



## MANUALES DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL\*

CÉSAR IZQUIERDO  
JOSÉ MIGUEL ODERO

Con la renovación de la Teología católica que se prepara a partir de los años 50 y que cuaja alrededor del Concilio Vaticano II, la Teología Fundamental fue uno de los tratados más directamente afectados por la acción de nuevos factores: renovación bíblica y patristica, acento personalista y antropológico, abandono de los moldes sistemáticos neoescolásticos, etc. De tal modo que, como ha descrito certeramente Latourelle, la Teología Fundamental entra en profunda crisis a lo largo de los años 60, para iniciar un proceso de dispersión —en busca de un objeto no bien determinado—, que luego tiende a corregirse focalizándose en zonas de acuerdo<sup>1</sup>.

La realidad es, sin embargo, que la crisis de esta disciplina no acaba de ser superada, en buena parte porque sus raíces son muy profundas y alcanzan cuestiones en las que se ponen en juego factores muy complejos. De una parte, pugnan entre sí dos concepciones diversas de la Teología Fundamental, que es entendida por unos como fundamento del discurso teológico y por otros como estudio de la credibilidad de la revelación cristiana. De otra parte, porque, ante la crisis de la apologética académica de los últimos siglos, se reacciona desde planteamientos y principios diversos: en algunos casos se mantiene una cierta continuidad con dicha apologética, aunque rebajando su tono hiperintelectualista para dar cabida a factores más vitales; en otros, en cambio, se replantea la apologética desde la raíz acudiendo a una filosofía trascendental; y no faltan, por último, quienes tratan de

---

\* Este Boletín es fruto de una labor desarrollada en un seminario de profesores en el Departamento de Teología Fundamental y Dogmática, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, dirigido por el Prof. José Luis Illanes.

1. Cfr. AA. VV., *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, ed. por R. Latourelle y G. O'Collins, Queriniana, Brescia<sup>2</sup> 1982; trad. española: Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, p. 59.



apoyarse en una teología de la praxis, de cuño empirista en algunos casos o con acentos liberacionistas en otros.

La crisis de la que venimos hablando tiene una incidencia directísima en el abandono de los manuales al uso durante la década de los 50, sin que pudieran ser sustituidos inmediatamente por textos suficientemente maduros como para ser buenos instrumentos didácticos. De ahí que, después del Concilio, se publicaran muy pocos manuales. Sin embargo, transcurrida ya una década desde su clausura, comenzaron a editarse en mayor número. En ello pudo influir el que, en los nuevos planes de estudio diseñados por la *Instrucción sobre la enseñanza de la teología en los seminarios* de la S. C. para la Educación Católica (22.II.1976) y en la Constitución *Sapientia christiana* del Papa Juan Pablo II (25.V.1979) quedara confirmada la Teología Fundamental como asignatura teológica.

Ahora —veinte años después del Vaticano II— parece interesante analizar los manuales de Teología Fundamental aparecidos desde 1966. Aunque en el momento de su aparición ya fueron objeto de recensión en las revistas teológicas, hoy estamos en condiciones de realizar un estudio comparativo del conjunto de estas publicaciones académicas. Esta reflexión puede ayudar a quienes enseñan Teología Fundamental a adquirir mayor conciencia de cuál ha de ser el objeto, el método, la estructura y los temas ineludibles de su disciplina.

Para alcanzar ese objetivo, este Boletín analizará los manuales de lengua italiana —siete—, española (uno de ellos se escribe en catalán) —cinco— y francesa —tres—. Más adelante, en un próximo Boletín, abordaremos los de lengua alemana e inglesa.

Ha de aclararse ya ahora que el catálogo de obras comentadas, si bien ofrece un panorama válido del estado de la Teología Fundamental, no es exhaustivo. Se limita a los manuales, omitiendo publicaciones de Teología Fundamental que han sido quizá muy importantes pero que están centradas en aspectos monográficos de la asignatura. Nos permite pues conocer lo que se enseña o, al menos, lo que se ofrece como subsidio básico para el estudio, aunque lógicamente la docencia oral refleje y recoja aspectos y problemas más actualizados. Como la frontera entre manuales, tratados y ensayos o esbozos de Teología Fundamental no es siempre nítida, precisamos que el criterio principal que ha guiado nuestra selección es el de la utilidad u orientación didáctica de la obra en cuestión.

\* \* \*

Italia es el país en el que, dentro del período que examinamos, se han publicado mayor número de manuales de Teología Fundamental.

El más antiguo es el elaborado por Wladimir Boublik, profesor de la Universidad del Laterano, aparecido en 1968, poco antes de su prematura muerte<sup>2</sup>. En la Introducción («La credibilidad de la Palabra de Cristo») el Autor ofrece su punto de vista sobre la naturaleza y método de la Teología Fundamental.

El problema apologetico —dice— surge a raíz de la diferencia radical que existe entre las afirmaciones de la teología cristiana y los juicios sobre el cristianismo de las ciencias de la religión. «La teología está obligada por tanto a justificar ante la razón humana y las ciencias profanas de la religión, la posición singular y el carácter obligatorio de la religión de Cristo» (p. 2), es decir, sus exigencias absolutas en el orden ético e intelectual.

Boublik concibe, pues, la apologetica «en el contexto de la problemática científica de la religión» (p. 6), y con una forma de exposición no propiamente teológica: «La Apologetica quiere justificar la religión de Cristo con *argumentos de razón* y por eso sólo admite pruebas filosóficas, históricas y científicas, excluyendo todo argumento *ex auctoritate* de la Iglesia o de la Sagrada Escritura» (p. 7). Estas consideraciones no le impiden afirmar que «la apologetica es una ciencia teológica» por el interés de sus conclusiones para el teólogo y porque «el tratado teológico sobre la revelación sobrenatural entra en la estructura de la apologetica» (p. 13; ver también p. 11). A decir verdad esta argumentación parece poco sólida.

En todo caso aunque está de acuerdo en que la tarea apologetica puede estructurarse según las tres fases clásicas —la religión en general, Cristo, la Iglesia—, su manual se detiene sólo en la *demonstratio christiana*, pues considera que la justificación de la religión como tal pertenece a otra disciplina —la Filosofía de la religión—; tampoco entra apenas en la problemática eclesiológica. De otra parte rechaza decididamente toda concepción de la Apologetica como criteriología teológica y no se ocupa para nada de los «lugares teológicos».

El metodo apologetico de Boublik quiere ser integral, «síntesis armoniosa del método interno y del externo orientada hacia la doctrina apologetica de la Resurrección de Cristo (...) Esta orientación determina la elección de los motivos internos: (...) el análisis de la condición concreta del hombre dominada por el dolor y la muerte» (p. 33). Todo ello, como se evidencia a lo largo del libro, marcado por un decidido interés por centrar en Cristo el conjunto de la argumentación apologetica.

---

2. W. BOUBLIK, *Incontro con Cristo. Credibilità della religione cristiana*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1968, 303 pp.



El capítulo inicial analiza las diversas «formas de la revelación divina», es decir, su compleja economía. A partir de la noción de religión establece por contraposición la de Revelación —paralelamente al binomio Creación/Encarnación—, para estudiar luego por separado la revelación natural y la sobrenatural (a la que llama también «revelación misteriosa», por versar sobre el misterio), deteniéndose por último en los milagros como modos de revelación divina (aspectos que designa con la expresión «revelación milagrosa», entendida no como una revelación diversa, sino como el aspecto visible de la revelación sobrenatural).

«La crítica moderna a la religión de Cristo» (cap. II) es una exposición extensa y clara del racionalismo filosófico e histórico y del existencialismo ateo, en sus diversas variantes y argumentaciones. La réplica a las críticas dirigidas al cristianismo desde los criterios históricos, son, en cambio el tema del cap. III: «Cristo y el mito». Despedado así el campo, y concorde con el reconocer a la filosofía «cierto derecho a juzgar a la religión cristiana» (p. 153), Boublik procede, en el cap. IV («La filosofía y la religión de Cristo»), a un intento de «justificación filosófica del cristianismo», justificación que no se limita sólo «a demostrar que la religión de Cristo es posible», sino que aspira a mostrar «una cierta correspondencia entre la filosofía de la insuficiencia humana y la salvación ofrecida por la religión cristiana» (p. 153). Aquí es cuando expone Boublik «la posibilidad de la Revelación sobrenatural», ilustrando «cómo el concepto cristiano de revelación responde mejor a la idea de Dios personal que la doctrina filosófica sobre la revelación natural» (p. 154). Luego, respondiendo al racionalismo y al existencialismo, muestra «por qué el carácter obligatorio de la llamada de Cristo no va contra la libertad personal, ni el carácter misterioso de la Palabra de Cristo contra la auténtica libertad del pensamiento»; en suma, «la salvación ofrecida por Cristo al hombre es digna de la persona libre» (p. 157). Este propósito supone una profundización en los conceptos de libertad, dignidad y esperanza humanas, para poder distinguir la humillación de la «particular humildad que Cristo pide al hombre» (p. 165).

Pero el interés de la «justificación filosófica» se centra en el epígrafe titulado: «La muerte y el dolor. Signos de salvación». Boublik subraya la armonía y «correspondencia entre el destino humano dominado por la muerte y el dolor, y la doctrina sobre la muerte redentora» (p. 166), según la inspiración propuesta por *Gaudium et spes*, n. 18. «La Apologética puede revelar que la búsqueda y la expectativa humana frente a la muerte encuentran una respuesta en la predicación y en la vida de Cristo; una respuesta que supera todas las expectativas y búsquedas del pensamiento humano» (p. 173). Muerte y dolor son «signos apologéticos», porque el contraste tendencia/resultado revela

al hombre su propia insuficiencia en sus relaciones con el mundo, la sociedad y Dios, y permite que encuentre eco en él la respuesta cristiana plenificante. El tratamiento dedicado a los milagros de Cristo (cap. V) y a su Resurrección (cap. VI) son de estructura más tradicional, si bien incorpora a la criteriología apologética del milagro una ilustración teológica —más abarcante— de su sentido salvador con una preocupación cristológica que, como dijimos, caracteriza a Boublik.

\* \* \*

Otra de las primeras obras que, en Italia, fueron publicadas después y a la luz del Concilio Vaticano II, fue la del franciscano Gerardo Cardaropoli, *Introduzione al cristianesimo. Elementi di Teologia Fondamentale alla luce del Vaticano II*<sup>3</sup>.

Esta obra incorpora ciertamente algunos elementos del Concilio, aunque mantiene una estructura muy semejante a los manuales clásicos.

El libro tiene dos partes. La primera («El misterio de la salvación») es, en realidad, una introducción a la Teología. La segunda, «Religión y revelación», desarrolla la Teología Fundamental propiamente dicha siguiendo el esquema de las *demonstrationes*, religiosa, cristiana y católica.

El esquema es absolutamente clásico, en la línea seguida generalmente por los teólogos italianos, de los que en este mismo *Boletín* se ofrecen otros ejemplos. Dejando de lado cuestiones que casi unánimemente se consideran como independientes de la Teología Fundamental —esto es, las referentes a la introducción a la teología— detengámonos en el concepto de la Teología Fundamental (cap. 5 de la primera parte).

La tarea y objetivo de la Teología Fundamental es, según Cardaropoli, hacer ver «que el acto de fe es un acto razonable» (p. 179). Para cumplir este fin debe presentar la revelación cristiana en su globalidad, lo cual supone «presentar el hecho histórico de la revelación y las líneas fundamentales de su contenido pero sin cerrarse a tratar de cada una de las verdades reveladas» (*Ibidem*). Precisamente subraya que la Teología fundamental, en consecuencia, no es una ciencia teórica, sino que tiene un fin preciso, que no es otro que la fe. Y como no se puede llegar a la fe por medio de la misma fe («se caería en un cir-

---

3. G. CARDAROPOLI, *Introduzione al cristianesimo. Elementi di Teologia Fondamentale alla luce del Vaticano II*, Edizioni Paoline, Roma 1970, 688 pp.



círculo vicioso») es necesario probar que la revelación que se ha de creer ha sucedido realmente. Aquí tiene el papel primordial la crítica histórica que no es, con todo, suficiente pues la revelación es un hecho cuyo autor es Dios. Es necesario además que haya pruebas de que esa revelación es de Dios y sólo de Dios. Estas pruebas deben ser «objetivas, absolutas, universales, deben ser válidas para todos los hombres y para todos los tiempos» (p. 181). Junto a ellas hay pruebas de carácter subjetivo, aunque poseen menor importancia. Por las pruebas de credibilidad, la Teología Fundamental «puede, objetivamente hablando, probar la revelación, sea como hecho histórico, sea como hecho cuyo autor es Dios: y puede en consecuencia asegurar que la fe es un acto verdaderamente humano, en cuanto se funda sobre la veracidad de Dios. Con todo, la teología fundamental no puede ser, por sí misma, causa de la fe porque no puede haber proporción entre una causa natural y un efecto sobrenatural» (p. 190).

Este planteamiento básico —clásico, ya señalamos— inspira el resto del libro, en el que se ocupa del concepto de revelación, de Cristo como cumbre de la Revelación y signo de su verdad y de la Iglesia.

En resumen puede decirse que la obra de Cardaropoli, aunque publicada después del Vaticano II, pertenece más bien al ambiente teológico-fundamental anterior. Por otro lado no se debe perder de vista que no se trata de una obra dirigida a la discusión teológica, sino más bien, para la alta divulgación. Esto explica que el autor evite las cuestiones problemáticas, y exponga la doctrina de una forma lineal. El estilo literario —claro y asequible— sirve eficazmente a la finalidad de la obra. Hay algo, sin embargo, que llama la atención: las «indicaciones bibliográficas» al final de cada capítulo no coinciden con el texto del libro en lo que antes decíamos, pues la bibliografía sí que pertenece al ambiente de los años posteriores al Concilio; incluso, en más de un caso, se trata de obras que exponen ideas opuestas a las del propio Cardaropoli y que éste no ha tenido presentes ni ha discutido a lo largo de su exposición.

