

MANUALES DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL (II)

CÉSAR IZQUIERDO
JOSÉ MIGUEL ODERO

Tras haber estudiado en un anterior Boletín los manuales de teología fundamental aparecidos tras el Concilio Vaticano II en las áreas lingüísticas italiana, francesa y española, ahora se aborta el análisis de los manuales alemanes y anglosajones. Este concepto de literatura teológica elemental quiere servir a la docencia de la teología fundamental, exponiendo materiales que pueden ser utilizados para la enseñanza e iniciando una reflexión de conjunto sobre las posibilidades que ofrece esta disciplina.

Pocos libros de texto sobre esta materia han sido publicado en inglés (aquí recogemos tan sólo *cuatro*). Sin embargo, el mundo germánico se coloca junto a Italia como los dos ámbitos culturales que manifiestan una preocupación académica real por facilitar con textos idóneos la enseñanza de la teología fundamental. En efecto, hemos podido incluir aquí *ocho* de estos manuales escritos en alemán.

Ha de advertirse ya desde ahora que el concepto de *manual* escolar es notablemente diverso en las diversas áreas culturales que hemos analizado, en parte respondiendo a las conocidas diferencias que distinguen la enseñanza de la teología en las Facultades alemanas y en las Universidades Pontificias romanas, por poner dos ejemplos ya tópicos. Al concluir este Boletín insistiremos aún en este punto. Pero indicamos ya ahora que van a ser analizados textos muy diversos que sólo caben bajo un concepto muy lato de *manual*; algunos se asemejan más a tratados, otros a enciclopedias especializadas o a ensayos.

El común denominador es el ideal de abarcar en amplitud la teología fundamental.

En 1965 apareció el primer volumen de *Mysterium salutis*¹. Si se presta atención a la fecha se verá lo oportuno y lo arriesgado del momento en que este libro vio la luz. En 1965 terminó el Concilio, por lo cual, si bien los autores podrían pretender ofrecer una obra teológica conforme al «espíritu del Concilio», difícilmente podrían hacerlo sobre los textos del mismo Concilio. Así nos encontramos con el hecho paradójico de que un escrito que se publica al terminar el Concilio y que se difunde en la época «post-conciliar», no cita, al tratar de la Revelación, la Constitución dogmática *Dei Verbum*. Evidentemente, habiéndose iniciado la preparación de esta obra antes del Concilio, los editores no quisieron retrasar su publicación, aunque con ello, las diversas colaboraciones no pudieron redactarse a la luz de los documentos conciliares.

En este Boletín, de los seis volúmenes del *Mysterium salutis* solamente nos interesa el volumen primero, publicado en dos tomos. Lleva por título *Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación* y contiene los trabajos de dieciséis autores, casi todos ellos alemanes. A pesar de que la obra es muy conocida, no será superfluo describir el contenido de estos tomos. Los dos forman una unidad dentro del plan general de *Mysterium salutis*, unidad que se estructura en siete amplios capítulos.

A. Darlap es el autor del primer capítulo, que sirve de introducción al conjunto de la Teología Fundamental («Teología fundamental de la historia de la salvación»). Se trata de un trabajo programático, sobre el que nos detendremos más tarde.

El autor del segundo capítulo («La Revelación») es H. Fries. Viene después un estudio sobre «La presencia de la Revelación en la Escritura y la Tradición», de P. Lingsfeld y H. Haag, al cual añade G. Hasenhüttl un corto estudio sobre Bultmann.

Ya en el tomo segundo, J. Feiner, M. Löhrer, A. Stenzel, K. Rahner, K. Lehmann y Hans Urs von Balthasar son los autores de las diversas secciones que componen el larguísimo capítulo cuarto (más de 300 páginas) sobre «La presencia de la Revelación por medio de la Iglesia». Este capítulo

1. Iohannes FEINER-Magnus LOHRER (ed.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* (Cristiandad, Madrid 1969). Los tratados más directamente relacionados con la teología fundamental se hallan en el primer volumen: «*Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*». El título de la edición alemana de esta obra es *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965).

se divide en cuatro secciones. La sección primera es introductoria, ya que trata de las grandes líneas de la transmisión de la Revelación en la Iglesia. La segunda se ocupa de los sujetos de la transmisión (Magisterio y «sentido de fe»), de los Padres de la Iglesia y los teólogos. La sección tercera («Maneras de transmitir la Revelación») se refiere a la liturgia, al kerigma, al dogma, al arte cristiano y predicación. Finalmente, la cuarta versa sobre la historicidad de la transmisión, centrada en el problema de la evolución de los dogmas.

El capítulo quinto, sobre la fe, se debe a J. Trütsch y J. Pfammater; y el sexto («La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia») a G. Söhngen. Como es natural, no todo lo contenido en estos dos libros sería considerado hoy como objeto de la teología fundamental. Algunos de los temas enunciados son objeto de atención en otras partes propedéuticas a la teología o en tratados estrictamente dogmáticos. En cualquier caso, siendo esta obra —como decíamos— ampliamente conocida, sólo queremos detenernos ahora en la colaboración de Darlap, que consideramos emblemática y que, a la vez, establece en cierto modo el marco dentro del cual se inscriben las demás.

Darlap sitúa la teología fundamental en el ámbito más amplio de la historia de la salvación. Se impone en primer lugar la necesidad de dilucidar qué se entiende por historia de la salvación. El Autor recoge las diversas posibilidades teóricas en que se puede entender una teología de la historia de la salvación. Esta puede ser entendida como historia de las religiones, como filosofía o teología de la historia, como teología dogmática, trasladando en este caso «la teología bíblica de la historia de la salvación a un horizonte dogmático»; puede ser entendida finalmente como metafísica de la salvación reduciendo todas las afirmaciones históricas de la revelación a un esquematismo metafísico (p. 59). Frente a todas ellas, lo que Darlap se propone es «destacar el horizonte teológico en que se mueve la historia de la salvación, horizonte que esta misma historia nos descubre, y estudiar las condiciones que la posibilitan» (*Ibidem*). De este modo se pretende alcanzar la esencia de la historia de la salvación, que incluye todas las experiencias salvíficas de la humanidad, y enlazar teológicamente con la historia cristiana de la salvación.

«Un empeño de esta naturaleza —afirma el Autor— es necesariamente *transcendental*» (p. 60). Siguiendo la antropología transcendental de K. Rahner, Darlap entiende la teología fundamental como una teología *formal* no centrada sobre los hechos *a posteriori* sino sobre las condiciones de posibilidad *a priori* que resultan ser lo que Dios ha dispuesto de hecho en el orden concreto de su actividad salvífica. De este modo tratará de fundamentar la apertura del hombre a una historia de la salvación en general y, con ello, en último término, a una historia cristiana de la salvación. Esto supone que

la inserción del hombre en la historia no es un hecho aislado o una mera situación *de facto* y *a posteriori*, sino una situación que resulta «de la necesaria apertura metafísica y *a priori* del hombre necesitado de salvación a los hechos que sirven de base a la existencia» (p. 60).

Tras el planteamiento general y los presupuestos filosófico-teológicos, Darlap desarrolla su propuesta teológica en tres secciones. La primera de ellas trata del concepto de historia de salvación (pp. 62-136). El núcleo de la cuestión es la relación entre historicidad e historicidad salvífica. La salvación, en cuanto concepto formal, se da ya en la experiencia transcendental que el hombre tiene de su esencial historicidad. Lo que constituye a la historia profana en historia de la salvación es la *interpretación* que de ella hace la palabra de Dios (p. 91). Puede, por tanto distinguirse, una historia general de la salvación y de la revelación, en la que lo propiamente salvífico «se da de una manera confusa, que no alcanza a deslindarse con precisión de la historia profana» (p. 101) y una historia particular (oficial, expresa) de la salvación que está constituida por la interpretación que la palabra de Dios hace de la anterior. Esta interpretación es plena y definitiva por la Revelación de la Palabra de la Trinidad, Jesucristo.

La sección segunda trata del «Origen histórico e interpretación de la historia de la salvación». Se trata aquí particularmente de la revelación salvífica, plena y definitiva ofrecida por Dios en Jesucristo. Cristo es el punto culminante y escatológico de la historia de la salvación, la realidad irrebasa-ble en la que coinciden gracia y Revelación, acción de Dios y acción del hombre. Por relación a Cristo se deben examinar la adecuación de la Revelación de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento y en la historia de la humanidad.

El contenido de la sección tercera, se refiere al «Curso de la historia de la salvación». A la distinción entre historia general e historia particular y oficial de la salvación y de la Revelación, le adviene una nueva distinción. La experiencia transcendental revelada de Dios se transmite y se interpreta por una «historia de la salvación general categorial», en la que «un objeto, explícitamente formal y categorial, aunque sea profano, puede bastar para transmitir una experiencia transcendental, sobrenaturalmente elevada» (p. 181). Esta historia general de la salvación alcanza «su plena esencia y su plena objetivación histórica, sin que por ello pueda decirse que la historia general de la salvación no existe» en la «historia oficial particular y categorial de la revelación» (p. 187), en la que la revelación transcendental se expone ante un círculo de hombres limitados en el tiempo y en el espacio. Respondiendo a esta última distinción, Darlap reconoce tres etapas en la historia de la salvación. La primera es la constitución de la historia general de la salvación

mediante la creación y la comunicación de Dios; la segunda etapa es la historia «precristiana» de la salvación (historia de las religiones); la tercera la historia particular de la salvación, en su fase de preparación (Antiguo Testamento) y de plenitud (Cristo).

Por lo que se refiere al contenido, la primera observación que se puede hacer es —como ya apuntamos— la presencia implícita y explícita de la teología trascendental de K. Rahner en los puntos de partida del trabajo de Darlap, así como en buena parte de sus desarrollos. Esto quiere decir que esta teología fundamental se centra, sobre todo, en los elementos formales y *a priori* de la Revelación y de la salvación, aunque no se prescinda de los contenidos. Esta opción, en cuanto supone una reinterpretación rahneriana de los conceptos de revelación, salvación y fe, está sujeta a reservas y matizaciones. Una de estas reservas es que la ampliación del significado de salvación, historia y revelación es a veces tan forzada que resulta completo discernir a ciencia cierta los límites, y por tanto el contenido, de cada término en los diversos contextos en los que aparece.

A este respecto, las categorías *historia general* e *historia particular* de la salvación y de la revelación contienen un excesivo margen de ambigüedad. Porque casi obligan a considerar al Evangelio como mera aplicación o condensación de constantes antropológicas. ¿Dónde queda, pues, la novedad radical de Cristo, la libertad de la invitación divina a la *Koinonía*, la gratitud del don de la deificación y la consistencia de la Iglesia como signo y Sacramento de la salvación Universal? Con dichas categorías se muestra sin duda cómo lo humano por sí mismo considerado se abre a la acción de Dios, pero al hacerlo, ¿no se diluye lo cristiano reducido a una interpretación y proclamación accidentales de la revelación trascendental?

El trabajo de Darlap no tiene las características pedagógicas de un manual. Tiene, sin embargo, el interés de señalar las coordenadas sobre las que se traza la Teología Fundamental que se extiende a lo largo de los dos volúmenes *Mysterium salutis* a los que al principio hemos hecho referencia. En nuestra opinión estos volúmenes difícilmente pueden servir para comenzar el estudio de la teología fundamental tanto por su estructura como por el desarrollo de las cuestiones, excesivamente hermético en la mayoría de los casos.

Aunque aún sin concluir, la «Teología Fundamental» de Adolf Kol-

ping² —profesor emérito de la Universidad de Friburgo Br.— pretende ser «la investigación más amplia —al menos en lengua alemana— que presente la racionalidad de la fe de la Iglesia católica en el Evangelio» (II, p. VII). Los tres volúmenes publicados alcanzan ya las 2000 páginas y se titulan respectivamente: I. «Teoría del conocimiento de la credibilidad de la Revelación»; II. «La revelación histórica y concreta de Dios»; III.1. «La Iglesia católica como custodia de la Revelación de Dios».

Para completar su proyecto apoloético, Kolping ha de publicar aún otras dos partes de su tercer volumen, dedicadas respectivamente a la Iglesia católica y romana como la única Iglesia fundada por Dios y como motivo de credibilidad de la Revelación que custodia.

No se aborda en esta obra el problema de la epistemología teológica, que el Autor ha preferido tratar separadamente en otra de sus publicaciones³. En su opinión, la teología fundamental tiene un objetivo netamente apoloético: probar la divinidad de la revelación cristiana, es decir reivindicar para el Evangelio su realidad de revelación divina. Se trata de esclarecer «los fundamentos racionales de la fe» (I, p. 26), deshaciendo prejuicios al respecto y atrayendo a la fe a los no cristianos, con una labor apoloética de signo irénico y no apoloético. Ante el reto del ateísmo, es urgente responder sin ambigüedad a estas preguntas: «¿se puede creer todavía en la predicación eclesial de la Revelación?» (I, p. 8), ¿por qué a los cristianos nos es posible creer?, ¿acaso puede determinarse la realidad de la Revelación? Kolping entiende que la teología fundamental debe tratar estas cuestiones en un nivel accesible a quien aún no es creyente.

Las primeras bases de la teología fundamental las busca el Autor en la asunción crítica por parte del teólogo de elementos de filosofía de la religión, para colocarlos en relación a la Revelación, como *preambula fidei*. A esta fase responde el primer tomo de la obra. En dicha «Teoría del conocimiento de la credibilidad de la Revelación» se pasa revista brevemente al tema del conocimiento de la existencia de Dios, para detenerse luego en explicar los conceptos de «sobrenatural», «salvación» y «revelación». Se estudian prolijamente los factores modernos anticristianos; por último, Kolping se ex-

2. Adolf KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 3 vol., (Regensburg, Münster 1968 ss.). I. *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis* (1968) 379 pp.; II. *Die Konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes* (1974) 783 pp.; III.1, *Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes, I. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi* (1981) 875 pp.

