

## SOBRE LA NATURALEZA Y LOS METODOS DE LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL

### I.—APOLOGETICA Y TEOLOGIA FORMAL

#### 1. *¿Introducción a la Teología?*

Entre las connotaciones que reviste hoy la Teología Fundamental (= TFD) se halla la de servir como reflexión introductoria a la totalidad del cuerpo dogmático de la teología, sin dejar por ello de ser posible como tal TFD sólo supuesto dicho cuerpo dogmático. Como disciplina propedéutica, empero, la TFD opera como instancia sistemática tópica, pues es en ella donde alcanzan su articulación comprensiva las diversas materias que forman el *curriculum* teológico. Esto explica que, pasados los años sesenta, desde mediados de los setenta, los más variados planes de estudios que han dado vida a las Facultades católicas de Teología hayan acabado por integrar en la TFD la clásica *Introducción a la Teología*, disciplina presente en todos los planes de estudio hasta los mencionados años.

Esto no quiere decir que no se sigan confeccionando *Introducciones*. Estas se escriben, más bien y por lo general, como aproximaciones al quehacer de la teología bajo una óptica epistemológica que sólo se abarca de forma completamente refleja, dentro de la totalidad de problemas de los que se ocupa la TFD, cuando se hace de ésta la reflexión formal que establece y sistematiza los presupuestos críticos y hermenéuticos de toda la dogmática. Es decir, en tales *Introducciones* lo que se busca es establecer tanto los presupuestos hermenéuticos del método teológico como el carácter científico del procedimiento metodológico de la teología como tal; al tiempo que tales mostraciones se quieren realizar dando cuenta del *curso histórico de la metodología teológica* y de la *articulación disciplinar de la unidad de la teología* a lo largo de su propia historia<sup>1</sup>.

1 Como ejemplificación, cf. las siguientes publicaciones relativamente recientes: W. Beinert, *Introducción a la teología* (1978) (Barcelona 1981). Versión castellana de C. Gancho. Beinert presta atención particular a los problemas

Todo lo cual nos permite una doble constatación: 1.<sup>o</sup>) las clásicas *Introducciones*, de corte neoescolástico, concebidas y confeccionadas como meros comentarios o explicaciones a la STh I q I aa 1-10, han sido desplazadas a su lugar propio dentro de la historia de la teología: aquel que corresponde a una concepción del procedimiento científico del método teológico relativa a sus fuentes aristotélicas<sup>2</sup>. Es decir, al mismo método que, por su propio carácter deductivo, toma como fundamento de su argumentación la referencia a la Sgda. Escritura (= objetivación de la ciencia divina); por lo cual, sólo parcialmente puede hoy satisfacer las exigencias de una utilización crítica de la misma Escritura y de las fuentes cristianas, si no se atiende a la actualidad de la lingüística y de la aproximación histórico-crítica al texto, vigente desde la Ilustración. Lo que no quiere decir que el método como tal no puede resultar fructífero, sino que, debido a la evolución de la ciencia exegética y a la hermenéutica bíblica, el proceso de deducción no puede darse hoy en atención a los supuestos teológico-bíblicos que colocaban el texto bíblico en el lugar filosófico de los primeros principios aristotélicos. La apelación a la Sgda. Escritura tiene hoy que ver con la experiencia que el hombre hace del mundo en tanto que acaecer histórico, no menos que con la concepción oracular de la revelación divina, referida fundamentalmente a la experiencia religiosa ínsita en los procesos psico-cognitivos de la conciencia. Más aún, la cuestión de la relación entre experiencia y texto sagrado sólo encontrará una solución adecuada si logramos salvar la originalidad —irreductible siempre— de la revelación divina al explicar su inserción en la mundanidad del conocimiento humano; pero esto no es posible sin determinar de qué modo la experiencia humana resulta ser el lugar común del conocimiento divino y cuáles son sus condicionamientos. Aquellos que

del lenguaje y de la hermenéutica con miras a hacer valer el discurso teológico como discurso dotado de coherencia. P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (Munich 1980). La preocupación de Eicher por los problemas de la verificación de la palabra divina, y por la relación entre teoría y práctica en particular, le han llevado a una comprensión dialéctica de la presencia histórica de esta palabra (= revelación), en diálogo con la teoría crítica de la sociedad. Una tercera obra como la de A. Louth, *Discerning the Mystery. An essay on the nature of the theology* (Oxford 1983), que se inscribe en el marco de la tradición anglosajona, se ocupa de la autentificación de la teología como reflexión asistida por la razón, después de la Ilustración, sin que pueda ser identificada con el procedimiento de las ciencias de la naturaleza. De ahí el carácter de su referencia a la experiencia de lo real en la *tradición* y la apelación a la *alegoría*. Gadamer, Steiner y Polanyi son los interlocutores de Louth.

2 Cf. *ad hoc* L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Aschaffenburg 1979) 148-71 (a propósito del concepto aristotélico y tomista de la ciencia y de la teología como ciencia).

por afectar a la subjetividad en su misma dinámica cognoscitiva alcanzan también la objetividad del texto sagrado<sup>3</sup>.

Se nos permite además una 2.<sup>a</sup>) constatación, cual es que las *Introducciones* actuales dediquen, por una parte, importante atención a la *orientación enciclopédica* en su mismo planteamiento; y, por otra, que, abiertas al espíritu de la filosofía de la ciencia actual, hayan dado lugar a todo un género de reflexión teológico-fundamental principalmente atenta en su mismo proceder formal a la cuestión de la delimitación del *objeto* y, sobre todo, del *método*, instancias de la cientificidad de la teología. Por lo que se refiere al carácter enciclopédico de algunas *Introducciones* a la teología, buscan éstas proporcionar al lector una aproximación al conjunto de las disciplinas que la teología articula unitariamente mediante el principio de la fe como fundamento de su naturaleza epistemológica. El carácter indicativo de estas exposiciones es patente y su pretensión propedéutica también<sup>4</sup>. Por lo que se refiere a las que han derivado hacia la preocupación por una reflexión formal sobre naturaleza del método teológico, a tenor de su propio objeto, en el marco de la discusión actual sobre la ciencia y la formación de teorías, su interés fundamental reside en el alcance apologético de las mismas. Se trata en estas *Introducciones* de reivindicar la plaza que con legitimidad ocupa la teología entre las diversas exploraciones de la razón, que no deja de ser una actividad del entendimiento humano aun conducida por la fe<sup>5</sup>.

3 Cf. G. Ebeling, 'Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978) 99-116; idem, 'Die Klage über das Ernährungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache', *Wort und Glaube*, III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie (Tubinga 1975) 3-28. J. P. Torrell, 'Révélation et expérience. Chronique de théologie fondamentale', *Revue thomiste* 76 (1976) 118-21 y 78 (1978) 430-463. Véase R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe*. Trayectoria, cometidos y perspectiva de la teología fundamental (Salamanca 1981) 85-153 (*Fe, teología y experiencia*). Para la particular utilización de la Sagrada Escritura como argumentación teológica por santo Tomás: M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen* (Einsiedeln 1971) en part. 192-206. La relación que la propedéutica teológica establece entre experiencia histórica y Sagrada Escritura ha encontrado una aplicación con notable fortuna, aunque no sin límites, en la llamada «teología narrativa». Cf. G. W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (Londres 1984).

4 Así G. Ebeling, *Studium der Theologie*. Eine enzyklopädische Orientierung (Tubinga 1975); en parte Z. Alszeghy - M. Flick, *Cómo se hace la teología* (Madrid 1976) y G. Sauter - A. Stock, *Arbeitsweisen systematischer Theologie*. Eine Anleitung (Munich-Maguncia 1976).

5 Así F. Mildenerger, *Theorie der Theologie*. Enzyklopädie als Methodenlehre (Stuttgart 1972); W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología* (1973) (Madrid 1981). Trad. castellana de E. Rodríguez Navarro; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Düsseldorf 1976). El libro de Peukert

Con todo, con estos empeños de la propedéutica teológica no quedan cubiertos todos los objetivos de la TFD, de ningún modo reductible a su momento formal. Sigue siendo necesario avanzar desde la reflexión formal y la propedéutica a la legitimación sistemática del cristianismo como concepción fundada de la realidad y, como tal, susceptible de la verificación que experimenta la fe en su verdad<sup>6</sup>. Se cumple de este modo la tarea de la TFD como *tránsito del creer al comprender* como «reflexión críticamente conducida, es decir, consciente de sus presupuestos y de sus exigencias para ser universalmente válida; *metódicamente*, a saber: conforme a las normas impuestas por su objeto y por su fin; *sistemáticamente*, es decir, orientada hacia la comprensión coherente de las verdades reveladas en su relación al centro de la fe, Cristo, y en su significado salvífico para el hombre»<sup>7</sup>. O lo que es lo mismo: la reconducción de la re-

elabora y prolonga la discusión abierta por la compilación de G. Sauter, comp. y ed., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe (Munich 1973). Mas recientes son las obras de L. Scheffczyk, cit. (*supra* nota 2); R. Schaeffler, *Gaubensreflexión und Wissenschaftslehre*. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (Friburgo d. B. - Basilea-Viena 1980). G. Bof - A. Stasi, *La teologie come scienza della fede* (Bologna 1982). Por no referirnos a otros trabajos que fueron más pioneros y que se ocuparon principalmente de la filosofía del lenguaje, entre ellos B. Casper, J. Macquarrie, etcétera.