\* \* \*

Arialdo Beni, que en los años cincuenta había publicado un tratado con el título clásico de *La vera religione* y, en la segunda mitad de los sesenta, una reelaboración de esa obra destinada a la enseñanza de teología por correspondencia<sup>4</sup>, ofreció en 1980 una nueva edición revi-

---

4. A. BENI, *Teologia Fondamentale. Gesù il Salvatore. Il compimento della storia della salvezza*, Centro «Ut unum sit», Roma 1967, 1968 y 1969.

sada y ampliada, a la que vamos ahora a dedicar nuestra atención<sup>5</sup>.

La Teología Apologética, escribe Beni, ha tenido como objeto la Revelación, no en cuanto Misterio, sino como acontecimiento histórico. Hoy debe asumir, con perspectivas más amplias, el nombre de «Teología Fundamental», disciplina teológica fronteriza en íntimo contacto con el estado de la cultura humana, pero que no puede desentenderse del problema —siempre vigente— de mostrar la razonabilidad de la fe (p. 133). La Teología Fundamental es «el estudio metódico y sistemático de los fundamentos de la fe y, por tanto, también de los de la Teología que es *scientia fidei*» (p. 134).

La Teología Fundamental se concibe en este manual —en continuidad con planteamientos utilizados ya en los siglos XVIII y XIX— como condición previa de posibilidad de cualquier teologizar científico. Queda sin dilucidar si también ella es formalmente teológica. Beni sólo afronta la cuestión indirectamente, al tratar de su *ordo expositio-nis*: «El discurso sobre la justificación de la fe, que podría ser desarrollado para creyentes en clave totalmente teológica, lo realizaremos aquí en clave histórico-racional, de modo que, en principio, resulte válido también para el no creyente» (pp. 135-136).

La obra se divide en dos partes. La primera consta de cuatro capítulos, que tratan sobre el valor salvífico de las religiones («El hombre en busca de salvación»), los misterios de la revelación («La Revelación, es decir, Dios que viene al encuentro del hombre para salvarlo») y de la fe («La fe, respuesta del hombre a la Revelación»), para concluir en una introducción a la Teología («La Teología, profundización en la Revelación y en la Fe»).

La parte segunda, centrada sobre la credibilidad del cristianismo, mantiene la bipolaridad clásica entre el momento cristológico (capítulos I-VII) y el eclesiológico (capítulo VIII). Para esta última fase («La Iglesia, *signo* ante las naciones»), muy sucinta (pp. 325-334), Beni sigue explícitamente a Latourelle, prescindiendo de las vías comparativa y de la trascendencia para detenerse en «la vía de la inteligibilidad interna, de la búsqueda de significado. O sea: en lugar de partir de los atributos gloriosos de la Iglesia, partimos de las *paradojas* existentes en ellas, que la distinguen de otras sociedades, para preguntarnos luego cuál puede ser su explicación plausible» (p. 325).

La parte cristológica, más amplia, comienza con diversos apartados destinados a fijar el fundamento de historia y de verdad que hay en la fascinación que en el hombre ejerce Cristo. Tras un resumen de las fuentes históricas que hablan de Cristo y una exposición acerca de las

---

5. A. BENI, *Teologia Fondamentale*, seconda edizione riveduta e ampliata, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1980, 349 pp.



cuestiones en torno a la historicidad de los evangelios, se concluye que el testimonio de estos últimos «es digno de fe, porque está objetivamente fundado; mientras no lo está el prejuicio sistemático, que es digno de sospecha» (p. 196). Por eso el peso de la prueba debe recaer sobre ese prejuicio. A continuación, en los capítulos sucesivos, Beni resalta «la singularidad de la figura de Cristo» para ocuparse luego de las profecías que se cumplieron en Jesús, y concluyendo con «el signo de los signos»: la resurrección de Jesús (cap. V), que da sentido a los demás signos particulares porque es «su fuente, centro y síntesis» (p. 251), aquello que les hace inteligibles y valiosos. A la resurrección se unen otros signos menores: los milagros, ante todo los del propio Jesús, (cap. VII) y las profecías hechas por Cristo, la difusión del cristianismo, etc.

En síntesis, Beni ofrece una exposición tradicional —no podía ser de otra forma, tratándose de la reelaboración de un texto manual que data de los años cincuenta—, aunque con frases y párrafos, por lo demás breves, que evidencian la atención a la problemática posterior. La disposición del libro facilita su uso manualístico y escolar: marcada sistematicidad, voluntad explicativa, uso de subrayados, apéndices bibliográficos.

\* \* \*

El manual de Carlo Skalicky<sup>6</sup>, destinado al Instituto de Teología a distancia del Centro «Ut unum sint», vinculado a la Pontificia Universidad Lateranense, quiere ser una primera iniciación a la Teología Fundamental (p. 5), a la cual adscribe la función de «iluminar los fundamentos sobre los que se apoya la fe» y, secundariamente, la de defenderla convincentemente de las objeciones que cada época plantea. El Autor quiere mantener la estructura tripartita de la Apologética clásica, si bien de forma «implícita» (p. 6).

Sin embargo, es la segunda parte la que focaliza la disciplina: «La teología fundamental puede ser definida como la *fundamentación científico-crítica de la credibilidad del juicio de fe: Jesús es Cristo*»; su finalidad es «sacar a la luz los motivos de credibilidad de la *confesión de fe: Jesús es Cristo*» (p. 53). El Autor, la concibe, en suma, «como una especie de *propedeútica cristológica*» (p. 53), reservando a la «Introducción a la Teología» todas las cuestiones de epistemología teológica.

---

6. C. SKALICKY, *Teologia Fondamentale*, Centro «Ut unum sint», Roma 1979, 328 pp.



La unidad de la Teología Fundamental le viene dada sólo por esta finalidad, pues metodológicamente «exige el uso de varios métodos científicos. Así se imponen, por ejemplo, los métodos de hermenéutica, de crítica histórica y de crítica literaria, de la ciencia comparada de las religiones, de la filosofía y, entre otras disciplinas, también los métodos propios de la teología» (p. 53).

Todas estas reflexiones se encuentran en el segundo capítulo («La teología fundamental y sus métodos»), que concluye con una clasificación de los cinco métodos que cabe utilizar en ella: el de la apologética clásica (Garrigou-Lagrange); el de la trascendencia histórica de la religión cristiana (De Broglie); el de la inmanencia (Blondel); el cósmico (Teilhard de Chardin) y el de la teología política (Metz). La exposición de cada uno es clara y detallada, incluyendo una breve valoración final. Skalicky acaba concluyendo que «las diversas teologías fundamentales», no obstante las profundas diferencias, coinciden en poseer una intención común: «poner en evidencia el origen divino de Jesús y de su mensaje, es decir, de la Revelación» (p. 80).

Antes de analizar estas diversas metodologías, Skalicky ha antepuesto un capítulo («El descubrimiento del Dios escondido») que concibe como «una especie de premisa lógica a la teología fundamental propiamente dicha» (p. 13), porque la credibilidad de la Revelación de Dios en Jesús supone lógicamente la existencia de Dios creador del mundo. Pero esta premisa resulta hoy problemática a los hombres por la gran difusión del ateísmo, y por eso es necesario hacer referencia a ella en un manual de Teología Fundamental. El Autor no pretende construir aquí una apodíctica teodicea filosófica, sino argumentar *ad hominem* contra los prejuicios existentes en nuestra cultura, exponiendo las diversas cosmovisiones que absolutizan el mundo y mostrando «cómo, de modos diversos, deforman al hombre, siendo antihumanistas» (p. 14).

Entrando ya de lleno en la exposición de su propia Teología Fundamental, Skalicky parte decididamente del concepto de Revelación con un claro enfoque cristocéntrico: la Encarnación es «la suprema teofanía». Pero esta revelación acontecida en la Encarnación se debe desvelar a su vez. Esta ulterior desvelación de la Revelación acontece en la vida, muerte, resurrección y glorificación de Jesús y en la vida de su Cuerpo místico, la Iglesia, donde se prepara la definitiva revelación de Cristo, cuando contemplemos infinitamente su gloria y «veamos al Revelador del Padre plenamente revelado» (p. 108).

Como se ve, el Autor mantiene una concepción sumamente amplia de la Revelación: «La revelación es la exteriorización y realización del designio divino de crear y recrear (o recapitular) en Cristo todas las cosas, de modo que, a la postre, por medio de Cristo, Dios sea todo en todas las cosas. O todavía más resumidamente: la revelación es la progresiva realización del Cristo total, del Cristo cósmico. La revela-

ción, en el fondo, coincide con la historia de la salvación» (p. 115). El acento es puesto en la revelación como acontecimiento «vivificante»; y por tanto visto como proceso que tiene su centro en la resurrección. A ella se ordena la anterior vida de Jesús y con ella comienza el proceso de vivificación del mundo por Cristo.

Coherentemente con esa visión, el núcleo de la Teología Fundamental será para este Autor la resurrección de Cristo (capítulo sexto) que va precedido a modo de necesario prolegómeno de un estudio del Jesús histórico (capítulo cuarto: «De los Evangelios al Jesús Histórico») y una aguda crítica de quienes niegan la posibilidad de acceder a Él (capítulo quinto: «El Jesús histórico y el Cristo de la Fe»)

La exposición de las características de la revelación conduce a Skalicky a una cuestión clara para la Teología Fundamental: la de su verdad. Es al llegar a este punto cuando esta disciplina alcanza su «primera e inmediata función»: «iluminar la credibilidad (no demostrar) de la confesión cristiana: *Jesús es Cristo*. Y dado que Jesús es Cristo (en el auténtico sentido del término) sólo si ha resucitado, la tarea de la teología fundamental consiste en iluminar los motivos que inducen a creer en la resurrección de Jesús (¡y no en demostrar su facticidad!)» (p. 220). Frases que, para ser rectamente entendidas, presuponen lo que se señalaba inmediatamente antes: frente a la Apologética clásica que se refería a Cristo sólo como «legado divino», la Teología Fundamental, tal como lo ve Skalicky, contempla a Cristo de forma integral, como revelador y, a la vez, contenido de la revelación. No puede, pues, separarse el hecho de la revelación de su contenido. Y, en consecuencia, el objetivo de la apologética resulta ampliado.

De ahí la dificultad, pues la tarea indicada entra en lo teológico, pero «no es puramente teológica en cuanto no se mueve sólo y únicamente en el nivel de la fe (como por ejemplo, la cuestión de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo), sino que supone algunas cosas que son simplemente objeto de la ciencia histórica o de otras ciencias humanas»; de ahí que la Teología Fundamental esté «oscilando incesantemente entre la certeza de la fe y la posibilidad de los resultados de la investigación científica; la teología fundamental es, por así decirlo, una disciplina anfibia (...) No es ciencia del misterio, como la teología dogmática, pero tampoco ciencia de la realidad antropológico-cósmica, como las ciencias humanas y naturales, sino *ciencia de los signos*, es decir, de aquellas realidades significativas, que pertenecen a nuestro mundo, pero que reenvían fuera y más allá del mundo, si se saben leer» (pp. 221-222).

Por eso la certeza adquirida acerca de la resurrección no debe ser buscada en el género de las «demostraciones impersonales»; «una apologética que se deje desviar hacia la búsqueda de tales *certezas* no ha entendido su función, no ha entendido dónde se halla el verdadero

centro de su búsqueda. Este centro no está sino en el *testimonio vivo y personal* de los Apóstoles. Todo el resto, todos los contornos, son útiles y necesarios sólo en cuanto a él conducen y lo hacen *digno de ser escuchado*» (p. 226). Entre el semirracionalismo y el fideísmo, la tarea de la Teología Fundamental es sacar a la luz las muchas razones que hacen digno de ser recibido el testimonio apostólico; «en última instancia su función es propiamente ésta: poner de manifiesto esa fiabilidad «del testimonio apostólico a fin de confrontar al hombre con él y llevarlo a confiar en él» (p. 226).

Después de un capítulo sobre el milagro el autor abandona la exposición netamente apologética para dar entrada a la teológica: un breve capítulo octavo nos ofrece, en efecto, un resumen del tratado dogmático sobre la transmisión de la Revelación y sus órganos. Como en otros autores italianos, un también breve capítulo —el noveno— plantea el tema de la Revelación cristiana y las religiones cristianas, ocupándose muy someramente de la función que desempeñan las religiones no cristianas en la economía salvífica.

\* \* \*

Con un título semejante al de otros tratados de Teología Fundamental que se remiten a 1 Pet 3, 15, Giovanni Caviglia publicó en 1981 *Le ragioni della speranza*, obra en la que ofrece una exposición sistemática de la Teología Fundamental como indica el subtítulo<sup>7</sup>.

¿Cómo entiende Caviglia la Teología Fundamental? Ya al principio del trabajo podemos leer: «Una religiosidad hecha sólo de experiencia no-refleja, que no incluya también un convencimiento razonado, será quizás aspiración a la fe pero nada más» (p. 11). La tarea de la Fundamental es estudiar, de modo directo y sistemático, el convencimiento razonado. Esta simple referencia permite señalar con bastante aproximación la posición donde se alinea el Autor. Más claramente, hay en su obra, desde el principio, una reivindicación de la racionalidad de la fe en la misma línea que siguió en la época clásica la Teología Fundamental, aunque con matices. No es, sin embargo, necesario esforzarnos por deducir cómo entiende Caviglia la Teología Fundamental, porque nos lo dice expresamente. A partir de la página 46, resume los diversos modelos de Teología Fundamental que se han propuesto, sobre todo en los últimos años para exponer inmediatamente después su propio itinerario. Los presupuestos de los que parte son los siguientes (p. 56-57):

a) La finalidad de la Fundamental es dar razón de la esperanza cristiana. Esta esperanza se identifica con Cristo en cuanto principio

---

7. G. CAVIGLIA, *Le ragioni della speranza (1 Pt 3, 15). Teologia Fondamentale*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1981, 279 pp.



del hombre por la naturaleza divina. El modo de dar razón de la esperanza debe pues fundarse sobre los motivos sugeridos por Cristo mismo, para poder llegar así a reconocer su identidad de Hijo de Dios hecho hombre.

b) Desde un punto de vista negativo se debe partir de la imposibilidad de deducir lo sobrenatural a partir del análisis del hombre.

c) Es, pues, necesario, como paso inicial, proceder a un inventario de categorías —revelación, tradición, magisterio, etc.—, que no son deducibles *a priori* sino que nos son dados con la esperanza cristiana. Sólo después de la aceptación de esas categorías —sobre las que se basa la Teología— podrá venir el momento crítico. El objeto formal de esa reflexión cristiana será «mostrar las razones de la esperanza cristiana —y del consiguiente conocimiento sobrenatural— frente a las exigencias razonables del espíritu humano, usando como medios motivos universalmente válidos, tanto para el creyente como para el no-creyente» (p. 57). La fe cristiana remite a Cristo, y las razones y motivos para acercarse y aceptar a Cristo proceden de ver a Cristo como misterio, palabra y signo. Jesús de Nazareth es, en efecto, el portador del *misterio* de la vida divina que se ofrece al hombre; a la vez es *palabra* que revela la presencia y *signo milagroso* capaz de constituir el motivo de la acogida razonable (p. 5758). Sobre estas tres categorías desarrolla Caviglia todo su pensamiento.

