

EL QUEHACER DE LA TEOLOGÍA

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL
*Última lección en la Facultad de Teología
Universidad Pontificia.
Salamanca, 7 de marzo 2006*

I. LA PALABRA, EL CONCEPTO Y CUATRO DEFINICIONES PROVISIONALES

La palabra teología es precristiana. Los dos términos que la forman, *logos* en nominativo y *Theou* en genitivo, significan palabra, razón, discurso sobre Dios, hacia Dios, ante Dios, desde Dios o de Dios, que todos esos 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 himnica 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: ¿cuales 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

El tercer contexto es la filosofía de Aristóteles, quien en un caso pone a los teólogos en la cercanía de los mitólogos y en otro, en cambio, sitúa a la “ciencia teológica” en el lugar supremo como la aproximación correspondiente al ser divino, junto a la matemática y a la física. La teología tiene la primacía entre las ciencias: “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 perduran a lo largo de su historia y están vivas hasta hoy. Desde sus mismos orígenes la teología ha estado a medio camino entre la liturgia y la filosofía, el culto y la razón. Los estoicos dividieron la filosofía en lógica, ética y física. El logos sobre los dioses está al final de la física y se la llama τελετή, iniciación, consagración, Einweihung.⁵

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

2 *República* II, 379a.

3 *Metafísica* 1026^a 19-25. Cf. el vocabulario grecolatino en la edición trilingüe de V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles* (Madrid: Gredos 1982) 671-828.

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.

5 H. V. von Arnim (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta* I-IV (Stuttgart 1903-1924) II Frag 42; II 1008. Cf. San Agustín, *De vera religione* 7, 12 citado aquí en nota 85.

La teología es, por tanto una palabra y un concepto griego. 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 (*theoi*) por medio del *logos*... Las palabras “*theologos*”, “*theología*”, “*theologein*”, “*theologikós*” fueron creadas en el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles. Platón fue el primero que usó la palabra “teología” (*theologia*) y fue evidentemente el creador de la idea”.⁶

El nuevo Testamento contiene las palabras *logos*, *mithos*, *philosophia* y por supuesto *Theos*; en cambio no utiliza el término *theologia*, 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 “*Θεοδιδάκτοι*” enseñados, aleccionados por Dios, alumnos de Dios (1 Tes 4,9. Cf Jer 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 6, 45; 14,26).

Reasumiendo esta noción inicial y anticipando otras posteriores ofrecemos unas 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”.⁸ La segunda es de Santo Tomás y subraya la diferencia entre religiones nacionales o sapienciales por un lado y las religiones reveladas por otro. Aquí la teología es: “La ciencia que habla de Dios en la medida en que él nos es cognoscible en la luz de su propia revelación”.⁹ La tercera definición es de

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

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

8 *De civitate Dei* 8, 1. Esta noción general perdura en la tradición franciscana: “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”. San Buenaventura, *Breviloquium*. Prólogo 6.

9 “Scientia de Deo secundum quod est cognoscibilis in lumine divinae revelationis”. *Summa Theologiae*, I q 1 a 1 ad 2.

Rahner y ya recoge todo lo que de hecho la teología ha sido a lo largo de la historia espiritual de Occidente: “La teología es la escucha expresamente esforzada a la propia revelación de Dios acontecida en la historia; el esfuerzo científicamente metódico por conocerla y el desarrollo reflejo del objeto de ese conocimiento”.¹⁰

Karl Barth abre su gran obra sistemática con dos definiciones: una la de San Agustín que hemos citado. La otra es 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, para gloria de Dios”. Objeto, sujeto, fuente, actitud y fin del quehacer teológico quedan patentes.¹¹

A la luz de estas definiciones, ¿cuál sería el quehacer del teólogo?: Oír, atender y atenerse, entender, interpretar, sistematizar y obedecer lo que Dios dice sobre sí mismo y sobre el hombre mediante acciones y palabras en la historia. Por tanto, primero oír y acoger (*teología positiva*); luego pensar e entender (*teología especulativa*), si bien no hay un orden cronológico, ya que todo oír espiritual es ya un entender y todo entender supone un permanente oír. El teólogo cristiano no habla directamente de Dios en general, desde sus propias convicciones o deseos, sino a partir de la revelación que aquel hace de sí mismo, tal como fue recogida por los testigos oculares de los momentos fundacionales, fue transmitida en tradición viviente y quedó sedimentada en los escritos que llamamos 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 la vida y de su pensamiento después. El teólogo es un intérprete y lo mismo que un pianista delante de una obra de Mozart acredita su capacidad y su real autonomía no violentando la partitura sino sumergiéndose en su entraña y arrancándole con amor todas sus resonancias posibles, así el teólogo es verdadero cuando olvidándose de sí mismo se implanta en la realidad interpretada. Para hacerlo tiene que ser plenamente sí mismo mas para ser plenamente sí mismo, como intérprete y no como señor del texto, tiene

10 K. Rahner, *Diccionario teológico* (Barcelona 1966). Pág. 720.

11 “θεολόγος ἐστὶν ὁ τὸν θεὸν ἐκ θεοῦ/ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ/ εἰς δόξαν αὐτοῦ λέγων”. J. Coccejus, *Summa Theologiae ex sacris litteris repetita* (1662-1668-1669) I, 1; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* (1932) (Zürich 1970) I, 1, 1.

que identificarse plenamente con él.¹² 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 abierta y 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 de mi salvación). Dios, así comprendido, es el objeto de la teología y solo de él habla ella. Pero desde él y en relación con él habla de todo lo demás.¹³

Los cuatro contextos diferenciados: el Universo religioso hímico (glorificación litúrgica de Dios); la acción política y la responsabilidad del pensamiento respecto de los mitos (Platón); la metafísica (Aristóteles), la transformación innovadora de la experiencia bíblica, perduran sirviendo unas veces de base y otras, en cambio, de contraste.

II. LA MISIÓN DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA A LA LUZ DE SU ORIGEN:
EXPLICITAR LA APERTURA METAFÍSICA DEL HOMBRE A DIOS Y EXPONER LA
ENTREGA HISTÓRICA, ENCARNATIVA, DE DIOS AL HOMBRE EN CRISTO,
MOSTRANDO LA CONVERGENCIA ENTRE AMBAS

La novedad de la perspectiva bíblica es la inversión del planteamiento: no es el hombre el que primero pregunta por Dios, sino Dios quien primero pregunta al hombre. 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: antes de que él quisiera buscar para encontrar, ha sido encontrado.¹⁴ El hombre occidental desde Lessing, que prefería

12 "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. Pág. 45. = *Tras las huellas de Dios*. Salamanca 2005.

13 "Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem". Santo Tomás ST I q 1 a 7.

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

buscar por sí solo la verdad a recibirla ofrecida por otro¹⁵ 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 haber buscado ha sido encontrado y la búsqueda humana es derivada del encuentro divino. El haber sido encontrados por Dios suscita en nosotros el deseo de buscarle. La frase desde San Bernardo y Pascal es clásica: “Tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado”.¹⁶ Aquí hay una 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 (Romanos 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 solo ven aquello que anda buscando, y ya no logra encontrar nada ni se vuelve receptivo a nada porque solo 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”.¹⁷

Estas son las dos dimensiones que van a constituir la teología: la conjugación del 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 a la espera, en atención y en esperanza. En esta perspectiva la teología tiene también que sondear en la estructura y dinanismos del hombre para percibir en qué medida 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;¹⁸ en cambio, para la filosofía

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

16 Pascal, *Pensamientos*. Ed. 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).

17 H. Hesse, *Siddhartha* (Barcelona 1990). Págs. 194-195.

18 Cf. M. Blondel, *La Acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid 1996); K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967).

el hombre es un buscador de Dios; en cambio, para la experiencia religiosa y sobremanera para la Biblia el hombre es aquel que ha sido llamado, asumido y enviado por Dios. En la filosofía pueda aparecer la dimensión trágica de la existencia: ¿Encontraré o no encontraré? ¿O es que quizá no haya nada que encontrar? En la Biblia surge el sentido dramático de la historia cuando Dios constituye al hombre en responsable del mundo y le encarga una misión. Así se reconoce invitado a ser compañero de alianza con Dios, a tener una historia común con él. Dimensión dramática, que ofrece un sentido pero que solo es descubrible en el ejercicio de la libertad, es decir de la predilección y decisión en el mundo, con su prójimo 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 del dinamismo interrogativo del hombre y el que nace de la experiencia y del asombro de haber sido preguntado por Él, de haber oído e intentado penetrar en la palabra que le ha sido dirigida, en responderla, corresponderla 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 Dios le responde – hay un Dios que pregunta y el hombre es capaz de responderle? 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.¹⁹

La filosofía no puede excluir de su horizonte lo que la experiencia religiosa ha dado de sí suscitando una metafísica, una antropolo-

19 Dios es primariamente 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 solo la religión continúa tratándolo y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano”. J. Ortega y Gasset, *Obras II*, 493 (Noviembre 1926).

gía, 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, de su atenimiento por la cuestión de Dios, por su capacidad para reconocer sus huellas, revelándose y dándonos en nuestra historia; por ello, el creyente necesita pensar;²⁰ 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 en relación; una filosofía nacida de dentro y construida con ayudas de fuera, que son en el fondo transmutadas y trascendidas en sus fundamentos, tal como hacen San Agustín con el neoplatonismo, Santo Tomás con Aristóteles, Rahner con Kant o Fichte y Balthasar con Goethe. Al teólogo no le basta con comprobar datos particulares o narrar acontecimientos de una historia nacional.

