Parte segunda

LA CIENCIA DE LA FE

§ 11

Creer y entender

A propósito del tema conviene recordar una expresión con la que nos hemos encontrado en el análisis de la fe. Es la conexión, específica de la fe, que existe entre el «estado de fe» y la «inteligencia en la fe» (Söhngen), la interconexión de «creer y entender». Este hecho va a ser ahora objeto explícito de una breve reflexión. Para ello hemos de recordar algunos impulsos importantes cuya eficacia se ha demostrado en la historia. Es desde la historia que podemos desarrollar y exponer en sus dimensiones el tema que nos ocupa.

Los datos bíblicos

El verbo «entender» no es específico de la Biblia; se trata de un verbo genérico en el lenguaje humano *(gnosis)*. Por lo que a su uso respecta hemos de decir lo siguiente: en la lengua griega entender y conocer equivale a intuir y penetrar en virtud de una visión. Conocer es la visión del espíritu. A esa visión responde lo visto, la idea, el *eidos*, la verdad en tanto *aletheia*, en tanto que des-cubierta. Para el hombre griego esa visión —del espíritu— representa una perfección de la actividad humana, y la visión de la divinidad la entiende como un estado de felicidad.

A diferencia de esto, en el *Antiguo Testamento* el conocer pertenece al campo de la audición: se entiende algo en virtud de una palabra o de una llamada que se escucha. Con lo cual el entender no se ordena, como en el mundo griego, a una idea temporal, sino más bien a una experiencia histórica, a la persona, a su palabra y voluntad. En consecuencia conocer significa ciertamente tomar conocimiento de algo, pero a la vez impulsa al reconocimiento; conocer se convierte en una forma de encuentro, en una comunión vital.

En el *Nuevo Testamento* vemos —de conformidad con la conexión ya mentada entre oír y ver— una vinculación estrecha de ambos motivos del conocer como una forma de audición y visión —espiritual—, como una forma de conocer y reconocer.

En los *Sinópticos* se encuentra la frase significativa de Jesús a los doce: «A vosotros se os ha concedido conocer los misterios del reino de los cielos; pero a ellos, no» (Mt 13,11).

Y no es una frase aislada en el Nuevo Testamento, sino que se recoge sobre todo en la proclamación de Jesús como el Cristo y el *Kyrios*. *Pablo* habla de la *gnosis* que va unida a la *pistis*, a la fe. La *gnosis* como conocimiento es un don del Espíritu de Dios, un don que se le otorga al creyente a fin de que pueda comprender el inmenso don de la gracia divina. «Ahora bien, nosotros hemos recibido, no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que Dios nos ha concedido» (1Cor 2,12). Frecuentemente Pablo menciona la *gnosis* junto con la *sophia*, la sabiduría. Ella nos permite penetrar en los misterios de Dios, y nos descubre una realidad que permanece cerrada al hombre meramente natural y a sus capacidades. Aun cuando la sabiduría de Dios se presenta bajo la forma de la cruz, y por tanto bajo la forma de necedad a los ojos del mundo, no deja de ser una sabiduría. Y si requiere una *metanoia* —un cambio mental— de la sabiduría humana, desde ese nuevo origen asegura a la vez una sabiduría nueva.

Para el conocimiento en la fe es decisivo que, en tanto que conocimiento, se mantenga en el horizonte de la fe. Esta fe no puede diluirse y difuminarse en aquella forma de *gnosis* que Pablo encontró ya en Corinto: una *gnosis* que salta por encima de la fe como un estadio previo y primitivo, para elevarla incluso en cuanto a su contenido a un grado superior: al de la *gnosis* emancipada o que debe emanciparse de la fe. A ese tipo de *gnosis* y a su sabiduría opone Pablo la necedad de Dios, que se manifiesta en la cruz y que en el fondo es sabiduría de Dios (1Cor 2,6-16).

Por otra parte, Pablo insiste en poner el conocimiento de la fe, la «inteligencia en la fe», por encima de la glosolalia o el «hablar en lenguas» tan apreciada en Corinto, pese a resultar ininteligible: «Gracias a Dios, hablo más que todos vosotros en lenguas; pero en una asamblea prefiero hablar cinco palabras inteligibles, para instruir también a los otros, que no diez mil por el don de lenguas» (1Cor 14,18s).

Cómo el conocimiento de la fe se ordena en la misma fe a la contemplación, lo indica la frase siguiente: «Porque Dios que dijo: De entre las tinieblas brille la luz, él es quien hizo brillar la luz en nuestros corazones, para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2Cor 4,6).

La audición que viene dada con el conocimiento de la fe aparece en este enunciado: «Por lo cual también nosotros, desde el día que esto oímos, no cesamos de rogar por vosotros y de pedir que lleguéis a la plenitud en el conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual» (Col 1,9). La perspectiva cristocéntrica induce a Pablo a coordinar conocimiento de Dios y conocimiento de Cristo: «Para que se consuelen sus corazones, caminen unidos en amor y tiendan hacia toda la riqueza de la plenitud de la inteligencia, al profundo conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo (Col 2,2). «Para conocerlo a él y la fuerza de su resurrección y la comunión con sus padecimientos, hasta configurarme con su muerte» (Flp 3,10). Ese conocimiento produce una comunión con Cristo, que halla su expresión en el amor. El sentido del misterio apostólico no es otro que el de conducir a los hombres a ese conocimiento.

Ya nos hemos referido a la vinculación estrecha que se da en el *Evangelio de Juan* entre creer, conocer y entender: la fe es el principio del conocimiento, y el conocer es la consumación de la fe.

De lo cual síguese que creer y conocer no son realidades opuestas, sino disposiciones que se refieren a lo mismo: a la verdad de Dios que se ha revelado en Jesús. Existe el conocimiento creyente y la fe conocedora. El conocer se mantiene dentro del horizonte de la fe; con el conocimiento la fe llega a sí misma. El conocimiento es un elemento estructural de la fe. Pero conocer no significa simplemente un mero tomar noticia o conocimiento y la teorización subsiguiente; conocer significa la relación plena con la realidad. Su modelo —inalcanzado e inalcanzable— es el conocimiento del Padre por el Hijo.

Pistis y gnosis como problema de la Iglesia primitiva

De la coordinación y tensión entre *pistis* y *gnosis* deriva la permanente posibilidad, que es un peligro y una tentación, de eliminar la tensión, separando *pistis* de *gnosis* y *gnosis* de *pistis*. El resultado es o bien una fe ciega e irracional, que no se cuida de entender nada, o bien una *gnosis* no creyente que califica la fe como una actitud que corresponde a los ignorantes y menores de edad, pero que no es adecuada ni puede atribuirse en modo alguno a los «iluminados», a los que saben y entienden.

Esta *gnosis*, rechazada ya por Pablo, fue el gran peligro en tiempos de la Iglesia primitiva; fue el peligro del gnosticismo[1] como compendio, mezcla y conglomerado de filosofía, religiones mistéricas y elementos

1. W. Völker, *Quellen zur Geschichte der Gnosis*, Tubinga 1932; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I/II, Gotinga ²1954/1956; H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart

de la fe cristiana. La tendencia no era la de profundizar y conocer más a fondo la fe mediante la *gnosis*, sino la de superarla con el criterio gnóstico.

Los contenidos de la fe no se entendían desde ellos mismos, sino desde la visión e intuición del gnóstico que la consideraba superior y que conscientemente se separaba de dichos contenidos. Y, además, prevalecía la opinión de que con ello se alcanzaba la genuina intención y el verdadero contenido de la fe.

De ahí el especialísimo interés que reviste la respuesta específica que se dio a la situación y al reto que significó el gnosticismo.

Una de las respuestas —elaborada principalmente en la *Iglesia latina de Occidente* por obra de los primeros apologistas[2]— fue el no rotundo a la *gnosis*, el rechazo de sus intenciones y contenidos. Ese no encontró su defensor más denodado, más convencido y más brillante en el africano Tertuliano. En su escrito *De carne Christi* expone de inmediato el principio de que «la razón está clavada en la cruz». El tan citado «*Credo, quia absurdum*», que literalmente no es de él aunque sí recoge su pensamiento, es la expresión más tajante de dicha concepción. Algunas frases del mismo escrito ilustran la forma en que puede exponerse tal programa: «El Hijo de Dios ha muerto; y es una cosa digna de crédito, porque es una necedad. Fue sepultado y resucitado; algo cierto, porque es imposible.» La paradoja se convierte en criterio de verdad de la fe. Con esto enlaza Tertuliano su polémica contra la filosofía griega y especialmente contra Aristóteles: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Y qué la Academia griega con la Iglesia cristiana? Para la proclamación de su buena nueva Jesús eligió pescadores y no filósofos.» El signo de la filosofía es la curiosidad y la humildad, el signo de la fe es la buena disposición y la humildad. Junto a eso se encuentra en Tertuliano la sorprendente afirmación de que el alma humana es cristiana por naturaleza *(anima naturaliter christiana)*.

Sin embargo ésa no es la única respuesta de la fe cristiana y de la inteligencia creyente al reto lanzado por la *gnosis*. Al lado de ese no radical a la postura gnóstica hay también un sí derivado e inspirado asimismo por la fe. Un sí que intentaba fundamentarse procurando que la cuestión latente en la *gnosis* y el gnosticismo, la inteligencia y el conocimiento fueran reconocidos en lo que significaban y valían para la fe. Tales creyentes podían reclamarse a la legitimidad de una *gnosis* recta-

[1]1955; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Friburgo 1959; H. Schlier, *Gnosis*, en HThG I, 562-570; Id., *Der Mensch im Gnostizismus*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo-Basilea-Viena 1964, 97-111.

2. N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburgo 1966; P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1973.

mente entendida, testificada ya en el Nuevo Testamento por Pablo y por Juan. Se reclamaban asimismo a su propio pasado y procedencia de la *gnosis* y de la filosofía griega, que no habían representado para ellos estorbo alguno respecto de la fe sino más bien una preparación a la misma.

Los defensores de esta corriente procedían de la *Iglesia griega*, y sobre todo de la escuela de Alejandría. Fueron sus representantes más ilustres Clemente de Alejandría[3] (150-215) y Orígenes[4] (185-254). Estos dos grandes teólogos reconocían a la filosofía griega, de la que estaban imbuidos, una posición y alcance parecidos a los del Antiguo Testamento: una y otro eran «pedagogos que conducen a Cristo». En las religiones antiguas, incluso en los cultos místéricos, no sólo pretendían ver el error y la idolatría, sino que también hallaban imágenes y cuestiones que tenían su cumplimiento en la fe cristiana[5]. Según tales teólogos no se puede renunciar al camino de la *gnosis* ni siquiera en la fe y dentro de la fe. Ese camino hay que recorrerlo en la medida en que la fe reclama vida y crecimiento, madurez y mayoría de edad; es decir, en la medida que reclama una *gnosis*.

Y eso es precisamente lo que no puede lograrse sin una filosofía. En la *gnosis* así entendida «se salva» la intención del gnóstico con el significado polivalente de esta palabra: se rechaza en tanto que *gnosis* falsa y se preserva y exalta como *gnosis* verdadera. *El cristiano es el verdadero gnóstico*. La fe cristiana se diferencia de muchas religiones y mitos por cuanto que se abre a la inteligencia y se expone a un proceso cognitivo: no tiene por qué rehuir la luz de la inteligencia y de la razón como hacen muchas doctrinas ocultas. En esa teología de los alejandrinos encontramos una amplitud, una libertad y audacia sorprendentes, muy lejos de cualquier miedo a una falsificación ni a que la fe cristiana pueda corromperse con mitos. Todo lo contrario: el mundo religioso de los mitos experimenta una interpretación positiva que tiene su fundamento en la fe.

Al programa descrito en tales términos le puso Agustín una formulación clásica: *«Credo, ut intelligam»*, creo para poder entender. La fe es el comienzo e impulso de un movimiento mental. Pero Agustín conoce también el otro: *«Intelligo, ut credam»*, entiendo para poder creer. Es el camino que Agustín describe como el suyo propio desde el

3. J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Entfaltung der Theologie*, Leipzig 1968.

4. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931; H. von Campenhausen, *Origenes*, en *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955; 43-60; versión castellana: *Los padres de la Iglesia*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1974; R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

5. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt 1957.

neoplatonismo a la fe cristiana. Y fue además de la opinión de que el neoplatonismo y la fe cristiana no se diferencian por la meta que persiguen y que es siempre una «comunión con Dios»; la diferencia está únicamente en los caminos que conducen a esa meta.

El programa de la Escolástica

El principio creer y entender lo recogió la Escolástica, durante los siglos XI-XIII, bajo el programa de *fides quaerens intellectum* (la fe que busca entender). En ese programa la razón *(ratio)* en tanto que principio se pone al servicio de la fe. Lo cual se evidencia de este modo tan singular y digno de atención. El método hasta entonces empleado para la instrucción y la comprensión creyentes con vistas a la inteligencia de la fe, y que se obtenía comentando las autoridades de la Escritura y de las sentencias de los padres de la Iglesia, donde *auctoritas* y *sententia* eran los elementos constitutivos, ahora la escolástica lo amplía mediante el recurso de la *quaestio* y el método de la *disputatio*[6]. No era la sentencia sino la pregunta y la discusión a que da origen las que habían de aportar el esfuerzo para poner en movimiento la fe. Con ello se solicitaba de manera especial a la razón. Lo cual ocurría sobre todo porque indagaba los fundamentos para la *conveniencia de la fe.* Ese pensamiento no se daba por satisfecho con la aceptación de aquello que es, sino que se debatía en torno a la cuestión de si existe y porqué, de si puede y aun debería ser así. En este sentido resulta modélico el escrito de Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo.* Anselmo[7] busca las *«rationes necessariae fidei»*, los fundamentos necesarios de la fe; con otras palabras, busca los motivos de por qué lo que se nos revela en la encarnación de Dios tiene que ser así y no puede ser de otro modo.

El compromiso de la razón en favor de la fe condujo también dentro de la escolástica al resultado de que a la razón le compete una importancia propia también fuera de la fe. Ella hace posible en el marco del vasto horizonte de la *summa* —visión de conjunto estructurada teológicamente— reconocer y distinguir un doble *orden:* el de la razón y el de la fe. Ello fue obra sobre todo de Tomás de Aquino[8]. Llega a una

6. Cf. A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Friburgo-Basilea-Viena 1962.

7. Ver R. Heinzmann, *Anselm von Canterbury*, en H. Fries-G. Kretschmar, *Klassiker der Theologie* I, Munich 1981, 165-180.

8. M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Friburgo ²1928; Id., *Die Werke des hl.Thomas von Aquin*, Münster ²1949; A. D. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin*, Colonia ²1954; versión castellana: *Santo Tomás de Aquino*, 2 vols., Fontis, Buenos Aires; J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*,

theologia naturalis, una teología de los filósofos; es decir, un conocimiento y enunciado sobre Dios que le es posible al filósofo —y su representante es Aristóteles— en el cual se puede conocer a Dios como fundamento y meta de la comprensión del mundo y de uno mismo por el camino de las denominadas pruebas de la existencia de Dios, que Tomás llama «vías»[9]. Arrancan del mundo experimental y su disposición ontológica: finitud, conexión causal, finalidad y orden y, con ayuda del principio de causalidad, reconocen en Dios al ser incondicionado y absoluto que condiciona todo lo finito, al ser en sí mismo, el *ipsum esse*. De este conocimiento se diferencia la otra teología, denominada *sacra doctrina*, en la que se concibe a Dios como origen de una revelación sobrenatural[10]. Con lo cual Dios no es tanto el objeto como el sujeto de una comprensión de la fe que se llama teología.

Ambos órdenes, expuestos y desarrollados en la *Summa* teológica, están unidos por una unidad interna. Para Tomás esa unidad viene dada por parte de Dios, que se manifiesta tanto en el orden de la creación como de la redención manteniendo siempre la unidad de su obrar. La unidad viene dada asimismo en el hombre, que se caracteriza por la inteligencia, la visión y la capacidad de creer, y que con todo ello puede seguir siendo un hombre. El modo en que se determinan las relaciones de ambos órdenes lo señalan los conocidos axiomas: la gracia previene, perfecciona y completa la naturaleza; y la filosofía es la sierva de la teología.

La intención de los reformadores

Esa concepción imponente se mantuvo durante largo tiempo. Por lo demás la escolástica tardía evidenciaba signos y tendencias innegables, que ponían en entredicho la unidad de la *summa* y del *ordo*, que para los contenidos de la fe no reclamaban tanto unos fundamentos racionales cuando más bien unos decretos voluntaristas de Dios que no era posible fundamentar ni penetrar. Con ello se desarrolló el principio de la doble verdad, por el cual una cosa puede ser filosóficamente verdadera y teológicamente falsa, y a la inversa.

Los reformadores formularon una contradicción explícita. En nombre de la fe rechazaban la forma y la intención de la escolástica. Los

Munich 1958; M.D. Chenu, *Das Werk des hl.Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, Graz ²1982; H. Meyer, *Thomas von Aquin*, Paderborn ²1961; H.F. Dondaine-D. Schlüter-O.H. Pesch, Thomas, en LThK X (1965) 119-134; U. Kühn, *Thomas von Aquin*, en *Klassiker der Theologie* I, Munich 1981, 212-225.

9. STh I 2, 2 y 3.

10. STh I 1.

reformadores hablan con el espíritu de Tertuliano acerca de la alienación, más aún, de la falsificación de la fe por obra de la filosofía. Fue sobre todo Lutero[11] quien reprochó a la escolástica el que leyera la Biblia con el espíritu y según los criterios de Aristóteles y el que, pese a la afirmación en contrario, fuera la teología la que se había convertido en la esclava de la filosofía; era la escolástica la que destruía el principio de la hermenéutica bíblica, según la cual la Escritura ha de leerse e interpretarse de modo que «empuje a Cristo», y que es la Escritura la que en razón de su claridad ha de ser su propia exegeta[12]. Era necesario —según Lutero— liberar a la Iglesia de esta «cautividad babilónica»; era necesario levantar la *theologia crucis* contra la *theologia gloriae* —entendiendo por tal la teología natural— y salvaguardar la divinidad de Dios[13].

De estos reproches proviene el *escepticismo* de los reformadores contra la filosofía dentro de la especulación teológica, como un peligro para la fe y para la confianza y obediencia que se ordena a la misma. La teología no tiene el cometido de crear sistemas o de construir sumas, sino la tarea de exponer la Escritura[14].

