

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XI

1985

Núm. 22

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Ramón Arnau: Ética y dogma en la "Iglesia de comunión"	177
Carlos Elorriaga: Modos de hacer teología y sistematización teológica	195
Antonio Benlloch Poveda: Nuevas perspectivas del Derecho de la Iglesia ante la cultura del ocio	225
Manuel Ramos Valera: La revisión fich-teana de la filosofía de Kant	241
Luis José López Ortiz: Reflexiones sobre el pensamiento moral y religioso de León Tolstoi	297
Nota: Vicente Vilar: Los estudios de Antiguo Testamento en España en nuestro tiempo	313
Recensiones	327
Actividades	339

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

MODOS DE HACER TEOLOGÍA Y SISTEMATIZACIÓN TEOLÓGICA

Por Carlos Elorriaga

INTRODUCCIÓN

La finalidad de las páginas que siguen no es ofrecer ningún tipo de “resumen” de la teología contemporánea, ni menos todavía de su historia reciente o remota. Sería un atrevimiento temerario y petulante abordar semejante empresa en un espacio tan reducido como el que se pretende ocupar aquí. Lo único que se busca es presentar unas líneas acerca de lo que podría ser la teología, teniendo en cuenta que en todas las épocas de su historia ha intentado la Iglesia plasmar —plasmar por escrito, queremos decir en este caso— su imagen de la vivencia del Evangelio y de la salvación cristiana.

Durante el período comprendido en los casi cien años transcurridos entre los concilios Vaticano I (1870) y Vaticano II (1962-1965) es pequeña la evolución de la enseñanza teológica católica, excepción hecha de lo que pudo haber sido, en los años alrededor del cambio de siglo, el modernismo, cuya influencia en los seminarios fue de hecho muy escasa o sólo muy limitada en cuanto a lugares y tiempo, y, por otra parte, el influjo, mucho más lento, pero indudablemente mucho más profundo, de los movimientos de renovación, bíblico, litúrgico, patristico, ecuménico, etc., iniciados ya, más o menos abiertamente, durante el siglo XIX. Si a los sacerdotes católicos de los años treinta, cuarenta o incluso cincuenta de este siglo les hubiésemos preguntado por sus impresiones acerca de la doctrina católica, hubiesen coincidido, entre otras cosas, en la sensación de solidez que todo ese edificio les causaba. En general, en los años que van desde el final de la primera guerra mundial hasta los últimos años cincuenta, la impresión era, sin duda, de una gran robustez. Por otra parte, a ello ha contribuido el prestigio general del papado en la Edad Moderna y, de modo particular, en el último siglo.

Sin embargo, a partir de los años sesenta —no se entra en valoraciones, sino en una simple constatación de hechos— han sido muchos los que con frecuencia han tenido la impresión de que, además de cam-

biar algunas costumbres ya muy tradicionales en la Iglesia (por poner un ejemplo de lo más externo, la misma vestimenta de clérigos y religiosos), tampoco parece haber sonado siempre del mismo modo la enseñanza cristiana.

Lo expresaron Z. Alszeghy y M. Flick en *Cómo se hace la teología* (el original italiano es de 1974): “Comencemos por una *constatación*: Muchos creyentes tienen la impresión de que, a partir del último decenio, en la vida eclesial se está realizando *un nuevo fenómeno*.¹ La uniformidad sin hendiduras con que todos los católicos se adherían firmemente a las mismísimas fórmulas de fe, que era uno de los argumentos apolo-géticos para la veracidad de la Iglesia católica frente al fragmentarismo protestante y que entre las dos guerras atrajo a muchos al catolicismo, hoy parece perdida... El problema radica, siguen diciendo Alszeghy y Flick, en saber si se puede descubrir en este multiplicarse de opiniones contrarias una estructura que pueda ponerse de relieve con una síntesis y desarrollarse en un sistema”.² Pensamos, y desearíamos ponerlo de relieve, que es a través de la serenidad que puede otorgar la consideración histórica del pensamiento teológico, como puede ganarse cierta perspectiva para proceder adecuadamente, dado que lo importante no debe ser la misma teología —la teología no tienen por sí sola, fuera de una perspectiva eclesial, ninguna patente de autonomía, pues su sentido le viene de ser y de cultivarse *para* la Iglesia—, sino lo que en la historia de la reflexión espiritual específicamente cristiana se deja traslucir como expresión del mensaje de la salvación.

Al mismo tiempo —por ejemplo, en España, antes del cambio político que comienza estructuralmente en 1976—, una parte algo apreciable de las preocupaciones de la Iglesia se ha dirigido con intensidad a los problemas de tipo sociopolítico. Y aunque se mencione como ejemplo el caso español, la misma existencia del planteamiento, siempre distinto según situaciones, países y continentes, ha sido para la Iglesia algo bastante general.

Es necesario que la Iglesia tenga una palabra fuerte que decir sobre los problemas sociales, que son realidades que han sido incorporadas por Jesucristo a la salvación tanto como cualesquiera otras dimensiones de la existencia humana. El problema surge cuando esa incorporación a la salvación pretenden anunciarla, precisamente en nombre de Jesucristo, quienes no poseen la suficiente madurez cristiana. En ese caso, es

¹ En nota a pie de página se remiten aquí los autores, entre otra documentación, a la Declaración de la Comisión Teológica Internacional *Unidad y pluralismo teológico*, citando la versión castellana de “Ecclesia”, n. 1.651, Madrid, 21-VII-1973, pp. 16-17.

² Z. Alszeghy-M. Flick, *Cómo se hace la teología*, Madrid, 21982, 146-147.

probable que se diluya, incluso de modo absolutamente involuntario, la efectividad de esa presencia cristiana en medio de las realidades humanas.

Puede ser de interés recordar aquí algo de los planteamientos iniciales de la conocida obra de Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*. Sin entrar en otros detalles, ni intentar introducirse en el conjunto de la obra o en la solución a la cuestión que el mismo Moltmann propone, puede decirse que el capítulo I (“Identidad y relevancia de la fe”)³ es en la práctica útil como descripción de algunos de los síntomas perceptibles en la Iglesia hace algo más de un decenio. Ha existido en ciertos cristianos, en efecto, como un dilema entre *relevancia e identidad*. Con estos términos pretendió Moltmann señalar que el cristiano a menudo ha querido ver de modo palpable para qué era importante, qué trascendencia podía tener el ser cristiano, es decir, y en última instancia, la importancia del mensaje cristiano en la sociedad. Según Moltmann, de ahí habría nacido el interés, en principio sincero en muchos casos, por intervenir, con nobleza y buscando la eficacia, en la vida y en las estructuras sociopolítica. Este planteamiento era y es más agudo en aquellos lugares donde se han percibido como especialmente injustas las situaciones sociales: los países subdesarrollados y gobernados desde regímenes políticos autoritarios. Pero, juntamente con esto, Moltmann aborda inmediatamente la otra cuestión que, según él, plantearían enseguida los cristianos comprometidos en esas situaciones: si me doy por completo a la colaboración en la resolución de estos problemas, ciertamente graves y vitales, ¿qué me aporta y qué aporta, en definitiva, a todo ello la realidad del ser cristiano? Porque, ¿no existiría el peligro de que, reducido a una mera vivencia intimista, el seguimiento de Cristo no tuviese nada que ver con los problemas urgentes del hombre en un mundo sin duda problematizado y difícil? Preocuparse por la identidad cristiana sería, desde esta perspectiva y a la postre, casi una postura egoísta. En último término, esta preocupación por la propia identidad cristiana habría de convertir el cristianismo, según el sentimiento que Moltmann cree poder describir a propósito de algunos, en socialmente irrelevante. No pasaría de ser un tranquilo y engañoso ghetto donde en realidad no se adoptaría otra táctica que la de esconder los problemas para no verlos. Moltmann cree que la solución a todo este dilema sólo puede venir de un tomar en serio la realidad cristiana de la cruz, y ese quiere ser el tema de su libro. No estamos del todo convencidos de que el planteamiento del problema por Moltmann sea exacto, ni tampoco de que sean plenamente acertados los pasos de este teólogo reformado hacia su solución. Pero la cuestión ha sido aducida aquí sim-

³ J. Moltmann, *El Dios crucificado*, La cruz de Cristo como base crítica de toda teología cristiana, Salamanca, 1975, 17-49.

plemente por el hecho de que Moltmann constataba una situación, mezcla de indecisión y, frecuentemente, de desánimo, que ha existido en muchos lugares y todavía existe en ocasiones.

Pero, en realidad, no se trata de comentar lo que casi podría considerarse como “política eclesial”. Lo que se pretende es que unas breves consideraciones sobre cómo se ha ido elaborando la teología en ocasiones históricas diferentes sirvan para comprender, más que cómo se hace la teología, cuáles son los núcleos del cristianismo, los cuales siempre aparecen o, tras épocas de decadencia, reaparecen en la historia de la Iglesia. Sí es cierto que ha habido épocas de esplendor, épocas grises y, a menudo, momentos en los que tal vez la teología, por separarse demasiado de la vida eclesial, se ha hecho abstracta o excesivamente académica. Y hay algo también real: en contacto con la vida de la Iglesia, la teología puede serle útil a ésta. Además, no puede olvidarse, como señalaba Hans Urs von Balthasar en unas declaraciones de 1984, en la época en que se le concedió el premio de teología “Pablo VI”, que una grave pérdida para la Iglesia ha sido muy frecuentemente, pero más en los últimos siglos, la separación entre teología y espiritualidad.⁴

Lo que se quiere decir se irá viendo en el desarrollo de las páginas que siguen. En realidad, lo dicho hasta ahora no ha sido otra cosa que una cierta excusa para no lanzarse demasiado abruptamente *in medias res*. Pero lo que interesa es exponer en cierta medida algunas líneas de fuerza que se observan en el pensamiento teológico. Sólo se pretende que ciertos aspectos del pasado de la teología iluminen la comprensión de la tarea de la Iglesia, sólo en función de la cual puede tener sentido la reflexión cristiana como quehacer. Además, hay que partir de la advertencia previa de que, aparte de la brevedad de este trabajo, a la cual ya se aludió desde el primer momento, la exposición es necesariamente selectiva. Sólo un número muy limitado de corrientes y de nombres pueden tener cabida aquí. Pero puede ser útiles para una mínima identificación de algunos modelos básicos.