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 cuales 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 histórico en concreto. Pero 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 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 revelación de Dios (*Deus capax hominis*), que se le propone al hombre como su fin supremo, bien máximo y tarea última, es decir como su salvación.²¹

20 "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* (Madrid 1984) I, 110. "Teología es pensar". K. Rahner, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en: *Escritos de Teología* (Madrid 1961) I, 25.

21 La categoría bíblica de creación del hombre como imagen de Dios (Gen 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 a estar donde el hombre está. "Eo quippe ipso imago eius

Esta triple determinación de la palabra θεολογία por su origen va a permanecer adherida a la palabra y a la realidad de la teología cristiana. La dimensión himnica, litúrgica, celebrativa, que encontramos en los presocráticos, es la que prevalece en los primeros textos cristianos que utilizan la palabra “teología”: Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*.²² La dimensión pedagógico-política con su 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 de Roma el cristianismo se encontró con otra manera diferente de situar la teología. Sus exponentes máximos, Varrón y San Agustín, la comprenden como “teología tripertita” o en tres formas distintas: como *teología política* (cultivo y culto de los dioses de la ciudad, del Estado y del emperador); como *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); como *teología física*, o la de los filósofos, que preguntan por el ser, por el hombre y por la verdad.²³ 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 solo ella plantea la cuestión de la religión verdadera. Los apolo-gistas se habían convertido al cristianismo, con San Justino como exponente máximo, por considerar que él es la “vera philosophia”.

est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest”. San Agustín, *Sobre la Trinidad* 14, 8, 11. Cf. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en: *Escritos de Teología* (Madrid 1961) I, 169-222; Id., *Para la teología de la encarnación*, en: Id. IV, 139-158. A. Gesché, *Jesucristo* (Salamanca 2002) 237-264 (Un Dios capaz del hombre).

²² Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica I-II* (Madrid 1973) I, 2, 5; II, prol 1 V, 28, 5; X, 3, 3. Aquí el término “teología” está en conexión directa con la iglesia; teólogos son los que, conociendo al Dios verdadero, le elevan a palabra e idea: en concreto los profetas del AT, Juan y Pablo. Teologizar es “cantar himnos al Verbo de Dios, a Cristo, atribuyéndole la divinidad” (V, 28, 5; II prol I).

²³ “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”. *La Ciudad de Dios* 6, 12. Cf. B. Studer, *Schola christiana* (Paderborn 1998).

¿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.²⁴ La teología es la palabra que los hombres profieren 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 su expresión encarnativa. Al decirse Dios a sí mismo de esta forma en hombre, nos ha permitido a los demás hombres hablar de él con sus propias palabras, que siempre serán interpretadas, limitadas, nuestras y, por ello, infinitamente desproporcionadas, pero con capacidad para remitir a la suya, apoyándonos en ella, y desde ella trascendiéndonos a nosotros mismos hasta él en 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, llevada ahora al extremo por el Logos encarnado y por el Espíritu iluminador.²⁵

Teología en este sentido se funda en el Logos Theou personal que es Cristo, participando de él. Así entendida como audición, acogimiento y participación en ese logos personal de Dios, es una novedad respecto de los dos grandes mundos culturales y religiosos en medio de los que nace el cristianismo: el judaísmo y el helenismo. El primero se remite a la historia, a la ley, a la ética y no 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 solo 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. En el helenismo se refiere al sentido de la realidad (mitología), al ordenamiento de la ciudad (política) o a la comprensión de la realidad (metafísica). *En el mundo griego no aparecen 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

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

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

personal y personalizadora.²⁶ En el judaísmo se dan ambas realidades (revelación y fe),²⁷ pero la historia sigue abierta en el 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 supondrá 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. La teología surge cuando es posible tener el coraje de tomar una palabra humana como palabra verdadera de Dios sobre Dios. Oírla, entenderla, exponerla, defenderla y confrontarla con otras palabras sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo: esa es la tarea sagrada, imposible e irrenunciable del teólogo. La suma de esos dos horizontes: realidad e historia, memoria y razón, relato y definición harán nacer 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,²⁸ el cristianismo se atreve a proferir la palabra que Dios se ha dado a sí mismo en la encarnación.

26 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: *TWNT* 3, 65-79.

27 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 esta 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 Lévinas entre la ética por un lado y el Talmud por otro, pero permaneciendo en un respetuoso silencio teológico. El otro es la inexistencia por autores judíos hasta nuestros mismos días de una "Teología del Antiguo Testamento", con solo inicios como los de J. D. Levenson. Cf. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament* (Minneapolis 1997) 93-95.

28 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 caracteriza la primera fase de K.Barth, cf. E. Peterson, *Was ist Theologie*, en *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften* (Würzburg 1994)1-22. Los lejanos ecos barthianos todavía aparecen operantes en Ricoeur. Cf. R. Ferrara, Paul Ricoeur (1913-2005). Sus aportes a la teología, en: *Revista Teológica* (Buenos Aires) 89 (2006) 9-48.

Hay real teología desde el momento en que Dios ha tenido una palabra humana, que nosotros hemos podido oír, acoger, entender, repensar, sistematizar y proponer a 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 está en juego el último sentido de su vida, el descubrimiento de su razón de existir, el futuro ante el que están, es decir en la medida en que la salvación es la primera cuestión del hombre y no entendida solo 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 estas: ¿Quién soy y por qué o para que 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 definitivamente vive para mí? ¿Qué va a ser de mí?

S. 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.²⁹ ¿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 era improbable e 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.³⁰

El solo enunciado del término “teología”, cristianamente entendida, nos pone ante problemas inmensos que, dormidos en generaciones anteriores, ahora nos asaltan con un furor nuevo. ¿Es posible la revelación de Dios en la historia, y dentro de esta 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

29 *L'Enracinement* (Paris 1949) = *Echar raíces* (Madrid 1996).

30 E. 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).

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 éstos, permanecen auténticos y quién tiene capacidad de interpretarlos con validez actual, dados los dos mil años que nos alejan de los acontecimientos? Esos textos, ¿no están tan afectados por una cultura, una ciencia y una imagen del mundo, que ya serían para nosotros absolutamente inaceptables, porque implicarían una comprensión de la realidad, que no es la nuestra y que no puede sernos impuesta? Y si solo perdura esa palabra, atestiguada por personas o sedimentada en textos, ¿quién la actualiza en su necesaria aplicación a la realidad siempre nueva? ¿Hay una autoridad en la comunidad creyente que, desde el origen, garantiza la continuidad homogénea, la interpretación normativa y la actualidad de esa palabra?

Y si la palabra “revelación” pone a la conciencia contemporánea ante tales preguntas, ante no menos la pone la palabra “fe”. ¿Tiene el hombre real capacidad para trascender los niveles de aposentamiento animal en la naturaleza respondiendo a otras necesidades e impulsos más primarios, y por ello capacidad para trascenderse a sí mismo hasta un Absoluto, al que pueda dirigirse y que aquel pueda llamarle desde su soberana libertad y el hombre pueda responderle cuando fuere llamado? La grandeza del hombre, ¿consiste solo 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?³¹

Aquí aparece con toda claridad cómo la comprensión que se tiene de Dios y del hombre son correlativas; y con igual claridad que en el orden de la existencia personal están en juego la inteligencia y la voluntad, la comprensión y la decisión. 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.³² Las necesidades se imponen

31 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 crean problemas graves, antes que cada uno de los artículos del Credo y dogmas de la iglesia. En este sentido hoy hay que elaborar una teología que necesariamente tiene que ser antropológica y fundamente. Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona 1979).

