

KARL RAHNER

CURSO
FUNDAMENTAL
SOBRE LA FE

Introducción al concepto de cristianismo

Herder

Título original: Grundkurs des Glaubens

Traducción: Raúl Gabás

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 1976, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia

© 2007, Herder Editorial, S.L., Barcelona

2ª edición

ISBN: 978-84-254-2863-0

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: La Noografica, S.L.

Depósito legal: B-311-2012

Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

SUMARIO

Prólogo	9
Abreviaturas	15

INTRODUCCIÓN

1. Reflexiones generales preliminares	17
2. Reflexiones previas de orden teórico-científico	19
3. Algunos problemas fundamentales de teoría del conocimiento	32

GRADO PRIMERO: EL OYENTE DEL MENSAJE

1. Relación entre filosofía y teología	42
2. El hombre como persona y sujeto	44
3. El hombre como el ser que trasciende	50
4. El hombre como el ser responsable y libre	55
5. La cuestión personal de la existencia como pregunta por la salvación ..	59
6. Sumisión del hombre a la disposición ajena	62

GRADO SEGUNDO: EL HOMBRE ANTE EL MISTERIO ABSOLUTO

1. Meditación sobre la palabra "Dios"	66
2. El conocimiento de Dios	74
3. Dios como persona	95

Sumario

4. Relación del hombre con su fundamento trascendental: condición de criatura	100
5. La posibilidad de encontrar a Dios en el mundo	106

GRADO TERCERO: EL HOMBRE COMO SER RADICALENTE AMENAZADO POR LA CULPA

1. El tema y sus dificultades	117
2. Libertad y responsabilidad del hombre	121
3. Posibilidad de decisión contra Dios	126
4. El “pecado original”	136

GRADO CUARTO: EL HOMBRE COMO EVENTO DE LA COMUNICACIÓN LIBRE E INDULGENTE DE DIOS MISMO

1. Notas previas	147
2. ¿Qué significa “comunicación de Dios mismo”?	149
3. La comunicación de Dios como “existencial sobrenatural”	159
4. Manera de entender la doctrina trinitaria	167

GRADO QUINTO: HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y DE LA REVELACIÓN

1. Reflexiones previas sobre el problema	172
2. Mediación histórica entre trascendentalidad y trascendencia	174
3. La historia de la salvación y de la revelación como coextensiva con toda la historia universal	177
4. Relación entre la historia general de la revelación trascendental y la historia categorial especial de la revelación	188
5. Estructura de la historia fáctica de la revelación	198
6. Resumen del concepto de revelación	207

GRADO SEXTO: JESUCRISTO

1. La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo	216
2. Fenomenología de nuestra relación con Jesucristo	243
3. Cristología trascendental	247
4. ¿Qué significa “encarnación de Dios”?	253

Sumario

5. La historia de la vida y muerte del Jesús prepascual en perspectiva teológica	271
6. Teología de la muerte y resurrección de Jesús	311
7. Contenido, validez permanente y límites de la cristología y soteriología clásicas	334
8. Nuevos puntos de apoyo para una cristología	343
9. Relación personal del cristiano con Jesucristo	357
10. Jesucristo en las religiones no cristianas	363

GRADO SÉPTIMO: CRISTIANISMO COMO IGLESIA

1. Introducción	375
2. La Iglesia, fundación de Jesucristo	379
3. La Iglesia en el Nuevo Testamento	390
4. Reflexiones fundamentales sobre el carácter eclesial del cristianismo ..	397
5. Método indirecto de legitimación de la Iglesia católica como Iglesia de Cristo	402
6. La Escritura como libro de la Iglesia	427
7. El magisterio de la Iglesia	436
8. El cristiano en la vida de la Iglesia	448

GRADO OCTAVO: ANOTACIONES SOBRE LA VIDA CRISTIANA

1. Características generales de la vida cristiana	463
2. La vida sacramental	473

GRADO NOVENO: LA ESCATOLOGÍA

1. Algunos presupuestos para la comprensión de la escatología	495
2. La escatología una como individual	499
3. La escatología una como colectiva	510

EPÍTOME FINAL: FÓRMULAS BREVES DE LA FE	515
---	-----

Índice general	528
----------------------	-----

PRÓLOGO

¿A quién se dirige este libro? El autor mismo no puede responder fácilmente a esta pregunta. Es obvio que, ante la profundidad incomprensible del misterio cristiano y dada la variedad inagotable de los hombres a los que quiere llegar la llamada del cristianismo, resulta imposible decir a todos *a la vez* algo sobre el concepto de cristianismo. Una introducción al misterio del cristianismo quizá sea ya demasiado “elevada”, complicada y abstracta para unos y demasiado primaria para otros. El autor, deseoso de escribir para lectores con cierta formación, que no retroceden ante el “esfuerzo del concepto”, no puede sino esperar que el libro llegue a manos de personas a las que no parezca ni demasiado elevado ni demasiado primario.

Por tanto, las reflexiones que van a seguir quisieran moverse en un “primer nivel de reflexión”. No explicaremos en el prólogo lo que significamos con ello, pues sería necesario afrontar una sutil reflexión teórico-cognoscitiva. Nuestra manera de proceder se basa simplemente en los siguientes presupuestos: por *una parte*, no hemos de limitarnos a repetir en forma de catecismo y usando las formulaciones tradicionales lo que anuncia el cristianismo, sino que este mensaje, en la medida en que es posible en un intento tan breve, debe ser entendido nuevamente y reducido a un “concepto”; dentro de lo posible, el cristianismo —a pesar de su carácter singular e incomparable— ha de situarse en el horizonte mental de un hombre de hoy. A este respecto no procederemos como si un cristiano no supiera qué es cristianismo *antes*

