

PERSPECTIVAS DEL QUEHACER TEOLÓGICO DE CARA AL NUEVO MILENIO¹

Salvador PIÉ I NINOT

Un balance sobre el siglo XX de la prestigiosa revista *The Economist* lo resumía así: «Libertad, igualdad, humildad». ² Esta última expresión, *humildad*, aquí en clave de pasado, se convierte para nosotros en clave de futuro con más razón todavía. Tan sólo con «humildad» podemos balbucear perspectivas. En efecto, un reciente estudio de la socióloga de la religión Danièle Hervieu-Léger presenta una de las nuevas figuras sociológicas con las que aparece el clásico practicante dentro de la movilidad característica del mundo religioso actual: el peregrino, como metáfora de la experiencia actual de la religión en movimiento que genera la «condición peregrina» de muchos creyentes. También las perspectivas que presentamos aquí comparten esa condición peregrina y no de profecía. ³

Con razón ya santo Tomás recordaba que la profecía es «perfectio intellectus quae supra naturalem rationem existit» y, por tanto, sólo se da gracias a «quoddam lumen intelligibile excedens lumen naturalis rationis». ⁴ Estas perspectivas no parten, pues, de este don de la profecía, que tan útil nos sería. La humildad y la condición peregrina continúan aquí. ⁵ En cambio, se sitúan más bien en la línea de la prescripción de la primera carta de Pedro: «estad

1. Texto de la conferencia pronunciada en el «Foro de Teólogos» de las Facultades de Teología de España y Portugal el 7-XII-1999 en Madrid; diversos complementos posteriores se pueden encontrar en nuestras dos recientes publicaciones, *La Teología Fundamental* (edición totalmente renovada y actualizada), Salamanca 2001, y C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001.

2. «Liberty, equality, humility», *The Economist* 11 (1999), portada.

3. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999.

4. *STh* II-II, q. 171, a. 2 co.; q. 172, a. 2, ad 1.

5. Cf. así, K. GABRIEL – J. HORTSMANN – N. METTE, *Zukunftsfähigkeit der Theologie*, Freiburg 1999.

siempre dispuestos a dar razón —*apología*— de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones —*logos*—», comentada precisamente por el mismo santo Tomás para quien dar razón de la esperanza no significa demostrar, sino «ostendere in communi probabilitatem», para lo cual, según el Aquinate, «non requiritur multum magna scientia». ⁶ Es con este talante —carentes por tanto de «profecía» y de «magna scientia», y con «humildad», por razón de nuestra «condición peregrina»—, que se ofrecen estas perspectivas sobre el quehacer teológico de cara al nuevo milenio. Dividimos estas perspectivas en tres áreas ligadas a los tres públicos del teólogo que se convierten también en los propios de la teología: *la academia, la iglesia y la sociedad*. ⁷ Seleccionamos algunos de estos quehaceres para cada una de dichas áreas que presentamos tan sólo esbozados.

1. *Perspectivas del quehacer teológico ante la academia: la recuperación del estatuto científico propio de la teología*

Tres citas de autores españoles nos ponen en guardia ante esta cuestión: por un lado, el filósofo personalista Carlos Díaz ha titulado uno de sus últimos libros, *Apología de la fe inteligente*, donde explica: «la filosofía, al menos la de nuestro pequeño mundo, tiene aún una importante asignatura pendiente: la de restañar cierta herida abierta en vano, herida sangrante producida por una discrecional disociación entre fe y razón...» ⁸ A su vez el historiador profesor de la Universidad de Comillas, Juan M. Laboa, constata, con razón, que «una sociedad plural y secularizada como la actual exige de sus miembros dar razón de su fe». ⁹ Por otro lado, el teólogo salmantino Olegario González de Cardedal, en *La Iglesia en España. 1950/2000*, concluye con este duro diagnóstico: «la Iglesia está sufriendo un desfundamiento intelectual en España [...] ha abandonado el campo de la cultura y de creación literaria, el cultivo de lo que es totalmente gratuito y rentable sólo a largo plazo [...] Las minorías culturales disidentes del país han subido sus niveles culturales, mientras que la Iglesia parece haberlos bajado...». Poco antes ya había afirmado: «La Iglesia acepta su condición de minoría cognitiva, de grano de mostaza, de trozo de levadura y se inserta fraternalmente en la masa, dispuesta a cumplir un servicio a los hombres en la

6. *STh* suppl., q. 36, a. 2, ad 2.

7. Cf. esta clásica articulación en D. TRACY, *The Analogical Imagination*, London 1981, pp. 3-46; se une a ella, J. MOLTSMANN, *Was ist Theologie: Erfahrungen theologischen Denkens*, en su *Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, pp. 19-23.

8. C. DÍAZ, *Apología de la fe inteligente*, Bilbao 1998, libro dedicado a O. González de Cardedal.

9. *Historia de la Iglesia Católica*, V: *Edad Contemporánea*, Madrid 1999, p. 536.

medida en que se les acerca el nombre de Dios, el evangelio de Cristo y la esperanza absoluta.»¹⁰

Para responder a esta cuestión, conviene reafirmar el estatuto propio de la teología como tarea eclesial de talante primariamente teorético-especulativo de la *scientia fidei*, y recuperar la lección de Tomás de Aquino que, cuando se interroga sobre el carácter «especulativo» o «práctico» de la «sacra doctrina», responde: «(Sacra doctrina) magis est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis.»¹¹ Esta preeminencia, que no es exclusividad, del momento especulativo sobre el operativo indica la función a la cual está llamada la teología en el interior de la comunidad de los creyentes, es decir su servicio específico: acompañar el descubrimiento de la fe y la expresión de sus razones profundas.

Ese texto debe complementarse con una importante precisión del mismo santo Tomás sobre cómo debe entenderse la «sacra doctrina»: «omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem».¹² La teología, pues, toca todos los temas humanos y prácticos, eso sí «sub ratione Dei». Por eso, ya K. Rahner indicaba que uno de los aspectos más importantes de la autocomprensión de la teología como ciencia es la necesidad de cierto nivel de reflexión, que se distingue de la experiencia religiosa humana, aunque está motivado por ella y hacia ella se orienta.¹³

El documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI) sobre *Magisterio y Teología* subraya el tipo de autoridad específica de los teólogos conseguida gracias a su cualificación científica que «no puede ser separada del carácter propio de esta investigación que es la ciencia de la fe [...] Bajo este aspecto, la teología tiene en la Iglesia no solamente una autoridad profana y científica, sino también una autoridad eclesial: se inserta evidentemente en el orden de autoridades que se derivan de la Palabra de Dios y que están confirmadas por una misión canónica».¹⁴ En efecto, tal como recuerda, la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *La vocación eclesial del teólogo*: «el trabajo del teólogo responde al dinamismo interno de la misma fe, ya que por naturaleza la Verdad quiere comunicarse, puesto que el hombre ha sido creado para percibir la verdad, y desea en su profundo interior conocerla para reencontrarse con ella y encontrar así su salvación (cf. 1Tm 2,4). [...] La teología,

10. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España. 1950/2000*, Madrid 1999, pp. 415.420s.

11. *STh* I, q. 1, a. 4.

12. *STh* I, q. 1, a. 7 co.

13. Cf. *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, pp. 21s.

14. Tesis VI, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), *Documentos 1969/1996*, Madrid 1998, p. 132.

que busca “la razón de la fe” y ofrece, a aquellos que buscan, esta razón como una respuesta». ¹⁵

El abandono de esta perspectiva, dadas las urgencias de nuestra realidad eclesial actual, es un riesgo a evitar. En este sentido, conviene distinguir los diversos niveles de comunicación y formación de la fe, sin menoscabo de la función propia de la teología *ut sic* y de los centros académicos universitarios de teología que tienen la investigación incluida en su currículum, no sólo de segundo ciclo, sino especialmente de tercero. De hecho, el teólogo tiene como función y carisma propio «radicalizar» un elemento —el «cogitare cum ecclesia» en la línea de la «scientia fidei»— que, aunque sea de forma embrionaria y no refleja, caracteriza el creer de todo creyente. En este sentido, es verdad que se puede decir que todo creyente es teólogo, pero atención —«quod nimis probat, nihil probat»!—, sin teología académica y científica, esta teología «implícita» de todo creyente se puede convertir en un sentimentalismo, en un practicismo o en una estéril erudición, según denunciaba Hegel con agudeza al observar la falta de metafísica de su pueblo. ¹⁶

Recordemos la útil explicación de san Buenaventura sobre el camino que conduce de la fe a la ciencia de la fe. En efecto, en el acto de fe el objeto de la fe viene afirmado como objeto a creer —el «credibile ut credibile»—; en cambio, en la teología el mismo objeto es investigado con el fin de comprenderlo —el «credibile ut intelligibile»—. ¹⁷ Lo «credibile», pues, se convierte en objeto de un trabajo cognoscitivo «añadiéndole» la razón: «credibile, prout tamen transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis». ¹⁸

Además conviene tener presente que el sujeto auténtico de esta «scientia fidei» que se llama teología no es tanto el teólogo singular o el conjunto de todos ellos, sino la misma Iglesia. Y precisamente esto, es decir el hecho que la Iglesia como «congregatio fidelium» sea el sujeto auténtico y no sólo el «partner» o el objeto de la teología cristiana, fundamenta el distintivo de eclesialidad teórico-científica propia de la teología. Siendo, pues, una función vital del pueblo de Dios, ni su ejercicio, ni quien lo ejercita se puede considerar como un funcionario sino como un sujeto vivo de la comunidad eclesial. ¹⁹

15. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (CDF), «La vocación eclesial del teólogo», 7: *Enchiridion Vaticanum* 12 (1990), núm. 253.

