

MÉTODO DE LA TEOLOGÍA

SUMARIO:

I. Teología sistemática:

1. Modelos principales en la historia de la teología;
2. Reflexión sistemática. (G. Pozzo).

II. Teología fundamental:

1. Necesidad de un discurso sobre el método;
2. Para una memoria histórica;
3. Método de integración (R. Ffsichella).

I. Teología sistemática

PREMISA.

Exponer el problema del "método" de una disciplina cultural o científica significa considerarla no directamente en sus contenidos, sino en su aspecto formal y estructural. La doctrina del método *teológico* se propone, pues, exponer los fundamentos y los presupuestos del conocimiento teológico a fin de destacar el valor de las afirmaciones sobre la reflexión teológica en general y sobre la que atiende a cada uno de los contenidos específicos de la fe. Si la teología se define como reflexión crítica, metódica y sistemática de la fe de la Iglesia, la reflexión sobre el método tiene como objeto el estudio de las normas, criterios y operaciones que realiza el teólogo para desarrollar correctamente su actividad teológica.

Hay que ser consciente de que la teología ha acompañado siempre a la vida de la Iglesia a través de los siglos de su historia, presentándose de varias maneras, sacando su imagen de las exigencias y del bagaje cultural que van surgiendo en la vida concreta de la Iglesia y del ambiente históricocultural de la época. Esta variabilidad de la imagen de la teología dentro de la invariabilidad del mensaje y del dato de la revelación/ fe, está determinada no solamente por las diversas categorías culturales empleadas por la teología para reflexionar sobre el contenido de la predicación de fe, sino también por la multiplicidad de los métodos que utiliza esta teología para establecer el modo de aproximación a la comprensión y al estudio del misterio de la revelación/fe.

En este sentido resulta útil e importante considerar -aunque sólo útil de forma sintética- las figuras y los modelos históricos de la metodología y de la *episteme* teológica, no sólo para insertar la presente exposición sobre la doctrina del método teológico dentro del contexto histórico-teológico global, sino también porque a través del conocimiento de la génesis histórica de los modelos principales de la *episteme* teológica se puede comprender mejor el sentido y el valor de la propuesta metodológica actual.

1. MODELOS PRINCIPALES EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA,

a) El período patrístico y el ideal sapiencial! Teniendo como objeto los primeros siglos del pensamiento cristiano, la patrística destaca el choque de la revelación cristiana, primero con el judaísmo y luego con la cultura filosófica griega y latina. Se puede considerar la patrística como el momento "fontal" de la teología, que en el encuentro/ choque con la cultura griega y latina exalta la novedad de Jesucristo y la consistencia especulativa vinculada también a la incidencia práctica del mensaje cristiano frente a las diversas corrientes filosóficas y religiosas de la época. Les falta a las obras de los padres el carácter propiamente "sistemático", mientras que aparece constante el planteamiento estructuralmente bíblico históricosalvífico y la atención dirigida a buscar en el significado de los textos bíblicos la diversidad de los niveles de profundidad que reflejará para el creyente, más allá de todo lo que pueda exhibir el dato puramente filológico. Otro elemento característico de la reflexión teológica patrística es la dimensión sapiencial y la vibración teológica y espiritual del pensamiento de los padres, orientado a incrementar la edificación de la propia vida interior y de la existencia cristiana del prójimo. En Occidente fue determinante el ideal y el ejemplo de / Agustín. Para el obispo de Hipona, el *intellectus fidei* en sus dos variantes (*credo ut intelligas* -teología- e *intelligo ut credas* -filosofía-) están al servicio del ejercicio mismo de la bienaventuranza y de la contemplación cristiana. El mismo amplio uso de la dialéctica y de la filosofía neoplatónica en función de la ilustración de los misterios de la fe se ponen siempre al servicio de la consideración histórico-salvífica de la religión cristiana en el orden concreto de la salvación.

b) La teología escolástica en la Edad Media. La gran escolástica del siglo XIII, y especialmente santo Tomás de Aquino, puso de manifiesto los límites de la reflexión patrística y de la teología monástica de la primera Edad Media, sobre todo en el terreno de la elaboración ontológica y metafísica de los datos de la revelación. Para superar la orientación ecléctica de los padres, la teología escolástica buscó un instrumento filosófico que fuese orgánicamente homogéneo con la lógica del pensamiento cristiano. Las *Summae* medievales son entonces la expresión de un repensamiento sistemático de los datos de la fe orientado a la construcción de una *síntesis teológica*. Sin querer negar la diversidad de planteamientos y de opciones teológicas de las diversas escuelas medievales (baste recordar, p.ej., la escuela dominicano-tomista y la escuela franciscano-bonaventuriana), se pueden recordar los dos rasgos principales que califican a la *episteme* y a la metodología teológica de los escolásticos: 1) el hecho de que la profundización de los datos de la fe, sacados de la Escritura, de la tradición, de la enseñanza de los concilios y de la vida de la Iglesia, mediante la confrontación con el aparato conceptual del pensamiento filosófico -especialmente el aristotélico- se convierte cada vez más en el lugar prioritario de la teología; 2) el hecho cada vez más decisivo de que el paradigma del trabajo técnico es asumido por el concepto aristotélico de "ciencia", y la aceptación de que la "ciencia" primera es la metafísica.

Este carácter unitario y metafísico de la teología escolástica hizo crisis por la fragmentación del saber gracias al nominalismo filosófico de la escolástica tardía (siglo xiv) y a la aparición de la ciencia moderna y de su relativo método inductivo.

c) La teología posttridentina y manualista. Después del concilio de Trento, y para recobrar un terreno común entre todas las escuelas de teología católica en la lucha contra el protestantismo, surge el llamado "método dogmático" en conexión con la disciplina llamada "teología dogmática". El núcleo de la reflexión teológica es precisamente el que ofrecen las definiciones dogmáticas del magisterio. El procedimiento sigue un orden de explicación que implica diversos momentos: enunciación de la tesis dogmática, exposición de las opiniones, pruebas positivas derivadas de la autoridad de la Escritura, de los padres, de los concilios; pruebas sacadas de la argumentación teológica, soluciones de las dificultades y corolarios para el crecimiento de la vida espiritual. Al lado de este factor se pueden recordar otras dos características de este planteamiento metodológico: la orientación al sistema y la organicidad del discurso, y la organización de la teología en enciclopedias.

La teología manualista (I Teología, 11), que en el siglo xix y en la primera mitad del siglo xx se desarrolla en las escuelas teológicas, tiene como base los factores precedentes, presentando, por tanto, unas características que podemos resumir así: 1) la preocupación dominante se debe a la voluntad de elaborar pruebas racionales apologeticas, en reacción contra las corrientes racionalistas del pensamiento moderno; hay que subrayar el uso apologetico de las fuentes de la revelación (la Escritura y la tradición) para sostener las intervenciones doctrinales del magisterio; 2) se tiende a yuxtaponer de forma más bien extrínseca la *auctoritas* y la *ratio*, es decir, los datos de la fe y las exigencias de la reflexión racional; 3) finalmente, la teología manualista eleva de hecho la autoridad del magisterio al primer puesto en la escala de las diversas autoridades, precisamente en el sentido de que se refiere *directamente* a las declaraciones del magisterio y no a la revelación contenida en la Escritura y en la tradición.

La evolución de la situación eclesial y el desarrollo de las investigaciones modernas relativas a la naturaleza y al método de la teología ofrecieron la ocasión para reestructurar las líneas de la metodología teológica y proponer una remodelación de los estudios teológicos.

d) Indicaciones y perspectivas del Vaticano II. El pensamiento del Vaticano II sobre la naturaleza y el método de la teología se señala en el número 16 de la *Optatam totius*. Partiendo del concepto renovado de "revelación", tal como lo expone la *Dei Verbum* (I Revelación), se comprende el sentido y el alcance de la renovación del método teológico. El decreto OT enseña que la Escritura es el punto fundamental del procedimiento, bien porque el desarrollo de los temas bíblicos está en la base de las verdades que hay que profundizar, bien porque la Escritura es "el alma de la teología" (DV 24). Las normas conciliares indican que hay que asumir luego la voz de los padres de la Iglesia y el desarrollo histórico del dogma, entendido como recorrido necesario para comprenderla clarificación del dato revelado. Por consiguiente, las definiciones dogmáticas son el punto de llegada de un largo camino de fe dentro de la vida y del pensamiento de la Iglesia y el punto normativo para comprender el mensaje revelado. Viene a continuación el momento "especulativo" de la teología, que consiste en ilustrar lo más posible los misterios salvíficos de la fe, teniendo en especial consideración el ejemplo de santo Tomás de Aquino. Finalmente, es tarea de la teología mostrar la continuidad entre el anuncio bíblico, la historia de fe, la reflexión especulativa y la liturgia, la piedad cristiana y la edificación de la Iglesia. En este contexto el concilio invita a "buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos, a aplicar sus eternas verdades a la mudable condición de la vida humana y a comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos" (OT 16).

En conclusión, la exposición conciliar, sin querer imponer un esquema rígido al método teológico, señala algunas orientaciones metodológicas esenciales, que no pueden soslayarse, e invita a la reflexión teológica a pensar de manera orgánica y unitaria los principios fundamentales de la centralidad de Cristo en el misterio de la salvación, la atención antropológica, la finalidad pastoral y espiritual.

e) La época posconciliar. En el período posconciliar se dibujan múltiples *figuras* de teología, que implican igualmente una pluralidad de planteamientos metodológicos que vamos a mencionar sin entrar en la valoración de sus méritos, sino sólo para dar una información -ciertamente no exhaustiva- que complementa nuestra breve exposición histórica:

1) *Figura antropológico-trascendental.* El "giro antropológico" en teología lleva a considerar la reflexión sobre el hombre como horizonte, hilo conductor y ángulo visual de todo el saber teológico. En particular, algunos autores (p.ej., Rahner) introducen el método trascendental para fundamentar el saber teológico y precisar las condiciones de posibilidad del sujeto para pensar y tematizar una posible revelación de Dios.

2) *Figura -hermenéutica.* Este planteamiento teológico se muestra especialmente atento a los problemas del lenguaje, de la interpretación y de la reformulación de las doctrinas de fe que signifiquen y digan al hombre contemporáneo la palabra de salvación.

3) *Figura ortopráctica.* En este modelo epistemológico, la "praxis" constituye el criterio de interpretación de la revelación y de verificación del sentido de la palabra revelada. La figura ortopráctica de teología conoce varias formas de expresión (teología política, teología de la liberación, teología del desarrollo, etc.).

4) Algunos autores hablan también de un modelo prospectivo de "teología narrativa" y de "teología escatológica", de "teología estética" (cf C. ROCCHETTA, *La teología e la sua storia*, en C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA y G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bolonia 1.987).

