, 243, 461, 621
Fichte, J. G.: 40, 169, 244, 248, 345, 394, 479, 529, 621, 711
Fierro, A.: 61, 564
Figura, M.: 156
Fisichella, R.: 718
Florit, E.: 578
Floucat, Y.: 565, 568
Flyn, G.: 651
Forment, E.: 647
Fornet-Betancourt, R.: 600, 718
Foucauld, C. de: 626
Foucault, M.: 153
Fouchez, E.: 638
Fouilheron, J.: 624
Fouilloux, E.: 51, 626, 628
Fourastié, J.: 605
Fraijó, M.: 96, 301
Francisco de Asís: 73, 316, 386, 591, 618, 696
Francisco de Vitoria: 31s, 269, 437, 458, 619, 654
Frank, D.: 502
Frank, R.: 303
Frankl, V. E.: 122
Franz, A.: 532
Franzelin, J. B.: 462
Freud, S.: 153
Frey, J.: 159
Fries, H.: 58, 467, 575
Fuchs, E.: 713
Fuchs, G.: 263
Fuhrmann, M.: 114

Gadamer, H. G.: 153, 197, 257, 315, 322, 510, 561
Gagey, H.-J.: 575, 658
Gagnebet, M.-R.: 578
Galindo, A.: 37, 334
Gandillac, M. de: 336, 533
García-Baró, M.: 289
García López, F.: 164, 188, 195, 334
García Morente, M.: 172
García Yebra, V.: 23, 237, 308, 329, 598
Gardeil, A.: 269, 363, 384, 625
Garrigou-Lagrange, R.: 400, 572, 625, 657
Gauchet, M.: 470s, 583
Gautier, F.: 345
Gavrilyuk, P. L.: 171
Gaziaux, E.: 479, 586, 693

Geffré, C.: 277, 470
Geiger, L.: 248, 351
Geiselmann, J. R.: 623
Gelin, A.: 193
Georges, T.: 29
Gerl, H. B.: 648
Gerson, J.: 310, 504
Gesché, A.: 40, 94, 435
Gesel, W.: 616
Gesteira, M.: 465
Gibellini, R.: 51
Gibert, P.: 469
Gilson, E.: 178, 246, 248, 459, 625, 647
Giménez, A.: 195, 396, 698
Gire, P.: 316, 525
Gisel, P.: 51, 213, 717, 719
Gnilka, Ch.: 165, 358, 436, 614
Goethe, J. W.: 53, 61, 321, 393, 690
Gogarten, F.: 655s, 677
Goldmann, L.: 563
Goldschmidt, V.: 23
Gollwitzer, H.: 122
Gómez Caffarena, J.: 130
Gonet, J. B.: 32, 459
Góngora, L. de: 83
González, A.: 341, 470, 601
González de Cardedal, O.: 37, 43, 48s, 60, 73, 95, 98, 119, 137, 167, 171, 207, 212, 215, 231, 244, 274, 305, 308, 330, 339, 347, 352, 380, 451, 531, 555, 568s, 658
González Ruiz, N.: 620
Goppelt, L.: 185
Gössmann, E.: 719
Grabmann, M.: 181, 468, 625, 647
Grabwoski, St.: 486
Gracián, B.: 83, 671
Granados, C.: 195, 312, 396, 532, 698
Grandmaison, L.: 627
Gregorio IX: 254
Gregorio XVI: 504
Gregorio de Nisa: 614, 617s, 627
Gregorio Magno: 27, 184, 230, 258, 617s
Gregorio Nacianceno: 230, 258, 345, 614, 617s
Greisch, J.: 470, 718
Grelot, P.: 185
Greshake, G.: 213
Grillmeier, A.: 28, 114, 192, 230, 614
Grindheim, S.: 191
Guardini, R.: 57-59, 130, 146, 154, 176, 246, 260, 385, 399, 401, 407, 493s, 497, 528, 542-544, 560, 625, 631, 647s, 713
Guasco, M.: 543
Guelluy, R.: 278
Guerreiro, E.: 650
Guillermo de Auxerre: 28
Guillet, J.: 409, 628
Gunton, C. E.: 378
Gutiérrez, G.: 82, 272, 581, 649, 655
Gutiérrez Rivero, D.: 649
Gutwenger, E.: 252

Habermas, J.: 262, 586, 635
Hadot, P.: 79, 315
Haeffner, G.: 176
Hahn, S. W.: 698
Haight, R.: 47, 507
Hamann, J. G.: 33, 690
Haquin, A.: 51
Häring, B.: 507
Harl, M.: 616
Harnack, A. von: 54, 124, 180, 185, 221, 301, 363s, 399s, 471, 496, 543, 614s, 655s, 708
Hartmann, N.: 113
Hartshorne, Ch.: 173
Hausherr, I.: 27
Hazim, I.: 593
Hecke, L. van: 37
Hegel, G. W. F.: 39, 72, 75, 154, 168s, 176, 197, 223, 243, 264, 321, 345-347, 378, 432, 440-444, 453, 461, 477-479, 502, 529, 565, 591, 598, 604, 621-623, 648, 655, 661, 689, 715
Heidegger, M.: 55, 83, 97, 113, 117-119, 153, 172, 197, 257, 264, 291, 330, 345-347, 353, 355, 378, 440-442, 452s, 459, 478s, 502s, 553, 560s, 585, 598, 605, 629, 635, 648, 688
Heil, G.: 26

Heiler, F.: 57, 176
Heimsoeth, H.: 94
Hemmerle, K.: 35, 74, 719
Henry, M.: 406
Hercsik, D.: 382, 389, 450
Hermisson, H.-J.: 186
Heron, A.: 381
Herrero de Jáuregui, M.: 25, 688
Hersch, J.: 558, 563
Hertling, D. von: 625
Hervieu-Léger, D.: 590
Herzog, F.: 381
Hesíodo: 22, 25
Hesse, H.: 38
Hick, J.: 167, 633
Hilberath, B. J.: 315, 651
Hildegarda de Bingen: 362
Hirsch, E.: 461, 675, 677s
Hoffmann, F.: 357
Hoffmann, J. Ch. K.: 184, 303, 504, 719
Hölderlin, F.: 55, 452
Holl, K.: 401
Holzer, V.: 575, 658
Homero: 25, 246, 681s
Hoping, H.: 582
Hopkins, G. M.: 33, 562
Horkheimer, M.: 244
Horst, U.: 356
Hoskyns, E.: 203
Houssiau, A.: 345
Houtart, F.: 276
Hübner, K.: 550, 583
Hübner, Th.: 364
Hügel, F. von: 400
Hugo de Balma: 366
Hugo de San Víctor: 28, 366, 457
Huizinga, J.: 296
Hünermann, P.: 505, 719
Husserl, E.: 449, 572, 598, 629
Hutter, G.: 269