Pese a lo cual a menudo se pasará por alto que también —y precisamente— la exposición escriturística tiene sus supuestos sistemático-teológicos. La exposición de la Escritura no es simplemente la exposición de lo que «está escrito», sino de su visión en la perspectiva correspondiente; de lo contrario no se podría explicar la gran diferencia que se advierte en la exposición bíblica desde los comienzos hasta el día de hoy.

---

11. Cf. B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, Munich 1981; O.H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Maguncia 1982; Id., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Maguncia 1967; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tubinga 1964; H. Fries, *Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart*, en *Wandlungen des Lutherbildes*, edit. por K. Forster, Würzburgo 1966, 157-191. E. Iserloh, *La reforma protestante*, en H. Jedin (dir.), *Manual de la historia de la Iglesia*, vol. 5, Herder, Barcelona ²1986; 43-588; J. Brosseder, *Martin Luther*, en *Klassiker der Theologie* I (1982) 283-313.

12. M. Luther, *De servo arbitrio*, en Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, edit. por H.A. Borcherdt-G. Merz, *Ergänzungsband* I, Munich 1962; P. Neuner-F. Schröger, *Luthers These von der Klarheit der Schrift*, en ThGl 74 (1984) 39-58.

13. *Die Heidelberger Disputation*, en *Ausgewählte Werke* I, 125-139.

14. W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Munich ²1955.

Fe y comprensión de la fe en la edad moderna

La historia ulterior de la comprensión de la fe se caracteriza por estos factores:

La comprensión de la fe ya no se presenta, como hasta entonces, como una unidad en la pluralidad dentro de las diferentes escuelas; se separa más bien en confesiones y aparece como una comprensión de la fe «opuesta».

Frente a las cuestiones de la época y a su relación con la fe cristiana hubo en las distintas confesiones graves incomprensiones por lo que respecta a la ciencia de la naturaleza que entonces aparecía. Los procesos contra Galileo y Kepler —el primero entablado por la Inquisición y el segundo por el Consistorio evangélico— produjeron un extrañamiento entre Iglesia y mundo que fue a la vez un *extrañamiento de fe y ciencia*. La consecuencia fue que el saber y la ciencia se liberaron cada vez más de la fe y de la comprensión de la fe, se independizaron y llegaron a enfrentarse a la fe[15]. Ese proceso adquirió una forma cada vez más vasta e intensa en el pensamiento autónomo de la edad moderna, que arrancaba del sujeto y en él se fundamentaba, y especialmente en el pensamiento de la Ilustración que recomendaba despertar del «sueño dogmático» con el programa formulado por Kant: «*Sapere aude*. Atrévete a servirte de tu propia inteligencia y a poner fin a la minoría de edad, de la que tú mismo eres culpable»[16].

En la medida en que desde ese pensamiento autónomo se estableció una relación con la fe cristiana, se hizo de modo que la revelación y la fe seguían afirmándose como medios introductorios o propedéuticos para «la educación del género humano», que por lo demás deberían «eliminarse» en el estadio de una humanidad ya madura y mayor de edad (G.E. Lessing). Kant describe el camino de esa evolución como el camino que va «de la fe bíblica, pasando por la fe eclesiástica, a la fe racional», en la cual los contenidos de la fe alcanzan su verdadera significación —moral— y encuentran su adecuado cumplimiento. Lo moral se convierte en el principio hermenéutico de la concepción creyente[17]. Hegel, el gran reconciliador de ciencia y fe, de teología y filosofía, cris-

15. H. Fries, *Glauben - Wissen*, Berlín 1960; versión castellana: *Creer y saber*, Cristiandad, Madrid 1963.

16. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en I. Kant, *Werke* IX (edición de W. Weischedel), Darmstadt ^{4}1975, 53-61.

17. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en I. Kant, *Werke* VII (edic. W. Weischedel) especialm. 770-788; versión castellana: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid ^{2}1982.

tianismo y religión o religiones, ve en la fe cristiana una cima en la historia del espíritu, si bien en la forma de representación, que precede y está subordinada a la forma del concepto, y que por otra parte queda «asumida» en él.

En este contexto no podemos extendernos sobre los grandes movimientos de la historia espiritual moderna. Baste decir que fe y comprensión de la fe en buena medida no se vieron afectadas por los mismos. Y eso vale para la comprensión de la fe de la Iglesia católica más aún que para las Iglesias protestantes. Pero también el gran teólogo D.F.W. Schleiermacher se formulaba esta pregunta torturante: ¿Pero es que el nudo de la historia tiene que desatarse de tal modo que el cristianismo se identifique con la barbarie y la ciencia con la incredulidad? La comprensión de la fe propiamente dicha se desarrolló dentro de la Iglesia como confesiones y se preocupó sobre todo de una ortodoxia, siempre confesional.

Algunos teólogos han intentado una «confrontación creativa» con «el espíritu de la época» y llegar así a una comprensión actualizada de la fe. Así lo hizo ya, en forma audaz y esperanzada, la Escuela católica de Tubinga en el siglo XIX con su encuentro con el romanticismo y el idealismo alemán, que llevaron a cabo los teólogos Drey, Möhler, Hirscher, Staudenmaier y Kuhn[18]. Otras tentativas, como la de Hermes en Bonn y la de Günther en Viena, fueron condenadas por el magisterio eclesiástico. Con lo que se trazó la línea en la segunda mitad del siglo XIX: era la línea de separación entre fe cristiana y «pensamiento moderno», el cual en tanto que pensamiento autónomo y sobre todo de orientación científico-natural se emancipó de la fe revelada de cuño autoritario, y después se liberaba de esa misma fe y de su interpretación declarándola como algo incompatible. Se declaraba a la filosofía moderna como inservible en tanto que instrumental para la comprensión de la fe, mientras que se recomendaba la neoescolástica como la verdadera filosofía, como *philosophia perennis*. León XIII declaraba a Tomás de Aquino «doctor universal»[19].

En sí misma hubiera sido una buena recomendación, sobre todo si con ella se hubiera obligado a trabajar «en el espíritu y según los principios de Tomás de Aquino»[20]. El Aquinatense había hecho justamente lo que se pretendía impedir invocando su nombre: la confrontación creativa con el espíritu y con el pensamiento de la época. Dicho con un lenguaje moderno, Tomás había sido un progresista, por cuanto que

18. J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, Friburgo-Basilea-Viena 1964.

19. Encíclica *Aeterni patris* 1879, DS 3135-3140. Todavía en el nuevo CIC, can. 252 se recomienda sobre todo a Tomás de Aquino.

20. Cf. H. Fries, *Im Geist des hl.Thomas von Aquin*, en ThQ 131 (1951) 139-162.

inició algo nuevo al enfrentarse con el aristotelismo entonces recién descubierto en toda su fuerza y convertirlo en interlocutor de su teología en tanto que representante de aquello a lo que había llegado el pensamiento humano, en el campo de la filosofía, la ética y la política. Mientras que, vista en su conjunto, la neoescolástica no era espíritu de ese espíritu.

Dentro por completo de la concepción de la fe marcada con ese cuño se encuentran las afirmaciones del concilio Vaticano I, sobre todo los enunciados del capítulo que lleva como título: *Dei Filius. De fide catholica*[21]. El Vaticano I es un concilio marcadamente *apologético*, que trata sobre todo aquellos temas en los que aparece *la oposición del pensamiento moderno a la fe católica*. Son los errores condenados ya en el *Syllabus errorum* de Pío IX, publicado el año 1864[22], y en el que figuran las corrientes espirituales del ateísmo, materialismo, agnosticismo, positivismo, racionalismo y panteísmo, aunque tampoco faltaban el irracionalismo y el fideísmo. En la forma categórica de lo definitorio el Concilio trata del derecho y las fronteras de la razón humana en el horizonte de la fe revelada.

Habla, por una parte, de la posibilidad del conocimiento racional de la existencia y ser de Dios; y, por otra, se refiere al hecho y la función de la *«alia supernaturalis via»*, del otro camino sobrenatural por el que Dios, yendo más allá de su manifestación accesible a todos en la creación, «se ha comunicado a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad al género humano». Propósito particular del Concilio es hablar de la credibilidad de la revelación sobrenatural mencionando los motivos y criterios, que en principio son accesibles a todos y todos pueden comprender[23]. Por correcto que sea ese principio básico, lo cierto es que los criterios mencionados por el Vaticano I, como milagros y profecías, forma e historia de la Iglesia, lejos de ser una introducción fácil y práctica a la fe representan hoy un difícil problema para esa misma fe.

Un propósito importante del Concilio era el de dar expresión a la inteligibilidad, a la racionalidad de la fe. Hay un capítulo específico que versa sobre las relaciones de *fe y razón*, en el que se encuentran algunos principios notables sobre la comprensión de la fe: «Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente *(sedulo, pie et sobrie quaerit)*, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa *(aliquam intelligentiam)*, de los misterios (de

21. DS 3000-3045; comentario de H.J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*, Friburgo-Basilea-Viena 1968.

22. DS 2901-2980.

23. DS 3009.

la fe).» Y como vías y modos de esa comprensión e inteligencia de la fe se mencionan la analogía natural respecto de esos misterios y el conocimiento del *«nexus mysteriorum»*, es decir, de la conexión de los misterios de la fe; y ello tanto por lo que se refiere a la vinculación que mantienen entre sí como por lo que hace a su conexión «con el fin último del hombre» *(ultimus finis hominis)*[24].

Son afirmaciones que abren un amplio horizonte de comprensión. Se dice que es posible una inteligencia de la fe con ayuda de la *analogía* natural. Lo cual puede significar que existen correspondencias, semejanzas y desemejanzas, entre los contenidos de la fe y las experiencias del hombre consigo mismo y con su mundo. Ése es el concepto de analogía.

Si en los misterios de la fe se encuentran palabras y conceptos como padre, hijo, gracia, amor, paz, reconciliación, alegría, justicia, luz, vida; y también conceptos como persona, substancia, naturaleza, esencia, etc., quiere decirse que esas palabras y conceptos están tomados del lenguaje y de la experiencia humanos. Ni siquiera la fe posee un lenguaje y un mundo de representaciones distintos de los que tiene el hombre. El fundamento de esto se encuentra en la *analogia entis*, que ya se basa en la creación, y la semejanza y desemejanza que median entre creador y criatura. Pero eso significa que en la experiencia y comprensión de tales palabras y conceptos viene ya dada una inteligencia, o al menos una preinteligencia, de aquellos contenidos de los misterios de la fe que se nos han comunicado con las palabras y conceptos señalados. Lo cual no excluye sino que más bien exige que esa inteligencia y preinteligencia analógica se modifique, supere y cambie mediante el propio contenido de fe. Pero sin dicho contenido no hay inteligencia alguna de los contenidos de fe.

La segunda vía para alcanzar una comprensión de la fe es, según las palabras del Vaticano I, el *«nexus mysteriorum inter se»*, la conexión de los misterios mismos entre sí, la visión del *conjunto de los contenidos de fe* en el sentido de una mutua referencia. Aunque no se aducen ejemplos concretos al respecto, hay que pensar en la conexión entre creación y alianza, entre creación, redención y consumación; en el nexo existente dentro de la historia de la revelación: revelación en los orígenes, revelación como promesa, como cumplimiento y realización; en la conexión entre el Jesús terreno y el Cristo anunciado, entre reino de Dios e Iglesia, entre palabra y sacramento. Un *nexus mysteriorum inter se* se establece también mediante la consideración de la «jerarquía de las verdades». Pero el conocimiento de la conexión lo realiza la inteligencia en

24. DS 3016.

la fe; viene dado con el «estado de fe» y no como algo espontáneo y natural.

Y como tercera vía para llegar a la inteligencia de la fe se señala el *nexus mysteriorum* en relación con el *ultimus finis hominis*. Con lo cual no se entiende simplemente la «ordenación de las verdades de fe a la consumación en el más allá»[25], sino la categoría y el contenido antropológico, existencial e histórico de los misterios de fe. Es el hecho de que los contenidos de fe están referidos al hombre y a su existencia; el hecho de que en ellos el hombre se entiende realmente a sí mismo, de que le tocan y afectan íntimamente, le cambian y renuevan, y que se refieren a su salvación y a su búsqueda de sentido, meta y totalidad. El *ultimus finis* no es tanto una determinación temporal cuanto una descripción cualitativa. Quiere decir aquello que afecta al hombre en último término y, por tanto, de una manera definitiva e incondicionada.

No se infiere violencia alguna al texto reconociendo en él aquella inteligencia de la fe como la que hoy se intenta en la teología existencial, en la teología entendida como una antropología amplia y correcta o como una definición de la realidad. El contenido de la fe se produce como respuesta a la búsqueda y a las preguntas del hombre, a las preguntas que el hombre plantea y a la pregunta que el propio hombre es.

Lo cual no significa que mediante la pregunta del hombre se anticipe y menos aún se establezca o decida la respuesta de la fe; pero significa ciertamente que los contenidos, afirmaciones, sucesos y promesas dados en la fe están referidos al hombre, a su situación de búsqueda, a su existencia y realidad. Ése es el motivo de concepciones teológicas tan diferentes como las de Paul Tillich, Rudolf Bultmann y Karl Rahner, y aun la de Karl Barth en su última época teológica. Es el camino de la dialéctica a la analogía[26]. Con ello se preserva a la fe de convertirse en algo «extrínseco», y sin que se la «naturalice» o «inmanentice», se convierte en la palabra de la que se puede vivir como del pan cotidiano, en la luz que ilumina los caminos de la existencia, del mundo y de la historia. La fe se convierte en la fuerza y en el coraje para recorrer esos caminos.

25. Así J. Beumer, en *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburgo 1953, 183.
26. H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1950.

§ 12

La ciencia de la fe o la teología

De la comprensión creyente a la ciencia de la fe hay todavía un paso. Es el paso que lleva del conocimiento a la ciencia. A priori podrá decirse que toda ciencia es un conocimiento, pero no todo conocimiento es una ciencia; y podemos decir que la ciencia de la fe es siempre una comprensión creyente, mas no toda comprensión creyente es por lo mismo una ciencia de fe en el sentido explícito de la palabra.

Ciencia es un conocimiento cualificado: un conocimiento expuesto metódicamente, es decir, un conocimiento que da cuenta del camino que conduce al saber, a la *scientia fidei*, a la *fides in statu scientiae*, «la existencia clara y manifiesta de aquello que se sabe» (B. Welte). Objeto de la ciencia de la fe, de la teología, no puede ser otro que la fe y la realidad que se manifiesta en la fe y en la comprensión creyente: Dios y su revelación.

La significación de la palabra

La palabra «teología»[1] no es una creación «teológica» en el sentido de que la comprensión cristiana de la revelación y de la fe haya creado una formación conceptual, tomada de la lengua griega, para señalar su tema y su cometido. La teología como palabra y como concepto tiene su patria en el pensamiento griego y sólo con titubeos, y no sin alguna resistencia y modificaciones se le dio entrada en el ámbito y horizonte de la fe cristiana, de sus enunciados y posibilidades de comprensión. La

1. Ver sobre este tema los manuales y diccionarios de teología: RGG VI (1962) 754-838 (G. Ebeling-H.H. Schrey-J. Ratzinger-C. Flovowski); HThG II (1963) 641-654 (H. Fries); LThK X (1965) 62-71 (J.B. Metz); SM, vol. 6, 530-546 (K. Rahner). Asimismo: G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Friburgo-Munich 1955; Id., *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, en MySal I (1963) 905-978; E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Maguncia 1965; versión castellana: *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 1968; versión catalana: *Revelació i teologia*, Nova Terra, Barcelona 1970; B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo-Basilea-Viena 1965, especialm. 351-426; E. Neuhäusler-E. Gössmann, *Was ist Theologie?*, Munich 1966; K. Rahner, *Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie*, en *Schriften* VIII (1967) 13-141; B. Caspar-K. Hemmerle-P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft*, Friburgo-Basilea-Viena 1970; M. Seckler, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Friburgo-Basilea-Viena 1980; Id., *Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung*, en ThQ 163 (1983) 241-264.

teología como concepto aparece por vez primera en Platón dentro del pensamiento griego. Y entiende por tal los mitos, las afirmaciones y las historias de dioses, enjuiciado de un modo crítico-filosófico, desmitologizados e interpretados en el sentido y conforme a los criterios de la educación política al tiempo que liberados de cualquier indecencia y chabacanería. En ese aspecto la teología representa el *camino del mitos al logos,* que se abre paso en Heráclito y Anaximandro y que culmina en Platón. La función del logos consiste en desvelar la verdad oculta en el mito y en los mitos acerca de los dioses al modo de la *aletheia,* que por ello precisamente es una forma de revelación. En Aristóteles hay un concepto de teología totalmente distinto. Significa en él la consideración filosófico-metafísica del ente en su ser, y constituye el tema de lo que el propio Aristóteles llama «filosofía primera», acuñando en consecuencia el concepto de una teología ontológica: «El Dios de los filósofos se convirtió en fin y meta de una filosofía primera, que tiene como sujeto el ente en su ser y que hace afirmaciones sobre sus relaciones originarias y las causas primeras, hasta llegar a la demostración de que existe un ser anterior a todo, del que penden cielo y tierra»[2].

En todas esas reflexiones filosóficas puede reconocerse el esfuerzo por considerar el razonamiento acerca de Dios y de la divinidad como una posibilidad filosófica en contraposición a la religión, las religiones y los mitos. Esa intención iba consiguientemente ligada al hecho de dejar el nombre de «teología» y de «teólogos» delimitado al campo religioso: teólogos son los heraldos de Dios, teología es un discurso religioso acerca de los dioses, y es sobre todo una notificación divina que se realiza en el culto. De ahí que a Homero y a Hesíodo se les llame teólogos[3].

Desde tales supuestos se llegó, sobre todo en la Estoa, a la distinción de una triple forma de teología: la teología mítica de los poetas y leyendas divinas, la teología «física» de los filósofos, que versa sobre la *natura deorum,* sobre la verdadera esencia de los dioses, y la teología política, la *theologia civilis* de los legisladores y del culto estatal y público (M. Varrón, 116-27 a.C.).

La asunción abierta y la apropiación positiva de la palabra «teología» por parte de la fe cristiana se llevó a término en los siglos IV-V, cuando curiosamente la teología pasó a ser el nombre de la verdadera ciencia de Dios y fue aplicado a las afirmaciones trinitarias y cristológicas. Se calificó de teólogos a los escritores bíblicos en su conjunto, y algunos, como el evangelista Juan, recibieron el apelativo con particular prestigio y honor.