de tales reflexiones. Pero tampoco podemos reducirnos a narrar simplemente lo que se dice en cada catecismo de tipo tradicional sobre una fe completamente imperturbable. Nuestra intención no puede realizarse sin reflexiones relativamente fatigosas y sin trabajo conceptual. Por *otra parte*, una primera introducción de este tipo no puede afrontar todas las reflexiones, preguntas y aporías que “de suyo” quedan reservadas para una teoría de la ciencia, una filosofía del lenguaje, una sociología de la religión, una historia de la religión, una fenomenología de la religión, una filosofía de la religión, una teología fundamental, para la exégesis y la teología bíblica y en definitiva para una teología sistemática. Abarcar todo esto es imposible en un libro como el presente y en general para un solo teólogo; y a la postre tampoco resultaría útil a nuestros destinatarios. Si urgiéramos una empresa tan amplia, sería imposible “dar razón de nuestra esperanza”, y el cristiano que nos deseamos como lector no estaría en condiciones de responsabilizarse de la fe cristiana en forma intelectualmente honrada. Entonces tendríamos que remitir a dicho lector al catecismo de la Iglesia, con la exigencia de que crea simplemente lo que allí se enseña y así salve su alma.

En consecuencia, este libro parte de la persuasión —e intenta fortalecerla desde sí misma— de que entre una fe sencilla de catecismo, por una parte, y el estudio de todas las ciencias mencionadas —y algunas más—, por otra, hay un medio de justificación de la fe cristiana con honradez intelectual, a saber: en el plano que hemos calificado de “primer nivel de reflexión”. *Debe* existir tal posibilidad, pues incluso el teólogo de profesión a lo sumo puede ser competente en una u otra disciplina, pero no en todas las que “de suyo” serían necesarias para un nivel superior —de segundo grado o de un grado más alto todavía—, si él hubiera de confrontar su teología en una forma explícita y científicamente adecuada con todas las preguntas y tareas de estas disciplinas. Por lo demás, el hombre no vive el todo de su existencia y las amplias dimensiones particulares de la misma desde una ocupación refleja con todas las ciencias actuales y, sin embargo, ha de responder ante su conciencia intelectual de este todo de su existencia en una forma indirecta y sumaria. Bajo esa perspectiva acomete este libro la empresa de expresar el todo del cristianismo y responsabilizarse de él en un “primer nivel de reflexión”. Si se logra o no este fin es una pregunta que habrá de decidir el lector mismo, pero siendo también críti-

co-consigo y examinando en consecuencia si el fracaso de dicha tarea no podría tener la causa en él mismo, cosa que sin género de dudas no es impensable de antemano. El intento de moverse en un primer nivel de reflexión y de tematizar y legitimar el todo del cristianismo en sus rasgos fundamentales puede, naturalmente, designarse como “precientífico”. Pero quien use este calificativo ha de admitir la pregunta de si hoy puede alguien reflexionar sobre el todo de su existencia de otra manera que no sea esa forma “precientífica”, de si con miras a tal empresa tiene gran sentido asumir una actitud “científica”, medida en las ciencias actuales, que ninguna persona particular puede dominar. E incluso cabe preguntar si tal reflexión “precientífica” no exige tanta exactitud y tanto esfuerzo conceptuales, que pueda comparar sin desdoro su carácter científico con el de otras disciplinas particulares. “De suyo” también éstas serían competentes para dicha reflexión, pero resultan inutilizables para el cristiano y el teólogo particular que intentan situarse ante el único todo del cristianismo en un tiempo en que ciertamente deben seguir cultivándose con intensidad todas las disciplinas particulares, pero éstas, por su complejidad y por la dificultad y el pluralismo de sus métodos como tales, han abandonado *el* ámbito en el que un cristiano o un teólogo particular deben responder primeramente de su cristianismo. Existe un “idiotismo de la especialidad” —de todo punto legítimo— en las disciplinas teológicas particulares, pero aquí hemos de procurar evitarlo.

El tema del *Curso fundamental sobre la fe* ha ocupado al autor desde hace muchos años. Durante su docencia en las universidades de Munich y Münster ha expuesto dos veces esta materia bajo el título *Introducción al concepto de cristianismo*. En razón de esta historia de su origen, el libro ostenta dos peculiaridades que no han desaparecido en la elaboración del mismo: las secciones particulares, medidas según la mayor o menor importancia de la temática respectiva y comparadas entre sí, no siempre presentan la extensión que les corresponde, pues este “ideal” difícilmente puede alcanzarse en las lecciones escolares. Y si, en segundo lugar, partimos de la pregunta general y abstracta sobre lo que podría o debería tratarse en tal *Introducción al concepto de cristianismo*, entonces la elección que hemos hecho (y una selección es inevitable) parecerá en cierto modo arbitraria para algunos. A este respecto podrán echarse de menos muchas cosas relativas a la posibilidad teórico-cognoscitiva y teórico-científica de enunciados religiosos y

teológicos en general. Quizá se tenga la impresión de que han sido tratados con excesiva brevedad temas importantes de la dogmática, p. ej., de la teología trinitaria, de la teología de la cruz, de la doctrina de la vida cristiana, de la escatología, etc. Otros descubrirán que no se ha desarrollado el aspecto político-social y crítico-social de la autointeligencia del cristianismo. Y cabe de todo punto esperar la opinión de que los pasos octavo y noveno a lo sumo esbozan la temática tratada en ellos. En relación con estas y otras observaciones acerca de los límites de la presente obra, el autor sólo puede decir en orden a la propia justificación: Cada autor tiene derecho a la selección. Y a su vez, puede formular la pregunta contraria: ¿Cómo es posible evitar esa selección u otra parecida si en un libro, relativamente breve a la vista del tema, ha de intentarse una primera introducción al todo del concepto de cristianismo? Si no se aceptan estos límites inevitables, nuestro intento sería imposible o insostenible de antemano. No ponemos en duda que el tema puede abordarse mejor que en este ensayo. Pero también un desarrollo mejor de la tarea toparía sin duda con los límites que notará el lector de este libro, lo mismo que los nota su autor.