3. A. KOLPING, *Einführung in die Katholische Theologie* (Münster 1960).

playa en una teoría sobre la credibilidad, que será formalmente el objeto de su teología fundamental. En la determinación de esta credibilidad, el milagro no será un criterio exclusivo, pero sí decisivo.

El segundo tomo, dedicado al estudio de la revelación histórica, está lógicamente centrado en Cristo: «La pregunta por la credibilidad de la pretensión de Jesús como *legatus divinus* es objeto de la teología fundamental» (II, p. 235). En este sentido, se estudia muy documentadamente el acceso histórico a Jesús y la credibilidad de su figura, de su doctrina, de sus «obras de poder» y de su Pasión; todo ello a lo largo de casi 500 páginas.

Pero Kolping dedica además un extensísimo capítulo a determinar la credibilidad de la Revelación a partir del análisis de la historia singular de Israel, «fenómeno único» que manifiesta la actuación de un factor sobrenatural (II, p. 170). Por otra parte, como introducción a estas cuestiones clásicas, Kolping se detiene en establecer el lugar de la Revelación en el horizonte de la cosmología, la etnología y la evolución de la vida. La correspondencia de la Revelación con estos conocimientos sería otro motivo de credibilidad. En definitiva, se afirma que la realidad de Cristo puede encontrar resonancia espiritual y personal en cada hombre por vías diversas, cuyo conjunto debe describir la teología fundamental. «El motivo central de credibilidad queda establecido por medio de las ciencias del espíritu: la unidad permanente del rostro de Dios, con el cual el Dios escondido en la revelación concreta (...) nos sale al encuentro» (II, p. 11).

Es de notar que la apologética de Kolping quiere ser omnicomprendiva en lo que respecta a motivos de credibilidad. En este sentido, a diferencia de algunos de los manuales recientes, no teme detenerse ampliamente en el análisis de los milagros de Jesús. Sin embargo, la línea de argumentación que el Autor juzga más eficaz es la que destaca la singularidad de la figura de Jesús a partir de su contexto histórico-religioso. Por eso, los elementos que se resaltan como más relevantes en el signo de Cristo son su profunda conciencia de traer la salvación definitiva, la radicalidad de las exigencias éticas que supone su señorío, etc.

La Iglesia es la protagonista de la tercera y última parte de esta teología fundamental, que «se orienta a una iluminación científica del problema global del acto de fe eclesial» (III, p. VII). Kolping busca en la Iglesia elementos de credibilidad naturalmente cognoscibles, agrupándolos luego de modo racional y metódico, pero siendo consciente de que el misterio eclesiológico queda siempre detrás de lo visible (III, p. 3-4). Por medio de la historia y de la filosofía desea demostrar que las pretensiones de la Igle-

sia —contenidas en la Revelación y la fe— son justificables ante los no cristianos y, más especialmente, ante los cristianos no católicos.

La parte primera —por ahora, la única publicada— de esta eclesiología fundamental se centra en los orígenes históricos de la Iglesia, para demostrar luego que la Iglesia actual lleva al hombre hacia Cristo: la necesidad de la Iglesia contemporánea dentro de la economía de la salvación se resuelve en el conocimiento histórico de los comienzos de la Iglesia, porque el origen singular de la Iglesia acredita patentemente su pretensión de poseer la revelación divina (III, p. 8).

El estudio de los orígenes históricos de la Iglesia, que es la parte más extensa de esta teología fundamental, tiene en este manual una estructura original. Tras unas aclaraciones terminológicas y una evaluación del *status quaestionis*, Kolping se detiene en un pormenorizado análisis de la canonicidad e historicidad de cada libro del Nuevo Testamento, para concluir que la Iglesia posee, en efecto, tal como ella proclama, la concreta e histórica revelación de Cristo. Enseñada, se afronta la demostración histórica de la voluntad fundacional de Cristo respecto de la Iglesia y, a continuación, se coloca el tema de la resurrección de Jesús, como fundamento de la constitución formal de la Iglesia de los discípulos de Jesús —a la vez, en este apartado se ventila también la credibilidad de los testimonios apostólicos sobre la resurrección—. Por último, se estudian algunas cuestiones históricas de especial interés: la configuración jerárquica de la Iglesia antigua, su expansión, etc.

Esta prolija «Teología Fundamental» no es ciertamente un manual escolar, pero tampoco alcanza a ser un tratado suficientemente completo. Por la notable documentación acumulada, merece quedar como obra de consulta en bibliotecas especializadas. Esta obra además tiene en su favor la explícita voluntad de teologizar en cooperación con el Magisterio, investigando las sendas que los dos últimos Concilios han apuntado para una apologética de la fe. Sin embargo, el mismo Autor es consciente de la existencia de lagunas cuando describe su obra como «un intento limitado de hacer visibles las estructuras básicas de la teología fundamental» (I, p. 9). En efecto, la elaboración de un buen tratado requeriría una elaboración sintética (y no sólo ecléctica) de las aportaciones de los autores clásicos y modernos en esta disciplina, buscando crear desde instancias superiores un cierto consenso fundamental, que a su vez perpetuaría la validez de la síntesis. Kolping ha realizado esta labor sólo muy parcialmente, quizás porque, en el proceso de centrifugación temática y de desorientación metodológica que aún padece la teología fundamental, no se dan aún las condiciones objetivas necesarias para elaborar dicho tratado.

Johann B. Metz, el conocido autor de la «teología política», no ha publicado un manual para la enseñanza de la teología fundamental, pero sí ha editado un «*Esbozo de teología política fundamental para nuestro tiempo*»⁴ en el cual pretende trazar sus líneas maestras.

La obra recoge varias conferencias dictadas entre 1968 y 1974 —publicadas casi todas en la revista *Concilium*— junto a algunos textos inéditos. En cualquier caso, una presentación no estrictamente sistemática de esta disciplina responde a la propia concepción del Autor, para el cual la teología fundamental es sólo «elaboración de una forma actual de invitación al cristianismo» (p. 99); por tanto, los asuntos a tratar vendrían en cada caso «impuestos por la coyuntura actual de la Iglesia y la sociedad» (*ibidem*). Metz comparte con Rahner lo que él denomina una concepción «biográfica» de la teología, es decir teología centrada en el «sujeto»; teología que afronta temas variados y aún dispares en «el empeño de hermanar doctrina y vida dentro de las circunstancias actuales» (p. 233).

De ahí que en este esbozo de teología fundamental se discuta y desarrolle simultáneamente el «Concepto» de teología fundamental, sus «Temas» propios y sus principales «Categorías». La división tripartita del libro no tiene carácter sistemático: en cada parte se habla de todo sin dar por ya asentado lo anterior. Por eso quizá el modo más claro de describir esta obra sea referirse a las categorías y principios que la conforman.

La primera categoría de esta teología fundamental es la de *praxis crítica*. Para Metz dar razón de la esperanza cristiana es una tarea teórico-práctica: consiste en buscar y describir una praxis «que sea irreductible a las interpretaciones de las ideologías dominantes no cristianas» (p. 22), es decir, una praxis crítica de las teorías no cristianas que tendrá la forma de «acuerdo inquietante y peligroso» (p. 101). Una praxis especialmente atenta a la realidad social concreta de cada momento histórico.

De ahí que la teología se imponga «una tarea previa: cerciorarse de la situación, hacer una especie de análisis de la actualidad, que ni la teología ni una filosofía estandarizada pueden proporcionar a priori»; es decir, el plano

4. J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (Cristiandad, Madrid 1979), 253 pp. La edición alemana se publicó en 1977.

de interés de la teología fundamental no es el teórico: «lo que se ventila es más bien la situación histórico-social concreta de los sujetos, con sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones» (p. 17). La justificación crítica de la fe y de la esperanza cristianas «no puede prescindir de esta referencia *social y práctica*; y su teoría no puede sustraerse de los problemas de la vida pública, del derecho, de la libertad; en una palabra: de la situación política» (p. 100).

Al criticar las ideologías dominantes, la teología —según Metz— debe tener un concepto positivo de la modernidad y buscar su verificación en «la situación histórico-social», es decir, *desde el sujeto* y sus experiencias (cfr. p. 26). En Metz se ha impuesto «la idea de que esa conciencia que se dice moderna, representa precisamente la totalidad del mundo que nos ha transmitido la historia y de la que se forma una idea teológico-crítica, si se quiere hablar responsablemente de Dios»; y por tanto guía su teología una «voluntad de asimilación crítica y fecunda» del pensamiento moderno (p. 36). (Pero —nótese bien— no quiere decir aquí asimilación condicionada a algún presupuesto teórico).

Otra categoría fundamental de la teología política es la prioridad del sujeto. Como Rahner, Metz concibe también la teología fundamental como teología del sujeto, en cuanto «la idea de Dios es constitutiva del sujeto y artifice de su identidad» (p. 77). Esta teología apologética querrá mostrar que la idea cristiana de Dios «no es expresión de un avasallamiento a posteriori del sujeto, ni tampoco el resultado de una proyección del propio sujeto amenazado» (p. 78). Sin embargo, Metz criticará luego las que denomina «teologías del sujeto carentes de sujeto» —la teología trascendental de Rahner, la existencial, la personalista, etc.— que abstraen del sujeto su dimensión histórico-social. La prioridad del sujeto sólo es real cuando se «desarrolla la teología del sujeto a la vez como teoría de la historia y la sociedad, oponiéndose a la usual división de trabajo entre teología sistemática y doctrina teológica de la sociedad, y concibiendo y elaborando esta teoría como teoría práctica» (pp. 80-81).

Es decir, para Metz el primado del sujeto está subordinado al último fundamento, a su juicio, de la teología cristiana, que es el primado de la praxis: «La teología fundamental práctica se opone a una subordinación no dialéctica de la praxis a la teoría y la idea. La teología fundamental práctica hace hincapié en la fuerza inteligible de la praxis misma, en el sentido de una dialéctica teoría-praxis» (p. 65). En este punto, Metz reconoce cierta deuda con el Kant de la razón práctica y con el pensamiento marxista (p. 68).

Para subrayar este decisivo primado, el Autor puntualiza enseguida que

«la *idea cristiana de Dios* es de suyo una idea práctica, Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo» «Cristo debe ser pensado de modo que nunca sea solamente *pensado*» (p. 66). Ahora bien, la praxis es social, aunque esta praxis tenga también una dimensión ética. Lo típico de la praxis cristiana es su capacidad de resucitar un *plus* de determinaciones o referencias históricas «que no son función derivada de la totalidad social dominante. Aquí tiene su puesto el recuerdo como elemento peligroso, como rebelión y subversión (aunque la dimensión ética de esta praxis impida a la vez «la negación abstracta o violenta del individuo», en cuanto *crítica de la violencia* (cfr. p. 72).

El primado de la praxis y su relación dialéctica con la teoría tiene una consecuencia importante: la identificación funcional de verdad y relevancia, «en el sentido de que la verdad viene a ser esa relevancia que vale para *todos* los sujetos: *es verdadero lo que es relevante para todos los sujetos, ... aun para los muertos y los vencidos*» (p. 76).

Una tercera categoría metziana es, pues, la de *solidaridad*. La idea de Dios «se opera en la formación de una identidad del sujeto centrada en el tener y el poseer, y hace del sujeto un sujeto solidario» (p. 78), pues es en las contradicciones y antagonismos sociales donde «se constituye el sujeto histórico» (p. 82).

La teología cristiana, si quiere insertar a Dios en el sujeto, debe considerar que «la subjetivación histórica de un pueblo, raza o clase comienza siempre, de hecho, cuando se rompe el hechizo de la conciencia histórica *oficial* al desenmascararla como propaganda de los señores y los poderosos» (p. 83). Para ello, el teólogo sólo tiene que dejar operar a la fe como «*memoria Passionis*», como *recuerdo* del sufrimiento de los muertos en forma narrativa. Así entendida, la fe es «categoría de liberación» (p. 84), porque «el recuerdo cristiano apela a la historia de los hombres como sujetos ante Dios y trata de forzar a los cristianos a aceptar el desafío práctico de esta historia. La praxis de los cristianos debe ser una muestra de este hecho: que todos los hombres están llamados a ser sujetos delante de Dios» (p. 85). La apologética comienza, para Metz, como denuncia política, porque «el sujeto religioso considera, como condición necesaria (aunque no suficiente) de su ser-sujeto ante Dios, la subjetivación de los otros, que viven en opresión y en marginación colectiva»; y así, «el evangelio de los cristianos ya es político y compromete políticamente por el mero hecho de proclamar que *todos* los hombres son sujetos ante Dios y de que hay que luchar contra la inhumanidad y la opresión que impiden a numerosísimos habitantes de regiones enteras del planeta alcanzar su condición de sujetos» (p. 88).

Como resumen de estos principios, Metz sintetiza una definición de la fe: «praxis dentro de la historia y la sociedad, que se concibe como esperanza solidaria en el Dios de Jesús en cuanto Dios de vivos y muertos que llama a todos a ser sujetos en su presencia» (p. 91). La credibilidad de Dios es la credibilidad de una justicia que se debe revelar —para Metz— en el compromiso por la justicia de las personas e instituciones cristianas; ello es esencial a la fe, porque la esperanza cristiana es «esperanza de una revolución a favor de todos, de los que sufren injustamente, los hace tiempo olvidados y también los muertos. Esta esperanza no paraliza las iniciativas históricas ni la lucha para que todos sean sujetos; más bien garantiza la certeza de quienes se oponen a la injusta situación vigente» (p. 95).