Ibn Gabirol: 264
Ignacio de Loyola: 66, 83, 303, 386, 437, 619
Imbach, R.: 28
Imhof, P.: 573
Inocencio III: 624
Ireneo de Lyon: 33, 66, 137, 184, 207, 221, 230, 247, 258, 283, 309, 352, 403s, 446, 456s, 493, 562, 614, 616
Iriarte, M. de: 23, 172
Iserloh, E.: 638
Isidoro de León: 27
Ivánka, E. von: 170, 687

Jacquet, L.: 340
Jaeger, W.: 24, 94, 118, 328, 436
Jaspers, K.: 117, 121, 549, 557, 629, 714
Jedin, H.: 577, 638
Jeffner, A.: 381
Jenson, R.: 468
Jerónimo: 207, 617s, 663
Jiménez, J. R.: 96
Joaquín de Fiore: 223, 591, 618
Jolivet, R.: 29
Jordán de Sajonia: 591
Jossua, J. P.: 277, 626, 651
Journet, Ch.: 655, 719
Juan (evangelista): 303
Juan XXIII: 275, 277, 578s
Juan Bautista de la Concepción: 83
Juan Crisóstomo: 258, 617s, 639
Juan Damasceno: 645, 662
Juan de Ávila: 617
Juan de la Cruz: 33, 66s, 72, 83, 154, 259, 303, 341, 377s, 400, 435, 437, 479, 525, 594, 653, 707
Juan de los Ángeles: 83
Juan de Santo Tomás: 32, 459
Juan Pablo II: 289, 506, 531, 580, 585, 599
Juliano: 512
Jung, C. G.: 389
Jüngel, E.: 66, 79, 153, 173, 242, 372, 394, 432, 470, 476, 478, 487s, 512, 535, 542, 545, 553, 573s, 655, 712
Jungman, J.: 625
Jüssen, K.: 463
Justino: 25, 41, 101, 149, 167, 207, 258, 405, 617

Kähler, M.: 708
Kahn, L. W.: 53
Kaiser, O.: 186, 188

Kant, I.: 40, 44, 49, 57, 74s, 94s, 97, 117s, 144, 154, 168, 175s, 243, 264, 290, 301, 321, 333, 347s, 382, 399, 440-442, 446, 448, 471s, 502, 510, 529, 581, 604, 621, 623, 655, 671, 678, 703
Karrer, M.: 356
Kartachov, A.: 632
Käsemann, E.: 498
Kasper, W.: 49, 65, 212, 244, 278, 307, 416, 570, 586, 630, 638, 655, 715, 718s
Kattenbusch, F.: 21, 254
Keckermann, B.: 459
Kehl, M.: 515
Kern, W.: 294, 412, 719
Kerr, I.: 623
Kertelge, K.: 542
Kible, Th.: 114
Kierkegaard, S.: 72, 122, 149, 152, 164, 170, 176, 333s, 345, 399, 432s, 554, 563, 604, 621s, 648s
Kinzig, W.: 25, 185
Kittel, G.: 43
Kleinknecht, H.: 43
Klinger, E.: 269
Kniazeff, A.: 630
Knitter, P.: 633
Köhler, L.: 187, 638
Kolakowski, L.: 122, 565
Köpf, U.: 31, 263
Körner, B.: 269
Köster, H.: 31
Kraus, H. J.: 340
Krumenacker, Y.: 638
Kügler, J.: 532
Kuhn, J. E.: 197, 462
Kümmel, W. G.: 51
Küng, H.: 507, 515, 578, 655
Kunz, C. E.: 374
Kupisch, K.: 675

Labbé, Y.: 451
Labourdette, M. M.: 363
Lacoste, J. Y.: 112, 156, 179, 345, 412, 428, 542, 550, 673, 713, 719
Lactancio: 27
Ladaria, L.: 167, 213, 230
Ladrière, J.: 72, 238, 345, 434, 526, 558, 626, 669
Lafont, G.: 560, 661, 719
Lafontaine, R.: 545
Lagrange, M. J.: 159, 571, 624
Laín Entralgo, P.: 119, 552
Laínez, D.: 591
Lampe, G. W. H.: 252
Lang, A.: 269
Lanne, E.: 578
Laplanche, F.: 51
Larcher, C.: 185
Latourelle, R.: 570
Lauret, B.: 719
Lauzière, M. F.: 571
Lavelle, L.: 58, 444
Le Blond, J.: 628, 644
Le Guillou, M.-J.: 630
Le Senne, R.: 119
Lebreton, J.: 627
Leclercq, J.: 29, 254, 263
Leeuw, G. van der: 71
Lehmann, K.: 65, 278, 381, 573
Leibniz, G. W. von: 117, 239, 243, 248, 449
Lemonnyer, A.: 625
Lennerz, H.: 462
León XIII: 32
León Magno: 230, 617
Léonard, A.: 478, 600, 605
Leopardi, G.: 347
Lera, J. M. de: 221, 465
Lercher, L.: 462s
Lessing, G. E.: 37, 228, 502
Levenson, J. D.: 43
Lévêque, J.: 567
Levinas, E.: 43, 78, 98, 159s, 304, 372, 448, 598, 605
Lienart, A.: 275
Lindbeck, G.: 719
Lipovetsky, G.: 153, 635
Llull, R.: 696
Lochbrunner, M.: 650
Loewenich, W. von: 303
Lohfink, G.: 469, 593
Löhrer, M.: 467
Lohse, B.: 267
Loisy, A.: 60s, 382, 526