Teniendo en cuenta la historia del nacimiento del libro y su carácter introductorio, el autor consideró superfluo añadir notas aclaratorias y referencias bibliográficas. En el marco del presente trabajo podría esto sonar a innecesaria ostentación erudita. El autor ha renunciado también a citar trabajos propios con temática paralela, aunque no pocas veces tenía la impresión de haber escrito más precisa y exactamente en otros pasajes sobre ciertas materias particulares. Por otra parte, hemos incluido aquí —con una reelaboración más o menos intensa— textos ya publicados en otras obras, en concreto: la primera sección del segundo paso (cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972, p. 11-19); y sobre todo partidas más extensas en el sexto paso, la cristología, que han sido tomadas en parte de *Escritos de teología* (por lo que respecta a las secciones 1, 4, 10) cf. K. RAHNER, *Escritos de teología*, tomo V, Taurus, Madrid 1964, p. 181-219; tomo IV, Taurus, Madrid 1964, p. 139-157; y tomo XII de la edición alemana *Schriften zur Theologie*, Zurich 1975, p. 370-383) y en parte de la *Cristología*, ya agotada, que publiqué junto con Wilhelm Thüsing (K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch*, "Quaestiones disputatae" 55, Friburgo de Br. 1972, especialmente p. 18-71). Asimismo en la sección final del libro se ha reela-

borado un artículo aparecido ya antes (cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, tomo IX, Einsiedeln 1970, p. 242-256).

Quizá algunos lectores se vean particularmente sorprendidos ya de entrada por la ausencia casi total de citas bíblicas concretas como prueba de lo afirmado. Este hecho se explica por varias razones, que han de verse todas juntas. En primer lugar, el autor a ningún precio quiere despertar la impresión de que es un exegeta y trabaja como especialista científico de este campo. Pero en conjunto espera haberse informado suficientemente de los planteamientos y resultados de la exégesis actual y de la teología bíblica, las cuales han de presuponerse aquí, dada la intención y la peculiaridad de este libro. Además, el lector puede recurrir con facilidad a publicaciones de especialistas preparadas con propósito divulgador, y proporcionarse así el material exegetico que hemos de presuponer en nuestro libro, si no ha de rebasar los límites deseados y su peculiaridad como introducción al concepto de cristianismo. Ciertamente que el cristianismo es una religión basada en sucesos históricos totalmente determinados. Pero la extensión del sexto paso, que abarca casi un tercio de la materia, da testimonio a su manera de que el autor sabe de la historicidad del cristianismo. Y estos sucesos históricos han de sacarse de las “fuentes”. Sin embargo, en una primera introducción al concepto de cristianismo puede y debe presuponerse este examen original y crítico de las fuentes. Podemos y debemos limitarnos a informar brevemente —si bien en forma concienzuda, según nuestras fuerzas— sobre los resultados de este trabajo originario sobre las fuentes como material para una reflexión sistemática. Si aspiráramos aquí a más, no lograríamos un trabajo exegetico de altura, sino un remilgo pseudocientífico sin provecho para nadie. En definitiva la teología que trabaja sistemática y conceptualmente no es un mero apéndice problemático de la exégesis y de la teología bíblica. Si en un único libro no puede hacerse lo uno y lo otro, es mejor y más honrado evitar la impresión de que se quieren lograr ambas cosas a la vez.

Si aquí se ofrece una introducción, el lector no podrá esperar que este libro sea un resumen acabado del anterior trabajo teológico del autor. La presente obra no es esto ni quiere serlo, si bien el *Curso fundamental sobre la fe*, en virtud de su tema, tiene un carácter más amplio y sistemático que la mayoría de nuestras publicaciones teológicas.

Antecede al cuerpo de la obra un sumario y le sigue un índice

Prólogo

analítico. El sumario permite al lector una rápida visión de conjunto de la totalidad del libro; y el índice analítico esclarece con detalle el curso de las reflexiones.

En la larga historia de esta obra, iniciada en 1964, el autor ha recibido múltiples ayudas. No podemos mencionar aquí el nombre de todos los que a lo largo de todos estos años han prestado su contribución en Munich y Münster. Sin embargo, además de mis dos hermanos de religión, Karl H. Neufeld y Harald Schöndorf, hemos de mencionar explícitamente a dos personas: Elisabeth von der Lieth en Hamburgo y Albert Raffelt en Friburgo de Brisgovia, a quienes se debe gran parte de la redacción definitiva del texto en lo tocante a la organización y abreviación del texto originario de las lecciones. A los dos mi gratitud sincera y cordial.

Munich, junio de 1976

KARL RAHNER

ABREVIATURAS

Citamos los documentos del magisterio de la Iglesia según:

DS H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, Barcelona 1976.

Con los números precedidos por el signo † nos referimos a la traducción castellana de esta obra en ENRIQUE DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1961.

Las declaraciones del Concilio Vaticano II son citadas por las abreviaturas de las dos primeras palabras y el número del artículo. En concreto las abreviaturas son:

DV	<i>Dei Verbum</i>	Constitución dogmática sobre la revelación divina.
GS	<i>Gaudium et spes</i>	Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.
LG	<i>Lumen gentium</i>	Constitución dogmática sobre la Iglesia.
NA	<i>Nostra aetate</i>	Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
OT	<i>Optatam totius</i>	Decreto sobre la formación sacerdotal.
UR	<i>Unitatis redintegratio</i>	Decreto sobre el ecumenismo.