6 Es claro que esta experiencia verificadora de la verdad cristiana la hace el creyente en la fe, que conduce su interpretación de la realidad, pero de ningún modo puede hacerse sin una teodicea al menos implícita. Así lo deja concluir el trabajo póstumo de X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1947) en part. 307 ss. Pero también cualesquiera otras formulaciones que, partiendo de una filosofía de la religión atenta al hecho de la revelación, han querido «probar» la verdad cristiana en la proyectividad de la conciencia, de la que emanarían las mediaciones del Absoluto históricamente configuradas (H. Dumery): elaboración de un concepto *positivo* de revelación; igual que los prolegómenos de K. Rahner para una filosofía de la religión, esta vez basados en un concepto *especulativo* de revelación, sólo se justifican sobre el supuesto de una teodicea clara: Dios como consumación posible del hombre *capaz* de dicha consumación (= hombre como *potentia oboedientialis*). Si en Zubiri la teodicea se levanta sobre una reflexión acerca del fundamento como «poder de lo real», en Dumery y en Rahner, p. ej., sus construcciones filosófico-religiosas, en virtud de las cuales la fe resulta (igual que en Zubiri) ámbito de verificación de la verdad cristiana, obedecen a dos teodiceas implícitas o más o menos explicitadas: la concepción del Absoluto como fundamento de la dinamicidad de la conciencia (Dumery) y la comprensión (!interpretación!) del mismo como fundamento y condición de realización del ser del hombre. Son sólo ejemplos que hablan de la inevitable trabazón de método y hermenéutica en teología; trabazón que impide una hipoteca de la TFD en la discusión (interpretación y estructura) que conduce la reflexión teológico-fundamental.

7 Juan Pablo II, *La fe, raíz vital y permanente de la teología*. Discurso a los teólogos españoles en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca: *Juan Pablo II en España*. Texto íntegro de los discursos del Papa (Madrid 1983) 47-52 (n. 2).

flexión formal centrada en la legitimación del método del teologizar hacia la esfera de amplitud mayor que debe llenar la sistematización de la verdad cristiana.

## 2. Apologética y Teología Formal

Se comprenderá que una tarea de este género impide hoy de todo punto la reducción de la TFD no ya a la forma tradicional de la *Apologética* (= A.), sino a las más modernas versiones de ésta. Las mismas que han querido superar, no sólo el *objetivismo extrinsecista* de la A. tradicional, ocupada en la demostración del cristianismo como religión revelada por medio de la estructuración pertinente de la *demonstratio religiosa*, tan vinculada a la filosofía de la religión en ámbito germano, sino muy en particular, por lo que a la tradición escolar romana se refiere, el *objetivismo historicista* de la eclesiología fundamental, en la cual se aseguraba el carácter divino de la Iglesia. Este encontraba, en efecto, su justificación en la prueba que se establecía en el clásico tratado *De Jesu legato divino*. Tratado básicamente centrado en el establecimiento de las pruebas de la mesianidad de Jesús de Nazaret como Cristo de Dios o Mesías, en quien hallan cumplimiento las *profecías* y encuentra cumplido sentido la historia religiosa de Israel y del judaísmo. Tratado constitutivo de una cristología fundamental apoyada sobre la utilización del *principio escriturístico* de modo parcialmente precrítico, ampliamente rebasado por la exégesis contemporánea; así como por una consideración del *milagro* como «ruptura de las leyes físicas» también ampliamente revisada hoy, tanto por las ciencias de la naturaleza como por la misma teología<sup>8</sup>. Sobre la *demonstratio christiana* así comprendida se levantaba la prueba *catholica*, eje de la eclesiología fundamental, destinada a demostrar la fundación de la Iglesia por Jesús y su constitución jerárquica divinamente sancionada.

Este modelo de teología apologética apenas si tiene hoy otros seguidores que quienes se resisten a asumir la, ciertamente tardía, pero firme incorporación de los diversos principios críticos de la modernidad por parte de la reflexión teológica eclesial. Incorporación que había realizado la teología por su propia dinámica en manifiesto conflicto con la autoridad eclesiástica, y que el II Concilio Vaticano vino a ratificar de forma institucional, una vez conjurados los riesgos que la asunción de los principios de la modernidad entrañaba para la fe. Con la condena del modernismo la autoridad había

<sup>8</sup> Cf. C. Brown, *Miracles and the critical Mind* (Gran Rapids, Michigan-USA 1984).

querido proteger los contenidos objetivos del dogma no disolubles en el espíritu crítico-racional de la modernidad<sup>9</sup>. La teología, en efecto, desde la irrupción de la llamada *apologética interna* o de la *inmanencia*, impulsada particularmente por la reflexión filosófica de M. Blondel, se esforzó por superar el objetivismo extrínsecista de la A. clásica indagando las *estructuras de la subjetividad*. Hechos de indudable relevancia para la historia de la TFD, que vio así abierto el camino hacia una nueva modalidad de la relación entre la *fe* y la *razón*, no condicionada ya dicha relación por las corrientes filosóficas que crearon el clima anterior y posterior al I Concilio Vaticano, en el cual creció y obtuvo forma el modelo apologético transmitido por los manuales hasta los años sesenta, con cuyos presupuestos teológicos se quiso confrontar de hecho el modernismo. La crisis modernista condujo a la elaboración de los primeros esbozos de *Teología Formal* (= TF), que habría de ocuparse del análisis de las *condiciones de posibilidad* tanto de la revelación como acontecimiento acorde con la naturaleza del mundo y del hombre, en tanto que criaturas, como de la estructura específica de la subjetividad humana como capacidad objetiva de recepción de la revelación y del acto de fe (*potentia oboedientialis*)<sup>10</sup>. Esto sólo podía

9 Sobre la dudosa actitud de la autoridad eclesiástica ha dejado páginas impresionantes A. Vidler, quien no oculta la problematicidad real del movimiento modernista para la fe. Cabe, pues, separar cuanto representó de impropio la actuación antimodernista de la inspección eclesiástica y las razones fundadas del magisterio para condenar la opción teológica de aquel movimiento católico. Cf. A. Vidler, *The modernist movement in the Roman Church* (Cambridge 1934) y *Twentieth century defenders of faith* (Londres 1965). Cf. también la más conocida obra de E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise modernista* (Paris 1962). Cf. C. Andresen, ed., *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, 3 (Gotinga 1984) 331-37 (W. Dantine y E. Hultsch).

10 Bien conocida es la tesis de Carlos Rahner sobre la naturaleza de la TFD, que el teólogo jesuita juzga distinta de la TF como tal. Esta se ocuparía de las condiciones de posibilidad de la revelación sobre el supuesto de la relación fundamental entre Dios y la criatura; de la idea de una revelación además redentora; y de la misma reflexión teológica como tal, determinada como ciencia por el objeto de la fe tanto como por el proceder de su peculiar condición epistemológica. La TFD como tal se ocuparía, a su vez, de la fenomenología del cristianismo en general; y en particular de la fenomenología del catolicismo. Todo ello con miras a indagar si en dicha fenomenología se cumplen las condiciones establecidas en el análisis formal. Cf. K. Rahner, *Ensayo para una dogmática: Escritos de Teología*, I, 3 ed. (Madrid 1967) 31-36; también art. 'Formale und fundamentale Theologie', LThK, 2 ed., I, 205 ss. No piensan así H. Fries, art. 'Teología fundamental', SM 6 (Barcelona 1976) 589-600, que propone ambas tareas para la TFD, igual que G. Söhngen, 'Fundamentaltheologie', LThK, 2 ed., IV, 452-59. Rahner resulta en este punto contradictorio de su propia postura en un tema paralelo como es el de la consideración de la «antropología como lugar de la teología»: «Cuando planteo, pues, la teología dogmática como teología en dimensión trascendente-antropológica, quiero decir que, al preguntarnos sobre cualquier objeto teológico, nos preguntamos a la vez por las condiciones de su

hacerse si se abordaba la mencionada relación entre fe y razón de forma nueva a como lo había hecho la A. clásica hasta entonces; es decir, atendiendo a una amplia revisión de los supuestos epistemológicos sobre los que se asentaba el método científico de la A., modificando la teoría escolástica del conocimiento por referencia al pensamiento crítico de la modernidad.

Esta revisión se hizo posible en la medida en que la teología reconsideró la naturaleza de su propio objeto, de una parte; y, de otra, como consecuencia inevitable, en la medida en que los principios hermenéuticos desde los cuales se establece la relación entre fe y razón pudieron ser modificados, como marco ineludible que sustenta el procedimiento metodológico de la teología en cuanto tal, dejando claros los puntos siguientes: 1) que la fe es el fundamento de una indagación y análisis de las condiciones de posibilidad del contenido (= objeto) afirmado en ella; 2) que, como guía de la indagación, la fe representa un marco de aproximación a lo real que sólo desde ella resulta posible; 3) que, sin embargo, dicha fe, al mostrar las condiciones de posibilidad de lo percibido por ella, permite la relación entre fe y razón que hace de la fe en cuanto tal un modo de comprender lo real que pone en juego en última instancia la libertad humana. Así el proceso cognoscitivo conducido por la fe depende, en último término, de estos principios hermenéuticos articulados en ella <sup>11</sup>.

conocimiento en el sujeto teológico, y demostramos que existen tales condiciones *a priori* para el conocimiento de dicho objeto; condiciones que ya en sí mismas implican y expresan algo sobre el objeto y sobre el modo, límites y método de su conocimiento». Y si bien es verdad que Rahner precisa que «el planteamiento trascendental mismo en general no supone, naturalmente, que el contenido material del objeto afirmado pueda deducirse adecuadamente de las condiciones trascendentales de su conocimiento en el sujeto», no deja tampoco de añadir que «hay que preguntarse sobre el sujeto mismo, porque sólo en el sujeto mismo, a partir de su propia peculiaridad subjetiva, se manifiesta (pues sólo en él puede manifestarse) la totalidad como horizonte de la transcendencia. La pregunta por un determinado objeto en cuanto pregunta filosófica es, por tanto, necesariamente la pregunta por el sujeto cognoscente, puesto que él debe llevar consigo *a priori* el horizonte de la posibilidad de su conocimiento y en él vienen ya dadas *a priori* las estructuras —asimismo «trascendentales»— del objeto. Por consiguiente, una pregunta sólo es auténticamente teológica si se plantea simultáneamente como filosófica en el sentido que acabo de indicar». K. Rahner, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología: *Mysterium salutis* II/1* (Madrid 1963) 455-56. Esto supuesto, no cabe separar de la TFD el momento formal de la reflexión teológica sobre la condición *aposteriorica* del objeto de la misma, esto es, la revelación histórica cristiana.