Todo ello por lo demás es situado, como indica el título, en un contexto de esperanza. Analizada la esperanza cristiana en la primera parte, la segunda —en la que se ocupa de «las razones de la esperanza»— es la verdaderamente nuclear. Aquí después de una sección introductoria, en la que aborda lo referente al acceso a Jesús a partir de los testimonios históricos, Caviglia considera lo que llama «coherencia del hecho religioso cristiano», es decir la argumentación encaminada a mostrar «que acoger la pretensión inaudita de Jesús de Nazareth no es un comportamiento absurdo, algo cuya contradicción haría irracional la decisión de fundamentar sobre esa base la vida entera» (p. 111). La ya apuntada articulación entre misterio, palabra y signo estructura esta parte de la exposición.

Jesucristo se nos presenta ante todo como misterio escondido en Dios. Lo que en El se nos anuncia es el misterio de Dios y sucesivamente la Encarnación y la divinización del hombre, realidades trascendentes a la razón humana. Jesucristo es también palabra que nos desvela el misterio. Aquí Caviglia concluye el estudio de la revelación, para exponer cuanto se refiere a la manifestación de su posibilidad, conveniencia, necesidad. En todos estos casos Caviglia no se limita a una repetición de las viejas sentencias de los manuales, sino que accede a esas cuestiones teniendo en cuenta una buena parte de la literatura todavía reciente.

Se llega así finalmente al capítulo octavo, el más largo e importante de la obra, donde Caviglia habla de Jesús como signo milagroso o, en términos más sencillos, del milagro. En anteriores escritos ya se había ocupado Caviglia de este tema considerándolo desde diversos puntos de vista. Aquí recoge sus investigaciones anteriores, enfocadas ahora hacia la atestiguación de Cristo, y expone su visión del tema ampliamente, dedicándole 60 páginas (desde la 160 a la 220). Tiene delante de sí la crítica racionalista del milagro realizada en nombre de la ciencia, por lo que se detiene en observaciones sobre la naturaleza y el método de la ciencia, a la vez que va exponiendo consideraciones de orden teológico. Defiende respecto al milagro lo que llama «una concepción global» del mismo (p. 194), incluyendo en su concepto a la vez el aspecto físico —la excepcionalidad fruto de una acción de poder de Dios (trascendencia física)—y el carácter de signo del mensaje salvífico al que el milagro va encaminado (trascendencia semiológica). Esa preocupación por el diálogo con la ciencia lleva a Caviglia a numerosas anotaciones sugerentes, y a abordar aspectos poco frecuentes en tratados más largos. Cabe, no obstante, y aún reconociendo el interés del tema, preguntarse si era necesario entrar tan de lleno en problemas de teoría de la ciencia para justificar el milagro, a la vez que se tratan de forma muy sumaria otras cuestiones. Es indudable que Caviglia se detiene especialmente en el milagro porque lo considera como el primer —y prácticamente único— motivo de credibilidad. Al resto de los motivos apenas si se hacen algunas referencias. Una breve presentación de la muerte y resurrección de Cristo como acontecimiento que es a la vez misterio, palabra y signo, cierra la exposición apologética.

Como resumen, y respondiendo a la pregunta con la que iniciábamos la exposición (¿Cómo entiende Caviglia la Teología Fundamental?), podemos afirmar que la entiende como una apologética con amplia base dogmática, con un método que está a medio camino entre una y otra. Añadamos finalmente que uno de los éxitos de la obra es la abundante bibliografía que el Autor aporta después de cada capítulo, lo mismo que el uso que se hace de ella a lo largo de las páginas del libro, aunque hubiera sido tal vez de desear una mayor toma de postura personal ante la bibliografía que cita.

\* \* \*

La *Teologia Fondamentale* de Giampiero Bof<sup>8</sup> es el único manual italiano que desarrolla una Teología Fundamental concebida como

---

9. G. BOF, *Teologia Fondamentale*, Istituto di Teologia a distanza. Centro «Ut Unum Sint», Roma 1984, 400 pp.



epistemología teológica crítica. La obra, destinada a Cursos de Teología a distancia, contiene catorce «unidades didácticas». Hubiera sido de desear que, en una introducción o prólogo, el autor hubiera dado razón del orden seriado de esas unidades; tal como ha sido publicado hay que esforzarse notablemente para hallar una estructura que les dé alguna unidad. Los títulos recorren un amplísimo arco de intereses teológicos, desde consideraciones sobre «El lugar de la teología», hasta estudios sobre el «Retorno a la Biblia» (sobre la hermenéutica y la Biblia), «R. Bultmann: revelación y palabra», pasando por la consideración de «La escatología», «Símbolos y signos» o el «Ecumenismo». A primera vista parece que nos aproximamos a esa «pantología sagrada» en la que Latourelle encarnaba la crisis de la Teología Fundamental.

En realidad, la pluralidad de cuestiones tratadas se puede explicar desde el objeto que Bof adjudica a la Teología Fundamental: los *preambula fidei*. Bajo esta categoría, Bof se refiere a algunos «temas que presentan cierto aspecto de condición de posibilidad del discurso teológico y que, en la posible sistematización teórica de los valores racionales de la teología, desarrollan una función de fundamento» (p. 95). Se trata de un momento esencial de la teología —definida antes con Barth como «expresión lingüística de la autoconciencia crítica de la experiencia eclesial» (p. 69), diverso del momento dogmático (*fides quaerens intellectum*) porque es el *intellectus quaerens fidem*. En parte —reconoce el Autor— la Teología Fundamental coincide, pues, con la Filosofía de la Religión; pero, si bien «el tratamiento de estos temas preliminares debería hacerse de modo racionalmente autónomo, es el discurso propiamente teológico el que funda su posibilidad, su sentido y su límite» (p. 95). De ahí que la Apologética reciba el nombre de Teología Fundamental.

Es función de esta disciplina «fundar la interpretación que la fe cristiana y la teología hacen de ellas mismas y de sus relaciones específicas» (p. 22). Así entendida, la Teología Fundamental «no es tanto un ámbito de la teología, cuanto una dimensión de la teología misma, una función que lleva a cabo en todo momento de su presencia y de su actividad la razón que actúa en la teología» (p. 96). La apologética —explica Bof— está presente «tanto en la interpretación de la escatología o de la presencia real de Cristo en la Eucaristía como en la demostración de la existencia de Dios o de la historicidad de Jesús, lo cual, evidentemente, no impide que en algunos problemas la razón pueda avanzar más fácilmente o más a fondo que en otros; y que, por este motivo, los primeros temas sean asignados a un sector de la investigación teológica diverso del de los segundos» (p. 96).

En efecto, de acuerdo con este planteamiento, las cinco primeras unidades didácticas, agrupadas en una Parte Primera titulada «Prolegó-

menos fundamentales a la Teología», tratan de Dios, la fe y, en suma, del momento reflexivo en que la teología toma conciencia de lo que es. La segunda y última parte de esta Teología Fundamental se ocupa en cambio de la realidad sobre la cual la Teología se funda, la Revelación, y ocupa 300 de las 400 páginas que tiene el volumen; en ellas se habla sucintamente de la Revelación y su naturaleza, de los signos de la Revelación, de la historia de Jesús y sus milagros y su resurrección, del Espíritu Santo y su papel en la transmisión de la Revelación, del ecumenismo (7 pp.) y de la Teología de las religiones (20 pp.).

Como ya decíamos, la idea que preside esta estructuración no resulta siempre clara. Por lo demás, en general el tono de la exposición es de carácter teológicodogmático, aunque la elección de los temas no se haya ajustado a un estricto orden sistemático. Diríamos que el objeto de esta parte es fundamentalmente un estudio dogmático de la Revelación, de sus signos y su transmisión. Bof tiende aquí un puente al esquema de la Teología Fundamental centrado en la credibilidad, desarrollando extensamente la «Cristología fundamental». Sin embargo, no deja de ser significativa la total ausencia del término *credibilidad* y el hecho de que, a lo largo de las páginas dedicadas al estudio de los signos de la Revelación, se hagan sólo breves referencias a la eficacia de los signos en orden a manifestar la razonabilidad de la fe. La más explícita se encuentra en la unidad referente al milagro en general: «La dimensión típicamente teológica de los milagros, que los hace adecuadamente evaluables y evaluados sólo en el interior de la experiencia global de la fe, se hace de algún modo accesible a una investigación crítica que, partiendo del análisis literario, exegético, hermeneútico e histórico, nos pueda conducir también a una valoración científica y filosófica del acontecimiento milagroso y de su testimonio bíblico; y así pueda mostrar al respecto su relevancia, incluso en el sentido apoloético, como actualización de la razonabilidad de la fe misma» (p. 264). Parece, en resumen, que Bof no concede gran importancia al estudio de la credibilidad de la Revelación *ante fidem*.

\* \* \*

Rino Fisichella, con su obra *La Revelación: acontecimiento y credibilidad*, es el autor del manual italiano más reciente que va a ser comentado en este Boletín<sup>9</sup>. El Autor, muy sensible a la dispersión

---

9. R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, 391 pp. Es el segundo volumen de un «Curso de Teología sistemática», dirigida por Carlo Rocchetta; el primer volumen es una introducción general a la teología.

que ha caracterizado la reciente Teología Fundamental, dedica varios *excursus* a describir esta problemática, para concluir que «la teología fundamental es la disciplina teológica que estudia el acontecimiento de la revelación y su credibilidad» (p. 36). Como Latourelle, la sitúa dentro de la Teología Dogmática, precisando que se ocupa del misterio de la revelación considerado «globalmente», y encuentra en la revelación centrada en Cristo motivos de credibilidad para «la autojustificación de la Iglesia: es el momento netamente apologetico mediante el cual la comunidad creyente busca la razón de su propia fe y la comunica» (p. 37). Para ello, esta disciplina se constituye en diálogo con la cultura, «realizado a la luz de la sabiduría humana y de la experiencia de la fe» (p. 32).

Para Fisichella, la finalidad intrínseca de la investigación propia de la Fundamental es más antropológica que teológica: «Una autocomprensión nos ha guiado: pensar la labor del teólogo fundamental a la luz de la experiencia cotidiana, con la cual no se hace teología para conocer a Dios, sino para comprender aquella profunda y multiforme verdad que proviene de su revelarse al hombre. Vemos al hombre contemporáneo enfrentarse consigo mismo y hacer valer ante la desorientación generalizada una exigencia última de sentido; tan sólo querriamos proponer a este hombre que oriente su mirada hacia la revelación de Jesús de Nazaret y particularmente hacia su núcleo: el misterio salvífico de la cruz» (pp. 358-359). Como se verá más adelante, el estudio de la revelación se orienta al de su credibilidad, que es entendida como capacidad signifiante: «hablar de significado de la revelación equivale a determinar el sentido del seguimiento (de Jesús) y a humanizar plenamente el gesto de la fe» (p. 356) relacionando fe y compromiso eclesial con el sentido último de la vida humana.

Los cinco primeros capítulos de la obra se centran en la revelación y los seis restantes en la credibilidad. El núcleo de la explicación teológica de Fisichella respecto a la revelación es de carácter «dramático»: Dios interviene en la historia humana como actor para interpelar a la persona humana; esta intervención está centrada en Cristo. «La historia precedente tiene sentido si se explica e interpreta desde El, porque es a El a quien se refiere; la historia posterior cobra sentido si El permanece con los suyos y si es reconocido como Señor. Esto significa que Dios ha colocado ya en la historia el acontecimiento determinante capaz de darle un sentido y de hacerla mediadora de revelación» (p. 55).

La segunda parte del libro, dedicada a la credibilidad de la revelación, es, sin duda, la más original e importante. Fisichella precisa que la razonabilidad del acto de fe es sólo una consecuencia de algo más global, que es la credibilidad de la Revelación, entendida, según ya dijimos, como «capacidad signifiante de la revelación». La revelación



«puede ser contemplada como un acontecimiento que conecta con el hombre que busca el sentido de su vida, y puede proporcionarle un camino que le ayude a superar las contradicciones del presente» (p. 168).

Tras unas reflexiones sobre la credibilidad en general (cap. VI) y sobre el signo, en cuanto es vehículo de la credibilidad (cap. VII), comienza el momento más propiamente apologético del tratado. El hombre contemporáneo se interesa por saber «si la vida de Jesús de Nazaret y el mensaje que anunció son significativos para una praxis vital del presente. La investigación debe, pues, continuar en el análisis del signo. Nos moveremos en una doble perspectiva: ante todo en el estudio de la persona de Jesús de Nazaret, tal como lo presente la reflexión neotestamentaria, para verificar si históricamente es digna de atención. A continuación individuaremos el tema de los signos de los tiempos para descubrir si aquella presencia normativa es aún perceptible y eficaz hoy día» (pp. 198-199).

Cien páginas se dedican a esta reflexión cristológico-fundamental (cap. IX), precedida de un estudio crítico sobre la posibilidad de conocer al Jesús histórico a través del Cristo de la tradición postpascual (cap. VIII). En definitiva, el capítulo IX quiere «verificar el lenguaje teológico, estableciendo su fundamento histórico en Jesús de Nazaret» (p. 326). Es decir la continuidad entre la predicación cristiana y lo que Cristo hizo y dijo.