Lonergan, B.: 307, 319, 382, 387, 523
Longe, H. J. de: 498
Lope de Vega: 83, 620
Lortz, J.: 638
Lossky, V.: 505, 631
Lot-Borodine, M.: 630
Lottin, O.: 625
Löw, R.: 255
Lowe, W.: 449
Lowrie, D. A.: 630
Lubac, H. de: 66, 72, 82, 91, 96, 155s, 166, 206s, 223, 230, 284, 382, 399, 403, 407s, 470, 486, 501-503, 572s, 577s, 582, 591, 616, 626, 628, 630, 635, 649s, 655, 718s
Luckmann, T.: 471
Luis de León, fray: 83, 91, 247, 686
Luis Ferreras, A. de: 706
Lutero, M.: 30-34, 64, 66, 72, 76, 149, 152, 171, 182, 201, 250, 259, 264, 266, 268, 270, 297-303, 310, 378, 390, 399, 401, 405, 432, 437, 458, 492, 496-499, 529s, 544, 586, 615, 617, 619, 633, 678, 712
Lutz-Bachmann, M.: 614
Luz, U.: 394, 498s
Lyotard, J. F.: 153, 635

Machado, A.: 37, 61, 83, 127s, 244, 352, 388
Macquarrie, J.: 238, 468, 574
Madec, G.: 246, 308
Maestre, A.: 510
Maimónides: 264
Malebranche, N.: 474
Malherbe, J. F.: 238
Malingrey, A. M.: 27, 345
Mandonnet, P.: 625
Mandouze, A.: 624
Marcel, G.: 119, 191, 444, 525
Marción: 185
Marechal, L.: 97, 573
Margarita María Alacoque: 362
Marguerat, D.: 208, 288
Marías, J.: 114, 449
Marín-Sola, F.: 463
Marion, J. L.: 565, 673
Maritain, J.: 386, 400, 459, 553, 625
Markham, I. S.: 449
Markschies, Ch.: 124, 258, 436, 638
Marliangeas, B. D.: 410
Marquardt, F. W.: 208
Marrou, H. I.: 644
Marsilio Ficino: 260
Martín Velasco, J.: 130, 154, 283
Martínez Camino, J. A.: 488, 564
Martínez Fresneda, F.: 696
Marx, K.: 153, 243, 264, 378, 461, 604, 621, 659
Mathieu, L.: 428
Mauser, U.: 174
Máximo el Confesor: 26, 627
McDonald, L. M.: 498, 697
McDougall, J.: 449
Meier, J. P.: 208, 307, 322, 512
Meillet, A.: 240
Melanchthon, F.: 32, 266s, 269s, 458, 619
Melchor Cano: 32, 259, 269s, 437, 619, 653s, 678
Mello, A. de: 706
Ménégoz, F.: 176s
Merino, J. A.: 696
Merki, H.: 423
Merklein, H.: 386
Merleau-Ponty, M.: 344, 477
Mersch, E.: 39, 169, 627
Merz, G.: 656
Metz, J. B.: 82, 125, 287, 469, 573, 575, 581, 604, 655
Meunier, B.: 114
Meyendorff, J.: 632
Michelet, J.: 75
Mies, F.: 567, 719
Migne, J.-P.: 624
Milbank, J.: 634s
Minkowski, E.: 119
Minucio Félix: 27, 617
Mitalaité, K.: 28
Mitscherlich, A.: 587
Moda, A.: 719
Moehler, J. A.: 66, 197, 220, 403, 416, 623
Mohrmann, C.: 486
Moingt, J.: 34, 77s, 132, 211, 220, 261, 374, 392, 469-471, 476, 583, 708, 719

Moisés: 25, 42, 131, 178, 190, 192, 228, 286, 357, 395, 415
Molina, L. de: 620
Moltmann, J.: 119, 125, 470, 478, 542, 553, 581, 593, 604, 655
Mommsen, T.: 197, 654
Mondésert, C.: 628
Montagnes, B.: 571
Montaigne, M. de: 79
Montcheuil, Y. de: 627
Morel, G.: 473
Mori, G. L. de: 378
Moriones, F.: 703
Morla, V.: 341
Mortley, R.: 451
Moule, C. F. D.: 696
Mouroux, J.: 378
Mozart, W. A.: 35, 673
Muguerza, J.: 586
Müller, D.: 675
Müller, G. L.: 468
Muñoz Durán, M.: 651
Muñoz León, D.: 251
Murillo, I.: 114, 389

Nabert, J.: 159
Nadean, M. Th.: 383
Nautin, P.: 616
Neander, A.: 303
Neuenschwander, U.: 300
Neufeld, K. H.: 364, 399, 456, 573, 578, 651
Neuhäusler, E.: 719
Newman, J. H.: 66, 260, 375, 386, 399, 503, 623, 694
Nicolas, J. H.: 542, 565
Nicolás de Cusa: 347, 350, 504
Nicolau, M.: 465
Niemoeller, M.: 547
Nientiedt, K.: 593
Nietzsche, F.: 67, 75, 121, 153s, 243, 291, 297, 448s, 461, 502s, 530, 532, 559, 561, 585, 604, 635, 686-688
Niznik, J.: 562
Nock: 25
Nouzille, Ph.: 29
Novaciano: 617
Nowak, K.: 638
O'Meara, J. J.: 644
Obenauer, K.: 97
Ockham, G. de: 31, 227, 696
Ohlig, H. L.: 586
Orbe, A.: 258, 436, 562s, 616
Orfeo: 25
Orígenes: 26, 66, 207, 230, 258, 260, 308, 457, 614, 616, 627, 655
Ortega y Gasset, J.: 39, 74, 83, 294, 449, 549, 572, 585, 592, 598, 647, 655
Osborn, E.: 258
Ott, H.: 64
Ott, L.: 468
Otto, R.: 57
Overbeck, F.: 218
Oviedo Torró, L: 583