La presente exposición sobre el método teológico intenta 'quedarse en la perspectiva del Vaticano II y articular una reflexión sistemática sobre la metodología teológica, considerando en primer lugar los *fundamentos* del método teológico y describiendo sucesivamente su *procedimiento*, sin la pretensión de entrar en el análisis de problemas específicos, prefiriendo ilustrar las grandes líneas de la estructura orgánica del saber teológico.

2. REFLEXIÓN SISTEMÁTICA.

a) Fundamentos de la doctrina del método teológico. En el origen constitutivo de la teología está *la revelación*, fuente de los contenidos teológicos y fundamento de sus certezas. El concepto de revelación, presente en el lenguaje filosófico y en la

experiencia religiosa, se precisa de forma absolutamente única si se refiere a Jesucristo. En efecto, el acontecimiento de Jesucristo se comprende como la definitiva automanifestación de Dios y como la revelación plena e insuperable de la verdad última del hombre y de la historia. El acontecimiento de Jesucristo, entendido en su singularidad única e irreplicable, se sitúa como principio de un saber dentro de la perspectiva de una nueva ciencia distinta de las demás. La revelación de Dios en Jesucristo no es solamente un principio de transformación y de conversión de la existencia, sino también (precisamente por eso) la clave de interpretación para comprender el sentido último del hombre y de la realidad. Sobre este presupuesto se basa la teología. La relación revelación/fe/teología es, por tanto, una relación de implicación mutua, en el sentido de que el acontecimiento de la revelación, en correlación con la respuesta-aceptación de la fe, es el principio constitutivo de la teología. La doctrina sobre el método teológico, aunque debe respetar las reglas de un procedimiento riguroso y disciplinado desde el punto de vista intelectual, no puede olvidarse del *principio específicamente teológico*, que tiene una función básica y normativa para la misma metodología, es decir, la realidad del hombre, creyente y teólogo, que acepta el don del amor y de la verdad de Dios y se convierte al evangelio de la salvación. Por tanto, de este fundamento resulta que sólo la fe en la autorrevelación de Dios en Jesucristo establece el horizonte de comprensión adecuado a la realidad que tiene que exponer la teología. Así se indica también el punto de intersección entre la vida y la actividad teórica, entre la experiencia y la reflexión, y se identifica al mismo tiempo el presupuesto que hace posible al creyente la traducción de sus exigencias intelectuales en un procedimiento correcto y orgánicamente estructurado.

Las consideraciones expuestas anteriormente manifiestan, por consiguiente, que no es posible hacer una correcta y auténtica teología católica, metodológicamente disciplinada, más que en el presupuesto -que al mismo tiempo es también un principio formal- de que la raíz del saber teológico, precisamente por ser un saber, es el saber de la fe, entendido como conocimiento e inteligencia de la revelación de Dios en Jesucristo (Jn 1,14; 1Cor 1,2; cf también DV 5). Ciertamente, la teología en cuanto *logos* humano está en sí misma abierta estructuralmente a las adquisiciones de la filosofía, de las ciencias y, en general, de todos los instrumentos lógicos, hermenéuticos, teóricos que el pensamiento humano descubre y utiliza. Desde el punto de vista metodológico, esta apertura significa que la teología tiene que estar siempre atenta a las solicitaciones de las formas de la cultura y del saber de la conciencia histórica, así como a la evolución y el perfeccionamiento de los instrumentos lingüísticos, lógicos, críticos, para realizar el encuentro entre fe, Iglesia, pensar teológico por una parte, y las instancias de la cultura contemporánea por otra. Pero es igualmente necesario que la elaboración del método teológico considere el-hecho de que la teología es "ciencia de la fe", por lo cual parece imposible comprender los modos originales y peculiares de la *racionalidad* de la teología mientras no se considere y se respete la *estructura veritativa de la fe misma*, con sus propios criterios de verdad y de autenticidad. En particular, la unidad propia y básica del conocimiento/ saber de la fe es la revelación de Dios realizada en Jesucristo y la Iglesia como el lugar en donde se realiza la memoria actual del acontecimiento de Jesucristo.

La conclusión es que la elaboración del método en teología no puede constituirse sólo o principalmente a partir de los criterios y de las normas operativas comunes a las otras ciencias, sino que tendrá que observar ante todo los principios normativos que se derivan del saber de la fe, asumiendo las aportaciones y los medios críticos propios de las formas del saber metafísico, histórico, hermenéutico, etc. De esta manera la teología estará en disposición de satisfacer tanto las exigencias de organicidad, sistematicidad, logicidad y unitariedad del pensamiento, como igualmente las exigencias del saber de la fe.

b) El punto de partida del procedimiento teológico. La cuestión metodológica preliminar de toda ciencia es la individualización del objeto y la formulación exacta de la pregunta, a la que se intentará responder con medios adecuados. En general, toda pregunta nace de un hecho o de un fenómeno ya conocido en cierto sentido, pero que exige ser conocido de forma más profunda y precisa. De este modo el *sujeto* constituye el elemento conocido y el *predicado* constituye el elemento todavía no plenamente sabido, que representa el objeto de la investigación.

El *objeto* de la teología es la vida y la doctrina de fe de la Iglesia en su referencia a la revelación de Dios uno y trino; y la *pregunta* es: ¿Qué significa, cómo puede interpretarse y hacerse comprensible la doctrina de la revelación de Dios en Cristo atestiguada por la fe y por la predicación de la Iglesia?

En esta pregunta el *sujeto* es la misma comunidad eclesial, cuyo contenido doctrinal es conocido, aunque no necesariamente justificado y comprendido, de forma refleja y crítica. El *predicado* es la necesidad precisa de comprender la vida y el pensamiento de la Iglesia en su apelación a la revelación y al misterio de Dios; se obtiene proyectando en el plano de la reflexión científica, metódica, sistemática, la experiencia y el patrimonio de las doctrinas de fe de la Iglesia. En otras palabras, el punto de partida de la teología sistemática es la toma de contacto con la experiencia concreta de la vida de fe eclesial; es decir, con los motivos a través de los cuales la Iglesia repropone en la historia el acontecimiento cristiano en sus elementos doctrinales cognoscitivos (*fides quae creditur*) y con los modos por los que la comunidad de los creyentes vive interiormente y se apropia existencialmente el acontecimiento cristiano (*fides qua creditur*). Bajo este último aspecto es importante subrayar la dimensión personal del hacer teología, que expresa la apropiación interior y personalizada de la fe, reflejada también en la manera de llevar el trabajo teológico, aun cuando esta dimensión personal no tenga que conducir a una subjetivización y a una concepción de la teología esencialmente, como una autobiografía del teólogo. Además, la realidad de la fe vivida por la Iglesia es siempre: también una realidad provocada. En efecto, tanto por la exigencia psicológica del individuo, que advierte el impulso de satisfacer -también en el aspecto intelectual- su deseo de conocimiento, como por los cambios y fermentos culturales que objetivamente ponen en cuestión las afirmaciones y las énonvenciones de la fe, la tarea de la teología no consiste sólo en constatar la fe de la Iglesia, sino que se define como esfuerzo por justificar el contenido de la fe a partir de las fuentes de la fe misma, por presentarlo en su continuidad histórica y en su desarrollo a lo

largo de los siglos, por explicarlo en el contexto de la revelación, por aclararlo ilustrando su alcance y su actualidad existencial e histórica, para que el hombre de todos los tiempos pueda comprender el sentido de su vida y su destino último. Aclarado el punto de partida del procedimiento sistemático de reflexión, se perfila la doble tarea fundamental de la teología en el aspecto metodológico: 1) la teología debe verificar el vínculo entre la fe actual de la Iglesia y el acontecimiento salvífico definitivo de Jesucristo, como revelación insuperable de la verdad y de la caridad de Dios esta primera tarea fundamental puede designarse como *auditus fidei*, y expresa la función positiva de la teología; 2) en un segundo momento la teología tiene que saber responder a las exigencias y desafíos del pensamiento y de la cultura actual, haciendo comprensibles a la inteligencia humana los contenidos de la fe, mostrando la eficacia práctica y existencial del mensaje cristiano, llevando a una *síntesis* orgánica cada vez más profunda de las verdades reveladas; esta segunda tarea fundamental de la teología puede llamarse *intellectus fidei* y expresa la función reflexiva y actualizante de la teología.

c) Momento positivo de la teología: "auditus fidei": El objeto de la teología positiva es el resultado de la toma de conocimiento de la vida y de la doctrina de la Iglesia. La *formulación de la pregunta* es: ¿Cómo se puede verificar y probar que la doctrina de la Iglesia proviene: de la revelación de Cristo?

Conviene precisar que no se trata propiamente de poner en duda lo que el conocimiento de fe me da como cierto, sino de elaborar la aproximación crítica al dato de fe. La fundamentación y la clarificación del vínculo entre la conciencia de fe de la Iglesia y el principio de la revelación se obtienen mediante el estudio del testimonio normativo de fe, autorizado para transmitir la enseñanza de Cristo por estar formado de unos testigos oculares y auriculares de la vida histórica de Jesús que culminó con el acontecimiento pascual. Este testimonio quedó fijado por escrito en el NT y tiene, por tanto, un carácter fundacional para la fe de las generaciones sucesivas. Sin embargo, este testimonio normativo es vivido, transmitido e interpretado por la Iglesia posapostólica. La tradición eclesial es precisamente la transmisión-interpretación-explicitación-actualización fiel y viva del testimonio de la fe apostólica. Todo el pueblo de Dios está comprometido en esta "tradición" según una variedad de tareas, entre las que destaca de modo singular la función del magisterio de la Iglesia, con su función de autentificar la interpretación y la comprensión del mensaje revelado. Este oficio magisterial adquiere una importancia y un significado irrevocable en las declaraciones y en las definiciones dogmáticas.

Consideremos ahora en particular las fuentes del conocimiento teológico y su uso en la teología positiva.

1) La Escritura. El uso del testimonio de la Escritura en el método teológico supone el conocimiento de lo que es la Escritura, de quién es su autor y del sentido en que la Escritura es palabra de Dios. Supone además el conocimiento de la problemática y del empleo del método histórico-crítico en la hermenéutica de la Biblia.

De todas formas es oportuno recordar el principio de que la Escritura como palabra de Dios (palabra inspirada) no es simplemente un fenómeno histórico-literario más o menos comprensible con los criterios que se utilizan en cualquier escrito del pasado, sino que constituye en sí misma un acontecimiento que se sitúa en el proyecto de la revelación histórica de Dios. Por tanto, la Escritura, aunque se la puede describir en términos de investigación históricocrítica, es esencialmente un hecho que hay que atribuir plenamente a la iniciativa de Dios, que trasciende en sus contenidos religiosos y doctrinales las dimensiones de la naturaleza y de la cultura del hombre. Se comprende entonces que, cuando los textos del magisterio hablan de la Escritura, unan este tema al de la tradición y al del magisterio; que goza del don de interpretar auténticamente y de exponer fielmente la palabra de Dios que confió Cristo y el Espíritu a los apóstoles. (DV 9).