Por último, entre las categorías básicas de una teología fundamental práctica, Metz enuncia también la *narración*. El recuerdo de la fe tiene necesariamente forma narrativa, porque la fe es recuerdo de algo radicalmente nuevo (p. 215), la fe es «el comportamiento por el cual el hombre se acuerda de las promesas anunciadas y de las esperanzas alentadas ante tales promesas, y se liga a esos recuerdos como determinantes de su vida» (p. 208). Metz valora, pues, la fe dogmática (*fides quae*) por su eficacia liberadora «para desligarse una y otra vez de los mecanismos coactivos de lo inmediatamente dado y conocido y para quebrar la trivialidad de lo establecido y del único futuro que ahí se puede invocar» (p. 209), y —se diría— lo valora *sólo* por esa función liberadora: «el criterio de su genuino carácter cristiano es la peligrosidad crítica y liberadora, y al mismo tiempo redentora» (p. 120). De ahí la necesidad —dice Metz— de reinterpretar en cada situación las fórmulas de fe para no suscitar «la sospecha de legitimar una fe muerta, impuesta por autoridad, una fe de personas inmaduras, una fe incluso como *opio del pueblo*» (p. 211).

La teología fundamental, tal como Metz la entiende, es una reflexión crítica del cristiano sobre la situación sociocultural presente, con la esperanza de hallar en ese análisis las claves para una praxis cristiana creíble, para articular la confesión de fe con una actividad eclesial transformadora del mundo. Esta teología tiene una fuerte carga polémica. La teología política, en efecto, pretende «hacer saltar» provocativamente cualquier otra teología fundamental, la doctrina social de la Iglesia y una predicación «no política» de los dogmas.

La *teología política* quiere remover cierto «privatismo» solipsista que es tentación histórica en la vivencia religiosa del hombre culto contemporáneo. Pero la consecución de este objetivo lo alcanza tras pagar un precio demasiado caro, pues su teología fundamental está continuamente expuesta a deslizar el pensamiento hacia el pragmatismo, hacia un relativismo «soli-

dario», —no individualista—, pero cerradamente antropocéntrico. Ciertamente es el bien obrar del cristiano, su testimonio de vida, el elemento más eficaz con la boca; pero, ¿excluye ello toda apología teórica? Es decir, todo argumento desde la perspectiva de la realidad, ¿es imposible?

La realidad es que si bien Metz declara que hay que ser cuidadoso en no asumir las categorías de las dos ideologías dominantes (también culturalmente), en más de una ocasión parece lastrado decisivamente en su concepto de *praxis* por los presupuestos del pensamiento neomarxista de la Escuela de Frankfurt, cuyas cabezas (Bloch, Adorno, Habermas, Horkheimer, Benjamin) aparecen reiteradamente citadas en esta obra. Personalmente echamos de menos una discusión más libre sobre la identificación supuesta por Metz entre *praxis cristiana* / *praxis socio-histórica*. Esa discusión evitaría una profunda equivocación ínsita en el concepto de *praxis* que maneja Metz. Cuando la fe no se percibe como un hacer pie firmemente en la Verdad absoluta y fontal de Dios, sino sólo como un comportamiento humano frente a una idea de Dios que, por ser «práctica», sólo se define en términos de comportamiento humano, entonces la perplejidad intelectual acompaña inevitablemente la *praxis*.

La teología de Metz puede hacerse aceptar en la Iglesia como grito provocador que pone de relieve la relevancia práctica de la fe cristiana y la necesidad de que la teología fundamental considere la importancia de lo social-político en la credibilidad de la Revelación. Pero, por otra parte, la «teología política» presenta tan múltiples insuficiencias que, en cuanto cuerpo de doctrina, sólo muy críticamente permite ser asimilada en la tradición teológica católica. Quizá la más lamentable entre esas insuficiencias sea su concepción antiintelectual y ateológica de la fe cristiana.

La fe, en cuanto llamada a la comunión con Dios, ni se resuelve en un estilo vinculante de *praxis* política, ni consiste principalmente en dicha *praxis*. Naturalmente, la fe cristiana revoluciona el sentido de todo lo humano —también la política—, pero es ingenuo y peligroso para la legítima libertad de los cristianos sostener que los cauces de esa revolución puedan ser predecibles y articulables *a priori*. Esta inicial determinación política de la fe es posible porque la fe no se resuelve exclusivamente en *praxis* política, sino más bien en *praxis* moral. La fe tiende a resolverse de suyo en caridad, en santidad. Sólo a partir de este imperativo de santidad, definido por el Evangelio, los Pastores pueden y deben formular los principios orientadores de la *praxis* social y política.

De ahí que la credibilidad de la Revelación —objeto privilegiado de la teología fundamental— tampoco pueda reducirse a las realizaciones de la justicia política; antes y más eficazmente manifiesta más convincentemente

la fuerza del Evangelio y la santidad de los cristianos, como factor que promueve la justicia pero trascendiéndola.

La «Teología fundamental ecuménica» de P. Knauer, profesor de Frankfurt desde 1969⁵, quiere ser un «curso fundamental», en el sentido rahneriano (p. 11), es decir, una «gramática de la fe» que prepare el camino a la *traditio fidei*, ya que —se afirma— es necesario que la transmisión de la fe se lleve a cabo estableciendo contacto con las experiencias del hombre contemporáneo. Pero, en contraste con Rahner, el Autor quiere acentuar el carácter verbal (*Worthaftigkeit*) y el valor intelectual de la Revelación.

Para Knauer, el proyecto de una teología fundamental se halla encerrado en la expresión paulina *fides ex auditu* (Rom 10, 17): ahí, —afirma— está la clave fundamental del cristianismo. Fe y transmisión de la fe son conceptos relativos, que se enriquecen mutuamente y cuya precisión evita malentendidos y falsificaciones fundamentales. El sustrato de la teología fundamental es una «ontología relacional» (p. 11), que da razón de los contenidos de la fe a partir de su único origen: la transmisión, es decir, el lenguaje.

Si el fin de la teología fundamental es la fundamentación de la conciencia creyente en lo que tiene de específico, pero justificándola racionalmente ante los no creyentes (p. 15), Knauer entiende que «una teología fundamental de este tipo es sólo algo así como una gramática para el lenguaje de la fe» (p. 17), que da la clave para comprender adecuadamente la tradición cristiana. Por todo ello, su tarea fundamental «reside en familiarizarse con todos los modos de la Palabra de Dios» (p. 17).

Siguiendo esta inspiración, los contenidos de este manual se agrupan en tres partes: un estudio del contenido del mensaje cristiano, un análisis de las estructuras de su transmisión y, por último, una revisión de los factores que determinan el asentimiento del creyente ante la predicación.

En la primera parte se analiza el significado del término *Dios*, señalando que el Evangelio está interpelando ya al hombre aún antes de ser pre-

5. Peter KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören: Oekumenische Fundamentaltheologie* (Styria Verlag, Bamberg 1983), 382 pp. La primera edición data de 1978.

dicado, a través de la religiosidad humana (p. 16). Enseguida se pasa revista a los dogmas fundamentales sobre Dios, la Palabra de Dios y la Creación, la Trinidad y la comunicación del Espíritu Santo a los hombres; de esta forma la fe es definida, no sólo formalmente, sino con un contenido trinitario como participación en la relación filial de Jesús y en la plenitud del Espíritu Santo.

En un segundo momento, se describen las formas concretas en que se hace posible el encuentro del hombre con la Palabra de Dios. Aquí se desarrolla el clásico tratado sobre los lugares teológicos: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio.

Por último, se analizan los factores determinantes que hacen posible el consentimiento creyente ante la predicación cristiana. Knauer subraya que es en dos presupuestos de la fe —la Palabra de Dios y el hombre— donde debe buscarse la credibilidad de la predicación (p. 245). Esa credibilidad gira alrededor de la creaturalidad del hombre —Knauer la establece con la categoría rahneriana de «existencial sobrenatural»— y en las circunstancias de la confrontación histórica del hombre con el Evangelio. El Autor dedica un apartado a valorar la eficacia de milagros y profecías en orden a la credibilidad. Al final de este apartado se aborda la cuestión de la fundamentación de la teología.

La teología de Knauer se centra, pues, en la fundamentación indirecta de que la predicación cristiana es legítima, en cuanto cabe establecer racionalmente la incredulidad de la incredulidad, es decir, en cuanto se establece la arbitrariedad en que incurre cualquier postura que se presenta como alternativa frente a la fe cristiana: «el hombre no tiene de hecho fundamentos legítimos para una opción diversa de la fe» (p. 252). Esto es lo que, por otra parte, fundamenta también el carácter científico de la teología.

El calificativo de «ecuménico» que Knauer aplica a su manual no quiere anunciar el surgimiento de una «nueva» teología fundamental, sino sólo apuntar al posible efecto ecuménico que tendrá la resolución de cuestiones teológicas «fundamentales» que versan sobre la naturaleza de la fe. De algún modo —añade— toda teología fundamental católica será «ecuménica», en cuanto el Espíritu Santo que inspira la fe es principio de unión entre los creyentes (p. 16).

Hay que resaltar el positivo interés didáctico que revela la estructura de esta publicación: al final de cada capítulo se incluye una decena de preguntas para facilitar al alumno el ejercicio de precisar los contenidos de su lectura; también se presentan resumidas en forma de tesis las principales afirmaciones del texto.

El manual de Knauer contiene intuiciones certeras, que ilustran el carácter fundamental y la eficacia ecuménica de esta disciplina, la cual debe dar razón de la estructura de las verdades más básicas de la confesión de fe cristiana. Si bien, como Rahner y Fries, el Autor polariza en el momento antropológico la racionalidad de la fe, su teología compensa mejor quizás este acento con una efectiva apertura a los aspectos más trascendentes de la Revelación.

El concepto de credibilidad fijado por Knauer es algo minimalista. La lectura de la Escritura y de la gran tradición teológica revelan algo que está ausente en esta obra: la aspiración a una positiva luminosidad de la Revelación, y no se conforman con excluir la posibilidad a alternativas frente a la fe cristiana. Quizá reparara esta deficiencia la incorporación al manual de los elementos históricos de la Revelación que son signos de credibilidad; igualmente se echa en falta un esclarecimiento de la credibilidad que merece la Iglesia.

El grueso volumen sobre «Teología Fundamental» publicado por Heinrich Fries⁶ viene a ser —en palabras de Autor— una síntesis de su docencia universitaria en München, síntesis publicada en 1985 al poco de dejar su cátedra.

Según Fries, la teología fundamental debe centrarse en el estudio de la fe y de sus correlatos: la Revelación, de la que recibe sus contenidos, y la Iglesia, que es portadora y transmisora de la Revelación, mediación necesaria de la fe. De este modo, se están asegurando los fundamentos de la teología. El Autor entiende que el interés de la teología fundamental es principalmente antropológico y se localiza en la fe: «sin la fe, la Revelación deja de ser lo que debe ser y quiere ser: Revelación para los hombres». Pero la fe y los fundamentos de la Teología —afirma Fries— son efectos susceptibles de conocimiento histórico y racional» (p. 17).

Esta disciplina tendría una función mediadora entre la cultura y la fe, asumiendo la responsabilidad de repensar continuamente la fe en cada época, presentando la revelación cristiana como respuesta a los grandes problemas concretos que acucian al hombre. El acto de fe, en efecto, dice una relación

6. Heinrich FRIES, *Fundamentaltheologie* (Styria Verlag, Graz 1985), 579 pp. La traducción española ha sido ya publicada: *Teología Fundamental* (Herder, Barcelona 1987) 700 pp.

intrínseca al hombre, al mundo y a la historia, de modo que estos elementos deben ser tenidos en cuenta a la hora de la autojustificación y verificación de la decisión creyente. En este sentido, «la apologética —afirma Fries— es una dimensión permanente de la teología» (pp. 13-14), como expresión de cierta conflictividad creadora que se va desatando reiteradamente entre la revelación y el espíritu de cada época. La teología fundamental asumirá, pues, las funciones y contenidos de la antigua apologética, pero con otro espíritu, que Fries expresa en la categoría de lo «teológico-trascendental». Se trata de la reflexión teológica de la razón creyente sobre sus presupuestos, reconociendo la relación intrínseca del acto y de los contenidos de la fe con el hombre, el mundo y la historia.

Este volumen de «Teología Fundamental» aparece dividido según los tres grandes objetos de esta disciplina: fe (y ciencia de la fe), Revelación e Iglesia.

En el primer libro se determina la realidad de la fe como correlato del proyecto antropológico (p. 58). Después se discuten cuestiones propiamente teológicas (la fe en la Biblia; fe como visión, dogma y verdad; confesión de fe) para luego poder definir finalmente la teología como ciencia de la fe, y solventar las cuestiones de interés sobre la naturaleza de la teología (relaciones fe/razón, teología/ciencia moderna; pluralismo teológico).

La Revelación es el gran concepto «teológico-trascendental» (p. 155), fundamento y horizonte de la fe. Fries aborda el tema desde la antropología. Se interesa por los datos que aporta la historia de las religiones y enseguida plantea el carácter de Revelación que puede tener la Creación, rechazado por las tendencias de secularización contemporáneas. Pero los focos de interés de esta primera parte van a ser el estudio del hombre y de la historia como Revelación, de acuerdo con las categorías respectivas de trascendencia y sentido.

Concluida la parte elemental se inicia el estudio de la «revelación especial», histórica. Fries, siguiendo la filosofía religiosa de Rahner, subrayará que el hombre es condición de posibilidad de la Revelación (p. 219) y clave de su estructura histórica y verbal. La teología bascula y se hace depender fundamentalmente de la antropología.

El resto del estudio de la Revelación sigue líneas más clásicas: descripción histórica de la Escritura; establecimiento de los criterios de la Revelación; análisis especial de la resurrección de Cristo como acontecimiento histórico que otorga credibilidad a la Revelación bíblica. Fries no concede valor apologético a los milagros, pues entiende que la fe es presupuesto del conocimiento y del reconocimiento de los mismos como acción de Dios, de modo que son inintegribles fuera de este contexto (pp. 286-290).