⁴ Cf., entre otros trabajos, el excelente artículo de Balthasar “Theologie und Spiritualität”: *Gregorianum* 50 (1969), 571-586. Cf. también su reciente, breve y enjundioso librito *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, 1982. Sobre él, cf. F. Guillén Preckler, “Una cristología a partir de la síntesis”, en *Analecta Calasanciana* 26 (1984), 437-443. La amplísima *Herrlichkeit* de von Balthasar continúa en curso de preparación en su versión al castellano. Hay edición francesa con el título *La gloire et la croix*.

PALABRA DE DIOS Y PREDICACIÓN DE LA IGLESIA. REALIDAD BÍBLICA Y REFLEXIÓN OCASIONAL

Es necesario señalar, en primer lugar, la primacía de la Palabra de Dios en la Iglesia. Pero para entender esta prelación de la palabra, se hace preciso encuadrarla en lo que es la misión de Jesucristo. Según el testimonio bíblico, en él y en su palabra o en su actuación se cumplen las promesas de Dios a Israel. Así lo atestiguan, por ejemplo, el uso general en el evangelio de san Mateo de expresiones tales como “para que se cumpliera...” (1, 22, donde se considera cumplida la palabra de Is 7, 14; cf. también Mt 2, 5.15.18.23; 3, 3; 4, 4.6.7.10.14-16; 11, 10; 12, 18-21; 13, 35; 21, 5.16.42; 26, 64; 27, 9, entre otros pasajes que también podrían aducirse). Pero este sentido de “cumplimiento”, es decir, de “plenitud” —*plenitud* y *cumplimiento* provienen, a través del latín *plenitudo*, *implere*, etc., del griego *πληρόν. πληρωμα*...—, significa que es en Jesucristo donde cobran su sentido máximo las realidades del Antiguo Testamento, de las que 1 Cor 10, 6 afirma que “sucedieron en figura para nosotros”. Es decir, las realidades del Antiguo Testamento eran figura de lo que el cristiano vive desde la realidad de la nueva Alianza, la cual se ha realizado en Jesucristo mediante el testimonio de su propia sangre (cf. Mc 14, 24 par). El cumplimiento pleno en Jesucristo de lo prefigurado en la antigua Alianza lo transmite admirablemente la tradición lucana en pasajes tales como Lc 24, 27, cuando señala, en el encuentro de Jesús resucitado con los discípulos de Emaús, que, “empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras”, o, por poner un ejemplo de los Hechos de los Apóstoles, cuando el diácono Felipe, al abrirle al eunuco etíope el sentido del cuarto de los poemas del Siervo de Yavé, toma pie de este canto para darle la buena noticia de Jesús (Hech 8, 35; cf. vv. 32 ss.).

Es así como se observa, desde el primer momento, pese a los contrastes entre judaísmo e Iglesia, que entre Israel y el pueblo de la nueva Alianza existe una relación de continuidad, relación estrecha cuyo núcleo está en Jesucristo. Esto quiere decir lo siguiente: en Israel existen las tres funciones del *profeta*, el *sacerdote* y el *rey* (o, en lugar del rey, en las épocas no monárquicas, Moisés, Josué, los jueces u otros jefes del pueblo). Estas funciones están presentes como ministerios en Jesucristo, en quien se concentran y se cumplen las promesas hechas a los padres. De Jesucristo pasan a la Iglesia, cuyo ministerio es, según todo esto, triple: la Iglesia tendrá por misión todo aquello que se pueda claramente encuadrar bajo 1) el ministerio de la palabra, 2) la acción litúrgica

y 3) la realeza del servicio.⁵ Dicho de otra manera, la Iglesia está llamada a vivir, constitutivamente, de la *Palabra de Dios* (cuyo testimonio más explícito lo conserva la Iglesia en la Escritura), de la *liturgia*, sin olvidar nunca, por otra parte, las dimensiones más personales del culto, no estrictamente litúrgicas, sino vividas en la siempre necesaria oración y piedad privadas, y de la *realidad comunitaria*, en la que los miembros de la Iglesia viven y actúan, de la manera más tangible posible, el amor que Dios les da.

Esta triple dimensión penetra de tal manera todo lo esencial de la Iglesia que no es posible pensar en acciones de ésta, que no estén, de una u otra manera dentro de la escucha de la Palabra, referidas al marco de la acción litúrgica y, en general, de la relación cultural con Dios o que no sirvan para la edificación de la comunidad de la Iglesia.

Nuestra pregunta es ahora: ¿Cómo se hace de hecho la teología? O mejor, los modelos de pensamiento teológico que han aparecido a lo largo de la historia, ¿en qué medida son fieles a la misma naturaleza y a la misión de la Iglesia? La respuesta, en líneas generales, es que, dentro de la indefectibilidad general de la Iglesia, la teología, en su conjunto, también ha sido fiel. Pero, en épocas de decaimiento, cuando una parte más o menos apreciable de la Iglesia parece no percibir su misión o cuando la teología tiende a autonomizarse de lo eclesial, como si pudiese elaborarse aparte del sentir cristiano, dando la impresión de que pudiese ser producida en compartimentos asépticos, 1) deja de depender o enfría su relación con la palabra de Dios, 2) se elabora independientemente de todo marco litúrgico y 3) no construye la comunión eclesial y, dado que la Iglesia es para ser enviada al mundo, tampoco resulta ya útil para aportar nada a los hombres.

Al pasar a la identificación de algunos modelos históricos, habría que señalar en primer lugar, por supuesto, que el mismo Nuevo Testamento refleja, dentro de su realidad como palabra de Dios, teologías diferentes, es decir, perspectivas distintas —y, en el fondo, sin embargo,

⁵ En el Vaticano II toma carta de naturaleza la afirmación, que se encuentra a propósito de cuestiones muy diversas y, por tanto, en muy repetidas ocasiones, de que Cristo tiene la triple función profética, ministerial y real. Por ejemplo, con ocasión de describir el ministerio episcopal, en *Lumen gentium*, 25-27; también el n. 28, en referencia a los presbíteros; *Christus Dominus*, 12 ss.; *Presbyterorum ordinis*, 4-6. La afirmación de la triple misión de la Iglesia parece, al comienzo del pontificado de Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptor hominis*, nn. 19-21. Para una síntesis de la teología de las tres funciones de Cristo, cf. J. Alfaro, "Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote", en J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis* III/1, Madrid, 1969 (1.ª edición), 671-755 (con excelente bibl. hasta la fecha). Para un estudio de la cuestión desde una perspectiva protestante, cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen, 51977, 194-203.

nunca contradictorias— a la hora de expresar la realidad de Jesucristo el evangelista o autor de cartas, etc., que acogen con fe al Mesías.

Así, siendo Jesucristo el mismo, puede ser contemplado desde distintos puntos de vista, como quienes contemplan un mismo edificio desde cuatro fachadas diferentes. No hay, en absoluto, contradicción, pero no es idéntica la perspectiva de Pablo, de Juan, de las diversas epístolas católicas o de los sinópticos, todos los cuales contemplan todo el edificio desde ángulos de visión diferentes. Por eso, dentro del canon de la Escritura, se habla a veces de otro canon interno, preguntándose por la unidad de un todo tan variado como constituye el Nuevo Testamento. Es lo que suele llamarse “el canon dentro del canon”. Se afirma con razón el hecho de que es la realidad de Jesucristo y de la salvación en él ofrecida lo que confiere unidad a la variedad neotestamentaria. Eduard Lohse ha expresado la realidad unitaria del Nuevo Testamento con estas palabras: “La unidad del testimonio pluriforme que se ha conservado en los escritos del Nuevo Testamento como predicación que fundamenta a la Iglesia sólo aparece cuando el Espíritu vivifica la letra y hace que se escuche el único evangelio: que, en Cristo, el Dios oculto se reveló y reconcilió el mundo consigo (2 Cor 5, 19). En la cruz de Cristo se hizo patente al mundo el amor de Dios, de modo que desde ese momento la predicación da testimonio del Cristo crucificado como el Señor viviente. Cuando se analizan los textos del Nuevo Testamento para descubrir cómo han desarrollado ese mensaje, se comprueba que la fe no se fundamenta sobre sí misma, sino en el acontecimiento de Cristo, ocurrido una vez para siempre, que se ha narrado antes y fuera de nosotros como fundamento de nuestra salvación. Sólo a la luz de ese acontecimiento proclamado a todas las gentes se hace patente el designio de Dios sobre el mundo, es decir, sobre nosotros. La palabra predicada nos comunica la salvación y descubre a la vez nuestra perdición; el evangelio, que nos afecta juzgándonos y alentándonos, pone de manifiesto que el amor de Dios se ha dirigido a nosotros por Cristo. En este mensaje encuentra su centro y su unidad la diversidad de las afirmaciones del NT...”.⁶

Pero además de ser el Nuevo Testamento expresión del mensaje de la salvación, su puesta por escrito tiene lugar en un *ámbito litúrgico*, especialmente perceptible ya en la manera como con frecuencia se elaboran lo que a menudo sólo en momentos posteriores serán diversos escritos neotestamentarios o parte de los mismos (por ejemplo, el evangelio

⁶ E. Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid, 1978, 269. Haciendo alusión a alguna deficiencia del contexto y en un enmarque distinto, ya adujimos este pasaje, de forma más amplia, en otro trabajo nuestro, “La vida cristiana como camino progresivo según Rom 1-8”: *Anales Valencinos*, 9 (1983), 1-2.

de Juan, probablemente la primera carta de Juan y también la primera de Pedro; Ef 1, 1-14; los himnos, probablemente litúrgicos, incluidos en cartas, de Filp 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16, o insertados tan a menudo en el Apocalipsis). Ese marco litúrgico refleja que es en las comunidades cristianas donde, como expresión de la vitalidad de éstas y para su sostenimiento, ha crecido la reflexión cristiana de la primera hora.