La exposición neoplatónica de Dionisio Areopagita, que llegó a tener

2. G. Söhngen, *Theologie,* en *Staatslexikon* VII, Friburgo 1962, 966.
3. G. Ebeling, en RGG VI (1962) 753.

una gran influencia, representa un enriquecimiento ulterior en la aceptación y empleo del concepto de teología: en el lenguaje acerca de Dios distingue una teología «apofática» o negativa, «katafática» o afirmativa y una tercera mística.

Habría de pasar aún mucho tiempo antes de que la palabra y el concepto de teología, que Agustín había definido como «ratio sive sermo de Divinitate», llegase a alcanzar dentro de la fe y del pensamiento cristiano la importancia y alcance —hoy corriente— de ciencia de la fe, que se aplica al conjunto de la revelación y de la fe referida a la misma.

Ese paso se dio en el ámbito lingüístico del latín, y temporalmente hay que situarlo a los comienzos de *la gran escolástica*, la época en que se estudió la fe revelada de conformidad con sus relaciones con la ciencia y sobre todo con la filosofía, en contacto con el aristotelismo asumido y que, en el contexto de la fundación de las Universidades, habría de constituirse científicamente dentro de las «artes liberales», y sobre ella, como conjunto de la fe cristiana, se reflexionaría bajo la forma de *quaestio* mediante el método dialéctico. Y aquí hay que mencionar a pensadores como Abelardo, Gilbert de la Porré, Enrique de Gante y, sobre todos, a Tomás de Aquino.

La teología como ciencia en Tomás de Aquino

La cuestión de la teología como ciencia y del carácter científico de la misma la estudió principalmente Tomás de Aquino (1225-1274) a partir del concepto de ciencia que recibió de Aristóteles y de su posible relación a la teología[4].

En la *quaestio* primera de la *Summa theologiae* (artículo 2) plantea Tomás la cuestión: «*Ultrum doctrina sacra sit scientia*» (Si la doctrina sagrada, la teología, es ciencia). En su respuesta el Aquinatense supone el concepto de ciencia de Aristóteles[5].

Según el filósofo griego la ciencia consiste en el conocimiento de la esencia general de las cosas y en el conocimiento de sus causas. Dicho conocimiento, que crea a la vez conexiones lógicas, se da en la forma de deducción y de conclusión así como en la prueba resultante, cuyo fundamento último son los principios supremos del ser y del pensamiento, que a su vez no pueden probarse ni deducirse, sino que son claros, evidentes y lógicamente necesarios: *principia per se nota*. Prin-

4. O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*. IV. *Theologie*, en LThK X (1965) 127-134.

5. Cf. notas y comentario en la edición latino-alemana (*Die Deutsche Thomasausgabe*), Salzburgo-Viena 1934; M. Seckler, *Geist der Katholizität. Thomas von Aquin und die Theologie*, en *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, 163-177.

cipios, conocimiento esencial y conclusión constituyen el armazón de ese concepto de ciencia.

Para fundamentar tales supuestos plantea Tomás la cuestión de si la teología es una ciencia. A primera vista todo parece hablar en contra de tal hipótesis, puesto que «la teología parte de los artículos de la fe, que no son lógicamente necesarios, ya que no son conocidos de todos, pues la fe no es cosa de cualquiera (2Tes 3,2), según dice la Escritura. Por consiguiente, la teología no es ciencia. Fe es el convencimiento de cosas que no se ven». Además: «La ciencia no se endereza a lo particular (sino a lo universal). Ahora bien, la teología trata de cosas particulares, como la historia de Abraham, de Isaac y de Jacob, y cosas parecidas. Por tanto, la teología no es ciencia.»

Después de lo cual sigue esta respuesta: «La teología es una ciencia. Pero hay que pensar que existen *dos clases de ciencias*. Unas que proceden de principios que vienen dados con la luz natural de la inteligencia, como son la aritmética, la geometría y demás. Otras proceden de principios que derivan de la luz de otra ciencia superior; como ocurre, por ejemplo, con la perspectiva que deriva de unos principios que la geometría da a conocer, y como sucede con la ciencia de la música que se funda en datos aritméticos. De esta última manera también la teología es una ciencia, porque parte de principios que derivan de la luz de una ciencia superior, a saber: la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Así como el músico se abandona a los principios que el aritmético le proporciona, así también la teología descansa en los principios de la fe revelados por Dios.» Esos principios son evidentes para Dios, y el hombre se los apropia por medio de la fe. Lo que son los principios para la filosofía, eso es lo que para la teología significa la fe. Por ello la teología es una *scientia subalternata*, una ciencia que saca su legitimación de otra ciencia «superior»: el saber de Dios y de los bienaventurados.

En una determinación precisa agrega Tomás que la teología, a diferencia de la filosofía, procura conocer a Dios «tal como él puede ser conocido en sí mismo y como se comunica a los otros por revelación» (1,6).

Para Tomás la teología se comporta respecto de la fe como la conclusión respecto del principio del que se deduce. Por eso dice: «La teología se consigue con el estudio, aunque sus principios deriven de la revelación.» De ese modo la teología es una ciencia formalmente natural, aunque «sobrenatural» en sus principios.

Si la razón es el sujeto de la comprensión de la fe, también lo es, y más aún, en el conocimiento de la fe cualificado de la teología; en uno y otro caso lo es como *ratio fide illustrata*, como razón iluminada por la fe. Aquí precisamente alcanza su actualización suprema la capacidad y función del intelecto. Lejos de perder, gana cuando es puesto y se

pone a sí mismo al servicio de algo superior. En todo ello Tomás se deja llevar por el convencimiento de que el conocimiento mínimo que alcanzamos de las cosas más notables y elevadas es más valioso y más merecedor de nuestro anhelo que el conocimiento más seguro de las cosas baladíes (1,5).

Para poder entender *y valorar* esta definición de la ciencia de fe, de la teología, no hay que perder de vista que se trataba de hacer posible la teología como ciencia frente al concepto de ciencia dominante en aquella época y frente a los métodos y criterios que tal concepto establecía para la ciencia. Era una tentativa en modo alguno indiscutible y en la que afloran las aporías y las construcciones auxiliares y de emergencia.

La hipótesis de una «ciencia de Dios y de los bienaventurados» sólo puede haberse dado en una situación de fe inquebrantable; tal supuesto hoy ya no podría sostenerse, pues las evidencias de antaño se han convertido en problemas de primer orden.

Pese a lo cual, la tentativa de Tomás de Aquino representa una innovación osada y original, y puede equipararse al esfuerzo actual por definir y legitimar la teología frente a la moderna teoría de la ciencia.

Duns Escoto y Buenaventura, contemporáneos de Tomás, rechazaron su concepción y prefirieron hablar no de la teología como ciencia (*scientia*) sino como sabiduría (*sapientia*) o calificaron la teología como la ciencia de la Sagrada Escritura.

El alcance de este concepto de teología

En su definición de la teología Tomás ve la revelación y la fe principalmente bajo el signo de la verdad. Con la construcción del saber de Dios y de los bienaventurados busca el Aquinatense presentar el carácter de principio y de evidencia de la teología como una ciencia y describir a la vez la peculiaridad que con ello le viene dada. Sobre tales supuestos es posible describir ese carácter científico de la teología con una estructura formalmente igual que un saber derivado de los principios supremos mediante deducción y conclusión, y es posible asimismo definir la teología como «un saber claro sacado por el procedimiento conclusivo de los artículos de la fe como demostraciones reveladas y presentadas como dignas de crédito»[6]. La claridad en la teología se refiere en consecuencia *al carácter inequívoco de las deducciones y conclusiones.*

Con ello no se añade ningún contenido nuevo a los artículos de la fe, sino que mediante su *traducción al lenguaje de la ciencia y de* sus

6. G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, 124.

conceptos se desarrollan y exponen en su contenido, a la vez que resulta posible una inteligencia más precisa y honda de los mismos. Por tanto, la teología se comporta respecto de la fe como lo hace la conclusión respecto del principio. Y sin embargo, mediante las conclusiones no se crea ningún «alejamiento» de la fe, sino que más bien permiten entenderla en su esencia y contenido.

Cabe ilustrar este proceso con dos ejemplos bien conocidos: con la definición de la filiación de Jesús como «igualdad esencial con el Padre» (*consubstantialis Patri*) y con el concepto de «transubstanciación» en la doctrina referente a la Eucaristía. «No se puede afirmar exactamente que ambas expresiones puedan encontrarse sin más en el lenguaje apostólico y bíblico ni en la predicación eclesiástica de todas las épocas. Tampoco cabe discutir que las dos expresiones sólo gracias al trabajo científico de los teólogos y mediante el esfuerzo conceptual han entrado en el contenido de la revelación y se han abierto paso en la predicación eclesiástica. Sin la ayuda de la metafísica griega y —a propósito de la segunda expresión relativa al cambio substancial— también y muy especialmente de la física aristotélica, la incorporación de tales expresiones a la teología y la predicación serían impensables. Lo cual quiere decir que ambas expresiones, mediante la elaboración de conceptos teológicos, se agregan como algo nuevo a la predicación de la fe. Tales expresiones no surgieron de la misma revelación divina, sino de un pensamiento teológico específico. Mientras que sí son afirmaciones de fe apostólica los dos contenidos reales a los que ambas expresiones se refieren, a saber: la filiación divina y única de Cristo y la presencia esencial-efectiva de Cristo en la Eucaristía. Lo nuevo son los nuevos conceptos específicos, no unos contenidos reales y específicos nuevos, cual si no estuvieran ya en el depósito apostólico de la fe y en la predicación creyente de la Iglesia o no estuvieran expresados claramente. Esos contenidos de fe están ya expresados, pero se nos han dicho y entregado en un lenguaje que podríamos llamar precientífico, por lo que dejan amplio campo y espacio al esfuerzo teológico del concepto»[7].

Estos ejemplos a los que nos estamos refiriendo podrían multiplicarse fácilmente. Mas con ellos podemos entender cuánto debe la fe como historia de la fe, como dogma y evolución de los dogmas al «esfuerzo teológico del concepto». Lo que con ello se obtiene es una explicación en el sentido de una claridad interna y externa y de una explicitación que sirve para distinguir y delimitar. Ello es una cuestión legítima, y en ciertas circunstancias necesaria, de la misma fe.

Por lo demás también aquí existe el peligro y tentación de que la teología se contente con los conceptos y conclusiones, que se haga au-

7. Ibid. 132.

tónoma y que con el contenido del juego conceptual pierda el apoyo en el testimonio originario de la Escritura y de la historia. Existe además el peligro de que la teología de las conclusiones, que llega a sus propios resultados con ayuda de la filosofía y de los conceptos metafísicos, olvide que tales conceptos tienen una historia, que pueden cambiar y que, en un contexto diferente, ya no dicen lo mismo que significaban originariamente, de modo que hoy la cosa haya que decirla de manera diferente para que pueda indicar lo mismo.

Igualmente la teología así entendida exige —a la vez que lo hace posible— expresar el contenido de la fe de modo distinto a como lo reclamaba hasta ahora la filosofía griega y escolástica, haciéndolo por ejemplo con el lenguaje de la filosofía moderna y actual así como —cosa que todavía es más difícil e importante— en el lenguaje de las filosofías del Extremo Oriente, que hasta ahora no se han utilizado para nada en la cuestión de la fe.

Y hay otra reserva aún mayor a propósito de *los supuestos* de esa teología. Para Tomás tales supuestos subyacen en el fenómeno de la definición de la fe como doctrina, como verdad, que se concibe intemporal y eterna como los principios de la lógica y de la matemática. El hecho de que la fe esté ligada a la historia, a unos acontecimientos y a unas personas —Tomás dice: a lo singular, a lo particular— representa una verdadera dificultad. ¿Cómo puede entonces darse una ciencia, si ésta ha de definirse como el conocimiento derivado de unos principios, como un conocimiento que apunta a lo común y universal?

Tomás advierte esa aporía y en su repuesta de la *Summa theologiae* dice: lo particular, lo «singular», no es importante en sí mismo sino sólo como tipo, como ejemplo de una verdad universal o de una regla de vida o como introducción a la misma.

Por lo que respecta a la importancia del singular dentro de la fe y de la teología hay que decir —contra la definición aquinatense— que lo singular significa incomparablemente más que un mero soporte de lo universal. Lo singular como persona e historia va esencialmente ligado a la revelación, que es el punto referencial de la fe. No es posible separar la revelación de su fundamento histórico, y ante todo de su culminación en la persona de Jesús de Nazaret, como pueden separarse otras religiones de sus fundadores. La verdad de la que habla la revelación y que la teología persigue no es una teoría que reclame un sistema cerrado y concluso; más bien se trata de acontecimientos y de personas. Por eso la historia y la historicidad no sólo entran en los supuestos o en el marco, sino que más bien entran en el contenido de aquello que se ha de estudiar teológicamente. De ahí que el contenido y la verdad de la fe sean concretos. Y lo concreto no es un estorbo ni una oposición a la esencia universal, sino que es la realización, concreta, de la misma. Si la esencia

del cristianismo es Jesucristo, bien claro se expresa lo que ello significa. El hecho lejos de excluir el esfuerzo del concepto más bien lo requiere. Pero al mismo tiempo se puede conocer dónde está el punto referencial de tales esfuerzos: no en la esencia de unas ideas generales, sino en la concreción de historia y persona.

Por ello la razón que la teología reclama no es sólo la *especulativa*, sino también la razón *histórica*. Sólo en la coordinación de ambas dimensiones, de «los dos ojos», como dice I. Döllinger[8], se puede transmitir la revelación como verdad, acontecimiento e historia, puede llegar la verdad como persona. Y sólo así tenemos la garantía de que ningún aspecto se destacará o será preterido y reprimido a costa del otro. Lo que ello quiere decir en concreto podemos ilustrarlo con la palabra del cardenal Manning, que con ocasión de las discusiones acerca de la infalibilidad de las definiciones papales *ex cathedra* y de los problemas históricos que plantea, dijo: el dogma manda a la historia. No menos unilateral habría sido la tesis de que la historia hace imposible el dogma.

A propósito de la cuestión de si Tomás de Aquino teológicamente ha hecho justicia a la dimensión de la historia como elemento estructural de la revelación, hay que advertir lo siguiente: los recientes estudios tomistas han señalado que en Tomás de Aquino hay un planteamiento radical en favor de la historia. Así lo expone con gran énfasis Max Seckler en su libro *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*[9].

Hay dos ideas importantes al respecto: que en el Aquinatense lo singular no pueda ser objeto de una ciencia que tiende a lo universal, no señala propiamente hablando la insignificancia de lo singular, sino que constituye una referencia a los límites del conocimiento humano respecto del individuo y de la peculiaridad incalculable que alienta en él, y muy especialmente de su libertad que no puede entrar en una especulación que todo lo sabe. Con otras palabras: en Tomás lo singular no se equipara y acomoda, sino que escapa a la intervención de la ciencia, la cual reconocía en lo universal el objeto y meta de su esfuerzo. El individuo es de hecho *ineffabile*.

Y con ello se expresa también que la ciencia no puede trocarse sin más en la medida de todas las cosas. En la obra de Tomás de Aquino eso se hace patente asimismo por cuanto que en su teología, al lado de las «Sumas» expuestas sistemáticamente, se encuentran también los Comentarios a la Escritura, todavía muy poco estudiados y explotados. Finalmente, habría que referirse también a Tomás como el místico, cuya

8. *Die Vergangenheit und die Gegenwart der katholischen Theologie*, en J. Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie)*, Graz-Viena-Colonia 1969, 227-269.

9. Munich 1964.

última palabra fue la palabra acerca de la divinidad oculta y que meses antes de su muerte no escribió ya ninguna línea argumentando: «Todo lo que he escrito se me antoja como paja.»

Y una segunda cosa cabe aún decir con vistas a la valoración del concepto de teología en Tomás: la *Summa theologiae* está montada sobre el esquema: salida-camino-retorno. Es un modelo neoplatónico el que Tomás adopta para definir con él la estructura formal de revelación y fe. Ese esquema describe *la estructura* no de una idea intemporal, sino de *un acontecer* que se caracteriza por un origen y una meta así como por el camino que une ambos extremos. Se abre con ello el espacio a la historia. Si la revelación se caracteriza por ese esquema, es que se la define y determina en su historicidad.

Hay en Tomás otra motivación por la que destaca la importancia y el carácter positivo de la historia, cosa que también observa Seckler: a la pregunta acerca del fundamento de la historia responde el Aquinatense diciendo que ese fundamento está en el proceso intratrinitario. El Dios de Tomás no es el motor inmóvil, sino el Dios vivo, el Dios en la relación de las tres personas.

Aunque el elemento de la historicidad todavía no se imponga en Tomás desde todos los aspectos, y especialmente no lo haga con el correspondiente método histórico-crítico, en el sentido en que lo entiende la edad moderna, ciertamente que el Aquinatense ha visto la subordinación y conexión interna entre verdad y acontecer, entre verdad e historia, y la ha meditado con asombrosa profundidad.

Aunque el concepto de ciencia aristotélico-tomista no satisfaga en todos los puntos, no hay duda de que en uno de sus elementos contiene una apertura que nada puede cerrar.

§ 13

Teología y pensamiento histórico[1]

El ámbito de la historia

La afirmación de que la ciencia es el conocimiento de una cosa mediante el conocimiento de sus causas, puede también aplicarse al campo

1. A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Berna 1961; F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Friburgo-Munich 1961; A. Darlap, *Geschichtlichkeit* en HThG I (1962) 491-497; Id., *Fundamentale Theologie als Heilsgeschichte*, en MySal I (1965) 1-156; P. Hünermann, *Der Durchburch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Friburgo-Basilea-Viena 1967; W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, especialm. 9-32; versión cas-

de la historia, con sólo mantener la idea clara de que la causalidad histórica es distinta de la causalidad natural y que es también distinta de las causas que se convierten en un principio evidente. Y ello porque en la causalidad histórica, además de los múltiples motivos de índole económica, social y cultural, están en juego sobre todo las causas que vienen dadas con *la persona, el espíritu* y *la libertad.*

Así, pues, en el campo de la historia y de lo histórico es posible un conocimiento, no en el sentido de saber cómo deben de ser las cosas —ése es el prestigio de una ciencia que avanza por el camino de la conclusión—, sino un conocimiento de las cosas como son, y un conocimiento ciertamente que intenta captar lo que ha de conocerse en las causas ordenadas a lo mismo y ponerlas en una conexión inteligible: el entender como *comprensión de sentido* es distinto de la explicación causal.