Pablo VI: 197, 275, 506, 542, 576, 578s, 589, 595
Pablo de Tarso: 38, 41, 62, 65, 145, 171, 173, 183, 191, 199, 202, 205, 208, 212, 217s, 220, 228, 244, 258, 268, 303, 318, 358s, 366, 379, 384-386, 398, 403, 411, 433s, 485, 500, 530, 546, 582, 616, 619, 643s, 689, 707, 715
Pabst, A.: 635
Panecio de Rodas: 41
Panimolle, S.: 258
Pannenberg, W.: 66, 94, 168, 213, 226, 287, 300, 394, 433, 468, 470, 478, 488, 524, 529, 604, 615, 655, 720
Paré, G.: 694
Parsons, S. F.: 52
Pascal, B.: 33, 37, 94, 118, 125, 127, 149, 170, 182, 216, 243, 260, 378, 620, 647
Passaglia, C.: 462
Patfoort, A.: 459, 524
Pau, A.: 335, 354
Pedro Damiano: 260, 414
Pedro Lombardo: 28, 264, 296, 436, 458
Péguy, Ch.: 33, 353
Pelagio: 391
Pelland, G.: 436
Pelletier, A. M.: 575
Pelzer, A.: 625

Perdue, L. G.: 186
Pérez de Laborda, A.: 719
Pérez Díaz, V.: 603
Perrin, J. M.: 592
Perrone, J.: 462
Pesch, C.: 462
Pesch, R.: 502, 593
Petavio, D.: 623s
Peters, A.: 717
Peterson, E.: 43, 497
Philips, G.: 290, 572, 576s
Picktock, C.: 634
Pico de la Mirandola, J.: 156, 260
Pío X: 543
Pío XII: 506
Pirotte, J.: 638
Platón: 21-24, 35, 41, 49, 61, 93s, 117, 120, 170, 227, 264, 289, 294, 314, 321, 345-347, 378, 392s, 430, 432, 528, 567, 598, 615, 640, 645, 647, 655, 682, 705
Plotino: 61, 79, 94, 177, 246, 248, 264, 272, 314, 345, 347, 392, 644
Plügge: 119
Poffet, J. M.: 498
Pohier, J: 507
Polanyi, M.: 71, 387
Pons, G.: 37
Popkes, W.: 214
Porfirio: 75, 94, 177, 314, 503, 644, 703
Potterie, I. de la: 312, 315, 374
Pottmeyer, H. J.: 294, 593, 719
Poulat, E.: 49, 97, 400, 583
Prades, J.: 225
Preuss, H. D.: 172, 187-190
Prévotat, J.: 51
Prigogine, I.: 387, 564
Proclo: 94
Proust, M.: 527
Prouvost, G.: 459
Prümm, K.: 500
Przywara, E.: 433, 644, 646
Puig, A.: 208
Pushkin, A. S.: 631

Quevedo, F. de: 83
Quinzá, X.: 278
Quiroga, P.: 389
Radhakrishnan, S.: 152
Raffelt, A.: 573
Rahner, H.: 70, 682
Rahner, K.: 32s, 38-40, 45, 65s, 70s, 74, 79, 82, 95, 97s, 104, 109, 126, 149, 160, 162, 199, 229s, 252, 260, 278, 284, 287, 289, 292, 301, 315, 319s, 341, 350s, 361s, 372, 381s, 413, 427, 431s, 447, 465, 467, 469s, 476, 478, 503, 505, 515, 522, 524s, 529, 542, 553, 570, 572s, 575, 577, 582, 605, 616, 621, 630, 632, 641, 646, 651, 655, 657s, 706, 720
Räisänen, H.: 54
Ramírez, S.: 32, 459, 647
Ranke, L. von: 197, 654
Ratschow, C. H.: 65, 381, 639
Ratzinger, J.: 41, 104, 170, 198, 208, 278, 312, 372, 404, 407s, 469, 473, 497s, 544, 550, 575-578, 586s, 615, 630, 655, 658, 711, 715, 720
Rawls, J.: 586
Rayez, A.: 363
Refoulé, F.: 719
Reiser, M.: 499
Renan, E.: 331
Renault, L.: 620
Renoux, P.: 617
Resenau, H.: 334
Revel, J. F.: 79
Ricard, M.: 79
Ricardo de San Víctor: 366
Ricken, F.: 623
Rico, F.: 415
Ricoeur, P.: 171, 174, 317, 322, 585, 605
Riedlinger, H.: 252
Rilke, R. M.: 335, 354
Ritschl, A.: 301, 345, 364, 401, 471, 655, 677
Ritschl, D.: 378
Ritter, A. M.: 26
Ritter, J.: 351
Rius-Camps, J.: 616
Rodríguez Garrapucho, F.: 488
Rohls, J.: 678

Roloff, D.: 423
Romagosa, J.: 510
Romero Pose, E.: 221, 447
Rondet, H.: 628
Roques, R.: 26
Rorty, R.: 120, 153, 421, 561s, 635
Rosenzweig, F.: 473
Rousselot, P.: 627
Rovira Belloso, J. M.: 720
Rowland, Ch.: 449
Royannais, P.: 321
Ruiz, G.: 221
Ruiz Aldaz, J. I.: 615
Ruiz Bueno, D.: 409
Ruiz de la Peña, J. L.: 119, 122, 152, 318, 467, 560, 655
Rumpf, L.: 478
Russell, B.: 512
Russo, A.: 156, 650