Por eso es posible afirmar que la triple realidad del anuncio de la salvación de Jesucristo, de la liturgia y de la comunidad se encuentra en la entraña misma de lo que es la teología neotestamentaria. Con todas las deformaciones a veces observables es por ahí por donde, en todo caso, creen encontrar alguna luz los métodos exegéticos de la crítica histórica. En este momento, no obstante, lo que nos interesaría es que empezase a quedar más claro lo siguiente: si ha de ser legítimo el uso del término "teología", lo será cuando esa teología, en el desarrollo de la Iglesia que se reclama basada en la nueva Alianza, 1) sea objetivación y cristalización del mensaje cristiano, 2) no quede aislada de la celebración litúrgica de la salvación y 3) surja en contacto vivo con la Iglesia y para su edificación.

Es, en general, en la época patristica donde esto se observa con mayor vigor. Además de en la *Didajé* o en el llamado *Símbolo de los Apóstoles*, ello es perceptible, entre los padres prenicenos, particularmente en Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma y Orígenes, y, en el gran siglo de la patristica, sobre todo en Gregorio de Nisa, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. En la patristica occidental destacan, en esta línea, principalmente Ambrosio y Agustín.⁷ Hay una característica muy común a numerosos escritos patristicos: se trata de obras ocasionales, escritas ante necesidades y urgencias pastorales o, en general, eclesiales. De ello es un clarísimo signo el hecho de que una buena parte de los padres de la Iglesia sean obispos. Esto quiere decir que el ministerio de la palabra escrita se desarrolla en función

⁷ A los padres de la Iglesia mencionados habría que añadir la equilibrada personalidad cristiana de Máximo el Confesor. Sobre él son esenciales los estudios de H. U. von Balthasar, A. Riou, J. M. Garrigues. Cf. I. H. Dalmais, "Maxime le Confesseur", *Catholicisme* (ed. G. Mathon y otros), vol. VIII (1979), 995-1003. Para más datos sobre Máximo el Confesor, cf. F.-M. Lethel, *Théologie de l'agonie du Christ*, París, 1979. Sobre estas cuestiones, cf. J. Danielou (junto con R. du Charlat), *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, 1975; A. Hamman (recopilador y presentador), *L'initiation chrétienne* (textos patristicos sobre el tema). Es importante la obra, no muy difundida, de D. de Pablo Maroto, *Comunidades cristianas primitivas*, vivencias espirituales, Madrid, 1974. Sobre el equilibrio, característico de la teología oriental, entre teoría cristiana y espiritualidad, cf., en perspectiva ortodoxa, el clásico estudio de V. Lossky, actualmente en castellano, *Teología mística de la iglesia de oriente*, Barcelona (Herder), 1982.

de realidades y motivaciones pastorales y, a veces, con la finalidad de preservar la fe, como es el caso, por ejemplo, de Atanasio y Cirilo de Alejandría en la iglesia de habla griega o de Agustín en la iglesia de occidente. Otras veces se tratará del fomento de la vida monástica. El ejemplo más preclaro es evidentemente el de Basilio. En muchísimas ocasiones, como se ve en las múltiples homilias transmitidas o en la ya mencionada actividad catequética, será el servicio directo a la Palabra mediante el ministerio de la predicación el que sea fuente principal de la producción que nosotros clasificaríamos como teológica. En esta línea, famoso por su predicación fue Gregorio Nacianceno, “el teólogo”. Pero son muchos, de entre los ya mencionados, los que eran predicadores constantes.

Si hubiese que reducir a un núcleo el fenómeno eclesial de los primeros siglos, habría que decir que en esta época la Iglesia desarrolló bastante plenamente los elementos comprendidos en su virtualidad fundacional. Por ese motivo, una renovación de la Iglesia en cualquier época incluye una referencia esencial al período patrístico. Por la misma razón, cuando se quiere renovar el ministerio teológico, es necesario considerarlo también desde un punto de vista histórico sin perder de vista la eclosión eclesial que supone la patrística, aun sin desconocer los límites de cualquier realización histórica.⁸

La tradición teológica occidental, claramente determinada ya desde la época de Agustín, perderá progresivamente influencias teológicas de oriente. Como señala Vaggagini,⁹ en la primerísima Edad Media, tras León Magno y Gregorio Magno, “la teología se redujo casi exclusivamente a recopilar las sentencias de los Padres anteriores (Agustín, Jerónimo, Gregorio)”, aunque, señala también Vaggagini, “el modelo siguió siendo el gnóstico-sapiencial. Así se ve, sobre todo, en la llamada ‘teología monástica’,¹⁰ aunque del ejemplo de los Padres recoge casi exclusivamente la dimensión ascético-contemplativa..., dejando la dogmático-especulativa”. Este ha sido el drama de la separación en occidente entre

⁸ Cf. los manuales de patrología. Ensambla aceptablemente todo esto en el conjunto de la historia de la teología el artículo de C. Vaggagini, “Teología”, II, en G. Barbaglio-S. Dianich (dirs.), *Nuevo diccionario de teología* II, Madrid, 1982, 1698 ss., esp., para la cuestión que tocamos ahora, 1707-1713 (bibl. bastante general en p. 1708, nota 6). Todos estos pensamientos están expuestos por C. Vaggagini ya anteriormente en *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, 1965, 465 ss. (Parte IV, esp. 549-567), y en “L’insegnamento teologico e la vita di fede, speranza e charità”: *Seminarium* (1968), 570-590.

⁹ *Teología*, II (vid. nota anterior), 1711.

¹⁰ Vaggagini cita aquí J. Leclercq, *L’amour des lettres et le désir de Dieu*, París, 1957. Además, habría que mencionar L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-París, 1950.

espiritualidad y teología. Cuando, por ejemplo, en la iglesia de occidente la atención se dirige, mucho más acentuadamente que en oriente, a las cuestiones éticas y prácticas, se está preparando lo que, muchos siglos después, en la teología postridentina sería la separación entre dogmática y moral. Entre las circunstancias, nada accidentales por cierto, que se encuentran a la base de todo esto, hay que mencionar el pragmatismo general de la civilización romana, menos dada a la especulación que la cultura griega y más volcada hacia el talante organizador y a las cuestiones administrativas, y, en cuanto a lo teórico, a la moral y al derecho. Eso hará que en el mismo Agustín, desde un punto de vista teológico, y en él todavía con una singularísima grandeza, prive a menudo la teología en cuanto antropología teológica. Mucho más adelante, en el siglo XII, la tradición, la espiritualidad y la teología monástica alcanzarán en occidente otra de sus cimas en san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry y el movimiento cisterciense. Por otro lado, sin embargo, cuando en el siglo XIII sea ya muy fuerte el influjo cultural de Aristóteles, en teología ciertamente bien adaptado por el temperamento mediador de un santo Tomás, la antropología teológica que se sirva de los conceptos del Estagirita será, en cambio, mucho menos cristocéntrica. En la práctica, la consideración teológica de Dios creador y de la creación, del pecado en el hombre como mal radical (no se dice, en modo alguno, "esencial"), la doctrina de la justificación y de la salvación del hombre y, en general, el estudio de la gracia e, incluso, la profundización teológica de la redención (explicada, sobre todo a partir de Anselmo con excesiva ayuda, en este caso, de categorías teológicas provenientes del derecho germánico),¹¹ habrán perdido algo de su relación esencialísima con la cristología. Todavía en santo Tomás se encuentra una consideración seria de los misterios de la vida de Cristo,¹² pero no me parece estar bien integrada en el conjunto de su teología, y la desconexión entre teología y espiritualidad no hará más que aumentar en las etapas posteriores, siendo ya visible en

¹¹ Cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Ensayo de cristología, Santander, 1984, 479 ss. (en anteriores ediciones, 519 ss.): cap. XII, "La separación entre cristología y soteriología". Cf. un breve artículo mío en "Anales Valentinus" 4 (1978), 203-211.

¹² *Summa theologica*, III, esp. qq. 27-59, edición latina en B.A.C. n. 83 (Madrid, 1952) y edición bilingüe en B.A.C. n. 131 (1955). La teología concreta de la vida y la actividad pública de Jesús pervive todavía, en los siglos XVI y XVII, en los *Misterios de la vida de Cristo* del español Francisco Suárez (editados en Madrid, B.A.C. 35 y 55, 1948 y 1950). El tema irá pasando poco a poco a ser dominio exclusivo de los maestros de espiritualidad. Cf. la interesante exposición de A. Grillmeier, "Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general", en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid, 1969, 21-39, esp. 33-39 ("Los misterios de Cristo en la piedad de la Edad Media latina y de la Edad Moderna").

los momentos de la decadencia escolástica, por ejemplo, en la teología de Guillermo de Ockham y Gabriel Biel. Más tarde, la *devotio moderna* dará, en la práctica, por supuesto que la “teología”, que acentúa cada vez más su impronta especulativa, tiene unos intereses algo diferentes, mientras los teólogos abandonan ciertas dimensiones de la existencia a los “espirituales”.

Todo este drama continúa en nuevas dimensiones. Por un lado, la situación espiritual de la Europa de los siglos XIV y XV es progresivamente de una mayor decadencia. No es ahora momento de hablar de los deseos de renovación que se van manifestando en un continente algo agotado en sus posibilidades cristianas y culturales.¹³ Los deseos de renovación eclesialística van tomando cuerpo en grupos, movimientos y personas concretas. Una parte de estos movimientos de renovación era dependiente del franciscanismo y de las corrientes dominicanas más espiritualistas. En la espiritualidad franciscana, desde un punto de vista teológico, habría que insertar, en el siglo XIII, la teología de san Buenaventura y, más tarde, aunque como variante intelectualista, el cristocentrismo de Duns Escoto.¹⁴ En el siglo XIV hay que mencionar la mística holandesa y alemana, fuertemente dominada por la *devotio moderna*, impulsada a partir de la espiritualidad de Gert Grootte (1340-1384), fundador del movimiento de los Hermanos de la vida común, expresión de la necesidad de una reforma personal en medio de una Iglesia estructuralmente desprestigiada a causa del Cisma de Occidente.¹⁵ A los Hermanos de la vida

¹³ Cf. J. Delumeau, *La Reforma (Nueva Clío, La historia y sus problemas*, n. 30), 5 ss.