INTRODUCCIÓN

1. REFLEXIONES GENERALES PRELIMINARES

Este libro se propone dar una *introducción al concepto de cristianismo*. Por tanto, en primer lugar se trata solamente de una *introducción* y nada más. Evidentemente tal empresa se halla mucho más cerca de una decisión personal por la fe que otras publicaciones científicas o teológicas o que ciertos cursos académicos. No obstante, debe tratarse aquí de una introducción en el marco de una reflexión intelectual, y no directa e inmediatamente de un escrito edificante, aunque está claro que la relación de una teología del espíritu y del entendimiento con una teología del corazón, de la decisión y de la vida religiosa representa de nuevo un problema muy difícil. Pretendemos en segundo lugar una introducción al concepto de *cristianismo*. Para ello presuponemos de partida la existencia de este nuestro cristianismo personal y propio en su forma normal eclesiástica e intentamos, en tercer lugar, reducirlo al *concepto*. Esta palabra "concepto" ha sido añadida para que aparezca claro que, hablando con Hegel, se trata de un "esfuerzo del concepto". Por eso, quien de antemano busca solamente estímulos religiosos y recela de este esfuerzo de la reflexión paciente, fatigosa y monótona, debería prescindir de esta investigación.

La introducción prometida es por su propia naturaleza un experimento; el éxito eventual del experimento no puede saberse de antemano, pues esto depende también del lector de las presentes páginas.

Efectivamente, para el que es y quiere ser cristiano en tal tema se trata no de cualesquiera preguntas teológicas particulares, sino del todo de la propia existencia. No obstante, habremos de mostrar —y esto será un motivo permanente— que se puede ser cristiano sin haber reflexionado en forma científicamente *adecuada* sobre el todo de este ser cristiano, sin que por ello quede cuestionada la honradez intelectual, pues esa reflexión no es posible y en consecuencia tampoco es necesaria.

A la postre, el ser cristiano es para el creyente el todo de su existencia. Y este todo conduce a los oscuros abismos del desierto que llamamos Dios. Los grandes pensadores, los santos y en definitiva Jesucristo están ante nosotros al acometer una empresa de este tipo; se nos abren los abismos de la existencia; sabemos que nosotros mismos no hemos pensado, amado y padecido suficientemente.

Siempre se han dado tales intentos de poner ante los propios ojos como un *todo único* la figura del cristianismo, de la fe y vida cristianas, aunque sólo sea en una reflexión meramente teórica. Cada profesión de fe, comenzando por el *Símbolo Apostólico* hasta el *Credo del pueblo de Dios* de Pablo VI, es un intento parecido de formulación breve de la fe cristiana y de la concepción de la existencia cristiana, o sea, es una introducción —aunque muy breve— al cristianismo o al concepto de cristianismo. El *Enchiridion de fide, spe et caritate* de Agustín, el *Breviloquium* de Buenaventura o el *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum* de Tomás de Aquino, en el fondo son también intentos semejantes de ofrecer en forma relativamente breve una visión de conjunto sobre el todo y la esencia del cristianismo.

Pero tal reflexión sobre el todo del cristianismo ha de intentarse siempre de nuevo. Es una reflexión siempre condicionada, pues es evidente que la reflexión en general, y particularmente la reflexión teológico-científica, no alcanza ni puede alcanzar el todo de esta realidad que actualizamos creyendo, amando y esperando. Y precisamente esta diferencia permanente e insuperable entre la originaria realización cristiana de la existencia y la reflexión será motivo constante de nuestro esfuerzo intelectual. La visión de esa diferencia es un conocimiento clave, que representa un presupuesto necesario para una introducción al concepto de cristianismo.

Lo que pretendemos es reflexionar sobre la pregunta a primera vista sencilla: “¿Qué es un cristiano, y por qué este ser cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual?” La pregunta parte del hecho

del ser cristiano, aunque éste hoy día se presenta muy distintamente en cada cristiano particular. La manera diversa de presentarse está condicionada por el grado de madurez personal, por la modalidad muy variada de nuestra situación social y en consecuencia también este hecho de nuestro cristianismo ha de someterse aquí a reflexión y justificarse ante nuestra conciencia de verdad en una "respuesta de nuestra esperanza" (1 Pe 3, 15).

2. REFLEXIONES PREVIAS DE ORDEN TEORÉTICO-CIENTÍFICO

La necesidad de un curso introductorio según el Vaticano II

El Decreto del Vaticano II *Sobre la formación sacerdotal* nos proporciona la ocasión externa de preguntarnos por la esencia y el sentido de una *introducción al concepto de cristianismo* como un curso fundamental dentro de la teología. Allí leemos:

"En la nueva ordenación de los estudios eclesiásticos conviene atender sobre todo a una mejor coordinación mutua entre las disciplinas filosóficas y las teológicas. Ambas juntas han de tender a un descubrimiento más profundo del misterio de Cristo en la mente de los alumnos. Este misterio atraviesa la historia entera del género humano, se comunica constantemente a la Iglesia y opera de manera particular en el ministerio sacerdotal.

"Para que los alumnos se familiaricen con esta visión desde el principio de su formación, los estudios eclesiásticos deben comenzar con un curso de introducción cuya duración ha de ser proporcionada al cometido. En esta introducción tiene que exponerse el misterio de la salvación en forma tal que los alumnos vean con claridad el sentido, la estructuración y el fin pastoral de los estudios eclesiásticos, y de manera que simultáneamente se les ayude a fundar en la fe toda su vida personal y a penetrarla con ella, y así se consoliden en la entrega personal a su vocación con ánimo alegre" (OT 14).

El Decreto exige una unidad interna de filosofía y teología. La tarea temática global de una teología así entendida es una concentración total en el misterio de Cristo. Este todo de la teología ha de transmitirse al teólogo en un *curso de introducción* suficientemente largo, en el cual el sentido, la estructura y el fin pastoral de los estudios

teológicos deben manifestarse claramente a los estudiantes ya desde el principio de su dedicación a la teología. El curso ha de ayudarles a fundamentar mejor su vida personal y sacerdotal como una vida de fe y a penetrarla con esta misma fe. Así queda indicada la significación de esta introducción para su existencia cristiana y para su existencia teológica y sacerdotal.

Pero la pregunta es ahora: ¿Hay una fundamentación teórico-científica para tal curso de introducción como una disciplina propia, autónoma, justificable y, por tanto, no sólo como una justificación piadosa de cara a la teología en general? Si existe algo así y si hablan razones en su favor, de ahí deberían desprenderse el camino auténtico y la forma concreta de tal curso fundamental, cuya importancia no se reduce a la formación de sacerdotes.