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

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 insinuada, tímida y pobre. En éstas queda todo pendiente de la lucidez de mirada, de la limpieza de corazón y de 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. En espera y en súplica porque en la relación con Dios, como en cualquier relación personal, todo es gratuito y nada puede ser exigido. Dije que en la relación con Dios 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 su ordenación a la verdad y su sentido de la justicia, percibidos en su conciencia, hasta los signos históricos de su revelación y los testigos actuales de su existencia.

La tarea primordial de la teología –y en cierto sentido la mayor dificultad– es justamente ésta: ser una reflexión gratuita, objetiva, 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 ha explicitado su omnipotencia y santidad con su encarnación solidaria de nuestra debilidad, compadecimiento y muerte.³³ El Poder se ha dado en la pobreza y en el amor, ya que un Poder manifestado solo como tal sería la suprema angustia y aniquilación del hombre. Un Amor que solo se manifestase como amor absoluto humillaría al hombre hasta el extremo, al no poder corresponderle éste 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, acoger su posible 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

33 Fil 2, 6-11; 2 Cor 8, 9.

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, discerniéndola de otras palabras también pretendidamente divinas, 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 oír, acoger y decir en alto la comprensión histórica que el hombre tiene de sí mismo, a lo largo de todo el decurso de los siglos y no solo 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 como quería Tillich que el hombre tenga preguntas y la revelación divina le dé las respuestas correspondientes (método de correlación entre preguntas humanas y respuestas divinas, que no pocos han criticado o matizado como por ejemplo Ricoeur).³⁴ En la Biblia hay tantas preguntas como respuestas, tantos imperativos como indicativos. Una vez conocidas ambas en su contenido independiente, es necesario compararlas y confrontarlas, para ver en qué medida concuerdan y en cual se rechazan, ya que Dios no es solo el legitimador de los deseos y esperanzas del hombre, un “valor” más para su haber, sino el Señor que le llama a 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.³⁵

Desde la naturaleza y deseo del hombre, su inquietud y su constitutiva capacidad interrogativa, hay que acceder a la palabra de Dios y desde esta releer, extender, y matizar los deseos y esperanzas del hombre. Ambos polos del diálogo son esenciales, ya que Dios ha

34 Él mismo lo utiliza con finura y consciente de 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 apológico. 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* (Stuttgart 1956) I, 73-80 cita en 74. Trad. castellana: Salamanca 2004.

35 Con razón se ha hablado de una “tiranía de los valores”. Porque Dios en ese 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. El 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 también del hombre, de toda relación personal y de todo amor verdadero.

querido su revelación como una conversación y diálogo con el hombre. También en este orden Abraham es el prototipo perenne tanto de la revelación como de la fe. El hombre es libre. Esta no es una afirmación simplista de antropología filosófica sino de pura teología, porque solo desde la realidad y el ejercicio de la libertad el hombre es 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.³⁶

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 o por el contrario degrada y anestesia la dignidad humana?³⁷ Hay muchos usos de la razón ha repetido la filosofía desde Platón a Kant y muchos autores con San Buenaventura han hablado de la “*violentia rationis*”.³⁸ Por ello estamos ante un camino abierto que todos tenemos que andar en clara conciencia de la propia identidad y de los contenidos de

36 Este giro histórico lo ha llevado a cabo el Concilio Vaticano II primero afirmando la libertad del hombre como don recibido de Dios para que el hombre 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 aquella consiste justamente en que el hombre le conozca y pueda participar en la plenitud de su vida. “La gloria de Dios consiste en que los hombres reciben conscientemente, 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).

37 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, révélation, que veut en vérité ce débat d’abstractions?”. L. Febre, *Le problème de l’incroyance au XVI^e 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».

38 *In Sent. Proem* q 2 ad 6.

existencia 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 que esta también tiene su historia. La teología y la antropología no se identifican pero son inseparables. Ya 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, solo 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 de la vida cristiana 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.³⁹

La teología es un carisma que Dios ha dado a ciertos hombres y una técnica que ellos han aprendido.⁴⁰ Ellos lo reciben con agradecimiento y lo ejercitan con pasión para ayudarnos en esa memoria fiel de la verdad y revelación de Dios en Cristo, en el descubrimiento de su potencia transformadora para nuestra existencia, 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 ateniimiento a lo que es la realidad cristiana fundante, a la vez que en la convivencia que asume responsablemente el destino de la historia junto con todos los demás hombres.

Cuando en adelante usamos el término teología nos referimos a aquel ejercicio que, una vez integradas zonas adyacentes previas, ciencias auxiliares necesarias y dominio de métodos, pasa a pensar, fundamentar, legitimar y sistematizar la realidad cristiana, como

39 H. U. von Balthasar, *Teología y Santidad*, en: *Ensayos Teológicos. I Verbum Caro* (Madrid 1964) 235-268 cit en 239.

40 Ef 4, 11; 1 Cor 12, 28. 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 altura teórica, metodológica y literaria, de las demás ciencias. A eso se refiere este texto: "Creced en la gracia (*charis*) y en el conocimiento (*gnosis*) de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo". 2 Pedro 3, 18.

recibida de Dios y acogida en consentimiento amoroso a ella, y desde dentro de ella. *Es decir, nos referimos al centro de la teología, que es la dogmática o sistemática, a la cual las demás se ordenan o de la que derivan y sin la cual no se sostienen.* “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”.⁴¹

III. LOS ASEDIOS A LA TEOLOGÍA CRISTIANA Y LOS ELEMENTOS CONSTITUYENTES DE SU IDENTIDAD: REVELACIÓN, FE, IGLESIA Y DOGMA

Si éste el sentido de la teología a la luz de su origen, en una forja derivada del encuentro con las dos culturas en medio de las que nace el evangelio: la experiencia judía y la 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?⁴² ¿Queda en el universo académico de los saberes un espacio propio para ella o ha sido sucedida por otras formas de conocimiento que en un sentido la heredan y en otro la superan?⁴³ ¿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 solo 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?⁴⁴

41 H. U. von Balthasar, *l.c.*, 251.

42 Un panorama de la trayectoria de la teología en el siglo XX: H. Vorgrimler-R. Van der Gucht (Ed.), *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 siglo XX* (Santander 1998); M. Eckert y otros (Hg.), *Lexikon der theologischen Werke* (Stuttgart 2003).

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

44 Cf. K. J. Vanhoozer (Ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge 2002); P. Gisel-P. Evrard (Éd.), *La théologie en posmodernité* (Genève 1996).

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, porque implican un ejercicio de discernimiento, de libertad y de esperanza, que son también estructuras constitutivas del hombre como ser espiritual, moral y religioso.⁴⁵

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 niega la abertura a una trascendencia santa y por supuesto niega la existencia de un orden de realidad divina, del Misterio, de Dios, al que siendo de naturaleza personal el hombre se pueda abrir a él y él al hombre. Lo que existe en la historia humana es todo y solo cultura, ética, estética, política. Para esta actitud 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 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 es la

45 “(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 à connaître l’homme exhaustivement, donc à le refaire. Par la breche 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-VI.D’Ormesson, *Discours de réception à l’Académie française* (5 de juin 1969), en *Discours de remerciement et de réception prononcés à l’Académie française* (Paris 1969) 96.

realidad suprema y suficiente, una vez que por la palabra, por el silencio o por la vida ha desplazado a Dios.⁴⁶

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 palabras 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.⁴⁷

Si en el primer acoso se negaba la dimensión espiritual del hombre y en el segundo la dimensión religiosa, aquí se niega el que de hecho haya habido en la historia de la conciencia humana unos momentos particulares 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 fe. *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*

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

47 Hay tres accesos legítimos al cristianismo: como *hecho* positivo de una historia particular narrado e interpretado, transmitido en unos textos; como *sentido*, o expresión de una autocomprensión de la vida humana; como *revelación* de Dios al hombre, que no solo 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 el primer nivel son 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 solo en ella se tiene el órgano y la luz necesarios para percibir e inteligir la revelación positiva 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.

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”.⁴⁸ El intento presupone que no se reconoce una diferencia específica en esas experiencias, que revelación y fe en sentido estricto han dejado de ser categorías necesarias para interpretar la real intención de los testigos primeros de la fe cristiana y la verdad constituyente de los textos en los que expusieron sus convicciones creyentes; en una palabra que la teología ha perdido su fundamento y que su objeto ha sido legítimamente heredado y explicado suficientemente por la cultura, la historia, la filología, la fenomenología y las ciencias de la religión.