¹⁴ Y hasta algunos aspectos de la teología de Guillermo de Ockham. Sobre la teología bonaventuriana, cf. las atinadas observaciones metodológicas de Alszegeh y Flick en *Cómo se hace la teología* (cf. *supra*, nota 2), 143-145, sobre la síntesis de los diversos temas teológicos basada en el dinamismo del conocimiento humano.

¹⁵ Es interesante la apreciación de M. Dortel-Claudot-A. Deblaere, “Fratelli della vita comune”, en *Dizionario degli Istituti di perfezione*, 4 (Roma, 1977, dirigido por G. Pelliccia-G. Rocca), 756-757: “Molti storici protestanti vedono nei Fratelli della vita comune un movimento precursore della Riforma che mette l'accento sulla interiorizzazione e sul contatto diretto con Dio, al di fuori della Chiesa-istituzione o delle sue forme socialmente istituzionalizzate. Questa interpretazione non si ottiene che isolando il movimento dal suo contesto storico, senza il quale è impossibile valutarlo nelle sue giuste dimensioni. Siamo, difatti, in pieno scisma occidentale. Grootte osserva che non si sa da quale dei due papi sia stata lanciata la scomunica e interdetta la regione che si attraversa... In un simile ambiente caotico in cui anche i devoti non sanno più a quale Chiesa votarsi e molti zelatori, impegnati a migliorare le strutture della Chiesa, rendono queste più vacillanti, è comprensibile che l'attenzione di tali devoti si sia rivolta all'essenziale della vita religiosa, la vita interiore, e alla riforma sempre possibile, quella di se stessi”. Vale la pena esaminar el conjunto de observaciones sobre el declive de

común perteneció el célebre Tomás de Kempis (1379/80-1471), el autor de la *Imitación de Cristo*. En toda esta corriente es discutible el influjo del precursor Johann Eckhart (1260-1327) o de algunos de sus discípulos, Tauler (1300-1361), Suso (1300-1365), Ruysbroeck (1293-1381). Pero todos ellos forman parte del ambiente en el que, en medio de la desorientación, se desea vivamente una reforma de la Iglesia. Como características de la espiritualidad de la *devotio moderna* hay que señalar un cristocentrismo que cultiva una religiosidad afectiva relacionada con la vida práctica, la oración metódica, insistencia en los aspectos morales de la vida del cristiano y un alto aprecio de la Escritura.¹⁶

Puede haber parecido superflua la mención de unos espirituales demasiado conocidos para decirse sobre ellos tan escasas cosas, no siendo objeto expreso de estudio en estas páginas. La finalidad ha sido simplemente mostrar la separación entre la teología académica y el mundo de la espiritualidad. No es esto otra cosa que expresión de la decadencia eclesiástica que se da a finales de la Edad Media. Cuando en este ambiente tiene lugar la Reforma protestante, los deseos de una renovación de la espiritualidad y de la misma teología están en realidad patentes por todas partes. Son la inestabilidad religiosa del ambiente centroeuropeo y la relajación general de la vida cristiana lo que favorece de modo bastante decisivo el desarrollo del protestantismo. Para la teología, que es lo que aquí nos interesa, aparece un nuevo campo de pruebas.

NÚCLEOS ESENCIALES DE LA TEOLOGÍA DE LA REFORMA EN SUS COMIENZOS

Sólo se quiere hacer referencias a lo que supone la figura de Lutero, pero, además, prescindiendo totalmente de las cuestiones históricas. Se va a seguir de momento la línea fundamental del estudio resumido de O. H. Pesch sobre la teología de la justificación, publicado en *Mysterium Salutis*, y que, en realidad, concentra en poco menos de cien páginas su extensa monografía anterior sobre la justificación en Lutero y en

todo este movimiento en las cols. 760-762 de este artículo: no debe considerarse a los Hermanos de la vida común como un caldo de cultivo para la Reforma, pero su carencia de institucionalización y la falta de un cultivo de la teología, la filosofía o el derecho eclesiástico son las causas de su decadencia. En las líneas finales de este mismo artículo señalan sus autores que "hella festa dell'Assunta 1975 è stata ricostituita, in Germania, l'associazione dei 'Fratelli della v. c.'..." (col. 762).

¹⁶ Es valiosa la descripción que, en relación con lo que será después la cosmovisión cristiana de Teresa de Jesús, hace de todo esto el carmelita alemán Ulrich Dobhan, *Gott-Mensch-Welt in der Sicht Theresas von Avila*, Frankfurt a. M. (Peter Lang), 1978, 57-67.

Tomás de Aquino.¹⁷ Pesch describe así lo que acertadamente llama “el nuevo principio de la Reforma”: “Factores diversos contribuyen al redescubrimiento... que hace Lutero de la doctrina paulina sobre la justificación... La reforma luterana comienza en las aulas. Muy bien preparado con una formación filosófica y teológica, Lutero no va por senderos totalmente nuevos en sus primeras lecciones como profesor de Sagrada Escritura; pero los recorre con particular decisión y con innegable originalidad: interpretación cristológica de los salmos; inicialmente, aplicación original del cuádruple sentido escriturístico mediante la acentuación de la interpretación tropológica, que refiere al creyente el texto y el acontecimiento bíblicos; luego, abandono progresivo de la alegoría en favor de la concentración en el sentido literal, en coincidencia con los grandes testigos principales, pero no con la praxis corriente; desde 1515, exégesis según el texto original, comenzando, no por casualidad, con un curso sobre la carta a los Romanos; descubrimiento y valoración del concepto central ‘promesa’ (‘promissio’) y comprensión de la palabra bíblica en general: tales son los epígrafes esenciales. A esto se añade un celo poco común por la adquisición de nuevas fuentes (no escolásticas) y por la valoración de las nuevas ediciones impresas de textos patrísticos, sobre todo de los escritos antipelagianos de Agustín. Todo esto transforma en protesta pública un malestar frente a la doctrina escolástica sobre la gracia, que germinaba en Lutero ya desde sus años de estudiante; cuando hace esta protesta, Lutero piensa principalmente en la teología de la ‘vía moderna’ (Gabriel Biel, Ockham), pero no juzga mejor a la Escolástica en general. Lutero polemiza especialmente contra lo que él cree supervaloración de las fuerzas del hombre ‘natural’, que, según Pablo, no es más que un pecador perdido sin esperanza”.¹⁸ No sería deseable que nadie sacase ahora ningún prejuicio frente a la “doctrina escolástica de la gracia” —es necesario decir que Lutero no conocía bien a los grandes escolásticos—, pero el párrafo de Pesch es un buen medio de expresar la intención fundamental del protestantismo, que parte de la convicción luterana de que en Jesucristo está ya realizado lo que para cada hombre

¹⁷ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Maguncia, 1967.

¹⁸ O. H. Pesch, “La gracia como justificación y santificación del hombre”, *Mysterium Salutis* (cf. *supra*, nota 5), IV/2, 1975, p. 798. Sobre la relación de la problemática tratada en este trabajo de Pesch con la cristología puede verse mi pequeño artículo “Cristología y justificación por la fe”, *Teología espiritual*, 21 (1977), 211-216. Para un acercamiento a la imagen del hombre caído según Lutero puede ser de cierta utilidad “El contexto cristocéntrico de la teología del pecado”, cuestiones básicas acerca del tema “pecado original” (y II): *Anales Valentinus*, 6 (1980), 298 ss., trabajo al que me remito como referencia a algunos textos concretos de Lutero.

es el plan universal de Dios: Jesucristo es, en la realidad de su muerte y resurrección, la garantía la realización y el realizador efectivo de la muerte de cada uno al pecado y de la resurrección que, sólo por la fuerza de Dios, tiene lugar en la persona de cada hombre, cuando éste acoge la palabra de la salvación que la Iglesia le dirige. La Escritura es la cristalización más objetivada de la Palabra de Dios, que en el Hijo ha encontrado su expresión más alta. Por eso el hombre está llamado a la escucha de esa Palabra de la Escritura, cuya proclamación, esencialmente también en la forma de predicación, es la misión más importante de la Iglesia.

No hace falta recordar ahora, para comprender la trascendencia de lo que muy sucintamente se acaba de resumir, que el *handicap* del protestantismo ha residido, por otra parte, en la unilateralidad que supuso la eliminación o excesiva atenuación de realidades sacramentales y jerárquicas en la vida eclesial. En una valoración seriamente ecumenista de la cuestión, y sin olvidar ese déficit que las iglesias evangélicas y reformadas acusan en los litúrgico-sacramental y en lo referente a los aspectos jerárquicos constitutivos de la Iglesia, habría que señalar que existe en las iglesias salidas de la Reforma una intención real y seria de que la comunidad cristiana universal, es decir, todos y cada uno de los cristianos, las instituciones eclesiásticas, el estudio de los teólogos, etc., se sometan a la Palabra de Dios, la que, a la vez, juzga y alienta a los hombres (recordando las frases anteriormente citadas de E. Lohse).