El tercer libro es el más extenso de esta obra. El Autor afirma que la Iglesia «es objeto de la teología fundamental porque pertenece a los presupuestos y a las condiciones de posibilidad de la fe» (p. 321).

En cuanto a la fe se engendra *ex auditu*, el teólogo debe reconocer la prioridad de la Palabra y de la comunidad que la transmite. La fe es, pues, un fenómeno social, que dice relación intrínseca a hechos y situaciones: no es una idea filosófica.

En esta parte, junto a temas ya clásicos —Israel e Iglesia; fundación y constitución; mediación respecto a la Revelación—, Fries estudia otros menos usuales. Así dedica bastantes páginas a las estructuras eclesíásticas, a su origen y a la discusión teológica actual sobre su sentido. Estas estructuras, en cuanto son «fieles a sus orígenes y conformes a la situación del hombre al que deben servir» (p. 418) llevan a cabo una función verificadora respecto a la Revelación que se canaliza a través de ella, significando su legitimidad. En estrecha dependencia con las estructuras, corona este libro una breve reflexión sobre el ecumenismo. El Autor propone asumir todas las confesiones como tales, es decir como «sujetos legítimos».

Como se habrá observado, están ausentes de este planteamiento las cuestiones referentes a la religiosidad y al acceso a Dios, así como un estudio de las críticas e impugnaciones anticristianas. Fries disculpa estas omisiones señalando que las tareas de la teología fundamental son tan extensas y complejas que sólo pueden emprenderse hoy día en equipo; por eso respecto a dichas cuestiones remite a otros libros publicados, propios y ajenos.

La teología fundamental de Fries podría ser calificada de «antropológica», pues se inspira en la convicción de que la razonabilidad de la fe cristiana sólo queda esclarecida cuando se evidencia la dimensión trascendental («teológicotrascendental») de lo humano en la cual se resuelve la fe. Aquí radica el interés de su pensamiento —interesado como el de Rahner en mostrar la no arbitrariedad de la revelación divina—, aunque aquí reside también su debilidad. Pues al insertar tan estrechamente la revelación divina en lo dado del hombre —la cuestión del existencial sobrenatural—, se corre el riesgo de desdibujar lo gratuito y lo «nuevo» de la comunicación de la vida divina trinitaria. Así, podría decirse que, tal como viene tratada en esta teología fundamental, la Revelación revela poco de Dios y, en consecuencia, revela poco del hombre. Aunque sea admitida como un fenómeno histórico a través del cual el hombre puede reconocer su dinámica espiritual propia —en cuanto la Revelación necesariamente se ajusta a esa dinámica—, parece como si el hombre se comprendiera a sí mismo con ocasión de la Revelación, pero no fuera iluminado por la Palabra divina.

Esta actitud insuficientemente teocéntrica, parece estar en la base de la dificultad que el Autor manifiesta para asumir de modo más atrevido y creativo —menos condescendiente con la mentalidad dominante— las cuestiones más «escandalizantes» hoy día de la fe. La fe será siempre una obediencia que causa escándalo a la «sabiduría de este mundo» y un «signo de contradicción».

Otro manual alemán de teología fundamental recientemente publicado es la «Teología fundamental contextual» de H. Waldenfels, Profesor de la Universidad de Bonn⁷. La finalidad del libro es eminentemente escolar; preparado a través de las lecciones académicas de Waldenfels, quiere ser «un libro de trabajo» (p. 5). En este sentido, la estructura de la obra es —en buena parte— convencional, en cuanto busca adaptarse a las exigencias académicas de un curso institucional en esta disciplina.

Su concepción de la teología fundamental es muy amplia. Siguiendo a Söhngen, adscribe a la teología fundamental la doble tarea de hacerse cargo de los principios de la fe y de los principios de la teología (p. 88), preparando el camino de los no creyentes hacia la fe eclesial y fundamentando la teología que reflexiona sobre esta fe.

Waldenfels reivindica netamente el carácter teológico de la teología fundamental, afirmando que no puede concebirse como una mera ciencia de la religión, porque debe estar comprometida con la verdad de la fe y el valor sin par de la salvación de Cristo. Pero esta ciencia tiene, frente al resto de los saberes teológicos, una función específica apoloético-dialogal: «justificar la fe ante quienes no creen... y hacer posible una verificación especulativa, lingüística y práctica de la fe» (p. 6). Centrándose en la Revelación y en su transmisión, la teología fundamental ha de ser justificación racional de lo cristiano, en el sentido de asumir la responsabilidad de mostrar que lo cristiano es comunicable. Pero este objetivo exige de la teología fundamental que se construya *contextualmente*. La «teología fundamental contextual» de Waldenfels no pretende ser una teología sectorial; su contextualidad no es especificativa sino calificativa. En efecto, el Autor se limita a señalar

7. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (F. Schöningh Verlag, Paderborn 1985), 552 pp.

que, si esta disciplina ha de alumbrar siempre cuáles son los motivos de la fe, mostrando su carácter vivificante y salvador, su plausibilidad y relevancia, esta tarea sólo tiene sentido de cara a un interlocutor real. El teólogo debe, pues, atender muy especialmente al contexto social e histórico del hombre de hoy, presentando en ese contexto los *preambula fidei*.

Cuando Waldenfels pasa luego a describir el contexto actual, lo hace con categorías de aquellas ciencias que la teología fundamental necesita utilizar en su ejercicio: la filosofía, en primer lugar; luego, la historia, las ciencias sociales, etc. El teólogo debe contar continuamente con las dimensiones características de la persona humana que investiga la antropología filosófica, pero también debe contar con la peculiar conciencia del hombre moderno y con sus condiciones histórico-culturales, positivas y negativas. Esas condiciones son: el rechazo cultural de los ideales cristianos y de su pretensión de validez y necesidad absoluta; la preocupación generalizada por la existencia del mal, la experiencia concreta de la desgracia y —correspondientemente— la exacerbación del deseo de salvación. Una teología que cuente con estos factores será «contextual» (cfr. pp. 85-90).

Desde el punto de vista del contenido el libro se centra en tres grandes temas: la Revelación, Jesucristo y la Iglesia. La primera pretensión del cristianismo —se dice— es que «Dios habla»; por eso el núcleo de la teología fundamental ha de incluir un estudio dogmático de la Revelación, pero acompañado de una revisión del problema general del acceso humano a Dios en el contexto cultural actual.

El estudio de la Revelación abre paso a la consideración de Jesucristo, mediador absoluto de la revelación divina, a la discusión inevitable sobre el acceso histórico a Jesús y sobre la transmisión apostólica de su Revelación. Viene a completar esta primera parte un breve esbozo «contextual»: el interés por Jesucristo en las filosofías contemporáneas y en otras religiones.

La parte dedicada a la Iglesia tiene un contenido más complejo. Tras describir la comunidad eclesial como lugar de la Revelación para los hombres y como misterio de fe, se centra en discutir esos contenidos desde una perspectiva contextual. El contexto asumido es polifacético: las relaciones entre saber y creer; la descripción de algunas cuestiones eclesiales actuales que puedan resultar chocantes a los no católicos —p. ej., el bautismo de los niños o el ejercicio de la autoridad—; el desarrollo de algunas cuestiones eclesiológicas que son relevantes en el encaminamiento a la fe —p. ej., la actitud de «seguimiento de Jesús», los conceptos de «comunidad de verdad y de vida» o la existencia de estructuras institucionales—; y, por último, las relaciones

Concluye el libro una fundamentación del conocimiento teológico que es de corte clásico.

La intuición básica de Waldenfels sobre la contextualidad de la teología fundamental parece perfectamente válida y, en el fondo, es compartida por la totalidad de quienes han abordado estas cuestiones: la reflexión teológica sobre la Revelación y su credibilidad —o, en palabras del Autor, su justificabilidad— exige simultáneamente una particularísima consideración de la situación del hombre concreto. Lo que Waldenfels no parece considerar teóricamente es el papel que debe tener la fe misma del teólogo en el discernimiento del contexto. A nuestro juicio, en esta última cuestión se decide si la teología fundamental es auténticamente teológica o si debe estar condicionada e incluso subordinada a la antropología y las ciencias sociales.

Como se ha dicho, el Autor califica a su obra de «libro de trabajo» y no de manual. De ahí que Waldenfels haya optado por no dar soluciones expresas a alguna de las grandes cuestiones planteadas; los argumentos relevantes son discutidos, pero sin cerrar netamente los problemas. Esta peculiaridad ha de ser tenida en cuenta al hacer un uso docente de este volumen; resulta útil al aportar unos materiales de trabajo pero para hacer pensar al alumnado precisa ser completado por el compromiso del profesor, a fin de desarrollar oralmente, en las aulas, las cuestiones en forma conclusiva. Algunos temas —por ejemplo lo que debe entenderse por «credibilidad de la fe» o el valor de los signos de la Revelación— no son, por lo demás, aspecto de consideración, lo que constituye, sin duda, una laguna en esta obra.

Los profesores M. Seckler (Tübingen), H. J. Pottmeyer (Bochum) y W. Kern (Innsbruck) han sido editores de una ambiciosa obra colectiva en cuatro volúmenes: «Manual de Teología fundamental»⁸. En ella colaboran varias decenas de autores de habla alemana, aunados bajo el ideal de interdisciplinariedad y de trabajo en equipo que, según los editores, debe caracterizar hoy día a la teología fundamental. Entre esos autores cabe destacar

8. AA. VV., *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 vol. (Herder Freiburg Br. 1985-1986): 1. *Traktat Religion* (244 pp.); 2. *Traktat Offenbarung* (272 pp.); 3. *Traktat Kirche* (288 pp.). El cuarto volumen, sobre el conocimiento teológico, que contendrá también algunas consideraciones generales sobre la teología fundamental, será publicado posiblemente en 1988.

—además de los tres editores— a Fries, Waldenfels, Lehmann, Pannenberg, etc.

El trabajo ha sido emprendido con la conciencia de señalar un «recomienzo» de la teología fundamental tras estos últimos años de experimentación, de improvisación y de incertidumbre. Se trata de enlazar con la tradición científica de esta disciplina, insistiendo en los temas clásicos pero con una nueva estructuración. La teología fundamental debe proponerse «impulsar la autojustificación científica de la fe» en nuestro tiempo (I, p. 6); un tiempo en el cual la fe ha sido conmovida por profundos cambios históricos y culturales. En este sentido, es necesario asumir la antigua apologética para fundamentar la fe y la teología, pero superando simultáneamente cierta estrechez de miras que la caracterizó, y reafirmando su intrínseca esencia teológica. En cualquier caso, los editores declaran su intención de no limitar la función de la teología fundamental a una mera reflexión formal sobre los fundamentos de la teología científica; su desarrollo ha de estar guiado, más bien, «por los contenidos» (I, p. 6).

A esta concepción responde la distribución de la obra en cuatro tratados «independientes y completos»: religión, Revelación, Iglesia y conocimiento teológico. Esta distribución decididamente «clásica» quiere facilitar la docencia de esta disciplina teológica. Ya por su extensión puede sospecharse que esta obra es más propiamente una cierta enciclopedia sobre teología fundamental que un manual escolar; en efecto, aunque los colaboradores han hecho un notable esfuerzo sintético (el texto ha sido despojado de la minuciosidad de una monografía y de la exhaustividad característica de un tratado), sus colaboraciones están marcadas —en frase de los editores— por la «apertura y dinamicidad» que es propia de una comunicación científica. Ello tiene como consecuencia que muchas de las cuestiones tratadas no están coronadas por el tipo de conclusiones que necesita ordinariamente el alumno que se inicia en los estudios teológicos: conclusiones netas que decidan los interrogantes planteados (p. ej., en lo relativo a la posibilidad del conocimiento natural de Dios, la historicidad de la resurrección de Jesús, la constitución divina de la Iglesia, etc.). Estos volúmenes son, pues, un «libro de trabajo» (I, p. 9), un cúmulo de materiales.

Cada tratado viene precedido de una breve introducción donde se desarrollan algunas consideraciones sobre su sentido y donde se ofrece una sinopsis histórica de su origen y evolución.

El primer volumen está dedicado a la religiosidad y al acceso a Dios, en cuanto presupuesto de la Revelación. Los editores consideran que ésta es la primera tarea de la teología fundamental: encuadrar la Revelación y la fe en el marco de la religiosidad humana. En este sentido, el «tratado de la

religión» debe ser guía, introducción y fundamento de la teología fundamental (I, p. 15). Pero —añaden— su objeto no puede ser —como en el pasado— un concepto abstracto y genérico de religión, sino algo elaborado a partir del estudio crítico del fenómeno religioso y de las constantes antropológicas del acto religioso (I, p. 15). En este sentido las primeras colaboraciones del volumen se centran en los aspectos históricos, filosóficos y antropológicos de la religiosidad. A continuación se dilucida la cuestión decisiva en la caracterización de la religión: la posibilidad del acceso a Dios. Por último, el tratado culmina con los dos estudios más importantes: el concepto teológico de religión (Seckler) y su engarce con la Revelación (Kern); en ellos, ambos autores se inspiran principalmente en la filosofía de la religión de K. Rahner.

«El punto de partida irrecusable de este tratado —se lee en la introducción del segundo volumen— es el *factum* de la fe cristiana en la Revelación, que es el verdadero desafío en el mundo actual» (II, p. 13). El tratado sobre la Revelación es el núcleo de la teología fundamental, porque la pregunta sobre la realidad fundante del cristianismo lleva necesariamente al «cristianismo como religión revelada» (II, p. 11), al estudio de sus contenidos y formas fundamentales y al análisis de la aceptación del Evangelio, todo lo cual está incluido en la categoría de Revelación, «*principium essendi et cognoscendi* de todo tema teológico» (II, p. 12).

Este tratado debe desarrollarse en continuidad con la antigua apologética, pero superando cualquier extrinsecismo a la hora de demostrar lo cristiano: «hoy la *demonstratio christiana* debe concebirse formalmente como tratado de la Revelación» (II, p. 12). En primer lugar, habrá, pues, que afirmar su esencia teológica, porque «la teología fundamental se entiende a sí misma como disciplina racional a la luz de la fe» (II, p. 14). Los editores se proponen por lo demás seguir un método «no antropológico, sino socio-histórico», es decir, partir de «lo que es dado con la existencia fáctica de la actual fe cristiana en la Revelación» (II, p. 14).

En este sentido, el tratado comienza por definir cuál es la fe cristiana concreta, creída y enseñada. Max Seckler afronta a continuación la clave del tratado: el concepto teológico de Revelación y sus críticas filosóficas. W. Panenberg completa un aspecto de ese concepto: su unidad e historicidad. A continuación se exponen cuestiones clásicas sobre el acceso histórico a Jesús (K. Lehmann) y la credibilidad de su Revelación.

«Con la pregunta por la verdadera Iglesia —objeto del tercer tratado— y con la tarea de legitimar y demostrar de modo teológico-fundamental, el tratado de la Iglesia se inscribe en el horizonte de la antigua *demonstratio*

catholica» (III, p. 11), pero a la vez sobrepasando sus limitaciones. Concretamente, aunque se reconoce que es legítimo y necesario resolver la cuestión de los signos que identifican a «la verdadera Iglesia», se considera más urgente la cuestión sobre «la verdad de la Iglesia», es decir, sobre la legitimidad de lo eclesial como consecuencia necesaria de la Revelación. Por otra parte, en el enfoque de las cuestiones se desea evitar en lo posible el tipo de argumentación «formal y extrínsecista» propia de los métodos jurídicos e históricos, centrándose para ello en la Iglesia actual y analizando sus contenidos. La realidad de la Iglesia ante el hombre de hoy aparece simultáneamente con la Revelación que la Iglesia transmite. «Por tanto la tarea de la eclesiología fundamental no es sólo una fundamentación apologética, sino también una hermenéutica elemental y simultáneamente crítica» (III, p. 13): «partimos de la existencia fáctica de la Iglesia católica a cuya realidad empírica pertenece también su autocomprensión y su historia» (III, 15).

En suma, el acceso a la eclesialidad no es filosófico ni histórico, pero tampoco dogmático-teológico, en cuanto la autocomprensión de la Iglesia es analizada críticamente en diálogo con el no creyente. Tras lo ya dicho, es lógico que este volumen comience con un estudio global del *factum* de la Iglesia actual (Fries) y de las críticas que la eclesialidad del cristianismo suscita. Tras el tema clásico del origen de la Iglesia (Lohfink), otros autores analizan sus aspectos más problemáticos para el hombre actual: su historia, su valor antropológico, el conflicto institución-libertad individual, el problema del ecumenismo y la complejidad de estructuras visibles-realidad espiritual. Por último, Pottmeyer («*Die Frage nach der wahren Kirche*») estudia un posible planteamiento actual de la *demonstratio catholica*, y Ruggieri —el único colaborador no germánico— trata brevemente las relaciones Iglesia-mundo.

En espera de la aparición del cuarto volumen de esta obra colectiva (se titulará «*Traktat Theologischer Erkenntnislehre*», e incluirá unas consideraciones finales sobre la teología fundamental), estas colaboraciones pueden ya desde ahora saludarse como un punto de referencia muy útil para la enseñanza de las principales cuestiones de la teología fundamental, que aquí aparecen tratadas en un esfuerzo de sintetizar el estado de la teología alemana actual y por concentrar alrededor de temas fundamentales, ya intuídos por la gran tradición teológica, la enseñanza de la teología fundamental.

De acuerdo con la concepción de H. Fries, se concibe aquí la teología fundamental como la reunión enciclopédica de saberes muy especializados. Los editores de este *Handbuch* han realizado un considerable esfuerzo de organización y coordinación. Sin embargo, en esa diversidad de contenidos se echan en falta dentro del esquema de la obra, cuestiones capitales como son

la naturaleza de la fe o el estudio teórico de la credibilidad en la génesis de la fe; asimismo brilla por su ausencia un estudio sistemático de los signos de la Revelación. La base patristica y las referencias al magisterio de la Iglesia sobre cuestiones centrales son, en general, pobres. Aunque las colaboraciones son, generalmente, respetuosas con la fe de la Iglesia, la mayor parte de los autores mantienen como estilo teológico un cierto distanciamiento de lo que pueda ser confesión de la fe o defensa del magisterio eclesial. En este sentido, algunas expresiones o hipótesis resultan menos felices.

En definitiva, si bien este «Manual de teología fundamental» ofrece como obra colectiva unas aportaciones interesantes, pensamos que no es un texto adecuado para enseñar con organicidad y claridad la teología fundamental. Cada volumen contiene materiales de interés que sintetizan grandes temas de la teología fundamental, pero no tienen en conjunto la unidad que permiten hablar de «tratado» ni la sencillez formal —evitando cuestiones «de frontera»— que puede apreciarse en la exposición profunda de los grandes maestros.

Una vez revisadas las publicaciones del área germánica, pasamos a estudiar los manuales de teología fundamental editados en inglés.

La *Fundamental Theology*⁹ publicada por Gerald O'Collins, profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, consta de diez capítulos que recorren cuestiones introductorias (*From theology to Fundamental Theology*), para pasar después al tema que viene a ser la clave y punto de referencia continuo del manual: la experiencia humana (cap. II). A continuación se estudia la autocomunicación divina (III); Cristo y los no-cristianos (IV); la fe como experiencia de la autocomunicación divina (V); las confesiones de fe (VI); la Tradición en perspectiva ecuménica (VII) y la Tradición y las tradiciones (VIII). Los últimos capítulos se dedican a la inspiración y el canon de la S. Escritura (IX y X).

El tema central del libro —dice el Autor— es *la experiencia de la divina autocomunicación* recogida y transmitida por tradición y Escritura (p. 32). Pero es la primera palabra, la *experiencia*, la que despierta sobre todo las

9. G. O'COLLINS, *Fundamental Theology* (Paulist Press, New York/Ramsey 1981), 283 pp.

cuestiones más fundamentales, y la que va a ser la herramienta con la que construir el edificio de la fe. Por esta razón nos detendremos en describir más detalladamente el capítulo II para lograr una idea más cabal de la experiencia tal como la entiende O'Collins.

El Autor afirma la esencial inmediatez de la experiencia lo cual hace imposible que se den experiencias de segunda mano o que sean fruto de argumentos racionales. Además, añade, la vida del sujeto se revela en la experiencia, y, viceversa, una genuina experiencia afecta a toda la existencia. Finalmente afirma la posibilidad de que haya experiencias colectivas, es decir, experiencias *con* otros.

En relación con la experiencia en general, los rasgos que la caracterizan, según O'Collins, son: toda experiencia tiene significado; toda experiencia tiene una cierta finalidad; la experiencia o es concreta o es nada; entraña novedad y es positiva, negativa o aparentemente ambigua. El Autor recoge cuatro problemas o necesidades que surgen de las posiciones anteriores: problema del discernimiento de la autenticidad de una experiencia: necesidad de la interpretación; problema de la expresión hablada o escrita de la experiencia; necesidad de que la experiencia conserve actualidad en la memoria.

Lo característico de la experiencia religiosa para O'Collins es que su horizonte es Dios. Pero la experiencia religiosa es definida enseguida como experiencia transcendental. En efecto, la experiencia religiosa es cualquier experiencia profunda que afecte conscientemente a nuestros últimos motivos; por tanto, Dios como último horizonte es la condición *a priori* para la posibilidad de cualquier experiencia auténticamente humana. La experiencia transcendental, en cuanto abocada a un horizonte último, que es Dios, encuentra su correlato en una revelación transcendental, que es la Revelación primordial, la cual dispone a escuchar y a obedecer la revelación histórica (p. 48-52).

A decir verdad, cuando en el capítulo III, el Autor se plantea qué es la Revelación, no llega a dar una respuesta precisa. La teología, —dice— habría pasado de un modelo proposicional de la Revelación a un modelo interpersonal. La Revelación es diálogo y por eso debe ser entendida como «parte del proceso total del experimentar la autocomunicación divina» (p. 59). Hay en el Autor dos sentidos de revelación: la revelación transcendental o primordial y la revelación histórica. La revelación histórica es el tiempo de una experiencia más intensa de que Dios se ha autocomunicado a través de diversos medios y mediadores. Así, los israelitas tuvieron la experiencia de un Dios salvador que les era manifestado por personas con una experiencia de Dios más profunda. Esa autocomunicación salvadora y reve-

ladora de Dios llegó a su absoluto 'clímax' con Jesús de Nazareth. Jesús es la completa y perfecta autocomunicación de Dios.

Si la Revelación es el correlato de la experiencia de la autocomunicación de Dios, entonces «la autocomunicación de Dios sigue teniendo lugar en cualquier lugar y tiempo en que la Revelación y salvación son experimentados» (p. 100). ¿Cómo se compagina esto con la enseñanza eclesial de que la Revelación acabó con los Apóstoles? O'Collins distingue entre revelación *fundacional* y revelación *dependiente*. La revelación fundacional estaría constituida por la experiencia de aquéllos que «vivieron íntimamente con Jesús, se encontraron con él en su gloria de resucitado, y fueron los testigos básicos de su resurrección» (p. 101). La revelación dependiente estaría constituida, en cambio, por la experiencia religiosa de los cristianos posteriores a la época apostólica, la cual depende de la única norma que es la experiencia apostólica de los testigos de Jesucristo.

De acuerdo con el significado de las nociones anteriores se entiende el resto del libro. A nuestro parecer, la necesidad de incorporar la categoría «experiencia» a la teología de la Revelación es incontestable. La Revelación es *también* experiencia. Ahora bien, en un enfoque dogmático para estudiar la Revelación ¿de dónde se debe extraer la noción de experiencia?

Como ya se ha dicho, O'Collins ha recogido la noción de experiencia de la filosofía (Jaspers, Merleau-Ponty, Schleiermacher) y la ha aplicado al quehacer teológico. Ahora bien, ¿la categoría *experiencia* es suficientemente depurada como para ser usada en la teología? La respuesta afirmativa es, en esta obra, un postulado.

Sin embargo, la experiencia, tal como O'Collins la entiende, aparece con una carga tal de subjetivismo que la realidad de la Revelación no puede mantener su consistencia frente a ella. Si se entiende la Revelación como *la experiencia de la autocomunicación de Dios*, se acentúa que el *experimentar* es lo absoluto, mientras que la *autocomunicación de Dios* sería algo derivado.

La consecuencia de este modo de entender la experiencia es que cualquier determinación ulterior sobre la autenticidad de la experiencia o sobre los tipos de experiencia, en realidad es vana si a su vez esas determinaciones no son experimentadas como tales, ya que no caben experiencias de segunda mano. Por eso, las distinciones empleadas entre revelación fundacional y dependiente, entre cristiano y no cristiano, entre libros inspirados y no inspirados, etc., no logran —a nuestro entender— dar cuenta de la radical novedad de la fe cristiana.

Al final del capítulo sobre la Revelación, el Autor concluye: «Este capítulo ha afrontado y examinado un número de cuestiones: ¿Qué es la Reve-

lación? ¿Cuáles son los medios y las personas implicadas como mediadores de la autocomunicación de Dios? ¿Qué criterios son válidos para discernir e interpretar la experiencia de esta autocomunicación divina proclamada por los profetas y otras personas? ¿Cuándo y dónde tuvo lugar la autocomunicación de Dios? Las respuestas toman forma en torno a la vida, muerte y resurrección de Cristo: el absoluto clímax (vértice) en la experiencia humana de la autocomunicación salvadora y reveladora de Dios. Esta experiencia fundacional continúa siendo poderosamente efectiva en este período de historia dependiente de la revelación salvadora cuando los signos de los tiempos y las memorias personales de cristianos sobresalientes (entre otras muchas cosas) manifiestan la presencia salvadora y las intenciones de Cristo resucitado» (p. 113). La ambigüedad de la respuesta es un testimonio de la dificultad de superar el momento experiencial-narrativo para abocar a afirmaciones determinadas y de valor no sólo intersubjetivo, sino objetivo.

A nuestro parecer, la categoría *experiencia* no se basta a sí misma de cara a explicar la naturaleza de la revelación divina. Es necesario también asumir la realidad de la mediación de los profetas, de los Apóstoles, de la Iglesia. Ello supone que la experiencia de la autocomunicación es mediada y medida; hay algo que recibo y que regula, de algún modo, mi experiencia.

Por la mediación, el sujeto que recibe algo, experimenta un encauzamiento de la multidireccionalidad de espíritu, el cual es situado por ella en un camino o posibilidad únicos: precisamente aquel camino o posibilidad que es la mediación por la que le advienen al sujeto los hechos o mensajes enviados por quien usa de la mediación. Esto implica dos afirmaciones ciertamente esenciales: que el hombre no es ni absoluta ni primariamente espontaneidad, y que por ser hombre es un ser esencialmente dependiente cuya primera actividad es recibir no sólo un estímulo sino un contenido. Estas afirmaciones expresan las implicaciones antropológicas esenciales que debe tener en cuenta la teología cuando se refiere a la experiencia. El hombre no está constituido solamente por la direccionalidad —el tender o dirigirse espontáneamente a algo determinado— ni por la experiencia entendida como brote subjetivo ante el sentido o sinsentido. Hay en él como constitutivo de su ser un núcleo de carácter intelectual y espiritual. La experiencia de lo objetivo que hay en él, no es pura autoconciencia sin contenido ni dirección, entregada a una libertad omnimoda, sino experiencia medida. Por ser medida, la experiencia puede serlo de lo real, de lo irreal (ilusión), y en cierto sentido, verdadera o falsa (falsa si se toma lo real por irreal, o viceversa). Lo objetivo del hombre es medida y mediación —de alguna manera— entre la subjetividad y la nada. Cualquier mediación objetiva que el hom-

bre experimenta se sitúa en la línea de lo objetivo del hombre, y por eso puede regular la experiencia sin que a su vez pueda ser disuelto por ella.

