

## EL TEÓLOGO Y LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

### 1. DEL ENFRENTAMIENTO AL DIÁLOGO.

La teología fundamental actual ha nacido en gran parte de una reacción contra la apologética de los siglos pasados: siempre en pie de guerra, dedicada a atrincherarse; siempre en busca de adversarios que atacar. No solamente los racionalistas, sino también los protestantes, bautizados y cristianos, se veían como enemigos. A fuerza de polemizar, en un tono intransigente y tajante como un bisturí, la apologética se había descalificado. Durante tres largos decenios ha conocido la vida dura de las catacumbas. Período fecundo, que le ha permitido "convertirse", reflexionar sobre los cambios de nuestra época y sobre las tareas que se esperan de ella. El signo más elocuente de esta "conversión" es el cambio de nombre: la apologética de antaño ha sido públicamente rebautizada para llamarse ahora "teología fundamental". Pero este cambio de nombre es más que la imposición de una nueva etiqueta a un viejo producto. Se trata de un cambio que afecta a su estatuto y a su actitud. La teología fundamental ha comprendido que ha pasado el tiempo de las cruzadas, y que el cristiano del siglo xx, abierto al mundo y a las ciencias, con una mentalidad ecurriénica, quiere ante todo que se le escuche. Porque hay problemas de una gravedad inaudita que le atormentan: quiere que se le tome en serio y que se le exponga serenamente lo que el cristianismo puede decir de ellos. En vez de formularse en términos de oposición y de refutación, la teología fundamental se expresa en términos de posición, de explicación, de proposición. Ha pasado de la requisitoria a la exposición desapasionada del enfrentamiento al diálogo, alineándose así en la actitud de un concilio que quiso ponerse en situación de escucha y en estado de diálogo. La teología fundamental, como disciplina, contemporánea, ha salido de una crisis de "adolescencia". Más modesta ahora, más serena, más consciente de la complejidad de los problemas con que se enfrenta, está también mejor equipada; más preocupada por la búsqueda de sentido, de inteligibilidad, que por la de argumentos aplastantes. Esta actitud dialogal se extiende a las ciencias, a las religiones, a las Iglesias, a las culturas. Cristo sigue siendo un punto de partida y de referencia, pero no la cabeza de puente con vistas a un nuevo ataque.

### 2. LA OTRA PARTE DEL DIÁLOGO.

El profesor de teología fundamental se dirige a unos hombres mucho más "informados" que los de antaño gracias a los medios de comunicación social; y también a unos hombres más críticos, inmersos en un mundo en el que se codean todas las ideologías, en donde pululan las más variadas sectas en el seno de una cultura cada vez más extraña a la visión cristiana del hombre y del mundo. Choca con amplias zonas de indiferencia engendradas por el mundo secularizado del progreso y de la técnica; y, por consiguiente, con una falta total de interés por las cuestiones religiosas y con una ignorancia abismal del mensaje cristiano. A esos hombres que acuden a él o con los que se encuentra ocasionalmente no basta responderles: "La Iglesia ha dicho..., el evangelio ha dicho o -más ingenuamente- yo os digo". Los creyentes y los que no creen exigen respuestas precisas y motivadas. Para responder a las cuestiones de hoy, el profesor de teología fundamental tiene que adquirir una formación igual en calidad, y hasta superior, a la del biólogo, el físico, el abogado. Si se negase a este reto de una preparación austera, exigente y prolongada, sería incapaz de encaminar hacia la fe a los que la interrogan, e incluso de confirmar a sus propios hermanos creyentes en la fe (1 Pe 3,15). Porque cada uno de los creyentes lleva hoy dentro de sí las dudas del no creyente. "Lo que alimenta el pensamiento y la actitud de los no creyentes es también lo que mantiene la incertidumbre y la duda en muchos cristianos" (H. Bouillard). A dialogar con los no creyentes, dialogamos con nosotros mismos; en este contexto una reflexión sobre las bases racionales de la decisión de fe no es un deporte de intelectuales, sino una necesidad de vida. De lo contrario, la crisis actual de la fe no podrá menos de agravarse hasta adquirir las proporciones de un amplio cisma subterráneo o de un océano de indiferencia.

### ESTATUTO TEOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL:

El principio anselmiano de la *fides quaerens intellectum*, que hace nueve siglos definía a la teología en tres palabras, no ha sido superado. Pero cada uno de los términos de la definición ha adquirido tal extensión y se ha cargado de tal plenitud de sentido que se ha visto modificado el equilibrio de todo el conjunto.

a) El teólogo de la teología fundamental, como todo teólogo; se apoya en la misma fe. El creyente que intenta comprenderse como creyente no puede comportarse como si no creyera; una actitud semejante sería pura contradicción. Por lo tanto, la teología fundamental no puede considerar como accidental que el teólogo sea creyente y cristiano; es algo que se deriva de la naturaleza misma de su ser. Este punto de partida es tanto más importante cuanto que su reflexión recae sobre la afirmación central de la fe cristiana, a saber: la autodonación y la automanifestación de Dios en Jesucristo. Si el teólogo de la teología fundamental tiene la misión de estudiar en

su totalidad esta realidad primera del cristianismo que es la revelación, a él más que a ningún otro se le exige que sea "testigo" de esta fe que iluminó e inspiró primordialmente su vida. Es preciso que en él la inteligencia del misterio coincida con la adhesión vital al misterio. Si intenta comprender, es que su fe misma le "urge" a "buscar" para comprender mejor lo que da sentido a su vida.

Es verdad que el estudio de la revelación arrastra a la teología fundamental a un terreno que no afecta directamente a la dogmática, sino a la apologética; pero es la naturaleza misma de la realidad estudiada, a la vez misterio y acontecimiento de la historia, lo que le obliga a esta actitud. En efecto, la teología fundamental se interroga no solamente por la revelación como objeto de fe, sino también por la revelación como irrupción de Dios en la historia, en la carne y la lengua de Jesús. Se interroga por la presencia de Dios-entre-nosotros-en-Jesucristo y por los signos históricos de esa presencia. Se interroga no solamente por lo que creemos sino también por los motivos de nuestra fe. Se pregunta si la afirmación de Dios-entre-nosotros-en-Jesucristo es "creíble"; se pregunta si la opción de fe es razonable, sensata.

Si la teología fundamental, en razón de su objeto, apela a las ciencias humanas (crítica literaria e histórica, filosofía), sigue siendo, desde luego, un discurso de creyente. En ningún momento renuncia a la fe. Se ve obligada a declarar sus presupuestos, pero nunca a abandonarlos, so pena de dejar de ser lo que es.

b) El segundo término del principio anselmiano, el de "buscar", es quizá el que más se ha ampliado. En efecto, de la noche a la mañana el buscador se ha encontrado en posesión de unas técnicas que han renovado y hasta revolucionado la teología, precisamente en unos sectores que afectan de cerca a la teología fundamental: ciencias bíblicas y patrísticas, ciencias del lenguaje, antropología (filosofía, historia, sociología, psicología). Sin embargo, la novedad está en que las ciencias humanas se han liberado de sus vínculos con la filosofía para reivindicar su plena autonomía. De aquí se sigue que el diálogo de la teología fundamental con las ciencias humanas se hace directamente con ellas, sin la mediación de la filosofía. El "buscador", o el teólogo de la teología fundamental, ve entonces ensancharse prodigiosamente el campo de su investigación.

De todas las disciplinas que han afectado más a la tarea de la teología fundamental, la historia, las ciencias del lenguaje y en general las ciencias del hombre ocupan el primer plano. En primer lugar, la *historia*. La conciencia de la dimensión histórica ha modificado radicalmente la teología; entra hasta tal punto en la constitución del pensamiento contemporáneo que situarse fuera de ese horizonte equivale a no hacerse comprender por el hombre de hoy. Este impacto de la historia es más poderoso todavía por el hecho de que la revelación misma no se comprende sino dentro de un horizonte histórico. Vienen luego las *ciencias del lenguaje*: filosofías del lenguaje, formas del lenguaje (conceptual, simbólico, gestual), problemas de interpretación o de hermenéutica, problemas de inculturación o de transculturación. Mencionemos finalmente el ascenso triunfante de las ciencias del hombre (sociología, psicología, psicoanálisis). La teología fundamental, como disciplina fronteriza, está en diálogo obligado con todas estas ciencias que han forjado la mentalidad del hombre contemporáneo. Esta acogida dialogal representa un progreso respecto a la antigua apologética. Pero encierra también un riesgo: concretamente, el de perder de vista lo "específico" cristiano, diluyendo el mensaje para hacer de él un producto al alcance de todos. En una palabra, el peligro de llegar a un cristianismo deslavado y sin contraste, aplanado y sin fisonomía propia. Pero la teología fundamental no puede echar marcha atrás. Tiene que mantener su actitud dialogal, aunque con la conciencia viva de su identidad y de su misión.

#### 4. PREPARACIÓN REQUERIDA.

En estas condiciones, ¿es todavía posible concebir un tipo de formación adecuada a la enseñanza de la teología fundamental? ¿Hay que exigirle a cada profesor que sea al mismo tiempo un perfecto conocedor de las filosofías antiguas y modernas, de la exégesis, de los problemas de lenguaje, de las tradiciones religiosas mundiales, de los métodos de crítica literaria e histórica, de las ciencias humanas en pleno desarrollo? ¿No es éste un desafío utópico, capaz de desanimar a las mejores buenas voluntades?

Distingamos ante todo la teología fundamental como función eclesial, como sección del saber teológico, y por otra parte la enseñanza de la teología fundamental por un profesor determinado y en un centro determinado. Lo mismo que un médico no puede poseer por sí solo toda la ciencia médica en su integridad, tampoco un teólogo o un centro teológico puede asumir en su totalidad el tratamiento de los temas que atañen a la teología fundamental. Se trata de una posesión de la Iglesia como cuerpo social. Dicho esto, creemos que es posible distinguir varios niveles y varias etapas de preparación en la enseñanza de la teología fundamental:

a) Una formación de base, literaria y filosófica (tal como se propone normalmente en los estudios secundarios), que prepare ala universidad. Es el mismo nivel que corresponde al conocimiento de las grandes obras literarias y de las grandes corrientes filosóficas.

b) Una formación teológica de base, en la que se ponga el acento en la antropología, la cristología y la eclesiología.

c) Una formación especializada en teología fundamental, coronada por un doctorado y una tesis publicada. En este nivel se sitúa el conocimiento profundo de lo que constituye el núcleo más duro e irreductible de la teología fundamental, que nunca hay que sacrificar, a saber: el problema de la revelación y de su credibilidad. Este núcleo incluye: el estudio de los orígenes del cristianismo en su contexto histórico; la aparición de la persona de Jesús; el

conocimiento que podemos tener de él para acceder a su enseñanza, a sus obras, a sus actitudes, a su conciencia de Hijo, a sus declaraciones sobre su identidad y su proyecto eclesial, a la realidad de sus milagros (I Milagros) y de su resurrección (I Misterio pascual, II); la fidelidad de la Iglesia a la interpretación que dio Jesús de sí mismo.

d) Esta especialización en teología fundamental debería ir acompañada de una especialización en una disciplina que permitiera al futuro profesor familiarizarse con los métodos del análisis literario e histórico. En concreto, esto significa un doctorado o al menos una licenciatura en exégesis o en historia.

e) Otros muchos problemas conciernen más bien al diálogo de la teología fundamental con sus corresponsales de fuera: las Iglesias, las religiones, las culturas, las ciencias. Aquí es donde la interdisciplinariedad tiene que venir en ayuda de la especialización principal. Normalmente, en un centro universitario de cierta importancia, el diálogo entre colegas de otras facultades debería permitir al profesor de teología fundamental encontrar rápidamente lo que no es de su competencia inmediata.

Aun distinguiendo de este modo los diversos niveles de preparación y la aportación que se espera de cada uno, la preparación del profesor de teología fundamental seguirá siendo siempre una de las más austeras, de las más exigentes, en el seno de las disciplinas teológicas. Se dirige sobre todo a unos candidatos cuya curiosidad natural y multiforme permitirá acceder más fácilmente a una disciplina que se sitúa en la encrucijada de todos los cuestionamientos sobre el hombre, Cristo y la Iglesia.

BIBL.: CHAPPIN M., Dalla difesa al Dialogo. L'insegnamento della teología Fondamentale alla PUG, 1930-1988, en R. FISICHELLA (ed.), Gesù Rivelatore, Casale Monferrato 1988, 3345; LATOURELLE R., Teología, ciencia de la salvación, Salamanca 1968; ID, A Jesús el Cristo por los evangelios, Salamanca 1982; ID, Nueva imagen de la Fundamental, en R. LATOURELLE y G. O'COLLINS (eds.), Problemas y perspectivas de teología fundamental, Salamanca 1982, 6494; ID, Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II, en R. LATOURELLE (ed.), Vaticano II. Balance y perspectivas, Salamanca 1989, 1048-1068; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, La formación teológica de los futuros sacerdotes, Roma 1976.

R. Latourelle

## DESARROLLO Y CORRIENTES DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

SUMARIO:

### I. HISTORIA Y ESPECIFICIDAD:

1. De la apologética a la teología fundamental;
2. Reacción contra la apologética clásica;
3. Fase de ampliación;
4. Fase de concentración;
5. Una disciplina teológica distinta y específica;
6. Una disciplina estructurada
7. Organización pedagógica

R. Latourelle

### II. DESTINATARIO:

1. Elementos positivos;
2. Dificultades

R. Fisichella

### III. EN ESPAÑA E IBEROAMÉRICA.

1. Autores iniciales;
2. Desde el Vaticano II hasta la actualidad;

### IV. Y PASTORAL:

1. Nuevo enfoque de la teología fundamental;
2. El impulso pastoral *del* concilio;
3. La acción pastoral *de* la Iglesia;
4. Teología pastoral y teología fundamental.

V. Y PRAXIS: 1. Dimensión "práctica" de la "palabra" y del conocimiento creyente según la perspectiva bíblica; 2. Idealismo y teología de la praxis.

## I. HISTORIA Y ESPECIFICIDAD

### 1. DE LA APOLOGÉTICA A LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL.

La teología fundamental actual nació de la t apologética clásica y de una reflexión sobre la necesidad de reformarse, so pena de desaparecer, para responder a una mentalidad nueva, a unas técnicas renovadas, a unas exigencias actuales. La apologética estaba habituada a los cambios, a los giros imprevistos. Pero en el período posterior a la guerra el cambio ha sido tan profundo y tan espectacular, que la apologética ha creído oportuno cambiar de nombre y se ha convertido en la teología *fundamental*.

Este cambio de nombre no es más que la manifestación y el signo de una transformación mucho más profunda, que afecta al estatuto mismo de esta ciencia. Para ser fiel a la realidad, habría que hablar de un nuevo pasaporte de la apologética, puesto que los cambios operados afectan a su nombre, a su contenido, a su método, a su identidad. Por otra parte, puesto que los problemas que arrostra la teología fundamental actual siguen siendo sustancialmente los mismos (I Revelación y I Credibilidad), sería injusto considerar el presente como un- comienzo absoluto.

La formación de la nueva imagen de la apologética; llamada ahora teología fundamental, data de los años posteriores a la guerra. Cubre un período de tres décadas que corresponde a un triple movimiento de la reflexión teológica: una fase de reacción contra la apologética clásica; una fase de ampliación, que coincide con la adopción definitiva -del término de *teología fundamental*, y, finalmente, una fase de reflexión sobre su identidad y la jerarquización de sus tareas. Esquemmatizando y tomando al Vaticano II como punto de referencia, puede hablarse de fase preconiliar, conciliar y posconciliar. Hablamos de tres fases más bien que de tres etapas cronológicas, ya que se trata realmente de tres oleadas que se mezclan entre sí en vez de sucederse. Cuando se levanta la segunda, todavía se hace sentir el movimiento de la primera; y mientras que se despliega la segunda, ya comienza a esbozarse la tercera.