Es precisamente en la verdad del juicio y de la salvación, donde reside, en dependencia absoluta de la revelación y de la Palabra de Dios, la impronta antropológica característica de la teología protestante clásica. Es *el hombre* quien habrá de ser justificado y salvado por la fe en Jesucristo, y no por sus obras ni por sus esfuerzos. Una lectura desapasionada del decreto tridentino sobre la justificación y una consideración adecuada de la historia de la espiritualidad y de la espiritualidad actual permiten comprender que la afirmación de la justificación por la fe es, en realidad, común a todas las confesiones cristianas. En cambio, las cuestiones relativas a eclesiología, sacramentos y ministerios, muchas de ellas mal comprendidas u orilladas por la Reforma desde sus mismos orígenes, necesitan de un estudio más serio.¹⁹

¹⁹ De entre los numerosos intentos de abordar todas estas cuestiones en perspectiva ecuménica pueden mencionarse la declaración del "grupo de Dombes" sobre "El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos", *Diálogo Ecuménico*, 1980, 427-462; "El ministerio espiritual en la Iglesia, elaborado por una comisión conjunta romano-católica-evangélico-luterana: *ibíd.*, 1982, 71-104; "Fe y Constitución", "Bautismo, Eucaristía y Ministerio" (Lima, 1982): *ibíd.*, 1983, 169-207; *Actas del III congreso luterano-católico sobre cuestiones de eclesiología y la teología de Mar-*

Por último, y sin entrar en mayores detalles históricos, habría que señalar que la “protesta” —el nombre “protestación” se acuña en la queja vehemente de los luteranos presentes en la segunda dieta de Spira, en 1529— lleva a unas características generales del movimiento que con ella comienza. La posibilidad histórica de una caracterización general se debe, en parte, a la influencia del humanismo templador de Ph. Melancton, que buscó siempre el acuerdo entre distintas tendencias en la Reforma, e incluso lo intentó con los católicos. Pero se mantiene también pese a la existencia de personalidades de gran relieve individual, entre las que hay que situar, en primer lugar, a Calvino, cuya obra es una auténtica reforma dentro de la Reforma.²⁰ Sin embargo, y en conjunto, adquiere una solidez fundamental lo que se califica justamente como “ortodoxia” protestante. La situación cambia, como es conocido, a partir de la Ilustración. De ello se hablará aquí por lo que atañe a la cristología. En el fondo, las últimas reflexiones de estas páginas quieren ser de carácter cristológico.

OBSERVACIONES MUY GENERALES SOBRE LA EVOLUCIÓN POSTERIOR

El concilio de Trento supone, frente al protestantismo, entre otras cosas, una puntualización de la doctrina sacramental. Los esfuerzos ecuménicos actuales descubren ya hace tiempo, como se ha indicado, unas convergencias, en cambio, mucho mayores en lo referente a la realidad del hombre creado en Cristo por la gracia, pese a su debilidad centrada en el pecado. Aparte de esto, son prácticamente comunes al catolicismo y a la ortodoxia protestante la doctrina sobre la Trinidad y la cristología.²¹

tín Lutero, recogidas en *ibíd.*, 1983, 227-598 (editadas también como libro aparte por la Universidad Pontificia de Salamanca). Redactadas ya estas páginas, ha aparecido en “La Documentation Catholique” (DC), núm. 1888, 20-I-1985, pp. 126-162, *La justification par la foi*, Document du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis (texto inglés en *Origins*, 6 de octubre, 1983). Los editores de la DC se remiten también al mensaje de Juan Pablo II al cardenal Willebrands, DC 1983, pp. 1070-1071 (texto castellano en “Ecclesia”, 1983, p. 1452) y a una entrevista con el cardenal Ratzinger, DC 1984, pp. 124-125. También acabada la redacción de estas páginas hemos sabido que se encuentra en preparación, por la Universidad Pontificia de Salamanca, una edición castellana de los principales documentos del diálogo ecuménico de los últimos años.

²⁰ Para una caracterización mínima de las relaciones y diferencias dogmáticas de matiz entre evangélicos y reformados es muy útil O. Weber, *op. cit.*, I, 137.

²¹ Propiamente no se puede mencionar aquí nada, excepto las exiguas referencias que ya se han hecho, de la actividad ecuménica actual. A nivel periodístico, pero no sin profundidad y claridad, vale la pena leer el muy reciente pliego de

Pero es importante señalar, desde el punto de vista teológico, que, después de Trento, la teología católica tiende a perder creatividad. Pienso que la indudable vitalidad del catolicismo reformador postridentino, que fue ciertamente bastante más que sólo una contrarreforma, le volvió a venir de la espiritualidad. Basta acordarse simplemente de los nombres de Teresa de Jesús (junto con Juan de la Cruz) e Ignacio de Loyola. En líneas generales, puede decirse que, globalmente, la obra de fundadores, maestros de vida espiritual, etc., es muy superior a la creatividad de la teología católica postridentina. Todo esto confirma la tesis de que continúa la separación entre teología y espiritualidad. Las excepciones, que, sin duda, las hay, y notables, como Pierre de Bérulle,²² no llegan a constituir corrientes que marquen una época. Tal vez por no ser todavía el momento histórico.²³

Pero en el marco de esta exposición interesa describir ahora algo del camino seguido por la cristología protestante a partir de la Ilustración. Aunque ya se ha dicho que la confesión cristológica de católicos y seguidores de la Reforma no ha sido, en general causa de separación,²⁴ las cosas toman un signo diferente cuando ya está bastante avanzado el siglo XVIII. Cuando las posibilidades de la razón, que la Ilustración quiere poner en juego, se intenten aplicar férreamente al campo religioso, se comenzará a asistir a uno de los grandes pasos de la secularización del mundo contemporáneo: la religión y la religiosidad se estudiarán y se aceptarán, en perspectiva ilustrada, “dentro de los límites de la mera razón”, como reza el título de la conocida obra de Kant. Los aspectos de la religiosidad que no sean compatibles con la razón del hombre ilustrado quedarán rechazados como no dignos del hombre. Un curioso aspecto de la cuestión es que, en un primer momento, el primado de la

J. García Hernando, “Momento actual del diálogo ecuménico”, a los 20 años de la promulgación del decreto conciliar *Unitatis redintegratio*, *Vida Nueva*, núm. 1.462, 19-I-1985, pp. 23-30 (75-82).

²² Sobre Bérulle cf. el ya citado F. Guillén Preckler, “*État*” chez le cardinal de Bérulle, Roma, 1974.

²³ Sobre la separación entre “teología” y “santidad” después de la gran Escolástica, cf. las excelentes explicaciones de H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos I: Verbum caro*, Madrid, 1964, 235-268 (“Teología y santidad”).

²⁴ Sobre la cristología luterana es bastante escasa la bibliografía en castellano, pero puede verse R. Weier, “La doctrina de la redención en los reformadores”, en B. A. Willems, *Soteriología*, desde la Reforma hasta el presente (*Historia de los dogmas* III, 2c, dir. por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk), Madrid, 1975. Sigue siendo válido el clásico estudio de Y. M.-J. Congar, “Regards et réflexions sur la christologie de Luther”, en A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil Chalkedon, Geschichte und Gegenwart* III, Würzburg, 1962, 457-487.

razón se reivindicará a costa de la historicidad, aunque ésta se descubrirá posteriormente como perspectiva ineludible en el hombre.

Dado que todos estos planteamientos están a la base de una parte de los actuales problemas religiosos y humanos, conviene detenerse un instante en todo ello. Hay que decir, en primer lugar, que con la Ilustración, y al considerar las cuestiones relativas a Dios, pierde su importancia en las iglesias protestantes, precisamente por falta de perspectiva histórica, la figura concreta de Jesús. A Jesús de Nazaret le objeta Gotthold Ephraim Lessing que no es posible que una figura particular y concreta tenga una relevancia universal.²⁵ Por otra parte, los pensadores, e incluso teólogos, de la Ilustración sometieron a la figura de Jesucristo al análisis “dentro de los límites de la mera razón”. El análisis crítico de la historia evangélica definirá el planteamiento y las limitaciones de la cristología ilustrada.

Es cierto que el estudio crítico de la Biblia es muy anterior. Habría que remontarse al francés Richard Simon († 1712). Pero verdadero iniciador del movimiento que nos ocupa debe ser considerado Hermann Samuel Reimarus, autor de una *Apología para el adorador razonable de Dios* (“Apologie oder Schutzschrift für den vernünftigen Verehrer Gottes”), que Lessing publicó algunos años después de la muerte de Reimarus en los *Fragmentos de un anónimo de Wolfenbüttel* entre 1774 y 1778. Como ha afirmado R. Pesch, “Reimarus y Lessing introdujeron el elemento histórico en la teología racionalista de la Ilustración y prepararon así su superación”.²⁶ Sin embargo, el grave peligro de Reimarus y de muchos que le sucedieron en semejantes intentos de investigación fue siempre el de destruir la historia con la historia. Si, al parecer de uno de estos eruditos, unos u otros aspectos del que habría de ser llamado Jesús histórico no podían constatarse —lo más preocupante de la situación es que ello implicaba ordinariamente una buena dosis de subjetividad—, la consecuencia, en la práctica, era que la investigación sobre la vida y muerte de Jesús ofrecía resultados enormemente variados, todo ello según los peculiares y nada objetivos puntos de vista de cada autor. Reimarus llega a decir que la resurrección de Jesús es producto de la imaginación de sus discípulos, para compensar, sublimándola, la sensación de fracaso del movimiento de liberación política iniciado por el maestro. Aunque sus sucesores adoptarían matices siempre diferentes, con él comienza un

²⁵ Sobre los problemas cristológicos que plantea la objeción de Lessing cf. E. Schillebeeckx, *Jesús, La historia de un viviente*, Madrid (Cristiandad), 1981, 549-551. Sobre esta obra y sobre *Cristo y los cristianos* del mismo Schillebeeckx, cf. mi artículo en *Analecta Calasanciana* 21 (1979), 243-263.

²⁶ Art. “Jesús, investigación sobre la vida”, *Sacramentum mundi*, vol. IV, Barcelona, 1973, 74.

estudio cada vez más crítico de los evangelios. Uno de los más conocidos investigadores de la vida de Jesús, en esta arbitraria línea, es David Friedrich Strauss. En 1835 salió a la luz su *Vida de Jesús, elaborada críticamente*. Otra *Vida de Jesús, elaborada para el pueblo alemán*, fue publicada por el mismo Strauss en 1864 y, en 1865, una nueva obra, cuyo título sería programático para otros que siguieron sus pasos, *El Cristo de la fe y el Jesús de la historia*. Para Strauss, una cosa era lo que las comunidades cristianas habían creído de Jesús como el Cristo y otra cómo había sido en realidad el Jesús de la historia, el que él se proponía estudiar.