Cubierta esa etapa, resta poner de manifiesto la credibilidad de ese mensaje para el hombre de hoy, es decir, su capacidad significativa de cara a proporcionarnos un sentido último de la existencia. A esta tarea se consagran los capítulos X y XI. En este punto Fisichella —autor de una monografía sobre la credibilidad en Hans Urs von Balthasar cuyo pensamiento cita muy frecuentemente— adopta una tesis balthasariana: «partimos de un postulado *a priori*: uno solo es el signo que Dios ha puesto en la historia, el signo de su amor. A la luz de la revelación puede afirmarse que Dios no podía haber dado otro signo más expresivo; éste es efectivamente el que mejor expresa su esencia (1 Io 3, 15) (...). Podemos dar un nombre al signo de amor que el hombre busca: está constituido por la persona de Jesús de Nazaret. Eso significa que no es posible hallar ningún otro criterio de individuación y credibilidad del amor fuera del misterio de la encarnación» (p. 332), y del misterio de la Iglesia, que no es sino su continuación. Cristo y la Iglesia se despliegan significativamente —afirma— cuando el hombre percibe en ellos la secuencia misión-pretensiones-obediencia-kénosis. Esa secuencia, que enlaza la Cruz con la misión salvadora y con el testimonio respecto a la palabra divina, es —concluye— el signo luminoso del amor trinitario, sea en la vida de Jesús, sea en la posterior historia de la Iglesia.



El manual de Fisichella es, sin duda, original y tiene el mérito de tratar detalladamente el estatuto de la credibilidad de la revelación y de subrayar la importancia de la captación del sentido en el proceso de acceso a la fe. Una objeción cabe no obstante hacerle: el hecho de que la importancia otorgada al problema del sentido vaya en detrimento, al menos práctico, de otras cuestiones —como lo milagros y los *preambula fidei*— cuyo valor, también antropológico, es mayor de lo que la obra de Fisichella da a entender, y respecto a los cuales se juzgan problemas decisivos como son el de la fundamentación del sentido y el de la relación entre sentido y verdad, de los que la Teología Fundamental ni puede ni debe prescindir.

\* \* \*

Los manuales aparecidos en España y Latinoamérica son menos que los publicados en lengua italiana y posteriores en fecha; el primero, que data de 1973, es la *Teología Fundamental* de José Aleu, por aquel entonces Profesor de la Facultad de Teología de Barcelona, sede de San Cugat<sup>10</sup>. Se trata además de un primer volumen, que no ha tenido ni, previsiblemente, tendrá continuación, ya que los avatares de la vida han conducido a Aleu hacia campos alejados del quehacer teológico.

El carácter inacabado de la obra, unido al hecho de que el Autor no detalla, en el único volumen publicado, el esquema completo que pensaba seguir, así como una cierta fluidez e incluso oscilación del lenguaje, hace que no sea posible precisar por entero su visión de la Teología Fundamental. Hay, sin embargo, datos suficientes para intentar una caracterización. En líneas generales puede decirse que la estructura de su obra depende de dos coordenadas: la primera de ellas es el deseo de alcanzar una Filosofía Fundamental —en expresión del propio Aleu—, de carácter personalista o, más propiamente, trascendental —la influencia de Maréchal a quien dedicó, en años anteriores un amplio estudio, y de Rahner se dejan sentir claramente— que sea la base racional y metafísica de la Teología Fundamental; la segunda es el carácter vivencial que el Autor quiere dar a su exposición.

Para el desarrollo concreto de ese plan, Aleu ofrece un esquema de la Teología Fundamental que consta de dos partes. En la primera —el volumen publicado— el interés se centra en los supuestos filosóficos previos a la Teología Fundamental y a la exposición del concepto de revelación cristiana en sus vertientes bíblico-positiva y dogmática. En la segunda parte —que correspondería al volumen aún no

---

10. J. ALEU, *Teología Fundamental*, I, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1973, 246 pp.

publicado— el Autor proyectaba estudiar la fundamentación histórico-crítica de la revelación cristiana. Para ello considera necesario, ante todo, dejar bien sentado que el concepto de revelación no sólo es coherente en sí mismo, sino también profundamente humano, «conveniente a la naturaleza del hombre» (p. 18). En el plan propuesto incluía el estudio de la Cristología Fundamental (que hubiera correspondido a la segunda parte), pero en cambio excluía la Eclesiología Fundamental, así como el estudio de la Sagrada Escritura como vehículo veraz —inerrancia— de la palabra revelada. Para estas cuestiones remitía al Autor a tratados distintos de la Teología Fundamental.

Lo expuesto hasta ahora pone de manifiesto que, en realidad, la Teología Fundamental —tal y como Aleu la entiende— se estructura en tres grandes apartados: un estudio antropológico destinado a mostrar el anclaje humano de la revelación, de forma que ésta pueda ser presentada como coherente con las aspiraciones y experiencias del hombre; un estudio de la naturaleza de la revelación tal y como históricamente ha acaecido; una fundamentación históricocrítica de la revelación así presentada. El volumen publicado, que se divide en tres partes —Razón y Revelación, La Revelación en la Biblia; La Revelación en el Dogma— abarca dos de esos apartados. De hecho, como ya *a priori* podría deducirse y así lo confirma la lectura del libro, la primera parte —la titulada «Razón y Revelación», expresiones que utiliza Aleu también como subtítulo general del volumen— es la más importante y cuidada.

Hay en esta obra intuiciones interesantes, pero su valor principal quizá sea el que testimonia la situación de perplejidad en la que la Teología Fundamental se encuentra hoy y en la que se encontraba más aún en los años 70. Se refleja en ella el deseo de renovar este tratado, con el punto de mira tanto en la revelación —con todo lo que el Vaticano II ha proyectado sobre esta realidad— como en el hombre, y particularmente el hombre contemporáneo visto como hombre secularizado y progresivamente alejado de la fe. Si a esta doble atención se une la preocupación por la renovación del método y por las exigencias de la labor docente no es de extrañar que resulte difícil alcanzar una total coherencia. De hecho el libro de Aleu oscila entre el manual y el ensayo y se advierte en él una cierta vacilación de fondo, como ya dijimos al principio. Algunos de los planteamientos básicos y gran parte de las obras citadas provienen de autores que insisten fuertemente en la antropología como vía para una teología antropocéntrica, Marèchal y, sobre todo, Rahner. Sin embargo el propio Aleu no incorpora del todo los puntos de vista de esos autores a los que remite, y yuxtapone otras consideraciones. La presente obra es, en cierto sentido, reflejo de un itinerario aún no concluido y abierto a posibilidades diversas.



*La opción creyente* es el título de la obra dedicada por el profesor de la Universidad Católica de Chile, Antonio Bentué, a la Teología Fundamental<sup>11</sup>. Bentué interpreta el adjetivo «fundamental» en un doble sentido: en cuanto intento de fundamentar los supuestos de la teología frente a los impugnadores (apologética); y en cuanto esfuerzo por sistematizar la revelación y la fe como categorías fundamentales de los demás tratados» (p. 10-11). El Autor no se inclina más por uno que por otro sentido y procura incorporar los dos en su trabajo, aunque con predominio del primero, que aborda además desde una perspectiva antropológica. Así lo refleja el esquema de la obra, dividida en tres partes: El hombre como incógnita y como búsqueda; La revelación como respuesta a la incógnita del hombre; La fe como respuesta a la palabra revelada (ver la explicación de este esquema en pp. 9-10).

La existencia humana concreta como incógnita o problema de sentido: éste es el punto de partida de la posición de Bentué. Para patentizar el problema, su análisis se cifra particularmente en tres partes: el sentido de la vida, sentido de la muerte y sentido de la convivencia (p. 23 ss.). Desde esos diversos puntos de vista va mostrando la problematización radical del hombre que se presenta —en frase que repite varias veces— como un «ojal abierto» carente del botón que lo cierre. Hay algo que le falta al hombre, algo que debe llenar su capacidad y cuya carencia es vivida como ansia o exigencia de respuesta. «El hombre de todos los tiempos» —concluye— ha buscado «una salvación adecuada para su situación de finitud radical»; «es —añade— en esta ubicación que podemos captar mejor el significado profundamente humano de la Revelación y de la respuesta de la Fe» (p. 59).

Se llega así a la segunda parte de la obra: la revelación cristiana como respuesta a la incógnita del hombre. El tono y la conclusión con que cierra la primera parte haría esperar que esta segunda tuviera también un enfoque antropológico, es decir, que estuviera dirigida a esbozar cómo la fe cristiana, al manifestar la irrupción de Dios en la historia, responde a las ansias del hombre y las sacia a la par que las trasciende. No ocurre así sin embargo. De hecho lo que ofrece el profesor Antonio Bentué es más bien un tratado de corte fundamentalmente dogmático sobre la revelación y su transmisión histórica.

Algo parecido ocurre en la tercera parte, dedicada a la fe, que se inicia con la exposición de algunos elementos de teología bíblica, prosigue con una amplia exposición de la problemática fe-razón a lo largo

---

11. A. BENTUÉ. *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Ediciones Mundo, Santiago de Chile, 1981, 371 pp.; 2ª edición, Ediciones Facultad de Teología, Santiago de Chile, 1984, 417 pp. Citamos por la primera edición.

de toda su historia (tema al que dedica 100 páginas), para pasar luego a tratar de la relación fe-obras y acabar con un capítulo dedicado a la «Fe situada en América Latina» (p. 303-341) donde incluye un resumen y comentario muy literal del Documento de Puebla, con algunas referencias a la Teología de la Liberación.

En la presentación inicial del libro, al subrayar la finalidad didáctica de la obra, Bentué había señalado que aspiraba a ofrecer a los lectores no sólo los elementos que ayuden a mostrar la racionalidad de la fe sino también los conceptos o categorías teológicas básicas. Esa finalidad explica, sin duda, el enfoque y contenido de las partes segunda y tercera a la que acabamos de aludir. La síntesis, sin embargo, no acaba de estar conseguida y el libro en algunos momentos carece de inspiración unitaria. Quizá por eso, al llegar al final de la obra, Bentué siente la necesidad de esbozar unas conclusiones (pp. 341-343) que muestren una sutura argumental que, a decir verdad, no siempre ha aparecido a lo largo de las páginas precedentes.

Digamos de otra parte que la Teología Fundamental es concebida en estos momentos por Bentué como reflexión de segundo o tercer orden, lo que le lleva a describir en las conclusiones a la Teología misma como hermenéutica. Esto daría a su obra ya de hecho mayor unidad, pero iría bastante más allá de lo que el propio texto de Antonio Bentué nos ofrece. Lo que su obra presenta, sobre todo en la primera parte, que es quizá la más trabada, es más bien una apologética de cuño antropológico, y ante todo una apologética de la negatividad de la conciencia humana ante cuyo horizonte es presentada la revelación cristiana como respuesta al sentido de la vida del hombre, pero sin que el Autor se detenga a mostrar las credenciales positivas que la acreditan como respuesta. Esta ausencia, ¿obedece a motivos únicamente circunstanciales —la atención a otros aspectos en el momento mismo de escribir— o tiene raíces más de fondo? La palabra «opción» a la que Bentué acude para titular su obra, podría orientar en este segundo sentido; pero una conclusión así sería sin duda precipitada.

\* \* \*

Salvador Pié i Ninot, profesor en la Facultad de Teología de Barcelona, publicó en 1983 un tratado de Teología Fundamental en lengua catalana, de clara textura académica<sup>12</sup>. La obra de Pié i Ninot recorre en efecto, los lugares clásicos del tratado: naturaleza y génesis

---

12. S. PIE i NINOT, *Donar raó de l'esperança. Esbós de teologia fonamental*, Collectànea Sant Pacià, Herder, Barcelona 1983, 207 pp. Una traducción castellana ampliada aparecerá en Ediciones Cristiandad, Madrid.

de la fe; análisis especial de Cristo y de la Iglesia como signos de la revelación. Es significativa la extensión dedicada a los temas salvación-historia (30 pp.) y natural-sobrenatural (30 pp.), frente a otros como pueden ser la naturaleza de la fe (12 pp.) o la definición de credibilidad (6 pp.). Este desequilibrio se explica en parte porque es en el tratamiento de los dos primeros temas donde el Autor se detiene para catalogar y describir diversas tendencias teológicas contemporáneas, que considera decisivas.

El núcleo de la Teología Fundamental es, para Salvador Pié, la credibilidad, que entiende como «sentido y significación de la fe» (p. 7.) y como «la verdad en su ser significativa», tanto en relación a las palabras como a los hechos; de manera que la credibilidad resulta ser «un componente histórico-antropológico de la Revelación, es decir, de su estatuto humano» (p. 66). Con R. Aubert y G. de Broglie concibe la percepción de esta credibilidad como certeza moral acerca de una verdad obtenida por medios humanos, que descalifica la consistencia de la tesis contraria. La credibilidad otorga carácter de razonable a una «visión trascendente-sobrenatural del mundo», pues manifiesta «la conexión de unos indicios o signos» con esa visión (p. 68), aportando así «el significado, el sentido, la plausibilidad, la verosimilitud, la coherencia, la dimensión histórico-antropológica de la Revelación y la Fe, mostrando así su estatuto humano desde el interior del proceso creyente», y por tanto la conformidad entre fe y razón (p. 69).

Pié i Ninot procede a manifestar esa credibilidad del cristianismo en dos direcciones o fuentes: en el carácter histórico de la revelación y en la afinidad antropológica de la fe, «que no es exigencia, pero sí sintonía posible» entre lo humano y la revelación divina (p. 23).

Esta segunda dimensión es la primera en ser abordada. Salvador Pié comienza, en efecto, su obra tematizando el acceso del hombre a la revelación, antes de preguntarse por la naturaleza de la revelación como tal. Se trata de mostrar que todo hombre está radicalmente «abierto a lo trascendente y a su posible manifestación (p. 23).