Sabatier, A.: 364, 382
Salinas, P.: 426
Sánchez Caro, J. M.: 37, 220, 697s
Sánchez Lora, J. L: 378
Sánchez Navarro, L.: 312, 532
Sanders, E. P.: 208
Sanders, J. A.: 493, 498, 697
Sanders, J. T.: 562
Santedi, L.: 576
Santoni, R. E.: 238
Sarot, M.: 173
Sartre, J. P.: 118s, 122, 153, 297, 629
Sauter, G.: 381
Savart, C.: 51
Savater, F.: 512
Savonarola: 260
Schaeffler, R.: 720
Schatz, U.: 638
Scheeben, J. M.: 293, 363, 403, 437, 462, 623s
Scheffczyck, L.: 433
Scheler, M.: 23, 46, 57s, 71, 92, 112, 130s, 144, 147, 168, 170, 176, 543, 687
Schelling, F.: 117, 197, 248, 479
Scherer, G.: 114
Scherner, M.: 114
Scheuer, J.: 633
Schild, W.: 114
Schillebeeckx, E.: 285, 383, 474, 507, 577, 655, 720
Schiller, F.: 197
Schlatter, A.: 251
Schleiermacher, F. D. E.: 32, 54, 62, 66, 74, 95s, 172, 176, 197, 264, 301-303, 394, 401, 416, 437, 447, 459-464, 475, 479, 604, 620s, 655s, 677
Schlier, H.: 359, 456, 497
Schlink, E.: 468
Schmaus, M.: 464, 492, 573, 655
Schmemann, A.: 630, 632
Schmidt, K. L.: 547
Schmidt-Leukel, P.: 633
Schnackenburg, R.: 230, 356
Schökel, L. Alonso: 340
Scholem, G.: 287
Schönberger, R.: 351
Schönmetzer, A.: 505
Schrader, C.: 462
Schreijack, Ih.: 600
Schulte, R.: 639
Schulz, M.: 651
Schulz, W.: 300
Schumacher, J.: 506
Schur, V.: 641
Schürmann, H.: 202, 204s, 214, 218, 252, 357
Schweitzer, E.: 381
Schwöbel, Ch.: 60, 71, 720
Scrima, A.: 578
Seckler, M.: 269, 294, 412, 493, 495, 512-515, 542, 545, 719s
Sedmak, Cl: 720
Seeliger, H. R.: 638
Segovia, A.: 102
Seitz, M.: 79
Séneca, L. A.: 79
Sentis, L.: 114
Sertillanges, A.: 525, 685
Sesboüé, B.: 222, 258, 475, 506, 570, 593, 616, 627, 662
Sevrin, J. M.: 51
Shakespeare, W.: 562
Siegwalt, G.: 468
Sievernich, M.: 600

Sileo, L.: 720
Simon, S.: 51
Simonetti, M.: 309
Simónides: 23
Ska, J.: 469
Skydsgaard, K. E.: 578
Smulders, P.: 403
Sobrino, J.: 272, 322, 507, 600
Sócrates: 79, 154, 289, 294, 528, 559, 622, 654, 664, 702, 705
Sohm, R.: 363
Söhngen, G.: 308, 542, 720
Soler, J. M.: 531
Solignac, A.: 177, 246, 644
Soloviov, V.: 33, 605, 631
Spaemann, R.: 255
Speyr, A. von: 649
Spicq, C.: 24, 405
Spidlik, Th.: 27, 546
Spinoza, B.: 502
Splett, J.: 114, 169, 315
Stahl, I.: 505
Stählin, G.: 502
Standenmeier: 197
Staniloae, D.: 632
Stanton, G. N.: 212
Stead, C.: 258
Steck, K. G.: 184
Stein, E.: 334
Steiner, G.: 244, 327, 330, 421, 503, 527
Stirner, M.: 621
Strauss, D. F.: 461, 621
Strecker, G.: 613
Strüder, C.: 711
Struve, N.: 632
Studer, B.: 41, 114, 258
Suárez, F.: 619s, 628
Suchla, B. R.: 26
Suso: 316, 366

Tácito: 617
Taju, P. T.: 152
Tanner, K.: 468
Tanquerey, A. A.: 463
Tauler: 316, 366
Taylor, V.: 200, 356
Teilhard de Chardin, P.: 125, 149, 627
Teodoro de Mopsuestia: 617
Teresa de Jesús: 83, 91, 154, 260, 300, 303, 334, 341, 362, 437, 525, 617
Teresa de Lisieux: 362, 365, 673
Tertuliano: 27, 149, 174, 230, 286, 617, 624
Theissen, G.: 54
Theobald, Ch.: 97, 221, 274, 354, 469, 474-477, 570, 721
Thibon, G.: 46
Thils, G.: 577
Thiselton, A.: 238
Thomas, M.: 351
Thomassin, L.: 623s
Ticomio: 310
Tillard, J.-M. R.: 578
Tillich, P.: 47, 275, 416, 467, 579, 585, 696
Tilliette, X.: 98, 171, 246
Timoneda, J. de: 620
Tirso de Molina: 620
Tito Livio: 617
Tolstoi, L.: 631
Tomás de Aquino: 28-32, 35, 40s, 60, 66, 69, 73, 82, 90, 97, 149, 155, 168, 178, 180-182, 213, 228, 239, 243, 245, 248, 250, 256, 262, 264, 266, 269, 295, 297, 310, 316, 322, 336s, 339, 346s, 350, 356, 364, 366, 378, 382, 388-390, 400, 421-428, 435-437, 447, 458, 465, 475, 479, 486, 524s, 529s, 534, 542, 544, 546s, 554s, 561, 580, 584, 587, 591, 605, 618-620, 625s, 636, 640, 645-648, 653, 655, 657, 694, 704, 706, 712
Tomás de Kempis: 37
Tonquédec, J. de: 627
Torrance, I.: 449, 468
Torrance, T. F.: 65, 71, 387
Torrell, J. P.: 30, 49, 71, 383s, 647, 720
Torres Queiruga, A.: 472s, 479, 639
Tourenne, Y.: 575
Tracy, D.: 244, 394, 536
Trapè, A.: 644
Tremblay, P.: 694
Troeltsch, E.: 363, 401, 638, 655, 677, 709

Tromp, S.: 578
Trowitzsch, M.: 675
Trubetzkoy, E.: 631
Turner, F. M.: 623
Turneysen, E.: 656
Tyrrel, G.: 382

Uexküll, J. J. von: 449
Uhlig, Ch.: 638
Umberg, J. B.: 505
Unamuno, M. de: 83, 92, 94, 118s, 255, 381, 415, 647-649, 655

Vaihinger, H.: 449
Valadier, P.: 278
Valdivielso, J. de: 620
Valensin, A.: 96, 627
Valensin, R.: 627
Valera, J.: 83
Van der Gucht, R.: 51
Van der Meer, F.: 644
Vandenbroucke, F.: 363
Vanhoozer, K. J.: 51
Vanhoye, A.: 409
Vannier, M. A.: 316
Vargas Machuca, A.: 221
Varrón, M. T.: 41, 166
Vasse, D.: 159
Vattimo, G.: 153, 421, 561s, 635
Vauchez, A.: 651
Vázquez, D.: 269
Velasco, A.: 283
Venard, O. Th.: 635
Vergote, A.: 238, 574
Vermes, G.: 208
Vian, G. M.: 258
Vieillard-Baron, J. L.: 378, 583
Vigil, J. M.: 473
Villemin, L.: 606
Vincent, M.: 177
Virgilio: 609
Virgoulay, R.: 97
Voegelin, E.: 590, 714
Vogels, W.: 587
Vogler, P.: 153
Völker, W.: 616
Von Rad, G.: 162, 164, 190, 226, 333s
Vorgrimler, H.: 51, 573, 651