A la luz de estas premisas se pueden señalar algunos tipos fundamentales de uso de la Escritura en la argumentación de la teología positiva:

- El uso del dato bíblico como *argumento escriturístico*. Bajo este aspecto la teología sistemática encuentra en la Escritura, con la confirmación de la exégesis crítica, la prueba que justifica la proveniencia de la revelación de la doctrina de fe que se predica actualmente (p.ej., la verdad de que el Espíritu Santo se confiere en el bautismo).

- El uso del dato bíblico como *fundamento escriturístico*. - En este caso, el dato bíblico, comprendido y aclarado exegéticamente, ofrece solamente una parte o bien una base de partida para justificar que una determinada doctrina proviene de la revelación. Pueden distinguirse dos casos: a) en el primero el lector moderno, gracias a los resultados de la exégesis, puede ver que una parte de la verdad de la fe predicada está contenida formal y explícitamente en la Escritura (p.ej., la verdad de que, según Pablo, nadie puede salvarse del pecado y de la muerte sino por la muerte y resurrección de Cristo; el concilio de Trento, interpretando Rom 5, indica la dirección exacta para comprender *plenamente* el mensaje paulino y para evitar interpretaciones reductivas sobre la doctrina del pecado original); b) en el segundo caso está el problema de señalar *en qué medida* está presente una verdad enseñada por la Iglesia en el testimonio bíblico (p.ej.: la noción de *sphraghís* -sello-, aunque se encuentra en la Escritura, no significa directamente lo que la Iglesia interpretará luego con la doctrina del "carácter" sacramental). En otras palabras, puede haber doctrinas de fe que la Iglesia enseña dogmáticamente y que encuentran en la Escritura tan sólo un fundamento o base de partida que queda explicitado y comprendido plena y correctamente en la tradición.

- Finalmente, se considera el caso en que la Escritura no diga nada formalmente explícito ni técnicamente formulado sobre una doctrina de fe. -En esta situación la exégesis no está en disposición de evidenciar el sentido de la doctrina ni el punto de partida por donde empezó el camino de explicitación. En consecuencia, el lector creyente y el teólogo tendrán que recurrir a la tradición (p.ej., el dogma de la asunción de María). Pero esto no significa que haya algunas verdades de fe no contenidas en la Escritura entendida como palabra de Dios, sino que significa que la relación entre revelación, Escritura y tradición tiene que tener en cuenta este elemento, es decir, que no es suficiente el conocimiento de la Escritura para comprender la palabra de Dios. Para la determinación última y decisiva de los contenidos revelados hay que recurrir siempre a la tradición (la liturgia, el sentido de fe del pueblo de Dios, la predicación autorizada y auténtica del magisterio).

En conclusión, podemos resumir diciendo que los diversos usos de la Escritura en el método teológico suponen siempre el resultado de la exégesis histórico-crítica, dirigida a averiguar el sentido técnico y directo del texto bíblico; pero superan dicho resultado en cuanto que el empleo del dato bíblico en la argumentación de la teología positiva tiene siempre necesidad de la tradición, según los modos explicados, para comprender el significado y el contenido de la doctrina revelada.

Además, la teología sistemática deberá tener en cuenta otros dos criterios fundamentales en el uso del dato bíblico: a) el criterio de la *unidad de la Biblia* (cada una de las afirmaciones debe ser leída ulteriormente en el conjunto global del mensaje de la Escritura); b) el criterio *crisológico* (lo que se lee en la Biblia no es algo completo en sí mismo, sino que ha de leerse junto con aquel en el que se cumplió todo, Cristo Señor. Es Cristo el que nos conduce a la verdad profunda y plena de las imágenes bíblicas).

2) La tradición eclesial. Suponiendo las adquisiciones de la autocomprensión de la Iglesia sobre el concepto de tradición (DS 1501; 3007; 3886), nos limitamos a recordar que, según el Vaticano II, la tradición transmite la palabra de Dios a través de los apóstoles y de sus sucesores *integre* (en su totalidad) hasta hoy (DV 9). Recoge no solamente la predicación oral, sino también los ejemplos de la vida de Cristo y el testimonio de la liturgia. Además, la experiencia espiritual, la predicación doctrinal y el estudio de los fieles son los elementos que provocan el progreso de la tradición en la comprensión de la revelación (DV 8). En lo que atañe el uso de los datos de la tradición en el método teológico, habrá que distinguir previamente algunos niveles en la interpretación de los documentos de la tradición.

El nivel de la *interpretación filológica* consiste en establecer el sentido del texto en su estructura literal y gramatical. El nivel de la *interpretación histórica* intenta fijar lo que quiso decir el autor en el contexto global de sus escritos y de su pensamiento. El nivel de la *interpretación dogmática* pretende aferrar el sentido trascendente encerrado en los documentos de la tradición. No se puede olvidar el hecho de que en el testimonio humano e histórico de los documentos de la tradición puede estar encerrado un contenido de verdad procedente de la revelación garantizado por la asistencia del Espíritu. Por estos motivos el uso que hace la teología del dato de la tradición no puede prescindir del magisterio, que en la tradición es el órgano adecuado para señalar y fijar el sentido dogmático del testimonio o afirmación doctrinal.

Precisamente en este nivel se encuentra un problema capital para el método teológico. Se observa efectivamente que la tradición propone ciertos contenidos de verdad en nociones y palabras tan sólo a partir de cierta época. Se constata en este aspecto que la mayor parte de la predicación de fe actual *-lingüísticamente hablando-* no proviene directamente de Cristo y de los apóstoles. La cuestión que se plantea es la de cómo explicar este hecho y las consecuencias que esto tiene para el método teológico correcto.

La respuesta a esta pregunta es que el cambio de atención, en relación con los múltiples aspectos del misterio de la fe, es condición necesaria para comprender la introducción de nuevos términos en la predicación doctrinal de la Iglesia (cf. p.ej.=, el concepto de *homoousios* o el concepto de *transubstantiatio*, o el concepto de *carácter sacramental*, etc.

Se llega entonces a la siguiente clarificación. La Iglesia transmite durante cierto período un contenido revelado sin formularlo técnicamente. El resultado de la introducción de nuevas palabras o formulaciones para expresar siempre el mismo contenido revelado es el conocimiento más reflejo, más conscientemente detallado de la misma verdad de fe que estaba presente en la conciencia viva del pueblo cristiano de un modo preconceptual, prerreflejo y quizá también genérico. En el paso de la conciencia vivida al conocimiento y formulación reflejos entra siempre y necesariamente también el magisterio, que es el único capaz de garantizar en última instancia que este paso y esta llegada a la formulación conceptual se lleva a cabo sin manipular ni alterar el mismo contenido revelado.

Así pues, para la argumentación probativa de la teología positiva resulta necesario tener en cuenta los desplazamientos de acento y los cambios de atención sobre los múltiples aspectos de los misterios de la fe. Sólo así es posible dar razón de la explicitación y de los análisis-desarrollos históricos de la tradición eclesial.

Finalmente, es importante para el método teológico subrayar la distinción entre *tradición doctrinal de fe* y *tradición teológico-cultural cristiana*. Esta distinción permite no confundir el dato perteneciente a la fe común de la Iglesia, atestiguado por la vida litúrgica, la experiencia espiritual y la predicación dogmática del magisterio con el elemento perteneciente a las convicciones y opiniones teológicas y culturales, que también está presente en la historia del pensamiento cristiano. Es verdad que de hecho se advierte muchas veces una trabazón entre los dos elementos; pero es necesario que la teología llegue a una adecuada distinción entre lo que pertenece a la tradición de fe, garantizada por el magisterio, y lo que pertenece a modelos y perspectivas intelectuales históricamente condicionados y no ligados esencialmente al depósito *de la fe*. Esto, por otra parte, no significa soslayar el valor educativo y metodológico de los pensadores y teólogos (sobre todo de los padres y doctores de la Iglesia) que han recibido un reconocimiento particular por parte de la propia Iglesia. En este contexto se pueden mencionar algunas características fundamentales de los autores cristianos que hay que tomar en especial consideración: la ortodoxia de su enseñanza, la santidad de su vida, el reconocimiento por parte de la Iglesia y la capacidad de abrir la razón humana a la comprensión del advenimiento de la revelación.

3. La mediación del magisterio en el conocimiento teológico. La afirmación de que existe una relación intrínseca entre el ministerio de la predicación de la palabra verdadera (cf. Tit 1,9; 1Tim 1,10; 4,6; 2Tim 4,3) y la sucesión apostólica conduce a considerar el tema específico del magisterio y el uso de sus documentos en el método teológico.

Función de los documentos del magisterio; significado y valor. El significado del magisterio en la Iglesia tiene que comprenderse en orden a la *verdad* de la doctrina cristiana. Los documentos del magisterio, por consiguiente, no son algo extrínseco o superpuesto a la verdad cristiana, sino que expresan el meollo de la verdad misma. El servicio a la verdad salvífica que rinde el magisterio va en favor de todo el pueblo cristiano, llamado a ser introducido en la libertad de la verdad. El objeto de la enseñanza del magisterio es la palabra de Dios en toda su amplitud; el ámbito de competencia del magisterio es por tanto la verdad revelada (DS 3018). El modo con que el magisterio ejerce su función es sustancialmente doble:

a) Existe un modo solemne y extraordinario, cuyo resultado son los enunciados dogmáticos irreformables por sí mismos, y no por el consentimiento de los fieles (DS 3074).

b) Existe otro modo ordinario, cuyo resultado no es tanto una formulación definitiva de una doctrina ni la garantía de que -un contenido pertenece a la revelación, sino que se trata más bien de transmitir *auténticamente* la sustancia, del mensaje cristiano en sus aplicaciones a la vida pastoral de la Iglesia.