11 En ello reside el gran acierto rahneriano al formular el momento *trascendental* de la teología como inevitable: «La significación existencial (es decir, que afecta al hombre entero en su 'salvación') de realidades históricas no puede hacerse inteligible sin t.t. Eso ya por la sencilla razón de que el conocimiento de la facticidad de tales acontecimientos salvíficos no puede darse en forma

Bien se ve que la relación que se daba entre fe y razón en la A. tradicional quedó rebasada por la obligación exigida a la teología de moderar su tentación racionalista, mediante la toma de conciencia refleja de sus propios principios hermenéuticos. Esto llevó a la Tfd a superarse a sí misma como mera A. y a elaborar una identidad nueva de sí misma, incluyendo en su propio haber la explicitación de unos supuestos epistemológicos que pasan por la hermenéutica. Sólo de este modo puede recontextuarse hoy el carácter científico del procedimiento metodológico del teologizar. Ni que decir tiene que esta superación de la Tfd como mera A. no anula la dimensión apologética como tal de sí misma. Todo lo contrario, posibilita una formulación nueva de la defensa de la fe, vinculada a la desdogmatización de los procedimientos científicos, ya que éstos de ningún modo se hallan libres de supuestos hermenéuticos<sup>12</sup>.

*meramente a posteriori*: si deben afectar al hombre como tal, éste debe poderlos abordar con su mismidad entera, es decir, ha de poder encontrar que por sí mismo está referido a ellos». K. Rahner ha aclarado previamente el proceder metodológico de la reflexión teológica trascendental: «a) se sirve del instrumental de la filosofía trascendental; b) a partir de planteamientos genuinamente teológicos, examina más explícitamente que antes, no sólo en general (como lo hace la tradicional teología fundamental), las condiciones a priori en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de fe (por lo menos allí donde un planteamiento trascendental no es de antemano imposible por la naturaleza del objeto de un conocimiento)». Art. 'Teología trascendental', en SM 6, 111-13. Con todo, a pesar de la dependencia kantiana de Rahner, de ningún modo hubiera llegado a formular de esta forma el momento trascendental de la reflexión teológica, conducida por la realidad aposteriorica de la salvación histórica aceptada en la fe, sin la exploración del *neotomismo* (A. Gardeil, P. Roussetot). Valga esta apreciación de T. M. Schoof, OP, al respecto: «La fe no es, pues, una aceptación neutral, garantizada por la autoridad de Dios e impuesta por la voluntad; es un reconocimiento interior de la verdad relativa a la propia salvación. La teología intentará penetrar esta luz interior con los medios auxiliares científicos, hasta lo más profundo; no sólo en el contexto de la fe, que nos llega a través de la Iglesia, sino también en el contexto humano, filosófico. La teología no es, por lo tanto, una ciencia neutral que se puede ejercer sin fe. La única fuente de la ciencia religiosa la hallaremos manteniendo un contacto comprometido con los hechos de la revelación». *La nueva teología católica* (Buenos Aires-México 1971) 21-32. Sobre la problemática de la *relación entre fe y razón* en teología a partir de la temprana modernidad hasta hoy: cf. W. Joest, *Fundamentaltheologie*. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (Stuttgart y o.l. 1974) 114-24.

12 Cf. H. Stirnimann, 'Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Korzept', *Freiburger Zeitschrift f. Phil. u. Theol.* 24 (1977) 291-365; en part. 293-317. También J. Schmitz, *La teología fundamental en el siglo XX*, en *La teología en el siglo XX: II* (Madrid 1973) 171-212; en part. 195-200.

## II.—TEOLOGIA FUNDAMENTAL Y EPISTEMOLOGIA

1. *Modificaciones en el tratado «De locis theologicis»*

La importancia de la reconversión de la TFd desde la A. a la TF ha supuesto una profunda transformación del tratado *De locis theologicis*, que tradicionalmente ha inspirado también un determinado modo de entender la TFd como *doctrina de los principios*<sup>13</sup>. Si los reconocidos *lugares teológicos* por la tradición escolar eran la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio (conocidos como *loci propii*), parece obvio concluir, en efecto, que el tratamiento de estos lugares dentro de la TF habría de modificar en profundidad el clásico tratado. Tanto la *hermenéutica* como la *teoría del conocimiento*, tal y como ambas se hallan hoy imbricadas en la *teoría de la ciencia*, impiden un tratamiento de las fuentes cristianas (sobre las cuales se levanta, en verdad, la reflexión teológica) que no se vea afectado por la revolución epistemológica de la modernidad: la *relativización de los textos sagrados*, en virtud de la aproximación histórico-crítica (infraestructural) y redaccional (análisis lingüístico) a los mismos; la *sospecha ante la función ideológica de la tradición* (-es); y la *caída simultánea del principio de autoridad como criterio argumentativo*.

La voluntad de recuperación de las *tres instancias tópicas* indicadas ha llevado inevitablemente la reflexión teológico-fundamental al análisis de las mismas en referencia, de una parte, a aquella exploración de las condiciones de posibilidad del objeto al que sirven: la *revelación divina* (lo que incluye al tiempo la *fe* como modo de realización de la existencia humana configurada por la revelación); y, de otra, en referencia a la exploración de la naturaleza del mismo conocimiento humano, finito y limitado por su *condición histórica* y la *mediación del lenguaje*. La consideración de estos dos últimos elementos por parte de la filosofía hermenéutica (en particular por la corriente que va desde Humboldt y Dilthey hasta el segundo Heidegger, y se expresa en H. Lipps, H. G. Gadamer y K. O. Apel y también en Habermas)<sup>14</sup>, ha sido decisiva en la modificación de la relación entre fe y razón, a la que venimos aludiendo. El análisis del primero no sólo ha permitido indagar el carácter histórico del conocimiento (consecuencia de la historicidad del ser del hombre), sino asimismo el ineludible carácter histórico de la revelación divina. El análisis del lenguaje ha permitido, a su vez, mostrar la vincula-

13 Cf. G. Söhngen, *cit.* (vide infra, nota 10)

14 Cf. A. Grabner-Haider, *Semiótica y teología*. El lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenéutica (Estella-Navarra 1976) 105 ss.

ción del mismo a la visión históricamente condicionada de la realidad en cuanto tal (problema de la relación entre cosmovisión y lenguaje), así como la inserción de la tradición (-es) en los *procesos de comunicación* interhumana (J. Habermas)<sup>15</sup>.

Por otra parte, la *práctica social* ha significado también —y en las últimas décadas de manera muy particular— un elemento de afirmación de la fe como visión objetiva de la realidad verificada en su propia eficacia. En este sentido deben ser consideradas las diversas corrientes teológicas que se reclaman de la *razón política*<sup>16</sup>, como lugar de mediación de la fe, corrientes, en verdad, susceptibles de ser interpretadas desde sus propios supuestos teológicos como modulaciones de la TFD, con sesgos apologeticos nuevos; apoyadas sobre el concepto de razón más vigente en nuestro tiempo, esto es, el concepto de *razón eficaz*, real en tanto que razón política. Su dependencia del marxismo y de los análisis de la *sociología del conocimiento* ha conducido a la TFD a una ampliación fructifera de su propio campo, aunque no siempre acertada. Una ampliación llevada, más allá del diálogo con la filosofía, al diálogo con la sociología, la economía y la politología<sup>17</sup>; con claro detrimento, sin embargo, de otros análisis de la acción del hombre desde el individuo en su propia realidad personal<sup>18</sup>. A este respecto, las diversas *teorías de la acción* han sido asumidas por la reflexión teológica fundamentalmente con el propósito de articular una relación entre *verdad* y *práctica* que pasa por la relación entre *conocimiento* e *interés*, habida cuenta de que éste es definido en clave humanista como *voluntad de emancipación*<sup>19</sup>.

15 Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, cit. (vide infra, nota 5), 230-82 (Dimensionen, Grundprobleme und Aporien einer Theorie kommunikativen Handelns)

16 Cf. A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe (Bibliotheca Salmanticensis 13 Estudios, Salamanca 1976).

17 Tal vez la formulación más rigurosa se deba a Clodovis Boff, *Teología de lo político*. Sus mediaciones (Salamanca 1980). Boff rechaza la mediación filosófica de la fe, «no porque sea inútil esta articulación, sino por la decisión lúcida de introducir a la teología en la praxis real, y esto bajo la presión de la urgencia histórica» (p. 43). Esta voluntad de mediación sociológica de la fe se aprecia en las propuestas de la teología anglosajona actual (part. EE.UU.), si bien dicha mediación se define como articulación «cultural» de la fe por referencia al carácter abierto, «pluralista», de la sociedad contemporánea, en la cual la fe como instancia de sentido no puede ignorar su propio alcance armonizador o distorsionante de la interacción social. Cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism (Londres 1981).

18 Véanse mis acotaciones críticas a la obra de C. Boff y otras: 'Las aporías de la teología crítica. Sobre algunos estudios recientes', *Salmanticensis* 29 (1982) 425-442.

19 La obra más prototípica dentro de los esbozos de TFD de la teología política europea es, quizá, la de J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Maguncia 1977) (hay trad.

Una vez más hay que decir que tales modulaciones de la TFD de ningún modo son ajenas, del mismo modo que tampoco pudo serlo el clásico tratado *De locis* en sus versiones tradicionales, a una inevitable dependencia hermenéutica, cuyo control reflejo se busca. Un problema que plantea toda aproximación epistemológica a la verdad, que es de lo que se trata, cuando se intenta reformar la función y alcance de la TFD desde una interpretación de dicho tratado como *teoría de los principios* contando ahora (¡esta sería la novedad!) con las últimas variables del concepto de razón.