Wagner, F.: 372
Wagner, J. P.: 156, 650
Wainwright, G.: 354
Ward, G.: 634
Warnach, V.: 630
Weber, E. W.: 366, 571
Weber, L. M.: 641
Weber, M.: 153, 439, 664
Webster, J.: 449, 468
Weil, S.: 44, 46, 555, 592
Weinrich, H.: 287, 469
Weischedel, W.: 44, 300
Weiser, A.: 613
Weisheipl, J.: 647
Welte, B.: 229, 589, 630
Wenin, A.: 164, 194, 351, 469
Westermann, C.: 183, 195
Whaling, F.: 21
Whitehead, A. N.: 173
Wickert, U.: 65, 381
Wiedenhofer, S.: 720
Wiles, M.: 639
Williams, R.: 258, 614
Winling, R.: 51
Winter, A.: 176
Wittgenstein, L.: 238, 562
Wolinski, J.: 258
Wollbold, A.: 278
Wrede, W.: 54
Wright, G. E.: 162, 186, 190
Wulf, M de: 625

Xiberta, B.: 720

Ysebaert, J.: 102

Zabala, S.: 421
Zabarella, G.: 459
Zahn, Th.: 384
Zander, L.: 505
Zenón de Citio: 23
Zernov, N.: 630
Zimmerli, W.: 188s
Zizioulas, J.: 114
Zubiri, X.: 65, 83, 97, 114, 130, 172, 318, 351, 598, 630, 655
Zum Brunn, E.: 316
Zumstein, J.: 288

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 11
Siglas y abreviaturas 17

I. LA PALABRA Y LA IDEA

1. La palabra 21
   1. Origen precristiano 21
   2. El Nuevo Testamento 24
   3. La Patrística 25
   4. La Edad Media 27
   5. La hora decisiva: París y santo Tomás 29
   6. El desarrollo ulterior 31
   7. Definiciones provisionales 32

2. Sentido y misión de la teología 37
   1. Las dos perspectivas en el punto de partida 37
   2. Los tres tipos de teología en el paganismo romano 40
   3. La novedad cristiana 41
   4. Los problemas teóricos permanentes 44
   5. El quehacer ineludible 46

3. Los asedios a la teología cristiana 51
   1. El positivismo científico 52
   2. Comprensión racionalista de la existencia religiosa 52
   3. Reducción de la positividad cristiana 53
   4. Confinamiento mundano de la persona 55

4. Los fundamentos de la teología cristiana 57
   1. La revelación positiva en la historia 58
   2. La fe personal 59
   3. La existencia en comunidad o Iglesia 62
   4. La interpretación autorizada o el dogma 64
   5. La síntesis realizada 66

5. Gloria y paradojas de la teología 69
1. Ciencia y Sabiduría 69
2. Oración y experiencia espiritual 70
3. Persona y prójimo creyente 73
4. Diálogo con la no-fe 74
5. Tensiones y perplejidades 76

6. Unidad y diversidad de la teología 81
1. Razones teóricas permanentes 81
2. Situaciones históricas en el siglo XX 82

II. LA TEOLOGÍA DESDE LA APERTURA TEOLOGAL DEL HOMBRE

Preludio: El «desde dónde» de la teología 89

I. Estructuras constituyentes de lo humano 99

1. El Problema 101
1. Relación entre la manifestación de Dios y la existencia humana 101
2. La teología fundamental como legitimación permanente de la fe 103

2. Presupuestos de toda posible manifestación de Dios al hombre y de su acogimiento por parte del hombre 105
1. Presupuestos ontológicos 105
2. Presupuestos antropológicos 108
3. Presupuestos existenciales 111

3. Formas concretas en las que se explicita la apertura del hombre al misterio 115
1. Admiración ante la realidad 117
2. Interrogación por el sentido 120
3. Inquietud ante la propia identidad personal 124
4. Religación como enraizamiento y trascendimiento hacia Dios ... 128
5. Indicios de la trascendencia del hombre, rumores de la presencia de Dios 132

4. Correlación entre estas actitudes fundamentales del hombre y la revelación 135
1. La fe como resultado de la espera humana fundamental confrontada con la revelación 135

2. Relación temporal entre la pregunta humana y la respuesta de la revelación 136
3. Doble percepción de la revelación por la conciencia histórica 138

II. El entronque, conexión o preparación entre revelación-razón, gracia-naturaleza, teología-filosofía 141

1. La respuesta negativa de la teología dialéctica 142
2. La respuesta positiva de la tradición católica 142
3. Conexión entre una antropología teológica de orientación empírica y otra de orientación deductiva 145

Reflexion final: El hombre y Dios en correlación 151

III. LA TEOLOGÍA DESDE LA HISTORIA DE DIOS CON LOS HOMBRES

1. Teología e historia 161
1. Dos puntos de partida 161
2. Dios: don y límite 162
3. Filosofías, religiones y *kérygma* cristológico 165
4. Positividad de la teología cristiana 169
5. Dos rasgos específicos del Dios cristiano 172
6. La «humanidad» de Dios y la oración del hombre 174
7. Historia y profecía - Memoria y amor 177
8. De la narración al sistema 180

2. Israel y el Antiguo Testamento 183
1. Palabra primera y palabra segunda sobre Dios 183
2. Biblia, historia de la salvación y teología 184
3. El corazón del Antiguo Testamento 187
4. Cuatro categorías claves 188
a) Elección 189
b) Alianza 191
c) Promesa 192
d) Creación 193
5. De la experiencia particular a la significación universal 194

3. Jesucristo y el Nuevo Testamento 197
1. Historia e historia de la salvación 197
2. El corazón del Nuevo Testamento: La persona de Cristo 199
3. Doble lectura de la persona y del texto 202
4. La «proexistencia» de Cristo 204