Por lo que se refiere a las definiciones dogmáticas, el *carisma veritatis* del magisterio atañe a la posibilidad de declarar infaliblemente que el contenido de fe es revelado, con el presupuesto de que semejante contenido estuvo siempre presente en el *depositum fidei*, aunque de forma no refleja ni formulada técnicamente. El concilio Vaticano I, en la fórmula de definición dogmática de la infalibilidad pontificia (DS 3015; 3017), incluyó también deliberadamente la posibilidad de que la Iglesia defina doctrinas sin proponerlas necesariamente como reveladas divinamente. Estas doctrinas, si la Iglesia las propone de modo definitivo, tienen que ser aceptadas y reconocidas firmemente, aunque no se les deba un asentimiento de fe divina. Por tanto, puede entrar como objeto de definiciones irreformables, aunque no reveladas divinamente, todo lo que se refiere a los misterios de la salvación de una forma tan vinculada a ellos que no sea posible el anuncio eficaz de las verdades reveladas sin unas aclaraciones doctrinales, sobre semejante objeto. Por ejemplo, entra en este terreno de competencia lo que se refiere a la ley moral natural, a los *praeambula fidei*, a los llamados *facta dogmatica*, como la legitimidad de un concilio, de un pontífice, la canonización de los santos, etc.

Por lo que se refiere a la predicación del magisterio ordinario en materias de fe y de moral, la enseñanza de la Iglesia (cf LG 25) recuerda que su finalidad es la de conducir a los fieles a la iniciación de los misterios centrales de la salvación a través de los diversos instrumentos de la acción pastoral, litúrgica, catequética. Esta predicación, aun siendo auténtica, no intenta proponer de modo definitivo una enseñanza doctrinal, que por tanto no es de suyo irreformable. Por consiguiente, a las enseñanzas del magisterio ordinario no se les debe un asentimiento de fe ni un asentimiento irrevocable, sino el obsequio religioso del entendimiento y de la voluntad. En cuanto "religioso", no se basa en motivaciones puramente racionales, sino en la singularidad reconocida de la función del papa y de los obispos de exponer y predicar -con la autoridad conferida por Cristo mediante la sucesión apostólica- los contenidos de la doctrina y de la vida cristiana. Hay que señalar igualmente que al ser textos de suyo no irreformables, es legítimo que la competencia teológica profundice y desarrolle críticamente el pensamiento del magisterio; sin embargo, también para los documentos del magisterio ordinario la *praesumptio veritatis* le compete al magisterio, ya que el *carisma veritatis* se le ha dado por Cristo al magisterio, mientras que los teólogos reciben de la Iglesia el oficio de enseñar.

En cuanto al *valor* de las definiciones doctrinales, y particularmente de los dogmas, se trata de tener presente que los enunciados dogmáticos indican lo que la Iglesia advierte como no compatible con la inteligencia correcta de la revelación. Las declaraciones del magisterio no pretenden expresar positivamente la totalidad del misterio de la fe; sin embargo, constituyen una positividad irrenunciable para la conciencia creyente, ya que por un lado niegan la herejía, que es siempre una ruptura o una reducción de la globalidad del dato de la fe, mientras que por otro impulsan y orientan a la teología para que estudie de forma cada vez más profunda el mensaje de la salvación, salvaguardándolo de comprensiones erróneas o reductivas.

Uso de los documentos del magisterio y criterios de interpretación. Señalaremos a continuación los criterios y los principios generales de la interpretación de los textos doctrinales del magisterio, a fin de establecer su uso correcto en el método teológico.

1. Ante un documento magisterial hay que determinar primeramente la intencionalidad de la enseñanza, distinguiendo entre el contenido doctrinal inteligible y las formas o esquemas argumentativos e ilustrativos que dependen de perspectivas teológicas condicionadas históricamente. Este criterio es una aplicación coherente de la declaración del Vaticano I, que, aun consciente del progreso de la Iglesia en el conocimiento de la verdad revelada (DS 3020), enseña que "hay que mantener para los sagrados dogmas el sentido declarado una vez por todas por la Iglesia" (DS 3020). Esta enseñanza fue confirmada por el papa Juan XXIII en la inauguración del concilio Vaticano II: "Es preciso que esta doctrina cierta e inmutable... sea explorada y expuesta de la forma que requiere nuestra época. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, o sea; las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo de su enunciación, pero siempre con el mismo sentido y significado" ("AAS" 54 [1962] 792; cf también GS 62). La declaración *Mysterium Ecclesiae*, recogiendo esta enseñanza, precisa que el papa habla aquí del depósito de la fe, que hay que identificar con las verdades contenidas en dicha doctrina, y de las verdades que deben conservarse en el mismo sentido; y sigue la declaración: "Está claro que el papa admite que el sentido de los dogmas puede ser conocido por nosotros, y que es exacto e inmutable... La novedad que se recomienda, en consideración a las exigencias del tiempo, se refiere sólo a los métodos de investigación, de exposición y de enunciación de la misma doctrina en su sentido permanente" (*Mysterium Ecclesiae*, 5). El documento declara además que "las fórmulas dogmáticas del magisterio de la Iglesia fueron aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y siguen siendo adecuadas para comunicarla a quien las comprenda rectamente" (ib). Esto no significa que no puedan encontrarse otras fórmulas que integren y expliquen las ya fijadas, pero "tendrán que ser aprobadas por el magisterio e indicar el mismo significado de forma más completa" (ib). Como comentario de esta enseñanza se puede puntualizar que las fórmulas dogmáticas propuestas y definidas por la Iglesia expresan de forma objetiva y determinada (y, por tanto, no aproximativamente) el aspecto o el contenido de las verdades reveladas al que se refieren. Aunque las fórmulas dogmáticas en cuanto tales no son el objeto último de la fe, ya que la fe se dirige a la realidad misteriosa y trascendente de Dios

(*articulus fidei non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*), sin embargo no son el resultado de una representación subjetiva y puramente histórica y mutable. de los misterios de la revelación.

2. Hay que distinguir entre los diversos grados de certeza y de obligatoriedad con que el magisterio intenta comprometer su propia autoridad doctrinal. Una cosa es la definición dogmática y otra la indicación pastoral o la exhortación o la norma disciplinar.

3. Es preciso distinguir en un documento los presupuestos esenciales de una definición dogmática (o sea, los que una vez negados, se niega también el contenido de la definición) y los presupuestos no esenciales, que pertenecen a elementos contingentes derivados de las convicciones culturales de una época.

4. Finalmente, es menester llamar la atención sobre el problema de la distinción entre el contenido o significado de un dogma y su formulación conceptual. En este sentido se constata en el desarrollo doctrinal de los temas de la fe una transición o cambio lingüístico desde las nociones bíblicas a las nociones contenidas en el dogma (cf el *homologosion* del credo niceno). Esto se explica porque una doctrina bíblica puede expresar un contenido revelado en términos narrativos o mediante una expresión figurada. Semejante doctrina bíblica puede exigir una explicación en un contexto histórico cambiado y puede postular una separación entre el contenido doctrinal y la expresión figurada, a fin de aferrar su significado profundo y auténtico. Esta separación se ha verificado de hecho en la historia de la tradición, y el magisterio ha propuesto algunos contenidos revelados de una forma figurativa, del mismo modo que en la Biblia, y otros contenidos revelados en una forma conceptual propia y técnicamente elaborada. < El paso de la locución figurada a la conceptual propia se puede definir como un proceso de interpretación de la fe. Pero en este caso el contenido, que es siempre un elemento intelectual, permaneció inalterado y puede ser reconocido por el entendimiento y ser comunicado a través de la palabra humana.

Primera conclusión. La reflexión sobre el uso de las fuentes de la revelación y de los documentos del magisterio ha puesto de relieve que la Escritura, la tradición y, el magisterio exigen siempre una relación y una referencia recíproca. El uso del dato bíblico necesita de la tradición y del magisterio, ya que sólo estos últimos pueden orientar en la comprensión plena y auténtica del mensaje del texto bíblico. Por otra parte, la comprensión de la tradición exige el conocimiento de la Escritura, ya que la tradición supone y depende del testimonio neotestamentario original. El uso de los textos magisteriales tiene que tener siempre en cuenta el contexto más amplio de la tradición, en el que se coloca la declaración magisterial. Y a su vez la doctrina de la Iglesia de hoy ilumina el horizonte interpretativo en el que debe ser comprendido correctamente el sentido del mensaje bíblico y eclesial.

En conclusión, la teología prueba que las doctrinas de fe provienen de la revelación en la totalidad e integridad del uso de las fuentes del conocimiento teológico (Escritura, tradición y magisterio). Sin esta totalidad no se puede elaborar una argumentación válida, ya que sin el cuadro global que ofrece el testimonio de la Escritura, de la tradición y de los documentos del magisterio no es posible ver *cómo y en qué nivel* se inserta una verdad de fe en el conjunto de la revelación. La historia de fe, entendida como la unitotalidad de Escritura-tradición-magisterio hasta la predicación de fe actual, permite conocer los matices y la acentuación de algunos aspectos de la verdad cristiana que dan razón de las explicitaciones y de las puntualizaciones dogmáticas relativas a la organización de los contenidos revelados que pertenecen al *depositum fidei*.

d) Momento reflexivo de la teología: "intellectus fidei" : El resultado de la acogida crítica de las fuentes de la fe es la verificación de la pretensión de verdad de la doctrina de fe, en cuanto que proviene de la revelación. Por consiguiente, el objeto de la teología reflexiva es la doctrina y la vida de la Iglesia en cuanto que se derivan de la revelación o se refieren a la revelación. Así pues, la teología en el momento reflexivo supone siempre la verdad de la fe y supone su fundamentación crítica en el principio de la revelación. Para formularla pregunta a la que tiene que responder la teología reflexiva, se considera la relación entre los datos teológicos y el pensamiento humano. Son tres principalmente las exigencias que hay que tener en cuenta: a) la exigencia de ilustrar especulativamente el contenido de fe, teniendo presentes las dudas y dificultades que suscita la razón o la experiencia humana; b) la exigencia de mostrar la coherencia intrínseca del discurso de la fe con vistas a una síntesis teológica, que postula la estructura orgánica del pensamiento y de la doctrina cristiana; c) la exigencia de la actualidad de la verdad de fe, a fin de destacar la importancia existencial y práctica de los misterios de la fe y su capacidad de dar respuesta a las esperanzas profundas del hombre y de la cultura en el momento histórico particular en que se vive. A estas tres exigencias se añade la oportunidad de que, en el camino de profundización intelectual de la fe, la teología descubra algún elemento que no haya sido explicitado o esté aún sin formular ni aclarar reflexivamente. El trabajo explicitativo de la reflexión teológica es en este sentido una aportación relevante y creativa para toda la Iglesia, empeñada en profundizar y penetrar cada vez más en la comprensión de los misterios de la fe.

Sobre la base de estas consideraciones intraductorias se puede subdividir el plan metodológico de la teología reflexiva en las siguientes especializaciones funcionales: función especulativa, función explicitativa y función actualizadora del *intellectus fidei*.

Antes de examinar en particular estas funciones, conviene considerar algunas premisas generales de índole epistemológica, que se refieren a la estructura específica del *intellectus fidei*.