En medio de esos acosos teóricos reflejamente vividos y expresados existe otro acoso más dañino, por insensible y en consecuencia difícilmente recusable. Se trata de esa cultura del pensamiento débil y del mero atenuamiento 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: *Wozu Dichter in dürftiger Zeit?* ¿Para qué poetas en tramos de desierto y teólogos en tiempos de inclemencia?⁴⁹

48 Dos ejemplos: 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).

49 Cf. el comentario de M. Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid 1998).

Llegados a esta situación hay que preguntarse con toda radicalidad cual 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 los 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 e instituciones sociales, jurídicas y políticas surgidas en la iglesia. *En una palabra intentan reducir la teología a cultura*. Todo eso es legítimo en un sentido pero es falaz y mortal en otro; en último término es la confesión implícita de la propia insignificancia de la teología y con ello el anuncio de su próxima desaparición, porque los responsables y los gestores públicos de la cultura reclamarán inmediatamente derechos de propiedad sobre ese objeto cultural. *La teología solo tiene fundamento, sentido teórico y legitimidad específica cuando se apoya sobre estos cuatro fundamentos: la revelación, la fe, la iglesia y el dogma*. Esto suena escandaloso, pero de tal escándalo han nacido el cristianismo y de él en máxima parte el pensamiento occidental, la comprensión humana y la esperanza absoluta de las que vivimos hoy.⁵⁰

*La revelación es el primer hecho fundante de la teología.*⁵¹ Ella es un hecho perceptible en las personas que en el momento originario

50 En los años veinte del siglo pasado se percibió con toda claridad esa situación límite de la teología. El modernismo del lado católico y el liberalismo del lado protestante forzaron a la teología a redescubrir sus fundamentos y su legitimidad. En un sentido Barth y en otro R. Guardini son los exponentes de este retorno a la raíz fundadora de la teología. Uno y otro realizaron esa tarea con un libro sobre San Anselmo y su comprensión de la teología como “fides quaerens intellectum-intellectus quaerens fidem”. R. Guardini tuvo su “Lección inaugural” (Habilitation und Probevorlesung) en la Universidad de Bonn en 1922 sobre San Anselmo y su programa teológico, publicada en “Auf dem Wege” (Mainz 1923) y Kart Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (1931); A. Stolz, Das Proslogion der hl Anselm, en: *Revue bénédictine* 47 (1935) 331-347; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. II Fächer der Stille (Einsiedeln 1962) 219-266; M. Corbin, *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry I* (Paris 1986).

51 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 absolutamente 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 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 –tomando esta palabra en el

del cristianismo conocieron a Cristo, oyeron su evangelio, recibieron el Espíritu Santo, iniciaron la misión y escribieron esos textos narrativos y confesantes del origen que son los escritos del NT. 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: de los primeros días y de los días últimos. El no ofrece pruebas exteriores sino que invita a adentrarse en la propuesta intelectual, dilectiva y activa, que ofrece desde la convicción de que ellas mismas 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.⁵²

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 subsiguiente a la conversión como transferencia 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, por tanto, un principio de vida, un dinamismo, una potencia de realidad que hace partícipe al hombre de la vida de Dios 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 *photismos*, *alumbramiento e iluminación*, *lumen et instinctus*, fuerza, gracia e inteligencia. Es un universo en el que uno se

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”. R. Guardini, *Apuntes para una autobiografía* (Madrid 1992) 122-123.

⁵² Cf. H. Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 2005); Id., *Gloria. Una estética teológica. I La percepción de la figura* (Madrid 1986).

implanta, enraíza y desde él 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, hay otra forma de vida y que por ellas se puede poner en juego la existencia entera.⁵³

La fe es una luz, como lo fue en el origen 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 con la que Dios la enciende en la conciencia del creyente y en la inspiración o la experiencia mística. Es la triple luz (creación, revelación, santificación) el único Señor en forma libérrima, insospechable e inaferrable, se manifiesta al único hombre. “El Dios que dijo: ‘Brille la luz del seno de las tinieblas’ (Gen 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)”.⁵⁴

La teología no es un saber conceptual de posibilidades o de hipótesis. Si fuera solo 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 solo tres testimonios de esa pregunta lacerante ante la fe, la iglesia y la teología: ¿Hay realidad real 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 por ella. “Je tremblais devant la question qui se posait devant moi, malgré moi, à chaque instant du jour: est-ce qu’à ces théoremes correspond une réalité?”⁵⁵. Entre nosotros A. Machado delante de las iglesias de Baeza preguntaba casi en súplica a creyentes y teólogos: “Esta casa de Dios, decid hermanos, / esta casa de Dios, ¿qué guarda dentro?”⁵⁶. Es decir aparte de los muros, ornamentos y celebraciones de hombres, ¿hay una realidad divina, que la inhabite y llene? Más recientemente un autor, tan sagaz en su cinismo, A. Fierro, afirmaba: con la teología ocurre lo que con el ajedrez; es un bello entre-

53 Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*. I El Camino (Madrid 2005) 321-456; Id., *Fundamentos de cristología*. II Meta y Misterio (Madrid 2006).

54 “Die Bindung des Herzens ist begründet in der Erkenntnis, die das Herz (cf. 2 Cor 4, 6) des Menschen erleuchtet”. Ch. Schwöbel, RGG⁴ 8, 271.

55 A. Loisy, *Choses passées* (Paris 1913) Pág. 34.

56 A. Machado, *Poesía y Prosa II* (Madrid 1989) Pág. 562.

tenimiento con reyes, alfiles, reina y caballos que solo existen en el tablero, y que una vez recogido éste dejan de existir. Las primeras preguntas están hechas desde la duda; la última afirmación ya desde la fe despedida⁵⁷.

El teólogo oye estas críticas con humildad y acoge esas propuestas dejándose confrontar con ellas, pero 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 intelectual. Él vive esa fe como don, como gracia antes que como conquista propia, que por ello no se asombra de que los demás no crean sino de que él pueda creer, y de que en la fe haya descubierto un universo admirable de realidad. No es fácil pensar la música de Mozart con un sordo, la belleza de los Alpes con un ciego, el olor de los jardines en primavera con quien carece del sentido del olfato. Quien afirma poseerlos es consciente de que los tiene por haberlos recibido, habla de esas realidades como quien ha sido agraciado y por ello las agradece gozosamente y las ofrece humilde y generosamente 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. Eso es lo que hace pensable que con lo que Dios nos confiere de sí mismo al dirigirnos su palabra, capacitándonos para la respuesta, es decir dándonos la fe como gracia iluminadora de nuestra inteligencia y robustecedora de nuestra voluntad, podamos –y sólo así podamos–, conocer a Dios como Dios y no meramente como causa, fin o sentido, postulados en cuanto condición de posibilidad para nuestra existencia de seres finitos o correlato deseado de las carencias y límites que sufrimos como insuperables. El escultor Chillida ha escrito: “Se ve bien teniendo el ojo lleno de lo que se ve”.

57 La teología, que 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 cultivaban dominicos y jesuitas en España, lo que él llama “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).

*La real teología, la que nace de aquella luminosidad, connaturalidad y capacidad intuitiva que confiere la fe, sólo es posible en la iglesia, porque sólo en la iglesia la fe del cristiano es plena y católica*⁵⁸. 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 está tentado a ver 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 como cabezas; a esas personalidades iniciadoras y corporativas, que son Abraham, los apóstoles y Pablo.⁵⁹ 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 con nuestros sueños, deseos o genialidades, que pueden ser admirables, pero que no “salvan”. Esta es una afirmación compartida por la teología católica y la protestante, y dentro de esta por la liberal de Schleiermacher⁶⁰ y la dialéctica de Barth. Éste, en aquellos años

58 “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.

59 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 el Espíritu Santo como garante y el apóstol como intérpretes últimos. Esa iglesia es la indefectible en la fe, y de la cual 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); Id., *Propiedades esenciales de la iglesia*, en: J. Finer-M. Löhrer (Ed.), *Mysterium Salutis* (Madrid 1984) IV, I, 371-609; J.G. Boeglin, *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine* (Paris 1998).

60 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 jeder

decisivos de 1930-1935 en que los poderes ideológicos y teológicos 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”*.⁶¹

La iglesia es la destinataria, receptora, guardiana y garante de la revelación de la que cada creyente tiene que vivir recibiendo de ella y aportando a ella. Ella es el sujeto de la revelación y de la fe, de la celebración, de la predicación 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 ido 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 celebrante, orante y contemplativa, la de 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 justo 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 sufriente de sus pecados, se remite a Dios y al Cristo de quien viene, confrontando a los hombres con ellos, solo con ellos, no consigo misma. De esta forma libera a los hombres de creer en nada humano, para creer en Dios y solo en él, tal como él ha querido revelársenos y que le acojamos. Creer en el sentido teológico estricto solo 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

der Wissechaften anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören”. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behulf einleitender Vorlesungen*. Axioma 6° (Darmstadt 1969) Pág. 3.