## 2. REACCIÓN CONTRA LA APOLOGÉTICA CLÁSICA.

Lo que llamamos apologética "tradicional" o apologética "clásica", con su triple proceso de demostración religiosa, demostración cristiana y demostración católica, no es el resultado de una reflexión crítica sobre su objeto, su finalidad, su método, sino de una necesidad histórica, a saber: la lucha contra los protestantes del siglo xvi, los libertinos y los ateos prácticos del siglo xvii y los deístas y enciclopedistas del siglo xviii. A los ateos y libertinos había que oponerles una teodicea (!Teología natural) rigurosa y mostrarles la necesidad de la religión. Contra los deístas, que se contentaban con una religión natural y rechazaban toda idea de revelación histórica, había que mostrar que el cristianismo es la verdadera religión, sobre la base de unas pruebas apodícticas que establecieran que Jesucristo es aquel que habla en nombre de Dios. Finalmente, contra los protestantes había que mostrar que la Iglesia católica, entre las diversas confesiones cristianas, es la única y verdadera I Iglesia. Mientras que el protestantismo subrayaba en la fe los elementos de subjetividad, en particular la acción del Espíritu que nos hace adherirnos a la palabra de Dios y nos da la certeza de su origen, la apologética católica insistía en los criterios objetivos. En el contexto del Vaticano I, estos criterios son ante todo los /milagros y las /profecías. Y, subyacente a este proceso en tres tiempos, la convicción de que la fe es el término necesario de la demostración cristiana, mientras que la entrada en la Iglesia es el resultado de la demostración católica. Este esquema tripartido existe ya en el siglo xvi. El término de "apologética" entra en el uso corriente por el 1830. Sin embargo, tan sólo a comienzos del siglo xx es cuando aparecen obras que no sólo se dedican a una justificación racional y sistemática de la decisión de fe, sino que se esfuerzan al mismo tiempo en definir el estatuto epistemológico de la apologética como ciencia distinta de la filosofía y de, la.dogmática. Citemos, como punto de referencia, las obras clásicas de A. Gardeil de R. Garrigou-Lagrange y de S. Tromp.

El contexto de la posguerra es muy distinto del que vio nacer a la apologética clásica. La teología sufre una prodigiosa renovación, concretamente en los sectores que tocan más de cerca ala apologética. Pensamos, en particular, en la renovación de los estudios bíblicos y patrísticos, que han hecho descubrir, en la revelación y en la fe, una realidad mucho más rica, más concreta, más personal, más dúctil; en la renovación de los métodos y de las técnicas de exégesis; en el progreso multiforme realizado en las ciencias del lenguaje; en la contribución de las filosofías del hombre; finalmente, en la renovación ecuménica, que ha cambiado la actitud agresiva y polémica frente a los protestantes en actitud de apertura y de diálogo. No cabe duda de que ha cambiado el régimen espiritual. Este contexto cultural y religioso inédito ha puesto de relieve los puntos flacos y los límites de la antigua apologética. Señalemos algunas de las críticas suscitadas contra ella:

a) La apologética clásica quiere manifestar la credibilidad de la revelación, pero antes de haber emprendido un estudio serio de la realidad sobre la que pretende dirigir una mirada crítica. Pues bien, es importante subrayar que la revelación de la que aquí se trata no es una revelación de tipo filosófico, cuyo modelo podría trazarse por anticipado, sino una realidad muy específica, que nos viene por los caminos de la historia y de la encarnación. Sólo la revelación puede decirnos qué es la revelación. La primera urgencia de la apologética, por consiguiente, es estudiar esta intervención de Dios en Jesucristo, con toda su riqueza y todas sus dimensiones. Igualmente, el único estudio válido de los signos es el que busca su síntesis en la persona de Cristo. Esta revelación tan específica es el dato fundamental sobre el que se ejerce la reflexión del teólogo para captar su consistencia histórica, así como su *sentido*.

b) Sobre esta cuestión del *sentido* se articula la segunda crítica que se le hace a la apologética clásica. En efecto, ésta, después. de haber establecido sobre la base de argumentos externos que Jesús es el enviado de Dios y que ha fundado la Iglesia, concluía que había que recibir de esa Iglesia todo lo que debemos creer. De esta manera ignoraba (al menos prácticamente) que el mensaje cristiano es soberanamente inteligible y que esta plenitud de sentido constituye ya un motivo de credibilidad. La revelación es "creíble" no sólo por causa de los signos externos, sino también porque revela al hombre a sí mismo; es incluso la única clave de inteligibilidad del misterio

del hombre. Por tanto, no hay que aislar la facticidad histórica del sentido de la revelación. La apologética no se atrevía a abordar esta cuestión, sin duda para no dar la impresión de meterse en un terreno reservado a la dogmática.

c) Algunos representantes de la apologética tradicional trataban tan sólo de la mesianidad de Jesús. Creían que era suficiente mostrar que Jesús se había presentado como legado divino, que hablaba en nombre de Dios. Los demás testimonios de Jesús sobre sí mismo pertenecían a la dogmática. También en esta ocasión semejante postura es inaceptable. Primero, porque nos obliga a continuas e ilegítimas reducciones en la presentación de Jesús, propuesto y presentado por los evangelios como el Cristo, el Hijo del hombre, el Hijo del Padre (I Cristología: títulos cristológicos). Luego, porque hace pesar sobre los hombros de un simple legado las exigencias radicales de un juez supremo de todos los hombres. Finalmente, porque hace ininteligible el milagro absolutamente único en la historia de la salvación de una resurrección gloriosa. Esta dicotomía entre legado divino e Hijo del Padre es artificial, contraria al testimonio de Jesús sobre sí mismo y más aún a la presentación del kerigma sobre Jesús.

d) La cuarta crítica concierne a la escasa, a quizá nula, atención de la apologética clásica a las condiciones de acogida de la revelación y de los signos por parte del hombre a quien van dirigidos. So pretexto de objetividad científica, la apologética ha descuidado todo un aspecto de la credibilidad. En efecto, si la apologética tiene por objeto no ya una credibilidad abstracta, sino la credibilidad humana de la revelación, no puede contentarse con estudiar el "en sí" de la revelación y de los signos de la misma; tiene que preocuparse con la misma atención de los signos que determinan, por parte del sujeto (I Teología fundamental: destinatario), su recepción eficaz. Esta toma en consideración de la subjetividad humana, puesta de relieve por Blondel, es ahora un hecho adquirido.

e) Hasta bien avanzado el siglo xx, la apologética no ha cesado de endurecerse contra sus adversarios protestantes, deístas y racionalistas. En el contexto ecuménico actual, esta actitud ya no es "defendible". No se trata ante todo de refutar; sino más bien de crear condiciones de aproximación y de diálogo. A1 intentar defenderse, la antigua apologética se cerraba sobre sí misma y se cerraba a los demás. Afortunadamente, ha perdido este tono polémico. En vez de formularse en términos de enfrentamiento, lo hace en términos de posiciones y de proposiciones. Además, el adversario de hoy no está menos en el corazón de los creyentes que en el de los no creyentes. El hombre del siglo xx no quiere tanto refutaciones como atención a sus problemas, acompañada de una exposición seria de los títulos del -cristianismo para resolverlos. Pues bien, la apologética debe asumir esta tarea, aunque no haya ningún adversario.

Más que una requisitoria venida desde fuera, las dificultades enumeradas representan una autocrítica ejercida por los mismos que tenían la misión de enseñar la apologética después de la guerra mundial. A1 buscar la manera de determinar el estatuto de su disciplina en un contexto de vida y de pensamiento muy distinto, los enseñantes tuvieron que proceder a cierto número de puntualizaciones, que constituían otras tantas opciones liberadoras.

### 3. FASE DE AMPLIACIÓN.

La segunda fase de la historia de la teología fundamental de la posguerra comienza entorno a los años sesenta con la promulgación de la *Dei Verbum*. Después de exorcizar el fantasma de la antigua apologética y de haber roto su solidaridad con el término con que se identificaba, la apologética "nuevo estilo" conocía la alegría de una segunda primavera. Se multiplican las obras y artículos sobre la revelación. Lo que caracteriza a este período es un fenómeno de ampliación de la disciplina, que se manifiesta en todos los niveles: extensión de su tarea, enriquecimiento de sus temas privilegiados, diálogo con nuevos interlocutores. Todo esto se concreta en la adopción definitiva del término de *fundamental* para designar su nueva imagen y su nueva identidad.

Puede decirse que a partir de sus dos temas privilegiados, a saber: la revelación y su credibilidad, se enriqueció y profundizó la teología fundamental.

Desde 1940 no han dejado de proliferar los estudios sobre el tema de la revelación, estimulados por la producción protestante, particularmente abundante en este terreno, y favorecidos también; en los ambientes católicos por la renovación bíblica y patrística, por el desarrollo de la teología de la fe, de la predicación, de la misión, que han actuado como catalizadores. Puede decirse que esta renovación de la teología de la revelación; que comenzó con los trabajos de H. Niebecker (1940), de R. Guardini (1940), de K. Rahner (1941) y de L. M. Dewailly (1945) y que prosiguió pacientemente durante dos décadas en monografías cada vez más numerosas, encontró su meta y en cierto modo su canonización en la constitución *I Dei Verbum*, del 18 de noviembre de 1965.

En efecto' la revelación se presenta aquí no ya solamente bajo su aspecto objetivo de doctrina, de mensaje, sino como acto de Dios, a saber: como la automanifestación y la autodonación de Dios en Jesucristo. Cristo es la palabra epifánica de Dios: es la revelación. Uno de los méritos de esta constitución ha sido el de presentarla revelación cristiana no como un fenómeno aislado, sino como una "economía", a saber: como ese inmenso y misterioso designio que Dios prosigue y realiza a lo largo de los siglos por los caminos previstos por él. La constitución subraya también las dimensiones histórica, interpersonal, dialogal, cristológica y eclesial de la revelación. Ensanchando así la noción de revelación por fidelidad a los datos mismos de la revelación, la constitución lleva a cabo una obra de liberación. Rindió también un precioso servicio a la teología fundamental proponiendo en una visión unitaria ciertos temas anteriormente dispersos y agrupados artificialmente; por ejemplo,

un *De Inspiratione* perteneciente al *De sacra Scriptura*, un *De traditibne* perteneciente unas veces al *De Ecclesia* y otras al *De locis*.

El tema de la credibilidad fue objeto de una ampliación no menos espectacular. Sin negar lo que hay de legítimo en el tratado tradicional de la credibilidad a partir de los signos históricos de la revelación (milagros, profecías, mensaje, resurrección), la teología fundamental del período conciliar no puede evitar un reconocimiento de los límites de esta exposición: conocimiento insuficiente de los métodos y técnicas de la exégesis moderna; utilización simplista de ciertos argumentos (p.ej., el del cumplimiento de las promesas mesiánicas); visión puramente apologética de los signos; inflación de unos signos particulares (milagros, profecías) en detrimento de los signos mayores que son Cristo mismo y su Iglesia; divorcio entre los signos y la persona que los dirige, entre los signos y el mensaje que les da plena significación; insuficiente atención al testimonio de la vida o del acuerdo entre el evangelio y la vida; atención escasa y casi nula a las condiciones de acogida de los signos por parte del hombre, y, correlativamente, tendencia a exagerar su poder de persuasión sobre el sujeto.

Pero más allá de estas quejas, la teología fundamental del período conciliar toma conciencia de que el tema de la credibilidad, para su correcta exposición, tiene que abarcar horizontes más amplios. En este fenómeno de ampliación se pueden distinguir tres orientaciones primordiales.

La primera se refiere a los problemas de *historia y de hermenéutica*. En efecto, pronto se cayó en la cuenta de que el conocimiento de Jesús por los evangelios, punto de concentración máxima de la revelación, no es una empresa tan lógica. Si es verdad que Dios se reveló en Jesús por sus palabras y sus obras y por toda su presencia en el mundo, es sumamente importante saber si, cómo y en qué medida podemos nosotros alcanzar esta epifanía de Dios, al menos en su consistencia histórica. De aquí se sigue que el problema de acceso a Jesús por los evangelios es primordial en una reflexión sobre la credibilidad cristiana.

La segunda orientación, de tipo *antropológico*, responde al reproche que se le dirigía a la apologética antigua de haber creado un hiato entre el hecho y el contenido de la revelación, de haberse centrado en el acontecimiento sin preocuparse por el *sentido* que tiene para el hombre. Sería estéril una hermenéutica limitada al origen del cristianismo en Jesús, ya que Jesús no es solamente una irrupción de Dios en la historia de los hombres, sino una irrupción que revela al hombre a sí mismo, que lo descifra y lo transfigura. Por tanto, no basta con mostrar que por medio de los evangelios tenemos acceso a Jesús de Nazaret; hay que mostrar además que el mensaje cristiano concierne al hombre y a las cuestiones fundamentales que se plantea. Esta exigencia del hombre es clara e insistente: espera que le muestre que Cristo es la única clave del criptograma humano. Este aspecto antropológico de la credibilidad, ya subrayado por Blondel en *L'Action*, ha sido ampliamente desarrollado por I. R. Guardini, I. K. Rahner, H. Bouillard, / H.U. von Balthasar, M. Zundel, G. Marcel, J. Mouroux, M. Légaut, J. Ladrière, a partir de horizontes filosóficos por otra parte muy diversos.

La tercera orientación concierne a *los signos* de la revelación. El problema es el de la identificación de Jesús como Dios-entre-nosotros. A1 ser Jesús la forma humana, corporal, por la que Dios se encuentra con el hombre y se manifiesta a él, la presencia salvífica de Dios en el mundo no es propiamente verificable más que por la mediación del hombre Jesús. El es el enigma, el misterio que hay que descifrar. Así pues, la teología fundamental vuelve al estudio de los signos; pero esta, vez con un sentido crítico más vigilante, mejor equipada en el plano exegético e histórico, más consciente de la complejidad de los problemas que aborda, y, consiguientemente, menos categórica en sus afirmaciones. Este estudio de los signos se ve además afectado por el problema hermenéutico en la interpretación de los textos que los refieren. Sin embargo, lo que lo caracteriza es la preocupación por vincular los signos a la persona que los dirige. Los signos son el mismo Jesucristo, vivo y total, en la irradiación multiforme de su epifanía al mundo.

Finalmente, es el círculo mismo de *los destinatarios* el que se ha ensanchado. La teología fundamental, efectivamente, quiere ser una teología en diálogo: no sólo con los creyentes, sino con todas las formas de religión y de increencia. El interlocutor es también el propio creyente: no sólo porque cada uno lleva dentro de sí las dudas del no creyente, sino también porque el creyente de hoy, que vive en un mundo de increencia y de indiferencia, sufre necesariamente su influjo. Al dialogar con los no creyentes, dialogamos con nosotros mismos. En este contexto, la reflexión sobre las bases racionales de la necesidad de fe no es un deporte de intelectuales, sino una necesidad de vida.

#### 4. FASE DE CONCENTRACIÓN.

Al día siguiente del concilio, es decir, en el mismo momento en que se lleva a cabo la reforma de los estudios eclesiásticos, la teología fundamental se encuentra amenazada por dos peligros igualmente mortales. Por un lado, un desmembramiento y una dispersión de sus temas tradicionales; por otro, un ensanchamiento excesivo que la convierte en una especie de "pantología sagrada" y corre el riesgo de hacerle perder su especificidad.

El Vaticano II, en la *Optatam totius*, así como en las *Normae quaedam*, ni siquiera menciona a la teología fundamental. La historia no puede menos de registrar esta falta total de discernimiento en el momento en que los problemas más agudos de la teología se concentraban en el terreno de la teología fundamental. Privados del apoyo del concilio, los seminarios y las facultades cedieron a la tentación de sacrificar una disciplina que el mismo concilio parecía no tener en cuenta. En algunos lugares se vio desmembrada y reducida al estado de fragmentos

insertos más o menos acertadamente en las otras disciplinas: historicidad de los evangelios en exégesis, revelación-tradición-inspiración en la introducción a la teología. El tema de los signos de credibilidad quedó simplemente escamoteado o tratado parcialmente con ocasión de la exégesis (p.ej., el tema de los milagros de Jesús). En otros lugares la teología fundamental dejó de existir. Al atomizar la teología fundamental, al ligar sus problemas a otras disciplinas como si se tratara de los restos de una herencia hipotecada, se privó a la teología fundamental de su tarea específica; más aún, la teología falló en parte su misión (confirmar a sus hermanos en la fe) y llevó al naufragio a millares de fieles, desamparados ante unas cuestiones desconcertantes y demasiado difíciles para ser abordadas sin el apoyo de los especialistas.