En efecto, la teología sistemática, como *intellectus fidei*, tiene la tarea de, asumir las categorías y el bagaje cultural de las diversas épocas históricas para proponer una exposición de los contenidos de fe que esté en disposición de sostener las exigencias científicas y teóricas del pensamiento humano y para satisfacer la exigencia de la síntesis teológica de los misterios de la fe.

La asunción de las categorías conceptuales procedentes del ámbito cultural y teórico del pensamiento plantea objetivamente el problema de la *confrontación entre teología y filosofía*. Aunque no entra en la finalidad de este artículo la exposición de las relaciones entre filosofía y teología (/ Teología y filosofía), indicaremos sucintamente los principios

orientativos para el uso de la filosofía en el procedimiento especulativo del *intellectus fidei* y *presentaremos* a continuación el criterio metodológico básico para la construcción de la síntesis teológica.

1. "Intellectus fidei" y filosofía. Para un uso correcto del saber filosófico en el ámbito de la reflexión especulativa teológica será necesario tener en cuenta los siguientes principios y orientaciones de fondo:

a) El principio-base lo da el hecho de que la revelación manifiesta la verdad de Dios en Jesucristo, y consiguientemente exige y postula que la fe como aceptación/ respuesta a la revelación sea también inteligencia y reconocimiento verdadero de la identidad de Jesucristo revelador del misterio del Padre y Logos de Dios. La fe como *fides* que implica la adhesión fiducial/ existencial/ personal a la palabra de Dios revelada en Cristo. La fe como *fides quae*, es decir, como reconocimiento de la revelación, implica la existencia de una *doctrina* (doctrina revelada) y de un *obrar* en conformidad y adecuación con la verdad de Cristo:

b) La doctrina revelada exige estructuralmente que la razón humana esté rectamente ordenada a la verdad y sea capaz de conocer a Dios a partir de la realidad creada (DS 3004, 3005; DV6) y de aprender los principios de la vida moral. Por tanto, la recepción/ transmisión de la revelación por parte de la Iglesia exige afirmaciones de alcance metafísico universal, esto es, que el hombre es capaz de verdad, de enunciar afirmaciones verdaderas, de escoger libremente el bien. Tales implicaciones metafísicas de valor universal y objetivo se derivan esencialmente de la doctrina revelada.

c) La fe (*fides quae*), en cuanto reconocimiento y adhesión a la revelación, posee intrínsecamente la cualidad de ser un modo legítimo de "saber". Por consiguiente, la fe no adquiere de fuera su racionalidad, ni existe ninguna separación o extrañamiento entre "fe" y "saber", entre "fe" y "razón", aunque la fe y la razón se distinguen sin confundirse. .

d) Del correcto planteamiento de las relaciones entre la fe y la razón (I Razón/ Fe) se derivan ciertas implicaciones para la relación entre teología y filosofía en el método teológico:

- cuando la fe intenta comprenderse a sí misma de forma crítica y refleja (*fides quaerens intellectum*), exige la teología. Por tanto, el origen de la teología es el saber de la fe. Pero para desarrollar su tarea crítica y especulativa, la teología necesita también de la filosofía. Cuando la fe/ teología se encuentra con el ambiente cultural humano, es decir, con una "razón culta", necesita categorías filosóficas que sean coherentes con las exigencias de la fe. Puesto que por su naturaleza la filosofía tiene la pretensión de dar una interpretación de la totalidad de lo real, la fe de la Iglesia exige poder disponer de una razón filosófica que capte la verdad de Dios, del hombre y del mundo de forma que la doctrina revelada pueda confirmar esas afirmaciones y elevarlas al plano de la revelación. Este fue, por lo demás, el esfuerzo que realizaron los grandes maestros del pensamiento teológico (Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto...);

- no se trata de imponer a la teología un sistema filosófico particular ni de absolutizar un modelo determinado de pensamiento, sino de afirmaren línea de principio la posibilidad y la necesidad de un *pensar filosófico recto y verdadero* que corresponda a las exigencias de la fe;

- en este contexto se comprende la oportunidad de la apelación del mismo Vaticano II a santo Tomás de Aquino como valor y ejemplo que imitar y considerar, sin interpretar esta apelación en sentido exclusivo y excluyente.

En esta perspectiva, el *intellectus fidei* no es la aplicación de una filosofía técnica a la comprensión de la doctrina revelada. El *intellectus fidei* no depende de una autocomprensión filosófica. Por otra parte, las filosofías no son "indiferentes" para el *intellectus fidei*. Las categorías filosóficas pueden ser utilizadas según la conveniencia de la fe, con tal que sean coherentes con las exigencias de la misma verdad revelada. En conclusión, será oportuno tener presentes los siguientes elementos:

Primero: La índole científica del *intellectus fidei* es intrínseca a su misma naturaleza, y la función de la filosofía no consiste en poner orden dentro de un dato (la fe) que en sí mismo fuera desordenado y estuviera privado de unidad intrínseca. La función del *intellectus fidei* es propiamente la de hacer aparecer un orden, una armonía lógica, que es intrínseca a la misma doctrina revelada.

Segundo: El uso de las categorías y de los modelos filosóficos constituyen un medio a través del cual el *intellectus fidei* puede mostrar la inteligibilidad de la revelación y profundizar especulativamente en el misterio de la fe en orden al diálogo y a la confrontación con la autocomprensión filosófica del hombre y de la cultura del tiempo.

Tercero: En cuanto que la doctrina revelada contiene e implica esencialmente presupuestos metafísicos y principios gnoseológicos universales, que expresan las estructuras permanentes del ser y del pensamiento (creaturalidad del hombre, capacidad de la mente humana de conocer la verdad y de obrar el bien, capacidad del lenguaje humano de expresar contenidos, revelados, etc.), esa doctrina exige un pensamiento filosófico que sea coherente y compatible con las exigencias de verdad de la revelación/fe.

2. "Intellectus fidei" y síntesis teológica. La reflexión sobre el misterio cristiano, dirigida a profundizar y a penetrar progresivamente en la comprensión del *depositum fidei*, solamente puede realizarse cuando se integra y se coloca constantemente en el conjunto global de la doctrina de la salvación, que es la medida y la regla de toda investigación y de todo replanteamiento particular. De este modo, la teología reflexiva sale al encuentro de la exigencia de una síntesis teológica. A este propósito es conveniente poner de manifiesto el principio epistemológico de la analogía de la fe, que pertenece a la estructura epistemológica de la propia teología. Este principio dice que la investigación especulativa de cada uno de los contenidos de la verdad ha de realizarse en el sentido de señalar las relaciones y las conexiones entre las verdades de la fe, ya que sólo de este modo puede llegarse a la determinación del significado de cada misterio y a una síntesis orgánica de los temas doctrinales que son objeto de reflexión y de sistematización. El fundamento de este principio se indica en la enseñanza del Vaticano II, concretamente en su doctrina de la jerarquía de verdades: "Al comparar las doctrinas, recuerden (los teólogos) que existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11).

Así, la misma *Mysterium Ecclesiae* afirma que "existe ciertamente un orden y una especie de jerarquía de los dogmas de la Iglesia, dado que es distinto su vínculo con el fundamento de la fe. Pero esta jerarquía significa que unos dogmas se basan en otros como principales y son iluminados por ellos. Pero todos los dogmas, al estar revelados, deben ser creídos con fe divina" (*Mysterium Ecclesiae* 4).

Esta enseñanza constituye una base epistemológica fundamental para la elaboración de la síntesis teológica, ya que la teología puede penetrar en el significado de cada una de las verdades de fe solamente cuando se establece debidamente la relación de unas con otras, teniendo en cuenta la referencia "jerárquica" al fundamento de la fe, que es la revelación de Dios realizada definitivamente en Jesucristo. Así pues, el principio de la analogía de la fe es una regla fundamental para una correcta metodología teológica en el ámbito del *intellectus fidei*.

Establecidas estas premisas epistémicas generales, ilustraremos ahora brevemente las funciones específicas en que se articula la teología reflexiva, con sus diversos métodos:

a) La función especulativa. *La respuesta a las objeciones de la razón.* Hay que distinguir fundamentalmente dos tipos de objeciones. El *primero* es la insinuación de que existe una contradicción entre la verdad de la fe y la verdad de la razón. En ese caso la teología procederá exponiendo el sentido exacto de la afirmación de fe para evitar malentendidos sobre el significado del enunciado y eliminar así las aparentes contradicciones, que no existen en realidad si se comprende bien el enunciado. Posteriormente, la teología, frente a las dificultades, tendrá que probar con instrumentos lógicos que es falso el razonamiento humano que crea ver una contradicción entre la fe y la razón. El presupuesto epistemológico de la imposibilidad de la contradicción procede del hecho de que existe una homogeneidad sustancial entre el orden de la creación y el orden de la salvación (I Analogía), por lo que el Dios que revela una verdad de fe es el mismo Dios que creó la razón humana. La *segunda* provocación por parte de la razón humana es el intento de querer racionalizar y demostrar la verdad de fe, reduciéndola a una verdad de pura razón y negando así el carácter revelado y absolutamente gratuito de la verdad de fe en cuestión. En este caso, la razón humana podría ser usada para mostrar con los solos medios de la reflexión la evidencia intrínseca de la verdad de fe. La teología procederá argumentando la imposibilidad de una evidencia intrínseca de la verdad de fe (p.ej., el misterio de la Trinidad de Dios) por la sola razón, en cuanto que el objeto en cuestión trasciende necesariamente la capacidad filosófica del hombre.