Tras describir las propuestas al respecto de Pascal, Blondel, Bouillard, Rahner, Schillebeeckx, Tillich y Metz, dibuja lo que pueden ser calificados como «elementos de síntesis» (p. 50-53). En efecto, Pié, de acuerdo con una opción metodológica clara no procede formalmente a una crítica de esas diversas posiciones, sino más bien a la exposición de su línea personal, en la que intenta integrar aquellos elementos aparecidos en la exposición histórica que considera válidos, prescindiendo en cambio de otros. Centra de hecho el análisis de la capacidad humana para la fe en la consideración de la apertura constitutiva a la trascendencia, en cuanto concibe al hombre como «sujeto activo (no un puro objeto receptor)», abocado a la esperanza o a la desesperación (cfr. p. 51).

Pero si el hombre puede ser descrito como oyente potencial de la revelación, no cabe detenerse ahí; falta, en efecto, un paso decisivo: el tránsito desde oyente a creyente, lo que nos conduce al proceso mismo del acto de fe. La Teología Fundamental prosigue pues como «epistemología creyente» (p. 53) y encuentra un nuevo objeto: introducir a la fe y a su racionalidad, teniendo bien presente, que «no se trata de *demostrar* la fe sino de *mostrar* su entramado, para hacer posible así ver mejor el sentido y la vigencia que tiene hoy creer en Cristo» (p. 57). Se trata de «conocer la Revelación con la razón» a través de los signos de credibilidad externos e internos, de modo que la fe aparezca como «una opción que tiene *razones* y que, por tanto no es irracional» (p. 58) y puede ser abrazada con «suficiente seguridad histórica y racional», y con «certeza moral» (p. 63).

Completados estos análisis antropológicos y teológicos, Pié i Ninot está en condiciones de analizar la dimensión histórica de la Revelación, que constituye la segunda faceta de la credibilidad. Pié i Ninot procede a ello acudiendo a algunas analogías o conceptos fundamentales: palabra, comunión, presencia de Dios en el mundo. Siguiendo, aunque con matices, a Rahner y Darlap, caracteriza esa presencia bajo dos formas: una, secreta e immanente que transforma la conciencia de todo hombre colocándola existencialmente en el plano sobrenatural (*revelación general*); otra, pública, explícita y eclesial, que es la revelación por Jesucristo (*revelación particular*), objetivada en la Escritura y la predicación de la Iglesia. La segunda «muestra el interés de Dios por expresar explícitamente y llevar a la culminación la Revelación General y la Historia General de la Salvación que se da siempre y que goza de la misma extensión que la historia universal» (p. 92).

La distinción entre historia general y revelación particular de la salvación, y entre revelación general y revelación particular provienen, como se acaba de decir, de Rahner; es necesario señalar, sin embargo, que en la obra de Pié i Ninot no aparece uno de los elementos más característicos del planteamiento rahneriano: la afirmación de un conocimiento atemático de Dios como dimensión de todo acto de conocer. De ahí que no conciba en modo alguno la Teología Fundamental como estudio de las condiciones de posibilidad del contenido categorial del dogma cristiano, sino, al modo clásico, como análisis de los signos a través de los cuales la revelación se hace perceptible. Este es el tema que aborda a continuación de los hasta ahora analizados, calificando a estos signos como «punto de referencia para hablar de la realidad histórica de la Revelación, enraizada en nuestro mundo y significativa de cara a la humanidad» (p. 123).

Exacta y extremadamente sugerente nos parece la intuición de fondo que le permite mostrar con Latourelle la unidad de los signos. Milagro, profecías y cualesquiera otros signos son en realidad signos



particulares, irradiación multiforme de los signos fundamentales del cristianismo: *Cristo* y la *Iglesia* (p. 131); si bien estos signos se interpretan desde una posición que se revela muy sensible a las críticas dirigidas en las últimas décadas a la apologética clásica por razón de un intelectualismo que la exponía —en ocasiones— incluso a un cierto racionalismo. El Autor está preocupado por dar cabida a una comprensión tanto del signo como del proceso de percepción de las realidades significantes que de razón de su complejidad. Esta sensibilidad y preocupación son legítimas, pero corre el riesgo de dejar en segundo plano los aspectos manifestativo-probativos, que en la exposición del profesor de Barcelona quedan algo oscurecidas: de hecho, el lugar dedicado al tema de los milagros y a otros análogos es muy escaso.

La experiencia sobre Cristo como signo es, en cambio, muy amplia y va encaminada a establecer que Jesús no sólo pertenece a la realidad de la historia humana, sino que, además, es cognoscible; que no sólo podemos acceder a su mensaje, sino que este mensaje es capaz de descifrar la condición humana en todas sus condiciones y de llevarla más allá de todas las posibles previsiones; que no sólo Jesús fué un gran profeta entre los hombres, sino que en su vida, muerte y resurrección hay *signos* de su identidad con Dios entre los hombres (p. 134).

Así, tras describir brevemente las líneas de una criteriología histórica que ponga de manifiesto la historicidad del material evangélico y, por tanto, permita mostrar el sentido de la vida y el mensaje de Jesús, trata de hacerlo comprensible desde las experiencias cotidianas del hombre: el amor, el fracaso, la esperanza. En suma, la Fundamental alcanza su término cuando manifiesta que «la fe cristiana es una experiencia humana (...) realizada plenamente gracias a la experiencia de Jesucristo» (p. 141).

En conclusión con ella, al tratar de la Iglesia lo hace presentándola como medio, signo o sacramento de la revelación. La revelación para poder ser aceptada por los hombres, necesita llegar a ellos, poseer «una expresión humana suficiente» (p. 181). De ahí la importancia de la Iglesia como signo.

La Iglesia es, en suma, el misterio testimoniado» (p. 184); Pié i Ninot concluye así con una apología del testimonio de la Iglesia y de cada cristiano. La observación de la armonía entre la vida y la confesión creyente de un sentido trascendente de la misma provoca «una actitud de sinceridad, de acogida, de sentido de los valores éticos, de apertura a lo trascendente». De esa forma el testimonio «puede llegar a ser signo revelador y signo de credibilidad de una presencia más profunda en la que el creyente descubrirá incoada la faz de Dios» (p. 187). Palabras significativas, pero breves: la exposición eclesiológica





es, en efecto, una de las menos desarrolladas de la obra y de la que el propio Autor ha anunciado la ampliación en futuras ediciones.

\* \* \*

Martín Gelabert, profesor de la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer (Valencia), expresa ya desde el principio de su obra *Experiencia humana y comunicación de la Fe*<sup>13</sup> la perspectiva desde la que reflexiona y escribe: «Las páginas que siguen... son un ensayo que quiere situarse en un terreno de fundamentos. Un ensayo de teología fundamental. Y las mueve una convicción: la experiencia humana es el punto de partida de la teología fundamental y, en cierto sentido, de toda teología» (p. 14).

El fin de la Teología Fundamental para Gelabert, es establecer la credibilidad de «la catequesis y la teología cristianas» (p. 6); y esto no sólo por exigencias del diálogo apostólico, sino también porque «la pregunta por la incredulidad está en el centro de la conciencia del creyente» (p. 16), que «se halla hoy en situación de *simul fidelis et infidelis*» (p. 10).

Al expresarse así Gelabert no renuncia a la tarea de fundamentación. Al contrario, la reafirma de modo claro. La fe «no es un acto absurdo e inconsciente» (p. 14), sino acto que «da razón» de sí (p. 12) y la teología fundamental es —añade— el intento de justificación razonable de la fe cristiana ante aquellos que no la aceptan, de modo que, al menos puedan respetarla» (p. 16).

¿Qué camino o itinerario debe seguir la Fundamental para alcanzar ese objetivo? Gelabert lo formula con claridad; mostrar «coherencia interna» de la fe cristiana (p. 14). Y ello a su vez no de forma abstracta sino en diálogo con la experiencia humana. La coherencia de la actitud cristiana ha de manifestarse, en efecto, «a base de destacar el sentido de la fe y de provocar su operatividad... Para ello deberá ir al encuentro de las experiencias y aspiraciones de los hombres» (p. 14).

La primera parte de esta obra, dedicada al tema «Fe y experiencia» es la más extensa —ocupa casi la mitad del libro—, y con razón, pues en ella Gelabert expresa sus planteamientos de fondo. La entera exposición gira en torno a esas afirmaciones con las que se abre: «La fe sólo podrá realizarse dentro de lo humano y teniéndolo en cuenta. La fe no puede recibirse, vivirse ni expresarse desconectada de la experiencia humana» (p. 22). Se entiende aquí «experiencia» en sen-

---

13. M. GELABERT BALLESTER. *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teología Fundamental*. Colección «Teología y Pastoral», Ediciones Paulinas, Madrid 1983, 185 pp.



tido amplio, como algo diferencial y específico del hombre, como capacidad de tomar distancia frente al mundo, de objetivarlo trascendiendo y valorándolo.

Esa articulación fe-experiencia ve a ser considerada por Gelabert desde tres instancias: el contenido de la fe, su sentido y su realización en la praxis. Respecto al primer punto, insiste en el influjo que en la asimilación de los contenidos de la fe ejerce el ambiente cultural e intelectual del creyente y, por tanto, en la historicidad de las formulaciones de la fe y, en la hermenéutica como elemento imprescindible en el proceso de transmisión. Cuestión importante y delicada que, a nuestro juicio, hubiera requerido una reflexión más detenida y cuidada de la que Gelabert nos ofrece, a fin de evitar la impresión, que en ocasiones produce su texto, de que el problema de la verdad desaparece para mantenerse sólo el del sentido.

Este problema del sentido es en todo caso predominante en la consideración de la segunda de las instancias desde las que Gelabert plantea la relación fe-experiencia: el sentido de la fe.

Si la fe se presentara desconectada de la experiencia, resultaría no interesante y por tanto no se plantearía ni siquiera el problema de su verdad: carecería «de la posibilidad de ser verdadera» (p. 49): «El sentido tiene tal importancia que es condición de la verdad de la fe. No porque la verdad la dé el sentido, sino porque lo que primero aparece es el sentido, y sin esta aparición del sentido no será posible que se suscite siquiera la pregunta por la verdad, pues nadie se pregunta por la verdad de aquello que carece de sentido, es decir, de aquello que, de algún modo, no se refiere a la experiencia de uno, puesto que no dice nada» (p. 51).

El teólogo debe, pues, abrir un lugar a la fe, poner de manifiesto la limitación de toda experiencia humana y la consiguiente presencia o incumbencia del misterio en el interior de nuestra propia vivencia (pp. 52 ss.); después de poner de manifiesto la «amabilidad» de la fe, presentarla de manera que se revele «decisiva para el hombre» (p. 57).

Esta «presentación adecuada» de la fe es importante, pero, a fin de cuentas, no la decisiva: es, en efecto, en la praxis donde Gelabert busca la credibilidad radical de la fe, porque «la praxis es lo que posee mayor fuerza inteligible» (p. 63) y mayor significatividad: y ello no tanto porque se otorgue primacía a una teología del testimonio, sino, más radicalmente, porque la praxis es precisamente el lugar de la significatividad. La prueba verdadera —afirma— nunca puede ser objetiva, pues lo objetivo es demostrable y acaparable, y Dios no es tal. Sólo mi vida, el hecho de que mi vida ha sido transformada, es la señal, el efecto de una verdad que transforma. Por eso sólo ante una vida transformada adquiere su irrefutable verdad el cristianismo» (p. 65).

Este párrafo, incluido en el apartado destinado a tratar de la praxis de fe en cuanto reveladora de sentido y de verdad, anticipa en realidad todo el contenido de la segunda parte de esta obra de Gelabert: la dedicada al conocimiento de Dios. En ella, en efecto, después de declarar que acepta el criticismo kantiano, renunciando por tanto a todo intento de prueba o demostración teórica de la realidad de Dios (cfr. pp. 84 y 87), hace suyas las afirmaciones de Schillebeeckx según las cuales el caminar hacia Dios consiste en el reconocimiento de que «en nuestra experiencia existe una conciencia implícita de algo que sobrepasa toda experiencia humana» (p. 85). Ese descubrimiento puede suscitar una pregunta y permite hablar de Dios como hipótesis portadora de sentido, con «un lenguaje indirecto o simbólico» (p. 89) que sitúa a Dios respecto a nuestra experiencia sin pretender colocarle como objeto de experiencia.

La conclusión de este estudio sobre la existencia de Dios es que el teísmo resulta un riesgo razonablemente asumible «acompañado de una certeza moral, nacida de la coherencia de la afirmación» (p. 119), convertible en certeza absoluta sólo «gracias al testimonio del Espíritu de Dios poseído en la fe. Pero esta certeza absoluta es una certeza de fe, y no puede expresarse objetivamente en términos absolutos, sino sólo experimentarse subjetivamente en la práctica religiosa» (p. 120), y ello sólo hasta cierto punto pues «su verificación objetiva se dará en la escatología» (p. 120). En todo caso, teísta y ateo podrán y deberán presentarse uno frente al otro «no como quien ha encontrado, sino como quien busca», haciendo así factible un diálogo plenamente sincero (p. 104).

La tercera y última parte de este ensayo, es decir la titulada «Experiencia y pregunta por la Palabra», trata de dilucidar la realidad de la revelación «y, antes aún, su posibilidad humana. Entendemos por posibilidad humana el que el hombre pueda entender la (supuesta) palabra de Dios» (p. 123). Gelabert acude para ello a la experiencia humana de la muerte como realidad que sitúa al hombre ante un interrogante supremo al que él mismo no puede ofrecer respuesta. De ahí que la razón pueda abrirse —y con estas consideraciones termina la obra— a la revelación de un Dios que se manifiesta en su ocultamiento, que se da a conocer en su inabarcabilidad, como misterio oculto y siempre presente.