16. Cf. su *Ciencia de la lógica*, I, 6, donde lamenta el espectáculo singular de un pueblo faltado de metafísica, comparado con un templo ricamente adornado pero sin altar, y denuncia la teología de su tiempo por no ser guardiana de los misterios especulativos y de la metafísica, ya que prefiere una dirección equivocada: el sentimentalismo, el pragmatismo y la erudición estéril.

17. *Breviloquium* I, 1.

18. *In I Sent*, proem. 1c. Cf. las reflexiones de J. M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid 1996, pp. 79-150.

19. Cf. las perspectivas de M. SECKLER, «Theologie als Glaubenswissenschaft», en W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Freiburg 1988, pp. 179-241; R. FISICHELLA, «Che cos'è la teologia», en AA.VV., *La Teologia tra Rivela-*

Ahora bien, la científicidad de la teología va muy ligada a la función determinante de los «loci theologici», cuestión surgida especialmente desde el Concilio Vaticano II y que ha suscitado una importante impostación de la teología en su vertiente contextual, y «local», clave para su inculturación. Se trata de una tarea decisiva para la teología en el momento actual. Veamos tres ejemplos significativos.

El primer ejemplo se refiere a la Escritura como «alma de toda la teología». ²⁰ Se debe constatar que, en general, no parece que el crecimiento y la calidad de las investigaciones bíblicas contemporáneas estén vivificando de modo determinante la teología dogmática, la cual no encuentra síntesis útiles de teología bíblica. ²¹ Por otro lado, la interpretación de la Biblia en el Espíritu (DV, 12), es un excelente programa, pero sus realizaciones tan sólo aparecen fragmentariamente. El mismo concepto de «sensus plenior», que puede aparecer como tan congenial a tal tipo de interpretación, ha desaparecido prácticamente de la hermenéutica bíblica presente, aunque su uso práctico continúa sobre todo basado en textos magisteriales y seguramente no es más que una expresión moderna de cierta forma de «sentido espiritual». ²² Es verdad que el método de la «Wirkungsgeschichte» —loado por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993— aparece como un buen sustituto del «sensus plenior», pero sus primeros frutos no parece por ahora que hayan hecho suficiente huella en las sistematizaciones teológicas postconciliares...

Ligada a esta perspectiva aparece sin duda la cuestión de la relación de la Escritura con la Tradición eclesial. Es sabido que esta cuestión fue la problemática más delicada de todo el Vaticano II, pero que ha desaparecido posteriormente quizá porque su solución final acertó en la síntesis, es decir en superar

zione e Storia (nuova edizione), Bologna 1999, pp. 13-164, y el testimonio de Cl. GEFFRÉ, *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle?*, Paris 1999.

20. DV, 24; OT, 16; CTI (1988) C.I., 1; Pontificia Comisión Bíblica (PCB) (1993) 3. Recordemos que ha sido el profesor de Deusto, J. M. Lera, quien ha precisado el origen «jesuítico» de tal expresión en un estudio ya clásico, «Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase)», *Miscelánea Comillas* 41 (1983) 409-422; cf. M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura anima della teologia*, Vaticano 1999, especialmente pp. 69-100.

21. Hace un tiempo el profesor de Barcelona F. Raurell subrayaba ya su difícil identidad en *Teologia Bíblica a l'encalç d'una difícil identitat*, Barcelona 1989; su momento actual con una detallada bibliografía puede verse en la colaboración del antiguo Rector del Anselmiano de Roma, P.-R. Tragan, en la nueva edición ampliada de E. VILANOVA, *Història de la Teologia Cristiana*, I, Barcelona ²1999, pp. 29-119 (trad. cast. sólo de la 1ª edición de 1984); P. Walter propone la «teología narrativa» como perspectiva, «Biblische Theologie.III», *LThK* 2 (1994) 433-435.

22. A partir de 1970, según constata el gran especialista en este tema R. E. Brown, no se ha generado discusión sobre el «sensus plenior», aunque virtualmente su uso actual se percibe en el «sentido más pleno» o en el «exceso de sentido» del cual se habla en la nueva hermenéutica, cf. «Hermeneutics», en AA.VV., *The New Jerome Biblical Commentary*, New York 1990, § 71, pp. 49-51; J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church»*. *Text and Commentary*, Roma 1995, pp. 124.130s.

tanto la teoría católica más habitual de las «dos fuentes», como la protestante del principio de la «sola Scriptura». En efecto, la visión de la *Dei Verbum* en una línea de conciliación parece evidenciar la diferencia entre los «datos constitutivos» de la Escritura y la «función criteriológica» de la Tradición, ya que ésta aporta la «certeza» de lo revelado.²³ Por tanto se apunta a una comprensión del principio católico de Tradición como *la Escritura en la Iglesia*, ya que ésta «en su doctrina, vida y culto transmite todo lo que ella es y cree» (DV, 8) y en su interior existe «el ministerio de interpretar autorizadamente», ministerio que ha sido «confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia» (DV, 10).²⁴

¿Cómo pasar, pues, del uso de la Biblia como «dicta probantia» a su capacidad de ser «alma de toda la teología»? ¿Cómo la recepción eclesial y tradicional de la Escritura puede ayudar a esta fascinante misión de «animadora» de toda la teología? He aquí un gran y decisivo desafío...²⁵

El segundo ejemplo se refiere a la hermenéutica conciliar del Concilio Vaticano II, que, dado su especial estatuto de concilio pastoral sin condenas y definiciones formales, está planteando una cuestión hermenéutica de primera magnitud. En efecto, la publicación en diversas lenguas de su historia por parte del «Istituto di Scienze Religiose» de Bolonia dirigido por G. Alberigo suscita una renovada reflexión sobre el Vaticano II especialmente en la categoría clave de «evento» —que recuerda la famosa «escuela francesa de los Annales»—. En efecto, «cuando el Concilio deje de ser una serie de textos con los cuales probar las opciones teológicas y prácticas propias; es decir, cuando superemos la fase en que el Concilio se utiliza como una colección de *dicta probantia*, y

23. DV, 9; el canon e interpretación de la Escritura: DV, 8.12. U. Betti, subraya que los redactores de la *Dei Verbum* (DV) «erano ben consapevoli che a ciascuna (verità rivelata) era stato riconosciuto dal magistero un fondamento anche biblico». Y precisa: «la Chiesa non fa nessuna esegesi: solo si richiama alla Scrittura per dare autenticità alla Tradizione» (*La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione*, Roma 1985, p. 268 y n. 102).

24. Cf. nuestros «Escritura, Tradición y Magisterio en la DV o hacia “el principio católico de tradición”», en AA. VV., *La Palabra de Dios y la hermenéutica. Actas del VI Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1991, pp. 111-145; «Palabra de Dios», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, pp. 1044-1046; «Introducción a la DV», en CEE (ed.), *Concilio Ecueménico Vaticano II*, Madrid 1993, pp. 172-177; cf. J. WICKS, «Tradition», *Catholicisme XV* (1997) 185-200; J.-G. BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998, y dos significativas monografías españolas recientes, A. M. NAVARRO, «*Evangelii Traditio*». *Tradición como Evangelización a la luz de la DV*, I-II, Vitoria-Gasteiz 1997, y J. A. ALCÁIN, *La tradición*, Bilbao 1998.

25. Cf. la panorámica de J. M. Sánchez Caro, en A. M. ARTOLA – J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *Introducción al estudio de la Biblia*, 2, Estella 1989, pp. 409-435; las reflexiones y propuestas de J. A. FITZMYER, *Scripture, the Soul of Theology*, New York 1994, y G. O'COLLINS – D. KENDALL, *The Bible for Theology*, New York 1997. La «Wirkungsgeschichte» eclesial se centra en los más significativos «dicta probantia»: especialmente sobre los sacramentos, sobre el primado...

redescubramos, en cambio, su espíritu a través de un conocimiento riguroso de todo el acontecimiento conciliar»,²⁶ podremos interpretarlo correctamente. He aquí, pues, este novedoso planteamiento que suscita una cuestión hermenéutica de primera magnitud.