La respuesta que sugiere la racionalidad de la fe. Hay que distinguir dos actitudes posibles para el creyente: la primera es la de querer hacer comprensible la verdad de fe revelada a través de la comparación con la realidad y la experiencia humana; la segunda es la de intentar proponer una argumentación razonada para hacer surgir el sentido positivo del mensaje de fe para la realización de la existencia humana:

- *el método de la comparación:* sobre la base del presupuesto de que existe una homogeneidad sustancial entre el orden de la creación y el orden de la salvación, aunque haya siempre una diferencia cualitativa intrascendible (analogía), se puede concluir que existen ciertas semejanzas entre las verdades de fe y las verdades naturales *en cuanto a la posibilidad de una comprensión de las primeras.*

El procedimiento teológico pone en relación una o varias verdades de fe con una o varias verdades de orden natural y racional (p.ej., la analogía o semejanza que ve Agustín entre la vida interna e íntima de la Trinidad y la vida y estructura del alma humana, que se distingue en las facultades de la memoria, el entendimiento y la voluntad). Está claro que el razonamiento teológico confía su apoyo y su plausibilidad a la capacidad de la inteligencia humana de sostener sus tesis, no estando inmunizada en este caso la razón humana de posibles errores y aproximaciones, que acechan continuamente a su investigación. En el terreno especulativo, la teología no posee más fuerza que la que expresan las razones que consigue identificar y las argumentaciones que es capaz de producir;

- *el método de la correspondencia:* se quiere sugerir el valor de la doctrina presuponiendo su verdad intelectual. El presupuesto de este método es la convicción de que la verdad cristiana es "propter nos homines et propter nostram salutem", es decir, una *verdad salvífica*. Así pues, la teología especulativa intenta elaborar una propuesta teórica que ofrezca motivos válidos para hacer sensata la experiencia cristiana. En concreto, se trata de mostrar que los problemas fundamentales de la vida del hombre (el sufrimiento, la muerte, la aspiración al autocumplimiento personal...) no son creados por la revelación y que tales problemas no crean la respuesta de la revelación. Pero la razón teológica está en disposición de mostrar que la problemática radical de la existencia histórica del hombre encuentra en la revelación cristiana la respuesta *sensata* y el cumplimiento definitivo (/Sentido).

b) La función explicitativa. No se trata en esta perspectiva de hacer inteligible el significado teológico de un contenido doctrinal ni de responder a las objeciones de la cultura humana. El objeto específico es la percepción de un argumento o aspecto del misterio que esté aún sin formular en palabras y nociones técnicas precisas. Al comienzo de este procedimiento no se conoce todavía su naturaleza y su importancia en el plano doctrinal. Sin embargo, hay elementos que sugieren y apelan a la conciencia del teólogo para que identifique con mayor precisión un tema de fe (p.ej., el esfuerzo de la reflexión de Agustín por formular técnicamente la noción de "pecado original").

Sintéticamente es posible indicar el siguiente camino metodológico en la función explicitativa de la teología. Al principio existe la persuasión en la Iglesia de que en la fe católica no puede haber contradicciones entre las verdades de fe. Así pues, relacionando una o varias verdades de fe con el fundamento y centro de la revelación, a saber: el acontecimiento Cristo, se puede ver el motivo que impulsó al creyente a descubrir el problema no resuelto todavía con fórmulas técnicas precisas. Así pues este método actúa en dos niveles. Ante todo se trata de descubrir la realidad temática que formular, lo cual ocurre de ordinario mediante una intuición. En segundo lugar, se lleva a cabo un proceso de explicitación para llegar a la formulación del contenido cristiano que explicitar. Solamente el magisterio de la Iglesia ofrece la garantía de que la

explicitación teológica corresponde a la verdad de la revelación. Pero la teología constituye un momento necesario para llegar a la organización de la verdad revelada, presente implícitamente en el *depositum fidei*.

La reflexión explicitativa de la teología consigue aclarar las nociones y los aspectos revelados, no mediante un proceso lógico-deductivo, sino a través de una intuición del misterio en cuestión que se desarrolla mediante la relación establecida entre el problema por aclarar y el conjunto de las verdades de la salvación ya conocidas, especialmente en relación con el misterio de Cristo.

c) La función actualizadora. La teología es consciente de que existe una vinculación intrínseca entre la exigencia de hacer comprensible la verdad de la fe a la inteligencia humana explicitando el patrimonio de la revelación y la exigencia misionera de anunciar el evangelio a los hombres de todos los tiempos y lugares. Esta última exigencia representa la instancia actualizadora de la teología, que tiene que recobrar y renovar su propia conciencia misionera, basada en la persuasión de proponer una verdad y un valor universales y salvíficos. En coherencia con este objetivo, la teología tendrá que estar atenta a las sensibilidades, a los instrumentos más eficaces y al lenguaje en los cuales y a través de los cuales está llamada a expresar sus propias reflexiones. Desde el punto de vista metodológico es esencial recordar dos principios: 1) la teología debe saber distinguir los contenidos doctrinales de carácter definitivo y las ilustraciones o esquemas argumentativos que se utilizan para presentar dichos contenidos; estos últimos son siempre relativos y contingentes, mientras que los primeros son inmutables; 2) hay que distinguir entre la tarea de la actualización "científica" y la tarea de la actualización "práctica". La teología sistemática satisfará a la finalidad *pastoral* y *actualizadora* en la medida en que sepa ser *científica* y *eclesial*, esto significa que la teología es *actual* en la medida en que es simplemente ella misma y no en la medida en que se convierte en algo distinto. La teología cumplirá con su función actualizadora en el sentido de hacer comprender objetivamente la realidad de la revelación/ fe, asumiendo todas las adquisiciones teóricas y prácticas de algún modo válidas que le presenta el horizonte del pensamiento humano actual. Por consiguiente, no se trata para la teología de renunciar a las exigencias rigurosas de su método teológico, siguiendo de forma acrítica y apresurada las modulaciones de la cultura contemporánea, sino de asimilar con un discernimiento crítico, a partir del juicio de la fe, las perspectivas de lectura de la realidad que le sugiere y reclama la historia de los hombres en camino hacia la búsqueda de la verdad.

Reflexión final. Es tarea de la metodología teológica actual intentar llegar a una unidad más profunda entre los diversos aspectos de la investigación teológica, que necesariamente tienen que diferenciarse en el procedimiento del trabajo teológico. El primer aspecto de esta unidad orgánica es la convergencia profunda de la función positiva y reflexiva de la teología. En efecto, estas funciones convergen en la medida en que son expresiones de un único conocimiento superior, es decir, el saber de la fe. Se puede añadir además que, en la doctrina del método teológico, el momento "positivo" y el momento "reflexivo" no se subordinan el uno al otro, sino que se muestran coordinados por caminos distintos hacia un conocimiento más adecuado del objeto en cuestión. Por el contrario, estos dos momentos están subordinados a la fe, que los usa como instrumentos para desarrollar y profundizar la comprensión del mensaje divino revelado. Por otra parte, la teología positiva y la teología reflexiva no son nunca extrañas a la tradición viva de la Iglesia. Por consiguiente, la unidad entre la fe, la Iglesia y la teología le garantiza a esta última su legítima autonomía en su procedimiento científico, coordinando sus resultados hacia un único fin, que es la introducción del hombre en el conocimiento y en la vida íntima del misterio de Dios, que se ha revelado definitivamente en Jesucristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

BIBL.: ALEAROJ., La teología frente al magisterio, en R. LATOURELLE y G. O'COLLIHS (eds.), Problemas y perspectivas de teología fundamental, Salamanca 1982, 481-503; ALSZECEV Z. y FLICR M., Cómo se hace la teología, Madrid 1976; BEUMERJ., Die theologische methode, Friburgo 1977; COLOMBO C., Teología e Iglesia, Barcelona 1988; In, Il compito della teología, Milán 1982; KASPER W., Per un rinnovamento del metodo teologico, Brescia 1969; In, Metodología teológica, Barcelona 1961; KERH W. y NIEMANN J., El conocimiento teológico, Barcelona 1986; LATOURELLE R., Teología, ciencia de la salvación, Salamanca 1968; LOHERGAH B., Método en teología, Salamanca 1988; In, Unidad y pluralidad: la coherencia de la vida cristiana, en K. NEUEELD (ed.), Problemas y perspectivas de teología dogmática, Salamanca 1987, 133-144; Pozzo G., Il metodo della teología sistemática, en C. ROCCHETTA, R. FISICHELLA y G. POZZO, La teología ira rivelazione e storia, Bolonia 1985, 255-351; RATZINGER J., Teoría de los principios teológicos, Barcelona 1985.

G. Pozzo

II. Teología fundamental

Escribía Descartes en su *Discours sur la methode*: "No es mi objetivo enseñar el método que haya de seguir cada uno para conducir bien su propia razón, sino hacer ver solamente de qué modo he intentado yo conducir la mía" (*Opere*, Bari 1967, 133). Esta cita puede muy bien colocarse al comienzo de un artículo que, en muchos aspectos, se abre a una problemática todavía en fase de preparación.

Nunca ha sido fácil el discurso sobre el método. Dificultades objetivas acompañan a la reflexión sobre el valor epistemológico y sobre las determinaciones consecutivas que se imprimen a la teología en el momento en que llega a confrontarse con las otras ciencias. Pero es imposible soslayar este discurso sobre el método. Más aún: debería imponerse con mayor fuerza sobre todo en la actualidad teológica, en donde se manifiestan ciertos equívocos tanto sobre la precomprensión del estatuto epistemológico de la teología -y al mismo tiempo, sobre el papel y la función del teólogo= como en la mutua relación de las diferentes disciplinas teológicas.

NECESIDAD DE UN DISCURSO SOBRE EL MÉTODO.

Ya veinticinco años de la promulgación de la *Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965), que es para la teología fundamental la carta magna de su renovación, mientras fue se pueden verificar plenamente un estilo diferente y unos contenidos nuevos que permiten trazar la identidad de la disciplina, hay que constatar, sin embargo, todavía la presencia de varias zonas de sombra en su investigación. Entre los primeros vacíos que saltan inmediatamente a la vista se encuentra el problema del método y de su peculiaridad respecto a las otras disciplinas teológicas.

Más allá de las consideraciones generales, el discurso sobre el método se impone a la teología fundamental tanto más cuanto que, como disciplina teológica, constituye una epistemología para toda la estructuración del saber de la fe.

En efecto, en esta temática convergen diversos elementos que hacen más evidente tanto el carácter poliédrico de la disciplina, que impide darle una identidad preestablecida, como la pluralidad de los contenidos y de las referencias, que obliga a la adopción de diversas metodologías.

Para un discurso sobre el método en teología fundamental, que lógicamente consideramos determinado por el objeto de investigación, será oportuno valorar la doble función que posee esta disciplina en el organigrama teológico.

A partir del Congreso internacional de Gazzada (6-11 de septiembre de 1964: cf sus Actas en *Le deuxième symposium international de théologie fondamentale*, Turín 1965), se puede afirmar que existe un consenso entre los teólogos

fundamentales a la hora de considerar la teología fundamental como una disciplina plenamente *teológica*, en la que convergen y se expresan dos exigencias complementarias: la *dogmática* y la *apologética*. Esta última no entra en competición con la primera (y viceversa); las dos se expresan más bien como *funciones* necesarias para que la única disciplina se identifique con el papel que le corresponde: presentar el acontecimiento de la /revelación y su credibilidad.

Así pues, el objeto de estudio de la teología fundamental es único, tanto para la reflexión dogmática como para la apologética; pero mientras que en el primer caso se usa un método que *investiga* el contenido, el método que se emplea en el segundo es el de la *búsqueda*. En efecto, con la *investigación* nos movemos necesariamente a la luz de la revelación, que es acogida y creída ya como palabra de Dios; con la *búsqueda*, por el contrario, se da espacio a la mente que no ha alcanzado todavía la verdad que cree. Entre las dos no existe una dicotomía; se reconoce más bien la presencia de la doble exigencia señalada anteriormente, que se acentúa en la teología fundamental gracias a la necesidad de un destinatario (I Teología fundamental, 11), que no es ya solamente el creyente, sino también el "otro".