61 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”. KD I, 1, 1. Págs. 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)”. KD IV, 3, 2 Hälfte. Pág. 1007. Las páginas 1007 a la 1010 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.

decir creer en definitividad solo se puede creer en Dios y la única actitud connatural ante Dios es la fe.⁶² 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, por tanto la única actitud objetiva ante el Misterio y las que crean inteligencia de él con el amor que engendran.⁶³ 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 para la plenitud a la que está convocado el hombre. “La vocación última del hombre realmente es una, la divina”.⁶⁴

El dogma es el cuarto fundamento de la teología. Hay palabras tan ensuciadas y violentadas 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 mero asentimiento 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, dignidad y grandeza. Dogma significa decisión, esclarecimiento, precisión, norma concreta, 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 a lo largo de los siglos para interpretar la tradición apostólica cuando era negada o no aparecía clara, para mantener la unidad dentro de ella y para excluir las herejías y cismas. Decir dogma es decir verdad concreta, límite aceptado, regulación comunitaria e integración en aquellos márgenes que la revelación de Dios requiere.

Esos 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

62 “Glaube und Gott gehören zusammen”. Cf. G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tübingen 1968).

63 “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 immensus est: San Agustín, *In Joan.*, 63, 1). Y la fe realizada sigue siendo siempre, mucho más aún, fe orante, implorante, adorante”. Balthasar, *l.c.*, 266. Sobre la oración como “lenguaje de la fe” y “palabra herida”, cf. H. Ott, *La prière comme langage de la foi*, en: Varios, *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.

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

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 “eksousía” que le da su ministerio apostólico avisa 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 funda la fe e iglesia de Cristo. Con esa misma lógica se ha actuado siempre en los Concilios ecuménicos desde Nicea hasta el Vaticano II.⁶⁵

Todo en la iglesia como en la vida humana puede ser destruido o dejarse corromper. Hemos asistido a procesos violentos en la historia de la iglesia 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 profundas, 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 de Jesús 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 consecuencia de la encarnación, del Logos sarks (Jn 1, 14) en el judío Jesús; 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).⁶⁶

Si, volviendo la mirada a la historia del cristianismo, nos fijamos en los grandes teólogos casi todos ellos han sido grandes 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

65 Hec 15; 2 Co 10.

66 X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: el cristianismo* (Madrid 1997).

comprendida la fe y la teología son solidariamente indefectibles: no uno solo ni un grupo o fase de su historia sino todos en relación y receptividad cada uno respecto de los demás y en extensión católica, tanto a los veinte siglos de existencia como a su extensión geográfica por todo el universo.

Orígenes, San Ireneo, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura el propio Lutero, San Ignacio, San Juan de la Cruz, Moehler, Newmann, Schleiermacher, Karl Barth, Rahner, Balthasar, Congar, Lubac, Pannenberg y Jüngel, por nombrar solo algunos: todos ellos forman el coro sinfónico de la “*communio theologorum*”, que en no pocos casos es también “*communio sanctorum*”, en sentido personal. 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 Lutero las frases clásicas: “Quita las afirmaciones dogmáticas y has eliminado el cristianismo”, y aquella otra: “El Espíritu Santo no es escéptico”.⁶⁷ Hombres de iglesia, hombres creadores de cultura han sido esos teólogos. Ellos vivieron en tensión pero nunca en contradicción entre fe y razón, iglesia y ciudad, filosofía y evangelio; en una tensión que fue fecunda para ambos. Fecunda para la ilustración a fin de que no convierta al hombre en un ídolo o sustituya al Dios vivo y verdadero por divinidades con pies de barro; y fecunda también para la fe a fin de que, ayudándose del pensamiento crítico, discerniendo la complejidad de la realidad y de la historia, no convierta en palabra o exigencia de Dios lo que es solo palabra de hombre.

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; en la medida en que la inteligencia siendo absolutamente necesaria no es suficiente para abrirnos el camino de la vida

67 Erasmo había publicado su diatriba “*De libero arbitrio*” (Basilea: Frobenio 1524) y a ella responde Lutero en 1525 con su texto: “*De servo arbitrio*”. “Et in hoc libelo 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.

y ayudarnos en todas sus encrucijadas.⁶⁸ 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 la 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 imagen de Dios creada por el hombre a su imagen y para su provecho, que es la que tenían ante los ojos e intentaron demoler en un sentido Feuerbach y en otro Nietzsche.

IV. GLORIA Y PARADOJAS DEL TEÓLOGO

¿Qué tipo de saber es la teología y qué forma de vida es la del teólogo? Desde los mismos orígenes del cristianismo occidental se ha definido la teología con las dos palabras siguientes: la teología es “scientia et sapientia”, ciencia y sabiduría.⁶⁹ Ese es su enigma y esa su fascinación: pretender unir dos formas de ejercitación de la inte-

68 «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 LTK* (2) 3, 443-446.

69 San Agustín dedica 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 tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum”. Santo Tomás ST 1 q 1 a 1 y 6 une ambas perspectivas y cita el texto anterior de San Agustín: 1 q 1 a 2 sed contra.

ligencia que se han escindido en la era moderna, y que ella se empeña en mantener unidas, solidarias e interactivas. Porque es ciencia implica un saber reflejo, consciente de su objeto y fundamento, de sus posibilidades y límites; se ejercita con un método y crea un lenguaje accesible, que permite a los demás la verificación y el posible valor universal de sus afirmaciones. 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 del hombre. Sobre esas cuestiones esencialmente humanas y humanamente esenciales muchos de los científicos actuales guardan silencio.

La teología reclama ser ciencia en el sentido definido, pero no acepta la trasposición de una categoría de científicidad, engendrada desde dentro de otros saberes y válida para ellos. Porque la fe se remite a una historia, se fundamenta en unos textos y se expresa en unos signos, la teología que la asume y explicita, necesita de 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 se cultivan 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 NT) 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 teología, otra la de la historia, otra la de la filología, otra la de la estética, de la ética y de la biología. 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 filosofía, 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 tan real y más decisiva para la conciencia humana en sus diversas ejercitaciones que esas otras realidades.

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 otro datos cualesquiera. Por comprenderse a sí

misma como sabiduría, ella habla de Dios y del hombre en relación, con las dos palabras claves que antes expusimos: 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 solo 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 = una teología orada y hecha” y su hermano Karl de una “geisterfahrene Theologie = una teología experienciada en el Espíritu”.⁷⁰

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.⁷¹ Oración personal en sus múltiples formas, tal como las exponen Rahner y Balthasar que se remiten a la experiencia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio como fuente última de su teología.⁷² Otros teólogos de nuestro siglo han subrayado cómo la liturgia ha estado en el fondo originante de su pensamiento. Odo Casel O.S.B. (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 él son los dos teólogos

70 Cf. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg 1964. Pág. 5-7; K. Rahner, *Schriften zur Theologie. XII Theologie aus Erfahrung des Geistes*. Freiburg 1975.

71 “Si eres teólogo, orarás verdaderamente y, si oras verdaderamente, eres teólogo”. *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”. Id., 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”. Id., 101. En *Obras Espirituales* (Madrid 1995) 248; 256; 260.

72 H. Urs von Baltasar, *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*.

más geniales del siglo XX.⁷³ Y. Congar ha escrito: “Debo a la liturgia la mitad de la teología que sé”.⁷⁴

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 o un sistema vacío e inhabitable. La misma razón científica incluye también otros elementos y no es solo razón pura teórica.⁷⁵ ¿No le acusaba Kierkegaard a Hegel de haber construido un inmenso y admirable castillo, pero que luego él habitaba fuera de él, en una casita al lado? Ciencia y sabiduría son la faz y el envés de la teología. Separada una de otra se desnaturalizan ambas. Y 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 considerar tal teología escolástica 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. Significativamente ambas fórmulas han perdido el sustantivo (teología) y han substantivado el adjetivo. En el prólogo del *Cántico espiritual* dedicado a la Madre Ana de Jesús le 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”.⁷⁶ Este texto se

73 “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.