El período posconciliar estuvo caracterizado, por otra parte, por una ampliación cada vez mayor del terreno de la teología fundamental. Esta ampliación, que hizo necesaria la renovación de los estudios bíblicos e históricos, la apertura ecuménica y el desarrollo de las ciencias humanas, resultó sin embargo funesta. La teología fundamental desarrolló un espíritu anexionista, que corrió peligro de convertirla en una enciclopedia de las ciencias. A fuerza de querer incluirlo todo y abrazarlo todo, la teología fundamental llegó a perder su centro de unidad y su carácter específico. A fuerza de trabajar en la periferia, se llegó a olvidar el centro de sus preocupaciones, a saber: la revelación y la credibilidad.

Ante estas dos amenazas se sintió casi por todas partes una necesidad de *concentración*, de *identidad*, de *jerarquización* de los temas. Es típico observar cómo en los artículos recientes que tratan los problemas de la teología fundamental se habla cada vez más de una "búsqueda de identidad", de un "centro de unidad", de un "punto focal", de "estructuración", de "estructura básica". También es típico de esta urgencia palpable de unidad y de estructura el hecho de que los estudios mencionados proponen a veces esquemas de un tratado renovado de la revelación o de una teología fundamental. El presente artículo es el lugar más adecuado para presentar la teología fundamental como una disciplina distinta y estructurada.

## 5. UNA DISCIPLINA TEOLÓGICA DISTINTA Y ESPECÍFICA.

La teología fundamental actual es una disciplina teológica distinta, no sólo porque figura en primer lugar (como en la *Deus scientiarum Dominus*) en la constitución *Sapientia christiana*, del 29 de abril de 1979, como disciplina principal y obligatoria, sino porque tiene su propio objeto, su propio método y su propia estructura.

1) Por tanto, no es una especie de teodicea, ni una simple introducción a la teología, ni una simple función de la teología. Como disciplina *específica*, posee un objeto material y formal propio, a saber: la automanifestación y la autoentrega de Dios en Jesucristo y la autocredibilidad de esta manifestación que él constituye por su presencia en el mundo. El objeto y el centro de unidad de la teología fundamental es la intervención inaudita de Dios en la historia, en la carne y el lenguaje de Jesucristo. Tal es el misterio primero, el acontecimiento primero, la realidad primera que cimenta todo discurso teológico. Esta realidad que la teología dogmática detalla en misterios particulares y que los estudia uno a uno, la teología fundamental los estudia en su *globalidad* y en su inseparable *unidad*. También es cierto que la teología dogmática habla de la revelación y procede de ella, pero no es el objeto principal y exclusivo de su estudio; y no tiene ante esta realidad la misma perspectiva, ni el mismo método, ni las mismas inquietudes.

Si decimos sin solución de continuidad automanifestación y autocredibilidad de esta manifestación, es para subrayar que el signo, en Jesucristo, es inseparable de la persona. Al encarnarse, Dios se manifiesta como revelador y revelado, y da testimonio de sí mismo como tal. Jesucristo es a la vez mediador, plenitud y signo de la revelación. Con concisión, la DV declara que Cristo completa, acaba la revelación y atestigua que Dios está entre nosotros (DV 4). La teología fundamental hace de la revelación cristiana, entendida como *automanifestación* y *autocredibilidad* de esta manifestación, el objeto esencial de su estudio. No separa a Cristo de los signos particulares que lo identifican, ya que es a la vez signo de Dios y centro de irradiación de todos los signos que emanan de su persona. Epifanía de Dios, se identifica por toda su presencia y por toda la manifestación de sí mismo. El signo y el significado, lo creíble y lo creído son indisolubles.

2) La especificidad del objeto de la teología fundamental tiene como corolario la *especificidad de su método*, que calificamos como método de *integración dinámica*, no arbitrariamente ni para singularizarse, sino porque la realidad estudiada impone ella misma esta integración de los métodos.

a) El término *integración* evoca la preocupación de realizar y mantener la unidad de los elementos o de los aspectos que se distinguen, pero que están y deben estar vitalmente reunidos bajo pena de disolver la existencia y la consistencia de la realidad que autoriza la identificación de los elementos que pertenecen a su integridad. Por lo tanto, la revelación es inseparablemente misterio e irrupción de este misterio en la historia humana con todas las características que afectan a la historicidad. Resulta, por consiguiente, que el tratamiento metódico de esta realidad misterioacontecimiento deberá ajustarse a su *singularidad*.

En efecto, por una parte, al ser la revelación el misterio primordial, portador de todos los demás, la teología fundamental tiene que hablar dogmáticamente del misterio, como lo hace con cada misterio en particular. Procede entonces de la fe a la inteligencia de la fe, apoyándose en la Escritura como fuente inspirada y en la Iglesia como institución divina. Por otra parte, como irrupción histórica, puntual, de *Dios* en Jesucristo, somete la revelación-acontecimiento al cuestionamiento y a los métodos de las ciencias humanas: crítica literaria e histórica

especialmente. En ese momento considera los textos de la Escritura como documentos de historia, cuyo valor debe establecerse a partir de los criterios de la historia. Igualmente, los argumentos que saca de la filosofía tienen que imponerse a los ojos de la crítica en virtud de su valor intrínseco, y no por causa de la autoridad de la Iglesia. Esta integración de los métodos es un aspecto de la kénosis del Verbo encarnado. Resulta tan imposible rechazar esta integración de los dos métodos como separar la revelación-misterio de la revelación-acontecimiento, la Iglesia-misterio de la Iglesia-institución, la resurrección-misterio de la resurrección-acontecimiento. Durante mucho tiempo la apologética reducía la revelación a un acontecimiento, dejando el misterio en manos de la dogmática. No se puede disociar así, por una decisión arbitraria, lo que es indisoluble en el plano de la realidad. I. H. de Lubac y I. H. U. von Balthasar han observado ya cómo tan sólo unos prejuicios estériles, una imagen truncada de la realidad, pudieron rechazar la integración de los dos métodos: el dogmático y el apologético (en sentido antiguo). Normalmente, la exposición dogmática precede a la exposición apologética, no porque menosprecie un método en beneficio del otro, sino simplemente porque la revelación es ante todo ! misterio, y conviene describir correctamente la realidad sobre la cual dirigirá a continuación su mirada crítica la teología en su desarrollo histórico, en Jesús. Este método *integrativo* es el único que hace justicia a una realidad que, por ser a la vez misterio y acontecimiento histórico, exige dos caminos de aproximación diferentes, pero complementarios. El método está al servicio de la realidad; si tiene que adaptarse, es porque la realidad lo exige. La teología fundamental, como toda teología, es siempre la fe en busca de inteligencia de una misma y única realidad que aquí es misterio-acontecimiento:

b) Hablamos con razón de integración *dinámica*. En efecto, los elementos del binomio revelación-misterio y revelación-acontecimiento se dinamizan mutuamente. La plenitud del misterio que en Jesús penetra la historia y la conduce a una cumbre inalcanzable suscita la inquietud del historiador. A partir del mensaje de Jesús, de sus obras y de sus actitudes, el historiador intenta penetrar en el 'sentido' profundo de esta existencia. Al final de esta búsqueda, conducido por los métodos de esta disciplina, descubre una *existencia significativa*, pero con una "significatividad" muy singular que lo engancha en el movimiento de retorno al misterio; el cual logra satisfacer plenamente su curiosidad y conocer siempre algo más de la identidad real: de este ser y de su proyecto de vida. Al final de esta segunda búsqueda el misterio lo fascina siempre más' y lo interpela de nuevo. Se produce así un perpetuo vaivén con su correspondiente profundización entre el misterio propuesto y su afluencia histórica. Pero lo que afente este dinamismo es siempre la *realidad total*. De este modo afirmamos que este tipo de *integración dinámica* especifica igualmente la teología fundamental a nivel de método.

## 6. UNA DISCIPLINA ESTRUCTURADA:

El examen de los diversos de teología fundamental da más bien una impresión de caos que de unidad estructurada. He aquí el resultado de las observaciones que hemos hecho a partir de unas treinta obras. Por todas partes se descubre un *núcleo duro*, a saber: el estudio de la revelación de Dios en Jesucristo y de su credibilidad por medio de los signos. Después de esta secuencia universalmente reconocida; comienzan enseguida las divergencias. El pensamiento alemán sigue con fidelidad la división en tres partes de la apologética clásica (demostración religiosa; demostración cristiana, demostración católica; p.ej., el *Handbuch der fundamentaltheologie*, el *Mysterium salutis*, Kolping, Fries, Waldenfels). El pensamiento latino, visiblemente influido por el Vaticano II, es bíblico, cristocéntrico, atento a la historia de la salvación, sensible a las cuestiones de hermenéutica y de sentido. El pensamiento anglosajón refleja la influencia alemana, pero con un acento en la experiencia y en el lenguaje (signo, símbolo).

Como los evangelios, donde se encuentran *logia* errantes o nómadas (p.ej., "los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos") insertos en contextos diversos, las obras de teología fundamental tienen también sus temas "errantes" o nómadas. De este modo, unos hablan de la religión y de las religiones al principio (Waldenfels, *HFT*), mientras que otros guardan estos temas para el final. Los temas de teología y de teología fundamental son tratados como introducción o como conclusión. El ecumenismo es considerado unas veces como una dimensión coextensiva a toda la teología fundamental y otras como un capítulo particular. El tema de la fe va unido al de la teología o bien al de la revelación. El tema de la Iglesia viene generalmente al final, con una amplitud variable, hasta incluir (en el *HFT*) todo el tema del conocimiento de fe y de las formas de este conocimiento (Escritura, tradición, magisterio, teología).

A nuestro juicio, en este *mare magnum* lo que falta es un principio de discernimiento que permita situar y jerarquizar los problemas, para llegar a una estructura motivada. En este sentido, el Vaticano II puede servirnos de inspiración. El concilio no comienza con unas declaraciones o unos decretos sobre la religión y las religiones, sobre el ecumenismo, sobre la cultura y las ciencias. *El documento-fuente*, que es la clave de todos los demás, es la *Dei Verbum*; y en este documento-fuente, el "primer plano general" es el de la revelación de Dios en Jesucristo, Verbo encarnado, mediador, plenitud y signo de la revelación, que es él en persona. El primer capítulo describe esta realidad con sus rasgos específicos: estructura sacramental (*gesta el verba*), progreso, economía, pedagogía, principio encarnacional, luz de Dios sobre el misterio del hombre, tensión pasado-presente, tensión presente-escatología. La realidad primera que aclara todas las demás es la revelación de Dios en su especificidad de

automanifestación y de autocredibilidad. Las otras cuestiones aparecen como *implicaciones* de una revelación muy *específica*.

Si uno se atiene a este principio de discernimiento, los temas *nómad* encuentran un lugar donde situarse y la estructura de la teología fundamental toma cuerpo y se descubre con mayor claridad.

La secuencia de base es la revelación concebida como automanifestación, autodonación y autocredibilidad de Dios en Jesucristo, Verbo encarnado, mediador, plenitud y signo de la revelación. Las *implicaciones* de este principio de base pueden jerarquizarse de este modo:

a) Esta revelación específica engendra una fe y un saber no menos específico: la teología.

b) Acontecimiento tanto como misterio, la revelación está en relación con la historia. De ahí las cuestiones sobre los orígenes históricos del cristianismo, sobre la realidad y la identidad de Jesús, sobre el valor de los evangelios como acceso a Jesús, sobre la realidad de su mensaje y de sus obras, sobre su proyecto eclesial.

c) El principio encarnacional de la revelación cristiana obliga a la teología fundamental a estudiar las diversas corrientes de pensamiento que eliminan la encarnación: la ilustración, la teología existencial de Bultmann.

d) La continuidad que existe entre el proyecto eclesial de Jesús y la pluralidad de comunidades cristianas actuales plantea el problema del ecumenismo.

e) La pretensión del judaísmo, del islam, del hinduismo, que aseguran ser también religiones "reveladas", plantea el problema de la relación existente entre la especificidad de la revelación cristiana y las otras religiones.

f) Vinculada a una cultura, a una lengua, a un pueblo, la revelación cristiana se encuentra con los problemas insoslayables de la hermenéutica y de la inculturación.

De esta manera, la teología fundamental se encuentra estructurada por: .1) *Un principio de base*, a saber: la revelación cristiana con sus rasgos específicos; 2) *La secuencia de las implicaciones "que de allí se derivan"*: a) un saber específico; b) relación con la historia; c) relación con las filosofías no encarnacionales; d) relación con las otras comuniones cristianas; e) relación con las religiones que se dicen también "reveladas"; J) relación con el lenguaje y con la cultura.

## 7. ORGANIZACIÓN PEDAGÓGICA.

Ateniéndonos a lo que acabamos de decir sobre la teología fundamental en la actualidad, ampliada en las dimensiones que hemos descrito, cada uno de los centros de teología debería estar provisto de un cuerpo docente familiarizado con los descubrimientos más recientes de la exégesis y de la historia, perfecto conocedor de las filosofías modernas, de los problemas que plantean el ecumenismo, las otras religiones, las ciencias del lenguaje. A esos profesores prodigiosos deberían corresponder alumnos no menos excepcionales.

Distingamos inmediatamente entre la teología fundamental como función eclesial, como provincia distinta del saber teológico y, por otra parte, el problema pedagógico de su organización en una facultad o en un seminario. Como ciencia especializada, y en toda su amplitud, la teología fundamental atañe a toda la Iglesia: es un hecho colegial.

Dicho esto, hay cuestiones que exigen ser tratadas ya desde el comienzo del curriculum de teología; son las que se refieren al núcleo duro de la teología fundamental, a saber: la revelación y su credibilidad, así como algunas de sus implicaciones, por ejemplo la teología como ciencia, las relaciones de la revelación con la historia. Otras cuestiones, como las que se refieren a las filosofías, a las religiones, a la hermenéutica, a la inculturación, pueden reservarse para el segundo y tercer ciclo o tratarse de forma abreviada en el primero para ser luego recogidas y estudiadas en profundidad bajo forma de monografía en los ciclos superiores. El antiguo *curriculum* trazado por la *Deus scientiarum Dominus*, que bloqueaba los estudios teológicos en cuatro años, hacía difícil la exposición de una materia tan amplia, y sencillamente imposible ahondar en las cuestiones y jerarquizarlas debidamente. Lo que antes era imposible, hoy resulta realizable después de la nueva constitución *Sapientia christiana*. La teología fundamental renovada, mejor identificada, mejor unificada, mejor estructurada, puede dar libre curso a una disciplina que, más que las otras, tiene necesidad de oxígeno, de espacio y de libertad creadora. Lo esencial es que sea plenamente consciente de su identidad de disciplina distinta, de su objeto, de su método y de su estructura.

BIBL.: ALFAROJ., BOUILLARD H., CARRIER H., DEIAIFVE G., LATOURELLE R. y MARTELET G., LQ *théologie jondamentale á la recherche* de son fdentité, en "Gregorianum" 50 (1969) 756-776; ARDUSSO F., Teología fundamental, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar I*, Salamanca 1982, 187-210; BDUILLARD H., *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*, en "Concilium" 6 (1965) 84-96; ID, *La tirehe actuelle de la théologie fondamentale*, en "Le Pont théologique" 2 (1972) 7-43; ID, *De l'ápologétique á lafondamentale*, en "Les Quatre Fleuves" (1974) 57-70; COLOMRO C., *Dalla ápologetica alta teología fondamentale*, en "Teol" 3 (1981) 232-242; CHAPPIN M., *Dalla difesa al Dialogo*. L Ssegnamerao delta teología fondamentale alfa PUG, en R. FISICHELLA (ed.), *Gesú Rive/atore*, Casale Monferrato 1988, 33-45; FISICHELLA R.,/1/ contributo di *René Latourel% alía teología fondamentale*, en ID, (ed.), *Gesú Rive/atore*, o.c., 11-22; ID, *La revelación: evento y credibilidad*, Salamanca 1989; FRIES H., *De la apologética a la teología jundamemal*, en "Concilium" 46 (1969) 384-396; JoesT W., *Fundamentaltheologie. Theologisches Grundlagen und Methoden-*

*Problem*, Stuttgart 1974; KOLFING A., *Fundamentaltheologie*, 3 vols., Friburgo i.Br. 1968; LATOURELLE R., Apologétique el Fondamentale, en "Salesianum" 27 (1965) 255-274; ID, Teología, ciencia de la salvación, Salamanca 1968; ID, ¿División o renovación de la teología fundamental?, en "Concilium" 46 (1969) 359-369; ID, A Jesús el Cristo por los evangelios, Salamanca 1982; ID, *L'Y stanza storica in teologia fondamentale*, en AA.VV. *Istanze della teologia fondamentale*, Bologna 1982, 55-94; ID, *Nueva imagen de la fundamental*, en R. LATOURELLE y G. O'COLLINS G. (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 64-94; ID, Das 11 Vaticanum. *Eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie*, en E. KLINGER y K. WITTSTADT (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach den II Vaticanum*, Friburgo i.Br. 1984, 597-614; ID Ausencia y presencia de la fundamental en el Vaticano II, en R. LATOURELLE (ed.), Vaticano 11. *Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 1047-1068; LOCATELLI A., *L'Insegnamento della teologia fondamentale nel rinnovamento degli studi ecclesiastici*, en "La Scuola Cattolica" 96 (1967) 95-123; O'COLLINS G., *Teologia fondamentale*, Brescia 1982; ID, *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, en R. FISICHELLA, *Gesù Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, 11-22; PIE-NINORI S., *La teologia fondamentale avui*, en "RCT" (1980) 479-502; ID, *Tratado de teología fundamental*, Salamanca 1992, 17-54; SCUMTRZ J., *La teología fundamental en el siglo XX*, en H. VORGRIMMER y R. VAN DER GUCHER *La teología en el siglo XX II*, Madrid 1978, 171-212; SECKLER M., "HFT" 4 (1988) 450-314; TORRELL J.P., *Questions de théologie fondamentale*, en "Revue thomiste" 79 (1979) 273-286; TRACY D., *Necesidad e insuficiencia de la teología fundamental*, en R. LATOURELLE y G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de la teología fundamental*, Salamanca 1982, 41-63; WALOENFELS W., *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Milán 1988, 94-105.