La “enciclopedia teológica” en el siglo XIX

La enciclopedia, tal como fue concebida originariamente en el siglo XIX, sigue revistiendo interés a este respecto. No sólo se entendía como colección de materiales de todo el saber teológico conocido hasta el momento, sino también como una reconstrucción de este saber desde su origen y en su unidad. Podemos recordar aquí a Franz Anton Staudenmaier, teólogo de Tübinga. Según su *Enciclopedia* de 1834, esta disciplina ofrece el “esbozo sistemático fundamental de la teología entera”, el “esbozo condensado de su idea concreta según todas sus determinaciones esenciales”. Escribe: “Pues, así como el espíritu humano es orgánico y constituye un sistema de fuerzas vivas, así también quiere ver en la ciencia un organismo, un sistema, y no des cansa mientras no ha engendrado a través de su actividad organizadora un nexo sistemático de las partes esenciales que forman el contenido. Este nexo sistemático de las diversas partes de una ciencia según sus conceptos fundamentales esenciales queda expuesto en la *Enciclopedia*.” Según Staudenmaier, la enciclopedia desarrolla la conexión necesaria y orgánica de todas las partes de la teología, y así la presenta como una ciencia real, por cuanto la comprende como una unidad y totalidad en sus ramificaciones. La teología es un organismo real y lleva en sí su principio de vida.

Se buscaba, pues, una comprensión partiendo de la unidad ori-

ginaria entre la teología y sus distintas disciplinas; y, partiendo de la compenetración asimismo originaria entre teología y filosofía, razón y revelación (por lo cual de hecho antecede al todo de la teología una filosofía de la revelación) se buscaba entenderlas en su diferencia, para alcanzar así el contenido auténtico de la teología misma y ofrecer con ello una introducción adecuada.

Algo parecido podríamos encontrar también, p. ej., en Johann Sebastian Drey o en las *Lecciones sobre el método del estudio académico* compuestas por Schelling en 1802.

Pero la praxis de esta introducción enciclopédica a la teología traicionó abiertamente la grandiosidad de la pretendida concepción total. En efecto, conforme iba exponiéndose objetivamente el contenido de la teología y se iba atribuyendo el contenido de la revelación a sus disciplinas materiales, a su fundamentación formal no le quedaba sino la manera como se logra la materia, se configura como ciencia y es interpretada subjetivamente; de esa manera la enciclopedia —ahora sin contacto real con su contenido auténtico— se conducía a sí misma al absurdo. En el fondo sólo se desarrolló como una especie de introducción al conjunto fáctico de la teología enseñada, como visión de conjunto e introducción para principiantes. Pero, bien consideradas las cosas, tal enciclopedia es superflua, pues, por una parte, habla en una forma demasiado general y poco vinculante y, por otra, no ofrece nada que no deba decirse de nuevo, a título de introducción, al principio de las disciplinas particulares.

En consecuencia, para la fundamentación de un curso de introducción podemos apelar con razón a la intención originaria de la enciclopedia teológica en el siglo XIX. Pero no podemos apoyarnos en su desarrollo fáctico. Y la pregunta por la fundamentación teórico-científica deberá abordarse de nuevo desde la situación actual de la teología y de su destinatario.

El destinatario de la teología actual

No todos los que hoy estudian teología aspiran al sacerdocio. En cualquier caso, los estudiantes no están radicados en una fe obvia, apoyada por un ambiente religioso homogéneo, común a todos. También el joven teólogo posee una fe tentada, de ningún modo obvia, una fe que ha de conquistarse y edificarse siempre de nuevo; pero no tiene moti-

vo para avergonzarse de esto. Puede confesar llanamente la situación dada de antemano, pues vive hoy en un clima espiritual o procede de un ambiente en el que el cristianismo no es una magnitud obvia, indiscutible.

Hace treinta o cuarenta años —cuando yo mismo estudiaba teología— el teólogo era un hombre para el cual constituía la cosa más natural del mundo el cristianismo, la fe, su existencia religiosa, la oración, la voluntad firme, servir en una actitud sacerdotal totalmente normal. Quizá tenía durante su estudio ciertos problemas teológicos; podía alcanzar hondas profundidades en el pensar teológico, buscar precisión y excavar en todas las preguntas particulares de la teología, pero eso sucedía sobre el fundamento de un cristianismo incommovible, transmitido mediante una universal formación religiosa en una atmósfera incuestionadamente cristiana. Nuestra fe estaba condicionada esencialmente por una situación sociológica muy concreta, la cual era entonces nuestro soporte, pero que hoy ha dejado de existir.

Esto significa, para el estudio, que la enseñanza académica ha de tener en cuenta esa situación, que es una extravagancia el que los profesores de teología no vean más ideal supremo que el de demostrar ya desde el principio a los jóvenes teólogos su propia altura científica y la problemática de sus eruditas disciplinas. Si el teólogo actual vive su fe en una situación crítica, es lógico que el principio de sus estudios teológicos deba ayudarle tanto como sea posible a superar honradamente esta situación de su fe. Si reflexionamos sobre los dos aspectos mencionados de la situación personal del joven teólogo actual, si estamos persuadidos de que también la teología misma debe reaccionar a esta situación — y debe hacerlo desde el principio—, entonces hemos de decir que las disciplinas concretas, tal como se ofrecen en la actualidad, no pueden llevar a cabo tal empresa por sí solas. Ellas son en exceso ciencia en razón de sí mismas, están demasiado escindidas y divididas para que puedan responder realmente en manera adecuada a la situación personal del actual estudiante de teología.