74 Citado por J. P. Torrel, *Thomas d' Aquin*, en *DSP* 15,772, quien remite a su obra: *La Tradition et les traditions. Essai théologique* (Paris 1963) 2, 183-191. Trad. castellana: San Sebastián I-II (1964).

75 “Die Vernunft ist niemals ausschliesslich theoretische Vernunft”. Ch. Schwöbel, *Theologie*, en *RGG* 8, 271; 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).

76 *Obras Completas*. Madrid EDE. Pág. 373. El término “mística” había sido siempre un adjetivo aplicado a la teología (Pseudodionisio), a la iglesia o a la experiencia (Edad Media) y a partir del siglo XVII se substantiva designando un

escribe por los mismos años en que el P. Astete daba aquella definición de la fe que ha sido mortífera para la conciencia española cuando la define como “creer lo que no vemos, porque la santa Madre iglesia así nos lo enseña”. Mortífera, 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, que quema cuando enciende. Pero ese resultado indirecto no puede hacernos olvidar la primera realidad: que la fe es un principio de vida nueva, una luz interior, un fortalecimiento tanto de la inteligencia como de la voluntad.⁷⁷

Por eso no hay teología sin persona creyente, sin comunidad celebrante y sin expresiones concretas de ese ateniimiento 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. Solo así la teología adquiere aquella seriedad que, en su orden propio, la convierten 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 es una palabra segunda respecto de la revelación, fe e iglesia. 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 se incapacita para cumplir su misión a la altura del tiempo histórico. Por eso, 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, como un saber específico e irreductible. Si no tuviera estos fundamentos y contenidos específicos, debería inmediatamente dejar su puesto a otras ciencias que lo pueden ocupar mejor que ella. Esa es además la oferta seductora que se le hace al cristianismo desde muchas laderas hoy en Occi-

universo nuevo accesible al hombre y diferenciado de la teología. Cf. M. de Certeau, *Mystique au XVII siècle. Le problème du langage mystique*, en: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts du Père au Lubac I-II (III)* (Paris 1964); Id., *La fable mystique* (Paris 1982).

⁷⁷ Cf. O. González de Cardedal, *La palabra y la paz 1975-2000* (Madrid 2000) 247-250 (Pensar en la España moderna o contra el Padre Astete).

dente: convertirse y reducirse a ética y cultura. Lo que él habría intentado formular ingenuamente y realizar imperfectamente hasta ahora, ahora ya 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”.⁷⁸

“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”.⁷⁹

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.⁸⁰ Por la misma razón se define como ciencia práctica, ordenada a hacernos buenos y a alcanzar la salvación. 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.⁸¹

78 Resulta sobrecogedor que en España ciertos teólogos tomen tan en serio los libros de J. A. Marina, que terminan reduciendo Dios y Cristo a un hecho cultural, y que fundamenten su adhesión a ellos en su aportación a la tolerancia y ciudadanía. Tales libros son a la filosofía y teología lo que la famosa novela millonaria de estos tres últimos años es a la exégesis y a la literatura.

79 K. Rahner, *Diccionario teológico*, 722.

80 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”. D. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, Párrafo 1º (Ed. 1810). En otro contexto y con otras intenciones, pero la misma afirmación del carácter positivo de la teología, en: M. Heidegger, *Fenomenología y Teología* (1927), en *Hitos* (Madrid 2000) 49-74.

81 San Buenaventura refiere la teología tanto a la voluntad-bondad como a la inteligencia-verdad, y consiguientemente requiere un método narrativo, sapiencial a la vez que especulativo y demostrativo. Reasume el ideal que Aristóteles había fijado a la ética: “οὐ γὰρ ἕνα εἶδω μὲν τί ἐστὶν ἀρετὴ σκοπούμεθα, ἰν’ἀγαθοὶ γενώμεθα: porque no investigamos para saber lo que es la virtud sino para ser buenos” (*Ética a*

Hablar de Dios con el sostenido rigor del científico y con la sosegada pasión del místico: ese es el ideal del teólogo. Hablar de Dios desde la escucha, meditación y apropiación de lo 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 tanto de la iglesia como de la teología es su capacidad y credibilidad al hablar de Dios y vivir para Dios. Hegel acusó a los teólogos de que, amedrentados por la Ilustración, habían perdido la capacidad teórica y el coraje moral necesarios para hablar del Dios encarnado, del muerto en la cruz y del redentor del hombre bajo el pecado. Y eso es lo que se propuso hacer él como filósofo. Jules Michelet, historiador francés del siglo XIX, acusaba a la iglesia de ser poderosa y fecunda en muchas cosas, pero de ser débil en lo que se refiere a Dios: saber de él, hablar de él, vivir desde él.⁸² Reclamación que como pregunta o acusación hay que asumir y discernir.

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 Averroes en la Media, de Feuerbach y Nietzsche en el siglo diecinueve.⁸³ Quien ha pasado por ellos y ha percibido en ellos cuales son las reales dificultades teóricas y prácticas, personales y sociales del cristianismo, ése siente tristeza ante ciertos panfletos contemporáneos. Aquellos tenían dignidad literaria y grandeza teórica; estos en cambio carecen de ambas. Unos y otros le remiten al teólogo a su gloria y a su miseria. Gloria: tener

Nicomáco 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. *l 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).

82 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".

83 A nadie ha odiado tanto Nietzsche como a los teólogos, al hacerlos responsables de toda 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. ¡Léanse los números 9-11 y lo que dice sobre Kant!

que hablar de Dios; miseria no poder hacerlo demostrativamente; pero 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. Solo cuando el teólogo, desfallecido ante lo imposible desiste, 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.⁸⁴ Al final el teólogo, ya curado de todos los titanismos, llegará también él al sistema, porque sabe que solo en el todo está la verdad; que en la historia ha acontecido la eternidad y en la carne de Cristo hombre ha habitado personalizador 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 solo el correctivo permanente a todos los prometeísmos y pretensiones de reducir a Dios al límite expresivo de los hombres. El cristianismo es indisolublemente la religión del Principio Ἀρχή (Padre) del Λογος (Cristo) y del Ἁγία (Espíritu Santo).

Ahora tendríamos que enumerar las paradojas o tensiones del quehacer teológico. Es un menester imposible y, sin embargo, 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 de lo eterno no prevalezcan frente a la verdad, la 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 y afirmación 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

84 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. 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 prologo 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.

teología, que se desdibuja o desaparece cuando uno prevalece sobre el otro, no se cultiva o desconfía de su validez e importancia. Tensiones existentes al tener que vivir simultáneamente y ejercitar 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 en el origen del cristianismo tales como textos y experiencias vividas 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 afirmación, defensa y cultivo de la libertad y derechos del hombre.
7. Rigor de la técnica empleada y fervor del alma implicada.
8. Servicio a la iglesia y servicio a la ciudad.
9. Cultivo de la filosofía y celebración de los divinos misterios, siguiendo el precepto agustiniano: “Rechazados todos aquellos que al vivir o 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*)”.⁸⁵
10. Atención privilegiada a los débiles en la fe, a quienes hay que defender frente a los sabios que se presentan 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.

No sería poco si uno fuera consciente de esas 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”.⁸⁶

⁸⁵ “Repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur”. *De vera religione* 7,12. Bac IV, 82.

⁸⁶ “Vae tacentibus de te, quoniam locuaces muti sunt”. San Agustín, *Conf* 4.4. Bac II, 76.

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 cada una de ellas, no le es posible a cada uno cumplirlas por sí solo. Tres son las dimensiones de toda teología o si se prefiere las funciones que tiene que cumplir el teólogo: técnica, sapiencial, profética. Cuando digo *función técnica*, me refiero al trabajo de verificación de hechos positivos que están en el origen, a la fijación de 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 hacen reales las memorias originarias de Cristo, las inspiraciones sucesivas 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 y plenificar anhelos y esperanzas de todos 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.⁸⁷ 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 a los cristianos en sus situaciones de tribulación discerniendo tareas y rechazos necesarios; es en la iglesia altavoz de nuevas responsabilidades y cedazo crítico de las permanentes absolutizaciones a las que todos los poderes están inclinados.⁸⁸

Otra de las tensiones más fuertes que puede vivir la teología es la dialéctica entre conservación-continuidad con lo definitivamente

87 Si no merece apoyo “une philosophie qui ne garantit toujours la sagesse” (E. Lévinas, *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 concreta en una situación concreta.