R. Latourelle

## II. Destinatario

Si la teología no tuviese un destinatario, se reduciría a una especulación reducida y solipsista, puramente teórica, del teólogo, que no serviría para nada. El destinatario no puede ser tampoco alguien escogido por puro capricho; se impone de alguna manera en la aparición misma de la reflexión teológica, debido a las diversas condiciones histórico-culturales en que ésta se realiza.

También la teología fundamental tiene su propio destinatario. En cuanto disciplina teológica que se construye sobre el "porqué" de la fe (Dt 6,20), está llamada a dar una respuesta, siempre y responsablemente, sobre el acontecimiento de la fe en la revelación. Esto sobre todo en sintonía con 1 Pe 3,15, en donde el apóstol invita a no dejar nunca de responder a las provocaciones que se hacen y sobre todo a estar en disposición de ofrecer siempre razones al otro que interroga (Apología).

En algunos momentos se siente la tentación de determinar la identidad del destinatario a partir del análisis socio-cultural en donde está situada la disciplina. Ciertamente, este planteamiento es fundamental; pero no puede olvidarse ni por un instante que, si se trata primariamente de una disciplina teológica, el primer análisis que hay que realizar está ya dentro de la inteligencia de la fe.

En este horizonte se descubre que, si la revelación tiene un destinatario universal, la fe, por el contrario, crea una forma de discernimiento. En efecto, dentro de la fe el teólogo descubre al que cree y al que no cree, pero a quien hay que darle las razones para creer.

La experiencia de Pablo que atraviesa las calles de Atenas y su discurso en el Areópago (He 17,16-23) son la condición normal para la teología fundamental de hoy. También ella, como sujeto creyente, pasando por las calles de la ciudad se encuentra con el altar dedicado al "Dios desconocido". Es un hombre concreto el que es objeto de la reflexión creyente; esto lleva a la pretensión de la fe de salir a su encuentro para revelar que su existencia no es completa todavía mientras no se encuentre con Cristo.

Así pues, dentro de las razones de la fe y de la responsabilidad para con ella, la teología fundamental está llamada a salir al encuentro del "otro" para dar una respuesta definitiva a su pregunta de sentido.

Recuperando de este modo el horizonte mismo de la revelación, que invita a cada uno a creer y a adherirse a Cristo, se puede ya identificar de manera genérica, como destinatario de la teología fundamental, al hombre contemporáneo nuestro.

Semejante afirmación exige algunas distinciones que pueden clarificar la cuestión.

En la historia de la teología fundamental es fácil descubrir diversos destinatarios, determinados por los diversos sujetos de épocas históricas. Se advierte, por ejemplo, que los primeros apologetas se dirigían a los paganos para convencerles de la bondad de la fe en Jesús de Nazaret y de la verdad de los textos sagrados.

Tomás de Aquino escribirá el *Contra Gentes* teniendo en cuenta ante todo a los seguidores del islam; para ellos expresará las razones de la fe o "las verdades de la doctrina católica", como sugiere el subtítulo de la obra: "Contra gentes seu de veritate catholicae fidei".

En el período del humanismo, Raimundo de Sabunde (fi 1436) se dirigirá con preferencia al creyente que se ha hecho un tanto escéptico; insistirá en la dimensión de la humanidad que aúna a todos ("Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realitates, infallibiliter, sine difficultate et labore", con la finalidad de mostrar que la verdad de la revelación es necesaria al hombre como tal para conocerse a sí mismo, además del misterio de Dios: "omnem

veritatem necessariam homini cognoscerem tam de homine quam de Deo, et omnia quae sunt necessaria homini ad salutem et ad suam perfectionem, et ut perveniat ad vitam aeternam" (*Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, pp. 27-30).

Pierre Charron (1541-1601), como primer inspirador de la triple demostración, que tendrá luego en el *Tractatus* de Hook la codificación definitiva, escribirá el volumen *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*, todo un conjunto de enemigos, para ocultar quizás al verdadero destinatario de su volumen: los protestantes en general y su enemigo Duplessy-Mornay en particular.

Los deístas, los ilustrados y los racionalistas en general serán los destinatarios de las teologías fundamentales realizadas entre los siglos xvi y xviii. Pierre Daniel Huet escribirá una *Demonstratio evangelica*; Vitus Pichler, que fue el primero en introducir el término "teología fundamental", escribirá una *Theologia polemica*, y René de Chateaubriand publicará *Le Génie du christianisme*.

El tema principal que hay que defender contra el racionalismo sigue siendo en este período la religión sobrenatural contra cualquier forma de reduccionismo; y por tanto, la defensa del valor de la Escritura como texto sagrado inspirado contra toda forma de historicismo y positivismo.

El "ateo" será finalmente el destinatario de los tratados publicados en el siglo xix antes de la llegada a la *teología manualista*, que, después de desempolvar la necesidad de la especulación sobre los primeros principios, tendrá como coloquiante de su reflexión al hombre metafísico, prescindiendo de todo contexto social, y privado por tanto de una referencia específica.

Como se advierte por esta rápida lectura de unos pocos autores y de unas obras escogidas entre las más significativas, parecen destacar tres características para nuestro tema:

1) La primera impresión está determinada por el hecho de que siempre se está frente a unos "enemigos". La necesidad de dar razón de la fe, que habla caracterizado al planteamiento de 1 Pe 3,15 y al de los primeros apologetas, se va deslizando progresivamente hacia formas que tienen que ver con la polémica, hasta llegar a tener como destinatarios, no ya a unas personas a las que presentar *positivamente* la riqueza de la fe, sino a unos enemigos y herejes contra los que *defender* la doctrina.

2) La segunda característica está determinada por la actividad preponderante de "descubrimiento de errores". Mientras que en los primeros siglos se intentaba encontrar formas comunes entre los creyentes y los no creyentes para una base sólida de discusión, luego nos encontramos con una fuerte caracterización de apropiamiento de la verdad definitiva, que se transforma en crítica y en juicio contra toda forma distinta de comprensión de la realidad. Había ciertamente errores objetivos y formas heréticas, pero *metodológicamente* se crea una situación distinta; no hay ya ni una búsqueda en común ni el más pequeño intento de mayéutica. La solución era solamente la defensa de la propia verdad, contraponiéndose polémicamente a todo el que pensase de forma distinta.

3) El tercer elemento que se advierte y que parece paradójico es la desaparición progresiva del propio destinatario. El destinatario al que dirigirse es sustituido solamente por el estudio de la doctrina o, todo lo más, de los principios que regulan el procedimiento demostrativo. El destinatario es sólo la causa instrumental de la que se parte, mientras que el objetivo central y fundamental es la denuncia de los errores presentes en la doctrina del "otro".

No hay ya, por tanto, un coloquiante concreto, con sus referencias históricas, políticas, culturales y religiosas, sino la doctrina, las tesis o las ideologías.

Pascal, en el proyecto de *ses Pensées*, había remachado con fuerza la primacía del sujeto concreto; éste mismo era el deseo subyacente a la *Grammar of Assent* de I Newman; pero será esencialmente I Blondel con *L'Action* el que haga la síntesis de las dos exigencias, produciendo una metafísica, aunque con una referencia directa a la historicidad del sujeto..

La teología fundamental contemporánea no puede ni olvidarse de la historia pasada ni soslayar los cambios que hoy se han operado. Quiera o no quiera, está comprometida con la historia del pasado; y tiene que enfrentarse con la del presente en nombre de la *responsabilidad* de la fe que la hace existir.

En la individuación de nuestro destinatario creemos que intervienen dos órdenes de factores, unos positivos y otros que provocan cierta dificultad.

## 1. ELEMENTOS POSITIVOS.

El primer factor positivo que hay que señalar es ciertamente el de un sentido ecuménico renovado, que ha permitido abrirse a los hermanos en el mismo bautismo. Por consiguiente, no sólo sería anacrónico buscar "enemigos", sino que estaría en contradicción en una disciplina que ha descubierto en la fe los fundamentos de su propio ser.

La conciencia histórica (I Historia, I) que caracteriza a nuestro siglo hace tomar seriamente en consideración la historicidad de nuestro teólogo y de las condiciones típicas en que llegan a encontrarse el destinatario y el teólogo. Este sentido recuperado de la historia es igualmente un elemento positivo que permite a la teología fundamental, una vez superada la seguridad de los principios sobre el hombre metafísico, encontrar hoy un sujeto profundamente arraigado en su historia y en su cultura, que está profundamente celoso de este arraigo.

Esto permite recuperar una base común inicial. Ante todo, se puede presentar más fácilmente a la persona de Jesús de Nazaret como un sujeto inserto en la historia de su pueblo, creído como cumplimiento de la historia de la salvación y anunciado hasta nuestros días como principio hermenéutico para una comprensión global de la historia universal. Además, se le concede al destinatario un papel de protagonista en la transformación de esta historia. El vivir concreto en un testimonio auténtico de liberación es memoria de la presencia constante del mal y del pecado que han de ser vencidos, y de los gérmenes de salvación y de esperanza que ya están sembrados y que van madurando progresivamente.

En este contexto asume una especial importancia el tema del anuncio del evangelio en las diversas culturas y una forma de contextualidad de la teología (/Teologías, VII) que pone de manifiesto la riqueza de la integración y de la aportación de los diversos modelos. culturales.

## 2. DIFICULTADES.

Junto con los datos positivos se presentan hechos y valoraciones que provocan no pocas dificultades a la teología fundamental.

El primer dato que debemos observar es que, al faltar la unidad de un referente filosófico, la individuación del destinatario está sujeta a diversas referencias filosóficas e ideológicas. Semejante pluralismo crea, a su vez, una pluriformidad de expresiones y de lenguajes que no permiten tener claro el *partner* del discurso.

Ante tales problemas puede surgir la tentación de seguir el camino más fácil de una renovada neo-abstracción en la individuación del destinatario, con consecuencias más nefastas que las habidas en el período manualístico.

Se deberá, por lo tanto, tener bien clara la perspectiva de que no será posible una presentación apologética del hecho cristiano, teniendo como interlocutor un solo destinatario. Incluso la perspectiva del "otro", como hipotético *partner*, sería una simplificación demasiado fácil, que sería conveniente evitar. Las formas del ateísmo se presentan hoy totalmente diversificadas (ateísmo metodológico, filosófico, psicológico, lingüístico y pragmático), de modo que no existe la posibilidad de reducirlas a un solo factor.

Por otra parte existe otra gran dificultad, fundada en la existencia de una profunda crisis de racionalidad. Una injustificada sobrevaloración es debida a la emotividad, de modo que ya no se percibe con claridad la importancia constitutiva de una conciencia crítica para el contenido de la fe. Parece que el "estar juntos" o, el "orar juntos" es la gran solución para resolver todas las dificultades. Pero al teólogo, que tiene la obligación de mantener viva la responsabilidad para *entender* la fe, las mencionadas expresiones le crean problemas y no le solucionan las dificultades.

Una verdadera unión y una serena conversión, para que puedan ser plenamente humanas y auténticamente cristianas, pasan por la mediación de la inteligencia: *fides si non intelligitur nulla est*. La voluntad de encontrarse en la "praxis" y el desafío para que ésta se convierta en un locus *theologicus* con el que juzgar la verdad de la fe no es menos parcial que una fe que quisiera ser ortodoxa con el elemento de la inteligencia.

La unidad del obrar personal, las mediaciones típicas que se le han dado a la Iglesia para su permanencia en la verdad y las razones que la teología presenta en la historicidad de su reflexión son otras tantas expresiones que hay que considerar por separado por el valor que asumen en la búsqueda de la plenitud de la verdad, pero que no es posible desconocer en ningún caso.

¿Quién será entonces el "contemporáneo", destinatario de la teología fundamental?

Ciertamente el *creyente*, ya que él es siempre el primer destinatario de la reflexión teológica; en segundo lugar, el "otro" de nuestra fe, ya que es éste el que caracteriza peculiarmente a la teología fundamental dentro de la ciencia teológica.

Sin embargo, la realidad actual, si permite ver un doble destinatario en virtud de la fe, no consiente ver al creyente como "otro" respecto a su contemporáneo. Vienen inevitablemente a la memoria las palabras de la *Carta a Diogneto*: "Los cristianos no se diferencian de los demás hombres ni por su territorio, ni por su lengua, ni por su forma de vivir. No viven en ciudades especiales ni usan un lenguaje extraño, ni llevan un género de vida especial. Viven en ciudades griegas o bárbaras, según los casos, siguiendo en su manera de vestir, en su comida y en el resto de su vida las costumbres del lugar; se proponen una forma de vida maravillosa y al mismo tiempo paradójica, admitiendo a todos" (c. 5).

Hoy como ayer, la fe crea una vida específica; pero la realidad de las características propiamente humanas sigue inalterada para todos.

El contemporáneo aparece en su expresión más positiva como un sujeto lleno de *esperanza*. La esperanza parece ser la característica que más cualifica el final de nuestro siglo. Salido de dos guerras mundiales que han visto los estragos y los efectos nefastos del odio, con la *Shoah* que sigue siendo la expresión culminante de hasta dónde puede llegar la locura del hombre, el contemporáneo vive todavía bajo el impacto del miedo a algo que puede aniquilarlo. Crece en él la esperanza de una convivencia humana entre las naciones, de forma que nadie tenga que prevalecer sobre el otro y la justicia pueda finalmente abrazarse con la paz (Is 9,5-6). Por eso sigue con gran preocupación los pasos que dan las grandes potencias con vistas a una ausencia total de guerra universal. Esta esperanza de base se concreta luego en diversos objetivos: la economía creciente hace pensar en un bienestar de vida, los incesantes descubrimientos en el terreno de la medicina dan confianza en una prolongación

de la vida, el progreso en el campo tecnológico -especialmente en los medios de comunicación- nos hace sentirnos a todos "ciudadanos del mundo", las noticias se difunden simultáneamente en los dos hemisferios, aumentando el sentimiento de solidaridad mundial.

Pero a un aumento de esperanzas corresponde también un fuerte sentimiento de desconfianza y malestar. Ante todo, en lo que se refiere a las instituciones y a los organismos políticos. Nunca como hoy el sentimiento de desinterés y de no credibilidad ha acompañado a las declaraciones de los hombres políticos o a los planes programáticos de los hombres de partido. Alejándose cada vez más del sentido y de la búsqueda del bien común, se han alejado igualmente del hombre concreto y de sus más profundas exigencias de una vida más humana. Bajo el peso de las leyes de una economía elitista, los desniveles han aumentado, haciendo a los poquísimos ricos cada vez más ricos y a los muchísimos pobres cada vez más pobres.

Engañados por maniobras económicas y por ideologías nihilistas, los valores esenciales de respeto al otro, a la vida en su globalidad y a la naturaleza en su conjunto han ido decayendo y viendo cómo crecía su sentido de impotencia y de soledad. Quizá nunca como hoy se ha alcanzado el sentimiento de la contradicción personal, determinada y hecha más dramática por el hecho de que cada uno es plenamente consciente de ello, pero al mismo tiempo se siente incapaz y demasiado solo para poder reaccionar.