La mediación objetiva se sitúa en lo que trasciende las posibilidades de la autoconciencia. Esto no quiere negar, evidentemente, la posibilidad de una experiencia de la misma mediación, pero sí que esa experiencia sea el fundamento necesario y subjetivo de la mediación, como si toda la realidad de la mediación consistiera en la conciencia que tengo de ella. Más bien es al revés: la mediación que me regula, que encauza la direccionalidad del espíritu es el fundamento objetivo de mi experiencia.

Después de haber aplicado la categoría de *modelo* a la Iglesia (*Models of the Church*, 1974), Avery Dulles repite, su intento, en este caso con la Revelación, en su obra «Modelos de Revelación», la obra que ahora comentamos¹⁰. Desarrolla en ella una tesis presentada por él mismo en 1980, en la revista *Theological Studies*.

El libro consta de dos partes, una descriptivo-crítica y la otra constructiva. En la primera se presentan cinco modelos de Revelación: el modelo *doctrinal*, según el cual la Revelación está formada por proposiciones explícitas; el *histórico*, que la entiende como formada por acontecimientos; el de la *experiencia interior*, para el cual la Revelación es un acontecimiento fundamentalmente subjetivo; el modelo *dialéctico* que explota la paradoja de la presencia y ausencia de Dios; y, finalmente, el de la *nueva conciencia* (*new awareness*) de la presencia de Dios en el mundo. El Autor ilustra estos modelos con la doctrina de algunos de sus representantes y los compara entre sí según la diferente manera de entender la «forma» y el «contenido» de la Revelación, su «relación con la salvación», y la respuesta humana que implican. La conclusión que se desprende de todo ello es que en cada modelo hay unos aspectos válidos y otros inconsistentes y que una nueva propuesta que sea sintética y evite los defectos detectados en los modelos, sin perder sus valores, puede aparecer como una respuesta más coherente y duradera al problema de la Revelación.

En la segunda parte, Dulles intenta dar esa respuesta. Concibe la Reve-

10. Avery DULLES, *Models of Revelation* (Gill and Macmillan, Dublin 1983), 345 pp.

lación en términos de comunicación simbólica que «puede servir como arma dialéctica para trascender las diferencias entre los modelos, corrigiendo algunas de sus deficiencias y estableciendo una teología coherente no ligada a ningún modelo» (p. IX). El concepto clave de esta síntesis es el de símbolo. El símbolo es distinto de un «indicador» (como la sombra en un reloj de sol) y de una «cifra convencional» (como una palabra o un diagrama). «Un símbolo —afirma Dulles— es un signo preñado de una plenitud de significado que es más evocado que afirmado explícitamente» (p. 132). Este símbolo no tiene sólo una significación literaria.

En la esfera religiosa es útil distinguir entre símbolos cósmicos o naturales, (el sol, por ejemplo), personales o históricos (David y la monarquía davídica) y artísticos (templos o imágenes) (p. 133). A través de todos ellos se hace patente la realidad por medio de una «integración imaginativa de claves que para el pensamiento discursivo podrían aparecer como incompatibles o sin significado» (p. 160). La Revelación será, pues, «la automanifestación de Dios a través de una forma que, en un sentido amplio, podría ser designada como simbólica» (p. 266). Dulles llama a su posición «realismo simbólico», el cual implica que los símbolos naturales, ni se refieren necesariamente a cosas distintas de ellos mismos, ni despiertan simplemente emociones, anhelos o ideales, sino que apuntan a realidades inaccesibles a la experiencia humana directa. La verdad del símbolo no es su mera verdad simbólica, sino que da lugar a auténticas afirmaciones sobre lo que es antecedentemente real.

Descrita la mediación simbólica en la Revelación, el Autor la aplica a seis problemas particulares conectados con la Revelación: el lugar de Cristo en la Revelación, el valor de la Revelación en otras religiones, el papel de la Iglesia y de la Biblia en el proceso de la Revelación, la dimensión escatológica de la Revelación y de la aceptación y la Revelación. La aplicación de los cinco modelos a estos problemas y la comparación de su efectividad con su propia solución es en Dulles recurrente.

La dimensión crítica ocupa una buena parte de la obra de Dulles. La necesidad de mostrar la insuficiencia y a la vez la validez parcial de los cinco modelos lleva al Autor a dar amplia cabida en su trabajo a las críticas que cada modelo ha provocado en los otros autores. A veces esa crítica es meramente dialéctica y no real. Las citas de autores diversos se multiplican y sobre ellas se apoya la fuerza para aceptar o rechazar unas u otras ideas. El procedimiento permite al Autor mostrar una cierta independencia y ejercer una función arbitral, con el riesgo de tender al compromiso; hubiera sido deseable conceder espacio a la reflexión.

Los conceptos básicos de la obra de A. Dulles son los de *modelo* y *símbolo*. El primero es sintético y descriptivo, el segundo es constructivo. Examinemos primero el de modelo. El Autor entiende por modelo un caso ideal de «tipo» en el que se simplifican y esquematizan los casos concretos con sus múltiples variantes. El modelo, aunque no excluye radicalmente la abstracción, no es, sin embargo, resultado de ella, sino más bien resulta de un cierto método inductivo y sociológico aplicado a la teología. No es, por tanto, riguroso; aunque tenga interés como concepto operativo ha de ser usado con precaución.

En cuanto al concepto de símbolo, adolece de parecida imprecisión que el de modelo, si bien en este caso la responsabilidad de dicha ambigüedad se acrecienta al ser la principal categoría explicativa de la Revelación. El deseo, que subyace a esta teoría, de evitar el peligro racionalista es absolutamente legítimo. La Revelación no está, por supuesto, agotada ni en sus captación ni en sus formulaciones humanas, por lo que pretender encerrar la Revelación en proposiciones o reducirla a puros hechos no respeta su realidad. Sin embargo no creemos que sea solución válida el sustituir radicalmente las categorías de mensaje y acontecimiento por la de símbolo, a no ser que se piense que toda comunicación y conocimiento son simbólicos. Si se plantearan así las cosas, habría que responder a la pregunta por la verdad antes que a la pregunta por la Revelación, ya que debe quedar claro el estatuto del conocimiento y de la comunicación.

Según Polanyi —a quien Dulles sigue— podemos conocer más de lo que podemos decir; en el conocimiento no todo puede ser explícito sino que hay una «base subsidiaria» de la que tenemos un conocimiento tácito: si el conocimiento fuera totalmente «focal» o explícito cabría una expresión inmediata de ella; pero al versar sobre una realidad indeterminada (tácita o implícita) no cabe la comunicación denotativa de esencias, sino la comunicación simbólica que, sobre todo, connota la realidad en su multidimensionalidad. El símbolo que Dulles nos presenta, influido por Polanyi, es un tubo de ensayo en el que se van introduciendo unos elementos o sacando otros según la última urgencia de explicar o evitar algo: es mito en un sentido, pero no lo es en otro, es y no es metáfora, etc. En el fondo se echa en falta un uso profundo y depurado de una epistemología más metafísica. Quizá una mayor atención al tema de la analogía corregiría esta deficiencia. La hipoteca antimetafísica que pesa sobre esta obra la sitúa en el nivel pragmático: es útil como geografía de las ideas y posiciones (la primera parte) y como «método de residuos» —lo que queda después de la dialéctica crítica— (por lo que respecta a la segunda).

La Revelación entendida en términos de comunicación simbólica ha

hecho fortuna en parte de la teología anglo-americana. Pero probablemente debemos ser más conscientes de los límites con que se rodea la teología cuando se considera al símbolo como la primera categoría: la teología deja de ser una ciencia de realidades y se transforma en una lógica de la comunicación o en mera hermenéutica.

Como descripción fenomenológica de las diversas inspiraciones teológicas que han cuajado en sistematizaciones de la teología fundamental, el libro de Dulles goza de cierta y lucidez. Más discutible, en cambio, resulta la categoría de «modelo» con la cual clasifica esas inspiraciones. ¿Por qué caracterizarlas como sistemas totalmente autónomos, independientes de la realidad e incapaces de dialogar entre sí?

Aylward Shorter publicó en 1983 la obra «La revelación y su interpretación»¹¹ que venía a ser el primer volumen de una nueva colección teológica (*Introducing Catholic Faith*). El autor ha desarrollado buena parte de su vida en África, primero como oficial del ejército y luego como misionero de la Sociedad de los Padres Blancos. Este dato explica tanto las incursiones del Autor en terrenos de la antropología cultural y de la misionología, como el aire general del libro, que se caracteriza por una voluntad de comunicación de la revelación cristiana con las diversas experiencias religiosas humanas.

Shorter distribuye su estudio de la revelación en ocho capítulos, en los que se examina la credibilidad, la revelación en la Sagrada Escritura, la revelación como lenguaje, la revelación en Cristo, la relación entre revelación e Iglesia, la relación entre la revelación cristiana y otras religiones, la fe, y la revelación en la pluralidad de culturas. Cada capítulo incluye al final unas «preguntas para la discusión» y una selección de lecturas. La metodología que sigue es muy variada aunque en general tiende a ser bastante culturalista.

No resulta fácil hacerse una idea clara del pensamiento de Shorter sobre estos temas. No sólo porque depende demasiado de otros autores (Eichrodt y Von Rad para el concepto de revelación, Schillebeeckx para la

11. Aylward SHORTER, *Revelation and its interpretation* (Geoffrey Chapman, London 1983) 277 pp.; trad. española: *La revelación y su interpretación* (Eds. Paulinas, Madrid 1986) 339 pp.

cristología, O'Collins para la relación entre Biblia e Iglesia, etc.) sino porque a veces se da una cierta incoherencia entre las diversas afirmaciones.

La naturaleza de la Revelación es concebida como automanifestación de Dios a través de símbolos, ya que no hay un medio directo de expresar lo no mundano en términos mundanos (p. 56). Coincide bastante, por tanto con Avery Dulles aunque el entramado de la exposición es muy diferente en ambos: de corte más filosófico en Dulles, más cultural en Shorter. Quizás la misma ausencia de una reflexión filosófico-teológica rigurosa produce en la obra de éste último la impresión de lo que podríamos llamar un *radicalismo simbólico*. Casi al comienzo el Autor afirma, sin más matizaciones que la religión es un *symbol-system* que funciona como un modelo (p. 4). Más adelante nos dice que «el simbolismo es el lenguaje por excelencia de la revelación divina» (p. 107).

¿Qué entiende Shorter por símbolo y simbolismo? «Los símbolos son unas especies de signos, pero no son resultado de una significación convencional y arbitraria como las metáforas, comparaciones o alegorías corrientes. Los símbolos son ejemplos de experiencia y verdaderas manifestaciones de realidad. Todo lo que existe es un símbolo de sí mismo, una epifanía o manifestación de lo que es» (p. 18). Los símbolos envían a una realidad más profunda, no expresable por otra clase de signos. Son el único acceso al significado que proviene de la realidad humana más íntima.

Con estos presupuestos se afirman a la vez la iniciativa y acción divinas y una relativa autonomía significativa de las cosas para expresar la Revelación. Esto presenta un problema de difícil solución en las coordenadas de Shorter. Porque, si se defiende una interpretación simbólica de toda realidad, ¿cómo puede afirmarse con fundamento que «Dios habla», si no es en el sentido de que toda realidad y cualquier religión son expresión simbólica de la automanifestación divina? Shorter evita una conclusión tan extrema pero a la vez no logra que desaparezcan los equívocos sobre la verdadera intervención de Dios en la historia. Así, por ejemplo, se habla, naturalmente, del carácter histórico de la Revelación, pero al mismo tiempo leemos que «no hay distinción entre historia sagrada e historia profana» (p. 53). La conclusión, difícil de evitar, es que son lo mismo Revelación e historia (es sintomática la interpretación de los «signos de los tiempos» que se desarrolla en p. 185), y que la revelación como hablar de Dios continúa aún hoy.

De nuevo Shorter sortea las dificultades relativizando las conclusiones no deseadas, pero sin lograr armonizar las que se pretenden. Afirma que hay revelación de Dios en cualquier religión, interpreta la historia de Israel como una historia humana sin más y no tiene inconveniente en decir que

Dios sigue hablando en el siglo XX (p. 180). Pero a la vez reconoce una preeminencia de la revelación judeo-cristiana, aunque recomendando la interculturización (p. 246). Se detiene en la historia bíblica, y distingue entre revelación inmediata (o «fundacional» como dice O'Collins, a quien sigue Shorter) y revelación «participante» (O'Collins la llama «dependiente»). En la mayoría de los casos, los fundamentos de estas y otras afirmaciones son argumentos de autoridad (la autoridad de uno u otro teólogo o escriturista más o menos relevante y crítico), pero no una construcción teológica seria.