El fenómeno de la historia y de lo histórico como objeto y elemento de *la teología* no sólo es importante como el objeto al que se refiere —la revelación tiene un origen histórico, luego es historia con unos sucesos históricos—, sino que lo es también porque en tanto que la historia es la forma típica con que la fe se presenta desde sus mismos orígenes, desarrollándose en una historia que puede caracterizarse como una tradición o historia efectiva. En la historia, pues, no se transmite de una manera inmutable algo que se formuló intemporalmente y de una vez por todas, sino que a través de la comunión de unas personas que creen y piensan se desarrolla en ella el asunto sobre el que versa la teología: la fe y la comprensión de la fe. La fe, que mira a Jesucristo como la meta y fin de la historia y de los personajes de la revelación que le precedieron, lo ve asimismo como un comienzo, como «un comienzo en la plenitud» para decirlo con palabras de Möhler[2]. Todo cuanto llega después como efecto no puede llegar más arriba de ese origen, de esa fuente, que es a la vez una norma crítica de todo lo venidero. Pero simultáneamente ese «origen en la plenitud» necesita del tiempo como camino y proceso, para poder desarrollar la plenitud del comienzo, para presentar sus dimensiones y lograr con ello toda su riqueza.

---

tellana: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974; Id., *Tradition als Erkenntnisprinzip. Zur theologischen Relevanz der Geschichte*, en ThQ 155 (1975) 198-215.

2. Idea fundamental de la obra: *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, editada con introducción y comentarios por J.R. Geiselmann, Colonia-Olten 1956.

Fe e historia

La fe está referida a la historia. Con ello afloran y salen a luz sus contenidos, con ello diríamos que se contraponen los diferentes colores de un único rayo de luz.

Por consiguiente la historia no pone en peligro ni menos niega la fe, su contenido ni su verdad; más bien les devuelve su verdadera realidad. Por la historia no se desvirtúa lo que ayer tenía valor, sino que el ayer se recoge y viene vivificado y enriquecido por lo que llega de nuevo. En ese sentido la historicidad de la fe no significa una relativización de lo válido, sino que como *perspectividad* representa el logro de sus aspectos y dimensiones, y con ello lo singular: las verdades quedan referidas a una única verdad, con lo que quedan a salvo del aislamiento y de la descomposición. Con ese proceso de la fe nunca se llegará al final mientras haya fe y personas creyentes.

La historicidad de la fe adquiere otros perfiles con sólo que reflexionemos sobre lo siguiente:

La historicidad es a no dudarlo una forma de perspectiva. Pero la historicidad de la verdad significa también que sólo puede expresarse *una* perspectiva de la fe, debido a la humanidad y finitud, al carácter condicionado de la capacidad de creer. Nuestra conciencia creyente y también la de la Iglsia como comunidad de los creyentes están bajo la condición de la estrechez de conciencia. Lo cual puede tener como consecuencia no el que se nieguen otras perspectivas o el conjunto de la verdad de la fe, pero sí el que no estén suficientemente presentes de un modo existencial y vivo. Lo cual puede crear dislocaciones, desplazamientos y hasta dificultades en la estructura de la fe. La fe necesita de la historia para esclarecerse en ella; es en la historia donde se realiza la verdad de la fe. Por otra parte, sin embargo, ningún personaje ni realización histórica es la realización pura de la fe, sino que supone a la vez su delimitación condicionada por el tiempo.

De lo cual se sigue la necesidad de que la persona que cree de un modo histórico, así como la respectiva comunidad de creyentes, no puedan considerarse a sí mismos ni su concepción creyente como algo total, perfecto y definitivo, sino que deben de mantenerse abiertos al conjunto de la procedencia y del futuro de la fe. El que a menudo no se vea esto ni se tenga en cuenta es un motivo de los distintos síntomas de crisis que se advierten en el presente.

En muchas cuestiones concretas del presente representa una desgracia y una dificultad el hecho y el modo con que lo ocurrido hasta hoy y hoy válido se alza a la categoría de lo definitivo y normativo, convir-

tiéndose así en una barrera infranqueable y negándose a tomar en consideración posibilidades nuevas, como ocurrió históricamente de una manera legítima. Por el contrario, la mirada a la historia hace libres y abre nuevas posibilidades.

Puesto que fe e historia están tan intensamente unidas y entrelazan además su destino, y puesto que la historia sólo representa una única realización posible y limitada de la fe, de su comprensión, de la ciencia de la fe y de la comunidad de los creyentes, constituye un deber y un arte de la fe y de la ciencia de la fe diferenciar la fe y sus contenidos con la historicidad que necesariamente comportan de lo que hay en su respectiva realización condicionado por el tiempo. Con ello no se roza para nada la verdad de la fe, pero sí que se convierte en un problema el modo de su realización.

Quien considera todas las matizaciones, formas y realizaciones de la fe, acaecidas a lo largo de la historia, como la única forma legítima, inquebrantable y siempre válida de esa misma fe y lamenta la pérdida de tales formas, ese hombre hace de la fe una ideología, la esclaviza y la hace incapaz de abrir una nueva hora de la fe y de la Iglesia, e incapaz de llevar a término unas formas vivas y eficaces de su realización.

La coordinación de fe e historia se demuestra finalmente por el hecho de que la fe y la comunidad de los creyentes no sólo crean por sí mismas una realización en el tiempo y en la historia, sino que así precisamente penetran y avanzan en una situación y en unas circunstancias históricas, en un medio ambiente, que no está condicionado y creado por la fe sino por muchos otros factores de índole política, social y cultural. La fe tiene que resistir a esa situación histórica. Pero la misma situación plantea también cuestiones a la fe, cuestiones surgidas en esa hora.

Y es que la fe sólo se entiende de manera plena y adecuada, cuando está en condiciones de ofrecer lo que afirma como una respuesta a las preguntas que hoy se le formulan. Eso no lo consigue, cuando de un modo irreflexivo y despreocupado suministra la vieja verdad con el ropaje de lo antiguo. Porque en tal caso se dan respuestas a cuestiones que en modo alguno se han planteado. Con lo cual afirmaciones en sí buenas y verdaderas caen en el vacío. La fe y su verdad son cuestionadas renovadamente por lo que ocurre en la hora respectiva. Las nuevas cuestiones plantean un reto nuevo a la fe, es en parte entendida de un modo nuevo y la autorizan a hacer nuevas afirmaciones, unas afirmaciones que hasta entonces no se habían formulado porque no había llegado aún la hora de las mismas.

Así, pues, el camino de la historia de la fe y de la teología no se puede definir adecuadamente ni con las categorías de progreso ni tam-

poco con las de decadencia[3]. Sólo cabe decir que cada tiempo, que cada generación de creyentes y de quienes se empeñan en hacer una ciencia de la fe, aportan lo que pueden. Y no es cosa de establecer aquí si lo han logrado y en qué medida.

Excursus histórico sobre la coordinación de teología e historia

La coordinación de teología e historia, de la que tanto y de maneras tan distintas se ha hablado y que hoy aparece como algo evidente, la defendieron programáticamente en el último siglo los teólogos de la denominada *escuela de Tubinga*[4].

A comienzos del siglo XIX se despertó en el movimiento romántico una intensa conciencia histórica, un retorno a las fuentes, un redescubrimiento de las múltiples tradiciones en la vida de los pueblos, la literatura y el «espíritu popular» que la anima y mueve. Ligado a ese movimiento fue el descubrimiento de la capacidad emotiva del hombre, de la sensibilidad, el sentimiento y la fantasía, y —en correspondencia con todo ello— una revitalización de los mitos y leyendas, de la inmanencia de lo divino en el mundo y en la historia. Ello representaba un claro movimiento contrario a la Ilustración que había separado deísticamente a Dios del mundo, presentándolo como un demiurgo o un constructor del mundo, que, acabada la creación, lo había abandonado a sus propias leyes, que cuentan y rigen sin la intervención de Dios y que no están referidas a él. Y era también un movimiento antitético de la Ilustración, por cuanto que ésta había hecho del pensamiento conceptual y abstracto la norma suprema de todas las actividades del espíritu humano: es verdadero lo que está claro.

En la conciencia histórica del siglo XIX alentaba además otro elemento, que se manifiesta sobre todo en la filosofía del idealismo alemán, y con la máxima intensidad y fuerza en Hegel. Ya antes se ha hablado de que para *Hegel* el espíritu absoluto es el fundamento de toda la rea-

3. M. Seckler, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, en *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, 127-148.

4. Cf. al respecto J.R. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in der Grundlegung durch J.S. Drey*, en ThQ 112 (1930) 9-117; *Geist des Christentums und des Katholizismus* (escritos escogidos de teología católica en la época del idealismo y del romanticismo alemanes), Maguncia 1940; *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Maguncia 1942; *Die katholische Tübinger Schule. Ihre Theologische Eigenart*, Friburgo-Basilea-Viena 1964; H. Fries, *Tübinger Schule* en LThK X (1965) 390-392; F. Schupp, *Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J.S. Drey*, Innsbruck 1970; R. Reinhardt (dir.), *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Katholisch-Theologischen Fakultät*, Tubinga 1977.

lidad, de que el espíritu absoluto no se presenta en la realidad de una manera estática sino que se desarrolla en un proceso dialéctico. De lo cual síguese que la historia no ha de verse simplemente como un montón de hechos; en tal caso la historia sería ciega. Más bien hay que verla como determinada por unas conexiones internas, que tienen su fundamento en las ideas. El *espíritu* y la *idea* son los impulsos del movimiento histórico; ellos son los que crean las relaciones de sentido en la historia. Lo cual es tanto más cierto cuanto que en la realidad de la historia se manifiesta el espíritu divino absoluto.

Esa situación de la historia de las ideas de su tiempo, en tanto que oportunidad y reto, la afrontaron los teólogos de la escuela de Tubinga, y muy especialmente J.S. Drey, J.A. Möhler y F.A. Staudenmaier junto con J. von Kuhn, con una disposición similar a la que adoptara Tomás de Aquino frente al pensamiento de Aristóteles. Y creyeron que podían y debían hacerlo tanto más cuanto que, como ellos decían, la religión cristiana es una religión histórica y positiva que no puede diluirse en una idea intemporal, porque en la revelación histórica están dados una conexión interna, una idea, un principio a través de la *oikonomia* de Dios, de su plan respecto de la salvación del hombre y, finalmente, porque la revelación cristiana ha llegado a nosotros a través de una revelación histórica.

Pero en ese empeño los teólogos de Tubinga se quedaron solos. Tanto la por entonces influyente escuela romana (dirigida por Perrone) como la Facultad de Maguncia (que presidía Liebermann) habían rechazado el encuentro de la teología con el pensamiento de la época. Lo cual se justificaba con el razonamiento de que el romanticismo, el idealismo alemán y, sobre todo, Hegel no salvaguardaban suficientemente la trascendencia de Dios, lo incorporaban de un modo panteísta en el proceso histórico y, en consecuencia, le privaban de su libertad.

Los impulsos y estímulos de los teólogos de Tubinga se vieron interrumpidos[5]. El triunfo de la neoescolástica hizo que la teología volviera a dejar de lado la dimensión de la historia, y hasta podría decirse que la eliminó, en aras de una comprensión de la teología como una concepción mental y conceptual de la fe entendida como doctrina y verdad intemporal. Ello comportaba la idea de que lo alcanzado, conocido y formulado hasta ahora era la norma definitiva. Una reflexión sobre la historia significaba, según dicha concepción, el necio empeño de definir lo aclarado y claro por lo confuso y todavía no aclarado, era como pretender iluminar el hoy deslumbrante mediante el ayer oscuro. De ahí

5. Ver L. Scheffczyk, *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965; B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, en *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo-Basilea-Viena 1965, 380-409.

que el libro más importante y la norma inmediata para ese pensamiento teológico fuera el catecismo, especialmente el *Catechismus Romanus* y «el Denzinger», es decir, el *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (edic. 1-6: 1854-1888)[6].

Pero no es cosa buena reprimir, ni es ésa en modo alguno una solución atinada; porque lo que estaba reprimido aparece un buen día con renovada intensidad.

Ése es el proceso que, tras el intermedio del *modernismo*, se desarrolla ante los ojos de todos nosotros en la teología del presente. Los motivos de ese pensamiento pueden reconocerse claramente en el Vaticano II, tanto en la constitución sobre la revelación divina como en las afirmaciones sobre la Iglesia cual pueblo de Dios en camino y sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

Si existe una ciencia de la historia, que recurre al método histórico-crítico para la interpretación de las fuentes, textos y documentos, un método que pregunta por el sentido de los textos, que busca los motivos y conexiones de lo ocurrido, y que investiga los efectos y consecuencias que se derivan de los sucesos, un método que trata de entender y de explicar, todo ello no puede pasar por alto las posibilidades y condiciones de una teología como ciencia de la fe, sino que ese pensamiento histórico se convierte en un constitutivo determinante e indispensable de tal teología. La historia de la fe, de la comunidad creyente que es la Iglesia, como historia de los dogmas, es algo simplemente indispensable para la teología, aunque en modo alguno haya sido siempre cuidadosamente valorada por el respectivo presente de la Iglesia, sino que a menudo se la ha sentido como un elemento inquietante y perturbador.

Al reflexionar sobre los hechos históricos y sobre la historia no sólo conocemos lo que ocurrió y cómo ocurrió, sino que además por la historia conocemos, y sin ella no, lo que existe y cuál es el comportamiento de la realidad. Nos vemos así libres de pensar que la situación de la fe, la teología y la Iglesia, tal como se da hoy y aquí, sea la mejor o la peor de cuantas se han dado en todos los tiempos y lugares; o nos salvamos de creer que no hay posibilidad alguna o forma alguna de realización de la fe y de la Iglesia por encima de la que ahora existe, o de que por los siglos de los siglos vaya a permanecer, o incluso deba permanecer, tal como hoy es.

Para decirlo brevemente: nada impide aplicar los métodos de la ciencia histórica a la historia de la fe y de la comunidad creyente, y por lo

6. Cf. Y. Congar, *Über den rechten Gebrauch des «Denzinger»*, en *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 125-150; versión castellana: *Situación y tareas de la teología de hoy*, Sígueme, Salamanca 1970; J. Schumacher, *Der «Denzinger». Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1974.

mismo nada impide presentarla como una ciencia en nombre de la ciencia llamada histórica. Ello es más posible de esa manera y es en muchos aspectos más espontánea que bajo la forma de ciencia tal como la concebían Aristóteles y Tomás de Aquino, una ciencia que sólo cuenta de cara al conocimiento de la esencia universal y que, sin embargo, no puede hacer justicia a lo que significa la historia y la revelación como historia.

§ 14

La teología en la discusión científica de la edad moderna

La objeción del positivismo

La posibilidad de hablar de la teología como ciencia volvió a hacerse problemática cuando, a resultas del avance victorioso de la ciencia de la naturaleza y de la matemática en la edad moderna, el concepto y las condiciones de la ciencia se orientaron por el modelo de las ciencias naturales y de las matemáticas, procurando medir todo lo demás por ese rasero. Eso fue lo que hizo de forma explícita y radical el positivismo como teoría de la ciencia en general.

Tras la labor preparatoria de Francis Bacon, Thomas Hobbes y David Hume, el defensor clásico del positivismo fue A. Comte (1789-1857)[1]. En la «ley de los tres estadios», formulada por él, presenta el positivismo como meta de una evolución: desde el estado teológico o ficticio, pasando por el metafísico-abstracto, se alcanza el estadio científico-positivista. En este último se eliminan las cuestiones inútiles y los problemas estériles relativos a la esencia y causa de las cosas. El positivismo pregunta por las leyes del mundo y por el proceso de las cosas. Indaga para saber y, mediante el conocimiento de las cosas, para dominarlas y dominar el mundo. Por lo que a la temática de Dios se refiere Comte profetizó: Dios desaparecerá sin dejar tras de sí pregunta alguna.

1. *Einleitung in die positive Philosophie* (versión alemana, Leipzig 1880), *Soziologie* (v. alemana, Jena 1907); versiones castellanas: *Catecismo positivista*, Editora Nacional, Madrid 1982; *Curso de filosofía positiva*, Magisterio Español, Madrid 1977; *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza Editorial, Madrid ²1984; *La física social*, Aguilar, Madrid 1981; versión catalana: *Discurs sobre l'esperit positiu*, Laia, Barcelona 1982. Para Comte ver: M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* I, Leipzig 1923; H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburgo 1950, 109-216; versión castellana: El drama del humanismo ateo, Espasa, Madrid ²1967; R.O. Johann, *Positivismo* en SM, vol. 5, 511-516.

Lo que Comte estableció ha venido considerándose hasta el presente, aunque con múltiples variantes, como modelo de la ciencia.

Ahora bien, si sólo puede tener pretensiones de cientifismo lo que es experimentable con los sentidos o mediante la técnica, lo que puede ser calculado, previsto, repetido y controlado, está claro que la teología no tiene oportunidad alguna de ser una ciencia. Sólo que ése no es el sino exclusivo de la teología, ya que afecta a la mayor parte de las denominadas ciencias del espíritu, como son la historia, la literatura, la filosofía, el derecho, la política y el arte.

Por ello se comprende la tentativa por establecer una distinción entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu —empresa que se acometió sobre todo en el siglo XIX—, elaborando los métodos específicos para cada una y atribuyendo a una y otra la cualidad de ciencia, cuando intentan darse razón de sus métodos y obtener unos conocimientos a la medida de tales métodos. Se estableció la diferencia entre ambas ciencias mediante la distinción entre explicar —que es la meta de la ciencia natural— y entender —objetivo de la ciencia del espíritu—. «Explicar» equivale a demostrar algo desde sus causas y leyes empíricas, que pueden ser físicas, químicas o biológicas. Mientras que «entender» significa el esfuerzo por alcanzar el sentido de una cosa, el sentido de un texto, de una obra de arte, de un acontecimiento.

Se aborda con ello el problema de la *hermenéutica*, estudiado en el siglo XIX por Schleiermacher y Dilthey y que persiste como problema hasta el día de hoy, aunque en otras circunstancias, como veremos. En ese nuevo horizonte para la ciencia y el cientifismo también la teología pudo recuperar su rango de ciencia, sobre todo como teología histórica, como teología que hace suyo el método histórico-crítico para la exposición de los textos bíblicos y de sus documentos históricos.