5. El Verbo encarnado y el Jesús judío 207
6. La historia de Jesús: historia de Dios 208

4. El Espíritu Santo y la Iglesia 211
1. El más allá de Cristo: El Espíritu y el Padre 211
2. La entrega de Jesús y la tradición 213
3. El cuádruple legado de Cristo 215
4. La correlación entre el Espíritu y el apóstol 216
5. La tradición en la Iglesia como entrega de su ser y creer 218
6. Tradición, Escritura, Magisterio, Teología 222

5. La historia trascendida 225
1. La teología desde la revelación en la historia 225
2. Tránsito de la historia a la Trascendencia 226
3. Fe y teología unidas en el Nuevo Testamento 228
4. El paso de la fe a la teología en cada época y cultura nuevas 230

IV. EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA Y LOS LUGARES TEOLÓGICOS

1. El lugar de las cosas y de los hombres. Emplazamiento y misión 237
2. Lugar como emplazamiento y como misión 238
3. El lugar exterior, el lugar interior, el lugar interno 240
4. El lugar y los lugares de la teología 242
5. Matriz de nacimiento de la teología 245
6. El lugar de la revelación, de la fe y de la teología 248
7. Lugar del Dios manifiesto: lugar de la teología 253
8. Protagonistas y emplazamientos sucesivos de la teología a lo largo de la historia 256
9. Emplazamiento y misión fundamental 262
10. Lugar de la teología y «lugares teológicos» 266
11. El sentido de «lugar» en la teología de la liberación 271
12. Signos de los tiempos, lugar de la teología y lugares teológicos 275

V. EL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO: OBJETO Y MÉTODO

1. Historia, teología y metafísica 283
1. Historia humana e historia de la salvación 284
2. Particularidad de la revelación y de la elección 285
3. Teología como dogmática o sistemática 288

4. Teología nocional y teología real 289
5. Teología y metafísica 291

2. El conocimiento teológico: sujeto y objeto 293
1. Triple orden de realidad 293
2. El objeto de la teología: El Dios trinitario - Cristo Cabeza 295
3. De santo Tomás a Lutero 297
4. De Lutero a Schleiermacher 301
5. De la teología - saber de Dios a la teología como fenomenología del hombre cristiano (*Bewusstseinstheologie*) 303

3. El método teológico 307
1. Relación entre el camino y la meta 307
2. Propuestas de método desde la Patrística al Vaticano II 309
3. Las tareas que todo método debe cumplir 311
a) Audición de la fe *(Auditus fidei)* 311
b) Intelección de la fe *(Intellectus fidei)* 313
c) Realización de la fe *(Praxis fidei)* 314
d) Proposición de la fe *(Testimonium fidei)* 316
4. Características y tareas de toda teología 318
5. Pluralismo de métodos, unidad de la fe y *«reductio in Mysterium»* (K. Rahner) 319

VI. TÉCNICA, ALMA, CARISMA

1. Técnica 327
1. Oficio (τέχνη - ἀρετή), ciencia (ἐπιστήμη), sabiduría (σοφία) ... 327
2. Historia, filología, filosofía 329
3. El *a priori* del espíritu y el *a posteriori* de la historia particular ... 330

2. Alma 333
1. Interioridad 334
2. Empatía 336
3. Oración 338

3. Carisma 343
1. Entre la ciencia y la poesía 343
2. Entre el Ser (filosofía) y el Santo (mística) 346
3. Misterio trinitario y divinización del hombre 349
4. La palabra suprema: la alabanza o la teología como doxología 353
5. El carisma del teólogo en la Iglesia 355
6. Funciones del carisma teológico 360
7. La teología contra la idolatría y la ideología 362
8. Conocimiento (γνῶσις) y amor (ἀγάπη) 365

VII. FUNDAMENTOS, PROBLEMAS, TAREAS

1. Principios y fundamentos 371
   1. Principios de originación y principios de perduración 371
   2. La originalidad cristiana de la teología 372
   3. La dialéctica de saber, creer y creer sabiendo 374

2. Teología y fe 377
   1. El hombre, objeto y sujeto de conocimiento 377
   2. La teología desde la revelación (*fides quae*) 378
   3. La verdad revelada, hechos y misterios 380
   4. Los dogmas y su función reguladora 382
   5. La teología desde el creer del hombre (*fides qua*) 383
   6. La conversión y la existencia nueva 385
   7. La fe: don de Dios y «habitud-hábito» del hombre 387
   8. La fe como «luz», «instinto», «apetito» 389
   9. Tres funciones de la fe 390
   10. ¿Es posible la teología sin fe? 393

3. Teología e Iglesia 395
   1. El pueblo de Dios destinatario de su revelación 395
   2. La dimensión eclesial de la existencia cristiana 397
   3. Liberalismo, individualismo, subjetivismo 399
   4. La Iglesia, lugar de los dones salvíficos 402
   5. Funciones primordiales de la Iglesia 405
   6. La Iglesia sujeto de la fe 407
   7. La Iglesia sujeto de la celebración 410
   8. La Iglesia sujeto de la predicación y de la teología 411
   9. El doctor de la fe en medio de la Iglesia 413
   10. Eclesialidad de la fe y de la teología 414

VIII. EL LENGUAJE Y EL SISTEMA DE LA TEOLOGÍA

1. Conocimiento de Dios y lenguaje sobre Dios 421
   1. La actualidad de un viejo problema 421
   2. Dos clásicos: Pseudo-Dionisio y santo Tomás 421
   3. Del conocer a Dios al hablar sobre Dios 424
   4. La analogía, lógica de la participación 426
   5. Formas de conocimiento de Dios: causalidad, negación, exceso ... 428
   6. La dialéctica, superación de la analogía 430
   7. Lenguajes de Dios y géneros literarios en la Biblia 433
   8. Lenguajes de Dios y géneros literarios en la historia de la teología .. 436

2. Del lenguaje bíblico (relato) al lenguaje teológico (sistema) ... 439
   1. La lógica de la narración y la lógica del sistema 439
   2. La idea de sistema en Kant, Hegel, Heidegger 440
   3. Orígenes bíblicos del pensamiento lógico 442
   4. Experiencia bíblica, historia y sistema 443
   5. De las confesiones bíblicas de fe a las Sumas teológicas 444
   6. La «jerarquía» de verdades en el cristianismo 445
   7. El «cuerpo de la verdad» y el sistema de la ortodoxia 446
   8. La posmodernidad contra el sistema 447
   9. La violencia del método y la verdad del camino 452