Si luego se desplaza la mirada hacia el horizonte religioso, también es posible asistir a la gran contradicción de nuestros contemporáneos. La profecía nietzschiana de la muerte de Dios en nuestro mundo parece dar hoy lugar a un renovado "sentido de lo sagrado". Pero en muchos aspectos esta recuperación fantasmal de lo sagrado no hace sino confirmar la muerte de Dios y señalar a nuestras ciudades, con sus iglesias, como los cementerios del Dios de los cristianos.

Por parte cristiana se habla cada vez más de una "crisis de participación"; las grandes metrópolis de Occidente muestran sus iglesias vacías los domingos; tan sólo un porcentaje mínimo sigue la catequesis como el momento sistemático del estudio de la fe; casi nos parece asistir a un cisma subterráneo en el que, apelando a su propia conciencia, el creyente parece no acoger ya la enseñanza del magisterio. Si es posible ver un fuerte despertar en las generaciones jóvenes, éste no está exento muchas veces de una crisis de inteligencia, ya que a menudo el movimiento religioso está promovido por personalidades carismáticas, en las que la emotividad se impone a la inteligencia.

Por parte no cristiana, parece asistir a un neopaganismo. Se multiplican los ritos perversos, se extienden como una mancha de aceite las sectas religiosas, se asiste a un ansia por leer y conocer el propio futuro para sentirse seguros y saciados; las nuevas magias y brujerías seducen y engañan, ofreciendo el conocimiento de sí mismo a través de cartas o de indestructibles esferas de cristal, y en los periódicos a veces es el horóscopo lo único que se lee.

Todo esto es señal de un vacío, de una profundidad que no se ha visto colmada por unos valores que puedan satisfacer de verdad, ya que comprometen la responsabilidad personal.

Un contemporáneo que tiene cada vez más prisas y que no tiene ya tiempo para escuchar y reflexionar; que se complace en eslóganes para llegar a la inmediatez sin perderse en el esfuerzo de las demostraciones que ya no es capaz de leer por estar atento tan sólo a las imágenes de la televisión; que está incapacitado para contemplar la belleza al estar sumergido en el caos de la metrópoli destructora que mancha todo lo que el genio y la fe del pasado nos ha dejado en herencia; que siente siempre la tentación del sabor escondido de la transgresión y de la violencia; que puesto, finalmente, ante el problema dramático de la muerte lo rechaza no pensando en él o engañándose con nuevos sofismas, este contemporáneo, ¿seguirá siendo capaz de escuchar la voz profética del que anuncia a Dios?

Ciertamente que sí, porque a pesar de todos los aspectos negativos de la descripción anterior, ese contemporáneo sigue siendo capaz de ponerse con sinceridad ante el *!sentido de la vida* y está dispuesto a comprender el significado del amor.

En todas las partes del mundo hay personas capaces de un gesto de amor. Los ejemplos nos llevarían lejos y no darían toda la profundidad de la realidad experimentada. Pues bien, en cada uno de esos signos es posible reconocer y comprender el lenguaje del amor.

La teología fundamental tiene delante de sí a un sujeto, creyente o no creyente, con una fuerte necesidad. de *sentido* (Credibilidad). Esto es hoy más urgente todavía porque hay una mayor conciencia de ello y a su alrededor todo parece llevar al hombre al absurdo.

A este destinatario es preciso llevar, en un lenguaje nuevo, el amor trinitario de Dios, que alcanza su cima en el misterio pascual de Jesús de Nazaret.

Ante este amor revelado, amor auténtico por ser plenamente libre y capaz de llegar al don total de sí mismo, nuestro contemporáneo no puede ser insensible. Comprende que es un mensaje para él, *sabe* que tiene que correr el riesgo de la fe y del seguimiento, porque es la última posibilidad que se le concede para comprender a fondo el misterio de su ser y al mismo tiempo para sentirse plenamente libre.

BIBL.: FERRAROTTI G., *Una teología per laici*, Bari 1984; HEINZ G., *Divinam christianae religionis originem probare*, Mainz 1984 LATOU•RELLE R., *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984; NIEMANN F.J., *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck 1983; RUGGERI G.,

*La compagnia della fede*, Turín 1980; ID (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale I*, Turín 1987; SECKLER M., *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, en *HFTTh IV*, 451-513.  
R. Fisichella

### III. En España e Iberoamérica

La situación de la TF en España e Iberoamérica en la etapa posterior al Vaticano II merece atención especial, puesto que a partir de este concilio los tradicionales manuales de teología latinos son sustituidos por textos en lenguas autóctonas y a su vez se multiplican las facultades de teología en su amplia geografía. Veamos, con todo, algunos autores iniciales de nuestras tierras que han influido en la historia general de la TF, para adentrarnos después en la etapa central a partir del concilio hasta nuestros días:

#### 1. AUTORES INICIALES.

a) *Siglos XII-XVI*. RAIMUNDO LULIO (Mallorca 1232-1316), filósofo y escritor. En su filosofía intervienen elementos aristotélicos, neoplatónicos y agustinianos, y presenta una doble vertiente, la mística y la racionalista, con el fin de ofrecer elementos racionales para la comprensión de las verdades de la fe. Su *Ars magna* desarrolló un tipo de lógica simbólica, que aplicó a los problemas religiosos, convirtiéndose en una "ars compendiosa inveniendi veritatem". Su apologética se encuentra incluida en diversos escritos que narran debates teológicos; así el *Libre del gentil e los tres savis (judío, cristiano, sarraceno)*, *Llibre dels cinc savis (latino, griego, nestoriano, jacobita y sarraceno)* y también *Libre de demostracions*. Lulio forma parte de los apologetas catalanes misioneros de los siglos xin-xiv, como san Ramón de Peñafort (1176-1275) y el también dominico Ramón Martí (1230-1284) (cf B. MENDIA, *La apologética y el arte luliano a la luz del agustinismo medieval*, en "Estudios Lulianos" 22 [1978] 209-239, y las monografías en B. PARERA, *Historia de la Teología española I*, Madrid 1983, 447-494; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana I*, Barcelona 1984, 637-647).

RAMÓN DE SIBIUDA (Toulouse j' 1436), médico, profesor de teología y rector de la universidad de Toulouse, autor del *Liber creaturarum*, conocido posteriormente como *Theologia naturales*. Su doctrina fue divulgada ampliamente por Michel de Montaigne (1533-92) en *Apologie pour Raimond Sebond (1575-76)*, que subraya su marcado carácter antropocéntrico, síntesis que fascinó a la Europa del renacimiento y del barroco (cf R. Pou, *La antropología del "liber creaturarum" de Ramón Sibiuda*, en "Analecta Sacra Tarraconensia" 42 [1969] 211-270; de ahí su puesta en el índice por Pablo IV [1599]). Su perspectiva es más contemplativa que apologética, e intenta estimular la mente para que llegue a Dios, la suma perfección. Está influenciado ampliamente por el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura, por san Anselmo y por su maestro Raimundo Lulio (F.J. ALTÉS ESCRIBÁ, *Raimundo Sibiuda [f 1436] y su sistema apologético*, Barcelona 1939; J.L. SÁNCHEZ NOGALES, "Itinerarium Hominis in Deum" *La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada 1991). Recientemente F.J. Niemann, en su investigación histórica sobre la cristología fundamental, ha situado a Sibiuda como su primer iniciador (*Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck 1983, 92-99).

JUAN Luis VIVES (Valencia 1492-Bruges 1540), humanista y educador, compañero de Erasmo y preceptor de Catalina de Aragón en la corte inglesa. Autor del *De veritate fidei christianae* (Basilea 1543; Valencia 1790; ed. facsímil, Londres 1964), considerada como la obra más importante del renacimiento en el campo apologético (cf P. GRAF, *Luis Vives como apologeta [1932]*, Madrid 1943 [trad. de J.M. Millás Vallicrosa], y E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana 11*, Barcelona 1986, 6572). G. Heinz en estudio monográfico reciente ha mostrado cómo Vives representa la primera base histórica del tratado de revelación (ef *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz 1984, 24-32).

MELCHOR CANO (1548-1563), profesor en Salamanca y teólogo en Trento, es conocido por una de las obras que más ha influenciado la metodología teológica, el *De Locis theologicis* (1563) -¡con más de treinta ediciones!-. Su orientación es claramente apologética, y su epistemología está dominada y regulada por la autoridad, objetivamente verificable. Cano insiste en el valor de la razón y de la tradición, frente a las tesis protestantes de la sola fe, la sola gracia y la sola Escritura, siendo aquí donde encuentra su conexión e influencia en la futura teología fundamental. Cano supera la clásica escolástica -la *quaestio* y el *utrum* con una exposición positiva, recurriendo a los lugares teológicos que iluminan la cuestión planteada y situándose en la línea renacentista, como muestran sus citas de J.L. Vives (XI, c. 6, en positivo; X, c. 9, en negativo), y forja un método teológico moderno, que parte siempre de las fuentes (cf A. LANG, *Die Loci theologiae des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich 1925; M. ANDRÉS *La teología española en el siglo XVI II*, Madrid 1976, 41 I-424). Recientemente, M. Seckler ha reivindicado una visión no puramente epistemológica, sino más global y eclesiológica de los lugares teológicos de Cano a partir de la perspectiva de una catolicidad gnoseológica y de una sabiduría estructural que reconozca en los lugares teológicos a la Iglesia como sujeto activo de la tradición (cf *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici" Erkenntnistheoretische Katholizität und structurelle Weisheit: Weisheit Gottes, Weisheit der Welt* [FS. Kardinal, J. Ratzinger] 1, St. Ottilien 1987, 37-65).

b) *Siglo XIX*. JUAN DONOSO CORTÉS (1809-1853), uno de los laicos más relevantes promotores de la TF (cf su presentación en I Apologetas laicos, 2c).

JAIME BALMES (Vic -Barcelona- 1810-1848), filósofo, periodista y político, contemporáneo de los propiamente iniciadores de la teología fundamental como disciplina (I J.S. Drey, en Tübinga, 1777-1853; G. Perrone, en Roma, 1794-1876). Entre sus obras más significadas se encuentra *El criterio* (1845), *Cartas a un escéptico en materia de Religión* (1846), *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842-44), *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) y *Filosofía fundamental* (1848). Este último libro fue traducido al alemán en 1855 y tuvo una amplia influencia en teólogos católicos alemanes, de tal modo que ayudó a forjar el mismo nombre de teología fundamental en paralelo con el nacimiento de la llamada filosofía fundamental (cf esta observación en M. SECKLER, en *HFTTh* 4, 462, n. 31). Balmes elaboró, dentro de la eclesiología, el argumento empírico en su estudio comparativo entre protestantismo y catolicismo, siendo predecesor de la "vía empírica", propuesta por el cardenal Dechamps (1810-83) y afirmada por el Vaticano I (1870) (I. CASANOVAS, *Apologética de Balmes*, Barcelona 1953; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana III*, Barcelona 1989, 331s.).

c) Siglo XX, anterior al concilio Vaticano II. T. ZAPELENA (1883-1962), profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma del 1928 hasta el 1957, conocido por su tratado *De Ecclesia*, cuya primera edición del 1930 fue reeditada con la ampliación a una sección dogmática sobre el cuerpo místico: *Pars Apologetica* (19556), *Pars Apologetica Dogmatica* (1954) (M. CHAPPIN, *Dalla difesa al dialogo:1 insegnamento della TFalla PUG, 1.930-1988*, en R. FISICHELLA [ed.], *Gesú Rivelatore*, Casale Monferrato 1988, 33-45). Su talante era claramente polémico y defensivo, tal como ya observó negativamente el mismo J. Salaverri, ("EE" 29 [1955] 217-231), crítica que Zapelena valoró como contraria al evangelio (cf-*De Ecclesia* 16, p. 48). Este autor se dio a conocer más ampliamente por su participación en la polémica sobre el método teológico de L. Charlier (cf "Greg" 24 [1943] 23-47.287-326; 25 [1944] 3873.247-282).

M. NICOLAU y J. SALAVERRI, autores de la *Theologia Fundamental* del manual latino más divulgado antes del Vaticano II, la *Sacrae Theologiae Summa I*, de la BAC (1950), con cinco ediciones hasta 1962, y del cual se vendieron 62.000 ejemplares hasta el año 1970, y que fue calificado así por K. Rahner: "No hay en el mundo ninguna TF que sobrepuje a esta *Summa* en el equilibrio al proponer esta materia, en la proporción de la bibliografía abundante, en tener al día el suministro de la escuela. Evita que uno olvide la herencia teológica de los últimos siglos" (cf texto de 1958 transcrito en EE" 56 [1981] 282). Se trata, pues, del máximo representante de la TF de cariz apologetico, que se convierte en el último manual de primera línea de estas características, paralelo a los de H. Dieckmann (1930), A.C. Cotter (1940), R. GarrigouLagrange (1945), considerados por A. Dulles como los cuatro mejores manuales de esta época (*A History of Apologetics*, Nueva York. 1971, 215.272).

J. SALAVERRI (1892-1979), después del Vaticano II dio una síntesis de su comprensión de la TF en *Gran Enciclopedia Rialp, XXII*, Madrid 1971, 267-269. También comentó el tema de la sucesión apostólica de la LG 20 (*Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, 379-403, donde se remonta a sus estudios históricos anteriores en "Greg" 13 [1932] 211-240; 14 [1933] 219-247; 16 [1935] 349-373), y a su vez trató sobre el valor magisterial de las encíclicas visto como infalible, según su conocida interpretación de la *Humani generis* (cf "Sacramentum Mundi" 2 [1969] 567-570, donde remite a su estudio sobre el tema en "Miscellanea Comillas" 17 [1952] 135-171; cf F. DE B. VIZMANOS, *Introducción Bibliográfica de J. Salaverri*, en "EE"47 [1972] 319-324; J. MARTÍNEZ E., *In memoriam J. Salaverri*, en "Miscellanea Comillas" XXXVII {1979} 97-99). M. Nicolau, profesor emérito de Dogmática de la Universidad Pontificia de Salamanca, después del Vaticano II ha publicado un artículo programático sobre *Apologética (como ciencia)*, en *Gran Enciclopedia Rialp II*, Madrid 1971, 483-491, y diversos manuales teológicos (*Teología del signo sacramental*, Madrid 1969; *Ministros de Cristo*, Madrid 1971; *La unción de los enfermos*, Madrid 1975; *Iniciación a la teología*, Toledo 1984).

F. DE B, VIZMANOS e I. RIUDOR, autores de la "Teología Fundamental para seglares" de la BAC (1963), último representante de un manual de cariz apologetico, anterior al Vaticano II, especialmente por lo que se refiere a la revelación y publicado en castellano. Su publicación en plena celebración del concilio no permitió su divulgación con sucesivas ediciones. Vizmanos (1900-1974) es conocido además por algunos estudios históricos clásicos (*La Apologética en los autores postridentinos*, en "FE" 13 [1934] 418-446; *Literatura eclesiástica en torno al concilio Vatieario I* en "EE" 45 [ 1970] 567-582) y Riudor, profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña, posteriormente reestructuró su tratado sobre la Iglesia a partid de la eclesiología del Vaticano II (*Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres I-II*, Madrid 1972).