Teología y filosofía existencial

La filosofía de la existencia, representada especialmente —aunque de modo diferente— por Karl Jaspers y Martin Heidegger, se ha hecho también importante para la definición e inteligencia de la teología, y ha contribuido a matizar su forma. Cosa tanto más evidente cuanto que la existencia es una determinación de la fe. Si la fe no tuviera un fundamento en el hombre mismo, no podría apropiarse hasta el punto de poder el hombre pronunciar su personal y existencial «yo creo». Cierto que desde siempre se habían conocido estos puntos de referencia; pero la reflexión consciente y explícita de los mismos sólo se ha realizado en los últimos tiempos. Y se ha convertido en una característica muy particular de la teología presente. Su representante más destacado ha sido

Rudolf Bultmann (1883-1976)[2]. La desmitologización por él reclamada y llevada a término no es más que el meollo de una tarea eminente y positiva: la exposición del texto y de la realidad de la fe de un modo que arranca y afecta a la existencia; con otras palabras, presentar la teología como una teología existencial. Bultmann es del parecer de que los «existenciales» de la filosofía heideggeriana responden a las matizaciones fundamentales de la fe bíblica, que a su vez hoy se expresan de nuevo en la filosofía de la existencia. El pecado es cerrazón y autoalienación del hombre, es su impropiedad e incongruencia; mientras que la fe es libertad de nosotros mismos y para nosotros mismos, la fe es superación de la cerrazón e impropiedad del hombre y la apertura al futuro.

Lo específico del planteamiento teológico de Bultmann está en que el camino de la impropiedad a la propiedad, de la cerrazón a la libertad no es obra del hombre ni es tampoco un resultado de la filosofía, sino que es acción de Dios en Jesucristo, don de Dios, que sólo puede ser recibido a través del *kerygma* y en la fe.

Este arranque de Bultmann de relacionar la teología con la existencia, ese su principio fundamental de que hablar del hombre equivale a hablar de Dios, y hablar de Dios es tanto como hablar del hombre, mientras que referirse al hombre es referirse a la existencia, todo eso ha adquirido una base más ancha al relacionarse la teología con la *antropología* en su conjunto, dando como resultado una antropología teológica y una teología antropológica. Ésa es la forma que la teología adquiere en Karl Rahner[3].

El punto de arranque de este pensamiento teológico es el hombre, que en tanto que ser que pregunta y ama, con la apertura trascendental de su espíritu y de su corazón está referido al misterio absoluto, infinito e incomprensible de sí mismo. Cuando Rahner pregunta por la fe, lo que inquiere sobre todo, y desde una perspectiva teológico-fundamen-

2. Obras principales: *Glauben und Verstehen*, 4 vols., Tubinga 1933-1965; versión castellana: *Creer y comprender*, 3 vols., Studium, Madrid 1974; *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1948, ^{5}1965; versión castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga ^{9}1964. Para Bultmann ver: W. Schmitthals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tubinga ^{2}1967; H. Fries, *Rudolf Bultmann*, en *Klassiker der Theologie* II, dirs. H. Fries y G. Kretschmar, Munich 1983, 297-317.

3. Obras fundamentales: *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963; *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona 1967; *Schriften zur Theologie*, 16 vols., Einsiedeln-Zurich-Colonia 1954-1984; versión castellana: *Escritos de teología*, 7 vols., Taurus, Madrid 1961-1969; *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979. Para Rahner acerca de la temática que aquí nos ocupa: P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Friburgo (Suiza) 1970; K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Friburgo-Basilea-Viena 1974; H. Fries, *Theologie als Anthropologie*, en K. Rahner-H. Fries, *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Munich 1981, 30-69.

tal, son las condiciones trascendentales de la posibilidad de esa fe. Desde esa perspectiva se define la fe de tal modo que lo creído «objetivo» es siempre y a la vez lo esperado «subjetivo», respuesta a la pregunta que el hombre tiene, que el hombre es personalmente. Con ello quiere escapar Rahner al «extrinsecismo» de fe y teología, es decir, a la definición que considera la totalidad de lo que afecta a la fe, en cuanto afirmación, manifestación de la realidad, gracia y salvación, como algo que le llega al hombre desde fuera. Cierto que con ello se garantiza la gratuidad de la revelación, pero eso ocurre a costa de lo exterior, de lo «sobreedificado». Sin poner en tela de juicio ni tocar en lo más mínimo esa gratuidad, y con la vista fija en el conjunto de lo que se entiende por salvación y gracia, y con la mirada atenta asimismo a los contenidos particulares de la fe, Rahner pretende expresar cuanto esos contenidos tienen que ver con el hombre, con su experiencia, su vida, sus expectativas y esperanzas, y cómo, por otra parte, el hombre lejos de alienarse se sabe vuelto a sí mismo gracias a la revelación.

Ésa es la fórmula de Rahner: lo cristiano es la toma de posesión consciente del misterio del hombre. Naturalmente que, en su opinión, la revelación histórica no es algo que pueda deducirse a priori del hombre —viene dada de un modo positivo y personal—; tanto más cuanto que el hombre como oyente de la palabra aguarda una posible revelación particular en el marco de la historia y bajo el signo de la palabra, y tanto más cuanto que el hombre posee una apertura trascendental para la manera humana de la autocomunicación de Dios a la criatura dotada de espíritu. Rahner entiende así la unión hipostática: «una realización única, y que en ninguna otra parte ha ocurrido jamás, de lo que significa ser-hombre, y que es el acto de Dios.»

Con este planteamiento, que arranca de la existencia y de la antropología, en modo alguno se manipula, angosta o fija de antemano el tema de la teología. Simplemente se explica que la realidad de la fe está referida a la existencia del hombre, al hombre, y que un análisis existencial y una antropología amplia pueden esclarecerlo por sí mismos. En el hombre y en la existencia humana están proyectadas las condiciones y diseñados los supuestos de la posibilidad de fe y revelación. Y ello es algo que vale sobre todo mirando a un horizonte de preguntas en que el hombre se perfila como un todo[4].

4. La concepción general de este programa se encuentra en *Curso fundamental sobre la fe*.

El problema de la hermenéutica

En el horizonte de la teología existencial ha adquirido una nueva vigencia el problema de la hermenéutica, ya agudo antes de dicha teología[5]. En el principio básico de la hermenéutica de Bultmann, que pone su obra teológica bajo la consigna de «creer y entender», el problema ha encontrado una exposición y matización singularmente impresionantes.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), que con mayor insistencia había defendido la distinción metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, se ocupó también extensamente de la cuestión hermenéutica distinguiendo el entender del explicar. La posibilidad de la intelección la ve Dilthey en la identidad de vida y vivencia (*Leben - erleben*). Esa identidad es posible entre la propia *vida y vivencia* en el respectivo presente y la expresión de vida y vivencia en el pasado, entendida la «expresión» como algo que abarca la palabra y el acontecimiento mudo. Vida y vivencia son las fuerzas y elementos vinculantes del antes y del ahora; por ellas es posible la comprensión.

Al comienzo de la reflexión hermenéutica se encuentra el tan discutido e inevitable círculo hermenéutico. No es posible entender sin los elementos subjetivos que pertenecen al proceso intelectivo, es decir, sin una preinteligencia. Así, conocer es en el fondo un conocer lo ya conocido. No es posible salir de este círculo, de este contexto; lo único que cabe por tanto es avanzar, verlo y de alguna manera adentrarse en él.

Mediante ese proceso no se bloquea la intelección, pero tampoco se identifica con la preinteligencia; más bien se abre, cuando decimos cómo surge el proceso de comprensión. La preinteligencia puede y debe modificarse mediante el proceso intelectivo, y hasta puede corregirse. Si tal ocurre, ya no es exacta propiamente la imagen del círculo.

Para Bultmann[6] entender equivale a entenderse. De ahí que a cual-

5. J. Wach, *Das Verstehen*, Tubinga 1928-1933; G. Ebeling, *Hermeneutik*, en RGG III (1959) 242-262; E. Betti. *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tubinga 1962; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga ²1965; versión castellana: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977; R. Marlé, *Das theologische Problem der Hermeneutik*, Maguncia 1965; versión castellana: *El problema teológico de la hermenéutica*, Razón y fe, Madrid 1965; K. Lehmann, *Hermenéutica*, en SM, vol. 3, 400-408; Id., *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, en *Gegenwart des Glaubens*, Maguncia 1970, 54-93; E. Biser, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Friburgo-Basilea-Viena 1975.

6. Ver H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart 1957; M. Boutin, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann*, Munich 1974.

quier texto, cuya intelección se busca, debamos de preguntarle cuál es *la intelección de la existencia* (*Verständnis von Existenz*) que en él se expresa. Por tanto, entender no significa establecer algo que existe, sino comunicar lo que un texto, una cosa, un acontecimiento o una persona significan para la comprensión y realización de la existencia. Entender significa preguntar cuál es la comprensión de la existencia que en cada caso se da y se supone. De ahí surge la posibilidad de una interpretación existencial de la fe, de su realización y de sus contenidos. No se registran contenidos sino que se impulsan movimientos de la existencia y se llega de la impropiedad a la propiedad específica. No se le puede decir a cualquiera —explica Bultmann— lo que es muerte y vida como se le puede informar que existen plantas carnívoras. En el texto no se proporciona el conocimiento de cosas desconocidas, sino que se me abren mis propias posibilidades, las cuales yo sólo puedo entender cuando estoy abierto a esas posibilidades mías[7]. Este principio puede aplicarse en su posibilidad de forma poco menos que ilimitada. Lo único que se cuestiona es si el supuesto es correcto en esa su validez universal: entender equivale a entenderse, y si cualquier texto pretende expresar precisamente semejante intelección.

Esto nos lleva a otra reflexión. Si entender equivale pura y exclusivamente a entenderse, ¿no conduce a un angostamiento de la intelección? Y ello porque todo lo que no queda cubierto por este principio hermenéutico escapa a la comprensión. En la medida en que mundo, realidad e historia están referidos a la existencia, el contenido de toda la realidad no puede reducirse a la comprensión en ella latente de la existencia. El ser es mayor que la mismidad. La inteligencia ontológica no se identifica con la inteligencia de sí mismo, sobre todo cuando ésta se concibe en la teología bultmaniana como preponderantemente individualista. En el principio hermenéutico de Bultmann late el peligro de que lo nuevo, lo inesperado, paradójico y extraño escape de antemano a la inteligencia.

En este contexto hemos de decir que son muchos los representantes de la ciencia del espíritu y de la filosofía los que se han manifestado sobre el problema de la hermenéutica, debido en parte al impulso dado por el planteamiento teológico. Por otra parte, las reflexiones de las ciencias del espíritu han influido sobre la teología.

Martin Heidegger[8] define el entender (*verstehen*) como un poder-ser (*sein-können*), viendo en ello una característica ontológica de la vida humana. Se expresa así el que la existencia como vida humana no puede

7. *Glauben und Verstehen* III, 5.

8. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga [10]1963; *El ser y el tiempo*, F.L.E., Madrid [3]1980.

significar: una «autoposesión libre de la existencia»; más bien se experimenta como una existencia limitada, como ser y tiempo, como un ser determinado por la historia y la historicidad.

Hans Georg Gadamer ha seguido reflexionando sobre ese planteamiento. Y refiere el entender a un acontecer tradicional, en el que el individuo vive y está, que es anterior a él, le está dado previamente y al que otorga un cierto anticipo de fiabilidad, y que el individuo ha de llevar a un reconocimiento consciente antes de aplicarse al contenido concreto y particular del entender y conocer. Entiende dicho contenido, cuando conoce la pregunta a la que se ha dado una respuesta con una afirmación histórica; y así obtiene una preinteligencia, más aún, una especie de «relación vital» con la cosa. La preinteligencia, y también el prejuicio se ve de una manera positiva y hasta se admite provisionalmente; al mismo tiempo en un proceso ulterior de intelección se expone a un esclarecimiento crítico. Cuando en ese proceso entra una nueva experiencia, que no puede incorporarse a las tendencias de expectativa conocidas, entonces esa experiencia anula el prejuicio existente, elimina lo extraño, y así ensancha y enriquece el campo de la propia experiencia mundana. De todo ello se sigue lo que Gadamer califica como «fusión del horizonte» (*Horizontverschmelzung*).

El medio de semejante hermenéutica como fundamento básico de la existencia finita, humana e histórica, es el lenguaje, en que se conservan la tradición y sus condiciones.

De todo lo cual se desprende claramente que Gadamer modifica a todas luces el principio hermenéutico de Bultmann y lo libera de las reducciones a las que nos referíamos.

La teología política

La teología del presente, una teología *existential-existentielle* de orientación antropológica, se ha ampliado con una nueva dimensión: la dimensión de la apertura y de la sociedad. Y así surgió la que hoy se llama teología política[9]. Quiere ser la respuesta a la sima que hoy se hace cada vez mayor entre fe y sociedad.

9. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Maguncia-Munich 1968; versión castellana: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970; Id., *Teología política*, en SM, vol. 5, 499-508; Id., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Maguncia 1977; versión castellana: *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979; Id., *Jenseits bürgerlicher Religion*, Munich-Maguncia 1980; versión castellana: *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca 1982; H. Peukert, *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Munich-Maguncia 1969; E. Feil-R. Weth, *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich-Maguncia 1969.

La teología política —que no es un término acertado por estar sobrecargado de historia— actúa críticamente contra las tendencias de «privatización» y «aislamiento», contra una subjetividad fluctuante, como la que se da entre muchos representantes de la teología existencial, y con la cual la fe cristiana parece reducirse a una decisión existencialista; y apunta asimismo contra la «desmundanización» que en ella se encuentra (R. Bultmann) y en la que es fácil reconocer una falta de responsabilidad frente al mundo y una falta de energía capaz de configurar el futuro[10]. Lo que a esa teología política interesa no es sólo «entender» y el obrar que del mismo se deriva; lo que le importa es el cambio —para emplear una expresión de Karl Marx—, lo que le interesa es la «teoría» que llega a la praxis y que la praxis produce. Por tanto, el problema de dicha teología no es el de fe y razón, sino el de fe y praxis, el de *creer y actuar*. En todo ello esta teología intenta salvaguardar la dimensión pública así como la función crítico-social de la fe y de la Iglesia.

Se dice que las categorías básicas de la Biblia no pueden tener sólo un significado en el marco de una determinación relacional entre Dios y el hombre (individuo), es decir, entre Dios y el alma. Tienen también un alcance social y político, y están originariamente ligadas a un acontecer y a una historia de liberación: el éxodo del pueblo de Israel escapando de la esclavitud de Egipto.

Por ello el mensaje bíblico de redención, libertad y liberación hay que incorporarlo actualmente al contexto de los modernos movimientos de liberación, pues que también se trata de un cambio de estados de esclavitud y de circunstancias opresivas. Por eso los actos y obras, que crean un mundo mejor de justicia y paz, son anticipaciones de lo que se designa con la expresión bíblica de «reino de Dios».

Cierto que una teología política, en tanto que teología de la liberación, puede caer en la tentación de legitimar todas las medidas prácticas que se encuentren bajo el signo de la liberación política y de la revolución —quizá violenta—. La teología puede abogar por unos intereses concretos y masivos, y degenerar así en una ideología. Porque no sólo existe una ideología de lo existente, sino también una ideología del cambio.

Es un peligro que no puede excluirse, pero con ello no se invalida el propósito justificado de la teología política y de la teología de la liberación. Su meta y objetivo están cubiertos por la fe cristiana. Las necesarias diferencias derivan del problema relativo a los medios y vía de cara a la meta, surgen en el problema de la violencia con el consiguiente peligro de no romper el círculo del mal.

---

10. B. Dieckmann, *«Welt» und «Entweltlichung» in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Munich-Paderborn-Viena 1977.

En cualquier caso hay una cosa clara y que tiene también sus consecuencias: la comunidad de la fe, si quiere que su mensaje y sus promesas sean escuchados y aceptados hoy en el Tercer Mundo, ha de estar en el lado de los pobres y de los oprimidos. Ahora bien, estar del lado del oprimido significa estar contra el opresor.

En el prólogo al libro de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, escribe J.B. Metz una frase que recurre también en la confesión de fe del Sínodo de obispos de la República Federal de Alemania: «La Iglesia resistirá mejor las dudas de los intelectuales que no las dudas mudas y desesperaciones del pueblo, mejor que el desprecio de los pequeños, que son los privilegiados de Jesús y que deben de ser también los privilegiados de su Iglesia»[11].

Un elemento importante de esta teología es *el aspecto de futuro* y, ligada al mismo, la esperanza como forma de fe que todo lo abarca[12]. Desde esa base no es el pasado ni el presente solos, sino el futuro el que abre el acceso al genuino mensaje de Jesús sobre el reino de Dios que llega y aún está incompleto. Y con ello se impide asimismo que la fe y la teología se conviertan en teoría legitimadora de lo existente. Mas con la «reserva escatológica» se impide asimismo que un proyecto intramundano o una situación social intrahistórica puedan considerarse como cumplimiento de la promesa de la fe, y que bajo el signo de «la izquierda» se inicie un nuevo integrismo, una nueva «edad constantiniana», aunque sea bajo otros signos.

Acerca de esta concepción de la teología son varias *las cuestiones* que pueden plantearse y que de hecho se han planteado:

¿No puede lo social-político, a semejanza de la existencia, cuando ello se convierte en el criterio determinante de lo teológico, conducir a un angostamiento de la fe y la teología? ¿No existe el peligro de que las expectativas teológicas de salvación se truequen en realidades políticas? En la teología política ¿no reciben la fe y la comunidad creyente sus cometidos y orientaciones primordialmente de fuera y de las circunstancias exteriores, en vez de recibirlos de sus propias motivaciones y definiciones específicas? En las intenciones de la teología política ¿no se convierte la comunidad de fe en un poder rival de otras instancias políticas? ¿Y no pierde con ello su peculiaridad? Y, por otra parte, ¿no pone en peligro la peculiaridad de los sectores políticos y sociales? ¿Es totalmente injusto el reproche de que en el sitio de una *ecclesia triumphans* —desechada— se haya instalado una «iglesia críticamente triunfante»

11. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Munich-Maguncia 1976, XI; versión castellana: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977.

12. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich [8]1972; versión castellana: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca [3]1977; W.D. Marsch (dir.), *Diskussion über die Theologie der Hoffnung*, Munich 1967.