Un tercer ejemplo es el referente al valor epistemológico de la praxis histórica. Sin duda, la teología o teologías de la liberación han puesto de relieve esta decisiva cuestión. Es verdad que en diversos proyectos académicos se ha marginado esta cuestión por ciertas connotaciones que han comportado algunas de estas teologías de la liberación, pero con honestidad se debe decir que, a pesar de sus limitaciones y riesgos, han sido las teologías más vivas y dinámicas de la etapa postconciliar. No se puede negar que estamos ante una importante reflexión a partir de la autodefinición que da Clodovis Boff, para quien la teología de la liberación es «una teología no de oposición ni de sustitución, sino de complementariedad crítica, puesto que su novedad radical es el encuentro con el pobre como sujeto histórico».²⁷ Ahora bien, el paso hacia un propio y autónomo lugar teológico de la praxis acarrea dificultades epistemológicas, ligado también a su lugar antropológico, dificultades que deben continuar reflexionándose también teóricamente, por ejemplo, con la ayuda de la valoración de la «acción comunicativa».²⁸

Recordemos, para concluir esta cuestión de los «loci theologici», que los estudios clásicos sobre Melchor Cano por parte de A. Gardeil y A. Lang,²⁹ concentrados en el aspecto epistemológico, han experimentado una reorientación con los estudios más recientes especialmente de M. Seckler, los cuales apuntan a su significado primariamente eclesiológico.³⁰ Sea como sea, es obvio que las

26. G. RUGGIERI, «Para una hermenéutica del Vaticano II», *Concilium* 279 (1999) 13-28.27s.; cf. P. BURKE, *La revolución historiográfica francesa (la escuela de los «Annales» 1929-1989)*, Barcelona 1994; cf. en esta perspectiva, E. VILANOVA, *El Concilio Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995; V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca – Madrid 1999; esta obra que tiene cinco volúmenes se publica en castellano bajo la dirección de E. Vilanova, cf. G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 1, Salamanca 1999.

27. «Epistemología y método de la teología de la liberación», en AA.VV., *Mysterium Liberationis*, I, Madrid 1990, pp. 79-87.113; cf. J. B. METZ, *Tesis sobre el lugar teológico de la teología de la liberación: Por una cultura de la memoria*, Barcelona 1999, pp. 36-47; J. SOLS, *La teología histórica de I. Ellacuría*, Madrid 1999, sitúa la praxis dentro del marco de la teología histórica.

28. Cf. E. ARENS, *Christopraxis: Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg 1992.

29. Cf. A. GARDEIL, «Lieux théologiques», *DThC* 9 (1926) 711-747; A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; «Loci theologici», *LThK* 6 (1961) 1110-1112; M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, 2, Madrid 1977, pp. 311-329.386-424.

30. M. SECKLER, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit», en AA. VV., *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt [FS. J. Ratzinger]*, St. Ottilien 1987, pp. 37-65, y su síntesis más reciente en,

perspectivas del quehacer teológico presente y futuro exigen una profundización que convendrá acompañar y sistematizar.³¹

Finalmente, apuntemos brevemente en este ámbito académico la cuestión de la ubicación de la teología en la Universidad. Es sabido que, desde el Real Decreto de supresión de la Facultades de Teología en España del 21 de mayo de 1852, los centros teológicos superiores españoles han sufrido un largo y doloroso camino, agudizado por la supresión que supuso la *Deus Scientiarum Dominus*, en 1932, de los centros eclesiásticos que otorgaban grados en teología, aunque no de forma muy gloriosa. A pesar de ello, Comillas continuó otorgando sus grados de forma interna tal como le había concedido Pío X el 19 de marzo de 1904 y, ya después de la guerra civil, se restauró la Pontificia Universidad de Salamanca el 25 de setiembre de 1940.

No ha sido hasta después del Vaticano II cuando se han constituido progresivamente diversas Facultades de Teología, algunas de ellas integradas en Universidades eclesiásticas privadas de diverso tipo. Pero las Facultades de Teología continúan estando ausentes de la Universidades civiles públicas en España. He aquí un quehacer que supera evidentemente nuestra competencia propia como teólogos, ya que se trata de una cuestión sobre todo institucional, pero que necesita de una renovada reflexión con propuestas y sugerencias. El estatuto de la teología como ciencia, su ubicación «universitaria», es decir su capacidad de estar presente en un espacio que «une-diversidades» o interdisciplinar resta fuertemente interpelado por esta ausencia....³²

2. *Perspectivas del quehacer teológico ante la Iglesia: eclesialidad de la teología y «teología» del magisterio»*

El texto de la *Dei Verbum*, 10, sobre el Magisterio representa un punto de referencia decisivo para una correcta comprensión de la eclesialidad de la teo-

«Loci theologici», *LThK* 6 (1997) 1014-1016, así como la monografía de su discípulo, B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zum theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

31. Es significativa la obra de L. MARTÍNEZ, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, Madrid 1998, pp. 373-391, generalmente bien informada, pero que al concluir ofrece una amalgama inorgánica en la propuesta de catalogación de lugares teológicos.

32. Que la cuestión no es fácil, también en Alemania, puede verse en diversas colaboraciones recientes, así, A. FRANZ (ed.), *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg 1999 (especialmente, K. Lehmann, H. M. Baumgartner, M. Heckel, I. Riedel...); M. SEYBOLD (ed.), *Katholische Universität. Wesen und Aufgabe*, Eichstätt 1993, y H. HORN (ed.), *Didaskalos. Studien zum Lehramt in Universität, Schule und Religion*, Dortmund 1996; sobre la teología en España, cf. J. L. ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, Pamplona 1991; E. VILANOVA, «Teología en España», *European Theologie* 2 (1991) 37-50; M. GESTEIRA, «La teologia spagnola dal Vaticano II ai nostri giorni», *Rassegna di Teologia* 4 (1999) 505-546, y nuestro panorama en «Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II (1965-1995) en Espagne», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 64 (1997) 75-99.

logía y, por tanto, para la gnoseología teológica católica. En efecto, por un lado se subraya su misión de «*authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum*»; por otro, que «*non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat*»; y, finalmente, que a partir de este «fidei deposito» propone lo que debe ser creído. Este texto, pues, junto con *Lumen Gentium*, 25, sobre sus formas y su aceptación, ha ayudado a dibujar mejor la función propia del Magisterio como «norma próxima» de la «norma suprema» que es la Palabra de Dios, y es esta perspectiva la que orienta la teología católica. Todo eso es decisivo, pues, para sostener con lucidez la eclesialidad de la teología.

Ahora bien, dada esta referencia a la eclesialidad de la teología, queremos apuntar a un fenómeno relativamente reciente de lo que algunos han venido a llamar como «teología del magisterio», a imagen de la calificada en su tiempo como «teología del Denzinger», fruto de un uso superficial, ingenuo e irreflexivo del «Denzinger». ³³ No nos referimos a la problemática suscitada por la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* de 1994, ni al «Motu Proprio» *Ad tuendam fidem* de 1998, que aunque plantean cuestiones complejas de tipo gnoseológico tienen la ventaja de que tales documentos expresan claramente su objetivo y su calificación correspondiente, con un reflejo nítido en la nueva redacción del canon 750 del *Codex Iuris Canonici*. ³⁴

Nuestra perspectiva se orienta hacia el riesgo de cierta teología que se centra tan sólo en la norma próxima del Magisterio, ignorando o marginando el estudio directo de la norma suprema que es la Palabra de Dios, convirtiéndose en la que se le ha venido a llamar ya como «teología del magisterio» (A. Antón) o «magisteriología» (G. Alberigo) reducida al puro desarrollo o glosa de las principales verdades teológicas formuladas por el magisterio. En este caso, la función del teólogo terminaría por ser englobada en la misión del anuncio de la Iglesia, restándole sólo la competencia de enseñar por delegación. En defini-

33. Cf. el famoso artículo de Y. CONGAR, «Du bon usage de “Denzinger”», *L’Ami du Clergé* 23 (1963) 321-329, retomado por P. HÜNERMANN, «Indicaciones para el uso teológico del “Denzinger”», en H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia* (P. Hünermann, ed.), Barcelona 1999, pp. 42-46.45, y en M. MUÑOZ, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y de teólogo*, Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña – Herder 1994, pp. 161.201s.