88 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.

adquirido y acreditado por un lado, y por otro la innovación-ruptura que la creatividad histórica lleva siempre consigo en partos fecundos que unas veces engendran nueva vida y otras erupciones volcánicas que todo lo arrasan. Nuestra generación vivió uno de esos estallidos que pusieron al cristianismo ante la alternativa de la reafirmación consciente o de la ruptura innovadora. En pocos lugares se vivió con tanta intensidad ese choque en los años 1965-1990 como en la Compañía de Jesús en Francia. Y él entre dos personas amigas: una Henri de Lubac con su conocimiento exhaustivo de toda la historia cristiana y el doble lema “fidelidad creadora-cristianismo acreciente”, por un lado y por otro Michael de Certeau, apasionado por todos los saberes parisinos nuevos (psicoanálisis, lingüística, hermenéutica, historia, sociología...) con su lema “rupture instaauratrice-christianisme éclaté”. Lubac no sólo se desolidariza de su antiguo discípulo, sino que le acusa de un neo-joaquinismo que intenta introducir una conversión-inversión fundamental en la iglesia.⁸⁹

A la luz de esta enumeración tenemos descrito el fundamento de la diversidad de teologías existentes a lo largo de la historia de la iglesia y en el presente, en la medida en que cada una de ellas se siente inclinada a dedicarse a uno u otro de esos múltiples aspectos del quehacer teológico y de la esperanza proyectada sobre la iglesia y 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 demás 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, nunca para repetirlos sino ayudado por ellos para ver mejor con los ojos del corazón la realidad de Cristo Hijo, que ha venido a ser de parte de Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención (I Cor 1, 30).

La diversidad de la teología se explica además 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 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

89 Puede seguirse la trayectoria de esta amistad y de su ruptura en A. Ruso, *Henri de Lubac* (Paris 1997); J. P. Wagner, *Henri de Lubac* (Paris 2001); F. Dosse, *Michael de Certeau. Le marcheur blessé* (Paris 2002).

puede, otras en cambio aquello que la comunidad creyente o la sociedad necesitan con mayor urgencia; a 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 a afrontar un problema especial de la iglesia o de la humanidad. Así, por ejemplo, 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.⁹⁰ 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, el primero acentuando, en la línea de San Agustín, su dimensión de sabiduría ordenada a la vida y la salvación (*Theologia est... ut boni fiamus, principaliter ut boni fiamus: San Buenaventura*) mientras que Santo Tomás, apoyándose en Aristóteles, subraya más su carácter especulativo. En nuestro siglo Rahner y Balthasar, en contextos filosófica y eclesialmente bien distintos, 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. Es la teología crítica o política. En realidad no son 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 y eso es la universidad; 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.⁹¹

90 Cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* (Paris 1957) = *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales* (Salamanca 1965).

91 1 Tes 1, 9-10. He analizado la categoría teológica de «lugar», los tres lugares fundamentales en los que la teología se puede desarrollar (templo, universidad, plaza pública), los tres tipos correspondientes de teología que de ahí nacen (monástica, académica, política) y la necesaria correlación entre ellas, en: *El lugar de la teología* (Madrid 1986).

La teología ha ocupado lugares y tenido formas distintas, de implantación en la sociedad, cultura y ciencia de cada época. En unas se ha vivido como “señora y ama de la casa común” (era el tronco del árbol de las ciencias); en otras ha sido marginada o tolerada, por tanto en “aislamiento o exilio”. Unas veces ha tenido a la ciencia universitaria, aristocrática y teórica como su dialogante privilegiado; otras en cambio ha dialogado humildemente con la sociedad como comunidad o masa. Hoy se ve invitada u obligada a dialogar, colaborar y proponer soluciones a los problemas humanos junto con los subsistemas en que la vida social está diferenciada: el económico, el político, el cultural, el axiológico, el informático e informativo. Y ello en una actitud de humildad, tentativa, colaboración frente a problemas antes insospechados y que ahora nos desbordan: enfermedades o epidemias mundiales como el sida, la aparición de un fundamentalismo islámico que utiliza la religión como arma, la necesaria emancipación de la mujer, la globalización de culturas y productos, el pragmatismo que olvida o niega derechos humanos y principios morales.

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 cumbre 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 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 ha sido lo que se ha designado teología hermenéutica (Gadamer, Ricoeur...) y política (Metz, Moltmann...) en Europa, y teología de la liberación en las áreas hispanoamericanas, que, naciendo de las dos fases inmediatamente anteriores, se preguntaba 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.

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, San Juan Bautista de la Concepción, Fray Juan de los Ángeles, Fray Luis de León, hasta los últimos filósofos que han sido los padres del pensamiento hispánico en el siglo anterior: Unamuno, Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal, Institución Libre de Enseñanza, Ortega, Zubiri, Marías, Laín,

Ferrater Mora... Y lo he hecho fijando la mirada en la conciencia española del último medio siglo que se ha sentido desconcertada por los cambios tan inesperados como acelerados, pasando directamente de Trento al Vaticano II, del dogmatismo político de un régimen que pretendía unificarlo todo a una nueva situación de un cierto pluralismo salvaje, en la que eliminado el horizonte de los necesarios fundamentos y realidades conjuntivas, la gente de a pie ya no sabe lo que se tiene y lo que nos sostiene, sucumbiendo así al desconcierto y a la desmoralización. Lo que ahora estamos viviendo en España es una trágica conjunción de infantil adolescencia y ceñudo resentimiento, que esperamos obligue a los mejores a despertar, superando tan agria pesadilla y tan mortal carencia de sentido histórico.

Todos debemos hacer todo y sin embargo luego cada uno hacemos lo que podemos, de acuerdo a la gracia recibida, al coraje aportado y a lo que el prójimo a veces nos impide realizar o por el contrario nos hace posible y gozosamente necesario. Nadie creemos 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 ancha con la anchura de toda cultura y de toda 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, cortada del tronco, ante la que pronto se percata de que no recibe savia y por ello no puede permanecer viva a largo plazo y menos dar frutos.

FINAL

En ese quehacer he pasado mi vida. A eso me ha llamado Dios y a eso he querido responder en la iglesia y en la sociedad. Siempre me he sentido indivisiblemente miembro de aquella y ciudadano de ésta, queriendo estar con dignidad y trabajar con responsabilidad en ambas. Estas son las cuatro moradas vitales de mi existencia como teólogo: 1. La iglesia de Dios de discípulos y comunidad con Jesús, como cabeza de un cuerpo con muchos miembros; iglesia del Verbo encarnado, en su completa y compleja historia; iglesia animada y vivificada por el Santo Espíritu. 2. La cultura humana en sus admirables y variadas expresiones, inabarcables y necesarias todas por ser reflejo del misterio insondable y admirable del creador. 3.

Los grandes exponentes y realizadores concretos de la vida cristiana: mártires, místicos, misioneros, pensadores, científicos, teólogos, cristianos de a pie. 4. La tierra, el tiempo y el lugar concretos en que Dios me hizo nacer y crecer, a los que me he sabido religado sin arcaísmo ni nacionalismo alguno, sino en profunda fidelidad, por ser ellos el real lugar de la fidelidad en pobreza y atención.

Con mi teología también he querido ser uno de los educadores de la España contemporánea, pues, ¿en qué manos exclusivas debemos dejar su educación?⁹² Esta tarea no la he programado yo, me ha sido inevitable y por eso dado el llevarla a cabo. Y pido perdón por los pecados y negligencias, carencias y límites con los que he cumplido el encargo que en su día Dios, por medio de la iglesia, la sociedad y la Universidad, me hizo; porque en la iglesia hay una teología verdadera y una teología falsa, lo mismo que el AT diferencia los falsos profetas de los verdaderos y el NT dice que hay falsos y verdaderos doctores, falsos y verdaderos mesías.⁹³

Siempre he considerado que el máximo peso y honor, peligro y gracia para un hombre es tener que hablar de Dios, aun siendo consciente de que semejante tarea siempre culmina en el desfallecimiento del entender y en el silencio de la adoración. Sin embargo la he acometido, por saber que existe un indicativo de gracia cualificadora que precede y fundamenta el imperativo que nos dirige y confiando en la promesa de Dios de que quien habla de él con amor llegará a la plenitud del gozo ya: “Lo que hemos oído, lo que hemos visto, lo que palpamos nuestras manos del Verbo de la vida os lo comunicamos para que nuestro gozo sea completo” (1 Jn 1, 1-4). Este verso de San Juan tiene dos variantes textuales. Una dice: “para que *vuestro* gozo sea completo”. La otra “para que *nuestro* gozo sea completo”. He elegido esta segunda para decirles que haber podido vivir para la teología y comunicarla a los demás ha sido para mí primero una servidumbre necesaria, sin la cual no hubiera llegado a la verdadera libertad. Lo he intentado: no lo he logrado. Me consuelo como se consolaba Don Quijote al decir: “¿Hay encantos que valgan

92 Este es el título del libro dedicado a la Institución libre de Enseñanza, por P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* (Paris 1936), al que siguió sobre el mismo tema el de M. D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea* (Madrid 1966).