Capítulo aparte merece la presentación de Cristo como suprema revelación de Dios. Situándose en una «cristología desde el objeto», afirma que «la doctrina de la Encarnación es lógica y cronológicamente secundaria para la experiencia de Jesús de Nazaret como Dios» (p. 139). Mantiene que no hay discontinuidad entre el Jesús de la fe y el Jesús de la historia porque «el Jesús de la historia es ya un objeto de fe» (p. 140). En cuanto a la divinidad, que según él no aparece afirmada en el Nuevo Testamento hasta la segunda generación representada por el evangelio de Juan (p. 133), no se sabe bien si resulta de una evolución en el seno de la comunidad o por el contrario responde a la conciencia que Jesús tenía de su propio ser. Ni el examen de los títulos cristológicos (Hijo del hombre, Señor, Hijo de Dios) ni los milagros, ni la resurrección de Jesús le ayudan a dilucidar la cuestión. A propósito de los milagros, el Autor critica el rechazo *a priori* de lo milagroso e inmediatamente admite el carácter simbólico de los relatos de milagros: «lo cierto es que estos relatos están ahí porque se tuvo la experiencia de que Jesús era un obrador de maravillas y la gente se esforzó en describirle así» (p. 150). Modo semejante de argumentar se encuentra a propósito de la concepción virginal (p. 162) y de las apariciones después de la resurrección (p. 159).

El resultado final es un producto bastante híbrido de antropología cultural, filosofía trascendental, exégesis y multitud de autores, teólogos y sociólogos, católicos y protestantes. Aunque probablemente el Autor no lo pretende, una conclusión que objetivamente se desprende de este trabajo es que la Revelación es un elemento cultural, y que toda la realidad está penetrada de una extraña presencia de Dios. Esta afirmación ha de ser puesta al lado de otra: que Cristo es el revelador del Padre. Aunque no se omite hablar de la Iglesia, del *sensus fidei* y del magisterio, no se reconoce a la Iglesia una función en la transmisión de la fe: «El único criterio de que estamos en sintonía con la autorrevelación completa y perfecta de Dios es cristológico, nuestra fidelidad a la persona y al espíritu de Jesús» (p. 203).

El elemento que pretende conciliar en Shorter todos los opuestos es el culto, donde recuperamos nuestra «inocencia narrativa», como afirma si-

guiendo a Schillebeeckx (p. 47). Los rituales del culto son símbolos en acción, «celebraciones de vida y dramatizaciones de esperanza» (p. 73). Por eso el libro termina recogiendo himnos litúrgicos y plegarias —también eucarísticas— experimentales, es decir no recibidas por la Iglesia, que han nacido en Asia o África.

Sin embargo, pensamos que hay que seguir pidiendo al Autor una respuesta y clarificación teológica, porque nunca el culto «en espíritu y en verdad» puede cohonestar una interpretación ambigua poco acertada de la revelación de Dios.

Una de las nuevas corrientes de teología fundamental es la surgida en los Estados Unidos en torno a Lonergan. Lonergan ha usado la expresión *Foundational Theology* para expresar el carácter más teológico que apologético de la disciplina que estudia los fundamentos de la teología. Este estudio de los fundamentos, sin embargo, no debe pretender establecer una doctrina, sino explicitar el *horizonte* en el que esta doctrina se halla pensada y expuesta.

En esta dirección se sitúa la obra de Fiorenza¹² publicada en 1985 que lleva por título «Teología fundacional». Por su estructura formal el libro tiene cuatro partes de las cuales las tres primeras están dedicadas al estudio de los fundamentos (resurrección de Jesús, fundación de la Iglesia y misión de la Iglesia) y la última a la naturaleza de la teología fundamental (*From Fundamental Theology to Foundational Theology*). La estructura profunda sin embargo responde a un planteamiento bastante simple: la teología fundamental cultivada hasta ahora (Fiorenza se refiere a la teología fundamental «tradicional» y a la «transcendental») no se mantiene en pie ante las exigencias de la racionalidad moderna, y debe ser sustituida por una teología nueva: la «teología fundacional», la teología «de los fundamentos», que está construida en diálogo con esa racionalidad.

La teología fundamental tradicional se basa sobre una noción de verdad que se entiende como correspondencia (*adaequatio intellectus et rei*). De acuerdo con ella se propone al hombre que crea que la resurrección de Jesús, la fundación de la Iglesia y, su misión, responden a hechos históricos. En relación con ello se habla de credibilidad, signos externos, etc. Fiorenza

12. F. SCHUSSLER FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church* (Crossroad, New York 1985), 326 pp.

afirma que la correspondencia de la verdad sólo es válida si se considera el contenido proposicional de las sentencias. La correspondencia sólo es criterio en sentencias proposicionales descriptivas, pero no sirve como teoría general de la verdad ya que es inaplicable a lo que no es descriptivo o proposicional, como son las dimensiones normativa, expresiva y existencial (p. 273). No se niega que la verdad como correspondencia tenga validez en teología fundamental, pero se trata de una validez limitada. Si fuera exclusiva pasaría por encima de la dimensión interpretativa («la facticidad no se puede separar del significado») y por encima de la dimensión religiosa en la fundación de la fe.

En cuanto a la teología fundamental trascendental, según Fiorenza, refuerza lo histórico de la anterior por el análisis del *a priori* humano, individual y social. En este sentido le alcanza también, aunque de otro modo, la crítica realizada a la teología fundamental tradicional. Aunque en la teología fundamental trascendental no se trata, tanto de correspondencia cuanto de correlación existencial, sigue tomando también los elementos fundacionales de modo separado (correlación, por ejemplo, entre la fundación divina histórica de la Iglesia y las estructuras fenomenológicas de la sociedad humana).

El Autor propone hablar de «teología fundacional» la cual es entendida como una «hermeneútica reconstructiva». Esta hermeneútica toma en cuenta diversos elementos como fundacionales, pero considerándolos según una triple instancia. La primera de ellas es la «reconstrucción hermeneútica»: el punto de partida de la teología fundacional no es la facticidad histórica ni el «a priori» trascendental (p. 305), sino la *givenness* de la dimensión religiosa de la vida humana, dada como tradición de significado y práctica interpretados que necesitan ser ulteriormente interpretados de acuerdo con las realidades actuales. La segunda instancia es la de las garantías retroductivas (*retroductive warrants*). El término «retroductivo» se refiere a un argumento que no es ni deductivo ni inductivo, sino que arguye a partir de la variedad y diversidad de inferencias que se puedan sacar de una hipótesis. Así la «teología fundacional» investiga la validez de la reconstrucción hermeneútica de la fe religiosa y las pretensiones de la tradición. Esa validez se muestra en el carácter transformativo de la realidad que tiene esa tradición. La tercera instancia es lo que podríamos llamar las «teorías del trans-fondo» (*background theories*) a través de cuyo análisis los datos y la experiencia son interpretados o interrelacionados con afirmaciones de fe. «La tarea de la *teología fundacional* es buscar un equilibrio reflexivo entre varios elementos: la reconstrucción hermeneútica de la tradición religiosa que busca mostrar la identidad, inteligibilidad y la verdad de la tradición, especial-

mente en la manifestación del potencial ideal de la Tradición, las *garantías retroductivas* que intercalan y fluyen de las pretensiones cognitivas, normativas y expresivas de la tradición; y las teorías del transfondo por las cuales la tradición es relacionada con los fenómenos de la historia y la experiencia» (p. 311).

Aplicados esos principios a la resurrección de Jesús, la teología fundacional, que no se olvida de los problemas histórico-críticos, trata sin embargo del distinto papel del testimonio, de la significación fundacional de los diversos textos del Nuevo Testamento sobre la resurrección de Jesús, etc.

En cuanto a la fundación de la Iglesia —tema que Fiorenza reintroduce en la temática de la teología fundamental—, desde la hermenéutica reconstructiva se ve como un problema de recepción e identidad religiosa. «Como problema de identidad y significado la fundación de la Iglesia es entendida no primariamente en términos de intencionalidad histórica, sino como la recepción hermenéutica de la identidad que se puso de relieve en la visión, vida y praxis de Jesús» (p. XV). De qué modo es concebida esa identidad en la teología y en la praxis —que se constituye en garantía de aquella— en lo que la «teología fundacional» dice de la misión de la Iglesia.

Como ha señalado B. Garceau, la obra de Fiorenza aparece marcada por la seriedad con que se toma la orientación «anti-fundacionalista» de la epistemología actual. Popper, Quine, Sellers y otros han defendido que intentar fundar el saber sobre datos indiscutibles, sea de la experiencia o de la razón, es una tarea imposible y vana, a la que hay que renunciar como a un dogmatismo intolerable para la razón crítica. De acuerdo con este principio la tarea de la teología fundamental, según Fiorenza, no es establecer fundamentos de la fe o de la teología sobre acontecimientos históricos o sobre la estructura de la subjetividad humana. Lo que se pide al teólogo es solamente interpretar su tradición religiosa. Debe tratar de captar el sentido de los acontecimientos fundacionales del cristianismo y de la experiencia cristiana, de traducir este sentido y de exponer las implicaciones para la existencia humana (p. 46). En el fondo, la cuestión del método y su fundamentación adquiere un papel tan importante, que la «teología fundacional» que propone el Autor americano se convierte en una justificación de la consistencia científica de la teología a partir, no de los acontecimientos más sino del escrupuloso modo de proceder del investigador.

Pero la teología fundamental debe lograr —en nuestra opinión— otro tipo de fundamentación más ambiciosa, que no se contente con conectar las afirmaciones de la fe cristiana con las condiciones del conocimiento humano, sino también con la verdad de las cosas y con los acontecimientos

históricos. En definitiva, se trata de mostrar el coraje de sostener que la fe tiene relación con acontecimientos reales.

Hasta aquí hemos analizado manuales de teología fundamental escritos por autores católicos. Como botón de muestra de la teología protestante queremos ahora detenernos en dos manuales representativos de esta tradición teológica.

Aunque no es el único ni el más importante de los teólogos evangélicos dedicados a la teología fundamental, Wilfried Joest es el que ha publicado con tal título un manual de esta disciplina¹³.

El Autor critica a la teología católica a la que acusa de pretender, a través de esta materia, fundamentar filosóficamente la fe. Por su parte afirma contentarse con la simple meditación (*Besinnung*) teológica sobre «el fundamento, las normas y los métodos de las afirmaciones teológicas» (p. 9). Para ello estructura su obra en dos partes: 1) estudio de los fundamentos teológicos (Revelación, Cristo, conocimiento de Dios y relaciones fe/razón); 2) análisis del método de la metodología teológica (funciones, fuentes, hermenéutica y semántica teológica, cientificidad de la teología).

Para el desarrollo de estos temas primordiales, Joest reconoce que no debe aplicarse directamente el método de la Dogmática, sino el de la teología en general. Esa teología encuentra en Cristo su único fundamento y en la experiencia de Cristo —posibilitada a través de su palabra en la predicación— la única fuente propia de certeza religiosa (p. 57 s.).

Joest renuncia, como Bultmann, a encontrar en la ciencia histórica algún tipo de certeza sobre Cristo (p. 50); sin embargo ese cierto fideísmo no le impide reconocer que la teología debe acoger y considerar «criterios generales (filosóficos, antropológicos, sociológicos)» para investigar si la fe tiene sentido para la vida del hombre (p. 24).

Como es de esperar en una obra de tradición evangélica, las exposiciones históricas de teología positiva que introducen cada uno de los temas están más desarrolladas que la parte sistemática de los mismos. Sin embargo, tras el planteamiento de los aspectos más discutidos hoy en día de esas cuestio-

13. Wilfried JOEST, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenproblem* (Kohlhammer, Stuttgart 1974).

nes, el Autor concluye siempre en el esfuerzo sintético de formular una larga lista de «tesis» finales en las cuales es donde se desarrolla de hecho la especulación teológica. En este y otros aspectos se aprecia el interés de Joest por la didáctica de su manual.

De especial interés es el tratamiento de las relaciones fe/razón. Joest distingue acertadamente la razón propia del «sentido común» y algunas concepciones particulares de la razón y de lo racional ligadas a ideologías. Con estas últimas —afirma— será tan inevitable el conflicto como lo fue el de Jesús con los escribas de su tiempo.

A pesar del interés por los temas vertebrantes de la teología fundamental, la estructura y contenidos del libro configuran lo que el Autor declaraba ya en sus primeras páginas: a través de la meditación de estas cuestiones «fundamentales» sólo se pretende orientar a los alumnos de teología sobre la naturaleza, consistencia y metodología propia de esta ciencia. La teología fundamental de Joest no tiene ni la articulación, ni la consistencia, ni la unidad de los tratados teológicos; no tiene esas cualidades ni pretende tenerlas, porque esta teología fundamental se reduce casi a una introducción a la teología. Pero en la teología evangélica, este intento no deja de ser importante y significativo. En efecto, el progresivo interés por temas de teología fundamental revela cómo va cobrando fuerza la convicción de que la autoconciencia de la teología científica se apoya en la reflexión teológica sobre temas «fundamentales», reflexión que se abre significativamente al diálogo con la filosofía y con el acervo cultural humano. Pero, ¿no es también de este modo como la teología católica entiende cada vez con más claridad la naturaleza de la teología fundamental?

En este sentido, el manual de Joest es un signo esperanzador de que la teología fundamental católica puede dejar de representar para la evangélica —como lo fuera hasta ahora— una fuente de sospechas y un signo del semipelagianismo o semirracionalismo de los católicos, para convertirse en un campo más de posible diálogo en la fe.

Como representante de la teología fundamental protestante de habla inglesa hemos elegido a W. L. Graig. Su obra *Apologetica*¹⁴ es algo inter-

14. William L. GRAIG, *Apologetics. An Introduction* (Meody Press, Chicago 1984), 231 pp.

medio entre un trabajo científico y un catecismo para adultos. Para Graig, la apologética es una «disciplina teórica que trata de responder a la cuestión de ¿qué se puede presentar como defensa racional de la fe cristiana?» (p. XI). Para responder a esa cuestión el Autor estructura su obra en cinco apartados: *De fide*, sobre la relación entre fe y razón; *De homine*, sobre lo absurdo de la vida sin Dios; *De Deo*, que trata de la existencia de Dios; *De creatione*, se refiere al problema de los milagros y del conocimiento históricos; y *De Christo*, en el que se ocupa de la presentación que Jesús hace de sí mismo, y de la historicidad de su resurrección.