A esta fundamentación de un “curso de introducción” debida a un estímulo externo, se añade otra más intrínseca bajo el prisma de lo que tal curso debe llevar a cabo en un primer nivel de reflexión. Ese nivel primero de reflexión (cuya esencia ha de esclarecerse todavía) es necesario ante el pluralismo de las ciencias teológicas, el cual ya no resulta adecuadamente mediable en una unidad. Pero aquí se abre un

dilema. Sin duda alguna este primer nivel de reflexión tiene la tarea —en una especie de maniobra legítima de evasión— de evitar el recorrido prácticamente imposible de todas las disciplinas teológicas, extrayendo de ellas una problemática científicamente exacta y adecuada, y de conducir, sin embargo, a un “sí” intelectualmente honrado a la fe cristiana. Ahora bien, el esfuerzo intelectual y científico que sigue exigiendo ese primer nivel de reflexión no es menor que el exigido a los estudiantes en una disciplina teológica particular. Por esto resulta difícil conciliar la exigencia teórico-científica del curso fundamental y su configuración práctica desde la situación en que de hecho se encuentra quien comienza los estudios teológicos. El nombre de “curso fundamental” induce a pensar con demasiada facilidad que se trata de una introducción que evita justamente a los teólogos incipientes al esfuerzo del concepto. Pero, por otra parte, dicho curso tiene que asumir también el cometido de ayudar a los *principiantes* a penetrar en la teología en su conjunto. Y, naturalmente, es muy difícil cumplir a la vez estas dos exigencias. En todo caso, la fundamentación decisiva del curso de introducción es la teórico-científica y no la pedagógica y didáctica.

El pluralismo en la teología y la filosofía actuales

La teología está dividida de hecho en un sinfín de disciplinas particulares. En cada disciplina se ofrece una materia inmensa, con una metodología muy diferenciada y difícil y con un contacto extraordinariamente escaso con otras disciplinas teológicas emparentadas o limítrofes. Hemos de considerar con serenidad esta situación de la teología actual, sin abrigar ninguna esperanza de que las disciplinas teológicas mismas puedan cambiar las cosas. Ciertamente dentro de la teología se da el esfuerzo, p. ej., de compaginar mejor la dogmática y la exégesis, o de inyectar en el derecho canónico más teología que hace veinte años. Evidentemente tales intentos de contacto son útiles, pero hoy no son ya capaces de superar el pluralismo de la teología.

Y este pluralismo tampoco puede superarse mediante el trabajo en equipo, tan traído y llevado. Ciertamente que escasea la necesaria colaboración racional. Pero toda colaboración en las ciencias del espíritu tiene un límite muy claro: en las ciencias naturales se da la posibilidad de intercambio de resultados exactamente demostrados entre discipli-

nas o investigadores, es posible entender y valorar los resultados de otro sin tener que juzgar sobre problemas de método, y sobre el logro y la seguridad de sus resultados mismos. En las ciencias del espíritu, por el contrario, la comprensión real del enunciado y la ponderación de su validez dependen del hallazgo de este enunciado, personalmente correalizado. Y precisamente en la teología esto ya no es posible para cada representante de otras disciplinas.

Un segundo punto de vista en relación con la situación de conjunto se desprende de un pluralismo semejante en la filosofía actual. Ya no existe la filosofía neoescolástica, tal como los teólogos de edad la aprendimos mejor o peor hace cuarenta años. La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías.

Ha de quedar claro además que hoy la filosofía o las filosofías de ningún modo representan el único e incuestionable mercado de intercambio suficiente por sí mismo, en el que la teología entra en contacto con la ciencia profana y con la propia concepción del hombre. La teología sólo es teología auténticamente proclamable en la medida que logra hallar contacto con toda la autoconcepción profana del hombre en una época determinada, en la medida en que logra establecer diálogo con ella, hacerla suya y dejarse fecundar por ella en el lenguaje y en la cosa misma. Así, pues, hoy no sólo estamos ante una disgregación interdisciplinar de la teología, ni sólo ante un pluralismo de las filosofías, el cual ya no puede ser abarcado y elaborado por personas particulares, sino que a esto se añade además que las filosofías ya no proporcionan las únicas autointerpretaciones del hombre importantes para la teología; más bien, hoy como teólogos nos encontramos forzosamente en un diálogo —ya no mediado por la filosofía— con ciencias pluralistas de tipo histórico, sociológico y científico-natural. Estas ciencias ya no se doblegan a la exigencia planteada por la filosofía de estar mediadas y esclarecidas filosóficamente, o incluso a la de que puedan esclarecerse en esta manera.

Desde aquí se echa de ver la dificultad de una teología científica. Ésta misma ha pasado a ser una multitud ya no supervisable de ciencias particulares; tiene que estar en contacto con un sinfín de filosofías para poder ser científica en ese sentido inmediato; pero a la vez ha de cultivar el contacto con ciencias que ya no pueden interpretarse en forma filosófica. Añádase finalmente todo el mundo polimorfo de la vida espiritual no científica en el arte, en la poesía, en la sociedad. Toda esa variedad es tan grande que sus manifestaciones ya no están medidas por filosofías, ni por las ciencias pluralistas mismas, y, sin embargo, representa una configuración del espíritu, de la propia inteligencia del hombre, con la que habrá de tener algo que ver la teología.

Justificación de la fe en un "primer nivel de reflexión"

En la dogmática, en el tratado dogmático "sobre la fe" (como tal) existe una parte llamada *análisis de la fe*. Se habla allí del nexo interno de los argumentos de credibilidad, elaborados en la teología fundamental, y de la significación que éstos tienen para la fe y el acto de fe. Y se afirma que, según la concepción católica, tales pruebas o argumentos de credibilidad no fundan internamente la fe en su auténtica peculiaridad teológica, es decir, como asentimiento más firme por la autoridad de Dios que revela, pero que, no obstante, pertenecen a la fe y tienen su función en el conjunto de ésta. Pero en este contexto se supone que para los no formados teológicamente, para los rudos, en determinadas circunstancias no es necesaria reflejamente toda la teología fundamental (ni siquiera en una formulación breve) como presupuesto de la fe —sin que por ello ésta quede imposibilitada—, sino que la cosa funciona también de otro modo. La antigua teología de la fe supo siempre que para los rudos no es posible ni necesario que la fe pase a través de una reflexión adecuada sobre las razones intelectuales de credibilidad.