El reconocimiento de la instancia apologética, que comprende en sí misma un destinatario no creyente, conduce a la consideración de que hay al menos dos elementos que deben ser objeto directo de estudio:

1) La necesidad de una presentación crítica del acto de creer que sepa valorar la globalidad de la persona en su expresión como sujeto epistémico y como sujeto creyente. Éste es el momento en que, bajo el aspecto del contenido, se presenta el acto de fe como un acto plenamente *libre*, y por tanto como una opción profundamente humana.

2) La presentación de la objetividad del contenido, que se da por revelación, y que por tanto puede ser simplemente acogido por el sujeto como acto gratuito, que parte primariamente de Dios,

Dicho en otras palabras; la teología fundamental como apologética se encuentra en la tesitura de tener que expresar la evidencia del carácter normativo de la revelación, que es dado por su propio contenido a través de un procedimiento gnoseológico que favorezca la comprensión y la opción libre del acto de fe (DV 5).

Más directamente: del objetivo metodológico se seguirá que la teología fundamental, como disciplina *teológica*, está plenamente inserta en la metodología propia que regula el saber de la fe, es decir, atendiendo a los caracteres generales que se derivan del caracteres *fidéi* y del *intelléctus fidei*. Como disciplina teológica, pero con su dimensión peculiar *apologética*, necesita, sin embargo, un método propio que cualifique tanto el impacto con el contenido de análisis como al destinatario: al que ha de ser comunicado.

a) *En relación con el contenido*. La teología fundamental tiene como objeto el acontecimiento de la revelación y su credibilidad. Estos dos elementos, el acontecimiento y la credibilidad, encuentran ya dentro de la revelación los principios que la ponen en acto y la hacen existir,

La revelación, como acontecimiento histórico que culmina en la singularidad y definitividad de Jesús de Nazaret, se concibe como decisión de la intervención libre y gratuita de Dios en la historia. Además, el principio para su credibilidad no es externo al acontecimiento, sino intrínseco al mismo, y se da con el propio acontecimiento; es la misma persona de Jesucristo, que no necesita ningún testimonio fuera del testimonio del Padre (Jn5,31-32; 8,13-18). Esto significa que el objeto de investigación es ante todo el misterio de Dios en la dinámica y en la lógica de su autorrevelación.

Ese acontecimiento, sin embargo, es dado a conocer ante todo a través de un acto kenótico de Dios que, en el misterio de su encarnación, asume la categoría de la *historicidad*, pasa además por la *mediación* de la comunidad ~de discípulos, que transmite todo lo que el maestro hizo y dijo, permitiendo así a las generaciones futuras encontrarse con el Señor (cf DV 7).

El análisis de estos elementos necesita una metodología que sepa investigar científicamente a través de los datos que están a nuestro alcance, para llegar críticamente a la verdad que ha sido ya acogida en la fe.

Por lo que se refiere a la dimensión de la *historicidad* de la revelación, hay que advertir que no equivale a una reducción al horizonte histórico solamente, como si estuviéramos en presencia de una simple búsqueda arqueológica de los hechos brutos. Decir "historicidad" implica afirmar la consecución de la conciencia histórica que un sujeto como "Jesús de Nazaret" tuvo y expresó sobre su persona (I Cristología fundamental). Esto significa intentar comprender todo lo que él reveló sobre su misión, sobre el papel que representó y sobre las determinaciones que dejó en sus contemporáneos, y sobre todo en su toma de posición ante su propia muerte. Efectivamente, este acontecimiento constituye el escenario en el cual es posible

hacer converger el sentido último que él dio a su misión y a la conciencia de ser el portador de una revelación que procedía de Dios mismo.

Afrontar esta temática significa acceder a la historicidad de una persona sabiendo que nos encontramos frente a un acontecimiento que tiene todas las características para ser considerado un unicum, que se realiza en la historia una vez para siempre, y esto puede ser verificado a partir de la historia misma. En virtud de la unicidad, y singularidad que esta persona manifiesta, y que es irreductible a toda forma de superexaltación de un sujeto, se llega, también a la consideración sobre la finalización de toda la historia; en efecto, él supera el simple horizonte histórico, porque es capaz al mismo tiempo de abarcarlo en su globalidad y de orientarlo más allá de su contingencia inmanente. La historicidad comporta inevitablemente la comprensión de como llegó hasta nosotros este acontecimiento: transmitido a través de personas que, transformadas por la fe, quisieron que el núcleo central: de su mensaje y las líneas centrales de su persona superasen las barreras territoriales y temporales hasta el punto de hacerlo universal..

Más directamente, en relación con nuestro discurso sobre el método, se verifica la necesidad de varias metodologías exegéticas que sean capaces de ofrecer elementos para que la elaboración teológica pueda ser conforme y fiel al significado original querido por el autor. Como ejemplo, resultará que diversos análisis lingüísticos se adentrarán en los datos de la Escritura, de los padres, del patrimonio de la tradición y del magisterio para poner en evidencia la relación entre formulación, contexto histórico-cultural y sentido más profundo de la verdad que se quería comunicar. La historiografía, con la arqueología y las diversas ciencias hermenéuticas, tendrá que llevar a cabo una investigación para que, mediante los testimonios externos, se pueda reconstruir con mayor objetividad el dato que ofrecen las diversas narraciones, determinadas ya por intenciones más bien teológicas. En resumen, percibimos que el análisis de este único contenido se encuentra con todo un abanico de metodologías que concurren a dar solidez al principio de inteligencia de la fe.

b) *En relación con el destinatario.* Una metodología correcta no puede detenerse tan sólo en el contenido. Tiene que continuar necesariamente señalando y aplicando unas reglas que sirvan también para comunicar los resultados.

Así pues, el método está determinado también por el referente al que va dirigido el contenido.

Se ha dicho que la teología-fundamental tiene un doble destinatario: el creyente y el "otro". Habrá que dar al primero las *razones* de su creer; al segundo, los motivos para poder tomar al menos en consideración el desafío de la fe.

También en el horizonte del método, en virtud de -este referente, se presentan ámbitos e instrumentos de aplicación muy diversos. En efecto, el creyente, en virtud de la fe, tendrá que capacitarse para indagar el contenido de la misma con una inteligencia crítica que proceda ante todo del interior del acto de creer, que, como tal, comporta ya una actividad intelectual del sujeto. Para el "otro", por su parte, habrá que evidenciar eventualmente que, ya dentro de la estructura ontológica del sujeto, el "creer" es un elemento determinante para la realización de sí mismo; o bien, dando un paso más allá, que en el creer se presenta toda una serie de "razones" o un "cúmulo de probabilidades" (Newman) que pueden hacer la vida plenamente humana.

2. PARA UNA MEMORIA HISTÓRICA.

Hemos de observar honradamente que hasta el Vaticano II la teología fundamental había ido acentuando progresivamente la dimensión apologética, identificándola casi con la polémica de las controversias. Los manuales de la época muestran con evidencia palpable que su objeto peculiar eran los dos tratados: *De Revelatione* y *De Ecclesia Christi*. Con el primero los autores se proponían legitimar la existencia del cristianismo como una religión revelada, y por tanto sobrenatural, ya que tenía por autor a Jesucristo, mesías, cumplimiento de las promesas antiguas e Hijo de Dios (la cristología se reducía al *De legato divino* y al análisis de los "títulos cristológicos". Con el segundo se mostraba más bien la autoridad infalible de la Iglesia católica, ya que en virtud de sus notas era la única continuadora legítima de la Iglesia fundada por Cristo.

El método apologético que se empleaba estaba dirigido a demostrar la verdad expresada en la tesis. Esencialmente, la teología manualista (*Teologías*, II) había adoptado el método deductivo. El lenguaje empleado lo revela ya a primera vista: los términos "demostrar", "probar", tienen un papel decisivo, pero son peculiares de este método.

Puesto que la referencia a la Escritura estaba privada de una correcta hermenéutica y la metodología empleada correspondía esencialmente a la de los *dicta probantia*, el consiguiente carácter extrínseco de las argumentaciones aparece hoy en toda su dramática claridad. Los milagros y las profecías (asumidos como signos *externos*), así como la "admirable expansión de la Iglesia" y la "sublimidad de la doctrina" (asumidas como *signos internos*: cf en este sentido los últimos textos todavía de la época conciliar de N. Duns y G. De Broglie), eran los signos objetivos que se ponían como pruebas evidentes y ciertas de la sobrenaturalidad de la revelación, alcanzadas sobre la base de una actividad racional que prescindía de la fe.

Este método apologético era, ciertamente, fiel a los dictados de la *Dei Filius* ("voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commostrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata": DS 3009), pero al mismo tiempo hacía patente el valor plenamente teológico de los contenidos analizados. En una palabra, si alcanzaba una forma de certeza, ya que la actividad racional se ponía claramente en acto, fallaba la característica de "evidencia", que era interna a los signos, porque esencialmente llegaban a perder su referente significativo: la persona misma de Jesús de Nazaret.

Sin querer entrar en juicios sobre el tema, que merecería un análisis y un estudio más profundos, se puede pensar, sin embargo, en una involución inconsciente, pero continua, llevada a cabo por algunas escuelas teológicas (pensemos, -p.ej., en los tratados de Liebermann, de Perrone, de Ch. Pesch, de Garrigou-Lagrange, de Tromp, que cubren el espacio de unos

dos siglos), en donde se había perdido de vista la originalidad de las intuiciones patrísticas y de la escolástica. El resultado fue el de una "apologética objetiva", basada sólo en argumentaciones metafísicas y privada de toda relación con el sujeto creyente. La falta de una metodología que mostrase la historicidad de los datos o al menos de una exégesis que contextualizase mejor los contenidos acabaron dando pie a las diversas críticas, que se encargó más tarde de radicalizar el modernismo. Una atenta lectura de los padres apologetas hace ver que éstos se caracterizaron por su atención constante al sujeto a quien dirigían sus apologías. Aunque, evidentemente, su primera preocupación era la de presentar el kerigma del misterio pascual en su integridad, no perdían nunca de vista el sujeto al que hablaban. Los judíos y los paganos eran invitados y urgidos a un encuentro directo con las Sagradas Escrituras y con la vida de la comunidad; pensemos tan sólo en las apologías de Justino o en la Carta a Diogneto. Este mismo tenor adoptan los escritos de Clemente de Alejandría, que componen una estupenda exhortación a la conversión -el *Protrepticus*-, o en Orígenes en el *Contra Celsum*, en donde demuestra conocer a fondo los escritos de Celso y utiliza un auténtico método apologético: conocimiento de las obras del destinatario y *ars majeutica* para hacer brotar la verdad precisamente de los textos que la quieren negar.