La primera oposición seria a esta línea se da en la “reacción fideísta” (González Faus) de Martin Kähler, que, en primer lugar establece una distinción clara entre *Historie* (podría traducirse al castellano aproximadamente como “puesta por escrito”: la redacción material de algo que se juzga ocurrido) y *Geschichte* (la historia y la verdad de un personaje o de unos hechos en cuanto vitalmente relevantes para mí y que significan algo importante para mi presente o futuro). Tomando como base esta distinción, plantea Kähler una doble realidad, expresada en *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, título de una célebre conferencia suya, pronunciada en 1892 (“El así llamado Jesús histórico y el Cristo ‘relevante para mí, el de la Biblia’”). La posición de Kähler es una crítica, en realidad, a los procedimientos meramente historiográficos en el estudio de los evangelios: lo importante no sería investigar los detalles referidos a la narración evangélica —en último término, eso no va a acercar al hombre a la salvación—, sino estudiar la palabra del Evangelio como mensaje de la salud en Cristo, dirigido al hombre necesitado de ella. Ese Cristo que salva, el Cristo del “kerygma” de la Iglesia, es el que verdaderamente aporta algo al hombre, recuerda Kähler. Esta sentencia de Kähler es un inicial intento serio, dentro de la teología protestante académica alemana del siglo XIX, de recomponer la unidad, entre historia y fe, en la persona salvadora de Jesucristo.

En una línea más o menos relacionada con Kähler se mueven diversos teólogos no católicos de la época.²⁷ En 1906 constatará Albert Schweitzer las dificultades inherentes a las “vidas” de Jesús redactadas desde los presupuestos ilustrados, especialmente con anterioridad a Kähler.²⁸

La confianza puesta en la razón investigadora, aplicada, en los casos que hemos mencionado, a la exégesis de los evangelios, refleja lo que se

²⁷ Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 34.

²⁸ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906. Tübingen, 61951. Hay versión castellana en preparación. Wrede murió en 1906. Para una crítica a las posturas exegético-cristológicas de Wrede, cf. R. Schnackenburg, “Cristológia del Nuevo Testamento”, *Mysterium Salutis* III/1, Madrid, 1969, 292-306.

ha llamado, especialmente por Barth, una mentalidad "liberal": al tipo de investigación exegética al que tan someramente se ha aludido se le puede llamar exégesis liberal, pero ésta se engloba propiamente dentro del marco más amplio de la llamada teología liberal del siglo XIX. Ésta vendría a ser, en el fondo, expresión conceptual y teológico-académica de las vivencias religiosas de una sociedad decididamente burguesa, satisfecha de sí misma y de un progreso supuestamente sin fin, hacia el que tan ilimitadamente parecía a algunos avanzar la sociedad. Pero, junto a la vertiente exegética de la teología que brota en este ambiente, existe también una vertiente sistemática, que alcanza su punto de mayor relieve en F. D. E. Schleiermacher, el más famoso teólogo dogmático protestante del siglo XIX. Para Schleiermacher, que, por la capacidad sintetizadora de sus conocimientos y experiencias, ha pasado también a la historia de la filosofía y de la pedagogía, una de las coordenadas fundamentales del hombre es el "sentimiento religioso". Es en Jesucristo en quien este sentimiento religioso alcanza su grado máximo. Pero la pregunta última acerca de quién es la persona de Jesús, queda en Schleiermacher sin una respuesta de todo punto inequívoca. En realidad, incluso con respecto a Jesucristo, no parece salirse de planteamientos desde los que nada se plantea más allá de los problemas de los grados de conciencia, pero sin profundizar en la ontología cristológica.

Por eso, hará falta una vuelta a la ortodoxia protestante. Y si un primer aviso lo supuso M. Kähler, la teología liberal clásica recibirá sus más duras críticas desde la teología de Karl Barth, propiamente desde la segunda edición, en 1922, de su célebre comentario a la Epístola a los Romanos, que ha sido calificada como "el libro teológico más famoso del siglo XX" (H. Zahrnt). No es posible entrar aquí en todo lo que supone para el protestantismo, y para la misma tarea ecuménica, la labor de Barth, aunque para un católico siempre suscite interrogantes serios. Pero sí es necesario señalar, como características de su teología, la primacía que él pretende restablecer en favor de la Palabra de Dios y, en último término, el carácter cristocéntrico de su teología.²⁹ Formado en la atmósfera intelectual de la persistente teología liberal, con notable influjo en sus

²⁹ De la inmensa bibliografía sobre Barth pueden señalarse, una vez más, los clásicos estudios de H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976 y H. Bouillard, *Karl Barth* (3 vols.), París, 1957. Como visión de conjunto es muy útil el trabajo de su fiel discípulo E. Jüngel, "Barth, Karl", en G. Krause-G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. V, 1980, 251-268 (con la mínima bibliografía esencial). Muy recientes son los artículos de P. Carreras, "El concepto de religión en Karl Barth"; *Revista catalana de teologia*, 7 (1982), 367-441, y P. Corset, "Une Aufklärung 'à la lumière de l'Évangile': Karl Barth"; *Recherches de science religieuse* 72 (1984), 483-526.

primeras épocas de su maestro W. Herrmann, Barth se ve acuciado, como párroco de Safenwil, entre 1911 y 1921, por la urgencia de la predicación dominical. Es así, según él mismo solía relatar, como, al intentar llegar al corazón de los miembros de su parroquia, se plantea de continuo cuál puede ser la *actualidad* de la Palabra de Dios, de tal manera que ésta tenga que “tocar” a cada oyente en su interior. La primera edición del comentario a la epístola a los Romanos, del año 1919, permanece dentro de una concepción del Reino de Dios como algo que se desarrolla en medio de la humanidad. En su pensamiento es Barth en esta época todavía muy dependiente de la teología liberal.

Muy distinta es, en cambio, la segunda edición del comentario a la carta a los Romanos, que apareció en 1922³⁰ y de la que se han hecho numerosas reimpresiones hasta hoy, siendo traducida a diversos idiomas. Es cierto que, como muestra von Balthasar en su citada obra sobre Barth, éste ha ido evolucionando hacia una aceptación cada vez más plena del esquema de la analogía, lo que le permite un acercamiento también cada vez mayor al pensamiento católico, pero hay una característica esencial del pensamiento barthiano que permanece con claridad absoluta desde el comentario a Romanos de 1922: el intento de fidelidad a la Palabra de Dios como determinante de la existencia cristiana, de la Iglesia y del pensamiento teológico. Barth tiene muy claro que, en lo esencial, es Dios quien se acerca al hombre y no el hombre quien se acerca a Dios, si es que ha de recibir de él la salvación. De esta convicción de Barth son amplísimo testimonio los *Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1927), el libro *Fides quaerens intellectum* sobre san Anselmo (1931), al menos en su intención fundamental y sin entrar en detalles discutibles, y *Die Lehre vom Wort Gottes* 1 (1932) y 2 (1938), primeros tomos de la “Dogmática”, que Barth, dada la extensión de la obra emprendida, no pudo concluir, dejando, sin embargo, un total de 12 gruesos tomos de la misma en alemán, incluyendo el discutido “Fragment” sobre el bautismo, y sin contar el tomo de índices, que apareció en 1970, dos años después de su muerte.

Como obra que procede en gran parte de la actividad docente, la “Dogmática” no siempre tiene la originalidad de las obras anteriores, que reflejan, tal vez mejor, pero a menudo de manera excesivamente polémica, lo más característico de Barth. Pero deja entender, precisamente en la lentitud de su desarrollo, la evolución de Barth hacia un pensamiento cada vez más cristocéntrico³¹ y, poco a poco, menos batallador con el

³⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, München, 1922.

³¹ Cf. C. Elorriaga, “El hombre viejo y el hombre nuevo”, *Anales Valentinus*, 4 (1978), 237-330.

catolicismo. De tal manera que, en rigor, el cristocentrismo, juntamente con la primacía de la Palabra de Dios, pasa a ser la doble característica de un Barth que cada vez estuvo más interesado en lo ecuménico. Por otra parte, Palabra de Dios y cristocentrismo no son magnitudes yuxtapuestas, sino incluidas una dentro de la otra, puesto que es la Palabra de Dios la que se revela al hombre de modo eminente en Jesucristo. Por eso, si la Palabra juzga y salva al hombre (Barth preferiría decir “salva y juzga”, del mismo modo que prefiere hablar de “Evangelio y ley” en lugar de “ley y Evangelio”), es en Jesucristo en quien se producen el rechazo y la aceptación del pecador. Tanto el pecado como la gracia se tratarán en Barth en perspectiva cristocéntrica, como ocurrirá en realidad con todos los tratados teológicos.

Barth tendrá, en cambio, menos que decir acerca de la Iglesia y de los sacramentos. Se repiten también en él las carencias generales del protestantismo. Pero es mérito suyo haber devuelto a la teología de la Reforma la necesidad de partir claramente de la revelación. Es en este sentido como quisiéramos hacer, al concluir, unas propuestas sobre la sistematización teológica. Se trata fundamentalmente, de explicar cómo la teología debe construirse alrededor del núcleo de la predicación cristiana que pueda ser más fiel a sus orígenes.

CONSIDERACIONES SOBRE LA SISTEMATIZACIÓN TEOLOGICA

Z. Alszeghy y M. Flick, hablando de distintos tipos de sistematización teológica, distinguen varios modelos históricamente diferentes, de los que dos han tenido de hecho más aceptación: 1) el primero de ellos lo definen como que “se inspira en la *historia de la salvación*”.³² 2) De otro de estos modelos de sistematización señalan que se apoya en la realidad del dinamismo del conocimiento humano, el cual es abierto por Dios hacia sus distintos objetos. Este segundo esquema de disposición de los conocimientos del cristiano lo ven presente en las teologías de corte bonaventuriano.