## 2. DESDE ET. VATICANO II HASTA LA 'ACTUALIDAD': 1965-1992.

La TF no tuvo ni una sola mención en el concilio, aunque a él se le debe una serie de actitudes que desarrolló en la Iglesia universal, tales como el diálogo, el servicio, la conversión, la búsqueda de sentido; y una serie de perspectivas sobre la revelación, como son la centralidad absoluta de Cristo, la personalización de los signos de credibilidad, la búsqueda de sentido del hombre y de sus problemas. Por eso no es extraño que en este período se experimente una larga etapa de transición hasta la aparición en los años ochenta de una etapa en la que emerge una "nueva imagen" de la TF (cf R. LATOURELLE, *Ausencia y presencia de la fundamental en la Vaticano II*, en *Vaticano IL' Balance y perspectivas* [1987], Salamanca 1989, 1047-1068, y su voz TP:~ historia y especificidad, en este DTF; I. RODRÍGUEZ, *La teología española en los años del concilio y en el decenio posconciliar*, en *Historia de la Teología Española II*, Madrid 1987, 738-774).

a) *La etapa de 1965-1980: una larga transición.* El concilio Vaticano II, especialmente la *Optatam totius* (18 de diciembre de 1965), sobre la formación de los sacerdotes, evitó hablar de la TF y dio un trato de absoluto favor a la dogmática. Esto repercutió en las *Normae quaedam* en 1968, que orientaban los estudios eclesiásticos, y en las que tampoco apareció tal disciplina. En esta línea no es extraño que la TF desapareciera de las publicaciones teológicas, y aun de muchos planes de estudio, durante una larga etapa, que puede dibujarse bajo las siguientes orientaciones en España e Iberoamérica:

1) *Continuidad de la TF clásica.* Simbolizada en el manual de A. LANG, *Teología Fundamental I* (1961), Madrid 1966; *Teología Fundamental II* (1967), Madrid 1967. La traducción y amplia divulgación de esta clásica obra alemana en el mundo hispano manifiesta la continuidad de un planteamiento típicamente anterior al Vaticano II. Con todo, debe subrayarse el esfuerzo de actualización teológica del apéndice redactado por el profesor de la Universidad de Navarra Alfredo García Suárez sobre la "comunidad episcopal", donde comenta LG 18-13 (pp. 369-395).

2) *Máxima divulgación de la teología de la revelación.* La *Dei Verbum* ayudó a vertebrar el tratado dogmático de revelación, especialmente a partir de sus dos primeros capítulos. En el mundo hispano sobresalen tres comentarios relevantes: así la sustanciosa introducción teológica del profesor de la Facultad de Teología de Catalunya, J.M. RovIRA BELLOSO, por la Editorial Estela, en doble edición castellana y catalana, Barcelona 1965, autor que después publicó un importante estudio sistemático, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca 1979; 1989, y un preciso trabajo hermenéutico, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979 (cf su voz *Hermenéutica conciliar* en el presente DTF). Otro profesor de la misma Facultad, J. PERARNAU, siguiendo su estilo de ediciones del Vaticano II, publicó un importante comentario de la DV en catalán y castellano, en Castellón de la Plana 1966, de gran utilidad para conocer la historia interna y sentido preciso de esta constitución conciliar. Finalmente, sobresale el comentario de orientación bíblica dirigido por el profesor español del Pontificio Instituto Bíblico L. ALONSO SCHÖKEL en la BAC, Madrid 1969, con importantes estudios, especialmente del claustro de la Universidad de Deusto; A.M. Artola, J. R. Scheifler y J.A. Ubieta además del eclesiólogo de la Pontificia Universidad Gregoriana A. Antón. Recientemente se ha publicado una nueva edición co-dirigida por A.M. ARTOLA, *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, Bilbao 1991, ampliada con dos trabajos importantes del profesor de Biblia de la Pontificia Universidad de Salamanca, J. M. Sánchez Caro. Finalmente constatamos la influencia de la traducción castellana del más extenso comentario teológico de la DV de B.D. DuPuY (ed.), *La revelación divina 1-II*, Madrid 1970; especialmente por el notable comentario del primer capítulo de t H. DE LuBAC, I, 183-367 (reeditado posteriormente en *La révélation Divine*, París 1983). A su vez, la línea promovida por el profesor de TF de la Pontificia Universidad Gregoriana R. LATOURELLE crea un gran impacto con su clásica obra de orientación dogmática *Teología de la revelación* (Salamanca, primera ed. española de 1967, traducción de la segunda ed. original, revisada y aumentada con la documentación conciliar de 1966), de la cual se han publicado siete ediciones. Esta obra ha sido el manual más común para la asignatura, que suplía el capó de la TF con el título habitual de *Revelación y fe*. Este autor también publicó una introducción, *Teología, ciencia de la salvación* (Salamanca 1968), y una obra de renovación sobre los signos "Cristo y la Iglesia, signos de salvación" (Salamanca 1971), que, con todo, limitó su influencia al ésta nueva -visión de los signos, a esar de que en él se vislumbra ya un nuevo enfoque de la teología fundamental. En esta órbita debe situarse el profesor de TF del Instituto Teológico del Uruguay N., CofuGNO, con su monografía *El testimonio en el concilio Vaticano II*, Montevideo 1974 (cf su posterior resumen en *La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del concilio Vaticano II*, en R. FISICHELLA [éd.], *Gesù Rivelatore. TF* Casale Monferrato 1988, 227-240).

3) *La búsqueda a partir de la teología trascendental y antropológica.* Se nota aquí el impacto de I K. RAHNER en sus diversos escritos, ampliamente conocidos y divulgados en castellano. Tres autores españoles aparecen en este horizonte, cuya influencia ha sido poco significativa: así el proyecto inacabado (no se publicó el II volumen) de enfoque trascendental de J. ALEU, *Teología Fundamental 1, Razón y revelación*, Madrid 1973; el manifiesto crítico de A. FIERRO, *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974, y la voluminosa introducción filosófico-antropológica a la TF del profesor de filosofía de la Universidad de Comillas J. MONTSERRAT, *Existencia, mundanidad, cristianismo*, Madrid 1974, y su resumen en *Nuestra fe: introducción al cristianismo*, Madrid 1974.

4) *La profundización en la fenomenología religiosa.* También la divulgación de la obra de I.K. RAHNER, editada por J.B. METZ, *Oyente de la palabra* (1963), Barcelona 1967, abre el campo a los estudios renovados sobre la religión en el ámbito de la TF. Emerge como pionero en España el profesor del Instituto de Pastoral de la Pontificia Universidad de Salamanca J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1973; 1978; *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid 1976 (cf también su voz *Indiferencia religiosa en España* en este DTF). Debe citarse también el monje y especialista del monasterio de Montserrat L. DuCH, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona 1979, línea continuada en sus posteriores, *Religión y mún modern*, Montserrat 1984; *Transparència del mún i capacitat sacramental*, Montserrat 1988.

b) *La etapa de 1980-1992; la nueva imagen y las primeras síntesis.* La constitución apostólica *Sapientia christiana* de 1979, representa el primer documento magisterial que, después de la *Deus scientiarum Dominus* de 1931 (art. 27), vuelve a citar la TF (SC, art. 67,2; Ordinationes, 5052). Y precisamente a partir de los años ochenta la TF

española e iberoamericana se revitaliza, en clara consonancia con la "escuela de la Gregoriana" liderada por R. Latourelle, cuyo último exponente es la publicación y dirección, junto con R. Fisichella, del presente *Diccionario de Teología Fundamental*. Por otro lado, se nota cierta influencia de la "teología alemana", ya sea a partir de los trabajos de J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una TF* (1982), Barcelona 1985, ya sea a partir de la síntesis de H. FRIES, *Teología fundamental* (1985), Barcelona 1987, conocido además por diversos libros traducidos, desde sus *Conceptos fundamentales de Teología I-IV* (1962/63), Madrid 1966, hasta su trabajo con K. Rahner, *Unión de la Iglesia, posibilidad real* (1985), Barcelona 1987. Fries ha sido bien estudiado por el profesor de TF de la Facultad de Teología de Granada A. JltvtÉNEZ ORTIZ, *Teología fundamental. La revelación y la fe en Heinrich Fries*, Salamanca 1988 (cf también su voz TF y encuentro en este DTF). La "escuela" de la Gregoriana incide fuertemente en la perspectiva de la "credibilidad" y en su contenido cristológico y semiológico.. La "escuela" alemana, por su lado, da más importancia a los temas contemporáneos sobre la "religión" e incide con fuerza en la eclesiología entendida como marco teológico de la TF. (Se debe añadir aquí un paréntesis sobre la importante "escuela alemana de Tubinga", cuyo pionero es el fundamentalista M. Seckler, principal-promotor del más importante manual posconciliar de TF como es el *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4*, Friburgo 1985-1988, aunque al no ser traducido al castellano ha incidido más limitadamente en el campo hispano). He aquí las orientaciones más sobresalientes de esta etapa:

1) *Divulgación de la "nueva imagen" bajo el eje de la "credibilidad"* La influencia de la obra traducida de R. LATOURELLE se manifiesta con claridad, especialmente en su volumen programático colectivo con el también profesor de TF de la Universidad Gregoriana G. O'COLLINS *Problemas y perspectivas de TF* (1980), Salamanca 1982. En esta línea, el profesor del Centro de Estudios Teológicos de Aragón R. SÁNCHEZ CHAMOSO ofrece una presentación amplia y pedagógica de tal orientación en *Los fundamentos de nuestra fe. Trayectoria, cometidos y prospectiva de la TF*, Salamanca 1981, que mereció ser traducida al italiano (Asís 1983). En esta perspectiva, y siguiendo de cerca la *Dei Verbum*, se sitúa el manual didáctico -uno de los dos únicos publicados después del Vaticano II en Latinoamérica- del profesor de TF del Seminario Archidiocesano de Bogotá O. Ruiz ARENAS, *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la revelación*, Bogotá 1987, dentro de la "Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos", dirigida por el CELAM (cf su voz *TFy pastoral* en este DTF). La obra traducida del sucesor de Latourelle en la Gregoriana, R. FisiCHELLA, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de TF* (1986). Salamanca 1989, actualiza esta línea ampliándola hacia la dimensión semiológica (cf su voz, entre otras muchas, *Credibilidad*, de este DTF).

2) *Potenciación de la cristología fundamental*. También aquí las obras traducidas-de LATOURELLE influyen decisivamente, especialmente con su trilogía *A Jesús el Cristo por los evangelios* (1978), Salamanca 1982; *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (1981), Salamanca 1983; *Milagros de Jesús y teología del milagro* (1986), Salamanca 1990. Seguidor de esta línea y aplicando fielmente sus criterios de historicidad, el profesor del Centro de Estudios Teológicos de Toledo, J.A. SAYÉS ha publicado una *Cristología fundamental*, Madrid 1985. En esta órbita se sitúa también G. O'COLLINS, *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático* (1987), Barcelona 1988.

3) *Influencia de una perspectiva crítica y latinoamericana*. La traducción del proyecto teológico de J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (1977), Madrid 1979, influye en cierta TF de nuestras tierras. Un puente entre la TF crítica de Metz y la perspectiva planteada por la obra del jesuita latinoamericano, profesor del antiguo Centro Fabro de Montevideo, J.L. SEGUNDO ha sido planteada por la edición póstuma de la tesis del jesuita mejicano J. JIMÉNEZ LIMEN *Pagar el precio y dar razón de la esperanza hoy*, Barcelona 1990, sintetizada en *Dar razón de la esperanza*, Sant Cugat-Barcelona 1986, así como en su breve propuesta *Curso de TF*, Sant Cugat-Barcelona '1989. Debe notarse con todo la práctica ausencia de tratados de TF en la más conocida teología latinoamericana de la liberación. Así, en la reciente obra que presenta una síntesis de esta teología, *Mysterium Liberationis I-II*, Madrid 1990, no aparece ningún capítulo dedicado a esta disciplina. Tan sólo el citado J.L. Segundo apunta algunos elementos en su capítulo "Revelación fe signos de los tiempos" (pp. 443-466, en continuidad con su programático *Diálogo y TF*, en "Concilium" 46 [1969] 397406, y *Los signos de los tiempos y capacidad de dialogar*, en *Teología abierta para el laico adulto I*, Buenos Aires 1968, 186-192, retomado en *Teología abierta 1*, Madrid 1983, 179-185). El primer manual posconciliar latinoamericano de TF es el publicado por un laico y teólogo, profesor de la Universidad Católica de Santiago de Chile A. BENTUÉ, *La opción creyente: Introducción a la TF*, Santiago de Chile 1981; 1983; Salamanca 1986 (cf su voz *TF y praxis* en este DTF).

4) *Esbozo de una orientación práctico-hermenéutica*. Los breves apuntes del profesor del "Institut de TF" de Sant Cugat-Barcelona F. MANRESA plantean puntos de esta orientación en su capítulo correspondiente de *Hermenéutica bíblica y TF*, Sant Cugat 1988, 25-32 y en su más reciente *Proyecto de TF*, incluido en *Asumir, corregir, planificar II, Una propuesta teológica*, Sant Cugat 1991, 45-76. En esta línea mayoritariamente se orientan los 18 "Cuadernos `Institut de TF" de Sant Cugat del Valles-Barcelona, así como la docencia de este centro teológico de segundo y tercer ciclo.

5) *La perspectiva ecuménica y dialogal*. Emerge aquí con claridad el profesor de TF de la Pontificia Universidad de Salamanca y director del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos, A. GONZÁLEZ MONTES, con su magna edición del *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca 1986, y sus continuas actualizaciones en la revista que dirige,

"Diálogo Ecu­mé­ni­co", cono­ci­do ade­más por sus tra­ba­jos sobre la TF crí­ti­ca en *Razón política de la fe*, Salamanca 1976, y *Aporías de la teología crítica*, en "Salmanticensis" 29 (1982) 425-442 (cf sus voces *Salvación y Ministerio petrino 11.- perspectiva ecuménica* en este DTF). Amplio cono­ce­dor tam­bién del mundo teoló­gi­co ecumé­ni­co es el profesor de TF de la Universidad Pontificia de Comillas J.J. ALEMANY, recopilador del volumen como acompañamiento académico *Revelación. Textos y lecturas*, Madrid 1991, y director de los boletines periódicos de TF desde 1974 a 1987, incluidos ahora en el más general "Repertorio de Teología: revistas", que edita la Universidad de Comillas (cf su *Sentire cum Ecclesia y la tarea ecuménica actual de la Compañía de Jesús*, en "EE" 65 [1990] 331-338, y su voz sobre W. Pannenberg en este DTF).

6) *Autores y estudios monográficos*. Entre los autores que influyen directamente en la TF, sobresale el filósofo I X. ZUBIRI y el teólogo J. ALFARO, con sus últimas obras, *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1983, y especialmente su síntesis de primera línea *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988; con la monografía del profesor del Secretariado Trinitario de Salamanca, J.M. DE MIGUEL, *Revelación y fe. La teología de Juan Afaro*, Salamanca 1983, y su voz sobre J. Alfaro en el presente DTF. Entre los estudios monográficos próximos a la TF podemos citar la monografía del profesor de la Facultad de Teología de Cataluña J. HEREU, *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las "cifras" según K. Jaspers, metafísica del testimonio según J. Nabert*, Barcelona 1983 (--"FZPT"29[1982] 113-130). Sobre I Blondel, cuya influencia en la TF hispana ha sido significativa (cf la traducción de sus obras *Lógica de la fe*, Madrid 1964; *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Barcelona 1966; *El punto de partida de la investigación filosófica*, Barcelona 1967, así como la clásica presentación de H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo*, Madrid 1966), C. IZQUIERDO ha publicado una importante monografía, *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990. También, junto con J. M. ODERO ha ofrecido unos extensos boletines bibliográficos sobre TF (*Manuales de TF I y II*, en "ST" XVIII [1986] 625-668; XX [1988] 223-268). Estos trabajos son fruto del Departamento de TF de la Universidad de Navarra, que dirige el profesor de TF J.L. ILLANES (cf *Revelación y encuentro con Cristo*, en "Salmanticensis" XXX [1983] 295-307, y su voz *santidad* en este DTF). Finalmente, anotemos los trabajos del jesuita valenciano, colaborador de la Universidad de Comillas, X. QUINZA, sobre los signos de los tiempos desde una perspectiva de TF (Los signos de los tiempos como tópico teológico, en "EE"65 [1990] 457-468; Signos de los tiempos. Panorama bibliográfico, en "Miscelánea Comillas" 49 [1991] 253-283).