El mismo Tomás, queriendo garantizar lo más posible la globalidad del acto humano del creer, empieza distinguiendo entre acto de fe y juicio de credibilidad, que se basa en la autoridad de la presencia de Dios y de su gracia. De todas formas, no se olvida de que el creyente tiene igualmente necesidad de elementos que le garanticen la humanidad de su acto: "non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi" (S. Th. II-II, 1-4). Al llegar a modificarse el destinatario a lo largo de los siglos sucesivos, se asiste a una concreción de nuevos contenidos de discusión, con la consiguiente modificación de la estructura y del método de la apologética. El deísta, el ilustrado y el racionalista en general serán los destinatarios de las teologías fundamentales de los siglos xvii-xviii; el ateo y el marxista lo serán en los siglos xix y xx. En la mayoría de los tratados la matriz común es dada esencialmente por la defensa de la sobrenaturalidad de la revelación; el método asumido preponderantemente es siempre el polémico-controversista.

Aun queriendo reconocer lo más posible el valor de las diversas metodologías que se han ido sucediendo, desde la de la "providencia" de Deschamps hasta la de la "autoridad" de Brunetière, desde la más "psicológica" al estilo de Pascal y de OlléLaprune hasta la histórica de De Broglie; hay que reconocer que se iban alejando cada vez más de la motivación *teológica*, sin tomar conciencia de los graves peligros en que iban cayendo: por una parte, se separaba por completo la fe y la razón, cayendo de forma lamentable en la trampa tendida por la ilustración, en cuanto que se confiaba la credibilidad del contenido de la fe- a las pruebas y a los signos alcanzados a través de la simple razón; por otra, alejándose cada vez, más del único contenido real de la revelación, la persona de Jesús de Nazaret, se acentuaba en cada ocasión o bien el eclesiocentrismo (en perjuicio de un eristocentrismo) o bien el subjetivismo de la experiencia individual (en perjuicio de la objetividad y universalidad del contenido).

Finalmente hay que subrayar que estas metodologías se impusieron a pesar de proyectos diversos, que sólo hoy revelan su real originalidad; la apologética de J Pascal o la exégesis de Simon, la investigación histórica de I Drey con la escuela de Tubinga, la *Grammar of Assent* de > Newman o L *Action* de I Blondel fueron solamente intentos que suscitaron asombro y polémica, pero _que en aquella época no incidieron mucho o nada en la metodología teológica vigente.

3. MÉTODO DE INTEGRACIÓN.

El esfuerzo realizado en estos últimos años, dirigido a la presentación de una imagen renovada de la teología fundamental, debe dedicarse con la misma energía también al problema del método, El método de *inmanenciá* en la lectura de Blondel, el *trascendental* en el proyecto de Rahner, el *psicológico* en el intento de Newman o el de la *correlación* propuesto poi Tillich se insertan significativamente en este horizonte como metodologías diversas y complementarias para ofrecer una lectura apologética de la revelación.

Sin embargo, la dispersión por las diferentes metodologías podría provocar una nueva fragmentación de la disciplina, anulando los resultados alcanzados hasta ahora. Por tanto, parece urgente identificar *el* camino para que la teología fundamental, como disciplina teológica singular que se extiende en una lectura.apológética, pueda alcanzar su propio método peculiar que, sin absolutizar una sola metodología, sepa más bien amalgamarlas todas en una visión más homogénea y más coherente, con su especificidad.

Este *método de integración* podría presentarse como una posibilidad de solución.

Con método de integración intentamos referirnos ante todo a la densidad semántica del término. En efecto, "integración" indica la posibilidad de hacer entero lo que todavía no lo es mediante la aportación de elementos necesarios y útiles. Con el método de integración, la teología fundamental se capacita para asumir en el misterio, que está ya teológicamente investigado, el acontecimiento histórico que lo revela y que una comunidad transmite con su mediación, y que necesita por tanto ser estudiado con su propio método.

La integración en el misterio no humilla al acontecimiento histórico, en cuanto que el misterio -incluso en virtud de un acto kenótico- se ha hecho cognoscible en la expresión histórica y no puede prescindir de la misma estructura histórica si quiere dirigirse a la humanidad y ser comprendido y acogido por ésta. Pero se tiene una integración, y por tanto una asunción que constituye una superación (*Aufhebung*, no en. *el sentido* hegeliano), por la que todo lo que es dado no queda olvidado ni asumido dialécticamente, sino insertado por completo, como un todo, en *un* horizonte más significativo.

Por tanto, el objeto peculiar sigue siendo la expresión de la fe, pero dentro de una inteligencia que sepa asa= iniz, a partir de la fe, la totalidad dé *los* instrumentos críticos.

Dada la opción prioritaria de la precomprensión de la teología fundamental como "teología", es obvio que la dimensión *dogmática*, y *por* tanto interna a la fe, ha de preceder a la *apologética*, con la extensión y la asunción de un saber externo 'a la fe. Y eso no ya para impedir el desarrollo y la presentación apologética, que por su propia naturaleza tiene que buscar

formas y mediaciones gnoseológicas que garanticen mejor la universalidad del dato, sino más bien para dar la globalidad del dato, que seguirá siendo siempre un objeto específico de fe.

Pongamos un ejemplo: si el milagro, la profecía o los signos de los tiempos, tomados como motivos eventuales de credibilidad, estuvieran privados de su dimensión revelativa original (su intrínseca dependencia de la persona de Jesús de Nazaret, revelador del Padre), que los hace ser ante todo signos de la presencia de Dios y testimonio de su amor, ¿qué es lo que podrían ofrecer al creyente y al "otro" sino estériles "significantes", sin una posible apelación a su "significado" más profundo? Al contrario, a través del método de integración se puede pensar que estos signos mantienen su valor teológico porque se refieren a la centralidad del misterio; sin embargo, son analizados y estudiados con metodologías diversas (exegéticas, históricas...), que garantizan su valor de signos. Sólo con la integración en la lectura teológica será posible tener una visión global del fenómeno que garantice al mismo tiempo la exigencia de salvar la trascendencia de Dios y la racionalidad y libertad del sujeto.

Mediante el método de integración también se respeta plenamente al destinatario.

Partiendo del texto clásico de 1Pe 3,15: ". . . dispuestos siempre a contestar a todo el que os pida razón de vuestra esperanza", se pueden encontrar dos datos preciosos que hay que adquirir en la perspectiva del método: la universalidad y la cuestionabilidad:

El creyente, según el texto de Pedro, tiene que estar en disposición de dar razón de su fe a "cualquiera", a todos y a cada uno, sin exclusión de ningún género. Esto significa que la teología fundamental tendrá que estar siempre en situación de valorar el sujeto histórico concreto, cargado de toda la densidad de su tiempo. Para utilidad de todos ellos tendrá que encontrar análisis que sepan mediar el significado original del contenido revelado, pero de tal modo que repercutan en cada uno, para que el misterio revelado encuentre una correspondencia en la historia personal.

El texto de la carta sigue diciendo: "a quien pida razón" de la esperanza cristiana. Esto permite decir que la teología fundamental tendrá que permanecer con todos sus medios en aquel estado de atención, de espera y de "pregunta" que no deje escapar la más mínima provocación que pudiera surgir eventualmente en el "otro". Esta situación, si por una parte obliga a la teología fundamental a la vigilancia, por otra la estimula a hacerse ella misma provocadora de preguntas para que, mayéuticamente, cada uno descubra el deseo de Dios y la inteligencia de su misterio. Esto supone la capacidad de referirse a las diversas disciplinas que puedan expresar más científicamente los cambios socio-culturales.

Se puede reconocer que de esta manera la teología fundamental participa de un modo muy especial en la formación de una *sistemática* teológica. En efecto, con este método el dato producido por el análisis histórico-crítico, por ejemplo, no aparece como un absoluto, y por tanto como una posible cesión a la tesis de un saber objetivo exclusivo de la racionalidad o, como más tarde en los análisis lingüísticos, en virtud de la "verificación", ya que este saber está efectivamente *integrado* en el teológico, que saca de su propio objeto el método con que indaga. Pero en este horizonte el saber teológico sistemático está garantizado por una pluralidad de formas y de metodologías que ponen ulteriormente en evidencia la globalidad del objeto de la teología y su imposable reductividad a un "sistema", aunque sea "teológico".

El discurso sobre el método no puede reducirse a una búsqueda estéril de instrumentos o de técnicas que una ciencia o una disciplina adoptan para justificar su propia búsqueda.

El método indica mucho más, ya que se da como posibilidad que acompaña a la verdad -misma en su revelación progresiva al sujeto epistémico. El método orienta hacia la lectura real que la teología fundamental lleva a cabo sobre los acontecimientos a la luz del acontecimiento. Por este motivo no podrá tener miedo de actuar una forma kenótica que parta de la certeza de la fe, asuma las formas del saber crítico e indague con ellas la inteligencia de lo que ya *sabe* que es verdadero, para volver a una visión del misterio más global y más humanamente significativa.

BIBL.: BEUMERJ., *Die theologische methode*, Friburgo 1977; CONGAR Y.-M., *La fe y la teología*, Barcelona 1970; CHENU M.D., *¿Es ciencia la teología?*, Andorra 1959; FISICHELLA R., *Metodo in teología jondamentale*, en "Ricerche Teologiche" 1 (1990); GABOARDI A., *El método apoloético*, Barcelona 1961; GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode I*, Berlín 1957; KASPER W., *Die Methoden der Dogmatik*, Munich 1967; ID, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, en *HFTb IV*, 242-276; LANO A., *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Friburgo 1964; LATOURELLE R., *Apologétique et Fondamentale*, en AA.VV., *Le deuxième symposium international de théologie dogmatique fondamentale*, Turín 1965, 9-27; ID, *Apologétique et Fondamentale. Problème de nature et de methode*, en "Sal" 28 (1965) 256-273; ID, *Nueva imagen de la fundamental*, en R. LATouaeuLE y G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1980, 41-63; In *Teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968; LseMARvN, *Apologetik und Fundamentaltheologie*, en "Com" 7 (1978) 289-294; LONERGAN B., *Método en teología*, Salamanca 1988; Pozzo G., *Il metodo nella teología sistematica*, en C. RDCCHETTA, R. FISICHELLA y G. Pozzo *La teología Ira rivelazione e storia*, Bolonia 1985, 253-347; SCHILLEBEECKx, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973 TRACY, *Plurality and Ambiguity*, Londres 1987, 28-46. R. Fisichella