Pero el primero de los dos esquemas, apoyado en una lógica teológica férea, ha sido el usual, especialmente desde que se fue imponiendo, sobretudo en la Iglesia católica, la forma de hacer teológica de Tomás de Aquino. Dentro de la dogmática, ha venido siendo tradicionalmente el tratado “De Deo uno et trino” el primero en estudiarse. Un acercamiento teológico a la realidad del Dios cristiano debería plantearse, sin embargo, el punto de partida y el conjunto de la sistematización teológica.

³² Z. Alszeghy-M. Flick, *Cómo se hace la teología*, 134. Cf. pp. 134-137.

Pero para comprender por qué se propone esta cuestión es conveniente intentar explicar las razones de lo que ha sido la sistematización teológica habitual. Se pierde a veces la perspectiva adecuada para plantear la cuestión de la sistematización teológica porque se olvida que la teología, como ya se expuso, no ha ordenado siempre el caudal de su saber de un modo sistemático.

Por otra parte, en Europa occidental, especialmente en los países mediterráneos, a través sobre todo de la filosofía, pero en gran parte por la influencia cristiana, se ha especulado abundantemente sobre las posibilidades del hombre de deducir la existencia de Dios. Aunque ha habido respuestas diversas, la Iglesia católica ha respondido siempre afirmativamente: el hombre puede llegar a obtener una certeza auténtica sobre la existencia de Dios. Hasta el punto de que en el concilio Vaticano I se afirma de modo solemne que Dios puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana (Denz.-Schönm. 3004.3026: Denz. 1785.1806).

La posibilidad del conocimiento por parte del hombre de la existencia de Dios ha estado a la base de muchas sistematizaciones teológicas. Ello se observa, por ejemplo, en *La Summa Theologica* de Santo Tomás. El esquema general de la obra es muy conocido, pero vale la pena recordarlo de cara a lo que diremos después. Detallando un poco más lo correspondiente a la primera parte, el esquema puede exponerse así:

Cuestión I: Qué es la teología. Cuestión II: Existencia de Dios. Pese a la brevedad y relativa sencillez de esta cuestión, es en realidad una pieza clave de la *Summa*. Lo es, en primer lugar, por lo que significa en el conjunto de la estructura de la obra. Si la cuestión I es una especie de prolegómeno, en esta cuestión sobre la existencia de Dios nos encontramos con el primer contenido material de la *Summa*. Y es realmente significativo que ese primer contenido material sea una cuestión de tipo racional, tratada a lo largo de tres artículos: “Si la existencia de Dios es algo conocido por sí mismo” (q. II, a. 1),³³ a lo que se responde negativamente, puesto que se dice, con razón, que es necesario llegar a ella mediante un proceso demostrativo, al menos en la medida en que se trata de que sea objeto de nuestro conocimiento.³⁴ Como segundo artículo aparece el pro-

³³ Cf. la edición latina publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos, n. 77, Madrid, 1951, pp. 15-16. Toda la *Summa* está editada en versión bilingüe en la misma colección.

³⁴ “Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quantum praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q. 3, a. 4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus” (ibid., p. 16).

blema de “si el que Dios exista es demostrable” (q. II, a. 2). En este caso, como también es lógico, se responde afirmativamente, puesto que “procedemos por el efecto al conocimiento de la causa”. Se apoya Santo Tomás en Rm 1, 19 y afirma que la existencia de Dios “en cuanto nos es conocida por sí misma de cara a nosotros es demostrable por los efectos que conocemos”. Así se pasa al artículo tercero, el más conocido de esta cuestión, en el que se exponen las famosas cinco vías (q. 2, a. 3). Se trata, como indica su nombre, de cinco caminos racionales para llegar a probar la existencia de Dios. Es, en realidad, una quintuple argumentación de relativa brevedad, pero de gran solidez. Pese a las críticas de diversos tipos a que han sido sometidas en la historia posterior del pensamiento filosófico —por ejemplo, a través de las críticas del principio de causalidad en Hume y Kant—, es difícil decir con certeza que estos agudos argumentos están mal formulados. Ahora, sin embargo, y antes de que propiamente expongamos el tema cuando tratemos expresamente la cuestión de la posibilidad y el sentido que tiene el conocimiento de Dios a través de la razón, basta con hacer esta constatación: La *Summa* comienza el cuerpo de su exposición con una demostración racional de la existencia de Dios. Y desde ahí se continuará construyendo todo el imponente edificio teológico que ha quedado como más significativo del tomismo. Las cuestiones que van de la III a la XXVI abarcarán toda una serie de temas generales diversos sobre Dios: su naturaleza y sus propiedades. Es el clásico tratado *De Deo uno*. Las cuestiones XXVII-XLIII estudiarán la realidad de Dios en cuanto es Padre, Hijo y Espíritu Santo, el *De Deo trino*. Las cuestiones XLIV-CXIX, con las que concluye la primera parte de la *Summa*, se dedican a exponer la realidad del mundo y el hombre en cuanto criaturas de Dios.

La segunda parte de la *Summa* está toda ella llena de cuestiones de moral. En las cuestiones LXXXI y ss. está, como un elemento de la moral, al abordar el tema del pecado, la teología del pecado original.

Por último, en la tercera parte, las cuestiones I-LIX estudian a Jesucristo, Dios hecho hombre y redentor. Entre las cuestiones XXVII y XXXVII desarrolla la *Summa*, incluida en la cristología, los diversos temas mariológicos. Las cuestiones LX-XC exponen el Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía y la Penitencia. Las cuestiones posteriores fueron añadidas a la obra después de la muerte de Santo Tomás.

Se puede resumir este esquema así: Qué es la teología. Existencia de Dios. Naturaleza y propiedades de Dios en cuanto sustancia única (De Deo uno) y en cuanto distinto en personas (De Deo trino). Creación del mundo y del hombre. Cuestiones morales y teología del pecado original. Jesucristo, el Verbo encarnado y redentor (y cuestiones mariológicas). Sacramentos. Las épocas posteriores confirmarán la validez de este es-

quema, que ha venido utilizándose hasta nuestros días, al menos en todas sus líneas fundamentales. Por supuesto, al final se ha añadido el estudio de la escatología y, poco antes del Vaticano II —pero sobre todo inmediatamente después de éste—, se ha ido añadiendo, tras la cristología y antes de los sacramentos, un tratado sobre la Iglesia que recogía especialmente los aspectos dogmáticos de la eclesiología del Vaticano II. Tradicionalmente se venía también estudiando entre la cristología y la temática de los sacramentos la cuestión de la acción de Dios en el hombre mediante la gracia y las virtudes infusas, fe, esperanza y caridad.

En este esquema se da una extraordinaria fermentación filosófica de los planteamientos teológicos. El aristotelismo, que en la época a la que se enfrentaba Tomás podía presentarse como una fuerza agresiva, quedó así convertido en una propedéutica de la teología. El mérito innegable de la *Summa* es el de haber desarrollado una función apologética de primer orden.

La corrección —o mejor: el añadido— más importante que ha sufrido la estructuración de la teología católica desde la Edad Media hasta los siglos XIX y XX ha sido la introducción de las cuestiones que se tratarán en la teología fundamental. La teología fundamental usual “contiene —en palabras de K. Rahner— la fundamentación científica del hecho de la revelación de Dios en Jesucristo”. Con la cautela intelectual que le es propia señala además Rahner que, “aunque distan mucho de estar aclaradas todas las cuestiones sobre la naturaleza y la tarea de una teología fundamental en el marco de la teología católica, y la discusión sobre ello se ha avivado de nuevo en los años que van desde el modernismo y en el diálogo con la filosofía existencial, con la teología evangélica y en la discusión sobre la problemática y la concepción de una “filosofía cristiana”,³⁵ “no puede dudarse acerca de la posibilidad y necesidad de una fundamentación racional de la fe, aunque “fundamentación” se exprese en un sentido todavía muy indeterminado”.³⁶ Para esta “fundamentación racional” (*rationale Begründung*), que no debe ser entendida en el sentido de que la fe se fundamente en la razón —como una comprensión superficial de la expresión podría dar a entender— sino en el de que se analiza la fe en Cristo con los medios de la razón para hacer ver que ese acto de fe, hecho posible en la gracia de Dios, no sólo no es contrario a la razón, sino que es plenamente acorde a ésta, aunque en último término sea sólo un don de Dios, se hace necesaria *en primer lugar* una

³⁵ Remite aquí Rahner a J.-B. Metz, “Christliche Philosophie”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, 1.141-1.147.

³⁶ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, edición refundida por J.-B. Metz, Freiburg, 1971, 29.

explicación de la *posibilidad, conveniencia y hasta necesidad en cierto modo moral de la revelación de Dios al hombre*. Es el primer punto que se estudia en la teología fundamental. *En segundo lugar*, la teología fundamental aborda la cuestión de *si de hecho* —la respuesta sería afirmativa— *en algún lugar o a través de alguien se ha dado tal revelación. La respuesta es que tal realidad se ha dado en Cristo, el cual*, reuniendo a los apóstoles y encargándoles una misión especial, *ha enviado con ellos a quienes los hombres puedan y deban escuchar como testigos de la verdad anunciada por Jesús*. Así, por último, se va creando una *tradición* en la Iglesia, bajo la *asistencia permanente del mismo Cristo y del Espíritu Santo prometido* por él, en la que la Palabra pronunciada por Dios ha quedado consignada fundamentalmente en la *Escritura*, cuyo especial valor, por su inspiración, suele estudiarse aquí. Muy a grandes rasgos, éste es el esquema de la teología fundamental clásica, que, siendo en realidad parte integrante de la dogmática, es una especie de pórtico a ésta. Se la ha considerado en los manuales a veces “como un puente entre la filosofía y la teología”,³⁷ con lo que se ha querido indicar que posibilita una transmisión fluida desde la razón hasta el estudio (racional) de la fe. El tema de la existencia de Dios, en la teología de los estudios eclesiásticos, se ha venido dando por estudiado en la teología natural. En realidad, en la *Summa Theologica* el tema de la existencia de Dios, estudiado al principio en la *Summa*, tal como ya se ha hecho ver, se plantea y se resuelve de un modo netamente filosófico.