Quisiera incluso formular la tesis de que, en la situación actual, todos nosotros en cierto sentido somos y permanecemos inevitablemente "rudos" en medio de todo nuestro estudio de la teología; y podemos valientemente y sin reservas confesar esto ante nosotros mismos y ante el mundo.

Semejante afirmación no es un salvoconducto para la pereza,

para la inercia o indiferencia intelectual frente a una reflexión sobre los dogmas de fe y su fundamentación teológico-fundamental; no es un salvoconducto para la pereza e indiferencia frente a aquella respuesta de nuestra esperanza y de nuestra fe que es necesaria y posible —y por ello está preceptuada— en cada situación individual concreta de un hombre determinado. Pero respecto de muchas reflexiones teológicas es lícito decir: “Yo *no puedo* llevarlas a cabo y, por ello *tampoco tengo necesidad* de poderlo hacer.” Y sin género de dudas puedo, no obstante, ser un cristiano que vive su fe con la honradez intelectual exigida a todo hombre. De esta constatación se sigue la posibilidad teórico-científica de una fundamentación de la fe que precede a la tarea y al método del actual mundo científico, ya teológico ya profano. Esta fundamentación de la fe contiene así la teología fundamental y la dogmática en una unidad y se realiza en un primer nivel de reflexión de la fe que se da razón de sí misma. Este primer nivel ha de distinguirse de un segundo plano de reflexión en el que las distintas ciencias teológicas, en su propios campos y con sus métodos específicos, se dan razón de sí mismas en una forma que hoy no es accesible para todos de cara al todo de la fe y menos todavía para los que se inician en la teología.

Este primer nivel científico de reflexión de la fe, y la posibilidad de responder de ella en forma intelectualmente honrada, significa una primera ciencia propia. Tal como las disciplinas teológicas particulares se entienden actualmente a sí mismas, éstas, en el contenido, en la amplitud de su problemática, en su diferenciación y en la dificultad de aprender sus métodos, están hechas de tal manera que ya no pueden ofrecer a un hombre concreto aquella inteligencia básica y fundamentación de la fe que él, por una parte, necesita y exige como hombre intelectual y, por otra, no puede recibir a través de estas ciencias como tales. Tiene que haber una posibilidad teórico-científica para una fundamentación de la fe que preceda a esta metodología y tarea justificadas de las disciplinas actuales.

Mas no por ello tiene que dejar de ser científica esta otra fundamentación de la fe que no carga con toda la tarea de las disciplinas teológicas, con todos los presupuestos metafísicos para una fundamentación de la fe, con la ciencia introductoria, con la exégesis, con la teología del Nuevo Testamento, etc. El carácter no científico de esta disciplina orientada a una finalidad diferente está en el objeto, no en el

sujeto y su método. Reconozco que hoy ya no puedo recorrer la totalidad de la teología, radicada actualmente en un pluralismo de filosofías y de otras ciencias y, por ello, escindida en múltiples maneras. Pero sé como cristiano que no tengo que recorrer este camino para lograr una reflexión intelectual acerca de la legitimación de mi situación cristiana; y ahora reflexiono con la precisión más esmerada —es decir, con rigor científico— sobre aquel camino de fundamentación de la fe, y, naturalmente, también sobre la mediación del contenido de la fe, que me ahorra el otro camino a través de las ciencias teológicas y profanas en orden a la primera fundamentación intelectual de mi fe, por lo menos al comienzo del estudio y para siempre en lo tocante a buena parte de la problemática teológica.

Hay un “sentido ilativo” (sentido de inferencia), en palabras del cardenal Newman, también y precisamente en aquellas cosas que implican decisiones totales; hay una convergencia de probabilidades, una seguridad, una decisión honrada y responsable, la cual es a una conocimiento y acción libre. Tal decisión posibilita, dicho en forma paradójica, el carácter científico de la legítima no científicidad en esas preguntas vitales. Hay un primer nivel de reflexión que debe distinguirse del nivel de reflexión de las ciencias en el sentido actual, pues aquél viene exigido por la vida, por la existencia. Este primer nivel de reflexión es el objeto del “curso fundamental” como primera parte del estudio teológico.

Concepción del contenido de la introducción

En una primera reflexión sobre la propia existencia cristiana y su justificación, tal como quiere ofrecerla el curso de introducción, sin duda nos hallamos todavía ante una *unidad de filosofía y teología*, pues se piensa allí sobre el todo concreto de una única autorrealización humana del cristiano. Propiamente eso es ya “filosofía”. Se reflexiona sobre una existencia cristiana y sobre la justificación intelectual de la propia realización del cristiano, y en el fondo eso es ya “teología”. Con legitimación teórica, práctica y didáctica puede filosofarse aquí en la teología misma, y esta “filosofía” no tiene que tener escrúpulos por su penetración constante en dominios que también son propios de la teología.

Esta unidad originaria está dada ya en la vida concreta del cristiano. Él es un cristiano creyente y a la vez, como exigencia de su propia fe, un hombre reflexivo, que piensa sobre el todo de su existencia. Aquí se dan ambos momentos, el objetivo filosófico y el teológico, y ambas realidades forman de antemano en su propia vida una unidad por lo menos de principio. Pertenece a esta unidad que en el lugar correspondiente se haga referencia explícita a datos teológicos, que a veces pueden no ser asequibles para una filosofía profana como tal.