3. Doctrina cristiana, dogmática, teología sistemática 455
   1. Los primeros esbozos sistemáticos: Nuevo Testamento y Padres 456
   2. De las *Sentencias* y *Sumas* medievales a la ortodoxia protestante 457
   3. De Schleiermacher a Barth 459
   4. De Barth y Schmaus al concilio Vaticano II 464
   5. Las cimas del siglo XX y los manuales de hoy 467
   6. Popuestas recientes de nueva visión sistemática 469
      a) Joseph Moingt 469
      b) Andrés Torres Queiruga 472
      c) Cristoph Theobald 474
      d) Emilio Brito 477

IX. LIBERTAD DE LA TEOLOGÍA Y LIBERTAD DEL TEÓLOGO

1. Teología y libertad 485
   1. Libertad y misión 485
   2. La tarea ineludible (M. Blondel) 487
   3. La libertad de la teología (tesis de E. Jüngel) 487

2. Teología y autoridad 491
   1. La autoridad en la Iglesia 491
   2. Tres modelos de relación entre teología e Iglesia 494
   3. Norma remota y norma próxima de la fe 495
   4. La Biblia y su interpretación normativa 496
   5. El apóstol tradente e intérprete de la palabra de Dios 500
   6. El magisterio de los obispos y de los teólogos 502
   7. La tradición y la autoridad, necesarios «prejuicios» positivos 509
   8. Los conflictos y la lógica de su integración 512
   9. Las coordenadas cristológica y pneumatológica de la teología 515
   10. Las dos tentaciones: teología sin autoridad y autoridad sin teología . 517

3. Teología y ciencia 521
1. Eclesialidad y libertad de la teología 521
2. La apoyatura previa a toda ciencia 523
3. La teología como ciencia y otras ciencias 524
4. La verdad del cristianismo, primera tarea 526
5. Pretensiones de la teología como ciencia 527
6. Amenazas internas y externas a la teología 529
7. Necesidad perenne de la teología 533
8. Las tentaciones personales del teólogo 534

X. LA TEOLOGÍA EN LA SITUACIÓN ESPIRITUAL DEL SIGLO XX

1. Nuevo punto de partida 541
1. Historia, fe, teología 541
2. Entre modernismo, liberalismo y retorno a las fuentes 543
3. Eclesialidad y racionalidad 545

2. La metafísica y teología inevitables 549
1. Todo pensamiento radical aboca a una actitud teológica 549
2. Todo acto de fe implica teología 551
3. La teología como inevitable ejercitación metafísica 552

3. Gloria y crisis del pensamiento 557
1. Los usos de la razón y la imagen del mundo 557
2. La crisis de la metafísica 558
3. El ser como tras-fondo y su des-fondamiento 562
4. De la coraneidad a la ausencia de espectador 563
5. «Si Dios no existe...» 565
6. Salvar la razón 566
7. Renacimiento del ser y del hombre por la palabra resanada 568

4. La teología y el concilio Vaticano II 569
1. La teología orientada a la luz de sus fuentes: Biblia, Liturgia, Tradición 570
2. La teología elaborada a la luz de la antropología 572
3. La teología en diálogo con las nuevas misiones y situaciones 574
4. Los teólogos en el Vaticano II 576

5. La ejercitación de la razón teológica después del Vaticano II ... 579
1. Nuevo método 579
2. Nuevos lugares de inserción del teólogo y lugares teológicos 580
3. Nueva inserción de la Iglesia en la sociedad 582
4. Las nuevas experiencias y esperanzas históricas 583

5. Las Iglesias nuevas y las nuevas comunidades eclesiales 588
6. Los nuevos alientos del Espíritu (santo) y del espíritu (*Zeitgeist*) . 591
7. La teología de la liberación 595
8. Otros horizontes de la reflexión 598

6. El momento presente 603
1. El cambio de dialogantes y de primacías en el posconcilio 603
2. Los tres horizontes permanentes en Europa 604
3. La gran esperanza del siglo XXI 605

XI. FIGURAS DE LA TEOLOGÍA Y DEL TEÓLOGO EN LA HISTORIA

Teología y biografía 611

1. Épocas históricas 613
1. Judeocristianismo 613
2. Era patrística 614
3. Edad Media 618
4. Siglo XVI 619
5. Siglos XVII-XVIII 619
6. Siglo XIX 623
7. Siglo XX 624
8. Siglo XXI. 629

2. Las distintas áreas de la teología 637
1. Área positiva (exégesis, patrística, historia...) 637
2. Área sistemática (dogmática, moral...) 639
3. Área práctica (liturgia, pastoral, homilética, catequética) 640

3. Personalidades singulares 643
1. San Agustín 644
2. Santo Tomás 645
3. Søren Kierkegaard 648
4. Hans Urs von Balthasar 649

4. Otros criterios de diferenciación 653
1. Contenidos o método 653
2. Estilo de pensamiento 654
3. Teólogos totales 655

5. El teólogo moderno 657
1. Modernidad y posmodernidad 657
2. Memoria y profecía 659
3. El teólogo verdadero 663

XII. LA EXISTENCIA TEOLÓGICA. QUIÉN Y CÓMO ES UN TEÓLOGO

1. La persona del teólogo 671
   1. ¿Quién es teólogo? 671
   2. Un manifiesto teológico de Karl Barth 674
   3. Cantos mortales de sirenas o signos sagrados de los tiempos 680

2. Actitudes personales 685
   1. Radical veracidad 685
   2. Radical libertad 688
   3. Radical docilidad 689

3. La conciencia lúcida de su diferencia y la asumpción gozosa de su misión 693
   1. Ensimismamiento y alteridad 693
   2. La intencionalidad teológica 694
   3. *El objeto propio y la fuente específica de conocimiento* *695*

REFLEXIÓN FINAL. LA LÓGICA DEL CRISTIANISMO Y LA LÓGICA DE LA TEOLOGÍA

1. El Sentido de la historia 699
2. El camino de la teología 702
3. La verdad del cristianismo 708
   a) Principio histórico 708
   b) Principio encarnativo 710
   c) Principio sacramental 711
   d) Principio escatológico 714

Bibliografía 717
Índice de materias 723
Índice de autores 743