No se ha expuesto aquí el edificio de la fe, sino la estructura de la teología, que pretende ser una reflexión seria sobre aquella. El estudio de esta manera de sistematizar la teología, que ha sido la forma usual de hacerlo durante mucho tiempo, evidencia cierto esquema o estilo de pensamiento: si la teología *fundamental*, concebida en la manera que se ha expuesto, precede de modo lógico a la dogmática y si de lo que se trata entre otras cosas es de asegurar desde el punto de vista de la reflexión racional, 1) la *posibilidad* de la revelación (por parte de Dios como agente y por parte del hombre como destinatario) y 2) su *facticidad* en Jesucristo, aunque además se intente prestar en ocasiones mayor atención a la situación en que se encuentra el hombre como receptor de cualquier posible revelación,³⁸ surge la impresión inevitable de que la vida en la fe es algo

³⁷ Cf. M. Nicolau, “Introductio in theologiam”, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, Madrid, 1962, p. 35. Vid. una descripción de los procedimientos de la teología fundamental en K. Rahner, op. cit., 29 ss.

³⁸ Esta atención a las condiciones en que se encuentra el destinatario que es el hombre a quien de hecho le irá siempre dirigida la revelación de Dios en Jesucristo es lo que intentó la obra ya citada y clásica de K. Rahner, *Hörer des Wortes*. La última aportación de Rahner en este sentido puede verse, p. ej., en su *Curso fun-*

de lo que uno puede dar cuenta cuando previamente se han puesto unos fundamentos de tipo racional. En realidad, en la vida de los cristianos se da más bien esta otra situación: en primer lugar, alguien abraza la fe y, en un segundo momento —que no siempre se da—, cuando ya se está viviendo de la fe en Jesucristo, es cuando, dentro del ámbito más amplio de la vida en la fe, un cristiano puede preguntarse si no será racionalmente ilegítimo el salto que ha dado. El objeto de la teología fundamental y de la apologetica clásicas es precisamente hacer ver que, en el salto que toda fe supone desde un fiarse de las propias fuerzas hasta una confianza cada vez mayor en Jesucristo, no hay nada de irracional, sino que se trata de una adhesión a Dios que da al hombre una plenitud que aumenta progresivamente.

Todo lo que hemos expuesto hasta aquí ha sido con la intención de explicar cómo se ha venido construyendo la sistematización teológica. La teología ha sido durante bastantes siglos un sistema bastante compacto de las verdades cristianas, un edificio, por otra parte, al que, según las necesidades, se le han ido añadiendo sucesivas ampliaciones. Así, por ejemplo, ante la eclesiología unilateral de Jan Hus y las tendencias conciliaristas, en el siglo xv, se responde teológicamente mediante el desarrollo de los tratados de *Ecclesia*. O también sucede que la teología fundamental, en el sentido de la época moderna, se desarrolla ante las acusaciones de irracionalidad que la Ilustración tiende a lanzar contra el cristianismo. Pero puede quizá decirse que este modelo de sistematización teológica, vigente prácticamente desde la Edad Media, y válido en muchos aspectos, debería ser examinado a la luz de las necesidades pastorales de la Iglesia. Es lo que vamos a intentar dilucidar a continuación. Con ello se entra en la última parte del presente trabajo.

EL ANUNCIO POR LA IGLESIA DE LA SALVACIÓN EN JESUCRISTO COMO DETERMINANTE DE LA ESTRUCTURA DE LA TEOLOGÍA

Parece legítimo preguntarse si la teología, para responder mejor a su misión de ciencia *de la fe*, no debería seguir unos pasos señalados más bien por el proceso y el camino que recorre el hombre que se está haciendo seguidor de Cristo. Seguir estos pasos implicaría de manera bas-

damental sobre la fe, Barcelona, 1978 (lleva fecha impresa de 1979), 172 ss. Estas páginas reflejan muy claramente, como el mismo Rahner confiesa *ibíd.*, 174, la misma orientación teológica que se encuentra en A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación, Mysterium Salutis* (eds. J. Feiner y M. Löhrer) I/1. Madrid, 1969, 47 ss. Cf. *id.*, *Salvación, Historia de la: Sacramentum Mundi*, VI, 212-221 (II, "Exposición teológica").

tante evidente que la teología puede estructurarse de otras maneras diversas. En realidad no se va a ofrecer aquí ninguna sistematización posible de toda la teología desde ese punto de vista. Pero sí sería conveniente poder partir de la perspectiva de la predicación, tarea básica de la Iglesia, para emprender el estudio teológico de la realidad del Dios que Jesucristo ha manifestado a los hombres. Y ello por un motivo: la conexión entre teología y predicación parecería así mucho más clara. La predicación ayudaría a entender y a hacer la teología. Y la teología colaboraría así a preparar la predicación.

Cuando la Iglesia quiere acercar la salvación cristiana a hombres que quizá nunca han oído hablar de ella, no suele comenzar de hecho por cuestiones del ámbito de las estudiadas en teología fundamental, sino que lo realiza en un anuncio global y muy sencillo de que sólo en Jesucristo está la salvación. Es lo que se llama *kerygma*. Este término está en estrecha dependencia de ciertos modos de expresarse el Nuevo Testamento y fue introducido en la terminología teológica por Martin Kähler. La palabra griega κήρυγμα significa un “anuncio” en forma de pregón, y es la acción de κηρύσσειν, “pregonar”, verbo utilizado en el Nuevo Testamento en general más de sesenta veces.³⁹ El término κήρυγμα es empleado con menos frecuencia, pero su uso va como más estrechamente ligado al hecho concreto del anuncio de la salvación en Cristo: τὸ κήρυγμά μου, “la predicación mía” (de Pablo), en 1 Cor 2, 4; εὐδόκησεν ὁ Θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σώσαι τοὺς πιστεύοντας, “tuvo a bien Dios salvar a los que creyeran por la necesidad de la predicación” (1 Cor 1, 21). No queda lugar a dudas de que el anuncio de la salvación es eficaz por el mismo hecho de realizarse (cf. 1 Cor 15, 1-2; 1 Tes 1, 5; 2, 13).

Más allá, sin embargo, de un análisis estricto del término en el Nuevo Testamento, es posible saber además algo de los primeros anuncios cristianos de la salvación. “Partiendo de las cartas paulinas —sobre todo de fragmentos de confesiones de fe, de citas de himnos y de expresiones acuñadas— es posible reconstruir las líneas fundamentales del *kerygma* cristiano primitivo. Además, los sinópticos, que han conservado la tradición de Jesús, permiten fijar algunas afirmaciones de la primitiva comunidad palestinese.⁴⁰ Es por ello posible considerar que un pasaje tan clásico como 1 Cor 15, 3-8 recuerda y refleja una acción kerygmática anterior de Pablo, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμεν ὑμῖν (v. 1), pero en realidad es más que eso: se trata quizá, respondiendo a un anuncio de la salvación, de una confesión de fe: “que Cristo murió por nuestros

³⁹ M. Guerra Gómez, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos, 21971, p. 27.

⁴⁰ Thwnt (citamos de la edición italiana), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, 476, nota 15.

pecados según las Escrituras, y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras...” (vv. 3-4). La afirmación de que Cristo ha resucitado constituye el núcleo de la predicación cristiana primitiva.

Ulteriores precisiones sobre el contenido de la predicación cristiana más antigua no son necesarias aquí en este momento. Pero lo que sí creo que se puede afirmar es que la estructura de la teología y, en última instancia, la manera como debe ser ordenado el acervo de los datos del teólogo, pueden ser determinadas por el modo como se va presentando el mensaje cristiano de salvación. Esto significaría que la teología, reflexión sobre la fe cristiana, debería comenzar por un estudio del kerygma, del anuncio de la salvación en Jesucristo. Desde ahí, el siguiente paso sería el estudio, al menos inicial, de la figura de Cristo. No se trataría de que se elaborase entonces un tratado de apologética sobre la persona de Cristo (aunque es cierto que el iniciador de la fe cristiana puede ser defendido de toda mala interpretación posible), sino de que se presentase, al menos globalmente, la acción salvadora y la realidad de Jesucristo (en su actividad, pero sobre todo en su muerte y en su resurrección).

Desde la resurrección se pueden entender mejor la actividad, el sentido salvador de su muerte y toda la realidad y acción de Jesucristo. Un paso posterior llevaría a estudiar al Dios que Jesucristo ha revelado. Ahí encontraría su lugar un estudio específicamente cristiano de la realidad de Dios. Específicamente cristiano, porque se trataría del Dios que Cristo ha dado a conocer. Aceptando esta perspectiva, se estudiaría el misterio de Dios después de acercarse, al menos de un modo global, a la persona y a la obra de Jesucristo.

En esta línea, buscando que la teología reflexione y sistematice la experiencia de salvación que los hombres pueden hacer en Jesucristo, se podrían pensar también los siguientes tratados teológicos. Por ejemplo, el tema teológico de la realidad radical del pecado como algo que es puesto de manifiesto por Jesucristo.⁴¹

Todo esto sugiere que es posible partir, a la hora de elaborar los tratados teológicos, de las mismas experiencias de salvación que se describen en la Escritura. Si el proyecto que Dios tiene al revelarse al hombre “se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la Salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio

⁴¹ Cf. “El contexto cristocéntrico de la teología del pecado original y sus consecuencias metodológicas”, que publiqué en *El método en teología*, Actas del I Symposium de teología histórica, Valencia (Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”; Series Valentina IX), 1981, 341-346.

contenido en ellas”, pero, además, “la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la Salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”,⁴² podrá hacerse una teología que se plantee su temática desde la historia de salvación que Dios desde siempre ha querido hacer con el hombre y, en último término, desde la experiencia de la salvación en Jesucristo.

⁴² Conc. Vat. II, *Constitución dogmática sobre la revelación divina*, n. 2.