Martín Gelabert desarrolla, como puede verse, la vertiente antropológica de la Fundamental. A lo largo de su obra cita repetidas veces a Kierkegaard y a Unamuno, a los que, en años anteriores, había dedicado algunos estudios, pero los autores que vertebran su pensamiento teológico son más bien Rahner y, sobre todo, Schillebeeckx; en el trasfondo se advierte el influjo de Kant. No es por eso sorprendente que sus páginas, si bien nos ofrecen análisis muy sugerentes en torno a la



conciencia de sentido, no lleguen en cambio a abordar de manera satisfactoria el problema de la verdad, con lo que la misma conciencia de sentido resulta no fundada y expuesta a una interpretación de carácter meramente opcional o pragmático. A nuestro juicio una mayor atención a los aspectos cristológicos y eclesiológicos —a los que Gelabert dedica poco espacio— podrían contribuir, junto a otros factores, a superar esa deficiencia. Atenderlos obliga, en efecto, a ir más allá de las cuestiones de mensaje y de sentido, propias del enfoque antropológico para abrirse a una teología del signo que remite a realidades —Cristo y la Iglesia— más allá de la conciencia, cuya verdad aporta y fundamenta el sentido.

\* \* \*

La expresión *Cristología fundamental*, que sirve de título al libro que el Prof. J. A. Sayés acaba de publicar<sup>14</sup>, pertenece al conjunto de formulaciones relacionadas con uno de los factores que han influido más poderosamente en la crisis y renovación de la Teología Fundamental en los últimos 25 años y que pueda formularse así: ¿existe un tratamiento sobre Cristo propio de la Teología Fundamental, o la consideración histórica sobre Jesús corresponde más bien a la propia Cristología dogmática? La pregunta, íntimamente relacionada con consideraciones de fondo sobre el método teológico, ha dado origen a una literatura abundantísima. En este contexto se sitúa el libro de J. A. Sayés, quien deja ver su propia postura ya en el mismo título. Para Sayés la necesidad de la cristología fundamental no admite duda, ya que —así lo repite a propósito de algunas de las cuestiones— a su juicio, la alternativa a la cristología fundamental no es otra que el fideísmo (cfr. pp. 5, 176 etc.). Esta declaración orienta con claridad respecto al método de nuestro Autor. Sin desarrollar especialmente este tema, Sayés deja ver claro que aspira a trabajar de forma estrictamente racional con método crítico, histórico, filológico, etc.

Coherentemente Sayés comienza tratando de «la conciencia de Jesús» tal como se evidencia «en sus obras y en su enseñanza». Aspira con ello a dejar patente la autenticidad de la conciencia divina de Jesús a través de la que llama «cristología implícita». Sigue en parte el procedimiento, que proviene de Käsemann, de estudiar a grandes rasgos el tema del reino en la predicación de Jesús, para concluir que el centro del mensaje de Jesús, que se identifica con el Reino, es su propio misterio personal, su conciencia divina. El estudio de algunos títulos cristológicos —los de «Mesías», «Hijo del hombre» e «Hijo

---

14. J. A. SAYÉS. *Cristología fundamental*, CETE, Madrid 1985, 392 pp.

de Dios»— completa y reafirma esa conclusión. En todos los capítulos dedicados a esta temática, Sayés sigue el mismo esquema: exposición de los textos bíblicos, discusión de los textos en la literatura teológica y aplicación de los criterios de historicidad a los mismos.

Más tarde, Sayés estudia los milagros de Jesús, después su figura y finalmente la resurrección. el autor trabaja sobre la base de exégetas y teólogos (Jeremias, Latourelle, Dhanis, Caba, Monden, George, Mussner, etc.), desplegando un conocimiento a fondo y actualizado de las cuestiones, sin olvidar o dejar de lado ninguno de los puntos neurálgicos que conforman la problemática moderna en torno a Cristo y particularmente en torno a la historicidad de los evangelios. Aunque tiene presente una amplia gama de autores contemporáneos, aprobando o discutiendo, según los casos, sus sentencias u opiniones, su interlocutor fundamental es tal vez León Dufour, de cuyos planteamientos realiza una fuerte crítica. Quizá hubiera completado la obra una análoga confrontación con Hans Küng, cuyo planteamiento es de hecho antitético al de Sayés, pero al que sólo se refiere en dos momentos, con citas ocasionales y de tono positivo.

El nudo gordiano de toda la temática está en el modo y método como han de ser abordados los motivos de creer en Jesús y, en general, la temática cristológica en el interior de la Teología Fundamental. Ya se ha visto antes cómo Sayés afirma que desea mantenerse en el nivel puramente histórico, a fin de evitar así toda contaminación de fideísmo. Al actuar así no procede de forma diferente a como lo han hecho grandes tratadistas de la apologética clásica. Se advierte, no obstante, enseguida que la problemática se ha ampliado y complicado considerablemente.

La apologética clásica se fija como objetivo, por lo que a Cristo se refiere, poner de manifiesto su condición de legado divino, buscando fundamentar, mediante un método histórico, que Jesús se presentó como tal. Este enfoque ha sido criticado por la Teología Fundamental más reciente, por constituir una prolongación de lo que es, tal vez, el defecto más importante de la apologética clásica: partir de un concepto genérico o *a priori* de la revelación y no de la revelación cristiana considerada en la plenitud de su fisonomía. Intentar corregir ese enfoque implica, al referirse a Cristo, considerarlo no sólo como legado divino, sino como lo que realmente es: no sólo consumidor de la revelación sino objeto o contenido de la revelación que en El se consuma. El tratadista de Teología Fundamental, se ve enfrentado así con la necesidad de intentar mostrar histórica-criticamente que Jesús no sólo se presentó como legado divino, sino mucho más: el misterio de Cristo, su divinidad, salta así al primer plano.

De esta forma se replantea agudamente el problema de los confines entre Teología Dogmática y Teología Fundamental así como también



el de la validez y los límites del método histórico en orden al objetivo perseguido. Los autores de Teología Fundamental —y Sayés en primer lugar— son conscientes del problema; a lo largo de la obra no intenta, como es lógico, probar que Jesús es Dios o que tuvo conciencia divina, sino que Jesús *manifestó* tener esa conciencia, que Jesús *empleó* lenguajes y títulos que enuncian su divinidad. La diferencia con la Dogmática es clara, y es claro a la vez el interés y la importancia apologética de un tal planteamiento: evidencia en efecto la continuidad entre las palabras y las obras de Jesús y el dogma cristológico, lo que constituye un signo de credibilidad de valor eminente.

Una vez dicho esto, quizá quepa no obstante señalar la conveniencia de una reflexión más detenida sobre las relaciones entre fe e historia, a fin de alcanzar —sin disminuir nada de lo dicho— una formulación acabada que evite tanto un escepticismo de signo más o menos bultmaniano como una concepción del método histórico influida, aunque sea remotamente, por el positivismo. Pero todo esto, como decíamos al comenzar esta digresión, va en realidad mucho más allá del libro que recensamos y cuyos méritos quedan ya reconocidos: la documentación y el rigor con los que el teólogo navarro ha trabajado hacen a su obra un punto de referencia obligado a la hora de estudiar los temas de los que se ocupa. Añadamos sólo una observación. El título de *Cristología Fundamental* tiene pretensiones totalizadoras, pues evoca un estudio de cuanto la figura y la realidad de Cristo puede y debe decir en relación a la credibilidad. ¿No hubiera sido quizás oportuno hacer referencia al testimonio profético, al eco de la figura de Jesús en la vida de la Iglesia y a la permanencia de su memoria a lo largo de los siglos? Ciertamente se trata de motivos o signos situados a un nivel diverso del histórico en el que Sayés centra su atención, pero no por ello desdeñables en orden a una exposición cristológico-fundamental acabada. Quede pues nuestra sugerencia ahí planteada.

\* \* \*

En el mundo teológico de expresión francesa tres autores han abordado la tarea de elaboración de manuales o tratados: el jesuita francés André Manaranche, el también jesuita, de origen canadiense y profesor de la Gregoriana, René Latourelle, y el profesor de Toulouse A. Dartiguès.

Latourelle es el autor de la obra más copiosa en este campo; con sus diversos escritos ha ido ofreciendo, en efecto, la redacción sucesiva de las partes esenciales de un tratado de Teología Fundamental. No consta si, desde un primer momento tuvo esa intención; en todo

caso ha expuesto su visión de conjunto en varias ocasiones; entre ellas la introducción a uno de sus libros: *L'accès à Jésus par les évangiles* (la citamos por la edición castellana, de la que luego daremos referencia detallada). La aproximación al «problema de la credibilidad» — escribe— implica tres momentos: en primer lugar un momento histórico y hermenéutico (el acceso histórico a Jesús a partir de los Evangelios); después, un momento filosófico o antropológico (el sentido del Evangelio de Cristo para la enigmática existencia humana, en sí misma problemática); y, finalmente, un momento teológico (la determinación de la identidad de Jesús como Dios entre nosotros desde los signos divinos que lo acreditan) (pp. 13-15). Este momento teológico le parece a Latourelle menos urgente que el antropológico y el histórico. La Teología Fundamental, que es «disciplina fronteriza», debe echar mano de las nuevas aportaciones de la crítica histórica y de la antropología, para remozar las cuestiones y planteamientos de la apologética antigua y enfrentarse con las dificultades para la fe que resulta más urgente superar en cada momento cultural. De todas formas, el texto citado y el conjunto de sus publicaciones manifiestan que se inclina de modo decisivo hacia el reconocimiento del carácter netamente teológico de la Fundamental como disciplina que asume la función apologética. No es, por eso, casual que el primero de sus manuales publicados fuera precisamente un tratado dogmático sobre la Revelación. Con él comenzaremos también el análisis de sus obras.

En las páginas iniciales de este tratado —es decir en su *Teología de la Revelación*<sup>15</sup>—, Latourelle yuxtapone una nueva dogmática de la Revelación al tratado apologético utilizado clásicamente generaciones anteriores. En aquellos años estimaba que la «dogmática de la revelación aparece como un complemento al tratado apologético y también como una preparación al tratado sobre la fe» (p. 12). Nos permitimos sospechar que la relación con la Apologética que él mismo establecería y desarrollaría posteriormente es precisamente la inversa: la Apologética que se ocupa de la credibilidad del Evangelio recibido en la fe, debe ser posterior en orden lógico (epistemológico) a la Dogmática de la Revelación y de la Fe. En este sentido el hecho de haber comenzado con este tratado es, como insinuábamos hace un momento, más revelador que sus palabras explícitas.

No es necesario, por lo demás, que nos detengamos demasiado en la recensión de esta obra, pues es de sobra conocida. Latourelle —como es bien sabido— adopta un esquema didáctico, el propio del *ordo inventionis*; comienza con una parte positiva (la revelación en la Escritura, en los Padres, en la historia de la teología y en el Magiste-

---

15. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1969, 583 pp. La edición original es de 1966.



rio), para culminar en una reflexión teológica sobre la naturaleza de la revelación considerándolo bajo las categorías de «palabra, testimonio y encuentro»; es analizada su vinculación con la historia, sus relaciones con otros misterios (creación, Encarnación, Fe, Iglesia, escatología, Trinidad, salvación) y, finalmente, con el milagro. En conclusión, al Autor describe la revelación como un misterio unitario pero complejo y paradójico (trascendente-inmanente; uno-múltiple; verdad-acto; testimonio doctrinal-manifestación personal; historia progresiva-verdad definitiva; acontecimiento pasado y actual; culminación-espera).

Pasando ahora al examen de sus otras obras. Las expondremos siguiendo no un orden cronológico, sino el sugerido por el propio Latourelle al distinguir los tres momentos —histórico, filosófico y teológico— a los que antes nos referíamos.

En la monografía antes citada titulada en español *A Jesús el Cristo por los Evangelios*<sup>16</sup>, Latourelle se propone fundamentar el momento «primordial» de la credibilidad cristiana, que distingue radicalmente a la Revelación de cualquier gnosis o ideología. En efecto «la historicidad es el rasgo fundamental y decisivo de la revelación cristiana» y es necesario marcar desde el principio «si, cómo y en qué medida» se puede llegar a los acontecimientos con los que la revelación tuvo lugar (p. 13), y particularmente al acontecimiento de Cristo.

Latourelle, exponiendo la problematización moderna de la cuestión, alude una y otra vez a la dependencia que existe entre las soluciones dadas al problema y las diversas concepciones de la fe (cfr. p. 22). Sin embargo, no comienza su exposición con un estudio teológico que discerna desde el principio las justas relaciones entre fe e historia, sino que afronta este tema directamente sólo en el último epígrafe del libro. Un orden inverso hubiera sido, a nuestro parecer preferible para deslindar los itinerarios apologetico y teológico, marcando las respectivas implicaciones y exigencias. De todas formas, esa carencia se corrige enseguida al plantear la obra como investigación teológica que se interesa por el estado de la ciencia histórica para sistematizar o sintetizar sus resultados en orden a esbozar una demostración histórica del valor documental del Nuevo Testamento sobre Jesús de Nazareth, es decir, en orden precisamente a cimentar objetivamente la credibilidad de la fe.

Después de una páginas en las que enuncia algunas indicaciones metodológicas, Latourelle pasa a exponer, bajo el título «Bosquejos de una demostración», los elementos que manifiestan la mencionada historicidad. En esa demostración son factores decisivos: la autoconciencia

---

16. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, 249 pp. La edición original es de 1978.



cia del conocimiento histórico y de sus limitaciones; la fuerte presunción de fidelidad histórica que proporcionan otros documentos cristianos antiguos; las evidencias históricas sobre la comunidad apostólica prepascual y la actividad doctrinal de Jesús en ella (*Sitz im Leben*); el estudio de algunas categorías e instituciones del ambiente eclesial primitivo (*parádoxis*, evangelio, testigo, apóstol) que contienen constitutivamente la nota de la fidelidad a Jesús; la evaluación precisa del alcance de la mediación redaccional de los evangelistas, que resulta patentemente «controlable» y no arbitraria. A partir de todos estos elementos, concluye, se puede elaborar una sólida criteriología de autenticidad histórica aplicable a los textos evangélicos. «Casi la totalidad del material evangélico se ve recuperado de este modo (...) A medida que se van realizando las debidas investigaciones crece continuamente el material reconocido como auténtico hasta llegar a cubrir el evangelio por entero (...) Es fundado el presupuesto de que los evangelios merecen confianza, mientras que carece de fundamento el prejuicio de que los evangelios no son dignos de confianza». De ahí una conclusión neta: «Constatamos que los evangelios han vuelto a adquirir crédito a los ojos de la crítica histórica» (pp. 223-224). No hay oposición entre fe y ciencia histórica, sino positiva coherencia.