34. Que se trata de cuestiones de tipo gnoseológico queda claro tanto en las matizadas reflexiones de A. ANTÓN, «“Ordinatio sacerdotalis”». Algunas reflexiones de “gnoseología teológica”», *Gregorianum* 75 (1994) 723-742; como en el balance de T. CITRINI, «La recezione ecclesiale di “Ordinatio sacerdotalis”», en G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, Roma 1999, pp. 543-563; y en las reflexiones de B. FERME, «Ad Tuendam Fidem: Some Reflections», *Periodica* 88 (1999) 579-606; así como en las críticas de P. HÜNERMANN al «Ad tuendam fidem», en *Herder-Korrespondenz* 52 (1998) 455-460.460; B. SESBOÛÉ, «A propos du “Motu proprio” de Jean-Paul II “Ad tuendam fidem”», *Études* 10 (1998) 357-367, y del debate teológico sobre la «enseñanza definitiva» entre L. Örsy y el cardenal J. Ratzinger, en *Stimmen der Zeit* 216 (1998) 735-740 [Örsy]; 217 (1999) 169-171 [Ratzinger]; 305-316 [Örsy]; cf. la reciente monografía de J.-F. CHIRON, *L’infailibilité et son objet. L’autorité du magistère infailible de l’Église s’étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999.

tiva, se debe evitar una comprensión o definición de la teología como de una mera derivación o glosa del magisterio, ya que el «lugar» de la teología es la Iglesia, es decir la «congregatio fidelium», donde vive y sirve, y apuntar, por tanto, a un modelo de «cooperación» entre magisterio y teología.³⁵

Esta situación se convierte aún en más problemática cuando se observa que la multiplicación, en estos últimos años, de documentos magisteriales de diverso alcance no siempre ha tenido resultados clarificadores, ya que dichos documentos tienen diverso valor gnoseológico —cosa que no siempre las habituales presentaciones de la prensa subrayan suficientemente— (Constituciones, Bulas, Encíclicas, Exhortaciones, Discursos..., Cartas e Instrucciones de Congregaciones romanas... Cartas pastorales y documentos del propio Obispo, de las Conferencias Episcopales...), tanto más cuanto no hay ningún tema teológico significativo que no haya sido tratado por algún tipo de documento magisterial reciente. Tan sólo recientemente se ha afrontado el valor magisterial de las Conferencias Episcopales con la Carta Apostólica “Motu Proprio” *Apostolos suos*, de 1998, que, con todo, según el comentario de A. Antón, «no ofrece novedades de relieve con respecto al *status* teológico de las conferencias episcopales».³⁶

Tal comprensión, sin embargo, no es la auspiciada por diversos documentos e intervenciones eclesiales autorizadas recientes. Ya Pablo VI en un discurso emblemático al Congreso Internacional sobre la «Teología del Concilio» subrayaba que «la teología adquiere, de modo reflejo, una inteligencia siempre más profunda de la palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura y transmitida fielmente por la tradición viva de la Iglesia bajo la guía del magisterio, y busca clarificar la enseñanza de la Revelación ante las instancias de la razón y le da una forma orgánica y sistemática», cumpliendo, con esto, un doble servicio: una traducción «ad extra» y una interpretación «ad intra».³⁷

En esta línea se situaba también el Documento de la Comisión Teológica Internacional de 1976 sobre «Magisterio y teología» que, al tratar de la función propia de la teología, subrayaba que ésta debía situar «la doctrina y las

35. Cf. M. FLICK, «Le due funzioni della teologia nel documento della CTI-1976», *Civiltà Cattolica* 127 (1976) 472-483, ampliado en Z. ALSZEGHY – M. FLICK, *Come si fa la teologia*, Roma 1978; Y. CONGAR, «Bref historique des formes du “magistère” et de ses relations avec les docteurs», *RSPT* 60 (1976) 99-112; M. SECKLER, «Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft», en W. KERN (ed.), *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982, pp. 17-62.56s. donde describe el modelo de «cooperación» propuesto por Juan-Pablo II a los teólogos en Altötting en 1980; A. STAGLIANÒ, *La teologia «che serve»*, Torino 1996; A. ANTÓN, «I teologi davanti all’istruzione “Donum veritatis”», *Gregorianum* 78 (1997) 223-265.241 («teología del magisterio»); G. ALBERIGO, «Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)», *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 487-521.521 («magisterología»).

36. Cf. A. ANTÓN, «La carta apostólica MP “Apostolos Suos” de Juan Pablo II», *Gregorianum* 80 (1999) 263-297.295; en cambio, G. GHIRLANDA, «Il M.p. “Apostolos suos” sulle Conferenze dei Vescovi», *Periodica* 88 (1999) 609-657.625, n. 24, lo ve como una reafirmación de su conocida y minoritaria opinión sobre el origen no sacramental de la potestad de gobierno.

37. Cf. AAS 58 (1966) 892s.

tomas de posición del Magisterio en la síntesis de un contexto más amplio»³⁸ y recogía la afirmación conciliar según la cual «las investigaciones y los descubrimientos recientes de las ciencias, como los de la historia y la filosofía, suscitan cuestiones nuevas que exigen a los teólogos nuevas investigaciones».³⁹

Por otro lado, en otro documento de la Comisión Teológica Internacional de 1988 sobre «La interpretación de los dogmas» se daba este atinado consejo: «sería deseable que el magisterio eclesiástico, para que no desgastara innecesariamente su autoridad, hiciera, cada vez, claros los diversos modos y grados de obligatoriedad de sus declaraciones».⁴⁰ Como respuesta implícita se puede situar la Instrucción sobre «La vocación eclesial del teólogo» de 1990, que expone cuatro niveles de autoridad doctrinal en orden descendente,⁴¹ con su adhesión correspondiente.⁴² En la presentación de este último documento, el cardenal J. Ratzinger aportaba una afirmación de fuerte contenido: «la teología no es simple y exclusivamente una función auxiliar del magisterio; es decir no se debe limitar a recoger los argumentos de lo que es afirmado en el magisterio. En tal caso magisterio y teología se aproximarían a la ideología, para la cual se trata tan sólo de conquista y de mantenimiento del poder».⁴³

Quizá la reflexión más matizada y lúcida sobre este punto se deba al teólogo G. Colombo quien, poco después de la publicación del documento citado de la Comisión Teológica Internacional, sobre «La interpretación de los dogmas» en el cual tomó parte por ser miembro de tal comisión, publicó un artículo en «pro» del magisterio. En él, después de fundamentar su importancia eclesial, constataba, con todo, «un florecimiento exuberante de intervenciones magisteriales que corre el riesgo de provocar, como efecto perverso, una crisis de superproducción, cuyo resultado paradójico sería, en última instancia, el rechazo práctico de todas las intervenciones, condenadas de antemano al desinterés general por la imposibilidad objetiva de concederles la atención que requieren. El peligro que esto trae consigo es el de conocerlas sólo en la forma tendenciosa y sensacionalista de la prensa de opinión».

A su vez, tomando como referencia las recientes encíclicas de Juan-Pablo II («fluentí come un immenso fiume che porta a valle insieme con gli insegnamenti magisteriali, esegesi ardite, meditazioni elevate, intuizioni fulgoranti,

38. Tesis V, en CTI, *Magisterio y teología*, 1976.

39. GS, 62. Cf. CTI, *Documentos*, 131s.

40. II.3. Cf. *ibíd.*, 433.

41. Cf. núms. 15-17.

42. Cf. núms. 23s.

43. CDF, «*Donum veritatis*». *Istruzione e commenti*, Vaticano 1993, pp. 9-14.11; la dura expresión «ideología» ya fue usada por M. Flick en su comentario al documento de la CTI de 1976.

insomma tutto ciò che può servire ad alimentare la vita del popolo di Dio»), subraya que se está superando ampliamente «la idea de la encíclica como texto privilegiado para el ejercicio del magisterio ordinario, tal como se había establecido en nuestro siglo a partir de la *Pascendi* de Pío X, y esto conlleva una doble consecuencia, feliz la primera, pero incómoda la segunda. La primera trata de poder utilizar inmediatamente la encíclica para la «edificación» espiritual-pastoral; la segunda es el de no poder referirse inmediatamente al magisterio ordinario en el sentido estricto del término, ya que se exige una labor previa de discernimiento, precisamente para captar lo que debe considerarse vinculante y lo que se presenta simplemente en forma exhortativa. Por esto —concluye el teólogo milanés G. Colombo—, la autorizada indicación de la encíclica *Humani Generis* (1950) que, resolviendo una disputa teológica, incluía las encíclicas en el magisterio ordinario,⁴⁴ parece de hecho puesta en discusión, aunque sea por una vía inédita y en todo caso espera una clarificación».⁴⁵

He aquí un quehacer teológico delicado pero importante para nuestra teología católica. En efecto, conviene superar el binomio magisterio / teología para articular el triángulo: pueblo de Dios / teología / magisterio, en el que se manifieste claramente que la teología existe al servicio de la Iglesia y está ordenada a la totalidad de los creyentes con los cuales coopera, descubriendo las virtualidades, la coherencia y la racionalidad del mensaje cristiano. Esta ordenación a la comunidad creyente es la raíz de la singularidad de la vocación del teólogo y de su responsabilidad como servidor de sus hermanos en la fe de la Iglesia. Por eso se puede hablar de una relación de «pericoresis» (así, M. Seckler y A. Antón), en la cual el aporte propio de la teología es la argumentación científica, y el aporte propio del magisterio es el testimonio de la «fides Ecclesiae catholica» y, en última instancia, la decisión autoritativa, como «intérprete auténtico» (*DV*, 10), estando ambos enraizados «in medio Ecclesiae».

En este sentido el quehacer teológico deberá precisar mejor las afirmaciones del magisterio con una recuperación de las calificaciones teológicas.⁴⁶

44. *DH*, 3885.

45. Cf. G. COLOMBO, «Pro magistero ecclesiastico», *Rivista del Clero Italiano* 70 (1989) 86-89; también así se sitúa F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial*, Madrid 1998, pp. 172s.; W. Kasper ya apuntaba que «sería imprudente en extremo dejar que la infalibilidad “irradie” todo lo posible en la enseñanza ordinaria del papa. La espada puede mellarse aunque se utilice una sola vez» (*Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978, p. 100 [texto en M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca 1996, p. 335]; la referencia original se encuentra en la p. 100, en lugar de la p. 136s.); cf. las atentas reflexiones de F. A. SULLIVAN, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin 1996.

46. Cf. la síntesis de H. WALDENFELDS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, pp. 627s., y la más reciente de L. SCHEFFCZYK, «Qualifikationen», *LThK* 8 (1999) 755-757; la «gerarchia di gradi dovrebbe essere considerata non un impedimento, ma uno stimolo per la teo-

Ahora bien, dado que la teología de estos últimos años ha ampliado sus géneros literarios no proclives a afirmaciones o proposiciones de certeza, sino más bien orientadas hacia formas más «narrativas» y «pastorales», la articulación entre dichos géneros literarios y las precisiones dictadas por el Magisterio asumiendo los nuevos géneros literarios (por ejemplo, el mismo Vaticano II que se plantea como concilio pastoral; las recientes Encíclicas y Exhortaciones postsinodales...) aparece como un quehacer no menor, delicado pero importante, para que el Magisterio no se banalice. Somos conscientes, además, de la utilidad que tienen las enseñanzas de la autoridad eclesial —aunque no contengan afirmaciones magisteriales específicas— tanto para el anuncio más público y extendido de la fe como para el progreso propio de la teología, tal como ya apuntaba hace más de un siglo el Cardenal Newman.⁴⁷

Observemos, concluyendo este punto, la gran capacidad de «provocación» que representa la visión teológica de Juan-Pablo II.⁴⁸ Así, por tomar un ejemplo como es la *Fides et ratio*, no se puede negar que en los comentarios que está suscitando se subraye el fuerte acicate que ha sido para la «recuperación» de la fuerza «pensante» de la teología, teniendo en cuenta que desde un punto de vista epistemológico contiene su afirmación magisterial más solemne sólo en la conclusión.⁴⁹ A su vez, también se han subrayado matices o aspectos novedosos que aparecen referidos especialmente a la misión eclesial y al ecumenismo.⁵⁰

logía», recordó Juan-Pablo II a la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. *L'Osservatore Romano*, 24.XI.1995).

47. Cf. *Apologia pro vita sua*, Madrid 1996, pp. 237-276 (cap. V).

48. Cf. J. M. McDERMOTT (ed.), *The Thought of John Paul II*, Roma 1993, y la clara síntesis de A. DULLES, *The Splendor of Faith. The Theological Vision of Pope John Paul II*, New York 1999.

49. FR, 85.102. Cf. bibliografía en nuestro «La Encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta», *Gregorianum* 80 (1999) 645-676.651, n. 19, a la que debe añadirse: R. FISICHELLA (ed.), *Fides et ratio. Testo e commento teologico-pastorale*, Cinisello Balsamo 1999; L. SCHEFFCZYK, «Theologisches Plädoyer für die Vernunft. Zur Enzyklika *Fides et ratio*», *Forum katholischer Theologie* 15 (1999) 48-59; R. FERRARA – J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina 1999, y los monográficos «Fe y razón. Empeño liberador para un mundo en crisis», *Theologica Xavierana* 130 (1999) 131-209; «*Fides et ratio*. Comentarios», *Revista Teológica Limense* 33 (1999) 139-226.

50. Sobre la Encíclica *Redemptoris Missio* de 1990, núm. 34, se ha subrayado una posible formulación teológica novedosa como sería la tipificación de la misión eclesial en tres formas: misionera, pastoral y nueva evangelización, cf. J. LÓPEZ-GAY, «Introducción», en AA.VV., *Haced discípulos a todas las gentes*, Valencia 1991, pp. 7-20.14s.; también, sería algo novedosa la distinción más clara entre el Reino de Dios presente en la historia y en la Iglesia, según J. Dupuis en M. FARRUGIA (ed.), *Universalità del Cristianesimo*, Milano 1996, pp. 38-40.39s.; con referencia a la Encíclica *Ut unum sint* de 1995, núm. 94, se ha anotado que «el ministerio de Pedro —sobrepasando los enunciados del Concilio Vaticano II— se presenta como *episkopé*», así, P. Hünermann en la presentación de este documento, en H. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, 1388 (DH, 5010).

3. *Perspectivas del quehacer teológico ante la sociedad: la pregunta por el sentido definitivo de la vida*

En la Feria del Libro de Frankfurt de 1994 los organizadores declararon expresión del año la palabra «*Sinn*» – «sentido», puesto que en muchos libros publicados en ese año se hablaba frecuentemente de sentido, de búsqueda de sentido, de pérdida y de reencuentro de sentido... Por otro lado, la reciente Encíclica *Fides et ratio* sintetiza su aporte magisterial más específico afirmando que la cuestión decisiva es la referente al sentido último con estas palabras: «lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia».⁵¹

De hecho, el pluralismo moderno cuestiona la fe y las instituciones religiosas, puesto que la opción de fe y la pertenencia a la Iglesia ya no se dan por supuestas, sino que más bien son el resultado de una elección deliberada. Si tales realidades desean sobrevivir significativamente, se necesita tener en cuenta cada vez más los anhelos de sus miembros para que continúen optando por ella. En efecto, vivir el pluralismo y la fragmentación que comporta no es fácil. La democracia, como ideal y como conjunto de instituciones, lo facilita, pero no brinda ninguna ayuda para hacer frente al problema existencial subyacente. El desafío se convierte en el siguiente: ¿cómo poseer convicciones que no se disuelvan en un relativismo manifiesto y que no se encastillen en falsos absolutos del fanatismo?⁵²

No es extraño que, por ejemplo, el influyente psicoterapeuta vienés Viktor Frankl continúe divulgando su libro, recientemente reelaborado en 1997, titulado *El hombre en busca del sentido último*, donde concluye subrayando el fenómeno humano decisivo que representa el «deseo de dar sentido a la vida» y da la siguiente definición de la religión: «la realización de lo que llamamos deseo de llegar a un significado último». Definición que, como recuerda él mismo, es igual a la que ofreció Albert Einstein en 1950, y que dice lo siguiente: «ser

51. Núm. 102.

52. Cf. el estudio paradigmático de P. L. BERGER – TH. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona 1997; en su original alemán se explicita que se trata de un encargo de la Fundación Bertelsmann para un proyecto sobre la «Geistige Orientierung» de la sociedad moderna: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh 1995, pp. 5-7; cf. también nuestra síntesis con bibliografía detallada, «Secularidad y cristianismo», en COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO – COMISIÓN EPISCOPAL DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, *Presbiterado y Secularidad*, Madrid 1999, pp. 19-37.

53. *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Barcelona 1999, pp. 203s., libro sobre el cual Ch. Schönborn, cardenal-arzobispo de Viena, dice que «lleva un mensaje de esperanza y paz, tanto en el sentido espiritual como en el psicológico, a millones de personas» (contraportada); cf. sus diez tesis antropológicas, según la presentación de A. Polaino, en V. E. FRANKL, *La idea psicológica del hombre*, Madrid 1999, pp. 12s.

religioso consiste en haber encontrado una respuesta a «¿cuál es el sentido de la vida?», y a la que ofreció Ludwig Wittgenstein diez años después: «creer en Dios es comprobar que la vida tiene un sentido».⁵³ No es extraño que, para centrarnos en nuestro país, la cuestión del sentido último sea considerada como explícitamente decisiva por tres pensadores españoles contemporáneos como Pedro Laín Entralgo, Julián Marías y Fernando Savater, aunque los dos primeros la plantean positivamente y el último la desprecia como improcedente.⁵⁴

Notemos, con todo, que la formulación explícita de la búsqueda de sentido tiene un desarrollo reciente, ya que surgió después de la crisis de la metafísica a finales del siglo XIX. A partir de aquí, se comenzó a investigar sobre el sentido de la historia, a través de la búsqueda del sentido de los esfuerzos y de los sufrimientos que comporta. En este intento, pues, de construir nuevos ámbitos de orientación, el sentido se ha convertido en un término dominante en la hermenéutica, en la filosofía del lenguaje, en la psicología, en la sociología, en la teoría social... Y el desafío y la problemática más importante que suscita es, en definitiva, cómo descubrir sentido definitivo en la realidad contingente.⁵⁵

Si un pensador de nuestro siglo tiene relieve para el tema del sentido continúa siendo M. Blondel (1861-1949), cuya actualidad creciente puede constatare con el multiplicarse de congresos y sesiones dedicadas a él especialmente con motivo del centenario de *L'Action* (1893), así como de la *Lettre* (1896).⁵⁶ De hecho, las primeras líneas de la primera obra ya plantean claramente la cuestión del sentido de la existencia humana: «¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino? El problema es inevitable. El hombre lo resuelve inevitablemente, y esta solución, verdadera o falsa, pero voluntaria y al mismo tiempo necesaria, cada uno la lleva en sus propias acciones.»⁵⁷

En definitiva, el método de la inmanencia se puede considerar el primer intento —y, hasta el presente, quizá el más profundo— de solucionar con rigor

54. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo 1999; Julián MARIÁS, *Persona*, Madrid 1996; Fernando SAVATER, *Las preguntas de la vida*, Barcelona 1999, sobre todo, el epílogo «La vida sin por qué», pp. 265-280.

55. Cf. el estudio clásico de G. SAUTER, *Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München 1982.

56. Cf. M. J. COUTAGNE (ed.), *L'Action. Colloque du centenaire – mars 1993*, Paris 1994; AA.VV., «Apologétique et théologie fondamentale. Autour de la Lettre (1896) de M. Blondel», *RSR* 86 (1998) 491-573; PH. CAPELLE (ed.), *Philosophie et Apologétique. M. Blondel cent ans après*, Paris 1999; cf. los estudios españoles de J. M. ISASI, *M. Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión*, Bilbao 1982; C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990; *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona 1999; C. IZQUIERDO (ed.), «Blondel y la teología», *ScrTheol* 31 (1999) 893-953, y X. MORLANS, *La experiencia de Dios en la acción social. Hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de M. Blondel*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Teologia de Catalunya 1998.

57. *La Acción* (Introducción, versión y notas de J. M. Isasi y C. Izquierdo), Madrid 1996, p. 3; sobre el sentido, cf. M. LECLERC, *La destinée humaine*, Namur 1993, pp. 103s.159; M. J. COUTAGNE (ed.), *M. Blondel et la quête du sens*, Paris 1998.

científico uno de los problemas más fundamentales de la filosofía de la religión de la Edad Moderna y de la teología cristiana que quiere discernir de qué forma una revelación divina manifestada como hecho histórico positivo puede atestiguar pretensiones incondicionales sobre el hombre en su autonomía más propia. En esta línea afirma Blondel en su *Carta sobre la Apologética* significativamente: «si es verdad que las exigencias de la Revelación están fundamentadas, no se puede sin embargo decir que en lo nuestro seamos totalmente nuestros. Y de esta insuficiencia, de esta impotencia, de esta exigencia es necesario que haya huella en el hombre puramente hombre y eco en la filosofía más autónoma».⁵⁸

No en vano la teología actual continúa interpelada por la fuerte afirmación de hace más de dos siglos de G. E. Lessing cuando escribía: «verdades históricas contingentes no pueden convertirse nunca en la prueba de verdades necesarias de razón». Por eso sostenía que entre Jesús y nosotros existe «un abismo infranqueable (“grastige breite Graben”) que no puedo saltármelo por más que seriamente lo intente».⁵⁹ A esta afirmación el pensamiento ilustrado alemán (E. Kant, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, y posteriormente E. Troeltsch...) quiso responder explícita o implícitamente de diversas formas y el multiplicarse actual de estudios sobre dichos autores en este sentido muestra su sentida actualidad.⁶⁰

A su vez, para responder a esta cuestión aparece un *crescendo* de estudios contemporáneos sobre la llamada filosofía de la revelación como alargamiento de la clásica filosofía de la religión y, ya en el nuevo contexto postmoderno y pluralista, surgen perspectivas novedosas para la temática del sentido definitivo y último que podemos tipificar en dos vías de reflexión. La primera es la que, a partir de cierto horizonte de la inmanencia se puede calificar como vía de la interioridad, presente de forma relevante, por ejemplo, en la «filosofía hermenéutica del testimonio» de Paul Ricoeur, en «el retorno de la religión de encar-

58. *Carta sobre Apologética* (Introducción y traducción de J. M. Isasi), Bilbao 1990, p. 46.

59. G. E. LESSING, «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en A. ANDREU RODRIGO (ed.), *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982, pp. 445-452.447.449; cf. el preciso estudio de X. TILLIETTE, «Raison et Révélation chez Lessing», en M. M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della Rivelazione*, Padova 1994, pp. 259-271.

60. De forma especial los estudios sobre Fichte y Schelling continúan siendo importantes para este tema. Sobre Fichte, cf. la introducción de un teólogo especialista en fundamental, H. Verweyen, en J. G. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Hamburg 1983, pp. LII-LXX, y la nueva introducción del filósofo de la religión, M. M. OLIVETTI, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Bari 1998, pp. VII-LX. Sobre Schelling continúa siendo punto de referencia el estudio de W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1965, así como la introducción y traducción de otro filósofo de la religión, A. BAUSOLA, *Filosofia della Rivelazione*, Milano 1997, pp. VII-LXXXIII; además de los diversos trabajos de X. TILLIETTE sobre este autor, con su última biografía, *F. W. J. Schelling: sa vie*, Paris 1999. Sobre la actualidad de É. Troeltsch, cf. la monografía de G. MÉDEVIELLE, *L'absolu au coeur de l'histoire*, Paris 1998 (prefacio de J. Doré, pp. I-VII).

nación o kenótica» de Gianni Vattimo, en la propuesta sobre «una filosofía del límite» de Eugenio Trías, en las perspectivas de un «humanismo trascendental» de Luc Ferry, y, finalmente, en el análisis de la «inmanencia radical de la subjetividad» de Michel Henry.⁶¹

La segunda vía, enmarcada en cierto horizonte de la trascendencia, sería la vía de la alteridad atestiguada de forma relevante en el pensamiento neohebreo de la «búsqueda del o(O)tro» de un autor recuperado recientemente como es Franz Rosenzweig con su filosofía de «la revelación como orientación» y, especialmente, por uno de los pensadores más influyentes actualmente como es Emmanuel Lévinas, con su filosofía de la «heterología», y, a su vez, en la reflexión sobre la «metafísica de la caridad y del don» del fenomenólogo Jean-Luc Marion.⁶² No es extraño, pues, que un teólogo tan emblemático del

61. Sobre P. Ricoeur, entre su inmensa bibliografía, cf. su clásico y decisivo «L'herméneutique du témoignage», en E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, Padova 1972, pp. 35-61. Sobre Gianni Vattimo, cf. su significativa pregunta «¿sería pensable tal pensamiento (débil/nihilista) al margen del horizonte de la encarnación?» («La huella de la huella», en J. DERRIDA – G. VATTIMO [eds.], *La religión*, Madrid 1996, pp. 107-129.128); *Creer que se cree*, Barcelona 1996; cf. C. DOTOLÒ, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999. Sobre Eugenio Trías, cf. *Los límites del mundo*, Barcelona 1985; *Lógica del límite*, Barcelona 1991; *La edad del espíritu*, 1994 — premio Ciudad de Barcelona—; *Diccionario del Espíritu*, 1996; *Pensar la religión*, 1997, y *La razón fronteriza*, 1999; cf. J. M. RAMOS, «La propuesta filosófica de E. Trías sobre el límite», *Salmanticensis* 45 (1998) 295-329. Sobre Luc Ferry, cf. su *L'homme-Dieu*, París 1996, y junto con A. COMTE-SPONVILLE, *La sagesse des modernes*, París 1998, ambos citados con cierta simpatía por J. VERNETTE, *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse*, París 1999, pp. 119-129, y C. DUQUOC, «Je crois en l'Église». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, París 1999, pp. 290-292. Sobre Michel Henry, cf. su libro-base *L'essence de la manifestation*, París 1963, y, el último, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París 1996, que subraya la predisposición latente de la filosofía con la enseñanza central del cristianismo, en la línea de una fenomenología trascendental del Cristo, cf. X. TILLIETTE, «La christologie philosophique de M. Henry», *Gregorianum* 79 (1998) 369-379.

62. Sobre el pensamiento neohebreo de Franz Rosenzweig, cf. su obra «mágica», *La estrella de la redención* (1921), Salamanca 1997, con una precisa introducción de M. García-Baró, pp. 11-39; la monografía de B. CASPER, «Offenbarung in F. Rosenzweig "erfahrenden denken"», en M. M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della Rivelazione*, Padova 1994, pp. 453-465. Sobre la inmensa bibliografía de y sobre Emmanuel Lévinas, cf. su obra-clave, *Totalité et Infini*, Then Hagen 1961 (Salamanca 1977); U. Vázquez escribe que Lévinas realiza una «"teología fundamental" del judaísmo como un "preámbulo de la fe" en clave de antropología heterológica» (*El discurso sobre Dios en la obra de É. Lévinas*, Madrid 1982, p. 299); esta heterología es la que nos inclina a escribir la «búsqueda del o(O)tro» con esta extraña grafía que quiere expresar el hecho de que el otro es huella del Otro. Finalmente, J. L. Marion con sus reflexiones filosóficas, entre las cuales la más conocida es *Dieu sans l'être*, París 1982, ha resumido recientemente con una magna propuesta en *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París 1997, su «metafísica de la caridad y del don» en la que la revelación aparece como la última posibilidad del «darse», puesto que todo saber auténtico debe ser dado; de esta forma se sitúa en el camino de la «metafísica de la caridad» ya esbozado por Blondel, pero que Marion lleva a plenitud al subrayar fuertemente la vía de la gratuidad, cf. X. TILLIETTE, «Cristología Filosófica», en *DTFesp*, 232-237; para una panorámica, cf. G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, Modernità, Post-*

momento presente como es Bruno Forte, en su último libro, inicie y concluya su camino hacia una estética teológica con la cuestión del sentido último en clave de «universale concretum». ⁶³ Aún sin esta formulación, la *Fides et ratio* se refiere a él cuando afirma: «la encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en el fragmento y Dios asume el rostro del hombre». ⁶⁴

La cuestión del sentido aparece de esta forma como progresivamente relevante en la reflexión teológica contemporánea, interrogada especialmente por el pensamiento moderno sobre el sujeto y la libertad, a partir de los desafíos de la postmodernidad y la hermenéutica de la contingencia. En efecto, se parte de la afirmación de que la revelación que se ha realizado en Jesucristo es una manifestación absolutamente válida de Dios a los hombres, ya que representa el sentido último. Ahora bien, es necesario que la razón plenamente autónoma pueda comprender el concepto de una verdad válida de sentido último, para que tal afirmación no se resuelva en puro fideísmo. ⁶⁵

Y es en esta línea como se reflexiona sobre el sentido absoluto y su concepto. En efecto, se debe poder expresar el porqué de este sentido último por el que uno puede comprometerse de forma absoluta, pero no sólo para mí sino como sentido «en sí». Más concretamente: si los cristianos creemos que el mismo sentido absoluto se ha comunicado al mundo y a la historia en cuanto tal —es decir absolutamente y una vez por todas—, entonces sólo se podrá evitar el fundamentalismo o el fideísmo si se presupone un «concepto de sentido definitivo» forjado a partir de la razón filosófica autónoma.

No se trata evidentemente de demostrar filosóficamente que el sentido absoluto se ha comunicado en Jesús, ya que tal afirmación sólo es accesible por la fe, sino de mostrar que lo que es creído por los cristianos como dato, de hecho no sólo es posible, sino que puede ser y es razonable. A partir de ahí se podrá subrayar que no se da ningún sentido «para mí» sin un sentido «en sí» y que no

modernità, Milano 1999, pp. 92-137; los Coloquios «Castelli», en M. M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della Rivelazione*, Padova 1994, e *Incarnation*, Padova 1999, así como J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999 (G. Vattimo, E. Trías, É. Lévinas, J. Derrida y J. Habermas).

63. Inicia así: «Come può l'infinito abitare in ciò che è minimo?», y concluye: «il Tutto si offre nel frammento, il frammento si apre verso il Tutto» (*La porta della Bellezza*, Brescia 1999, pp. 7, 142).

64. *FR*, 12; 95.

65. Cf. las reflexiones más recientes de teología fundamental de la llamada «nueva escuela de fundamentación» de H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991; «Punti cruciali della teologia contemporanea: per una mediazione filosofica dell'unicità salvifica di Gesù Cristo», en K. H. MENKE – A. STAGLIANÒ (eds.), *Crede-re pensando*, Brescia 1997, pp. 19-36; cf. G. LARCHER – K. MÜLLER – T. PRÖPPER (eds.), *Hoffnung die Gründe nennt. Zu H. Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996.

se da ningún sentido «en sí» sin Jesucristo, posibilitando así una relación constitutiva entre el sentido «en sí» y el sentido «para mí» enraizada en la realización plena del sentido definitivo y verdadero que es Jesucristo.⁶⁶

Ahora bien, este enfoque sobre el sentido último y definitivo plantea una triple cuestión: «cur oeconomia Revelationis? cur Deus homo? cur Ecclesia sacramentum universale salutis?», a imagen de la famosa pregunta de san Anselmo cuando muestra cómo sea «conveniente» (*opporteat*) la Encarnación.⁶⁷ En esta perspectiva del argumento de «conveniencia» se sitúa también santo Tomás al tratar de las razones de la pasión de Cristo,⁶⁸ en un *crescendo* que va de la necesidad (a. 1), pasando por la posibilidad (a. 2), para desembocar en la conveniencia definida así: «tanto un medio es más conveniente (*convenientior*) para la consecución del fin, cuanto en él concurren más ventajas para lograr este fin» (a. 3).⁶⁹

Sobre la pregunta, «cur oeconomia Revelationis?», el primer apunte se refiere de nuevo a santo Tomás quien, al tratar de la necesidad de la revelación, da tres motivos: la rapidez de la información (*citius*), su acceso universal (*communior*) y su certeza (*propter certitudinem*).⁷⁰ El segundo apunte se refiere a una de las tesis clásicas de K. Rahner en su *Oyente de la palabra*, paradigmática en cuanto que expresa que la historia es el lugar de la eventual manifestación de Dios y que el hombre debe interrogar la historia para descubrir el tiempo y el lugar donde quizá la salvación haya tocado la historia humana.⁷¹ Un tercer apunte está sacado de X. Zubiri; éste, al tratar de *El problema teológico del hombre: el cristianismo*, afirma: «el punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más *en Dios* y *con Dios*. La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve al diálogo».⁷²

66. Éste es el sugerente intento de K. H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, que lo ve próximo a H. U. von Balthasar aunque éste no parta del concepto de sentido definitivo deducido de la filosofía trascendental como H. Verweyen, sino de la lógica inmanente de la «Gestalt» que unifica y asume sin eliminar la alteridad del otro.

67. *Cur Deus homo*, praef. c. 1.

68. Cf. *STh III*, q. 46, aa. 1-3.

69. Cf. G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon s. Thomas d'Aquin et H. U. von Balthasar*, Fribourg 1997, pp. 3-453; cf. las indicaciones y reflexiones sobre estas tres cuestiones en nuestros *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1999, pp. 103-126, y «La Encíclica "Fides et Ratio" y la teología fundamental», *Gregorianum* 80 (1999) 673-675.

70. *STh II-II*, q. 2, a. 4 co.

71. K. RAHNER, *Oyente de la palabra* (ed. J. B. Metz 1963), Barcelona 1967, pp. 213s.

72. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: el cristianismo*, Madrid 1997, p. 19.

Sobre el «*cur Deus homo?*», la cuestión del pluralismo religioso plantea sin duda la temática más difícil para el inicio del tercer milenio.⁷³ De hecho Jesús como «*universale concretum*» y sentido último y definitivo debe ser entendido como plenitud de la Revelación en la línea de la *Dei Verbum*, y, por tanto, como plenitud del tiempo.⁷⁴ Y esta plenitud es cristológica y a su vez soteriológica, es decir portadora de salvación, entendida como síntesis de la única plenitud reveladora que es Cristo y que, por tanto, es el único y absoluto «*universale concretum*» cuya absolutez no genera aislamiento sino relación. De este modo, esa absolutez relacional es inclusiva —porque asume todo lo bueno y verdadero que hay en el mundo (cf. *LG*, 16)—, y a su vez es expansiva —para posibilitar que «Cristo sea cabeza de todos» (*LG*, 17)— valorizándolo y llevándolo hasta la plenitud. Tal absolutez relacional, gracias a la fuerza del Espíritu, posibilita la oferta de la plenitud de la salvación a todos los hombres y a las mismas tradiciones religiosas a las cuales pertenecen. Este Espíritu, por tanto, «no es una alternativa a Cristo y asume un papel de preparación evangélica y no puede no referirse a Cristo».⁷⁵

Finalmente, «*cur Ecclesia sacramentum universale salutis?*». Se trata de una pregunta a la que la teología debe responder en una clara perspectiva eclesiológico-fundamental que se centra en su credibilidad. Se trata de pronocerla como

73. No sin razón en el Congreso Internacional Anselmiano de 1998, esta cuestión ha merecido atención especial por parte de G. Gäde, J. M. Udina y P. Hünermann en AA. VV., *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, 1998*, Roma 1999, pp. 733-785.

74. W. Kasper ve la oferta de Jesucristo, «*die Fülle der Zeit*», como la respuesta a los desafíos de la postmodernidad en su *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne: Theologie und Kirche*, II, Mainz 1999, pp. 249-264.263; en esta línea hace años ya subrayaba que: «la fe en Jesucristo como *concretum universale* no es tanto un punto de vista fijo, sino un movimiento, un seguimiento vivido, que tiene que esforzarse continuamente por las anticipaciones de la salvación escatológica, por las realizaciones históricas concretas de la libertad, de la justicia y del amor. Lo que en el fondo hace creíble este camino de seguimiento es su universalidad» («Unicidad y universalidad de Jesucristo», en AA. VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1977, pp. 266-279.279); en otro escrito había precisado con tino que «el concepto del carácter absoluto del cristianismo procede de la filosofía del idealismo alemán, y no de la teología misma. La teología debe, por tanto, vigilar para que no se le imponga aquí, desde fuera, un problema que no le atañe» («Carácter absoluto del cristianismo», *Sacramentum Mundi 2*, pp. 54-59.54); el sentido y origen de este concepto lo precisa bien J. Ferrater Mora así: «lo universal concreto aparece como la síntesis de lo general y de lo particular. Siendo síntesis, supera lo general en su carácter absoluto y lo particular en su carácter concreto. La idea de lo universal concreto ha sido adoptada por la mayor parte de los autores más o menos influidos por Hegel» (*Diccionario de Filosofía*, 4, Madrid 1981, p. 3344).

75. *Redemptoris Missio*, 29; citado por el Documento sobre el cristianismo y las religiones de la Comisión Teológica Internacional en 1996: núm. 60. Cf. «El cristianismo y las religiones», en CTI, *Documentos*, 557-604; para su relación con la *Fides et ratio*, cf. A. AMATO, «“La Verità che è Cristo” (FR, n.92)», en M. MANTOVANI – S. THRUTHIYL – M. TOSO (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999, pp. 195-207; cf. el actualizado «status quaestionis» de J. J. ALEMANY, «Cristianismo y religiones: bibliografía reciente», *Miscelánea Comillas* 57 (1999) 275-305.

signo histórico de la presencia de Jesucristo y de su salvación. En efecto, afirmar la necesidad de la Iglesia es afirmar, manteniendo la seria posibilidad de salvarse fuera de su visibilidad, como afirma el Vaticano II,⁷⁶ que la Iglesia es necesaria para que la humanidad en su totalidad tenga plena conciencia y esperanza de salvación, ya que sin la Iglesia no habría en la historia la certificación de que Dios quiere conducir a todos a la comunión con Él, y esto conlleva a su vez la profundización del sentido que tiene la visibilidad institucional de la Iglesia «al servicio del Espíritu de Cristo» y por tanto como «una realidad compleja» (LG, 8).⁷⁷

Por eso, la Iglesia puede llamarse también en cierto sentido «universale concretum», ya que actúa «como un concreto que a su manera —es decir misioneramente— tiene que ser universal»,⁷⁸ en cuanto actualiza el amor salvífico de Dios en Jesucristo «totum sed non totaliter» y por eso deberá unírsele el adjetivo «sacramentale» que la sitúa en su lugar propio. Con gran fuerza, en esta línea precisamente, el Vaticano II recuerda «que todo el bien que el pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”» (GS, 45).

Conclusión

Hasta aquí, pues, estas modestas perspectivas sobre el quehacer teológico de cara al nuevo milenio, articuladas en torno a las tres áreas ligadas a los tres foros públicos del teólogo. De alguna manera las tres están en relación estrecha.

Por un lado, el *área o foro académico* nos exige un renovado esfuerzo para recuperar el estatuto científico propio de la teología, como «scientia fidei», para no perder la capacidad que ésta debe tener en el diálogo universitario y en la ciencia del tercer milenio. En efecto, fue en este milenio que terminamos y con la fundación de la universidades que la teología se situó en este ámbito. El riesgo de que las necesidades inmediatas pastorales, dada la urgencia de la evangelización en el momento en que vivimos, marginen esta tarea se convierte en un grito de alerta que la *Fides et ratio* ha recordado con autoridad y fuerza. Todo eso facilitará una renovada investigación sobre los «loci theologici» desde la Escritura y su interpretación a la praxis, sobre el estatuto universitario de la teología y de los teólogos... No sin razón Paul Valadier, antiguo director

76. Cf. LG, 16; GS, 22.

77. Cf. el sugerente estudio bíblico-teológico de G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?* Madrid 1999, y las perspectivas eclesiológico-fundamentales de G. CANOBBIO, *Chiesa perché?*, Milano 1994; P. NYAGA, *L'Église est-elle nécessaire?*, Paris 1996; M. EPIS, *Credenti senza Chiesa?*, Bergamo 1997; H. PREE, «Kirchengliedschaft I», *LThK* 6 (1997) 11-13; cf. las reflexiones actualizadoras a partir del debate con Lutero sobre la visibilidad eclesial de K. DIEZ, «*Ecclesia-non est civitas platonica*», Frankfurt M. 1997.

78. BALTHASAR, *Teológica*, III, Madrid 1998, p. 203.

d'Études, ha planteado recientemente que el cristianismo del tercer milenio tiene futuro si se centra en la urgencia de una nueva alianza entre la razón y la fe que sea capaz de generar sinergias mutuas decisivas para el futuro de la fe.⁷⁹

Por otro lado, el *área o foro eclesial* exige ayudar a dibujar mejor el uso de los documentos magisteriales, para que no se banalicen y así no sean usados más allá de su perspectiva propia que eliminaría su función y la de la misma teología en la Iglesia. Precisamente en nombre de la eclesialidad de la teología, deben comprenderse los documentos del magisterio como lo que son: testimonio de fe, y no directamente argumentación, puesto que son fruto del ministerio pastoral —el «magisterium cathedrae pastoralis» de santo Tomás—, y a su vez entender la teología como «scientia fidei» que adquiere toda su fuerza en la argumentación propia de la ciencia y de la enseñanza académica «magistral» —el «magisterium cathedrae magistralis»—. Es obvio que, en caso de tensión, la última palabra la tiene el magisterio, como «intérprete auténtico/autorizado» (DV, 10), pero esta situación no agota la Revelación, que es el contenido al cual se libra el estudio de la teología y al cual también el magisterio debe servir, «ya que no está por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve» (DV, 10). Se trata pues de responsabilidad eclesial...

Finalmente, el *área o foro de la sociedad* apunta a una cuestión decisiva para el mundo de hoy y, en definitiva, como la razón de toda la teología: el que sea capaz de articular la revelación y la fe en Jesucristo como propuesta de sentido definitivo de la vida y de la historia. Convendrá aquí, a partir del «auditus fidei», agudizar el «auditus temporis et alterius» —filosófico, histórico, cultural...—, para hacer posible un «intellectus/scientia fidei» atento y concreto. También aquí la *Fides et ratio* nos da un punto de referencia al afirmar que «lo más urgente es llevar a los hombres a descubrir su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia».⁸⁰ Es significativo que en el más reciente y amplio *Diccionario de Filosofía*, publicado precisamente en Estados Unidos, se afirme, al tratar del sentido, que «la cuestión del sentido de la vida es probablemente la cuestión que suscita más dificultad y a su vez más fascinación de toda la filosofía y es una de sus cuestiones más profundas y más básicas».⁸¹ A su vez, el teólogo Bernard Sesboué en su reciente y magna obra sobre el *Credo*, escrita como invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI, empieza con la opción por el sentido como el «umbral» previo al «yo creo».⁸²

79. P. VALADIER, *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi*, Paris 1999.

80. *FR*, 103.

81. S. WOLF, «Meaning of Life», en E. CRAIG (ed.), *Rootledge Encyclopedia of Philosophy*, 5, New York 1998, pp. 630-633.

82. *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris 1999, pp. 32-34 («Première partie: sur le seuil: "Je crois"», 15-78). Trad. cast.: Madrid 2000.

He aquí, pues, tal como decíamos en nuestro preludio, unas propuestas que, sin ánimo de profecía y de «magna scientia», ofrecemos con la sencillez que da la condición peregrina que compartimos gracias al don de la esperanza, esperanza que sin duda Dios continuará librándonos, también a los teólogos, de cara al nuevo milenio.

Salvador PIÉ I NINOT
Pl. Berenguer, 2, 2-3
E – 08002 BARCELONA

Summary

The tasks facing the theologian in the new millenium are presented from three angles. Firstly, scholars need to re-establish theology as a scientific discipline. Secondly, within the church, theology must no longer be a «magisteriology», that is a mere commentary on the magisterium. Finally, in the domain of society, the crucial question which theology should be tackling is the ultimate meaning of life.