93 Mt 7, 15; 24, 11.24; Lc 6,26; 2 P 2, 1; 1 Jn 4, 1; Mc 13, 22, 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11; 2 Ti 1, 11. El objetivo de las *Cartas pastorales* es prevenir contra la falsa doctrina e identificar a los falsos doctores; lo mismo que los escritos deuterojoánicos se proponen identificar a los falsos cristos, dando los criterios para saber quien es un cristiano y cual es verdadero Cristo en quien tiene que creer: el Logos encarnado, el Hijo que vino en carne y sangre, que murió por nosotros.

contra la verdadera valentía? Bien podrán los encantadores quitarme la ventura; pero, el esfuerzo y el ánimo será imposible”. “Dios me oye... Y basta que me entienda Dios” (II, 17).⁹⁴ Valgan también aquí los criterios de los clásicos latinos: “Hice lo que pude... Quienes puedan más, hagan cosas mejores... En las grandes empresas, con haberlas acometido ya es bastante”.⁹⁵ Como el profeta no pude apagar el fuego en mis huesos y como el poeta no pude arrancarme la espina del corazón. De mi relación con la teología diré lo que el premio Nobel, Vicente Aleixandre, dice de su relación con la poesía: “La poesía unas veces me parece una servidumbre; otras salida a la única libertad”.⁹⁶ Gracia y gozo, a la vez que duro servicio bajo el yugo del trabajo y atado a las coyundas de la fidelidad diaria. Paz y esperanza finales, que hoy se convierten en acción de gracias, adoración y alabanza a Aquel que es y llama, cualifica y exige, acompaña y espera.

Por ello, al concluir en la Universidad Pontificia de Salamanca y al concluir ahora mis palabras, a la vez que a Dios, doy gracias a la Iglesia, a esta Universidad Pontificia y a las otras instituciones universitarias y académicas en las que fui formado cultural, teológica y espiritualmente; y a aquellas en las que luego he tenido que asumir la responsabilidad de transmitir la teología y con ella la fe y esperanza que nacen del evangelio. Mi último libro: *Fundamentos de cristología. II Meta y esperanza* (Madrid 2006) está dedicado a mis padres y maestros en agradecimiento, a mis alumnos y lectores en esperanza. Mi agradecimiento se extiende a la Universidad hermana aquí en Salamanca en la que he recommenzado con la “Cátedra Domingo de Soto” y a la ciudad de Salamanca en la que me he sentido contemporáneo de su presente y de su pasado vivo; contemporáneo y convivente de los grandes del siglo XVI (Francisco de Vitoria, Cano, Soto, Fray Luis de León, Santa Teresa, San Juan de la Cruz...), de los grandes del siglo XX como Unamuno; de los maestros que me precedieron en esta casa: Don Luis Sala Balust, Don Tomás García Barberena, los Padres Cuervo O.P., Aldama S.J. a quienes sucedí en la cátedra; de los profesores de ambas universidades con quienes la amistad me unió fielmente: F. Tomás Valiente, J. Rodríguez Villanueva, Gloria Bequé, Lamberto de Echevarría,

94 II, 17; II, 5. Cf. un breve panorama y bibliografía sobre la dimensión religiosa de Cervantes, en J. Martínez Rojas, *Religión y creencias en el Quijote*, en: *XX Siglos* 55 (2005) 50-62.

95 “Feci quod potui... Faciant meliora potentes... In magnis voluisse sat est”. Prop 2,10, 6. Cf. V. J. Herrero Llorente, *Diccionario de expresiones y frases latinas* (Madrid 2001) 165; 208.

96 V. Aleixandre, en G. Diego (Ed.), *Poesía española. Antología*, 650.

S. Álvarez Turienzo, E. Battaner, R. Trevijano, L. E. Rodríguez San Pedro, M. J. Mancho Duque... Gracias a las autoridades académicas que he tenido, a los compañeros profesores y a todos los alumnos que a lo largo de cuatro decenios me vieron apesadumbrado pero enhiesto detrás de este atril. Os dejo la palabra y la pluma en vuestras manos: ahora que yo callo hablad y escribid vosotros. Gracias finalmente a todos Vds., uno a uno, rostro a rostro. Por su amistad, con la que hasta ahora me han acompañado, sostenido y esperanzado; gracias por su presencia, viniendo de tantos sitios lejanos. Y acéptenme estas palabras –que abreviadas he proferido ante Vds. y que luego podrán leer escritas– y acéptenme también este agradecimiento como si fueran unas y otro dirigidos a cada uno, por si luego no pudiera decírselas personalmente y darles un abrazo a todos. Gracias y adiós.

ABSTRACT

This work tries to investigate about the first ideas and experiences which are connected to the term theology to show that the three contexts of origin (cultic, political and metaphysical) have determined its history. In the light of them all, the permanent mission of that activity is set out, which since it is open and new becomes a task. Then it states the conditions of possibility so that theology can exist as a specific knowledge, different from the other ones (revelation, faith, church, dogma) and shows the temptations which suffer from inside or threaten from outside. Finally, it puts forward the tensions, aporias and utopias which theology must contribute in its heart, and that accepted, conjugated, discerned and overcame are the root of its fruitfulness as well as of the perennial service which must render to the faith and the church. Theology can't exist without faith, nor faith without theology, nor church without any of them.

Key words: Origin of theology, conditions of possibility, temptations and aporias, present task.

BIBLIOGRAFÍA

- Y. Congar, *Théologie*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, 15, 398-502.
 — *La foi et la théologie* (Paris 1962; Barcelona 1964).
- Ch. Journet, *Introduction à la théologie* (Paris 1947).
- B. Xiberta, *Introductio in sacram theologiam* (Barcelona 1964).
- M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik. I Theologische Erkenntnislehre* (Freiburg 1874 y 1941-1957).
- J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (Tübingen 1819-Darmstadt 1971).
- G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie* (München 1952).
- J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953).
- M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris 1969).
 — *La théologie au douzième siècle* (Paris 1976).
- J. P. Torrel, *Initiation à saint Thomas d'Aquin I-II* (Paris 1993-1996).
- W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt 1977 = *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid 1981).
- B. Lauret-F. Refoulé (Ed.), *Iniciación a la práctica de la teología: I. Introducción* (Madrid 1984).
- W. Kern - H. J. Pottmeyer-M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentalthologie. 4 Traktat Theologische Erkenntnislehre* (Freiburg 1988).
- P. Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y de verdad* (Barcelona 2006).
- J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (1982) (Barcelona 1985 y 2005).
 — *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.
- H. de Lubac, *Théologies d'occasion* (Paris 1984).
 — *Théologie dans l'histoire I-II* (Paris 1990).
- K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zurich 1962 = *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca 2006).
 — *Die kirchliche Dogmatik. I Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* (1932) (Zürich 1989) 1-46.
- Varios autores, *Christliche Theologie*, en *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin 2002) 33, 263-349 con bibliografía exhaustiva.
- O. Bayer/A. Peters, *Theologie*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel 1998)10, 1080-1095.

- Ch. Schwöbel, *Theologie*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 2005) 255-306. Con bibliografía.
- H. Urs von Balthasar, *Ensayos Teológicos. I. Verbum caro. II Sponsa Verbi* (Madrid 1964).
- *Gloria. Una estética teológica I-VI* (Madrid 1986-1989); *Teodramática I-V* (Madrid 1990-1997); *Teológica I-III* (Madrid 1997-1998); *Epílogo I-VI* (Madrid 1998).
- K. Rahner, *Schriften zur Theologie I-XVI* (Einsiedeln 1959-1984) = *Escritos de Teología I-VII* (Madrid 2000-2005).
- G. Ebeling, *Theologie*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1962) 6, 754-769.
- *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (Tübingen 1977).
- E. Neuhäusler-E. Gössmann (Hg.), *Was ist Theologie* (München 1966).
- S. Wiedenhofer, *Theologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 2000) 9, 1435-1444.
- A. Dulles, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema* (Barcelona 2003).
- L. Bouyer, *Le métier du théologien* (Paris 1979).
- O. H. Pesch-J. M. van Cangh (Ed.), *Comment de la théologie aujourd'hui. Continuité et renouveau* (Paris 2003).