En todos estos temas, el Autor defiende un «protestantismo ortodoxo», enfrentado a la teología liberal y al secularismo. Así, por ejemplo, el papel de la razón a la hora de fundamentar la verdad de la revelación consiste en darle consistencia sistemática; pero esa acción racional va unida y depende del «testimonio autotestificante» del Espíritu Santo. Lo mismo cabe decir sobre la noción de fe.

Por lo demás el Autor se ocupa de bastantes cuestiones clásicas de la teología fundamental aportando respuestas tradicionales: la demostración de la existencia de Dios, los títulos cristológicos, los milagros, la resurrección, etc. Como es natural en estricta fe protestante, no hay referencias a la Iglesia; todo se mantiene en el ámbito individual.

No hay referencias a la Iglesia pero sí a la comunidad. En este punto encontramos una última luz sobre la apologética de Greig, porque la idea original de una justificación racional de la verdad de la fe cristiana se completa con una «apologética más efectiva y práctica», una «apologética definitiva» que es capaz de ganar más personas para Cristo, y que no es otra que efectiva relación con Dios y con los demás. Con la caridad los cristianos mostrarán la unidad y el calor del amor mutuo que ejercerá una atracción irresistible para los no creyentes.

Procede ahora, una vez finalizado el análisis de cada uno de los manuales, tratar de extraer algunas conclusiones generales sobre las concepciones de la teología fundamental que en ellos se revelan y sobre la utilidad docente que pueden prestar.

La teología fundamental del área germánica

Desde J. S. Drey la teología fundamental ha sido cultivada en la cultura germánica con especial intensidad y con un estilo característico. Al describir esta teología alemana vamos a partir del análisis realizado en la «Introducción a la teología fundamental»¹⁵ escrita por Harald Wagner (Marburg).

Para Wagner, la «Teología fundamental» de Albert Lang (1957²) representó el intento preconiliar más serio para integrar la teología fundamental «clásica» dentro de la tendencia moderna a una «apologética de la inmanencia». Tras la crisis que esta disciplina sufre en los años sesenta, se alcanzaron de nuevo puntos de consenso sobre la estructura y naturaleza de esta disciplina: su carácter netamente teológico, la conciencia de que la Revelación y la credibilidad de la Revelación constituyen sus objetos propios, la certeza de que la teología fundamental junto a la dogmática se incluye en la teología sistemática, su interés por los fundamentos de la teología y de la fe.

¿Qué tipología fundamental presenta hoy la teología fundamental alemana? Wagner distingue cuatro proyectos teológicos:

a) el neoescolástico, que establece una continuidad esencial con la estructura tripartita de los modelos «clásicos», pero agregando materiales exegéticos y teológicos modernos. Su representante es Adolf Kolping con su gigantesca «Teología fundamental» (1968 ss.), aún inacabada. Cierta corte clásico tiene también la teología fundamental «contextual» de H. Waldenfels.

b) el de la inmanencia, que subraya la legitimidad de enraizar la Revelación en la dinámica del espíritu humano. Aquí podría incluirse la «teología fundamental trascendental» de Heinrich Fries y la «teología fundamental ecuménica» de Peter Knauer;

c) la «teología política» de Johann Baptist Metz, que mantiene la necesidad de destacar la concreta situación social y política de la fe cristiana a la hora de buscar su legitimación actual;

d) el proyecto de la correlación entre los contenidos de la Revelación y la antropología, que lleva a concebir la teología fundamental como una dimensión formal (*Grundmuster*) de la teología entera. En esta línea se sitúa el «Curso fundamental sobre la fe» (1976) de Karl Rahner y la colaboración

15. Harald WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1981), 132 pp.

de A. Darlap en *Mysterium Salutis* (también en parte, la obra de Heinrich Fries y de Peter Knauer).

Sin situarse dentro de estos proyectos, merecen especial mención dos libros de teología fundamental que no pretenden constituirse en síntesis acabadas, y que, por ello no han sido estudiados entre los manuales. Con todo, esbozan concepciones originales de la teología fundamental.

En primer lugar hay que mencionar a Eugen Biser con su «teología fundamental hermenéutica»¹⁶. El futuro de la fe —afirma Biser— depende de que el pensamiento creyente alcance el diálogo con el espíritu moderno, capaz de dar respuesta a las preguntas críticas que se le dirigen. Ahora bien, en medio del enfrentamiento entre lo moderno y lo tradicional, el único factor capaz de educar la conciencia creyente de modo adecuado para que se conserve la identidad de una fe dialogante sería la hermenéutica (p. 6). La fe se fundamenta a sí misma; su razón de ser debe buscarse en ella misma. Para realizar hoy una «autojustificación de la fe», Biser propone reinterpretar el lenguaje de la fe en el contexto práctico de sus relaciones con la ciencia, la sociedad, las críticas que se le dirigen y la misma praxis cristiana. En esta línea las posteriores publicaciones del Autor se orientan preferentemente hacia cuestiones de filosofía del lenguaje y sus relaciones con la transmisión de la fe.

En segundo lugar debe mencionarse la obra del actual prefecto de la S. C. para la Doctrina de la Fe, Josef Ratzinger, titulada por él mismo «Sillares de una teología fundamental»¹⁷. En efecto, para Ratzinger a la teología fundamental «está confiada la discusión sobre los principios teológicos» (p. 7), hecha al hilo de las cuestiones urgentes de la teología. Así, será función de la teología fundamental afrontar «el gran reto de la teología contemporánea», que es —para Ratzinger— el ecumenismo. Los cismas eclesiales han hecho problemática la fundamentación de la certeza de la fe en la Sagrada Escritura y en la Tradición, lo cual ha puesto en crisis la catolicidad de la fe, catolicidad ligada a la sucesión apostólica. Para solventar estas cuestiones se hace necesario una teología fundamental «ecuménica», en el sentido de que debe atender especialmente a este fenómeno (como se ha visto,

16. Eugen BISER, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, (Herder, Freiburg i. Br. 1975), 190 pp. La traducción castellana se titula: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985), 476 pp.

17. Josef RATZINGER, *Teologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (Wewel Verlag, München 1982), 416 pp. La traducción castellana se titula: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985), 476 pp.

dicha expresión la utiliza Knauer con diverso sentido). La teología fundamental de Ratzinger se centra, pues, en la discusión de las relaciones Escritura/Tradición, discusión desarrollada en toda profundidad y amplitud (incidiendo así en «los principios formales del cristianismo», en la naturaleza eclesial de la fe, en la sucesión apostólica y en la catolicidad de la Iglesia).

Por último, junto a las diversas escuelas de la teología fundamental católica, hay que mencionar el surgimiento de una teología fundamental evangélica en Alemania. Siguiendo la inspiración de Schleiermacher esta teología fundamental protestante se configura como «teología filosófica», introducción al estudio de la teología. En esta introducción pueden prevalecer los matices apoloéticos (así Wolgart Pannenberg, que trata de manifestar lo peculiar de la Revelación en el contexto de las ciencias de la religión), o bien los matices hermenéuticos (Gerhard Ebeling, preocupado por describir cuál es la verdad propia de la teología a través del estudio del lenguaje) o bien los aspectos epistemológicos (Wilfried Joest, que concibe la teología fundamental como fundamentación de la teología).

A la vista de todo ello, el panorama de tendencias en la teología fundamental alemana es tan amplio que no resulta fácil determinar unánimemente cuál es el objeto de esta disciplina. Quizás cabe destacar, como características comunes de la teología alemana:

- a) el énfasis en el estudio especulativo de la Revelación;
- b) la atención preferente dedicada a la Iglesia (que es más extensamente tratada que la figura de Cristo);
- c) la gran extensión dedicada a los problemas epistemológicos: relaciones fe/razón, comprensión hermenéutica de la fe, fe/praxis, fe/experiencia, fe/verdad;
- d) la inclusión de la discusión sobre el carácter científico de la teología y sobre la metodología teológica como parte importante en la estructura de los tratados.

La Teología fundamental en lengua inglesa

En primer lugar hay que tener presente que a pesar de la lengua, más o menos común, existen notables diferencias entre la teología inglesa y la norteamericana. Ambas comparten una cierta tendencia a poner de relieve lo empírico, y a controlar restrictivamente el uso o influjo de la metafísica en la teología. Pero al mismo tiempo existe entre ellas una clara distinción en cuanto a su comprensión de la tradición teológica occidental. La teología de las Islas Británicas muestra una mayor comprensión de los problemas

clásicos de la teología fundamental, aunque los afronte de un modo diverso a la teología germánica o a la de los países bañados por el Mediterráneo. Esta conexión es, en cambio, mucho más débil en los autores estadounidenses. En estos últimos predomina, por encima de todo, el diálogo con la cultura norteamericana, en la que son puntos capitales el problema epistemológico de situar la teología en relación con la teoría de la ciencia y la importancia atribuida a la sociología. El debilitamiento del papel de la metafísica es, por eso, más marcado en los americanos que en los ingleses. Ambos, en cambio, tiene muy presente el ecumenismo y, en general, el pluralismo religioso.

No se quiere decir con lo anterior que la teología fundamental escrita en inglés esté totalmente cerrada sobre sí misma. Por el contrario, se comprueba que prestan atención a autores alemanes y también a algunos franceses. De todos modos el influjo de estos autores no es siempre muy profundo, exceptuando el caso de Rahner.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que las obras anglosajonas que hemos comentado no responden al concepto mediterráneo de manual ni se asemejan tampoco a los manuales germanos. Su propia tradición didáctica y educativa desconoce en efecto la noción de «manual» como compendio del saber que *se ofrece* al estudiante. Más bien los libros se conciben como materiales sugestivos destinados a familiarizar al lector con los tópicos de una disciplina, ordenados de forma original; de ahí que la constante presentación de hipótesis se considere un procedimiento normal.

Consideraciones finales

Concepciones y estructuras muy diversas de la teología fundamental se contienen en los manuales que hemos descrito en éste y en el anterior Boletín. En un trabajo posterior nos proponemos reflexionar, tomando como base estos textos, sobre la naturaleza de esta disciplina.

Pero ahora pueden adelantarse algunas observaciones particulares sobre los manuales germánicos y anglosajones que han sido comentadas:

1. Estos manuales presentan profundas diferencias de estilo con los redactados en áreas mediterráneas, quizá como consecuencia del diverso estilo de vida académica que rige unas y otras universidades. En las universidades alemanas se desatiende la «formación fundamental» del alumno, la transmisión sistemática, completa y pedagógica de las nociones fundamentales y de la cultura tradicional. Pero por otra parte, se estimula al alumno poniéndole en contacto con la investigación creadora del profesor, instándole a que

personalmente vaya recabando los materiales que pueden completar su formación teológica. De acuerdo con esta concepción, los profesores alemanes —y los anglosajones en parte— tienden a introducir en sus manuales el nivel de especialización y el tono de indecisión que son características de la investigación. Ello impide alcanzar la «sencilla claridad» que caracteriza a tantos manuales mediterráneos; pero, en cambio, se presentan a menudo concepciones más sugestivas.

2. Los manuales ingleses y norteamericanos no responden a una tradición teológica unitaria. Algunos presentan un esquema que conecta con los temas clásicos. Otros prestan una atención preferente a las cuestiones planteadas por la sociología religiosa o la teoría de la ciencia.

3. La inteligibilidad de la Revelación y la fe se busca preferentemente, en el área germánica, apoyándose en la filosofía trascendental, en las filosofías de la subjetividad; la teología fundamental alemana participa del vuelo teórico de los grandes sistemas de pensamiento, pero también de su multiplicidad (de ahí el peligro de la proliferación de las teologías regionales: teología política, hermenéutica, trascendental, etc.).

4. En el área anglosajona se hace notar el influjo de las filosofías analíticas, imponiéndose la mediación de una epistemología (ya sea basada en la experiencia, en el conocimiento simbólico, etc.). Hay un esfuerzo —característico de la cultura anglosajona— por evitar abstracciones desligadas de la experiencia y del acervo de conocimientos elementales; es decir, se desconfía de las abstracciones de dificultosa verificación.

5. Sin embargo, la teología fundamental alemana impone subrepticamente modelos y categorías a la anglosajona. Un ejemplo de ello puede ser la distinción rahneriana entre historia de la salvación general y especial (revelación general y particular).

6. Si el riesgo de los manuales mediterráneos puede ser la trivialidad, el de algunos de los manuales germánicos y anglosajones quizá sea la caducidad. Al estar íntimamente relacionados con el estado puntual de la investigación o con concepciones filosóficas muy particulares, presentan menos posibilidades de resultar permanentemente útiles para la docencia y de integrarse en el esfuerzo colectivo de diálogo que es capaz de crear una tradición literaria académica.

7. Para la docencia de la teología fundamental en el primer Ciclo de los estudios institucionales los manuales anglosajones y germánicos no son, en general, aconsejables como textos, sino como lecturas complementarias. En efecto, en nuestra opinión, ninguno posee a la vez la síntesis de complejidad de cuestiones, claridad, sencillez y profundidad de contenidos, que per-

mitan al profesor recomendarlo al alumno como base fundamental de su estudio, en orden a adquirir con precisión los conocimientos fundamentales acerca de la Revelación, de la credibilidad de la Revelación y de la fe cristiana. Para este fin parecen más adecuados, dentro de sus propias limitaciones, algunos manuales franceses, italianos o españoles (p. ej., los de Latourelle, Beni y Piè i Ninot, por citar algunos comentados en nuestro anterior Boletín). Sin embargo, como orientación para el Profesor y como lecturas útiles para suscitar el interés del alumno por la teología, algunos capítulos de los manuales comentados en este último Boletín son indudablemente muy adecuados.

C. Izquierdo
J. M. Odero
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Recensiones