«Esta hermenéutica de los orígenes del cristianismo no basta sin embargo, sino que debe completarse con una hermenéutica del mismo hombre. Porque Jesús no es solamente una irrupción de Dios en la historia de los hombres; es una irrupción que revela al propio hombre, que lo descifra, lo interpreta y transfigura. El hombre no tiene sentido más que en Jesucristo. Solamente Cristo lleva a cabo lo exégesis del hombre y de sus problemas (...) La presente obra se esfuerza en iluminar este segundo aspecto de la credibilidad cristiana». Con estas palabras presenta Latourelle otro libro en el que aborda la perspectiva o momento filosófico de la argumentación apologética y al que ha dado el título *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*<sup>17</sup>.

El objeto de la obra es mostrar al lector que la figura de Cristo es, no sólo accesible —como manifiesta la investigación histórica—, sino interesante y decisivamente relevante para el hombre, ya que Cristo es quien aporta solución a sus problemas existenciales.

La empresa tal y como Latourelle la concibe se orienta, no hacia una referencia cualquiera a Cristo, sino a una referencia que implica la aceptación plena de su Evangelio y por tanto, de su divinidad. De hecho plantea su obra según un esquema bipartito. En una primera

---

17. R. LATOURELLE, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 458 pp. La edición original es de 1981, Desclée, Paris-Tournai.



parte hace emerger la urgencia de la cuestión por el sentido de la existencia en el hombre contemporáneo que parece haberse perdido a sí mismo. En la segunda, afronta de modo sistemático la respuesta que da Cristo a los grandes problemas humanos, no a las esperanzas epidérmicas de los individuos, sino a cuestiones insoslayables «que pertenecen a la condición humana hasta el punto de definirla», por lo que «al darles una plenitud inesperada de sentido, el mensaje cristiano atestigua su credibilidad» (p. 268). Latourelle enumera agrupados en binomios los problemas humanos que se refieren a las relaciones con el mundo, con otros hombres, consigo mismo y con Dios: «trabajo y progreso, soledad y alteridad, ley y libertad, muerte y vida, pecado y salvación, sufrimiento y esperanza, Dios trascendente y salvador» (p. 268). La amplitud de este espectro temático exige pulsar registros de la entera teología. En realidad, se revela aquí la función apologética que compete a todas las partes de la teología en su ineludible diálogo con la cultura: «el cristianismo asume la experiencia humana, sobre todo la experiencia religiosa, pero la enriquece, la profundiza, la lleva a una plenitud de sentido que ninguna ideología y ninguna religión podría alcanzar, ya que el corazón del cristianismo es el Hombre-Dios» (p. 451). Esta apologética, subrayando la necesidad de salvación que aqueja íntimamente al hombre, es en suma, una paráfrasis de las palabras de S. Pedro ante Jesús: «Sin tí, ¿adónde iríamos? ¡Tú sólo tienes palabras de vida eterna!» (p. 453).

Pero la apologética debe dar un paso más tras haber abierto a posibilidad objetiva (histórica) de acceso a Jesús y la inquietud subjetiva por su identidad, resta aún —dice— por despejar definitivamente la incógnita sobre su origen divino: «responder a esta cuestión equivale a tocar la cuestión de los signos que revelan y acreditan a Jesús como Hijo del Padre» (obra recién reseñada, p. 12). Este último momento de la Apologética se articula a su vez en dos fases: «Antes de hablar de los signos particulares de la revelación conviene considerar los dos signos fundamentales que contienen a todos los demás, a saber, Cristo y la Iglesia»; luego, por fin, se mostrará «cómo la transfiguración del hombre en nueva criatura vivificada por el Espíritu y cómo la transformación del cosmos por el milagro son los signos del reino en su visibilidad, la huella visible de la venida de la Palabra al mundo» (p. 12).

Nuestro Autor no ha publicado todavía libros sobre la cantidad y sobre los milagros —cuando lo haga habrá colocado la última piedra de su Apologética—; sí en cambio se ha ocupado de los dos signos fundamentales en una obra, anterior en fecha a las dos recientemente examinadas: *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*<sup>18</sup>.

---

18. R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1971, 374 pp.

En este libro Latourelle afronta al menos desde sus líneas generales el momento «teológico» de su Apologética que debe responder —dice— a una doble cuestión sobre Cristo y sobre la Iglesia:

—«¿Tiene sentido la afirmación central del cristianismo sobre Dios presente y manifestado en Jesucristo? ¿Es una afirmación coherente, aceptable, inteligible? ¿Hay en la historia indicios de un acontecimiento tan prodigioso? ¿Y cuál es la consistencia de estos indicios?»;

—«Finalmente, la pretensión de la Iglesia de ser entre los hombre el signo del acontecimiento salvífico de Jesucristo ¿es una afirmación sostenible, que encuentre en los hechos un apoyo válido, capaz de justificarse a los ojos críticos del hombre de hoy? (...) ¿Cómo se manifiesta el Espíritu de Cristo concretamente en la historia de su presencia eficaz en la Iglesia?» (p. 12).

El Autor aclara que, al hablar así, está planteando el tema clásico de los signos de la Revelación, «pero dentro de la perspectiva de una búsqueda del sentido del cristianismo y de la afirmación cristiana» (p. 12). Actuar de esa forma, situarse en una perspectiva como la mencionada no es, añade, (y a esto dedica el capítulo primero de esta obra) sino situarse en la línea marcada por el Vaticano II que se ocupó de los signos de la revelación de modo personalista, presentándolos como dones divinos que facilitan la fe en la Revelación (y no sólo como argumentos objetivamente persuasivos) y destacando el testimonio de vida y la transformación evangélica del hombre en nueva criatura. El Concilio ha reconocido la especificidad de cada uno de los diversos signos de la revelación, sin tomar como paradigma al milagro físico, y considerándolos antes como signos de presencia que como manifestaciones de poder. También ha destacado la complementariedad que el Evangelio proporciona entre signo y mensaje, y la necesidad de atender a la situación histórica del hombre contemporáneo.

De este modo el Concilio ha dirigido la atención de los teólogos hacia «la economía de los signos de salvación» (capítulo segundo), una «economía —había dicho ya al principio— de soberana inteligibilidad, maravillosamente adaptada a una Revelación y a la naturaleza profunda del hombre» (p. 13). De esta forma los signos de la Revelación aparecen como signos expresivos de la creación nueva (milagros) del tiempo nuevo (profecías), del hombre nuevo (santidad) y de la sociedad nueva (Iglesia). La inmediatez del milagro visible se complementa con la mayor inteligibilidad interna de los signos de santidad, la sublimidad del Evangelio, las profecías y —sobre todo— los signos personales de Cristo y la Iglesia.

Todos estos signos se iluminan y sostienen mutuamente y convergen en el signo total: la transparencia de Cristo-en-la-Iglesia, eficaz suscitadora de tensión escatológica. La presentación católica o sintética de estos signos se adecuaba también al sujeto colectivo que los



posee: la Iglesia como comunidad. Esta consideración rige el desarrollo posterior de la obra. Así, mientras el capítulo tercero se dedica a examinar detenidamente el tratamiento conciliar del signo de Cristo — «irradiación en plenitud de un signo de presencia» y perfecta proporción entre testimonio y signos del mismo—, los capítulos cuarto a noveno se centran en la Iglesia, «signo visible histórico del Espíritu de Cristo».

En su exposición apologético-eclesiológica, Latourelle comienza declarando que ha decidido descartar todo estudio comparativo de la Iglesia frente a otras religiones (que sólo sería confirmación de su plenitud) así como el intento de manifestar la trascendencia de la Iglesia por medio de sus notas empíricas, según el estilo de argumentación aportado en los textos bien conocidos del Vaticano I (pues —dice— la alergia contemporánea al triunfalismo haría ineficaz apologéticamente esa vía). De ahí que concluya proponiendo «un estudio a base de la inteligibilidad interna, de la búsqueda de sentido» (p. 153).

En efecto, la Iglesia aparece al hombre actual como «fenómeno complejo y paradójico»; rico de una parte pero combatido y discutido de otra. Esas «paradojas y tensiones» de la realidad eclesial concreta parecen pues el punto de partida más natural para el estudio apolológico. Así «la trascendencia de la Iglesia aparece como una conclusión de las tensiones de la Iglesia, como la clave de inteligibilidad para comprender el fenómeno dentro de su totalidad y complejidad» (p. 153). Las paradojas analizadas son varias pero pueden agruparse en tres líneas fundamentales: paradojas de la unidad, de la temporalidad y de la santidad.

Latourelle acude en estos capítulos a breves *excursus* dogmáticos e históricos sobre la unidad, la perennidad y la santidad de la Iglesia, con objeto de iluminar esas diversas «paradojas y tensiones». Primero (capítulo quinto y sexto) las de la unidad: complejidad del depósito y exigencia de una única e idéntica actitud de fe; fidelidad al Evangelio y necesidad de actualizar su apelación; unidad de fe y pluralismo teológico; unidad de la Iglesia rota en la historia pero con voluntad ecuménica; unidad y catolicidad; universalidad y localismo; unidad interna pero misional. También ellas —afirma— se resuelven en una unidad entendida como dinamicidad, como unidad siempre activa y superadora de toda dificultad o cansancio. Después (capítulo séptimo) las paradojas de la temporalidad: realidad de una Iglesia que es perenne a través de múltiples amenazas históricas (judaísmo, constantinismo, helenismo, feudalismo, humanismo, tradicionalismo y liberalismo, etc.); de una Iglesia insertada en el mundo, comprometida con él, pero nunca subsumida a la mundanidad; una Iglesia cuyo enigma nos remite a su trascendencia. Por último (capítulo octavo), las del binomio pecado-santidad: verdad de una Iglesia que predica constantemente el Evangelio y eleva

la moralidad de las civilizaciones, acogiendo a los pecadores, proponiendo ideales de perfección evangélica, ofreciendo testimonios de santidad heroica y mostrándose capaz de autorreforma cuando resulta necesario.

De una forma u otra estas paradojas permiten discernir el signo de la Iglesia, que es el signo de una presencia enigmática, una cristofanía: «el hombre se encuentra en presencia de una plenitud de santificación y salvación, que remite a su vez a Cristo como a la fuente y explicación de su propia existencia» (p. 310). La Iglesia se muestra como un tipo nuevo de sociedad en la cual «la paradoja es la envoltura del misterio» (p. 314).

Sin embargo, la Iglesia es un signo vulnerable, frágil, arduo a veces para el hombre de hoy. Son sobre todo la visibilidad de la caridad (el respeto a los valores genuinamente humanos y el ejercicio de la caridad universal dentro y fuera de la Iglesia) y el testimonio valiente de Cristo (realizado ejemplarmente en la comunión eucarística) los aspectos de la Iglesia más convincentes e inteligibles. Por ello, Latourelle dedica el último capítulo de este libro al testimonio de vida, que es una actualización del signo santidad especialmente valorada hoy por su entraña personalista y su sintonía con la entrega y el compromiso. El testimonio da, en efecto, una respuesta neta al interrogante por el sentido de la vida y conjuga armoniosamente la trascendencia del misterio con su proximidad al sujeto. El testimonio, como síntesis viva de aspectos opuestos, es vehículo idóneo para las paradojas del misterio; como armonización del ideal con la vida, es instrumento particularmente evangélico, pues lo típico del Evangelio cristiano es que transforma la vida; como actividad discreta, que no es presión sino llamada, se corresponde con la intrínseca eficacia del bien para hacerse amable y atraer. Por lo demás —y esto no debe olvidarse— tiene su peculiar dialéctica, pues es siempre autotranscendente y remite a Cristo y a la Iglesia.

Con estas consideraciones —y una referencia breve, pero importante, al influjo de las disposiciones intelectuales y morales en orden a la percepción de los signos—, cierra Latourelle su obra. El tema de la santidad o transformación del hombre en Cristo —aunque no haya sido objeto de un libro específico— ha sido como puede verse ampliamente tratado por nuestro Autor. No podía ser de otra manera, pues santidad e Iglesia se reclaman la una a la otra. En este sentido, es sólo la cuestión del milagro la que queda a la espera de un tratado específico, que amplíe y complete, las observaciones incluidas, a mediados de los sesenta, en su *Teología de la Revelación*.



André Manaranche, al publicar *Les raisons de l'espérance*<sup>19</sup> aspira, como todos los autores cuyas obras hemos precedentemente examinado, a dar razón de la fe cristiana, aunque lo hace con acentos propios, distintos en más de un punto de los ya encontrados, como evidencia, entre muchas otras, las palabras escritas al comienzo de la breve conclusión final: «Es un largo camino el que acabamos de hacer. Tiene el valor y los límites de un: *esto es lo que yo creo*. Alimentado por la ortodoxia doctrinal, no deja de ser una construcción personal, organizada según una teología, provocada por una experiencia pastoral, vivificada por una oración» (p. 277).

Una declaración de este estilo parecería llevarnos hacia lo que podríamos llamar «teología del testimonio», es decir, aquella teología que toma como punto de partida, no tanto la fe de la Iglesia como verdad proclamada y confesada, cuanto esa misma fe pero como realidad vivida y profesada por un sujeto. No es, sin embargo esa la óptica de Manaranche. Esta obra es el desarrollo, no de la fe subjetiva del autor, considerada reduplicativamente, sino de la fe que uno confiesa, considerada precisamente en el momento sucesivo a la confesión: el momento propiamente reflexivo de la fe, la fe que busca entender. Así lo manifiesta el texto recién citado, que remite a una ortodoxia, y otros muchos parecidos. «Vamos —afirma, y precisamente cuando se apresta a exponer su concepto de la Teología Fundamental— a hablar de Dios (y del mundo al mismo tiempo: son inseparables) como lo que somos: creyentes cristianos y católicos» (p. 75). Palabras que no sólo expresan la actitud personal del Autor sino que connotan implícitamente al otro, aquél que no es cristiano o católico, y a quien el Autor se dirige para mostrarle la racionalidad de su fe, de aquello que cree, es decir, de la verdad que recibe de la Iglesia y proclama en la confesión de fe.