7) Aparición de nuevas síntesis y tratados. Anotemos aquí los trabajos con voluntad de síntesis o en forma de tratado. En primer lugar la propuesta clara y de línea comunicativo-experiencia) del profesor de la Facultad de Teología de Valencia M. GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de TF*, Madrid 1983 (cf también su voz *Absoluto en la historia* en este DTF). Le sigue el sugerente trabajo, aun siendo ampliamente deudor de ! W. PANNENBERG, del profesor de TF del Centro de Estudios de Santiago de Compostela A. TORRES QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985 (trad.: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987). Finalmente, anotemos el manual más completo de los publicados hasta ahora por el profesor de TF de la Facultad de Teología de Cataluña S. PIÉ-NINOT, *Tratado de Teología fundamental. Dar razón de la esperanza*, Salamanca 1989; 19912, esbozado anteriormente en catalán, *Donar raó de 1 éesperanga. Esbós de TF*, Barcelona 1983. Este tratado se alarga hasta la eclesiología fundamental, orientación también manifiesta en las colaboraciones en el presente DTF, en su edición original italiana, con *Eclesiología fundamental, Jesús y la Iglesia, Vía empírica, Sentido de la fe, y en las nuevas voces de la adaptación española Iglesia primitiva, Ministerio petrino L TF y Palabra de Dios* (cf los boletines bibliográficos sobre TF en "RCatTeol" IV [1979] 33-77; V [1980] 479-508; VII [1982] 303305.407-482; VIII [1983] 507s; IX [1984] 401-461; X [1985] 189-200; XII [1987] 437-449; XV [1990] 213-223, y *Eclesiología fundamental. Status quaestionis* en "RET" 49 [1989] 361-403).

Para concluir ésta etapa citemos la instauración de las "Jornadas de profesores de TF en España", celebradas desde 1983 cada dos años, que manifiestan un claro reencuentro de la "nueva imagen" de la TF, así: I, Alcobendas-Madrid 1983; II, Sant Cugat-Barcelona 1985; III, Pamplona 1987; IV, Torrent-Valencia 1989; V, La Cartuja-Granada 1991 (cf las crónicas del profesor del convento de San Esteban, de Salamanca, L. LAGO, en "Ciencia Tomista" 110 [1983] 401-410; 112 [1985] 611-618; 114 [1987] 141-146; 116 [1989] 601-607). Finalmente, la participación en esta adaptación a la edición española del DTF de los principales profesores de TF de las facultades de Teología de España-nueve-y de los dos únicos latinoamericanos que han publicado un manual es un signo claro de este reencuentro de la identidad de la TF a partir de la "nueva imagen" surgida en esta etapa de los años ochenta en el mundo teológico católico de España e Iberoamérica.

BIBL.: AA. V V., *Historia de la Teología Española I-11*, Madrid 1983-1987; GESTEIRA GARZA M., *la teología en España*; PIÉ-NINOT S., *Cataluña y Baleares*; SOBRINO J., *La teología, en latinoamérica*, en *Iniciación a la práctica de la teología 1*, Madrid 1984, 333-355.356-365. 366-393; VILANOVA E., *História de la teologia cristiana III-III*, Barcelona 1984-1989; traducción castellana, Barcelona 1986-1991; WINLING R., *La Teología del siglo xx La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987.

S. Pié-Ninot

#### IV. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y PASTORAL

## 1. NUEVO ENFOQUE DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL.

La renovación de la teología fundamental, especialmente a partir de la publicación de la constitución dogmática *Dei Verbum*, ha contribuido no sólo a darle un carácter específico a esta disciplina teológica, sino que la ha convertido en una instancia insustituible de todo quehacer teológico, en cuanto que exige que el acontecimiento de la revelación y los fundamentos de la credibilidad cristiana sean presentados de tal manera que sean capaces de ofrecer no sólo un sentido pleno a la existencia humana, sino también las claves para descifrar el misterio del hombre y responder a sus problemas más profundos. En este sentido se puede afirmar que su renovada tarea se encuentra enmarcada precisamente en lo que expresa la primera carta de Pedro cuando señala que es necesario estar "siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza" (1 Pe 3,15). No se trata, pues, de cumplir simplemente una función apologética, sino más bien de exponer los fundamentos y la naturaleza -misma de la fe cristiana de manera inteligible y digna de ser acogida por el hombre que se abre al mensaje revelado, teniendo en cuenta las circunstancias históricas y culturales de cada época y lugar, y que lo capacite para aceptar libremente el don gratuito que le es transmitido. La teología fundamental está encaminada - a hacer del acto de fe una opción profundamente humana, que empeñe, por consiguiente, la inteligencia y la voluntad y en la que se exprese la realización más sublime de la libertad del hombre al acoger la iniciativa salvífica de Dios.

Este nuevo enfoque, en el que se hace necesario tomar en serio el misterio de la encarnación y la historicidad tanto de la revelación como del ser humano al que va dirigida, determina el sentido profundamente pastoral que debe estar presente en la elaboración de la teología fundamental. En efecto, ésta debe centrar su atención en el sentido y en la vigencia actual de lo que significa creer; en otras palabras, en acoger la persona de Cristo y su mensaje para hacerlo vida en el seno de la Iglesia. La revelación por lo tanto, no puede ser concebida y presentada únicamente como una manifestación de las verdades divinas y de los principios necesarios para la plena autorrealización de la vocación humana, sino que hay que entenderla además y principalmente como el acontecimiento fundamental que da sentido a la historia, ya que a través de aquélla Dios mismo ha querido irrumpir en la historia de la humanidad por medio del don gratuito de la encarnación de su Hijo, para mostrar al hombre el sentido de su existencia y lo sublime de su vocación.

## 2. EL IMPULSO PASTORAL DEL CONCILIO.

La dimensión pastoral que debe estar presente en la teología fundamental responde no sólo a la renovación de esta última, sino al impulso que dio el concilio Vaticano II a la acción pastoral de la Iglesia, especialmente en la constitución *Gaudium et spes*, que precisamente se llama "constitución pastoral" porque, como expresa la "Nota" que la acompaña, "apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos". La Iglesia en el cumplimiento de su misión evangelizadora tiene el deber de hacer lo posible para que la doctrina que transmite llegue a las diversas culturas de manera inteligible y logre difundir la fe y la salvación a todos los hombres; debe mostrar al mismo tiempo que la vida del creyente no es ajena a los problemas que agobian al mundo, sino que, por el contrario, la fe cristiana responde a los anhelos y a las angustias de todo ser humano. Las formas y los modos de transmitir el evangelio en cuanto mensaje de salvación han de tener en cuenta, por consiguiente, la concreta situación del hombre, estar abiertos a una percepción de los "signos de los tiempos" y someterse a una rigurosa verificación para no correr el riesgo de vaciar el mensaje o de caer en un estado de incomunicabilidad práctica.

Ahora bien, la teología es pastoral por su propia esencia, ya que se trata de un servicio eclesial indispensable para la profundización del mensaje revelado con miras a una mejor comprensión y adaptación del mismo. No se reduce a una simple especulación sobre las verdades eternas, sino que es explicitación, traducción y actualización del mensaje salvífico. La teología tiene que transformar en vida la fe que recibe de la Iglesia y que trata de comprender e interpretar para que responda al hombre históricamente situado. No puede quedarse entonces en el plano de la racionalidad científica: tiene que ir más allá, pues el desarrollo y la comprensión de la fe, a la luz de la vida de la misma Iglesia, tiene por objeto hacer que esa fe se traduzca en compromiso auténtico de caridad. Ciertamente es imposible hacer una separación absoluta entre lo doctrinal y lo pastoral, entre la dogmática y la pastoral; lo uno supone lo otro recíprocamente, de tal modo que sólo pueden existir íntimamente integrados. Y así como la enseñanza magisterial no es una fría transmisión de conceptos, tampoco la pastoral se reduce a una simple praxis; asimismo en la teología no tendría cabida una verdad que en definitiva no se refiera al hombre, pero a su vez no podría llamarse pastoral una actividad de la Iglesia que no se desprenda de la verdad que Cristo ha venido a revelarnos. La Iglesia, al enseñar el evangelio y desarrollar la doctrina de la fe en cumplimiento de la misión que recibió del Señor, pretende ser un instrumento de la acción divina para inculcar la fe en el corazón del hombre y hacer que ella se convierta en una vivencia profunda del amor de Cristo, que debe expresarse a través de la caridad y del compromiso auténticamente cristiano en favor de la solidaridad y la fraternidad humanas en la situación histórica y cultural concreta, pues de lo contrario resultaría una transmisión estéril y desencarnada. Pero, al mismo tiempo, su celo pastoral conlleva la asimilación profunda del mensaje evangélico y el conocimiento y el

enraizamiento en la realidad histórica actual, para poder responder a las angustias y esperanzas del hombre de hoy y aplicar en concreto los principios perennes y las directrices que se derivan del evangelio en la situación cambiante que surge a partir de los acontecimientos de la historia.

En este contexto general de la teología adquiere mayor importancia la pastoral de la teología fundamental, en cuanto que ella por su mismo método y por sus contenidos está encaminada a capacitar al creyente de toda época y lugar para que dé razón de su fe, como también a indicar los motivos válidos para que quien todavía no es creyente pueda tomar en consideración el reto que le ofrece la fe cristiana. En este sentido se puede decir que es una teología misionera que está al servicio del encuentro de la revelación y el hombre, haciendo ver a este último su capacidad de ser interpelado por Dios y ofreciéndole al mismo tiempo los presupuestos y las condiciones para que la fe sea un acto responsable.

### **3. LA ACCIÓN PASTORAL DE LA IGLESIA.**

Para poder entender correctamente lo que significa la pastoral es necesario tener siempre presente que la misión fundamental de la Iglesia consiste en la evangelización, con todas las implicaciones que tiene en el campo de la promoción humana y de la liberación integral, a través de la cual ofrece a la humanidad el mensaje de salvación. Esta misión se resume en predicar la conversión, liberar al hombre e impulsarlo hacia el misterio de comunión con la Trinidad y de comunión con todos los hermanos, transformándolo en agente y cooperador del designio de Dios. La verdadera evangelización exige, por consiguiente, una referencia permanente a lo vital-existencial, a lo concreto e histórico. El evangelio, ciertamente, tiene que ser anunciado de tal modo que llegue al corazón del hombre, para que su contenido central -Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, salvador de todos los hombres (EN 27)- constituya una interpelación constante en la vida concreta, personal y social del ser humano (EN 29). La pastoral, entonces, consiste precisamente en el servicio salvífico de la Iglesia, que no es otra cosa que la continuación de la obra pascual y escatológica de Cristo a través de la cual logra la salvación de todo el hombre y de todos los hombres y que se prolonga a lo largo de los siglos por la fuerza del Espíritu Santo. Así pues, la pastoral, en términos generales, es la participación en la acción de Dios en favor de los hombres y que por voluntad del Padre se realiza a través de la mediación de la Iglesia; en otras palabras, la encarnación del Verbo continúa renovándose en la historia de la humanidad por obra del Espíritu Santo a través de la sacramentalidad de la Iglesia. En efecto, para esto existe la Iglesia: para ser "en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1), señalando al mismo tiempo que en ella se está cumpliendo y desarrollando la plenitud de los tiempos y que, consecuentemente, el hombre y el mundo no pueden perder de vista su horizonte escatológico (cf LG 48). La pastoral, en cuanto compendio de la acción específica de la Iglesia, está configurada, por lo tanto, por el "ieri, hodie et in saeculum". Ahora bien, de acuerdo con lo que señala el concilio Vaticano II, en donde la pastoral se entiende como el compromiso de la Iglesia entera en relación con el mundo y los hombres de hoy, es necesario anotar entonces que el sujeto de la pastoral no se limita únicamente a los pastores -de donde originalmente viene su nombre-, sino que comprende la acción de todos los fieles en el servicio de la fe, dentro de una ordenación determinada por la vocación cristiana general y por el ministerio y los carismas, estructurada, por consiguiente, jerárquicamente de acuerdo con los diversos cometidos. Esto comporta consecuentemente una diversidad de tareas en las que se realiza constantemente el esfuerzo por hacer operativa la acción salvífica de Dios en todo contexto histórico, es decir, en el "aquí y ahora" de la existencia humana.

### **4. TEOLOGÍA PASTORAL Y TEOLOGÍA FUNDAMENTAL.**

Finalmente hay que tener cuidado en no confundir la pastoral de la Iglesia con lo que se llama la teología pastoral. La primera es un espíritu y una dimensión que debe estar presente en toda acción eclesial, y por consiguiente también en todo quehacer teológico; la segunda, en cambio, es la reflexión, críticamente fundada, sobre la mediación salvífica de la Iglesia, que se realiza con el objeto de comprender mejor y de orientar dicha acción salvífica. La teología pastoral en cuanto tal tiene su propia consistencia dentro de la ciencia teológica y no se puede reducir a un compendio de normas de acción y a su fundamentación a la luz de la revelación, sino que cumple la tarea de estudiar los condicionamientos de la realización de la Iglesia para cada situación concreta de cara al presente y proyectando el futuro, con el objeto de desarrollar los principios según los cuales la Iglesia debe actualizar su propia esencia en cada situación determinada y de esta forma comunicar la salvación. Esta disciplina teológica requiere una confrontación permanente con los datos de otras ciencias particularmente de la sociología, y debe estar atenta a escuchar y acoger las inquietudes sociales. La situación histórica y social juega, por lo tanto, un papel de gran importancia dentro de ella, en cuanto que se la mira como una llamada de Dios dirigida a la Iglesia para que busque nuevas formas de comunicación y recepción de la verdad y del amor divinos. La teología fundamental y la teología pastoral tienen ciertamente algunas connotaciones comunes en cuanto que ambas, por su objeto propio y por su metodología, deben establecer un diálogo permanente con otras ciencias y deben mantener una apertura a los signos de los tiempos, teniendo muy en cuenta además la realidad del misterio de la encarnación y la historicidad de la revelación. Sin embargo, cada una de ellas tiene una tarea específica y su

propio método, de tal modo que no se puede reducir la una a la otra, sino que, por el contrario, se hace necesaria una mutua colaboración. Ambas se insertan dentro del proyecto misionero de la Iglesia y constituyen valiosas herramientas para la comunicación y recepción del mensaje revelado.

*BIBL.: CARDAROPOLI G., La pastorale come mediazione salvifica, Asís 1982; CHENU M.D., El evangelio en el tiempo, Barcelona 1966; FEIFEL E., Pastoral, en Conceptos fundamentales de teología 11, Madrid 1979, 294-302; FLORISTÁN C. y USEROS M., Teología de la acción pastoral, Madrid 1968; GASTGEER K., Pastorale, en Dizionario di pastorale, Brescia 1979, 502-508; RAHNER K., Misión y gracia, San Sebastián 1968; RAHNER K. Y GASTGEER K., Teología pastoral, en Dizionario di teología pastorale, Brescia 1979, 795-802; Ruiz O., Jesús, epifanía del amor del Padre. Teología de la revelación, Bogotá 1987, 21-52; SCHURR V. Pastoral, en "Sacramentum Mundi" V (1974) 263-295.*

O. Ruiz Arenas

## V. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y PRAXIS.

La praxis constituye un concepto propio de la teología fundamental, en el doble sentido de "fundamental": como categoría básica de la teología y como criterio de fundamentación teológica (apologética).

Como categoría básica, la praxis, o acción operativa del ser humano, es la razón de ser de la revelación misma, por la cual Dios no pretende comunicar ideas (informar), sino llamar a decisiones prácticas (interpelar a conversión; es decir, salvar) (DV 11).

Y desde la perspectiva de *fundamentación (apologética)*, la praxis da la ratificación de verdad a la proclamación de la palabra. Así, la praxis constituye el testimonio de la autenticidad de la revelación.

Para presentar, pues sucintamente la significación teológica fundamental de la praxis, dividiré el tema en los dos apartados siguientes:

### 1. DIMENSIÓN "PRÁCTICA" DE LA PALABRA Y DEL CONOCIMIENTO CREYENTE, SEGÚN LA PERSPECTIVA BÍBLICA.

En el mismo inicio del Génesis se vincula la creación del mundo, constitutiva de la primera revelación de Dios, a una palabra (dabar) operativa: "Dijo Dios 'haya luz', y hubo luz (*Factum est lux*, Vulg.); y dio por concluidas las obras, en el séptimo día, las obras que había hecho (ta erga ha *epóiesen*, LXX, Gen 2,2).

Esta íntima vinculación entre palabra y obra permite al segundo Isaías proclamar: "Así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no volverá a mí de vacío, sin que haya cumplido lo que me plugo y haya *realizado aquello* a que la envié" (Is 55,11).

En Dios, pues, palabra y obra constituyen un solo acto eterno. Y así lo muestra Juan al presentar a Jesús como revelador de las obras del Padre mediante sus propias obras (poió ta erga), las cuales muestran que "el Padre está en mí y yo en el Padre" (Jn 10,37-38). Esas obras se identifican con la palabra o doctrina: "No hago nada (poió) por mi propia cuenta, sino que lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo..., porque yo hago (poió) siempre lo que le agrada a él" (Jn 8,28; cf vv. 31-55).

Tal identificación entre palabra y obra está también expresada en la tradición sinóptica desde el marco inicial de la proclamación del reino y como su resumen programático: "No todo el que me diga Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que haga (ho poión) la voluntad de mi Padre celestial. Muchos me dirán aquel día: Señor; Señor... Y entonces les declararé: Jamás os conocí; apartaos de mí, agentes de impiedad. Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica (poieí)..." (Mt 7,21-24).

Por eso la pregunta sobre la fe es planteada como cuestión práctica: "Al oír esto, dijeron con el corazón compungido...: ¿Qué hemos de hacer (tí poiésomen), hermanos?" (He 2,37; cf 16,30; Mt 19,16; Jn 6,28). Y la misma experiencia primitiva de la Iglesia apostólica es presentada como una praxis de los apóstoles, que viene determinada por aquella experiencia creyente y, a la vez, la constituye. La llamada a la fe es, pues, una interpelación a hacer (poiésate) frutos u obras (erga) de conversión (Mt 3,8; Lc 10,37; He 26,20).

La acción propia del creyente es, asimismo, la práctica de la justicia (ho poión dikaiosinen) (Un 2,29; 3,7.10; Ap 22,11). Juan lo expresa también como un hacer la verdad (poión ten alétheian) (Jn 3,21; cf 1 Jn 1,6; 3,18-19).

Justicia y verdad que manifiestan el compromiso propio de la fe cristiana, la cual no es una mera teoría religiosa, sino una forma de vida operativa. Creer es, pues, practicar la justicia y la verdad.

Esa praxis, constitutiva de la experiencia creyente, puesto que Dios actúa (ergotsetai, Jn 5,17), explica que la tradición bíblica dé al conocimiento una connotación eminentemente práctica y no teórica. La palabra misma con que el hebreo expresa ese conocimiento (ladath) significa, a la vez, la acción de amar, en su dimensión prototípica de la unión sexual de la pareja: hacer el amor (cf Gén 4,25; 1 Re 1,4; Jer 2,8; Lc 1,34). Conocer es comprometerse, entregarse totalmente. Por eso la alianza entre Yhwh y su pueblo se expresa en términos de conocimiento-compromiso amoroso: "Yo te desposaré para siempre; te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordia y en piedad, y yo seré tu esposo en fidelidad, y tú conocerás (ladath) a Yhwh" (Os 2,21-22). Por el

contrario, la ruptura del compromiso, o infidelidad para con Dios, es falta de conocimiento (Os 4,2; 5,4; Jer 5,4; 8,7).

SABER/CONOCER: Si, pues, conocer es comprometerse amando (ladath), sólo conoce a Dios quien lo ama. De ahí que quienes saben sobre Dios, no por ello lo conocen: "Los maestros de la ley no me han conocido (ladath), palabra de Yhwh" (Jer 2,8). Esa identificación entre conocimiento y amor de Dios se expresa en el paralelismo establecido por el profeta Oseas: "Quiero amor y no sacrificios, conocimiento (ladath) de Dios, y no holocaustos" (Os 6,6; cf Mt 9,13; 12,7). Así como sacrificios y holocaustos son aquí sinónimos, también lo son amor y conocimiento de Dios.

El culto religioso, consistente en ayunos, ritos y reposos sabáticos, es a menudo criticado por los profetas, por cuanto no traduce la verdadera práctica del amor a Dios (cf Am 5, 21-25). Ahora bien, ese amor a Dios tampoco consiste en afirmaciones piadosas o "fugas" pseudo-contemplativas. La verificación de la autenticidad de ese amor a Dios, a quien no vemos, consiste en amar al hermano, a quien vemos: "Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor... A Dios nadie lo ha contemplado nunca. Si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud" (Un 4,8 y 12).

Pero aun ese mismo amor al hermano podría constituir una "filantropía" teórica en la cual todos estuviéramos de acuerdo, sin que ello incidiera radicalmente en la práctica; como un principio establecido, según el cual "todos somos hermanos, iguales, hijos del mismo Padre" sin que por ello incomode nuestras actitudes reales en la vida. Así pues, la experiencia creyente auténtica del Dios que actúa el amor se verifica en la decisión práctica, no por el hermano en general, sino por aquel hermano concreto que entra en mi propio espacio-tiempo, el prójimo. La categoría de prójimo remite eminentemente a la práctica. Ante la pregunta teórica por el concepto de prójimo, Jesús responde apelando a ese compromiso práctico por el hermano que se cruza en mi proximidad, sin rehuirlo "por el otro lado del camino"; "Vete y haz (*poieí*) tú lo mismo" (Lc 10, 29-37). Y si acontece que un hermano, a quien teóricamente le correspondía la categoría de "enemigo", entra en nuestra proximidad, entonces "amaréis a vuestros enemigos... para que seáis así hijos de vuestro Padre celestial" (Mt 5,44-45).

Pero la identificación del conocimiento de Dios con la práctica correcta llega a su punto culminante en la *decisión por el pobre*. El pobre o marginado es quien tiene menos posibilidades de ser tomado en cuenta, puesto que el desconocerlo no implica riesgo alguno (el pobre carece de poder de represalia), ni el reconocerlo implica ninguna ventaja (tampoco tiene poder de retribución). Pues bien, la decisión por el pobre constituye la práctica fundamental de la fe: "Tu padre comía y bebía (no ayunaba); en cambio, él practicaba la justicia y el derecho...; él juzgaba la causa del pobre y del desgraciado... ¿No es acaso *eso conocerme?* Oráculo de Yhwh" (Jer 22,15-16; cf 34,822; Is 52,6; 58,6-7).

Esa misma praxis será el criterio definitivo de la fe (*emoí epoiésate*, Mt 25,40ss). De acuerdo también con ello, la carta de Santiago define la religión no como un culto o una doctrina religiosa, sino como la praxis correcta: "La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo" (Sant, 1,27). Y el fundamento profundo de esta práctica, como criterio definitivo del conocimiento de Dios, radica en que Dios es decisión de amor gratuito. La gratuidad de Dios, su misericordia, que lleva a definirlo como "Padre de los huérfanos y de las viudas" (Sal 68,6), determina, pues, que sólo conoce realmente a Dios -tiene sintonía con lo que él es- aquel que practica la *misericordia*. En esa misma línea de decisión solidaria práctica hay que comprender el significado de la revelación del nombre Yhwh: "Yo seré el que estará con vosotros" (Éx 3,14), que remite así a la *acción salvífica* que realizará en medio del pueblo (cf G. vON RAD, *Teología del AT* vol. 1, Salamanca 1972, 234-242).

## 2. IDEALISMO Y TEOLOGÍA DE LA PRAXIS.

A partir de la experiencia de la fe como *praxis* efectiva del amor organizaron su vida las primeras comunidades cristianas (cf He 2,44-46; 4,32-35).

Esa misma experiencia, que había llevado a Jesús a repudiar toda forma de "gnosis" judía (cf J. JEREMIAS, *Teología del NT* Salamanca 1956, 134-138, 244-248; asimismo M. HENGEL *Judaism and Hellenism 1*, Filadelfia, 1974, 228), determinó que también la Iglesia de los primeros siglos rechazara las diversas formas de gnosticismo puritano que se infiltraban en las comunidades desde la misma época apostólica. Tendencias a las que se opone ya la primera carta de Juan, así como los primeros capítulos de la primera carta a los Corintios. Asimismo, a partir de la época constantiniana, el monaquismo comprendió enseguida que la autenticidad contemplativa debía verificarse también por la praxis de acuerdo con lo que Dios es, amor gratuito. Por ello, a la tendencia eremítica pura se prefirió la vida monástica en comunidad, con prójimos a quienes amar. Ya en el desierto africano se formaron comunidades de ermitaños; pero después, tanto en Oriente (san Pacomio) como en Occidente (san Benito) se puso el acento en el cenobitismo. La Regla de san Benito prefiere claramente la vida en comunidad al eremitismo, del cual sospecha que pueda confundirse con la euforia contemplativa juvenil (c. I); asimismo la Regla confiere gran importancia a la hospedería, como el lugar que abre el monasterio a los "pobres y peregrinos", a quienes se recibe como a Cristo en persona, en clara referencia al criterio cristológico de la fe, según Mt 25,40ss, (cf c. 53,15).

La conciencia creyente de esta decisión práctica de la fe podía descentrar, sin embargo, la experiencia fundamental del cristianismo, consistente en la revelación de Dios como gracia. Y la gnosis podía así camuflarse bajo la apariencia de una fe operativa que condicionara la experiencia de Dios a esa iniciativa humana ética o ascética. De esta manera la praxis podía ser la expresión de una hibris, por medio de la cual el hombre pretendiera constituir su propia iniciativa como lo más determinante para la salvación. De ahí que el concilio de Cartago (418) rechazara la postura pelagiana, que pretendía situar las obras humanas como condición de la gracia, y asumiera la perspectiva de san Agustín, que afirmaba la gracia de Dios como primera iniciativa, de la cual surge toda obra humana válida. La praxis es así la consecuencia y, a la vez, la exigencia determinada por la fe recibida como don (DS 227). La fe no es, pues, el don de un conocimiento religioso teórico (gnosis), ni tampoco el de un mero sentimiento de que Dios me perdona (Lutero, DS 1533), sino que es la experiencia del amor de Dios, que él mismo suscita en el hombre, y gracias al cual éste experimenta la llamada y la fuerza para actuar en la misma línea de lo que Dios es, el amor gratuito (cf, en este sentido, D. BONHÜFFER, El precio de la gracia). Pero la época de cristiandad, con la mistificación que comportó entre cristianismo e intereses mundanos, fue agudizando la ambigüedad de la fe como una forma de creencia y de culto religioso, desvinculado a menudo de la praxis auténtica del amor. Así se llegó a la formación de un "mundo cristiano", en el seno del cual se daban profundas opresiones y desigualdades, con frecuentes abusos de poder, e incluso con guerras injustas, bajo la invocación religiosa de Jesucristo. Frecuentemente, además, las masas oprimidas eran mantenidas en su situación de miseria apelando a la fe en que después, en otra vida, recibirían el premio eterno de su fe paciente. De esta manera la fe se encontró bajo sospecha de ser una ideología funcional al mantenimiento de determinados intereses sociales. Por su parte, las corrientes del idealismo alemán elaboraron grandes teorías sobre la historia y su sentido (Hegel); pero con ellas podían simplemente alimentarse ideas que permitieran mantenerse alejado de la llamada a *hacer realmente* la historia, si bien el individualismo también encontró la legitimación de su propia praxis, en función de sus intereses, en filosofías "sociales" tales como la de Maquiavelo o Hobbes. Marx, pues, volvió a colocar el acento en la praxis social transformadora, criticando el idealismo alemán, por ejemplo en sus tesis contra Feuerbach: "La falla fundamental de todo materialismo, incluyendo el de Feuerbach, reside en que sólo percibe la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como praxis..."

De hecho, el término mismo praxis social tiene, en la modernidad, una connotación marxista (cf A. GRAMSCI, *Introducción a la teoría de la praxis*). Y, en este contexto, la praxis aparece como el punto de referencia de toda verdad teórica: sólo es verdad, y no simple ideología, aquel discurso que se articula a partir de la lucha comprometida por la clase proletaria, que, a la vez, refuerza y hace más lúcida esa misma praxis revolucionaria. Este concepto de praxis como punto de partida de toda auténtica reflexión teórica ha sido asumido como un elemento constitutivo de la teología de la liberación; así G. Gutiérrez la define como "la reflexión crítica de la praxis histórica, a partir de la fe" (*Teología de la liberación*, p. 27). Toda praxis, pues, que no es revolucionaria - según Marx- se muestra como falsa, y la teoría que la sustenta o que la expresa es "ideología". La sospecha de ideología que Marx asigna a la religión cristiana provocó su condena por parte de la Iglesia; pero asimismo suscitó la cuestión sobre el verdadero sentido práctico de la fe. A ello podría responder en parte la encíclica *Rerum novarum* (1891), de León XIII, con la cual el papa intentó restablecer la relación entre fe cristiana y preocupación social práctica. Así se inició la doctrina social de la Iglesia como la orientación magisterial en la línea de una fe verificada por la praxis. Y no sólo por una praxis individual, sino social. La fe tiende a establecer formas sociales de convivencia humana con las cuales se haga patente la verdad de que somos hermanos, hijos del mismo Padre, realizando una convivencia sin opresores ni oprimidos y donde las relaciones económicas no produzcan "ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (*Doc. de Puebla*, n. 30). Juan Pablo II ha profundizado en esta implicación social práctica de la fe cristiana; así como en la crítica de una economía del lucro a costa de la solidaridad, en sus dos últimas encíclicas sociales, *Sollicitudo rei socialis* (1988) y *Centessimus annus* (1991).

La dimensión práctica de la fe cristiana había llevado ya al filósofo I. M. Blondel a centrar su interés en el análisis filosófico y "apologético" de la acción (cf *L'Action*, 1893). Asimismo, el personalismo elaborado por E. Mounier no pretende ser una teoría sobre la persona humana, sino una llamada a descubrir el carácter de esa "persona" como acción por el hombre. Mounier funda así el personalismo en la *interrelación personal*. Y llega a coincidir con la perspectiva bíblica señalada en el primer apartado, al identificar el *ser* con la acción *por el otro* y a ésta con el amor: "Casi se podría decir que yo existo sólo en la medida en que existo para los otros y, en el límite, que ser significa amar... La acción de amar constituye la más sabia certeza del hombre, el cogito existencial irrefutable: amo, luego el ser es y la vida vale la pena de ser vivida" (*Le personalisme*, vol. III, pp. 453 y 455).

Esta perspectiva, al ser apertura al otro "social", permite recuperar un concepto ético, no maquiavélico ni hobbiano, de praxis política. Ya "en la obra aristotélica, la política es parte de la filosofíapráctica...; la política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa, continuación de la ética... La antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la praxis en sentido estricto, en sentido griego. No tiene nada que ver con la *tekné*..." (*J. HABERMAS*, Teoría y praxis, 49-50). El concepto "técnico" de la praxis política dio pie a una teología política legitimadora del poder establecido (Maquiavelo, De Bonald, Donoso Cortés...), contraía cual reaccionará la nueva teología política de J.B. Metz, profundizando en la dimensión práctica de la esperanza escatológica, tal como lo

había señalado J. Moltmann (Teología de la esperanza). Así Metz considera que "el problema hermenéutico fundamental de la teología no es en realidad el de la relación entre teología sistemática y teología histórica, entre dogma e historia, sino la relación entre teoría y praxis, entre la inteligencia de la fe y la práctica social" (Teología del mundo, p. 146).

Este acento teológico en la praxis política, por razones hermenéuticas, tiene que ver a la vez con la filosofía moderna del lenguaje, que ha proyectado la sospecha sobre el lenguaje teológico como contradictorio, pues intenta decir lo inefable, y "sobre aquello de lo cual no puede hablarse, uno debe callarse" (WITTGENSTEIN, Tractatus..., tesis 7). Si ello es así, entonces la verificación de la fe cristiana sólo puede darse en la praxis. Luego la tarea fundamentadora de la teología fundamental se encuentra, por un lado, con la presión hermenéutica de tener que mostrar la íntima y necesaria vinculación entre el significado del lenguaje teológico y la praxis correcta (el amor comprometido) y, por otro lado, con el deber de mostrar esa praxis como el verdadero lugar de la revelación y de la fe. Por lo mismo, la Iglesia aparece así como el lugar de la fidelidad práctica al Espíritu en una eclesiología del testimonio.

BIBL.: AA. V V., *Praxis cristiana I-II*, Madrid 1980-81; Bt,oca E., *El principio esperanza I*, Madrid, 1977; 243-283; BLONDEL M., *L'Action* (1893), París 1949-1950 (I y II vols.); BONH(SFF>:a D., *El precio de la gracia*, Salamanca 1968; Gnmmsci A., *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona 1970 (II parte); GUTIÉRREZ G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1985; HAaERM ASS J., *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966; KtTfEl., en *ThWNT, iroaécu...* (Braun), ap&g,s (Mamen), 64345; vol. VI, 1965, 456-483 MeTZ J,B., *Teología del mundo*, Salamanca 1970; MOLTMANN J., *Teología de la esperanza*, Salamanca 1966; MOUNI6R E., *Le Personnalisme*, en *Oeuvres*, vol. III, París 196163; SchtLLssEecKx E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973.

A. Bentué