(H. Maier)[13], como una instancia de crítica social, a la que queda por preguntar hacia dónde se orienta en cada caso concreto y si es posible la crítica como un *status* permanente, casi como una institución, como un *establishment* de la crítica. Finalmente, habría que preguntar si la esperanza y el futuro, afirmaciones centrales de la teología política, se entienden en el mismo sentido y contenido que tienen en el Nuevo Testamento. ¿No es también contenido del futuro y de la esperanza lo que hoy se rechaza gustosamente como privatización e intimización, a saber, la superación de la muerte —siempre mía— por la vida de la resurrección, por la vida eterna, la superación del miedo y desesperación, la esperanza de la gloria, de la comunión de Dios, que también y precisamente a mí se me comunica de un modo personal, porque la obra de Cristo ha sido realizada en mi favor?

Se ha dicho que la «desprivatización» del mensaje neotestamentario es tan importante como la «desmitologización». Si con ello se quiere significar la postergación, atrofia y marginación de la persona y de la individualidad en aras de algo «común» y general, como quiera que se entienda, no habrá más remedio que protestar contra tal intento. Porque de lo que se trata precisamente es de favorecer la subjetividad de todos los hombres. Por lo demás, también eso se considera un objetivo de la teología política.

Por lo que respecta a la *persona*, nada hay que suprimir. Más bien, hay que intentarlo todo para recuperarla. El cambio de estructuras y estados de cosas no se justifica por sí mismo, sino sólo de cara a la persona, a cuyo condicionamiento contribuyen. El individuo no puede quedar asfixiado en el tráfago de cambios y funciones, más bien tiene que poder realizarse en los mismos. Futuro y esperanza sólo pueden ser lo que prometen, si aseguran al individuo una esperanza y un futuro, incluso y justo a quien, desde una perspectiva humana, no tiene esperanza alguna: al enfermo incurable, al condenado a muerte, al abandonado de todos. ¿Qué les ayuda a esas personas la posible perspectiva de que sus nietos estarán mejor? Si no hay esperanza ni futuro para tales personas, será mejor callar al respecto[14].

Y una cosa más. La dimensión de futuro, vinculada a la teología política ¿no podría representar también una tentación para escapar del inmediato presente mediante una huida hacia delante? ¿No podría representar ello un fracaso o una negativa al presente, igual que en la tan denostada mirada hacia el pasado?

---

13. H. Maier, *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, en P. Peukert, *Diskussion zur «politischen Theologie»*, 1-26.

14. J. Pieper, *Über die Hoffnung*, Munich ⁴1949; versión castellana: *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid; Id., *Hoffnung und Geschichte*, Munich 1967; versión castellana: *Esperanza e historia*, Sígueme, Salamanca 1968.

Los defensores de la teología política han reconocido sin reservas la justicia de tales preguntas y las han tenido en cuenta en la «discusión» acerca de la teología política. Así J.B. Metz con el concepto de la «reserva escatológica», con la tesis de la memoria, con el recuerdo liberador-amenazante de la muerte y resurrección de Jesús de entre los muertos y con la teología narrativa; así también J. Moltmann con la impresionante y celebrada *theologia crucis*, teología de la cruz[15].

§ 15

Teología y teoría científica

El cuestionamiento más actual se lo plantean a la teología la moderna teoría de la ciencia y sus defensores[1].

Tesis de la teoría científica

La teoría científica versa sobre la cuestión del carácter científico de las distintas disciplinas científicas. La cuestión se centra en el problema que Karl Popper, uno de los representantes más destacados de la teoría científica, ha formulado así: ¿Cómo pueden demostrarse verdaderas ciertas afirmaciones y reglas generales, como las que establecen las ciencias, tanto las ciencias de la experiencia y de la naturaleza como las legales? El cuestionamiento implica que la ciencia se ocupa del conocimiento de principios y leyes universales y que el modelo de ciencia son las calificadas de ciencias positivas.

De lo cual síguese que *el problema de la verificación*, de la comprobación de los principios y leyes, ha pasado a ser el tema central de la teoría científica.

A diferencia del positivismo, que declara que la verificación de una

15. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972; versión castellana: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca ²1977.

1. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1968; Id., *Theologische Holzwege. G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tubinga 1973; G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga 1973; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Francfort 1973; versión castellana: *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981; K. Popper, *Logik der Forschung*, Viena 1935, Tubinga ⁵1973; versión castellana: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid ⁶1980; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Francfort 1978; L. Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979; G. Werbick, *Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1983.

afirmación o regla general se realiza mediante inducción, o sea, mediante el mayor número posible de observaciones particulares, de casos concretos, o mediante repeticiones y experimentos con la mayor frecuencia posible, Popper declara que por esa vía no se puede llegar al establecimiento de unas reglas generales, válidas siempre y en todas partes. Y ello porque el número de las observaciones es siempre limitado, mientras que las reglas han de tener una validez universal. Entre la limitación de número de observaciones de unas reglas o de unas formulaciones de ley universales existe una sima que no puede salvarse, y no habría que excluir que las nuevas experiencias y observaciones cambien las afirmaciones y las reglas.

De lo cual se deduce que todas las tesis científicas no son certezas irrefutables, sino conjeturas, *hipótesis*, que deben comprobarse. Pero eso no se logra por el número de observaciones y experiencias ya que éstas siempre son limitadas y no excluyen las sorpresas y porque no pueden comprobarse en todos los casos de aplicación. Las afirmaciones, en cambio —ésta es la otra vía—, son *falsables* (*falsifizierbar*). Eso significa que no pueden considerarse como principios universales con sólo que exista *un* caso que contradiga a la regla aceptada. Una afirmación ya no tiene la estricta universalidad de una ley, sino que en el mejor de los casos representa una aproximación al dato y a la realidad fáctica. La tesis «todos los corderos son blancos» resulta falsable y contradicha por la presencia de un único corderillo negro.

Por ello es justo y necesario exponer las teorías al fracaso y comprobar así la calidad de la afirmación. El «racionalismo crítico» de Popper querría acercarse a la verdad exponiendo audaces proyectos a una severa contradicción. Así es como más aprende de los errores.

La filosofía de Popper constituye un rechazo tajante de toda forma de pensamiento que apunta a la totalidad, así como un rechazo de todas las ideologías. Popper se sitúa por tanto en la oposición a todos los sistemas concebidos con vistas a una universalidad absoluta. Y eso vale tanto para el sistema de Hegel como para el marxismo que, frente a los casos que pudieran falsar su sistema, siempre tienen a mano la salida de «tanto peor para los hechos». «La tentativa —dice Popper— de asentar el cielo sobre la tierra siempre produce el infierno.» Los grandes filósofos no fueron constructores de sistemas agudos; fueron sobre todo buscadores de la verdad. Buscaron soluciones auténticas a problemas reales.

Por consiguiente, el progreso del pensamiento no consiste en la suma de principios supuestamente verdaderos, sino en la exclusión de los que se demuestran falsos. El progreso se hace entre intentos y errores. De ahí que debamos buscar un sistema que contenga lo menos posible de fallos, abuso y violencia.

Acerca de este método de verificación en el sentido de Popper hemos de decir que si una afirmación aguanta la prueba de su falsabilidad, puede considerarse garantizada para lo sucesivo. Y más aún cuando de la misma se pueden hacer pronóstico que resultan acertados.

Encuentro con la teología

En sus monografías sobre la teoría científica y sobre la teología W. Pannenberg, L. Scheffczyk y H. Peukert han manifestado su convencimiento de que la teología no puede ni debe escapar a los cuestionamientos y retos de la teoría científica argumentando que la teología se interesa por una experiencia y realidad totalmente distinta de la que se estudia en la teoría de la ciencia. Según eso, el concepto de revisibilidad mediante control, mediante verificación y falsación, no sería aplicable al campo de la teología. La revelación como tema de la teología sería un asunto que escaparía al enjuiciamiento, tanto por parte de la investigación histórica de los hechos como por parte del estudio filosófico de la verdad, y ello porque la revelación no es historia sino historia de la salvación. Para la fe y la teología que a ella se ordena lo característico sería el «no obstante», el «a pesar» de las apariencias el «a pesar» de las experiencias que se dan en contrario. La fe perdería su connotación de decisión y riesgo, en caso de entrar en el terreno de la argumentación y control requeridos por la teoría científica, sin tener en cuenta que el concepto de verdad es diferente en la teología y en la teoría de la ciencia. Para los defensores de esta manera de ver las cosas síguese de todo ello que la teología es una ciencia especial con métodos y criterios especiales y que en cierto modo debe desarrollar una estrategia de inmunización para no ahogarse en la resaca de la teoría científica y, consiguientemente, desorientarse en sí misma y tornarse insegura.

W. Pannenberg descubre esa postura sobre todo en algunos representantes de la teología evangélica, en el Karl Barth de los primeros tiempos y en Hermann Diem con su obra *Theologie als kirchliche Wissenschaft* (1951-1963).

Es una posición que para Pannenberg resulta insostenible, y esto porque de ese modo la teología se aísla del resto de las ciencias y se demuestra como incomunicada e incapaz de diálogo. También porque así la teología se pone en una situación que la desacredita en nombre del pensamiento actual. Certeramente se pregunta Pannenberg cómo con semejante postura se puede intermediar entre la fe y el pensamiento, los problemas de nuestro tiempo o, mejor, las personas que viven en ese mundo y en esa atmósfera espiritual. Y esto enlaza con la cuestión de cómo tal postura puede compaginarse con la universidad de la fe cris-

tiana, con la pretensión de ser palabra y respuesta para todos los tiempos y las culturas todas.

Pannenberg invita a pensar sobre lo siguiente: el hecho de que la teología como ciencia de la fe no pueda prescindir de la fe —en los aspectos subjetivo y objetivo— tanto de la persona del teólogo como de la comunidad creyente, es decir, el hecho de que la teología tenga sus supuestos —específicos—, nada dice contra la teología como ciencia posible. Porque toda ciencia tiene sus supuestos, incluso y precisamente aquella que niega tenerlos. Pero la teología parece como si tirase sus cartas sobre la mesa. Con los supuestos de la fe y de la revelación en la teología viene ya dado el tema sobre el que la teología versa y sobre el que, a su manera, realiza su trabajo histórico, crítico, hermenéutico y sistemático.

Si en el teólogo se destaca la subjetividad de la fe y su entrelazamiento con una comunidad de fe y de creyentes y ello se esgrime como una objeción contra la teología en tanto que ciencia posible, cabe responder a esta cuestión con la distinción, habitual en la teoría científica, entre *función expositiva y función probativa.* La subjetividad de la fe y el dato de la comunidad creyente asumen la función de exposición del tema. Pero la exposición no es todavía una prueba. La prueba o fundamentación no se sigue de la exposición; pero sí que quiere convertir el dato de la exposición en un quehacer científico, en analogía con los otros métodos de comprensión histórico-crítica, de la búsqueda de razones y de argumentaciones coherentes.

Lo segundo que hay que tomar de la teoría científica para la teología es el aceptar y adentrarse en el campo y tema de *la realidad y la experiencia.* Lo cual quiere decir que la teología ha de intentar transmitir su objeto, el objeto de la fe, que es un asunto con Dios, dentro del contexto de la realidad y de la experiencia. Lo cual es posible, si por realidad y experiencia no sólo se entiende este o aquel ente real aislado, sino todo cuanto existe, así como la conexión del individuo con el conjunto, si como experiencia se considera sobre todo *el campo experimental humano.* En tal caso la teología, como discurso acerca de Dios, significaría que en toda experiencia, en todos los objetos posibles, en la realidad en su conjunto, se muestra —no de una manera directa pero sí indirecta— la realidad de Dios, a quien hay que llamar la realidad que todo lo define.

Esta afirmación acerca de Dios se confirma, demuestra y verifica en cuanto que se somete al test de que la realidad dada en su conjunto se demuestra determinada por esa realidad definitoria que llamamos Dios. Dicho de otro modo: la realidad en su conjunto resulta incomprensible y no puede describirse de forma exhaustiva sin Dios como fundamento de toda realidad.

Según Pannenberg, la realidad de Dios se experimenta indirectamente en la *temática de sentido* aneja a toda experiencia individual, que

por su parte siempre apunta al todo y está referida a una totalidad de sentido, a un contexto significativo superior, sin el que no existe conocimiento ni experiencia de los datos particulares.

Esa totalidad de sentido no viene dada sin más en la realidad humana, histórica y finita, sino que se encuentra más bien en la anticipación del conjunto, y ello siempre que el hombre, como sujeto histórico libre, va más allá de lo meramente existente; y es justamente eso lo que pertenece a la realidad y a la experiencia del hombre. De ese modo la libertad del hombre, lejos de ser una objeción contra la realidad que todo lo determina, llamada Dios, es más bien una fuerte referencia y prueba de la misma.

De todo lo cual se desprende que las afirmaciones de la teología en el contexto de las condiciones de la teoría científica no aparecen en forma de tesis sino a modo de *hipótesis*. Lo cual no significa un abandono del tema de la teología en aras del capricho, sino su ordenación a los criterios de la teoría científica.

Tal ordenación no debe temerla la teología; puede someterse al test de la verificación y falsación y puede salir airoso de él; es decir, puede superar la pregunta del test en el sentido de si las afirmaciones de la teología son falsables por algún hecho en contrario, por algún tipo de caso o por algún suceso. Afrontar ese test y poder superarlo pertenece a las afirmaciones, pretensiones y promesas de la fe, cuya reflexión es la teología. «Así, pues, las afirmaciones tradicionales de una religión pueden considerarse como hipótesis, que en el contexto de la experiencia accesible al tiempo presente han de examinarse para ver hasta qué punto desde las afirmaciones tradicionales de una religión determinada puede integrarse la realidad polifacética de una experiencia presente»[2].

Como resultado de estas consideraciones acerca del problema de la posibilidad de la teología como ciencia, Pannenberg afirma que tal teología como ciencia de Dios sólo es posible de un modo *indirecto*: de cara a la realidad en su conjunto. Ésta no es la existencia cerrada de un cosmos, sino que se encuentra en un proceso todavía en curso y, como un todo, sólo es accesible en la subjetividad de la experiencia humana, y ciertamente que como una totalidad de sentido anticipada. Ésta se convierte en manifestación de una realidad divina de modo explícito en la experiencia religiosa, y la experiencia religiosa del individuo siempre se halla de una manera o de otra en el contexto de las religiones históricas. Así, pues, la teología como ciencia de Dios sólo es posible en tanto que ciencia de la religión, y no como ciencia de la religión en general sino de las religiones históricas. La teología cristiana sería en tal caso ciencia de la religión cristiana. Y ésta tendría que afrontar el test en concurrencia

2. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 318.

con otras religiones. Unas afirmaciones teológicas «se acreditan cuando revelan la conexión de sentido de toda la realidad en forma más diferenciada y convincente que las otras»[3].

Esta concepción contiene muchos problemas respecto, por ejemplo, de la definición de lo cristiano como religión cristiana; o sea, de la reunión de elementos que en otros representantes de la teología evangélica, desde el primer Barth hasta Dietrich Bonhoeffer, están netamente separados: revelación cristiana, es decir, fe cristiana y religión. Por otra parte, surge el problema de si en este contexto se puede expresar adecuadamente mediante el lenguaje lo distintivo y específico del cristianismo.

El planteamiento, tal vez chocante, de presentar como hipótesis unas afirmaciones teológicas, aparece bajo la luz debida, cuando se advierte que no se trata de una fe entendida hipotéticamente, sino de la teología como reflexión científica sobre la fe en el cuestionamiento y problemática de la moderna teoría científica. En este contexto la palabra «hipótesis» pierde el carácter de algo teológicamente incómodo, señalando más bien lo que en la teología ha de hacerse y lo que esa teología puede llevar a cabo. «Dios se verifica en tanto que nos verifica a nosotros, en tanto que en realidad lleva nuestra vida»[4].

«El teólogo puede entender cada uno de sus principios teológicos como provisionales en espera de su confirmación futura, y mantenerlos así abiertos al diálogo y a la corrección. Pero la verdad de la manifestación divina en Jesucristo no puede considerarla como una tesis provisional, que eventualmente puede volver a abandonar. Porque con ella está dado el criterio último ante el cual los principios teológicos han de responder sobre su verdad objetiva, y es a la vez la base del diálogo sobre la que realiza su mutua corrección»[5].

§ 16

Theologia Crucifixi

Exposición

En su obra imponente *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Dios como misterio del mundo. Fundamentación de la teo-

3. Ibid. 347.
4. G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tubinga 1966, 83.
5. W. Joest, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart 1974, 253.

logía del Crucificado en la controversia entre teísmo y ateísmo)[1] Eberhard Jüngel presenta un proyecto de teología marcado por las líneas básicas de la Reforma. He aquí cómo describe el propósito de su investigación: «Se trata de pensar lo que creemos, y en tal sentido sigue siendo tarea nuestra la solución del problema de la pensabilidad de Dios, o de lo contrario pende sobre nosotros la amenaza de la superstición» (144). A través de la crisis de la edad moderna es preciso repensar de nuevo a Dios sobre la certeza de la fe.

Y de forma aún más concreta señala Jüngel su objetivo al tiempo que indica el camino programático hacia el mismo: «Partiendo de la experiencia de la humanidad de Dios esclarecer la posibilidad de hablar sobre el mismo, y sobre la base de un discurso inequívoco acerca de Dios aprender a repensarlo» (IX). Por consiguiente, Jüngel parte de la experiencia creyente específica del cristianismo: de la humanidad de Dios manifiesta en Jesucristo, humanidad que ha encontrado su realización máxima en Cristo crucificado. Por eso la teología es una *theologia crucis*, una teología del Crucificado: «Dios se identifica con el hombre Jesús crucificado» (XII). De lo cual se sigue que «el Crucificado es el criterio para un posible concepto de Dios» (248). Esta pensabilidad de Dios, anclada en la cristología y proyectada desde la misma y ese razonamiento acerca de Dios están en oposición contraria con la idea de Dios como el ser absoluto y supremo, *supra nos*, la idea de Dios como *actus purus*, como realidad sin posibilidad o potencia de ser, tal como la proyectó la metafísica desde el tiempo de los griegos y como ha estado presente en la historia hasta el teísmo y ateísmo de los tiempos modernos. Por ello la destrucción de ese Dios, proclamada bajo la consigna de «Dios ha muerto», lejos de afectar al Dios de la teología cristiana representa una oportunidad para ésta, abriendo campo a la verdad de la muerte de Dios que ha de formularse teológicamente. Al hilo de estas ideas puede Jüngel acometer la tarea de elaborar la *particula veri* del ateísmo y hablar de una posibilidad, de una esperanza o de un futuro en que «el ateísmo reconozca en la fe en Dios crucificado a su hermana gemela» (135).

Lo dicho viene a confirmarlo, según Jüngel, la manifiesta aporía teológica de la edad moderna. Esa aporía radical deriva de la tensión entre la teología cristiana fundada en el crucificado Jesús de Nazaret y la concepción, sostenida por una larga tradición, de que a Dios se le podía pensar en su ser divino sin haberlo pensado como crucificado.

Pero la concepción divina orientada por el axioma de su carácter absoluto, con otras palabras, el «teísmo», fue puesto en tela de juicio por el pensamiento moderno y, a través del camino de la no necesidad, llegó

1. Tubinga 1977; las citas que siguen están tomadas de ese libro. Cf. mi reseña en HerKorr 31 (1977) 523-529.

al rechazo y negación de Dios, como se expresa en la consigna de que Dios ha muerto. Esto, sin embargo, no afectó para nada a la idea cristiana de Dios, todo lo contrario, porque con ello se abría la posibilidad y la tarea de recoger y reelaborar adecuadamente la idea de la muerte de Dios como afirmación de la fe cristiana. Se ponía así de manifiesto que la «teología es puesta en entredicho no tanto por la proclamación de la muerte de Dios cuanto por la premeditada ignorancia del problema contenido en dicha proclamación. Como, por lo demás, hay que temer que la teología se hunda no por chocar contra los bastiones de la incredulidad sino por su propia somnolencia» (57).

En la exposición de esta temática pasa Jüngel, tras una reseña de Bonhoeffer, a la interpretación de la frase de Hegel «Dios ha muerto», estudiándola bajo el epígrafe: «Mediación de Hegel entre el moderno sentimiento ateo y la verdad cristológica de la muerte de Dios» (83). Hegel quiere dar una interpretación filosófica a esa frase teológica en el marco de su voluntad de reconciliación entre filosofía y teología, entre fe y ciencia. «Lo que significa la fe en el Crucificado dentro de la religión cristiana positiva no debería quedar exclusivamente en manos de la fe, sino que ha de ser pensado por la razón» (100). Esto es posible, si se admite que —según Hegel— Dios es la profundidad del Espíritu consciente de sí mismo y que el Espíritu, si quiere llegar a su profundidad y con ello a sí mismo, tiene que salir de sí y entrar y apropiarse de lo que no es él, de lo extraño.

Con esto la encarnación de Dios resulta filosóficamente comprensible, pensable y hasta necesaria en el plano especulativo. Y a la encarnación pertenece la muerte. Y a eso precisamente se ha abandonado Dios con la encarnación y la muerte de Jesús. En consecuencia la muerte de Jesús no es la muerte del hombre Jesús. «Lo que muere no es el hombre, sino lo divino, que justo así se hace hombre» (102). «Sólo así se llega a la reconciliación de lo infinito con lo finito, de modo que lo infinito experimenta en sí mismo toda la dureza del destino de lo finito» (103). Sólo que en la muerte de Dios se comporta como la muerte de la muerte: «porque Dios está en la muerte, la muerte se niega a sí misma» (122).

Por tanto la palabra de Hegel acerca del viernes santo especulativo no puede entenderse como rechazo de Dios, o sea, en un sentido anti-teológico, sino como un empeño por preservar la verdad fundamental y ortodoxa del cristiano, que es preciso pensar de nuevo desde la teología de unas verdades olvidadas. De ahí que en la filosofía de Hegel vea Jüngel «una cima histórico-teológica de primer orden» (123). Lo cual no le impide advertir que en ese proyecto hegeliano corre peligro la distinción concreta entre Dios y hombre y, sobre todo, la misma libertad de Dios (125).

De este principio síguese la resolución teológica fundamental, que

resuena de continuo: *la idea de Dios resulta de la fe cristiana, no es su supuesto.* «La concepción contraria hay que combatirla» (207). Sin el acceso a sí mismo, abierto por el propio Dios —en Jesús crucificado— jamás pensamiento alguno puede hallar el acceso hasta él (202). «La razón es razonable, cuando comprende que a un Dios sólo se le piensa como Dios, si se le concibe como Dios que se revela» (211). Desde esa posición desarrolla Jüngel la posibilidad de representarse a Dios como hablante; lo cual incluye a su vez que el Dios pensante esté ya expresado y «coasumido» en Dios, «que Dios se acerca al hombre». Con esto enlaza Jüngel un juego de palabras, que debe ser más que eso, «que Dios mismo recorre los caminos», que el ser de Dios está en el venir (213).

Con la exposición de esta certeza, peculiar de la fe, se abre una dimensión que permite pensar a Dios de una manera nueva. La fe cristiana piensa a la vez *Dios y caducidad.* De ahí se deriva, según Jüngel, la pregunta a la teología de si «está dispuesta a destruir la concepción de la esencia divina *supra nos,* para pensar a Dios como él se ha revelado en la identidad con el hombre Jesús» (252). Porque «no se puede pensar a la vez Dios y caducidad, sin abandonar la idea de Dios concebida por la metafísica. La caducidad destruye esa idea» (276). Sin embargo, lo que se opone al Dios de la filosofía no es la renuncia a la pensabilidad de Dios sino el pensamiento de nueva reelaboración que responde al ser de Dios (269).

Ese ser de Dios ha de concebirse como amor. La frase «Dios es amor» hay que pensarla de tal modo que su verdad siga siendo relatable. Pero la frase «Dios es amor» conduce necesariamente —dado que el amor incluye el diálogo de amante y amado— a la «autodistinción entre Dios y Dios», y, por ende, a la afirmación del Dios trino, cuyo vestigio —y con ello se cierra el círculo— «sólo puede valorar el ser del hombre con el que Dios se ha identificado» (430).

Valoración crítica

Con vistas a una valoración de la obra imponente del teólogo de Tubinga, hay que decir lo siguiente: Jüngel parte de lo concreto y específico de la experiencia creyente cristiana; es una vía que, arrancando del centro cristológico, intenta desarrollar la validez universal del concepto de Dios aquí expuesto. Ello constituye una tarea necesaria e irrenunciable de la teología, y un servicio, que ha de tenerse en gran estima, al creyente y a la comunidad de los creyentes, a los que importa no sólo creer sino también pensar lo que creen.

La otra tarea que, precisamente hoy, ha de cumplir la teología, es la de cómo llegar de fuera adentro, cuáles son en el hombre o en el mundo

los supuestos y condiciones indispensables para semejante fe, dónde está la credibilidad de esa fe, que hoy justamente se estudia y cuestiona, cómo ha de verificarse esa fe. Todo ello pasa a un segundo plano. Jüngel dice expresamente que la verificación de la pretensión —teológica— no puede ser cometido de una teología científica (391).

Pero la pregunta es ésta: ¿No corre peligro la teología de hacerse una teología pretenciosa y aseverativa? Jüngel declara: Dios no es mundano necesariamente, el hombre puede ser humano sin Dios. Algo a lo que no sólo se opone una nube de testigos en la filosofía y teología actuales; en el fondo es la misma tendencia general a entender la teología como antropología y la antropología como teología, y están sobre todo las afirmaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el mundo como creación de Dios y sobre el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Esa huella tampoco ha desaparecido en el pensamiento moderno. Dios entra en la definición del mundo y del hombre.

Resulta por ello muy dudoso que la destrucción del tan denostado teísmo, del absoluto y omnipotente «Dios sobre nosotros» (¿acaso habla sólo así el concepto metafísico de Dios? ¿no escuchamos acentos similares en el artículo primero de la fe con «Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra»?) en alianza con el ateísmo pueda redescubrir el misterio de Dios como amor. Aquí late probablemente un engaño. ¿Qué interés podría tener el ateísmo en la proclama de un Dios, cualquiera fuese la forma en que se hiciera, incluso bajo la forma de crucificado? A ello se suma que el ateísmo de los tiempos modernos no sólo se ha encontrado contra el concepto metafísico de Dios como tal, sino contra la forma de religión cristiana. Por eso se muestra demasiado ingenua la teología cristiana, cuando declara que el ateísmo no la afecta porque lo que a ella le interesa no es el teísmo, sino la experiencia cristiana de Dios, que es totalmente distinta[2].

Jüngel rechaza que la idea de Dios sea el supuesto antropológico general de la fe cristiana, supuesto que «ciertamente ya no estaría dado, pero que justo por ello habría que recuperarlo» (207). Para Jüngel la fe en Dios deriva exclusivamente de la fe en Jesús, en quien Dios «se ha hecho definitivamente accesible». Esto último nadie puede discutirlo, pero ¿síguese de ahí que la idea de Dios no puede ser el supuesto de la fe cristiana, lo que equivale a negar el carácter definitivo de la automanifestación de Dios en Jesús? En modo alguno. Mas debemos preguntarnos: ¿Cómo llega el hombre a reconocer en la persona, en el acontecer de Jesús de Nazaret, una manifestación de Dios, si no tiene nin-

2. Cf. W. Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Gotinga 1967, 361-386; versión castellana: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976; Id., *Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung*, ibid. 347-360.

guna preinteligencia de lo que significa Dios? Esa preinteligencia y comprensión no viene dada ciertamente sólo en la concepción metafísica de la divinidad, es decir, en el teísmo, sino sobre todo en la realidad antropológica y social que se entiende por religión, en la cual se manifiesta la referencia originaria del hombre a Dios de múltiples modos, aunque muchas veces fragmentados.

Y nos preguntamos en concreto: ¿Cómo llega el centurión romano a la confesión de «Este hombre era hijo de Dios»? (Mc 15,39). Si en confirmación de su tesis aduce Jüngel la palabra de 1Cor, 1,18 acerca de la cruz que es escándalo y necedad, habremos de decir que también en el Nuevo Testamento hay afirmaciones de otro tipo, por ejemplo, los discursos de misión en los capítulos 14, 16 y 17 de los Hechos de los Apóstoles, en que se dice: «Lo que sin conocer adoráis, es lo que os anuncio yo» (Act 17,23). La consabida referencia al fracaso, a la «predicación desafortunada» del Areópago no es un argumento, porque tampoco el «éxito» es una categoría teológica. La misma teología, que conoce perfectamente bien la diferencia de lo cristiano y la contradicción que ahí subyace, pero que —para decirlo en lenguaje moderno— no rechaza el contexto, se encuentra en el prólogo de Juan, en las cartas de la cautividad, en la doctrina del *logos spermatikos*, del *anima naturaliter christiana* que aparece en la teología patrística y sobre todo entre los alejandrinos, y es la que aflora asimismo en los defensores más convencidos de una misión cristiana: la palabra de la cruz no estaba al comienzo sino en la meta de su predicación.

Ciertamente que la preinteligencia de Dios citada como supuesto puede y debe modificarse y cambiarse por la fe en el Dios que se identifica con el hombre Jesús, mediante una conversión del pensamiento. Pero tampoco hoy puede verse cómo sin un tal supuesto, que ha de hacerse explícito —por ejemplo, en el diálogo con la antropología—, se puede comunicar hoy una fe cristiana. Incluso cuando a un hombre por la fe en Jesús el Cristo, por el trato con el Evangelio, se le descubre lo que está en juego con Dios, tal movimiento no se pone en marcha sin un supuesto.

Se puede también decir al respecto que la respuesta dada en Jesús, el Cristo, supone una pregunta. Esa pregunta la constituye el hombre por sí mismo y el misterio presente en él. Con ello no se le hace depender a Dios del hombre cuestionante, ya que por la pregunta sólo se determina el hecho de una posible respuesta, pero en modo alguno su contenido. De ahí que el esfuerzo en torno a los supuestos de la fe cristiana cuente precisamente hoy como una de las tareas capitales de la teología. A mí no me parece casual que en el marco de la teología evangélica se trabaje hoy por una teología fundamental. Por ello, la invitación de Jüngel a superar el teísmo resulta una tesis problemática. Una

fundamentación de la «teología del Crucificado en la controversia entre teísmo y ateísmo» alude a dos interlocutores, que en manera alguna han de considerarse iguales ni pueden merecer la misma valoración teológica.

§ 17

La teología en el plural de las teologías

En las consideraciones que hemos hecho hasta aquí están dadas las bases para este tema y para el planteamiento consiguiente de la cuestión. En las páginas que siguen habrá que articularlas con especial atención[1]. Antes, sin embargo, queremos hacer un recuerdo histórico.

Teología en singular

Hasta hace aproximadamente veinticinco años en las exposiciones habituales dentro del marco del pensamiento católico, y en las que se registraban desde fuera, la teología se entendía preferentemente en singular, no en plural. Lo cual ocurría según el modelo siguiente:

Teología es la reflexión explícita y concebida metódicamente sobre la fe que precede a la misma o, más exactamente, sobre la fe cristiana.

La reflexión teológica se refiere a la apertura, la comprensión, la fundamentación, la coherencia y la justificación: Hasta hoy la teología ha sido *intellectus fidei*, la fe que busca una inteligencia y comprensión.

Si a la teología precede la fe cristiana en la forma de su *acuñación católica* y si durante largo tiempo la fama y prestigio de esa fe fue el ser fe en la forma de fe única, como referencia al único Dios y al solo y único Cristo en el marco de una Iglesia, también pareció adecuado a esa representación de la unidad, y hasta como aparentemente exigido por la misma, el que también la teología en tanto que ciencia de la fe presentara *la forma de la unidad.* A lo cual se sumaba que la forma suprema de unidad es la unicidad. Así se desarrolló la concepción de una teología en singular, en unidad y unicidad como característica típica ideal.

En el siglo pasado —y ya nos hemos referido a ello— se vio la posibilidad de lograrlo recomendando a la teología —católica— la escolástica y en especial Tomás de Aquino como el doctor universal de la Iglesia y su concepto de la teología como una orientación obligatoria

1. Cf. K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, en *Schriften* IX (1970) 11-33; B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Friburgo-Basilea-Viena 1975.

para todos bajo la forma de neoescolástica. En su marco aparecía la teología como un sistema cerrado, capaz de constante desarrollo y matizaciones recurriendo a la deducción desde los principios supremos que son los artículos de la fe.

Con esa forma de teología en singular se vinculó la idea de una *theologia perennis*, una teología que supera el paso de los años sin sufrir su ataque. Aparecía como el signo especial, como control de calidad en medio de la confusión de los tiempos y los espíritus. Había que salir a su encuentro con respuestas e indicaciones claras, soberanas y útiles.

Según tal concepción la teología podría responder a ese cometido tanto mejor cuanto que no sólo presta su servicio específico a la fe en la Iglesia como comunidad de los creyentes, sino que se entiende a sí misma y a su servicio como una delegación de los dirigentes eclesiales, del magisterio eclesiástico, es decir, de la jerarquía, del papa y de los obispos.

Naturalmente que una orientación de la teología católica de acuerdo con esas articulaciones de la fe es irrenunciable; pero la pregunta se centra en cuál es el lugar y el valor que se les asigna, y si es la orientación más importante y tal vez la única, frente a la cual cabe renunciar a otras orientaciones derivadas, por ejemplo, del origen normativo de la Biblia y derivadas de la historia, aludiendo a que lo relevante ya ha entrado en las decisiones y en la praxis de la Iglesia fiel y docente. De lo cual hay que deducir, interpretar y enseñar que cuanto no aparece de hecho o es objetivamente inútil o peligroso.

Quien está imbuido por tales concepciones de la teología sólo puede ver en un cambio, en el que la teología se presenta dentro de la pluralidad de teologías, un fallo lamentable, una traición a la tradición acreditada y una pérdida de identidad. La teología en el plural de las teologías —se dice en consecuencia— es causa y expresión de la crisis que caracteriza al presente con su tendencia a la inseguridad, la relativización y la problematicidad sin límites, las discusiones permanentes y el cuestionamiento de todas las posiciones, que conduce a la disolución.

Así las cosas, apenas puede sorprendernos que muchos lamenten y condenen la situación de la teología católica actual como una teología en una pluralidad de teologías. A ello se une la recomendación de volver «al buen tiempo pasado», cuando la teología se presentaba unitaria y compacta con una fuerza imponente, como un sistema de fe acoplado y claro, disciplinado y dócil, cuando a despecho del alboroto de la hora pontificaba imperturbable: Lo que va a contrapelo es lo realmente oportuno.

Los «buenos tiempos de antaño»

Con todo esto queda ya dicho que la teología actual, e incluida precisamente la teología católica, se presenta en un plural de teologías, como una teología entre otras varias.

Pero digamos todavía una palabra más sobre la tesis de la teología en singular y sobre los «buenos tiempos pasados» así como sobre la recomendación de volver a los mismos como remedio a las necesidades y crisis del presente.

¿*Cuál es la antigüedad* de esos tiempos y de esa tradición a la que se reclaman quienes ensalzan los viejos tiempos? Esos viejos tiempos no abarcan ciertamente toda la historia de la fe y de la teología. Se trata más bien de un corto período y que, estrictamente hablando, abarca aproximadamente cien años: el tiempo que va del concilio Vaticano I al Vaticano II.

En el largo tiempo anterior a esa época nos sale al paso una imagen bien diferente: la imagen clara de una teología en el plural de las teologías. Esto ocurre ya en el origen primero y normativo de la fe y de la teología: en el propio Nuevo Testamento, que es un libro formado por muchos libros. Casi cada uno de ellos presenta su forma propia de teología: sinóptica, paulina, joánica, narrativa, kerigmática, apocalíptica, argumentativa, hebrea, griega... La patrística, tanto la de Oriente como la de Occidente, estuvo marcada por teologías de grandes teólogos, como Orígenes, Tertuliano, Agustín, por las escuelas de Antioquía y de Alejandría con sus tensiones consiguientes.

La propia escolástica, la ciencia teológica oficial de la edad media, no fue una escuela unitaria, sino que se formó de una *pluralidad de escuelas* con orientaciones y perfiles muy marcados y mediante la disputa apasionada de las *quaestiones disputatae*. Tomás de Aquino fue un innovador acaloradamente combatido por su audacia en la recepción de Aristóteles, que representaba el «hoy» de entonces, el *aggiornamento* que entonces se requería. El sistema de Tomás fue ciertamente una conexión de *summa* y *ordo*, pero muy lejos de una cerrazón pertinaz o fija; su concepción respondía más bien a un sistema abierto y con capacidad de asimilación.

Y la segunda pregunta: esos viejos tiempos, que a veces se invocan ¿fueron realmente *tiempos buenos*? ¿Fue un tiempo bueno el de la ruptura teológica que, a finales de siglo, se describe como modernismo, es calificado y aplastado administrativamente como saco de todas las herejías o cuando surgen las sospechas sobre el denominado catolicismo reformista? ¿Fue un tiempo bueno el de las decisiones de la Comisión

bíblica, que más tarde se han demostrado todas erróneas, que impidieron la labor de los exegetas y que condenaron a la resignación a sus mejores representantes?[2]

De este breve esbozo se desprende que el cambio, hoy perfectamente reconocible, en la teología y concretamente en la católica bajo la forma de teología en pluralidad de teologías, representa sin duda algo nuevo respecto de la época teológica inmediatamente anterior. Pero teología entre teologías es una forma teológica que arranca de los mismos orígenes y que se ha mantenido durante la época más larga y mejor de su historia. La nivelación de esa forma hasta reducirla a una teología en singular, una teología unitaria, significa un recorte y un empobrecimiento, y equivale al camino que lleva en una falsa dirección.

El cambio

Si hoy queremos señalar una fecha para el cambio en la teología católica, ésa es la del concilio Vaticano II como el acontecimiento más importante de la Iglesia católica en este siglo.

El Vaticano II, convocado por Juan XXIII —al que se le llamó el papa de la transición—, no fue un concilio reunido primordialmente *contra* algo, contra los errores de la época, que debería diagnosticar, lamentar y condenar. De nada sirve el lamentarse, pensaba aquel papa, y añadía: con las condenas del pasado la situación de la Iglesia no mejoró. El Vaticano II fue un concilio *a favor de* algo, de los fieles, de los hombres, del mundo. La manera con que la Iglesia se encontró en ese Concilio con el mundo fue, efectivamente, la del encuentro, el diálogo, la voluntad de cooperación en el conocimiento de una responsabilidad común por el futuro de la humanidad.

El modo y manera en que la fe cristiana debía comunicarse al mundo no había de ser la enseñanza unilateral, la corrección, la crítica y la condena, sino la transmisión del Evangelio, como una buena nueva de apertura a la realidad y de liberación.

Pero eso sólo es posible, si se aceptan el tiempo y los signos del tiempo, el mundo actual y las personas que en él viven; sólo es posible, si el mensaje de la fe entendida como Evangelio se relaciona con el hombre y con cuanto define y determina su vida: historia, sociedad, cultura, estructuras y lenguaje. Esa comunicación permitirá conocer que la fe cristiana libera al hombre para la verdad y la realidad de sí mismo.

Para poder cumplir esa tarea se requiere una escucha atenta al con-

2. Cf. H. Fries, *Das kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit*, en H. Kahlefeld, *Schriftauslegung aus dem Glauben*, Francfort 1979, 56-90.

tenido de la fe cristiana y una sensibilidad no menos intensa hacia el hombre, el hombre concreto y presente, con su individualidad, su destino y sus problemas.

Esta intención, percibida en el Concilio y expresada en muchos textos, se denomina la dimensión pastoral. Esto tiene ciertas resonancias sentimentales y los defensores de «los buenos tiempos pasados» ven ya en ello una deficiencia, un signo de debilitamiento: el Concilio no fue capaz de promulgar ningún dogma con el anatema consiguiente. Pero con la dimensión pastoral se pensaba en *la dedicación al hombre*, que siempre es algo más que la encarnación de algún «ismo», al que fácilmente se le puede manejar y condenar.

Ese objetivo y las tareas anejas al mismo originan de por sí una teología en la pluralidad de teologías, porque ¿cómo una teología unitaria hará justicia, ni podrá jamás hacerla, a una llamada tan universal, tan múltiple y diferenciada como la llamada de la hora presente?

El Vaticano II hasta tal punto ha sido determinante y eficaz para una teología entre otras varias, que explícitamente quiso ser un concilio de la renovación con el programa de *Ecclesia semper reformanda*. Al Concilio no le bastaba con repetir la vieja verdad con formas viejas y recomendaciones nuevas; lo que le importaba era trasladar de una manera viva el contenido y la verdad de la fe al «hoy» presente, de forma que la fe continuara siendo la misma pero encontrando a la vez el camino hacia el hombre. Eso es lo que significa el famoso *aggiornamento* o puesta al día. No se trata de una acomodación falsa y precipitada y a cualquier precio; el *aggiornamento* es el hoy, *la actualización de la fe* y de sus contenidos.

Basta una pequeña referencia al hecho de la situación de una Iglesia, que se considera capaz y necesitada de renovación, para ver la enorme importancia que tiene la reflexión sobre la fe, es decir, la teología. Los puntos orientativos de la renovación, su coordinación y realización consiguiente han de ser meditados; lo que ha de hacerse en el sentido múltiple y polifacético de una renovación requiere reflexión, requiere una teoría, a fin de que la praxis al servicio de la renovación pueda llegar a ser una ortopraxis. Tales cometidos sólo están al alcance de una teología como *theologia semper reformanda*, y necesariamente habrá de ser una teología plural.

La dimensión ecuménica del Concilio abrió una nueva perspectiva a la estructura y forma de la teología católica, por cuanto que ya no se vio la teología de las otras Iglesias primordialmente como una posición contraria a la que había que combatir y condenar ni como una herejía que debía rechazarse —según había sido habitual en «los buenos tiempos pasados»—; más bien se la calificaba, con todas sus posibles diferencias, como un interlocutor importante y valioso, con el que había que en-

tablar un diálogo teológico amplio y fecundo, y también un diálogo sobre la vía ecuménica y sobre el objetivo ecuménico.

El que, a propósito de nuestro tema hayamos hablado tanto del Concilio, relegado a un segundo plano desde hace ya largo tiempo, ello no se debe a una euforia conciliar ni a una nostalgia ilustrada; obedece más bien al convencimiento de que en la historia de la Iglesia católica actual el Concilio sigue influyendo hasta la hora presente. En el Concilio la Iglesia católica llevó a término un cambio decisivo y abrió un camino que —pese a todo— está lleno de esperanza y optimismo, incluso para las otras Iglesias cristianas y para los tiempos que llegan[3].

Despertar el recuerdo del Concilio a propósito de nuestro tema obedece también al hecho de que se escuchan hoy ciertas voces, incluso voces de teólogos, que consideran el Concilio como una desgracia y lo hacen responsable de la crisis del presente y de todos los males internos de la Iglesia. Pero las cosas son bien diferentes: lo que hizo el Concilio fue reconocer una crisis ya existente y señalar los caminos de su solución en una apertura de la teología hacia una pluralidad de teologías.

El fundamento del cambio

¿Cuál es el fundamento para la teología en la pluralidad de teologías? ¿El fundamento ayer, cuando eso ya se daba, y el fundamento hoy, cuando tenemos una conciencia especialmente sensible al tema y cuando esa pluralidad ha alcanzado proporciones hasta ahora desconocidas?

El motivo primero es *la riqueza inagotable del tema* que la teología estudia.

Si para Kant la pregunta de «¿qué es el hombre?» es la pregunta permanente y última, que al presente ha alcanzado una urgencia y explosividad de alcance universal al interesarse por el hombre, por la dignidad y los derechos humanos, el problema del hombre sobre el que la teología reflexiona adquiere la forma de hombre y Dios, Dios y hombre, Dios y la imagen del hombre, Dios y la dignidad humana; un tema tan permanente como repensable bajo aspectos plurales, y con el que ni los pensadores ni los teólogos terminarán nunca, cualquiera que sea la idea que nos hagamos del progreso.

La idea de la riqueza inagotable de los contenidos de la teología podemos concretarla también en la palabra bíblica acerca de las inagotables *riquezas de Jesucristo* (Ef 3,8), una palabra que se viene confirmando

3. K. Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, en *Schriften* XIV (1980) 287-302; Id., *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, ibid. 303-318.

hasta la hora presente, debido en buena parte a la enorme atención que Jesús merece precisamente hoy incluso fuera de las Iglesias cristianas.

El fundamento para una teología pluralista está, además, en la *subjetividad del teólogo* que, a su manera, desde su perspectiva, con sus problemas y su inteligencia, intenta descubrir, comprender, explicar y justificar la fe cristiana o, dicho de un modo más general, el cristianismo.

La subjetividad del teólogo y de su teología comporta siempre una *subjetividad marcada por la historia.* Toda forma de exposición histórica es a la vez realización y delimitación de los contenidos proporcionados siempre por la historia. Historicidad significa perspectivismo. Y del perspectivismo deriva la pluralidad como una riqueza de perspectivas, y en concreto de las teologías que miran al tema de la fe. No significan una disolución en el relativismo, si la perspectiva permanece referida al tema, si una perspectiva no excluye a la otra sino que le asegura un espacio y hasta la hace necesaria.

La subjetividad del teólogo es también la subjetividad de quien existe en *la intersubjetividad,* de quien está marcado por la situación, por el contexto espiritual, cultural, social y político de su tiempo y a él está referido. Y tiene que incorporar al esfuerzo de su labor teológica las cuestiones que alientan en ese contexto, sus cuestionamientos, incitaciones, dificultades, impedimentos y oportunidades, para poder justificar la teología aquí y ahora.

Estas cuestiones ya no se las plantea a la teología hoy la filosofía como antes, una filosofía que, como aquélla, estudia el conjunto de la realidad y se pregunta por el fundamento y la esencia. En la filosofía se ha visto también el espíritu de una época expresado en conceptos. Por ello fue la filosofía el interlocutor preferido de la teología. Hoy la filosofía se presenta ya desde su planteamiento a menudo de formas diferentes y en una pluralidad de filosofías, como por ejemplo una teoría lingüística de las ciencias empíricas. A ello se suma la pluralidad de las restantes ciencias, la psicología, la sociología, la lingüística, la teoría científica, así como el pluralismo de los sistemas ideológicos, políticos y sociales, de la ciencia de la naturaleza, la medicina y la técnica, el estudio del comportamiento y el reto —no menos importante— de las religiones no cristianas.

Esas cuestiones se concentran hoy en *el problema del hombre,* de su realidad, su experiencia y su mundo. No existe hoy un sistema ni una ideología que no proclamen solemnemente cómo nada les interesa más que el hombre y su carácter de sujeto en nuestro mundo y nuestro tiempo.

De ahí que *el contexto antropológico,* al que pertenece la realidad del mundo del hombre, sea el texto genuino y el contexto plural de la teología de hoy. La teología ha reconocido esa su tarea y su reto del pre-

sente, y se esfuerza por afrontarlos y solucionarlos de múltiples modos.

Los contenidos de la fe cristiana no los proyecta el hombre, sino que él los recibe y los pone en una correlación viva.

La vinculación de teología y antropología, y a la inversa, tiene su concentración en el punto de referencia más íntimo de la fe cristiana, en la figura histórica de Jesús, el Cristo. Con ello la teología antropológica se concreta una vez más en la teología de Cristo, en la cristología. La conexión interna la ha reducido Karl Rahner a esta fórmula: Lo cristiano es la posesión consciente del misterio del hombre. «La encarnación de Dios es el caso supremo y único de la realización esencial del hombre»[4].

Ello es posible porque en Jesucristo la vinculación del hombre con Dios, que determina al ser humano, se ha dado en la forma de una existencia única, en la forma de Hijo. Por ello Jesucristo es también la imagen perfecta del hombre, el *Ecce homo* en la formulación de Karl Rahner: Jesucristo es el caso supremo de hombre, por cuanto que éste se orienta a Dios como la autotrascendencia absoluta, según se da en Jesús, y que se identifica con la autotrascendencia de Dios hacia el hombre.

Teología como antropología, cristología como antropología, eso significa en el contexto del planteamiento antropológico actual que la teología con sus afirmaciones entra en concurrencia con las cosmovisiones e ideologías actuales y con su concepción del hombre. Es algo de lo que no puede escapar y algo que no tiene por qué temer. Lo cristiano puede afrontar la realidad, la experiencia del hombre en la vida y en la muerte, y mediante el acreditamiento recibe también el signo de la verdad como garantía de verificación. Dicho de otro modo: la realidad y la experiencia del hombre en el vivir y el morir humanos no se meditan lo bastante, no se conocen en su totalidad y en el fondo no se entienden, si no se piensa a la vez en la realidad que todo lo define. El nombre de esa realidad que lo define todo es Dios.

La concentración de los planteamientos y retos actuales en el problema de Dios, del hombre y de Jesucristo, pone ante los ojos de la teología su auténtico y originario cometido, y muestra la gravedad y la grandeza de esta hora histórica. Permite conocer de nuevo que la respuesta a esa incitación global y de múltiples motivaciones no puede darla una teología unitaria, sino que sólo es posible mediante el compromiso de la teología con otras teologías, de la teología con las teologías en plural.

4. *Escritos de teología*, vol. 6, Taurus, Madrid 1969, 538.

Tesis finales

1. La forma actual de la teología en el plural de teologías y en sus modelos concretos sustituye a una teología, que primariamente afirma y se remite a datos que no han de ser cuestionados: está escrito, es dogma, con lo que intenta elevar el peculiar *status* de la teología. Para una concepción así también carece de importancia la cuestión de si la teología puede denominarse ciencia en algún sentido y si aún tiene derecho de ciudadanía dentro de una universidad. Con semejante opción la teología se malogra a sí misma, cae cada vez más en una alienación frente al mundo y acaba encerrándose en una *ghetto*[5].

2. La teología en la pluralidad de teologías entiende su cometido como *una función específica y responsable* en favor de la fe cristiana y del cristianismo con todas sus implicaciones en la comunidad de los creyentes, de los cristianos y la Iglesia, que el teólogo afirma de un modo existencial. En ese sentido cada teología es una teología eclesial, sin lo que perdería su terreno y su sitio. La teología, que lo admite como su ventaja y su referecia a la realidad, habla con ello de los supuestos que la determinan. En otras disciplinas a menudo no sólo se silencian tales supuestos, sino que se combaten en nombre de la ausencia de condicionamientos.

La teología tiene en la comunidad de los fieles el servicio de la reflexión; que puede ser un servicio de inspiración y renovación, un servicio crítico y en ocasiones hasta profético, con los riesgos a los que se vieron expuestos los profestas de los viejos tiempos y de los tiempos nuevos: la persecución en vida y los monumentos después de la muerte.

El magisterio de los teólogos no está en oposición al magisterio de los dirigentes de la Iglesia, y en concreto el del papa y de los obispos, sino que —así debería ser— está al servicio común de la fe y es responsable de la misma. En su visita a Alemania el papa Juan Pablo II subrayó explícitamente la independencia de la teología como ciencia de la fe, que se distingue del magisterio eclesiástico. Teología y magisterio tienen, por consiguiente, una función distinta, sin que puedan reducirse uno a otro. Ambos sirven a un todo. Entre ambos es necesaria la cooperación y la buena disposición al diálogo.

En la aplicación de sus métodos y análisis la teología es libre como ciencia, aunque está en una relación especial con la fe de la Iglesia, que

5. Cf. G. Söhngen, *Die Theologie im Streit der Fakultäten*, en *Einheit in der Theologie*, Munich 1953, 2-21; *Theologie im Haus der Wissenschaften*, en ThQ 157 (1977), Cuad. 3.

se construye sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas. La teología supone la fe, que ella no puede producir. El teólogo está sobre los hombros de los padres en la fe[6]. Esa cooperación es tanto más necesaria, cuanto que hoy ya no basta una mera autoridad formal, ni siquiera en el campo de la fe y de la comunidad creyente. Debe sumársele la fuerza del argumento y de la demostración, pues de lo contrario las instrucciones corren el peligro de no ser recibidas, para perjuicio de todos y perjuicio también de la autoridad misma, cuya competencia decisoria queda fuera de cuestión.

3. Las *controversias* dentro de la discusión teológica —que debe darse según el viejo proverbio de *theologia disputat*— no deberían interrumpirse mediante procedimientos oficiales precipitados. Además de que eso no se logra, pues los problemas siguen buscando su vía y presionan por salir a luz. Las controversias han de dejarse al quehacer y responsabilidad de la teología en la pluralidad de teologías. Los mejores argumentos son los que acaban por imponerse. También la teología debe ser un río que se purifica a sí mismo.

4. La teología en esa su pluralidad no contradice el derecho a la necesaria unidad de la fe y en la fe. Pero esto sólo ocurriría, cuando la teología hubiera perdido hasta su punto de referencia a la fe y a su centro claramente recognoscible: Dios en Cristo, salud del mundo. Pero en tal caso ya no sería teología; o cuando impusiera de modo absoluto *una* teología en la pluralidad de teologías, cuando se negase al diálogo haciéndose pasar como la única salvífica condenando como herejes a todas las demás. Entonces habría renegado del plural legítimo, sacrificándolo en aras de una singularidad ilegítima.

La teología en la pluralidad de teologías, es decir, la forma actual de teología, lejos de representar una oposición es *expresión de una unidad de la fe*, a cuya definición pertenece el ser viva, dinámica, dialogal y creativa. Las verdades sólo pueden vivir en comunidad, una sola muere.

5. Una teología dentro de la pluralidad de teologías tiene su puesto adecuado en una *universidad* con la pluralidad de ciencias y sus métodos. Cada vez que se intenta expulsar a la teología de la casa de la universidad, hay que preguntarse si la universidad hace justicia a su pretensión de reflexionar metódicamente sobre el conjunto de la realidad, si se puede pensar universalmente ese conjunto cuando se ciega la realidad que todo lo abraza, Dios, y cuanto lleva anejo de realidad, experiencia e historia. La expulsión de la teología significó una pérdida en conocimiento y orientación, una pérdida de la cultura y tradición que habían marcado este nuestro tiempo y nuestro mundo y que lo han de-

6. *Papst Johannes Paul II. in Deutschland*, Bonn 1981, 167-172 (Declaraciones de la Sede Apostólica 25).

terminado en el fondo, aunque luego se haya olvidado. La existencia de la teología en nuestras facultades puede y debe recordar esas motivaciones, a fin de que no se sequen las fuentes y pozos de los que hemos vivido hasta hoy.

Y, por último, digamos que, pese a la comunidad que vincula a la teología con el resto de las ciencias por lo que hace a la explicación y valoración de la realidad del mundo y del hombre, pese a ello la teología y su tema, el tema de Dios, quieren precisamente en una universidad, en la casa de las ciencias, demostrar que el hombre, el hombre individual es un gran misterio. El hombre es más y diferente del caso concreto, más que el conjunto de los factores que lo condicionan, y es siempre más que todos los «ismos» y más de cuanto se puede conocer, entender y producir en las ciencias. El hombre no vive sólo de pan[7].

7. G. Söhngen, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft*, en MySal I (1965), 907-980.