Si intentáramos formular una vez más la unidad de filosofía y teología en este curso fundamental, podríamos decir: en el curso fundamental hay que reflexionar *primeramente* sobre el hombre como pregunta universal para él mismo, o sea, hay que filosofar en el sentido más auténtico. Esta pregunta —que no sólo *tiene* el hombre, sino que él *es*— debe considerarse como condición de posibilidad para oír la respuesta cristiana. *Segundo*, las condiciones trascendentales e históricas de posibilidad de la revelación han de ser objeto de reflexión en la manera y dentro de los límites en que esto es posible en un primer nivel de reflexión, de modo que se vea el punto de mediación entre pregunta y respuesta, entre filosofía y teología. Finalmente, debe pensarse, en *tercer* lugar, la afirmación fundamental del cristianismo como respuesta a la pregunta que es el hombre, es decir, hay que hacer teología. Estos tres momentos se condicionan mutuamente y, por eso, constituyen una unidad, si bien una unidad diferenciada. La pregunta crea la condición del oír real, y por primera vez la respuesta hace que la pregunta se convierta en dato reflejo. Este círculo es esencial y, por ello, no ha de disolverse en el curso fundamental, sino que ha de pensarse como tal.

El curso fundamental, por su propia esencia, debe ser necesariamente una *unidad* muy peculiar de *teología fundamental* y *dogmática*. La teología fundamental usual —que se entiende mal a sí misma en su propia concepción— tiene una propiedad que no puede estar presente en este curso fundamental en cuanto tal. Esta peculiaridad de la teología fundamental tradicional, desde el siglo XIX hasta nuestros días, consiste en que la facticidad de la revelación divina debe ser objeto de reflexión en una manera (por así decir) puramente formal y, por lo menos en cierto sentido, debe demostrarse. Tal como la teología fundamental se sigue entendiendo casi siempre de hecho, no quiere —por lo menos cuando no es ya eclesiología dogmática— analizar ningún

dato teológico particular y ningún dogma concreto. Pero entonces, medida en la intención de este curso fundamental, cae en una dificultad sorprendente. En nuestro curso teológico fundamental se trata precisamente de dar al hombre la confianza de que él puede creer con honradez intelectual, y esto también desde el *contenido* del dogma cristiano. Pero, de hecho, la verdad es que una teología fundamental de tipo tradicional, a pesar de su claridad, precisión y rigor formales, con frecuencia permanece estéril para la vida de fe, porque el hombre concreto —con un cierto derecho teorético-cognoscitivo— tiene la impresión de que el hecho formal de la revelación no es tan absolutamente claro y seguro.

Dicho de otro modo: si este curso de introducción hace lo que debe hacer, ha de buscarse aquí una unidad de teología fundamental y dogmática, de cimentación fundamental de la fe y reflexión sobre el contenido de la fe mayor que la dada en las tradicionales disciplinas teológicas y en su división.

Frente a esto tampoco puede objetarse que las verdades centrales de la fe en sentido estricto son misterios. Lo son, naturalmente; pero misterio no equivale a una frase que carece de sentido para nosotros y que, por ello, no podemos hacer nuestra. Y si el horizonte de la existencia humana que funda y abarca todo conocer humano es de antemano un misterio (y es esto efectivamente), entonces el hombre tiene una afinidad de todo punto positiva —dada por lo menos mediante la gracia— con aquellos misterios cristianos que constituyen el contenido fundamental de la fe. Por otra parte, estos misterios no constan de un número mayor o menor de frases particulares por desgracia incomprensibles. Misterios en verdad absolutos propiamente sólo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia —llamada gracia— y en la historia —llamada Jesucristo—, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económico-salvífica e inmanente. Y este misterio único puede llegar muy bien hasta la proximidad del hombre si éste se entiende como el que está referido al misterio, que llamamos Dios.

Así, propiamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo el eternamente lejano, o bien además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia. Pero nuestra existencia entera, llevada por la pregunta, clama por la afirmación de la segunda posibilidad

como realizada de hecho; clama por el misterio, que permanece; y no está tan alejada de dicho misterio que éste no sea sino “sacrificio del entendimiento”.

Por tanto, en virtud de la cosa misma es plenamente posible una unidad interna de teología fundamental y dogmática; y esto en especial también cuando se parte del presupuesto genuinamente tomista de que la teología fundamental se desarrolla ya bajo la “luz de la fe”, de que aquélla es justificación de la fe mediante la fe, en primer lugar ante ella misma y para ella misma. ¿Pero cómo habría de suceder esto sin que fuera objeto de reflexión la misma realidad creída, y no sólo la proclamación formal de la revelación como tal?

Lo tercero que parece importante en relación con el contenido del curso fundamental es un conjunto de advertencias sobre lo que *no* pertenece al mismo. Ante todo se requiere la mayor *cautela* frente a una *reducción cristológica*. El mencionado Decreto del Vaticano II dice ciertamente que el teólogo ya al principio debe ser introducido en el misterio de Cristo. Pero si a la vez se dice que el misterio de Cristo —para todo tiempo y espacio— recorre la historia entera de la humanidad, entonces sería una concepción demasiado simple el concentrar de manera muy estrecha el curso fundamental en Jesucristo como clave y solución de todos los problemas existenciales y como la fundamentación total de la fe. No es cierto que baste con predicar a Jesucristo y así quedan resueltos todos los problemas. En la actualidad Jesucristo mismo es un problema —basta recordar, en este sentido, la teología desmitizada en una era posbultmaniana—. Constituye ya un problema el porqué y en qué sentido hemos de arriesgar nuestra vida en este Jesús concreto de Nazaret como el hombre-Dios creído, crucificado y resucitado. Para ello debe darse a su vez una fundamentación. No se puede comenzar, pues, con Jesucristo como el dato absolutamente último, sino que es necesario también conducir a él. Tenemos varias fuentes de experiencia y conocimiento, cuya pluralidad hemos de desenvolver y mediar. Hay un conocimiento de Dios que no está mediado adecuadamente por el encuentro con Jesucristo. Ni es necesario ni está justificado objetivamente comenzar con la doctrina de Jesucristo en el curso fundamental, aunque éste sea designado en el Decreto conciliar *Optatum totius* como introducción al misterio de Cristo.

Lo mismo digamos sobre la *reducción a una hermenéutica formal desarrollada con carácter exclusivo*. Hay, sin duda alguna, algo así como