## 2. Sobre los métodos

Después de lo que llevamos dicho se puede entender que la *pluralidad de métodos* en TFD obedece al curso de la renovación indicada de esta disciplina teológica. Desde un método de verificación *historicista* de la revelación, fuertemente racionalista (como el que caracterizó la A. clásica), fundado sobre el extrinsecismo objetivista del análisis, la TFD se vio enriquecida por el método *de la inmanencia*, o de verificación indirecta de la revelación. Se fundamenta este método sobre la exploración de la subjetividad, como supuesto dinámico de la misma revelación divina, tendente a la unidad del pensamiento y de la acción (A. *interna*). Este método habría de desembocar bien pronto en el llamado método *trascendental*, que tan fructífero se ha mostrado en la renovación de la teología contemporánea. Consistente en indagar las condiciones *aprióricas* (o de posibilidad) del hecho de la revelación y de su percepción por parte del hombre, ha dado cauce a un modo nuevo de reflexión sobre el *eventus revelationis* y el *auditus fidei*. Este método trascendental ha llevado, por lo demás, de forma pertinente a la búsqueda del fundamento *antropológico* de los mismos supuestos epistemológicos de la fe con indudable éxito<sup>20</sup>. A él se debe el camino recorrido, con frutos bien notables para el Evangelio, del diálogo de la teología con la filosofía de la subjetividad. Diálogo que ha caracterizado no sólo la teología católica de corte personalista y trascendental, sino asimismo la teología protestante contemporánea, con vigor extraordinario. Se

esp.). Significativa es también la obra del italiano G. Ruggieri, *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980). Véase además H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, cit. (v. i. notas 5 y 15) 209-96.

<sup>20</sup> Significativa concreción hecha sistema es la obra de J. F. Lonergan, SJ, *El método en teología* (Brescia 1975). Cf. O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964); vide art. *Teología trascendental* (infra nota 11), y también art. *Antropología*, en SM 1 (Barcelona 1972) 286-96 (III. *Antropología teológica*) (K. Rahner).

pudo pasar así «de la teología dogmática a la teología hermenéutica», sobre la cual venían a confluír no sólo la ontología del ser, sino también la introspección en la compleja realidad del sujeto, inseparable en gran medida de la autointerpretación del mismo. Más allá de la búsqueda de la verdad por su fijación histórico-científica en el texto revelado o dogmático, el sujeto se convirtió en la instancia primera de sentido (caso del sujeto creyente de Carlos Barth). A pesar de su pasión por el método histórico-crítico para la exégesis, también Rodolfo Bultmann venía a compartir esta andadura hermenéutica. Sus discípulos la han desarrollado en diálogo con la ontología del lenguaje ya aludida del segundo Heidegger y, en particular, de Gadamer y Apel; si bien de forma más fiel a la razón histórica de la verdad, de nuevo reivindicada por quienes han sido apelados post-bultmannianos<sup>21</sup>.

La teología protestante ha contribuido decisivamente, gracias a la obra de Pablo Tillich, a la formulación metodológica de esta reflexión sobre el carácter subjetivo-existencial de la empresa teológica, al articular las *preguntas* (que emanan de la analítica existencial) con las *respuestas* (ofrecidas por la revelación) de modo *correlativo*; es el llamado *método de correlación*, que alcanzó a expresar su misma dimensión evangelizadora y ecuménica en los documentos del II Concilio Vaticano<sup>22</sup>. En la indagación del fundamento ontológico del ser del hombre y del mundo, la reflexión trascendental-existencial, conducida por el *interés teológico* impulsor del creyente, alcanza resultados significativos para la universalización del discurso cristiano. Es método conseguido por este método, que coloca la reflexión sobre lo real en referencia con las *cuestiones de ultimidad*, haber rehabilitado la tradición cristiana (y con ella, en general, la tradición religiosa de la humanidad) como tradición divinamente sancionada por el acontecimiento histórico de Cristo, que le da origen y que la enmarca en el proceso histórico-cultural que constituye la historia de las religiones.

El método hermenéutico, así descrito, habría de verse sumido en el «conflicto de las interpretaciones» (P. Ricoeur) con la aplicación del estructuralismo y de la dialéctica, acompañada de la crítica ideológica, a la interpretación del sujeto. Todo ello ha conducido la reflexión teológica a una nueva consideración de la inserción del

21 Cf. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Ensayos de hermenéutica teológica (Madrid 1984).

22 Juan Pablo II se ha referido de modo especial a la importancia del cultivo metodológico de la correlación en teología: *La fe, raíz vital y permanente de la teología*, cit. (v. infra nota 7), n. 3. Ad hoc P. Tillich, *Teología sistemática*, I (Esplugues de Llobregat 1963) 86-96.

cristianismo en la indagación del hecho religioso, atenta no sólo a la crítica de la religión, sino principalmente a la búsqueda de su significado humano, tanto como de su despliegue histórico.

### III.—RELIGION Y CRISTIANISMO

#### 1. Teología de la religión e historia

El método trascendental ha servido, en efecto, al desarrollo de una cierta *teología de la religión* de supuestos filosóficos bien conocidos; supuestos que tienden a legitimar desde el interés teológico la realidad del hecho religioso. En esta legitimación la religión es considerada desde su misma razón y fundamento: la revelación divina. Ello pone de manifiesto la doble dimensión de esta metodología teológica: 1.<sup>a</sup>) por una parte, hacer posible la reflexión crítica de la teología sobre su propio procedimiento de aproximación a lo real como indagación de la verdad (= procedimiento trascendental). Por otra, 2.<sup>a</sup>) recuperar el contenido de la fe como objeto de la teología (esto es, el misterio de Dios revelado), igual que la legitimidad del proceso epistemológico que es sustentado por la fe en la cual se acoge dicho objeto.

La importancia de la religión como modo de experiencia de la realidad ha conducido a la detección de la insuficiencia del mismo método trascendental, sin ignorar por ello sus verdaderos logros. El riesgo del método algunos creían verlo ya hace tiempo en la excesiva «formalización» de la Tfd, aunque en realidad el método trascendental de ningún modo deja la reflexión teológica sobre la naturaleza de la teología como tal en el momento de la reflexión puramente formal. Se detiene en él con el propósito de delimitar la forma epistemológicamente correcta de legitimar el objeto afirmado en la fe, objetivo de todo el procedimiento metodológico. Con todo, el análisis trascendental de la forma finita del conocimiento no debe, sin duda alguna, quedarse en la mera indagación de la condición *histórica* del conocer humano en cuanto tal, limitado por la temporalidad, o —como quiere Rahner, distanciándose de Heidegger— por la *materialidad* de la sensibilidad (soporte estructural corpóreo del conocimiento finito como receptividad<sup>23</sup>). Debe también, y muy principalmente, atender al *desarrollo histórico* de las creencias y experiencia de la salvación, tal y como ésta ha sido vivida por la humanidad en

<sup>23</sup> K. Rahner, *Espíritu en el mundo*. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino (Barcelona 1963) 93-131.

el marco de la *historia de las religiones* y, particularmente, de la *historia de Israel*.

Todo esto ha conducido a un nuevo examen de la *historia salutis*, más allá de su posible legitimación trascendental al servicio del carácter salvífico de la revelación; a la inserción de su articulación de las diversas etapas en el decurso de la historia universal, interpretada ésta en su concreción como instrumento y órgano de la revelación divina. Tal es el caso del llamado *Círculo de Heidelberg*, y en especial del pensamiento teológico de W. Pannenberg, quien ha llevado a cabo un diálogo con la filosofía idealista objetiva alemana, que le ha permitido materializar en el devenir histórico de la humanidad los supuestos del propio método trascendental. Esta historicización de hecho de la revelación como posibilidad acorde con la razón tiene, con certeza, un mérito indudable: haber conducido la reflexión teológico-fundamental a la ontología de la historia, soporte de la materialización de la *historia salutis* como proceso revelador de Dios por la historia<sup>24</sup>. Pannenberg se ha podido enfrentar así con el objeto de la teología allí donde aquél se hace perceptible: el hecho religioso cristiano en tanto que fundado sobre la capacidad de generar sentido para la historia que el mismo representa. El punto de vista de Pannenberg no desplaza el análisis trascendental, sino que lo recontextúa al referirlo a la materialidad histórica, concreción de los supuestos de posibilidad de la revelación. Pannenberg hace de esta forma posible una consideración de la relación entre *fe bíblica* y *religión como revelación* (toda religión se autocomprende de hecho como tal) que dirige el análisis de la historia en favor del hecho cristiano, sin anular el significado teológico, permanentemente válido, de la historia religiosa de la humanidad<sup>25</sup>.

Tanto Rahner<sup>26</sup> como Pannenberg han hecho, en verdad, posible una *teología de la religión* desde la cual poder abordar el objeto de la teología, esto es, el misterio de Dios revelado en Cristo y el misterio del hombre vocacionado a Dios en su mediación histórica<sup>27</sup>.

24 Cf. W. Pannenberg, ed. (y otros), *Offenbarung als Geschichte*, 4 ed. (Göttinga 1970) 91-114. Hay trad. española. Cf. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (Munich 1977) 425-80.

25 W. Pannenberg, 'Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte' (1962): *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 2 ed. (Göttinga 1971) 52-295. Pannenberg estructura su teología de la religión en dos momentos: a) el trascendental-antropológico; b) el histórico-espiritual objetivo. Cf. también su trabajo 'Hermeneutik und Universalgeschichte' (1963): *ibid.*, 91-122.

26 *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Ed. refundida por J. B. Metz (Barcelona 1967). Cf. también A. Darlap, art. *Teología de la religión*, en SM 5 (Barcelona 1974) 966-975.

27 Cf. C. H. Ratschow, *Die Religionen: Handbuch systematischer Theologie* 16 (Gütherloh 1979) 103-12. Cf. Juan Pablo II, *cit.*, n. 3.

Rahner ha venido hablando, a propósito de la contundencia del hecho religioso, de la inmediatez de Dios al hombre, fundamento de la universalidad de la religión<sup>28</sup>, respuesta multiforme del hombre a la manifestación divina, que alcanza máxima concentración de significado y límites de definitividad en el *hecho cristológico* y en la *fundación de la Iglesia*<sup>29</sup>.

Es claro que una aproximación satisfactoria al hecho religioso, que haga posible la elaboración de una teología de la religión igualmente satisfactoria, sólo se logrará si se atiende de forma debida a las ciencias de la religión y, como hemos indicado, a la reflexión filosófica sobre el fundamento apriorico religioso del hombre. Este procedimiento no debería, sin embargo, inducir a engaño a nadie —y aquí hay que señalar el error, a nuestro entender, más notable del planteamiento de Pannberg—, pues la aproximación a la positividad religiosa y, en particular, a la cristiana, por sí sola no produce la fe; ni tampoco logra legitimarla al margen de la hermenéutica que la fe misma sustenta de la positividad religiosa en cuanto tal. La que quiso llamarse y ser *A. integral*, buscando una articulación coherente del *eventus revelationis* y del *auditus fidei* (A. Gardeil, P. Rousselot), se esforzó en su día por distinguir, en un análisis ciertamente pertinente de la ontología y psicología de la fe, la *certeza racional* fundada sobre la argumentación preteológica de la *certeza religiosa* o sobrenatural fundada sobre el acto mismo de la fe y fruto de él.

<sup>28</sup> Cf. P. Eicher, *cit.*, 347-421. Véase K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Introducción al concepto de cristianismo (Barcelona 1979) 172-213.

<sup>29</sup> La fundación de la Iglesia por Cristo se justifica teológicamente en la gradación que va de la inmanencia de la Trascendencia en el acontecer histórico (por el cual Dios es inmediato al mundo y al hombre) a su revelación en Cristo: «Está revelado Dios como el que, en absoluta y misericordiosa cercanía, se comunica a sí mismo como Dios y, consiguientemente, como misterio absoluto; está revelada la mediación histórica de esta experiencia trascendental como experiencia de Dios válida y absoluta que acontece y se acredita en cuanto tal; está revelada, en el ya acontecido punto culminante, singular y definitivo de esta historia de la revelación, la absoluta e irrevocable unidad de la comunión de Dios a la humanidad y de su mediación histórica en la unidad del Dios-hombre, Jesucristo, que es Dios mismo como comunicado y la aceptación humana de tal comunicación y, a la vez, la definitiva aparición histórica de esa donación y de su aceptación». K. Rahner, art. *Revelación*, en SM 6, 94. Rahner levanta desde aquí su tesis sobre la fundación de la Iglesia por Cristo: «...la Iglesia está fundada por el hecho de que Jesús es en realidad tal como es profesado por los creyentes, como salvador absoluto, como la irreversible autodonación histórica de Dios en medio de una concreción histórica, y por el hecho de que él no sería lo que es si la autocomunicación de Dios dada en él, *en virtud* de esta comunicación *misma*, no permaneciera presente de manera constante en el mundo a través de una confesión y de una fe en Jesús históricamente aprehensibles». *Curso fundamental sobre la fe*, 383; cf. 379-90.

Es decir, un tratamiento que haga, en verdad, justicia al objeto de la fe, y de la teología en último término, debe acertar a poner en relación la cuestión de Dios y la cuestión del hombre<sup>30</sup>. Lo cual se debe hacer en referencia, ciertamente, a la realidad del hecho religioso, a su positividad histórica (susceptible de análisis fenomenológico, psicológico, sociológico, etc.). Mas sin pretender nunca «probar» desde la razón la legitimidad última de la opción de la fe<sup>31</sup>.

30 Cabe entender la religión como testimonio de la presencia divina en el hombre (en virtud de su misma trascendencia sobre la naturaleza-materia y el sólo acaecer de la historia) que alumbra en su espíritu aquella voluntad de salvación que la fe permite descubrir en la revelación. Ni naturaleza ni historia podrían por sí mismas constituir el horizonte de salvación que el hombre anhela, si la revelación de Dios se mediara en ellas. De aquí que haya que plantear bien la cuestión de Dios como cuestión del hombre, abierta al análisis de su mundanidad e historicidad. Cf. J. Alfaro, *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985) 13-64 (*El hombre abierto a Dios*).

31 El riesgo de una filosofía de la proyectividad de la conciencia, como la de H. Dumery, p. ej., estriba en la reducción de la presencia de Dios y de su inmediatez al hombre a la creatividad de la subjetividad. El riesgo de una filosofía de la historia como la de E. Bloch y de su metafísica del «no-ser-todavía», en la cual se postula la resolución última de la negatividad histórica en el triunfo final de la *materia*, verdadera instancia divina de lo real, estriba en que la falta de novedad verdadera (foránea al proceso como tal de mundo) anula las posibilidades de la historia como *topos* de la actuación divina. Se nos devuelve así al inevitable carácter *hermenéutico* de toda teología, cuya justificación última estriba en la identidad teológica de la fe. J. Barr lo ha visto bien: cf. 'Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology', *Interpretation* 17 (1963); y sobre todo su obra *Old and New Interpretation* (New York 1966). «As valuable formula 'revelation through history' may be for apologetic purposes, Barr finds it seriously deficient on other grounds. In the first place, as an Old Testament scholar, Barr rejects the notion that revelation through history is the only axis that runs through Scripture or even that it is the normative theme. There are other motifs in Scripture which deserve to be listened to as attentively as those texts which appeal to historical events. The Wisdom literature constitutes a significant portion of the biblical canon and certainly cannot be forced into the mold of revelation through history. Secondly, there are some texts, such as Exodus 3, which are not really interpretations of historical events but are direct verbal communications between God and individuals. Barr denies that texts such as this one are «a commentary on, or an interpretation of, the divine acts». On the contrary, «the speeches and conversations are precondition of the divine acts to just as great an extent as they are a consequence of theme». Thirdly, there are various kind of narrative in the Old Testament and Barr wonders whether the one term «history» can be applied to them all without being stretched to such an extent that it is virtually meaningless. For example, in what sense can the one term «history» be applied to the creation, the flood, the Exodus, and the destruction of Jerusalem by Nebuchadnezzar? Barr is willing to admit that all of these may be «stories», but he doubts that they all can be said to be «history».

For these reasons and others Barr concludes that it is a fundamental mistake to make «revelation through history» the normative basis for biblical theology. G. W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology*, cit. (v. i. nota 3), 57. Barr, que reacciona contra una cierta 'inflación' tanto de los postulados de Pannenberg como de la voluntad 'narrativa' de la teología actual, persiste en la reivindicación hermenéutica que no ha abandonado la teología más notable de este

No se debe caer en el error de hacer de la razón, concretada siempre en un patrón particular de la misma, medida última de la verdad de la revelación divina y de la opción de la fe. Mas con esto queda planteada la cuestión de la *remisión a la experiencia* como instancia probatoria y elemento irrenunciable del canon de la razón.

## 2. La experiencia como problema

El hecho religioso ha sido puesto en cuestión desde los diversos sistemas filosóficos contemporáneos, fundados sobre un concepto de lo real basado en la experiencia como lugar de su *verificación*. La rigidez dogmática con la que se impuso este criterio epistemológico, propio del neopositivismo más agresivo de la primera hora, fue dejando paso a posturas más flexibles al respecto, tales como las mantenidas por el racionalismo crítico (criterio popperiano de falsabilidad). Es verdad que el mismo neopositivismo contó con una forma de verificación experiencial de lo religioso, atendiendo a la facticidad de la experiencia religiosa como experiencia mística sustentada por la fe (Wittgenstein). Se trataba de reconocer la existencia, constatable en la realidad, de vivencias religiosas tenidas por individuos religiosos, que en su misma particularidad no podían pretender ser universalizadas, antes bien deberían ser objeto de análisis científico (psicológico, entre otros).

El problema de la experiencia ha venido, sin embargo, a ser profundamente modificado en virtud de la discusión sobre la teoría de la ciencia y a propósito de los condicionantes hermenéuticos que configuran las *meta-teorías*, las cuales explican, sin poder caer en una corroboración de *regressus ad infinitum*, la aplicación y alcance de la remisión del concepto de lo real a la experiencia, al margen de las formas que esta remisión adopte (neopositivista, racionalista, etc.)<sup>32</sup>. Baste con esta referencia a propósito de esta cuestión. Quisiéramos sólo indicar que el tema de la experiencia no puede ser ya planteado en los términos verificacionistas del neopositivismo primero, ni siquiera del racionalismo crítico posterior. La fe cristiana

siglo: cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, cit. (v.i. nota 17), 130 ss. J. Alfaro se aproxima: «Solamente en la palabra alcanza el evento inteligibilidad para el hombre, es decir, toma la forma de evento acontecido realmente para el hombre. La autorrevelación de Dios no podría manifestar algo al hombre en la historia, sino en cuanto manifestado en la palabra: no podría llegar hasta el hombre, sino encarnándose (de algún modo) en la palabra». *Op. cit.*, 64. Mas con ello alcanzamos el problema nuclear de la revelación: la encarnación de la palabra. Cf. *ibid.*, 65 ss. (*Encarnación y revelación*)

<sup>32</sup> G. König, *Methodologie*: G. Sauter y otros, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, cit. (v.i. nota 5), 109-10.

articula experiencia del mundo y de la historia en orden a una comprensión coherente de la finitud, y ello permite ver en el objeto de la teología como *ciencia de la fe* (y sólo en cuanto tal como *ciencia de Dios*) la instancia de sentido total que el creyente otorga a la realidad al afirmar su fundamento, esto es, Dios mismo<sup>33</sup>.

Una vez más hay que decir, a tal respecto, que el lugar de legitimación del modo de percibir la realidad como estructura abierta a la trascendencia hay que buscarlo en el análisis antropológico. En el contexto de este análisis cabe (y es hoy obligado repetirlo) una indagación *cosmológica* durante tiempo preterida<sup>34</sup>.

La TFD tiene que proceder metodológicamente, a tenor de lo expuesto, en un permanente ir y venir de dentro a fuera y viceversa; es decir, de la afirmación del objeto de la teología desde la fe a la indagación de los elementos preteológicos de sus condiciones de posibilidad, y, desde ellas, a la reafirmación de dicho objeto<sup>35</sup>. Esto excluye posturas de *barthismo* radical, según las cuales la fe se autofundamenta por sí misma, de donde debe seguirse la renuncia a toda fundamentación. Esta postura, fundamentalmente dirigida por la Reforma contra los preámbulos de la fe y la teología natural, ha sido ampliamente reconsiderada en la historia de la teología protestante, y particularmente entre los teólogos contemporáneos. Sobre todo, porque es un hecho que la TFD ha dejado de ser una disciplina privativa de los programas de estudio teológicos de las facultades católicas<sup>36</sup>; pero, además, porque la misma teología católica, a su

33 Cf. mi estudio 'Sobre el estatuto epistemológico de la teología como ciencia', *Salmanticensis* 20 (1983) 325-57.

34 Cf. A. González Montes, 'Creo en Dios Padre todo poderosos creador del cielo y de la tierra', en O. González de Cardedal, ed., *El credo de los cristianos* (Madrid 1982) 33-44.

35 «In der Fundamentaltheologie kommt das Verstehen des Glaubens zur Sprache. Sie fragt auf den Glauben zu, nach seinem Grund; sie fragt vom Glauben auf die Welt zu, danach wie der Glaube in ihr verstanden werden kann» (tesis 2). «Die Fundamentaltheologie steht so vor bzw. ausserhalb der Theologie, denn sie handelt nicht aufgrund des Glaubens, sondern auf Glauben hin. Sie steht zugleich in der Theologie, denn nur vom Glauben her zeigt sich dessen Vorgeschichte» (tesis 5.2). R. Göllner-H. J. Görtz-K. Kienzler, *Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens* (Friburgo d. B.-Basilea-Viena 1979) 25-26.

36 Cf. G. Ebeling, 'Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie', *Zeitschrift f. Theologie u. Kirche* 67 (1970) 472-524; H. Fries, 'Die oekumenische Dimension der Fundamentaltheologie. E. Schlink zum 70. Geburtstag', *Oekumenische Rundschau* 22 (1973) 219-30; M. Seckler, 'Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht', *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 281-99; H. Stirnimann, 'Evangelische Fundamentaltheologie', *Freiburger Zeitschrift f. Phil. u. Theol.* 22 (1975) 375-83; H. Beintker, 'Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie', *Kerygma und Dogma* 22 (1976) 222-40; H. Wagner, 'Evangelische Fundamentaltheologie', *Catholica* 31 (1977) 17-28; H. Petri, 'Die Entdeckung der Fundamental-

vez, ha abandonado una cierta hipoteca histórica de sí misma, al menos en algunas posiciones escolares, en el racionalismo que pudo atenuarla en ocasiones y del que siempre quiso defenderse. A tal fin fueron siempre teológicamente importantes las aportaciones del Magisterio católico.

#### IV.—¿CRISTOLOGIA Y ECLESIOLOGIA FUNDAMENTALES?

Más que tratados autónomos dentro del cuerpo disciplinar de la Tfd es preciso atender al significado teológico, en primer lugar, del carácter histórico de la revelación de Dios *en Jesucristo*, lugar experiencial de la manifestación de Dios, y lugar, por ello, de concentración hermenéutica (de sentido) de la totalidad de la *historia salutis*<sup>37</sup>. Lo que exige, obviamente, realizar aquellas exploraciones del hecho Cristo que permitan remitir a él la legitimidad de la revelación, de su transmisión y salvaguarda. Para ello se precisa una cierta elaboración de una cristología fundamental, cuya función relativa al núcleo temático que se articula en el *De revelatione* estriba no sólo en formular el vínculo de continuidad entre la Iglesia y el Fundador del cristianismo, sino, de una manera muy principal, en fundamentar el *principio pneumatológico* de la constitución de la Iglesia como tal Iglesia de Jesucristo, en virtud del carácter revelador que reviste la Pascua<sup>38</sup>.

La fe de la Iglesia se podrá de esta manera referir a su propia *apostolicidad*, una vez establecido el principio hermenéutico no ya de la verdad misma de la Iglesia, sino de la *historia Jesu Christi*<sup>39</sup>.

theologie in der evangelischen Theologie', *Catholica* 33 (1979) 242-61; F. Trauth, 'Fundamentaltheologie zwischen Rationalismus und Fideismus', *Catholica* 83 (1984) 265-304.

37 Cf. 'Zur heilgeschichtlichen Orientierung der Fundamentaltheologie nach dem Zweiten Vatikanum', *Catholica* 21 (1967) 101-26. Sin que Pannenberg pueda ser asimilado a la corriente histórico salvífica, asume su tesis central. Véanse *infra* notas 24, 25 y 31.

38 Así lo ha planteado la apologética clásica y no tiene por qué rechazarse el planteamiento, sino reconstruirse desde sus mismos fundamentos epistemológicos; lo que sólo es hoy posible prestando la atención debida al desarrollo exegetico. Cf. A. Kolping, *Fundamentaltheologie: II. Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes* (Münster 1974); III. *Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes: 1. Die geschichtlichen Anfängen der Kirche Christi* (Münster 1981).

39 Cf. O. Kuss, 'Bemerkungen zu dem Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament', *Theologische Quartalschrift* 135 (1955) 28-55; 150-83; véase F. Hahn, 'Exegese und Fundamentaltheologie. Die Rückfrage nach Jesus im ihrem Verhältnis zu Kerygma und Heiliger Schrift. Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht', *Theologische Quartalschrift* 155 (1975)

Lo que exige una aproximación crítica ciertamente, pero legítima por ser posible, al fundamento dogmático de la *traditio Ecclesiae*<sup>40</sup>. Es obligado, en consecuencia, afrontar el difícil problema de la relación entre *autoridad y comunidad de fe*. En definitiva, es obligado explorar los supuestos teológico-hermenéuticos de la normatividad de la creencia: las fuentes cristianas, el establecimiento del *canon* de la Escritura y la *regula fidei*, y la cuestión del Magisterio eclesiástico<sup>41</sup>. Por lo cual no se trata tanto de estudiar desde la exégesis y la teología bíblica el Jesús histórico, tal y como se lleva hoy a cabo en las exposiciones de cristología dogmática, cuanto de esclarecer la relación entre el significado apriorístico del hecho de Jesucristo para la fe (como horizonte hermenéutico en el cual la creencia percibe la realidad) y la misma fe de la Iglesia. Se trata, por tanto, de remitir a las condiciones de posibilidad del hecho cristológico la «historia de Jesús de Nazaret» (hechos y palabras, el misterio de su persona, su muerte y la experiencia apostólica de su resurrección). Una tarea teológico-fundamental que debe ser contextualizada en el horizonte indicado a propósito de los problemas que plantea la elaboración de una teología de la religión, y en particular de Israel; y que sólo encuentra su óptica adecuada en la indagación de la constitución de la Pascua como acontecimiento revelador que funda el principio pneumatológico —dado en la fe—, que permite

262-80. Se podrá en ambos artículos apreciar la diferencia de planteamiento, católico y protestante.

40 «La teología no puede soñar con un acceso inmediato a la verdad, como si ésta coincidiera con la palabra de Dios en estado puro o con un acontecimiento histórico del comienzo. La teología, como hermenéutica, no llega a la verdad de los enunciados de fe más que desde una perspectiva histórica (...). Los enunciados de fe son verdaderos hoy como lo fueron ayer, pero su justa comprensión depende del poder de significación del espíritu en un momento histórico dado». C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, cit. (v.i. nota 21), 88. Dicho lo cual, Geffré añade: «El punto de partida del trabajo teológico será siempre lo que se llama el 'dato revelado' o, también, el 'depósito de la fe', es decir, lo que se nos ha transmitido desde los apóstoles. Pero, de hecho, este depósito de la fe es el testimonio suscitado por el acontecimiento Cristo, que se ha convertido en una *Escritura*. En otros términos, en la revelación no se puede separar la acción salvífica de Dios, que se realiza en ese acontecimiento, y la experiencia creyentes de la primera comunidad cristiana, que debe puzgar sobre un texto que es, a su vez, un 'acto de interpretación'. *Ibid.*, 96. Cf. Y. M. Congar, *Le tradition et les traditions. Essai historique* (Paris 1960).

41 C. Geffré, cit., 98-104. Cf. W. Kern, ed., *Die Theologie und das Lehramt* (Quaestiones disputatae 91, Friburgo d. B.-Basilea-Viena 1982). Especialmente las colaboraciones de F. Hahn y W. Kasper. La *Revue de Sciences Religieuses* 71 (1983) atiende monográficamente a la cuestión del Magisterio eclesiástico; y la Comisión Teológica Internacional se ocupó del tema: véase la ed. alemana comentada por O. Semmelroth y K. Lehmann, 'Thesen über das Verhältnis von kirchlichen Lehramt und Theologen zueinander' (25. September - 1 Oktober 1975', *Theologie und Philosophie* 52 (1977) 57-61; y 61-66 (comentario).

una lectura *objetiva* (en su misma percepción/intelección subjetiva, que obedece a la opción de la fe) del hecho de Jesucristo <sup>42</sup>.

Sin este cometido la TFD encontraría serias dificultades para introducir un tratamiento dogmático de la revelación como depósito entregado a la Iglesia. Precisamente es tarea de la *eclesiología fundamental* explicitar, desde el horizonte hermenéutico de la tradición, la posibilidad de recuperación de la historia de Jesucristo, contando con la relación que la experiencia pascual dice a esa historia. Ya lo hemos indicado, esto sólo se puede hacer mediante la relación, epistemológicamente correcta, de experiencia histórica y testimonio <sup>43</sup>. Sobre esta relación se tiene que plantear la identidad apos-

42 W. Joest lo ha formulado con acierto: «Verweist die christliche Glaubensüberlieferung den, der von der Voraussetzung dieser Grösse aus den Glauben bedenken will, auf Jesus als Träger der (vielleicht nicht einzigen, aber jedenfalls für die Beurteilung aller sonstigen Offenbarung massgebenden) Offenbarung Gottes, so kann diese Formulierung nicht uninterpretiert an den Anfang gestellt werden. Es muss viel mehr versucht werden anzugeben, was der in Jesus bezeugende Anruf Glauben begründend besagt, und von daher: inwiefern dies als ein Begegnen Gottes und die Weise dieses Begegnens als Offenbarung angesprochen wird. So wird zugleich ein Hinweis darauf gegeben, was «Gott» und was «Offenbarung» in diesem Zusammenhang bedeuten» (tesis 0.4). Este punto de vista es aclarado por W. Joest, toda vez que se descarta una postura religiosa fundamentalista [«Es ist nicht möglich, die Überzeugung von der formalen Offenbarungsautorität der Heiligen Schrift als theologische Grundannahme auszuzeichnen und aus ihr erst abzuleiten, was in Jesus Offenbarung Gottes begegnet» (tesis 1)], al partir del siguiente presupuesto teológico-formal (la alusión de la tesis 0.4: «von der Voraussetzung dieser Grösse»): «Die den Glauben begründende Grösse ist diejenige Grösse, deren nicht zu hinterfragende Vertrauenswürdigkeit im Glauben vorausgesetzt wird, weil der Glaube in dem Grundvertrauen auf sie besteht und im Verlust dieses Vertrauens hinfällig würde» (tesis 0.2). Para hacer teología, explica Joest, se requiere la explicación de sus propios presupuestos: «(...) Die erste Aufgabe einer theologischen Grundlagenbesinnung ist die Explication der Grundannahme» (tesis 0.3). W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme* (Stuttgart y o.l. 1974) 50-51 ss. No deja de ser significativa esta postura sostenida por un teólogo protestante contra la opción dogmática fundamental en gran medida de su propia tradición teológica. Con todo, sobre la obra de Joest véase *infra* la valoración de F. Trauth, nota 36.

43 Es preciso esclarecer la relación entre fe y experiencia; tarea ineludible, si es que se ha de identificar la naturaleza de la *experiencia histórica* y su relación con la revelación. Cf. G. Ebeling, 'Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache', cit. J. P. Torrell, 'Révélation et expérience', cit. (v.i. nota 3, donde hemos indicado otras referencias); también P. Schoonenberg, 'Révélation et expérience', *Lumen vitae* 25 (1970) 383-92; J. P. Jossua, 'Théologie et expérience', en *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar* (Paris 1974) 113-29 (hay trad. española). X. Pikaza ha ensayado una articulación notable del alcance epistemológico de la experiencia y del testimonio histórico sobre el acontecimiento Cristo; cf. su obra *Experiencia religiosa y cristianismo*. Introducción al misterio de Dios (Salamanca 1981). Sobre la experiencia religiosa en sí misma: O. A. Rabut, *La vérification religieuse*. Recherche d'une spiritualité pour le temps de l'incertitude (Paris 1964); A. Vergote, 'De l'expérience religieuse', *De l'expérience à l'attitude religieuse* (Bruselas 1964) 31-44; L. Duch, *La experiencia religiosa en el*

tólica de la Iglesia y el cometido de la tradición, supuestos del canon escrituario, sólo explicitados *a posteriori* en la historia de la Iglesia sobre el fundamento de la *regula fidei*. Con ello se habrán sentado las bases de la *eclesialidad de la fe*.

#### V.—DIDACTICA Y NUCLEOS FUNDAMENTALES PARA UN POSIBLE PROGRAMA

1. Conforme a cuanto sobre naturaleza y métodos en Tfd hemos dicho, cumple ahora una breve reflexión sobre la didáctica de la disciplina. Durante mucho tiempo los diversos tratados teológicos y disciplinas se explicaron de forma escolar, carentes de toda proyección histórica. En cierta medida sucede hoy lo mismo, después de una feliz superación didáctica de aquel uso escolar, si se tiene en cuenta que la presentación más corriente de las cuestiones se hace escalonando los datos de la Escritura, los de la tradición eclesial y de la historia de la teología, pero en una perspectiva harto dogmática por lo que al método se refiere: no se explicitan de forma suficiente los supuestos preteológicos y sus razones históricas en el decurso de la misma disciplina tratada. Este procedimiento se debe, sin duda, a dos hipótesis de trabajo en teología, de cuya pertinencia no se ofrecen justificaciones: 1.<sup>a</sup>) que a la dogmática corresponde operar desde su propia condición de tal, lo cual conduce a veces a un barthismo de práctica teológica, hipotecado en exceso en la teología bíblica; 2.<sup>a</sup>) que ya corresponde a la Tfd ocuparse de la explicación de los elementos preteológicos de la dogmática en general. Lo cual es sólo parcialmente cierto, pues a la Tfd corresponde, en efecto, sistematizar el procedimiento de la reflexión teológica en referencia a dichos elementos, pero en tanto que busca fundamentar el método de aproximación científica al objeto en general de la teología. Objeto que es dado en la revelación y asumido en la fe, pero que cada disciplina debe abordar bajo su propia razón formal, sin dar por supuesta la legitimación epistemológica del procedimiento metodológico utilizado al servicio de dicha razón formal. Haberlo entendido así es lo que hubiera evitado tanto eclecticismo como el que ha caracterizado determinadas concepciones de la Tfd en los últimos años, en los cuales la misma ha podido diluirse en un sinnúmero de reflexiones inconexas y carentes de sistematización; reflexiones sobre

*contexto de la cultura contemporánea* (Madrid 1979) y el ensayo de J. Martín Velasco, 'Valor teológico de la experiencia humana', en su obra, *La religión en nuestro mundo* (Salamanca 1978). Algunas de estas aportaciones han servido de punto de partida a la obra de X. Pikaza.

el objeto de la fe, ciertamente, pero realizadas bajo razones formales bien diversas y en mediaciones múltiples y dispares<sup>44</sup>.

El planteamiento indicado obedece, por otra parte, a la voluntad de hacer efectivo el programa que se le asigna a los estudios teológicos en el decreto *Optatam totius* n. 16, del II Concilio Vaticano, sobre la formación sacerdotal. Allí se exhorta a ordenar la teología dogmática de forma que se propongan, ante todo, los temas bíblicos, luego los Padres de la Iglesia y la historia del dogma, para ofrecer al final una sistematización que conceda la importancia debida al pensamiento de santo Tomás de Aquino. La aplicación, sin embargo, de este programa puede ser deficitaria, si se salta sobre la suerte histórica de las diversas disciplinas; y, sobre todo, si no se atiende a la fundamentación de la reflexión dogmática de forma pertinente. Hemos dejado claro que es en dicha fundamentación donde halla legitimación el principio hermenéutico que representa la fe: la razón pneumatológica sobre la que reposa la asunción por parte de la teología no sólo del pasado tradicional, sino de la *evolución* incluso del dogma. Cuestiones que fueron tematizadas en una época determinada, y que llegaron a configurar de manera pregnante algunas de las disciplinas teológicas, no siempre podrán ser abordadas en atención al esquema simplificador y tripartito señalado por el decreto conciliar.

2. Mas no sólo esto; el mismo y obligado tratamiento *ecuménico* de las cuestiones teológicas, propuesto asimismo por el II Concilio Vaticano<sup>45</sup>, y posteriormente puntualizado por el *Directorio Ecuménico* y la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* del Papa Juan Pablo II, exige que se tengan en cuenta las razones históricas del proceso de configuración de una disciplina teológica, pareja de la coyuntura eclesial y de la historia de las ideas, así como su posterior evolución y sistematización presente. Todo lo cual pide una utilización flexible del esquema propuesto por el decreto aludido para las disciplinas dogmáticas, y que resulta de más difícil aplicación a la TFD, salvo a los tratados asumidos hoy en su estructura sobre la revelación y la fe. Tratados éstos que, por lo demás, no parece pertinente hayan de ser conducidos por un método exclusivamente

<sup>44</sup> Véase J. P. Torrell, 'Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo postconciliare', en R. Latourelle-G. O'Collins, ed., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (Brescia 1980) 30 ss. (*Uncertezze sulla teologia fondamentale*). Hay traducción española.

<sup>45</sup> Cf. II Concilio Vaticano, *Decreto sobre ecumenismo «Unitatis redintegratio»*, n. 10; *Directorio ecuménico*, parte II, nn. 2, 3 y 4; *Constitución apostólica «Sapientia christiana»*, art. 51, 1º b. También nuevo *Código de Derecho Canónico*, c. 256, 2.

dogmático. Los límites en un procedimiento tal se hacen particularmente visibles por lo que se refiere a las cuestiones de cristología y eclesiología fundamentales incluidas en el tratamiento tanto de la revelación como de la fe.

3. Parece, pues, conveniente articular un programa que atienda tanto a la naturaleza y métodos de aproximación y análisis de las cuestiones y tratados que integran el marco de la TFD, como al carácter de los estudios de las Facultades de Teología en España hoy. Esta última cuestión es muy importante, porque el ciclo institucional, en cuyo marco se sitúa la docencia básica del cuerpo teológico-fundamental, se caracteriza por una deficiencia notable de conocimientos filosóficos y de las ciencias humanas. Lo cual obliga a urdir bien los núcleos fundamentales de la disciplina que es la TFD, particularmente vinculada a dichos conocimientos, seleccionando las cuestiones centrales, pero al mismo tiempo obligados por motivo mayor a una exposición en la que pueda ofrecerse el panorama histórico de la materia en su propio devenir como problema para la teología. Por ello habrá que tener bien en cuenta también que sólo al final del *currículum* del ciclo podrá el alumno lograr una primera síntesis de las cuestiones aludidas, objeto del plan de estudios.

4. Sin duda ninguna que hoy reviste particular interés la cuestión de Dios y de un discurso *ad hoc*, pero en la TFD se debe tener en cuenta que esta clásica cuestión, radicalmente modificada en por la filosofía desde la modernidad, debe ser atendida (y, de hecho, en casi todos los planes de estudio actuales lo es) en los prolegómenos del tratado sobre Dios (Uno y Trino); no menos que, parcialmente, en la Antropología Fundamental (Protología). Esto quiere decir que, por lo que a la TFD se refiere, parece oportuno formar un *primer bloque temático* comenzando por una primera aproximación a las cuestiones que se articulan en la relación fe-razón en la trayectoria de las mismas desde la A. clásica a su posterior superación; es decir, desde el tratamiento de los *prolegomena fidei* en los tratados clásicos de A. hasta la TF de hoy asumida por la TFD. Corresponde, según lo anteriormente expuesto, a la TF haber situado la relación fe-razón en el ámbito más amplio de la relación entre racionalidad y hermenéutica, entre teoría y práctica y entre verdad y experiencia. Ello obliga a dar razón de los modernos procedimientos metodológicos de acercamiento a dicha relación entre fe y razón desde *tres agrupaciones temáticas* fundamentales, cuales son:

1.<sup>a</sup>) La nueva manera de entender la condición de la teología como *ciencia de la fe*.

2.<sup>a</sup>) El significado racional del lenguaje de la fe en relación con su fundamento tradicional; es decir, en dependencia de su propio horizonte hermenéutico.

3.<sup>a</sup> La apelación a la experiencia, instancia de lectura múltiple en su significación y vinculación hermenéutica, como fundamento de la transmisión tradicional del objeto de la fe.

Bien se ve que aquí deben ser tratados algunos de los elementos preteológicos (particularmente en referencia a la razón filosófica) que condicionarán necesariamente el clásico tratado *De locis* a una relectura importante para redefinir el significado de la Tradición y la misma función normativa del Magisterio eclesiástico; así como, muy en particular, el principio escrituario como norma de fe (dependiente del problema hermenéutico) al afrontar la cuestión del *lenguaje religioso*. Este determina de forma pareja tanto el alcance descriptivo del discurso de la fe (condicionado por su propia historicidad) como su reconducción dogmática desde su misma expresión homológica o confesante. Es decir, el tránsito que va desde las afirmaciones *histórico-salvíficas* a las de orden *ontológico* (supuestas en la *homología tees elpidos/tees pisteos*), contando con la significación central de las afirmaciones cristológicas (que no podrán ser sólo de carácter soteriológico), ya que en ellas queda mediado el mismo discurso sobre Dios. Ni que decir tiene que dentro de este primer bloque temático se deberá justificar la pertinencia de un discurso religioso *antropológico* punto de partida del lenguaje *teológico* en cuanto tal, susceptible de poder ser reelaborado desde la cristología, lugar de mediación del lenguaje antropológico igual que del teológico.

5. La didáctica de la exposición debe cuidar además de la relación que los diversos contenidos guardan entre sí, tanto como de reiterar un modo de hacerse con ellos que permita considerar en cada momento los aspectos diversos de las cuestiones. Se trata, pues, de proceder por *círculos concéntricos*, o bien según lo que algunos han llamado el «método de Jericó», alusivo a las diversas vueltas en torno dadas por el caudillo israelita en derredor de las murallas esperando su derrumbamiento. Hacemos esta observación por *dos* motivos: el *primero*, porque ya no pueden explicarse los tratados que forman el cuerpo disciplinar de la TFD cerrados sobre sí mismos, ya que algunas de sus cuestiones centrales (de las cuales dependen las demás) deben hacerse presentes en más de uno de esos tratados, o incluso en todos ellos por razones diversas de contenido y método. Y el *segundo*, porque sigue siendo, sin embargo, diversa la consideración que de estas cuestiones se hace en cada uno de

dichos tratados, sin que puedan ser explicadas tales cuestiones sin poner en referencia las varias consideraciones que en tales tratados se hacen de ellas.

Hecha esta observación, exigida por la didáctica, el *segundo bloque temático* vendrá dado por la problemática que plantea la *revelación* (o el *eventus revelationis*). Ello obligará a precisar algunos puntos del contenido sólo tocados en el bloque anterior fundamentalmente desde el prisma formal. Así la consideración del *cristianismo como religión revelada* exige precisar en primer lugar desde la teología bíblica la noción de revelación, para poder pasar después a una *sistematización teológica* del concepto. Ambos análisis deberán incluir los elementos siguientes:

1.º) Por lo que se refiere a la proximación *bíblica*: un examen *terminológico* primero, y una consideración de los contenidos conceptuales atendiendo a la *fenomenología religiosa*, después; así como a la pluralidad de formulaciones lingüístico-tradicionales de las representaciones de la revelación, al margen de las cuales resulta imposible dar con una primera síntesis conceptual, ni elaborar tampoco, o *categorizar* sus contenidos.

2.º) Problema particular es el del establecimiento del NT como instancia hermenéutica del AT, lo es, sin embargo, en orden a conseguir especificar la naturaleza de la revelación divina como *acontecimiento lingüístico*, mediado por su propia historicidad. Se tendrá que aclarar, por tanto, el significado teológico-fundamental de la *inspiración* y la *normatividad del canon*.

3.º Es claro que estos análisis deben incluir también una reflexión formal continuada y gradualmente explicitada, propia de una *filosofía de la religión* satisfactoria, que tematice la mediación de la revelación en la historia y el carácter epifánico de las diversas meditaciones objetivas; de forma particular la *persona* del vidente/proferente de la revelación y los *signos* que la acompañan (gradación profetas-Cristo y la posterior subordinación de la comunidad eclesial al acontecimiento cristológico, conducida por la revelación del Espíritu en la Pascua de Jesús). Todo lo cual implica contar con el significado cognitivo de la experiencia religiosa y la relación naturaleza-gracia que la soporta.

4.º) Sobre lo aquí esbozado deberá construirse la *sistematización teológica* propiamente dicha de la noción de revelación. Si se entiende la fe como presupuesto de la relación entre Escritura e Iglesia (ella permite pasar del plano lógico al metalógico o «intencionalmente creyente» de las expresiones lingüísticas, interpretándolas como

*locutio Dei*), la fe es el nexo que funda la evolución tradicional y dogmática posterior en virtud de las exploraciones aprióricas aludidas, y en virtud asimismo de su *historicidad*, referida a la historicidad de la revelación. Se distinguirá así la revelación *natural* de la *sobrenatural* (Dios en la estructura de lo humano (Rahner), pero dado en esa su inmediatez como gracia en virtud de su manifestación histórico-salvífica). Lo que permitirá vincular la *historia religionum* a la *historia salutis*; y hacer del hecho cristológico, eclesialmente mediado, la *norma normans* de la *assumptio carnis* del Logos de Dios en la historia de la salvación como vehículo de su manifestación graciosa y salvífica. Bien se ve, pues, que un desarrollo tal no resulta posible sin atender a los elementos cristológicos y eclesiológicos fundamentales, que permitan establecer la condición epifánica de la persona del Revelador y el acceso a ella en la Iglesia.

6. Llegamos así al *tercer bloque temático*, que deberá articular un *tratado sobre la fe* (*De fide*) como respuesta y soporte a un tiempo de la revelación desde la subjetividad del hombre. Este tratamiento final de la fe se justifica porque, aunque algunos elementos fundamentales del análisis de la misma se hallan ya incluidos tanto en el bloque primero como en el segundo, parece muy oportuno tratar antes el contenido objetivo de la revelación, al margen de cuya legitimación teológica, remitida a los supuestos preteológicos indicados, perdería sentido en la didáctica la indagación de la fe como realidad humana coherente. Con todo, esto que es comprensible desde un punto de vista lógico en la didáctica, no lo es del todo temáticamente en cuanto tal, si se tiene en cuenta que todo análisis del objeto de la fe, es decir, de la revelación, implica una exploración simultánea de la subjetividad, cosa que en parte se ha realizado ya. Se centrará ahora la exposición, según esto, en los contenidos y criterios siguientes, que hacen posible un discurso teológico de la fe como don teologal:

1.º Noción *biblica* de la fe (que incluye el pertinente análisis terminológico) como expresión de la realidad e interpretación de la historia como *historia salutis*. Lo que implica entrar en la tradición bíblica y neotestamentaria, y la puesta en relación de los *signos de la fe* con su propia capacidad de interpelación existencial. Se llegará así a un primer bosquejo bíblico-teológico de la fe, emanado del discurso confesante (homológico) y doxológico de la comunidad cristiana primitiva, que hará posible su definición como *audición/obediencia*, de una parte; y opción personal por Jesucristo como modalidad neotestamentaria de la misma, por otra. Por lo cual este análisis incluirá también la forma cómo el objeto asumido en la fe determina

la subjetividad creyente, dispuesta por la fe misma para la gracia y el conocimiento. Esto exige aclarar la distinción entre *fides quae* y *fides qua* y su unidad inseparable (= carácter gratuito de la fe, cognoscitivo/confesante en la percepción/experiencia del objeto de la misma, mediado en los signos de la fe; éstos quedan remitidos a su centro, la persona/carne de Jesús); desarrollar la relación fe-percepción/experiencia (*parresía*) y la fe-verdad (palabra-audición-mandamiento nuevo); y, finalmente, fe-ecclesialidad de la misma.

2.º) La noción teológica de la fe se abrirá camino desde las conclusiones precedentes, emanadas del análisis de las tradiciones bíblicas, atendiendo a los núcleos tematizados por la historia de la teología al respecto: significado del tránsito dogmático de una fe cristocéntrica a una fe trinitaria (de los símbolos a las formulaciones dogmáticas de los concilios y declaraciones pontificias); la comprensión de su condición de conocimiento (riesgos fideista y racionalista); su gratuidad y la libertad del hombre (problema del *initium fidei*); su ontología (la fe como don teologal y su entidad); la instancia ecclesial de la fe y sus problemas.

3.º) Tanta complejidad exigirá precisar algunos de estos temas según su importancia, dando cuenta del camino recorrido en la historia de la teología a propósito de la *psicología* y *ontología* de la fe (cuestiones clásicas), pero también de su condición *existencial* y *comunitaria* (ecclesial), así como de su *práctica* y alcance evangelizador o *misionero*. Es evidente que debe atenderse a una exposición que haga asimismo justicia al dogma católico y a la dimensión ecuménica del tratamiento de las cuestiones, intentando una formulación ecúanime e integradora.

4.º) Parece claro que, siendo Dios mismo quien a través de la historia de la salvación se ha revelado al hombre y se ha entregado a él como salvación en Jesucristo, la cuestión del objeto de la fe, aunque clásica, es de importancia significativa. Ofrecido en la revelación, normativiza la fe, funda el asentimiento (certeza sobrenatural) y representa el principio material que da unidad a la misma teología como reflexión científica sobre la fe. Ello permitirá volver sobre la reformulación antropológica del objeto, pues, de la fe; sobre las expresiones de la fe y la evolución del dogma, así como sobre el acceso, ecclesialmente normado, al objeto de la fe y de la teología. Y también a la experiencia de gracia que la fe conlleva y a su irreducibilidad a las empresas del hombre, informándolas, sin embargo, en su mediación sacramental y teologal (fe-virtud-santidad).