El adjetivo «fundamental» aplicado a la Teología no implica en esta obra un propósito de demostración de argumentos irrefutables, sino que se refiere más bien a la mostración del fundamento que ya existe para el cristiano y que no es otro que Jesucristo (cfr. 1 Co 3,11). Ciertamente que el estudio de ese fundamento ya dado al cristiano no es ajeno a la consideración de procesos también cognoscitivos por el que ese fundamento es alcanzado; en este sentido Manaranche defiende que la Teología Fundamental se propone esbozar una apología de las bases mismas de la fe, principalmente del acto de la revelación. Pero no debe olvidarse que «la apología no puede hacerse más que mostrando a Cristo mismo, en su esplendor personal y en su irradiación universal» (p. 77). De ahí que «la Teología Fundamental no

---

19. A. MANARANCHE, *Les raisons de l'espérance*, Fayard, Paris 1979, 287 pp.

sea una psicología de la fe ni un arte para convertir», sino una mostración de Cristo (ibidem).

Manaranche, comienza exponiendo lo que él llama «una elección», es decir las categorías con las que quiere realizar su proyecto. Estas categorías se reducen en realidad a una, aquella por la que se define a Dios en 1 Ioh 4,8: el Amor. «*Sólo el Amor es digno de fe*. Tal será nuestro punto de partida tomado del P. Balthasar» (p. 79). Y en efecto, los puntos de vista de H. Urs von Balthasar son el alma de esta obra. Fijadas así las coordenadas de su trabajo, Manaranche lo aborda fijando su atención en lo que denomina «la Figura», es decir Cristo. Ese Cristo que no es un mero ausente al que remite la palabra, sino Figura viva que se presentó en su tiempo a María, a los Doce, a Pablo (pp. 102 ss.), y que continúa ahora, a lo largo de la historia, haciéndose presente a través de signos: la Iglesia, la Escritura, el sacramento, el dogma (pp. 110). Planteamiento estético —en el sentido blathasariano— que se prolonga (pp. 123 ss.) con la invitación a considerar el mundo entero —historia y sociedad— en cuanto referido a esa Figura que es Cristo, manifestando la fuerza mediante la cual supera y unifica esas tensiones, que parecen amenazar con introducir la ruptura y la contradicción: Tiempo y Eternidad, uno y múltiple, apariencia y tragedia, el tú y el todo, libertad y amor.

El capítulo tercero dividido en dos partes, se pregunta por el carácter humano del cristianismo desde los extremos: ¿es el cristianismo demasiado poco humano? o ¿es excesivamente humano? Esta presentación sirve al Autor, de una parte, para tratar las relaciones de la revelación con la razón, en la historia y en la moral. Y, de otra, para detenerse más explícitamente en el tema de la religión, a fin de responder a las críticas dirigidas a la religión y analizar de qué modo y en qué grado el fondo religioso se mantiene y realiza en el cristianismo. Planteamiento que se desarrolla en este capítulo, confrontando la religiosidad en general con el cristianismo y las diversas confesiones cristianas entre sí, dentro del marco fijado por la figura de Jesús en la cual el Amor divino se nos revela.

¿Qué decir, como resumen, de la obra de Manaranche? En primer lugar que es un ensayo clarificador en muchos puntos El teólogo francés asume lo mejor de la tradición teológico-fundamental al reivindicar la identidad cristiana y católica de esta ciencia y la desarrolla a la vez, al replantear con un método nuevo la cuestión de la racionalidad de la fe. A lo largo de las páginas de *Les raisons de l'espérance* encontramos respuesta a algunas de las cuestiones centrales de la Teología Fundamental, y respuestas dadas desde esa doble conexión y arraigo que define a este sector del teologizar: conexión con la fe de la Iglesia y con el hombre al que las respuestas van dirigidas. En este segundo aspecto, y por lo que se refiere al tipo de discurso que resulta

adecuado para el hombre considerado precisamente en su racionalidad, es donde cabría oponer el más importante reparo a la obra que comentamos. El principio en el que Manaranche basa su proceder es el Amor; sin duda alguna el Amor es digno de fe, pero ¿puede plantearse una apologética sólo desde una perspectiva estético-trascendental?. Un planteamiento así ¿alcanza a poner de relieve suficientemente la radicalidad de la fe?. ¿no sería, tal vez, necesario un análisis no sólo estético sino metafísico de lo que el Amor supone y una referencia más directa y amplia a la Palabra como complementaria de la Figura?.

Interrogantes complejos, que nos llevan más allá de lo que aquí y ahora cabe esbozar. Digamos por eso solamente que Manaranche se esfuerza por desarrollar un discurso verdaderamente racional, pero, en ocasiones, produce la impresión de hablar dos lenguajes distintos: unas veces el discurso es propiamente racional, centrado en la verdad de lo que se dice; otras, en cambio, es poético o literario: no está, como es natural, vacío de contenido teológico, pero en él prima una intención diversa de la aseveración de la verdad proclamada.

En pocas palabras, *Les raisons de l'espérance* tiene el mérito de intentar una aplicación del método estético-trascendental a los problemas propios de la fundamentación de la fe. Ese es su valor y la aportación específica al campo de la Teología Fundamental. Y a la vez su debilidad, porque teologizar desde la perspectiva de la estética es un proceder todavía en los comienzos, y necesitado aún de revalidación.

\* \* \*

A. Dartigues, profesor en el Instituto católico de Toulouse, ha publicado un tratado de Teología Fundamental con el título, de difícil traducción, *La Révélation du sens au salut*<sup>20</sup>. Se trata de un volumen dividido en tres partes: «Le sens», «L'existence», «La chair». El autor aspira a situarse en continuidad con el estilo de pensar bíblico, —que contrapone a la especulación griega—, y aspira a trazar, una «psicología del receptor» de la revelación.

¿Por qué el *sentido*, la *existencia* y la *carne*? Porque «el receptor es, en primer lugar el pensamiento capaz de producir un sentido». Pero el sentido, añade, no es una categoría suficiente para acoger y exponer la verdad que se revela, y ello porque el pensamiento no es

---

20. A. DARTIGUES, *La Révélation du sens au salut* («Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie», 6) Desclée, Paris 1985, 288 p. El volumen forma parte de un amplio manual de Teología, que contará con 11 volúmenes, elaborado por un conjunto de profesores francófonos, bajo la dirección de J. Doré.



un absoluto. El sentido es desbordado por la existencia, que incluye una cualidad de presencialidad a la cual el sentido es indiferente: la revelación puede así ser presentada más completamente como el encuentro de cada existencia individual del Dios presente. La existencia a su vez está ligada a un cuerpo mortal, «a una carne que podría ser denominada un operador de existencia». De ahí que «el encuentro con Dios se deba realizar en la carne la cual es, por el poder de su sensibilidad, el criterio primero y último de toda posición y de toda experiencia de lo real. La revelación, que se dirige al pensamiento como sentido y se experimenta en la existencia como presencia, termina de este modo, como visión en la carne» (p. 10). Veamos sumariamente cómo se desarrolla este planteamiento.

«En el lenguaje moderno, la orientación del hombre a la salvación se expresa con el término *sentido* (P. 15). El hombre aspira a ser salvado, busca pues un sentido, y se encuentra con la revelación, que implica un conocimiento que orienta en orden a la salvación. Es necesario, no obstante, clarificar si basta con afirmar que la salvación implica un conocimiento, o debe afirmarse que el conocimiento es ya salvación. Dartigues estudia en esta primera parte diversas respuestas que se han enfrentado con esta cuestión y la han resuelto bien mediante la identificación entre salvación y conocimiento (gnosticismo), bien transformando el conocimiento en deseo (Spinoza) bien sustituyendo el conocimiento por la praxis (marxismo). La posición de Dartigues es que el sentido en cuanto conocimiento no basta para la salvación, sino que apela a una verificación que no puede producir por sí mismo. Esa verificación exige un paso del orden del discurso al de la realidad. «Si el sentido está enraizado en una exigencia de absoluto, no basta con que sea expresado sino que precisa ser realizado» (p. 64). Esta es la razón por la que el sentido remite a una actuación de Dios irreductible a toda lógica.

La existencia concreta —objeto de estudio en la segunda parte: pp. 95-112— se presenta como aquello que el conocimiento e incluso el sentido no alcanzan, porque abstraen de ella. La existencia la define Dartigues como *experiencia* (del tiempo, de la muerte, de una determinada situación...) y como *encuentro* que tiene lugar en la historia. La exposición de estos principios son ocasión para que Dartigues reflexione sobre la temporalidad, sobre el dramatismo de la vida, sobre la historicidad como lugar de encuentro con Dios, etc. La existencia, dice es experiencia y encuentro antes de ser noción. En cuanto *experiencia* es experiencia de un tiempo vivido que le enfrenta al misterio de su presencia y de su ausencia, es decir, que le enfrenta fundamentalmente con la muerte. En cuanto *encuentro*, la existencia es encuentro con otro en su presencia visible, y también encuentro con Dios en una presencia invisible que manifiesta al hombre su futuro definitivo, pero

sólo de forma disimulada o en claroscuro. Sin embargo, la presencia invisible de Dios tiene una visibilidad en Cristo en quien Dios se ha manifestado, y en la Iglesia que testimonia esta manifestación. De ahí que el encuentro con Dios en la existencia deba ser al mismo tiempo encuentro con Dios en la historia. De ese modo, la existencia dotada esencialmente de historicidad, se abre al Dios invisible y misterioso cuando Este se hace cercano en el tiempo.

En este contexto el Autor aborda el estudio de la revelación como tal centrada en Cristo, Verbo encarnado, «Palabra y Manifestación» de Dios, y revelación a la vez de «nuestra propia carne», es decir de nuestra realidad profunda.

Este reflexión cristológica queda realizada en el horizonte de la revelación escatológica iniciada —tal como Dartigues la define— con la resurrección de Jesús, que abre al hombre el camino de la última y definitiva revelación. Al final de los tiempos, la carne y el mundo serán transfigurados en Dios, realizando así la suprema verificación del sentido por medio de la salvación.

El libro de Dartigues es una obra interesante, bien escrita, de estilo existencial contenidamente dramático, muy del gusto francés. No tanto un manual cuanto un ensayo, sugerente sin duda, aunque no exento de límites. Añadamos una consideración que sólo en parte ha aflorado en lo ya dicho: el modo de afrontar la revelación por parte de Dartigues responde a un planteamiento teológico concreto, aquel que entiende la teología como una actividad de la razón creyente en constante y esencial diálogo con las líneas dominantes en el pensamiento contemporáneo. Esto lleva a considerar la fe cristiana, o mejor dicho, el cristianismo, como realidad teológica y a la vez social, cultural, etc. en diálogo y confrontación con otras corrientes de pensamiento y formas de vida. Este modo de actuar tiene la ventaja de promover un contacto inmediato con otros universos de conocimientos y valores, creando una cercanía al hombre culto, que puede ver bien reflejada en este libro su propia situación existencial. En este sentido este libro responde a un planteamiento de fondo apologético, para el cual la reflexión debe conducir a un acercamiento a la fe cristiana y al cristianismo. En orden a esa finalidad el teólogo debe estar dispuesto a considerar cualquier realidad humana, inconsistente en sí misma en último término, para extraer su positividad y ponerla en la dinámica que conduce a la revelación cristiana. Ofrece sin embargo ese método algunas dificultades puesto que la especificidad de la reflexión propiamente teológica corre el riesgo de desaparecer, disuelta en los análisis de los problemas humanos y culturales que se abordan. De hecho se echa en falta, por ejemplo, un desarrollo de las cuestiones teológicas en torno a la realidad de la Revelación tal como la testifica la Escritura y la ha



expuesto, en época reciente, la *Dei Verbum*. Quizá todo ello esté en relación con la forma de estudiar y practicar la fenomenología propia de Dartigues, que le lleva a dejar entre paréntesis los problemas de fundamentación, exponiéndose a un reduccionismo de signo antropológico.

\* \* \*

Tras el análisis de estos quince manuales, italianos, hispanos y franceses, cabe establecer ya algunas conclusiones.

1. En primer lugar, puede afirmarse que en estos ámbitos académicos —mediterráneos e hispanoamericanos— predomina una de las orientaciones de la Teología Fundamental a la que aludíamos en la introducción de este Boletín: la que concibe esta disciplina como apologética de la fe cristiana centrada en el estudio de la credibilidad de la revelación. Tiene, en cambio, poca aceptación la concepción de la Teología Fundamental como criteriología y metodología teológica.

2. Los autores italianos escriben, en su mayoría, unas Teologías Fundamentales que manifiestan muy visiblemente su continuidad con los manuales tradicionales, ya sea en cuanto a los temas tratados ya sea en cuanto a la sistematicidad y orden que caracterizan a los manuales escolares e incluso en un cierto tono polémico. Ello se entiende, quizás, por la notable densidad escolar de las Universidades Pontificias y por el peso de algunas de sus tradiciones académicas. Con todo debe ser notado que todos estos manuales incorporan profusamente la preocupación antropológica.

3. Esa preocupación es aún más sensible en los autores españoles e hispanoamericanos. Se percibe además, en algunos de ellos, una acentuación del carácter social del hombre; lo cual muestra que la «teología política» y la «teología de la liberación» son conocidas, pero sin que lleguen a ser motivos determinantes de los tratados y ni siquiera inspiradores de los mismos.

4. Las obras de Latourelle —y con él, la de Pié i Ninot— sintetizan el aspecto cristológico de la apologética con el eclesiológico, al que conceden singular importancia como «signo total». En cambio los italianos —y en España, Sayés— se centran muy netamente en la dimensión histórica de Cristo. Marananche ocupa una posición singular.

5. A diferencia de los manuales precedentes, que hacían girar el valor argumentativo de la apologética de forma predominante en torno



al milagro físico, estos manuales, si bien reconocen el valor del milagro, subrayan otros signos alternativos otorgándoles un protagonismo superior al del milagro, cuestión ésta que merecería quizás una mayor reflexión.

C. IZQUIERDO  
J. M. ODERO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA