

TEOLOGIA

- I. Naturaleza y función de la teología
- II. Corrientes teológicas actuales

I. *Naturaleza y función de la teología*

1. *Origen de la palabra.* La palabra «teología» no es una creación «teológica». Lo sería en el caso de que la reflexión cristiana sobre la revelación y la fe hubiese creado para expresar su objeto y su tarea una expresión tomada del griego. Teología, como palabra y como concepto, pertenecía al pensamiento griego, y sólo tardíamente, no sin resistencias y modificaciones, fue admitida en el ámbito cristiano, en sus explicaciones y formulaciones. El concepto de teología se encuentra en el pensamiento griego por primera vez en Platón (*Pol.* II, 379a), quien lo aplica a los mitos, leyendas e historias de los dioses a la luz crítica de la filosofía, desmitologizados e interpretados en un sentido de educación política y purificados de toda indecencia. Por tanto, la teología representa el camino del → mito al logos que se inicia en Heráclito y Anaximandro y termina en Platón. La función del logos consistía en descubrir como ἀλήθεια la → verdad escondida en el mito y en los mitos de los dioses; por eso precisamente es una especie de revelación. Aristóteles

denomina a los creadores de mitos, Hesíodo y Homero, θεόλογοι ο θεολογήσαντες, y los coloca frente a los filósofos jónicos de la naturaleza, los «físicos» (*Metaph.*, A 983b 29, B 1000a 9). Por otra parte, se da en Aristóteles un sentido de teología completamente distinto (*Metaph.*, E 1026a 19; K 1064b 3), como θεολογική φιλοσοφία ο ἐπιστήμη. Se refiere al estudio filosófico-metafísico del ente en su → ser y constituye el tema de lo que Aristóteles llama «filosofía primera». Aristóteles construye, por tanto, una teología ontológica: «El Dios (de los filósofos) llegó a ser fin y meta de una 'filosofía primera' que tiene como objeto el ente en su ser, al que estudia en sus relaciones originarias y en sus causas primeras (*Metaph.* VI) hasta demostrar la existencia de un ser primero, del cual penden el cielo y la tierra» (G. Söhngen, *Theologie: StL VII* [1962] 966).

Estas reflexiones filosóficas ponen de manifiesto el empeño de considerar, en abierto diálogo con la → religión, el estudio de Dios y de la divinidad como una posibilidad filosófica. Con esta intención se aplican a la esfera de lo religioso los nombres de «teología» y «teólogos»: teólogos son los que hablan acerca de los dioses; teología es el discurso religioso acerca de los dioses, y especialmente la invocación de Dios que se realiza en el → culto (G. Ebeling: *RGG VI* [1962] 755).

A partir de estos supuestos se llegó, sobre todo en la Estoa, a la diferenciación de tres clases de teología: la teología mítica de las leyendas y sagas sobre los dioses; la teología «física» de los filósofos, que se ocupa de la *natura deorum*, de la φύσις, de su verdadera esencia; y la teología política de los legisladores y del culto público estatal (M. Varrón [116-27 a. C.], *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*). Esta concepción y diferenciación es conocida por Tertuliano (*Ad nationes* II, 1.2), Agustín (*De Civ. Dei* VI, 5-10), Eusebio (*Praeparatio evangelica* IV, 1,1-4), quienes hacen de ella un uso crítico.

Esto condujo a que la palabra y el concepto de teología no sólo encontrasen calificaciones negativas —sobre todo entre los apologetas—, sino a que fuesen adoptados de día en día por el cristianismo, de modo que sirviesen para designar la «ciencia de Dios». Este cambio fue preparado por Justino, pero sobre todo por los alejandrinos Clemente y Orígenes, quienes supieron no juzgar sólo negativamente los mitos y filosofemas griegos, sino que reconocieron en ellos huellas del verdadero Logos y consideraron la revelación de → Jesucristo como su cumplimiento más perfecto. La aceptación decisiva y la positiva apropiación de la palabra «teología» por el cristianismo tuvo lugar en los siglos IV y V —aquí hay que destacar a Eusebio de Cesarea—, cuando el término teología se empleó concretamente para significar el verdadero conocimiento de Dios, especialmente con relación a las afirmaciones trinitarias (→ Trinidad) y cristológicas, por ejemplo: ἐν τριάδι ἡ θεολογία τέλειά ἐστιν (Atanasio, PG 26,49A 10). Θεολογία se distinguió en aquel tiempo expresamente de οἰκονομία. Los escritores bíblicos fueron denominados θεόλογοι; a algunos, como a Juan Evangelista, se les atribuyó este nombre con especial énfasis.

Otra aportación más en el proceso de aceptación y aplicación del con-

cepto de teología viene representada por la reflexión neoplatónica de Dionisio Areopagita sobre cómo hay que hablar de Dios, en la cual se distingue entre teología *apofática* (negativa), *katafática* (afirmativa) y mística.

Se precisó todavía algún tiempo para que la palabra y el concepto «teología», que Agustín había definido como *ratio sive sermo de Divinitate* (*De Civ. Dei* VIII, 1), adoptara dentro de la fe y del pensamiento cristiano el amplio significado de ciencia de la fe —hoy día ya usual— referente a la totalidad de la → revelación y de la fe a ella orientada. Esta transición tuvo lugar en el área latina, y cronológicamente hay que situarla al comienzo de la alta escolástica, cuando se planteó el problema de la relación entre la revelación y la ciencia, especialmente la filosofía (→ filosofía y teología); cuando se entró en contacto con el → aristotelismo; cuando hubo que fundamentarla científicamente al constituirse las universidades con sus *artes liberales*; cuando se repensó, en fin, el conjunto de los fundamentos de la fe cristiana por el método dialéctico en forma de *quaestio*. En esta labor hay que resaltar los nombres de Abelardo, Gilberto de la Porrée, Enrique de Gante y, por encima de todos, a Tomás de Aquino. La importancia de este último es decisiva, puesto que la teología natural de los filósofos, según la cual Dios puede ser conocido como fundamento y fin a partir de la reflexión sobre el mundo y el hombre, aparece diferenciada de la teología que se refiere a la *sacra doctrina*, en la cual Dios sigue siendo el sujeto de todas las afirmaciones —también las que se refieren al mundo y al hombre—, ya que en la *sacra doctrina* se parte de la manifestación sobrenatural de Dios en su revelación, de la cual da testimonio la Sagrada Escritura. De ahí que las opiniones de la teología sean designadas con las denominaciones de *sacra pagina* o *sacra scriptura* que encontramos a menudo en la escolástica. La distinción tomista quiere destacar tanto la unión de teología y filosofía como resaltar su marcada diferencia. La aporía no armonizada en la antigüedad con respecto a la distinta comprensión de la teología (mítico-cúltica, política y filosófica) se resuelve ahora en nueva unidad, dentro de la cual la teología mítico-cúltica sólo representa ya una dimensión histórica al haber desembocado en el verdadero conocimiento de Dios, revelado desde lo más alto a través de Jesucristo; y esta teología no anula la teología filosófica, sino que la reconoce como asociada, la presupone y perfecciona en cierta manera, y hasta la incorpora a sí misma.

2. *Contenido de la teología.* El empleo expreso y reflejo del término «teología» para designar la ciencia de la fe en el ámbito de la revelación y la fe cristiana, así como su aplicación exclusiva a este campo, hubo de recorrer un largo camino histórico. Pero esto no nos permite olvidar que el contenido de la teología, en un sentido originario y esencial, es el mismo contenido de la revelación y la fe y que, por tanto, existe aun cuando la reflexión metódica sobre él tenga lugar sólo más tarde. Bajo este aspecto, la teología no se distingue de otros fenómenos teológicos y no teológicos, en los cuales se puede distinguir una fase precientífica e irrefleja y otra de articulación refleja y científica.

La justificación y necesidad de la teología como *scientia fidei* se funda en la esencia y en el hecho de la revelación y de la fe. Se funda en el hecho de que la revelación, como manifestación de Dios a través de la → palabra, del acontecimiento o de la → persona, es una revelación dirigida al → hombre, de tal manera que éste, como posible y efectivo oyente de la palabra, como parte interesada y destinatario de este hecho, como capaz de recibirlo y percibirlo y como creyente, forma parte del hecho de la revelación, al igual que forman parte de la audición el oír y lo oído. En el hecho de la revelación está comprometido el hombre entero, el cual ha de comprender y esforzarse por coordinar sus conocimientos; esto se manifiesta en el aspecto de totalidad y existencialidad que caracterizan el acto de fe. Tal comprensión pertenece al hombre no como un aspecto parcial, sino como un modo de la existencia humana que abarca en ella todo lo que cae dentro de la esfera de lo humano. Así, pues, la ciencia es una forma especialmente articulada de la comprensión, una comprensión capaz de ser expresada conceptualmente, «el luminoso y limpio existir de lo que es sabido» (B. Welte, *Die Wesensstruktur der Theologie*, 7); y esta comprensión, junto con el conocimiento, cuya forma intensiva es la misma comprensión, define el ser-cabe-sí que caracteriza al hombre. En estos rasgos básicos se funda la posibilidad y necesidad de la teología en cuanto audición y percepción refleja —una forma de oír que rinde cuenta de sí misma—, en cuanto explicación, iluminación o inteligibilidad de la revelación, sea cual fuere la definición que se dé del carácter científico de la teología.

La posibilidad y la necesidad de la teología se deducen del fenómeno de la revelación como un acontecimiento existencial, que afecta al hombre de forma esencial, puesto que la fe forma parte de la revelación. Pero llegaríamos al mismo resultado partiendo del fenómeno de la fe, la cual no puede existir sin la revelación, pues constituye con ella una unidad de acto y objeto, de *fides qua creditur* y *fides quae creditur*. La fe, por ser la otra cara de la revelación, compromete al hombre entero con todas sus fuerzas, y el hombre entero con todas sus fuerzas se implica en el compromiso de la fe. Por esta razón, es obvio que la fe no puede existir sin una audición, ni la audición sin el conocimiento, la experiencia y la comprensión; en otras palabras: la comprensión y el conocimiento no son algo añadido a la fe desde afuera, sino un elemento integrante de su estructura y funcionamiento; el acto de fe no podría ser lo que es sin este «existencial». Lo dicho se deriva del acto de fe y de un análisis adecuado del mismo, y aparece con particular relieve en las descripciones bíblicas de la fe, las cuales la presentan no sólo en inmediato parentesco con el conocimiento, sino que —como el Evangelio de Juan— la equiparan al conocimiento o, mejor dicho, ven en el conocimiento una forma más alta e intensa de fe, una forma de fe que se conoce a sí misma, la cual no suprime la fe, sino que se funda en ella como *γνώσις τῆς πίστεως*, como conocimiento en la fe, para perfeccionar todas sus posibilidades y exigencias, siendo así la realización más intensa del acto de fe. De ahí que la fe sea también una perfección del conocimiento, una verdadera gnosis, una verdadera filosofía.

La relación del conocimiento y la comprensión con el acto de fe ha llevado a formular unos principios que pueden valer como principios de la teología en cuanto ciencia de la fe: *obsequium rationabile-intellectus fidei-credo ut intelligam-fides quaerens intellectum-nisi credideritis non intelligetis* (Is 7, 9, según la Vulgata). Todos ellos son expresiones que no añaden a la fe algo ajeno a ella, sino que la sitúan en su propia temática y lenguaje. Pero la ciencia de la fe, la teología, es una forma cualificada y articulada del conocimiento por la fe, de la inteligencia de la fe; una forma de conocimiento que inquiere la cohesión y las razones del propio conocimiento mediante el examen de sus fundamentos y la iluminación de su propio sentido, y esto de manera adecuada, consciente y metódica; una forma de conocimiento que no se limita a constatar unos datos, sino que busca el porqué de las cosas, que no se detiene en la *sententia* y en la *lectio*, sino que avanza hasta la *quaestio* y hasta la *quaestio disputata*.

De ahí que el hombre deba poner en juego toda su capacidad de comprensión para hacer posible este conocimiento estructurado: su capacidad de conceptualización, de traducción al lenguaje de la ciencia, de precisión conceptual, de abstracción de la esencia; por otra parte, esta capacidad debe ajustarse al tema que tratan de comprender, esto es, a la fe. Esta es la razón profunda de por qué el contenido de la fe y de la revelación, así como el saber claro y preciso sobre el mismo, deben ser relacionados con la comprensión del mundo, del ser y del hombre en cada momento histórico (→ mundo). Esto indica cómo la teología se mueve y evoluciona de muchas maneras y cómo es obra humana y realidad histórica. Por tanto, la teología es esencial y necesariamente algo inacabado y abierto; más aún: tiene que serlo, pues la teología, por su misma esencia, debe ser plural en su forma y mostrar esta multiconfiguración en forma de escuelas teológicas.

3. *Principios constitutivos de la teología.* La teología, en cuanto *scientia fidei*, reflexión metódica sobre la revelación, tiene por supuesto, por condición de posibilidad y principio constitutivo, la misma revelación y la fe en un sentido objetivo y funcional, desde un punto de vista subjetivo y objetivo. Una teología que niegue, o meramente deje en suspenso, la fe como contenido y como acto sería una *contradictio in adiecto*. Dudar de la teología como ciencia por esta sola razón es no caer en la cuenta de que cada ciencia se alimenta de unos presupuestos determinados y tiene por objeto su propio contenido. Si la revelación y la fe son principio constitutivo de la teología, ésta tendrá que aceptar la forma concreta en que aquéllas se hacen accesibles y presentes en cada caso. Esto acontece, según la concepción católica —en oposición al principio formal protestante de la *sola scriptura*—, en la Iglesia en cuanto sujeto trascendental de la fe, en cuanto instancia constituida y encargada de ser portadora y mediadora de la revelación; en la Iglesia que cree y en la que enseña y propone la fe y que, en razón de la misma, está dotada de aquella estructura interna que produce la ley de la fe: oír, anunciar, ser encargado y enviado. Dicho con mayor exactitud: la teología ha de partir objetivamente de la fe y del conocimiento de fe que la Iglesia presente tiene

en cada uno de sus momentos. Por eso la teología, en cuanto *scientia fidei*, es también forzosa y esencialmente una teología eclesial, una función al servicio de la Iglesia que se ejerce en su nombre y por su encargo. Pero, al mismo tiempo, la reflexión científica sobre la fe y la revelación redunda en favor de la Iglesia creyente al iluminar, fundamentar y aclarar su comprensión de la fe, de modo que la función de la teología en su relación con la Iglesia es a la vez un dar y un recibir. Más aún: puede afirmarse, no sólo de acuerdo con una concepción protestante, sino también católica, que la teología tiene una función crítica, no ciertamente en contra del magisterio que propone la fe, pero sí en lo que toca a la recta comprensión de la fe y de su espíritu dentro de la vida concreta de la Iglesia, en lo que toca a la predicación, a la *lex orandi*, a la piedad. La teología, por tanto, no puede contentarse con justificar lo fáctico, todo lo fáctico dentro de la Iglesia, sino que tiene una función correctiva en el sentido antes descrito.

La misión de la teología, sin embargo, no consiste en determinar cuál es la fe de la Iglesia creyente y docente, sino en fundamentar a partir de sus orígenes esa fe y su contenido, demostrar su autenticidad a lo largo de la historia, en su desarrollo y presencia, iluminarla en su verdadero sentido teológico y hacerla comprensible a los hombres, descubrir su sentido y entroncarlo dentro del conjunto de la revelación —en el *nexus mysteriorum* (DS 3016)—, en la → analogía de la fe, en sus conexiones con la historia de la salvación, así como en su importancia existencial humana por lo que se refiere a la comprensión del mundo, del ser y del hombre. Esto no sería posible sin la ayuda de la filosofía, que articula esta comprensión del ser y del hombre. Tanto la filosofía como la inteligencia de la fe tienen la misión de investigar las relaciones del orden natural creado con la realidad de la revelación —su forma de expresión será la *analogia entis*—; la razón y necesidad de estas relaciones se fundan en que la revelación se dirige al hombre y en que el acto de fe exige el compromiso total del hombre, de todas sus facultades y potencias. «La revelación y la fe se iluminan constantemente con las posibilidades de comprensión del ser y del hombre» (B. Welte, *loc. cit.*, 17).

El Vaticano I expone la función de la teología respecto de la fe con estas palabras: «Cuando la razón, iluminada por la fe, investiga celosa, devota y discretamente, consigue como don de Dios una cierta comprensión de los misterios de la fe que es sumamente fecunda tanto por la analogía de aquellas cosas que conoce de manera natural como por la conexión de los misterios entre sí y con el último fin del hombre» (DS 3016).

De lo dicho anteriormente se deduce que entre los principios constitutivos de la teología no sólo figura el contenido de la fe, sino también la inteligencia de la fe, la razón de la fe; inteligencia y razón, como potencia espiritual del hombre para percibir, comprender, fundamentar y descubrir las relaciones, el sentido y la esencia; inteligencia y razón, como facultad de elaborar conceptos e ideas y ordenarlos categorialmente. La teología, en efecto, no sólo está relacionada con la fe, sino también con la ciencia. La razón científica y la inteligencia científica del hombre no pierden sus caracteres

cuando son ejercitadas en la fe y la revelación, sino que en este ejercicio se realizan plenamente. Por otro lado, el ejercicio de la *ratio* científica no anula la fe en cuanto tal, sino que la eleva, la expresa y la representa: la fe es traducida, en cuanto *fides in statu scientiae*, al lenguaje de la ciencia y a sus conceptos, adquiriendo así una *species intelligibilis* en la misma fe. Se trata de un proceso análogo al que sigue el conocimiento humano en sus primeros pasos: la *conversio ad phantasma*.

Esta razón del hombre al servicio de la fe, si quiere justificar el fenómeno de la revelación en su conjunto, tiene que ser una razón histórica y especulativa. La revelación ha sido dada en forma de palabra —y, por tanto, de verdad— y de historicidad; pero de tal modo que palabra y verdad son al mismo tiempo acontecimientos históricos y la historia es lugar de la verdad y de la revelación, teniendo ambas su absoluta perfección y culminación en la Palabra hecha carne (→ encarnación). Por esta razón, la teología no puede ser una ciencia esencialmente sobrenatural y extratemporal, pero tampoco un mero agregado de hechos históricos, sino un conjunto íntimamente trabado de teología especulativa e histórico-positiva, en el cual ambas partes se apoyan y estimulan mutuamente, componiendo así una especie de unidad en la dualidad. Por esta misma razón, y porque el objeto de la teología es esencial y necesariamente inadecuado e inalcanzable, no puede haber un sistema teológico cerrado. El sistema teológico no puede ser más que una exposición lo menos inadecuada posible de la estructura y contenido de la misma revelación: palabra, verdad, acontecimiento y persona. En este sentido podemos decir con la escolástica que Dios, en cuanto que se nos descubre personalmente en la revelación, es el objeto de la teología, y que la teología representa el esfuerzo por descubrir esa revelación otorgada y garantizada por Dios y darle su expresión apropiada. De este modo, la revelación y la fe no están conectadas entre sí por una red de relaciones ajena a ellas, sino que son ellas mismas las que establecen la conexión; la teología no se ve sometida a un logos ajeno a ella, sino que es su propio logos el criterio de toda teología. Al mismo tiempo se deduce que la teología no abarca solamente un sector de la realidad, sino a ésta en su totalidad y desde un aspecto originario.

4. *Teología como ciencia*. El problema de la teología como ciencia fue tratado cuando la palabra y el concepto de teología —en el sentido de ciencia de la fe— recibieron carta de ciudadanía dentro del cristianismo. Esto acaeció durante la alta escolástica, la cual no sólo toma como criterio la *fides quaerens intellectum*, sino el hecho más general de la *quaestio*; ésta nace de la *lectio* y no se limita a repetir y reproducir la *sententia*, sino que la hace problemática en el más primitivo y auténtico sentido de la palabra, es decir, digna de investigación y de un tratamiento verdaderamente humano en cuanto que la pregunta —que es a un tiempo capacidad y necesidad— constituye un carácter distintivo del espíritu humano y muestra su grandeza a la vez que su limitación; por otro lado, la misma *quaestio* supone una gran confianza en la fe y, al mismo tiempo, en la razón. El mismo hecho se manifiesta en los principios de la *auctoritas* y la *ratio*, que suelen presentarse como rasgo

característico de la → escolástica; estos principios, sin embargo, no tienen en el problema de la fe y del saber el significado de «autoridad» y «razón», sino que describen en general un problema de conocimiento, el cual no se limita a aceptar lo «tradicional» y autoritativo ni tampoco a aducir dialécticamente las *auctoritates*, sino que se esfuerza por llegar a una apropiación interior y autónoma, tratando de captar su contenido interno y descubrir su sentido: la *rationalitas* y la *intelligibilitas* (A. Lang). Santo Tomás expresa esta tarea y posibilidad en la sentencia siguiente: «No importa lo que han pensado éstos o aquéllos, sino cómo es la cosa en sí misma» (*In librum de caelo* I, 22). Es evidente que el problema general de la *auctoritas* y la *ratio* tuvo una importante significación dentro del cristianismo y llevó a un problema más arduo, el del *intelligibile in credendo*. Así se llegó a la concepción que, en Anselmo de Canterbury, el padre de la escolástica, introdujo la prueba de las *rationes necessariae*, una operación que no pretendía la disolución de la fe en el saber, sino que únicamente trataba de aclarar las relaciones objetivas de la fe y de los misterios de la fe para lograr así una comprensión interior de la misma fe, haciendo ver la economía interna de la → salvación, de forma que la fe apareciese ante sí misma como tal.

Junto a este trabajo y posibilidad de obtener las *rationes internaes et necessariae*, surgió pronto otra problemática suscitada por la misma realidad y por un nuevo descubrimiento del mundo: la de obtener *testimonia fidei* que justificasen la fe por medio de la demostración de su credibilidad, racionalmente comprobable. Esta se ha de apoyar en la demostración de la realidad y certeza del → testimonio cristiano, así como en el criterio, dado en el fenómeno y en la metafísica del → milagro, acerca del origen divino y garantizado por Dios de la revelación cristiana. En la aparición de esta problemática hay que ver, según A. Lang, el paso de la apología a la apologética, el tránsito de una postura de defensa y justificación de algunos contenidos de la fe contra sus impugnadores a una apologética entendida como *praeambulum fidei*: como justificación y fundamentación general de la fe en la revelación.

Así queda claro que la conjugación de fe y razón presente en el axioma *fides quaerens intellectum* se refiere ahora al problema de «fe y saber» y se expone en la tesis de que algo no puede ser al mismo tiempo conocido y creído, y de que, por otra parte, no cabe contradicción posible entre una verdad de fe y una verdad de razón, porque Dios es la misma Verdad buscada por un doble camino y porque la verdad no contradice a la verdad.

La cuestión de la teología como ciencia y del carácter científico de la teología, fuera de estos primeros ensayos, fue planteada desde un plano radical por Tomás de Aquino, gracias al concepto de ciencia heredado de Aristóteles y a su posible aplicación a la teología.

Según Aristóteles, la ciencia consiste en el conocimiento de la esencia universal de las cosas y de sus causas. Este conocimiento, que origina a su vez interconexiones lógicas, se efectúa en forma deductiva y de conclusiones lógicas y en la prueba conseguida por estos medios, cuyo último fundamento son los primeros principios de ser y de conocimiento, que a su vez no son

deducidos o demostrados, sino evidentes en sí mismos: *principia intelligibilia per se nota*. *Principia* y *conclusio* componen el armazón de este concepto de ciencia.

La aplicación de este concepto de ciencia a la teología (*S. Th.* I, 1,2) lleva por de pronto a una aporía, expuesta claramente por santo Tomás. Si la ciencia es un conocimiento basado en la evidencia y consiste en el examen de los principios y de las conclusiones, entonces la teología, la ciencia de la fe, no será verdadera ciencia, puesto que la fe es una convicción sobre lo que no se ve (*Heb* 11,1).

Santo Tomás intenta resolver esta aporía mediante la idea de una *scientia subalternata*, una ciencia que debe sus principios a otra ciencia, los toma de ella y, por tanto, queda subordinada a ella. La teología —explica santo Tomás— es una ciencia que debe sus principios, los de la fe, al saber de Dios y de los bienaventurados —ellos ven lo que nosotros creemos—, y acepta como principios de la fe estos principios evidentes para Dios e inevitables para nosotros. Recurriendo a esa *scientia Dei et beatorum*, santo Tomás quiere mostrar que también la teología como ciencia tiene sus principios y su evidencia, y al mismo tiempo describir su peculiaridad. Dados estos presupuestos, resulta ya posible definir el carácter científico de la teología —dotada de la misma estructura formal que el conocimiento *per conclusionem*— como deducción y conclusión de unos principios supremos, y definir a su vez la teología como «un saber racional obtenido a partir de los artículos de la fe como fundamentos demostrativos, revelados y presupuestos por la fe en el proceso de deducción» (G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, 124). La racionalidad de la teología se refiere, por tanto, a la racionalidad de las deducciones y conclusiones. Por ello no se añade ningún contenido nuevo a los artículos de fe, sino que éstos son meramente desarrollados en su contenido, interpretados y conocidos con mayor exactitud y profundidad. La relación de la teología con la fe es, por tanto, la de las conclusiones con sus principios. De este modo, la teología es una ciencia formalmente natural con principios sobrenaturales. Y hay que tener en cuenta que las *conclusiones* no suponen un alejarse de la fe, sino que ésta se hace más comprensible en su estructura y contenido.

La segunda aporía de una ciencia de la fe consiste, según Tomás de Aquino, en que la ciencia busca la esencia universal de las cosas, mientras que la teología trata de lo particular, de lo singular e histórico. La solución —no satisfactoria— de esta dificultad es, según santo Tomás, que lo individual, lo particular no es lo principal ni tiene importancia en sí mismo, sino que sirve como soporte, ejemplo o medio de introducción hacia lo universal.

Se podría prescindir de la *scientia Dei et beatorum*, considerada ya por Duns Escoto como un artificio para definir la teología como ciencia, en sentido aristotélico, que exige principios evidentes, y rechazar como exigencia innecesaria el que la teología deba o pueda ser verdadera ciencia en este sentido, puesto que le falta precisamente la evidencia —Duns Escoto y Buenaventura se acogen a una definición de teología como *sapientia* (→ sabiduría) en oposición a la *scientia* y como ciencia (práctica) de la Sagrada Escri-

tura, de la que toma las *rationes necessariae*—. En tal caso habrá que decir que la definición tomista de teología considera la revelación y la fe primariamente desde el punto de vista de la verdad —un punto de vista legítimo y necesario—, pero de una verdad concebida excesivamente como una verdad intemporal de las esencias que, al no reconocer una ciencia de lo *singular*, no puede valorar debidamente la dimensión de la historia, del acontecimiento, del carácter efectivo y personal de esta verdad como verdad de Dios que se da a conocer en la historia y en su Hijo.

Por esta razón, el concepto de ciencia tomista no puede ser aceptado sin reservas; pero puede ser ampliado y enriquecido con el concepto moderno de ciencia, según el cual la ciencia es no sólo el conocimiento de las cosas como deben ser —esto es precisamente lo que ha de demostrar la deducción que tiene lugar en forma de *conclusio*—, sino también el conocimiento de las cosas como son, el conocimiento metódicamente preciso y fundamentado que trata de aprehender lo conocido a partir de sus propios fundamentos y de ordenarlo sistemáticamente. Partiendo de este concepto ampliado de ciencia, la totalidad de la teología, la cual se apoya en la revelación en cuanto palabra, verdad, historia y persona, puede ser definida también como ciencia; de esta forma vemos que el concepto moderno de ciencia se presenta como más adecuado que el aristotélico-tomista para hacer posible la teología como ciencia.

La definición de la ciencia como conocimiento de una cosa a través del conocimiento de sus causas es aplicable también a la esfera de la historia y de lo personal. Este concepto de ciencia describe y comprende la causalidad histórica y la define, delimitándola frente a la causalidad natural y frente a la causalidad lógica, como causalidad en el espíritu y en la → libertad. A la labor de investigación y fundamentación se añade la tarea de comprender, interpretar y hacer patente la manera en que ha de efectuarse la comprensión e interpretación; aquí encuentra su fundamento la teología histórica y bíblica como función necesaria para la ciencia de la fe. El enriquecimiento de la teología especulativa por medio de la teología histórica se ha verificado consciente y reflejamente sólo a partir del siglo XIX con el descubrimiento de la historia y del sentido histórico, superando así la época de la Ilustración por la razón histórica, por la aceptación y utilización de las categorías de historia e historicidad —y de la → tradición relacionada con ella— con vistas a exponer y explicar la revelación. No obstante, el dato histórico y la historia no sólo ha de iluminar lo que ha sido y cómo ha sido, sino cómo es actualmente. La historia es la realización de la forma como maduración de la cosa misma.

Esta idea encontró su expresión más grandiosa en la concepción fundamental de la filosofía de Hegel, según la cual la idea no es estática, sino dinámica y progresiva. La idea existe siempre y solamente en y con la historia, de modo que ésta tiene auténtico valor ideal y la idea posee carácter histórico: «A la idea corresponde poner en marcha el proceso histórico desde dentro, mover en sí la historia hacia sí y moverse ella misma en la historia» (G. Söhngen, *loc. cit.*, 62ss).

La apropiación de estas ideas por la teología en orden a la comprensión de la revelación y de la fe tuvo lugar, sobre todo, en la teología de la escuela de Tubinga, inspirada fecundamente por el romanticismo y el idealismo alemán (Drey, Möhler, Kuhn). La «unidad en la dualidad» que posee la teología en cuanto teología histórica y especulativa, y que corresponde a la realidad histórica de las verdades de la salvación y a la historicidad del hombre afanado por la ciencia de la fe, se convirtió y sigue siendo la estructura básica de la teología occidental. Tal unidad no ha sido anulada tampoco por el pensamiento sistemático proveniente de la teología neoescolástica, que pretendía prescindir de la historia.

La configuración actual de la teología hace patente no sólo el elemento especulativo e histórico, sino también el carácter existencial y antropológico que domina hoy la comprensión del hombre. A partir de él, la teología trata de obtener una comprensión existencial de la revelación y de la fe, en conjunto y en particular, interpretando sus datos en orden a la existencia, intentando resaltar el carácter existencial de la revelación e instaurando la comprensión del hombre y del ser como instrumento de conocimiento. Esta «teología existencial» recibe su impulso, sobre todo, de la filosofía actual y ocupa un lugar especial en la teología protestante. La cuestión de la hermenéutica se ha convertido así en un problema teológico de primer rango.

El objeto de la teología, desarrollado hoy día en tantas dimensiones y descrito tan variadamente, así como el carácter de especialización científica que en la actualidad la caracteriza, hacen conveniente y necesario organizar la teología —que en la Edad Media presentaba un carácter esencialmente unitario— en diversas especialidades: teología sistemática, histórica, bíblica y práctica; de este modo, la cuestión de la unidad de la teología dentro de la multiplicidad de sus especialidades se ha convertido en una tarea importante. La exigencia de una auténtica teología kerigmática junto a una teología científica es más bien una señal de malestar o de crisis que una exigencia legítima suscitada por la misma realidad. Los intereses que se ocultan en el fondo de este propósito, así como la actual tensión entre exégesis y dogmática, hallan su respuesta en el hecho de que la teología percibe y alcanza su objetivo propia y realmente.

El camino de la teología ha sido hasta el presente un camino principalmente occidental, y la configuración de la teología, incluso con su pluralismo y sus escuelas, una ruta que estaba definida por el pensamiento especulativo e histórico propios del espíritu occidental. Hoy día se admite como una posibilidad, e incluso como una tarea a realizar y una auténtica necesidad, a la vez que una gran oportunidad, que también el pensamiento y la forma de pensar propios del espíritu oriental abran nuevos derroteros a la teología, cuya configuración concreta aún no se puede adivinar, pero cuya llegada puede esperarse como un elemento nuevo en la teología, pues ésta se caracteriza por ser una teología peregrinante. Esta nueva posibilidad es signo, expresión y consecuencia de la absoluta universalidad de la fe cristiana, de su logos universal, de su mundanidad, de su historicidad, de su encarnación, de su humanidad y de su interés por el hombre.

Así, pues, la teología tiene que recorrer siempre su camino entre dos frentes opuestos que aparecieron claros desde el principio: la reprobación de la ciencia de la fe en nombre de la fe y la anulación de la fe dentro de la ciencia de esa misma fe en favor de la ciencia.

K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft*, Rottenburg a. N. ²1923; K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926; G. Söhngen, *Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit*: Cath 1 (1932) 49-69; J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Friburgo 1933; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo 1933; Th. Soiron, *Heilige Theologie*, Ratisbona 1935; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg 1938; H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Friburgo 1939; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zurich 1941; K. Adam, *Was ist katholische Theologie?*: WiWei 10 (1943) 1-22; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris ²1943; Y. Congar, *Théologie*: DThC XV, 1 (1946) 341-502; M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungswissenschaft des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «In Boethium de trinitate» im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt*, Friburgo (Suiza) 1948; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie I-V*, Gotinga 1949-54; H. Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft*, Munich 1951; J. Möller, *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952; J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Frankfurt 1953; E. Fuchs, *Was ist Theologie?*, Tübinga 1953; W. Jäger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953; B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*: Freiburg Dies Universitatis II (Friburgo 1953-54) 1-31; H. Köster, *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie*, Kaldenkirchen 1954; H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Tübinga 1954; G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Friburgo-Munich 1955; B. Welte, *Die Philosophie in der Theologie*: Die Albert-Ludwig-Universität Freiburg 1457-1957. Festvorträge (Friburgo 1957) 27-39; G. Wingren, *Die Methodenfrage der Theologie*, Gotinga 1957; A. Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster 1960; J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Munich 1960; J. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1961; N. Monzel, *Der Jünger Christi und die Theologie*, Friburgo 1961; G. Ebeling-H. H. Schrey-J. Ratzinger, *Theologie*: RGG VI (³1962) 754-789; A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik*, Friburgo-Basilea-Viena 1962; J. Ratzinger-H. Fries, *Einsicht und Glaube*, Friburgo 1962; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962; K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*: Escritos de Teología V (Madrid 1964) 55-81; B. Xiberta, *Introductio in sacram theologiam*, Barcelona 1964; C. Davis, *Introduction au mystère chrétien*, Paris 1965; A. Madre, *Theologiegeschichte*: LThK (²1965) 71-76; J. B. Metz, *Theologie*: ibíd., 62-71; B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Friburgo 1965; J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Nueva York 1966; E. Peterson, *¿Qué es teología?*: Tratados teológicos (Ed. Cristiandad, Madrid 1966) 15-26; T. P. Burke, *Künftige Aufgaben der Theologie*, Munich 1967; O. Müller, *Katholische Theologie nach dem Konzil*: J. Ch. Hampe AF I (Munich 1967) 85-94; K. Rahner, *Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 13-149; J. E. Smith, *Reason and God. Encounters of Philosophy with Religion*, New Haven ³1967; *Theologie im Wandel*, Munich 1967; P. Touilleux, *Introduction à une théologie critique*, Paris 1967; R. Latourelle, *La teología, ciencia de la salvación*, Salamanca 1968; D. Peerman, *Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie*, Munich 1968; N. Schiffers, *Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit*, Düsseldorf 1968; E. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca 1968; H. R. Schlette, *Philosophie - Theologie - Ideologie*, Colonia 1968; H. Thielicke, *Der evangelische Glaube. Grund-*

züge der Dogmatik I, Tübingen 1968; H. D. Bastian, *Theologie der Frage. Ideen zu einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart*, München 1969; J. Duss von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung. Phänomenologische Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*, Einsiedeln 1969; H. Fries-J. Finsterhölzl (eds.), *Wegbereiter heutiger Theologie*, 12 vols., Graz 1969ss; H. Grass, *Theologie und Kritik*, Göttingen 1969; J. Möller, *Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart*, München 1969; P. Neuenzeit (ed.), *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, München 1969; W. Kasper, *Unidad y pluralidad de la teología*, Salamanca 1969; E. Neuhäusler-E. Gössmann (eds.), *¿Qué es la teología?*, Salamanca 1969; H. Peuckert, *Diskussion zur «politischen Theologie»*, München 1969; K. Rahner, *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia: Concilium* 46 (1969) 427-448; *id.*, *Zur Reform des Theologiestudiums*, Friburgo 1969; K. Rahner-E. Simons, *Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil*, Düsseldorf 1969; M. Seckler, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII und Paul VI: ThQ* 149 (1969) 209-234; E. Simons-K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik*, Düsseldorf 1969; B. Casper-K. Hemmerle-P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft*, Friburgo 1970; Y. Congar, *Situación y tareas de la teología*, Salamanca 1970; K. Rahner, *Libertad de la teología y ortodoxia eclesial: Concilium* 66 (1971) 410-427; *Teología, exégesis y mensaje cristiano: Concilium* 70 (1971); T. M. Schoof, *La nueva teología católica*, Buenos Aires 1971; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 977-1050; G. Tavard, *La théologie parmi les sciences humaines*, París 1975; D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Nueva York 1975 (la versión española aparecerá en breve en Ediciones Cristiandad); J. B. Metz, *Teología como biografía: Concilium* 115 (1976) 209-218; K. Rahner, *Teología: SM VI* (1976) 530-564; W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976.

H. FRIES

II. Corrientes teológicas actuales

Todos los intentos de la teología contemporánea, como reflexión sobre la fe cristiana («fides quaerens intellectum»), han observado un movimiento pendular: de una parte, la preocupación por «la identidad cristiana» y su carácter distintivo e inefable, y de otra, su confrontación con el pensamiento de la modernidad. Esta difícil síntesis ha corrido diversas alternancias, unas más logradas que otras, según la multiforme cara que ha presentado la modernidad. También hay que reseñar que la diversa → tradición eclesial ha pesado en cuanto al hallazgo de «la identidad cristiana de la fe», de forma consciente o inconsciente, aunque un determinado hábito ecuménico se ha impuesto cada vez más en la teología contemporánea.

1. *El modernismo católico* es el primer gran intento que aflora a comienzos de siglo, aunque sus raíces se encuentran en el siglo XIX. En este sentido es la verdadera prolongación del liberalismo católico y del newmanismo. Pero el modernismo admite muchos matices: en teólogos como Loisy tiene rasgos heterodoxos, mientras que en otros no los hay, al menos tan claramente. En todos se advierte un común denominador: la preocupación por resolver las relaciones entre el cristianismo y la modernidad.

El desfase de la teología → escolástica, aunque a fines del siglo XIX experimenta una renovación con la *neoescolástica*, impulsa al modernismo por otros derroteros más arriesgados, pero más prometedores: *a*) renovación bíblica, por la incorporación de los métodos filológico-histórico-críticos que el racionalismo y el liberalismo protestante han descubierto. Los dos grandes pioneros son A. Loisy (1857-1940) y M. J. Lagrange (1855-1938); *b*) renovación filosófica, como corresponde a una era poskantiana, con una inclinación muy fuerte por descubrir la trascendencia dentro de la misma inmanencia del sujeto humano. Con este giro antropocéntrico se pretende fundamentar un «sobrenatural inmanente» que una al hombre con Dios, sin que las afirmaciones inmanentes del sobrenatural prejuzguen la trascendencia de éste. Tal es el intento de M. Blondel en su filosofía de *L'Action* (1893). Su impacto se extendió a la filosofía de L. Laberthonnière (1860-1932) y a la teología del «existencial sobrenatural» de posteriores pensadores católicos.

Laberthonnière se abre paso desde su tradición agustino-pascaliana y bajo la impronta blondeliana hacia un personalismo cristiano de la fe. Destaca los caracteres históricos de la revelación y sus lados vivientes, personales y concretos. Y denomina a todo este conjunto el *Realismo cristiano* (1904), título de una de sus obras más logradas, en contraposición al idealismo griego. Así se anticipa al personalismo de M. Buber, E. Mounier y J. Mouroux.

Por otro lado, E. Le Roy (1870-1954) parte de la filosofía bergsoniana y acentúa exageradamente el lado pragmático de los dogmas, considerándolo como el único criterio de su validez y autenticidad. Así, el → dogma es una «regla de conducta práctica» sometida al éxito de la prueba de efectividad y fecundidad para el hombre, aunque dentro del ámbito de la fe.

G. Tyrrel (1861-1909), otra de las fuertes encarnaciones del modernismo, el primero en definir este término como síntesis entre religión y modernidad, anticipa una teología que responda no al carácter marcadamente estático, abstracto e intelectualista que tienen las formulaciones oficiales de la Iglesia, sino a la experiencia viva, evolutiva y pragmática de la creencia.

Sin embargo, la encarnación por antonomasia del modernismo, debido a sus hallazgos atrevidos y ambiguos, sugerentes y heterodoxos, es A. Loisy, centro de esta crisis modernista. Prolonga el experimento de Newman sobre el «desarrollo dogmático», situándolo en el mismo terreno de lo bíblico e inclinándolo al evolucionismo. El método exegético aprendido directamente de Renan y del liberalismo protestante lo conducen al descubrimiento del *escatologismo apocalíptico* de Jesús por conducto de J. Weiss. Su escatología de futuro y su noción de Jesús como un *Mesías en expectativa* lo sitúan en la → escatología consecuente de E. Schweitzer *avant-lettre*. En esto consiste su genio, pero también su ambigüedad. De acuerdo con su cristología escatológica, la Iglesia presupone una evolución y adaptación al mismo tiempo del evangelio. De él procede la frase que hizo época señalando esta discontinuidad y evolución: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue» (cf. *L'Évangile et l'Église*, París 1902, 111). Bajo la orientación de estas dos tesis se opuso a la traducción idealista y ahistórica del liberalismo de A. Harnack, para quien el → reino de Dios y la personalidad de Jesús

representaban el reino de la interioridad del hombre, donde Dios se manifiesta como paternidad y el hombre como filiación.

Siguiendo las huellas escatológicas de Loisy, cuyo impacto se hizo notar en su primera etapa, E. Buonaiuti (1881-1946) sostenía un escatologismo de Jesús y el reino con fuertes raíces socialistas. Predecesor de los «cristianos por el socialismo», resaltaba a su vez el carácter místico de la revolución sociopolítica de Jesús.

2. *La teología de la palabra*, puesta de relieve por K. Barth (1886-1968) en oposición a la teología liberal, representa la gran revolución teológica del siglo en campo protestante. Es el descubrimiento de la categoría de la → *revelación* como automanifestación de la trascendencia de Dios frente al hombre y al mundo.

Todo comenzó por el manifiesto barthiano del comentario a la carta a los Romanos (*Römerbrief*, 1919), en el que se afirma la soberanía absoluta de Dios: «que Dios es Dios». El hombre puede hablar de sí mismo y del mundo, pero tiene una incapacidad absoluta de hablar y de acceder a Dios (*finitum non capax infiniti*). Sólo Dios puede hablar bien de Dios. Y esto es lo que nos descubre la Biblia en su revelación. «Hay en ella —dice Barth— un mundo radicalmente nuevo, el mundo de Dios. Sin transiciones, interpolaciones ni etapas intermedias. Sólo hay en él crisis, finalidad y una nueva visión».

Esta trascendencia absoluta de Dios hace de él el *totaliter aliter*, el Otro frente al hombre. Barth acentúa la categoría kierkegaardiana de la «diferencia cualitativa infinita» de Dios porque sólo en esta distancia infinita se hace presente. No es extraño que a esta teología se le llame *teología dialéctica* y *teología de la crisis*.

Como teología dialéctica pone de relieve esta distancia infinita. Y en su nombre es condenada toda *teología natural*, basada en la *analogia entis*, como intento idolátrico (*Deus non est in genere*). El único lenguaje válido para expresar al Dios viviente es el dialécticamente paradójico: a toda proposición se le opone una contraproposición, y a toda afirmación, una negación. Así la trascendencia de Dios queda a salvo, y su revelación es *crisis* del mundo, que descubre su impiedad en sus formas filosóficas y religiosas.

A partir de su imponente obra inconclusa *Kirchliche Dogmatik* (1932ss), llamada con cierta razón «poema teológico», y sobre todo a partir de «La humanidad de Dios» (*Die Menschlichkeit Gottes*, 1956), Barth imprime un nuevo tono a su teología. De la crisis se pasa a la gracia, de la dialéctica a la analogía. El optimismo religioso hace su irrupción en el universo barthiano como victoria de la gracia de Dios en Jesucristo. Es el Dios para el hombre el que se ha encarnado en Cristo. La teología trata, pues, de *este* Dios que se ha revelado en Cristo y en nadie más y de *este* hombre en que se ha revelado Dios. Esta «concentración cristológica» ha impulsado a Barth a unir en alianza (*analogia fidei, gratiae, relationis*) la teología y la antropología. Jesús es «la determinación ontológica del hombre», y por ser todo hombre un semejante de Jesús deduce que «la impiedad no es una posibilidad, sino la impo-

sibilidad ontológica del hombre». Así, Jesús es lo absoluto de Dios revelado a los hombres y lo absoluto del hombre.

Todo el cristocentrismo barthiano es a su vez *trinitario*. Dios se ha podido revelar en Cristo a los hombres porque en él hay movimiento y amor. Por eso es Padre, Hijo y Espíritu. Para hablar de la → Trinidad, Barth prescinde del viejo concepto de personas divinas y prefiere hablar de «formas de ser» o «modos de ser» (*Seinsweise, manière d'être*). Este modalismo trinitario es característico de su concepción divina del Absoluto.

Una peculiar concepción de la eternidad simultánea al tiempo, definida por la «instantaneidad», le hace adoptar estas formulaciones: «tiempo intemporal» o «lugar no espacial». Y esta especial concepción está presente tanto en la predestinación como en la escatología barthianas.

Barth invierte todo el planteamiento calvinista de la → predestinación. Ya no hay elegidos y prescitos por Dios desde la eternidad, sino que su elección en Cristo sólo ha sido una «elección de gracia» en favor de todos los hombres. Cristo, que muere en la cruz para salvar a todos, es el único condenado. Esta doctrina se erige en principio de su dogmática como la doble predestinación lo había sido para Calvino.

Su simpatía por la *apokatástasis* (restauración universal al final) en materia escatológica proviene de su característica doctrina de la predestinación y de la exigencia de la predicación de poner de relieve la expresa voluntad divina de que todos los hombres se salven. Pero no se puede insistir en ella demasiado porque conduciría a otro *numerus clausus* que pondría en peligro la absoluta libertad de Dios.

Su eclesiología es un reflejo fecundo de su concentración cristológica. Recupera la unidad bipolar de la → Iglesia como visible-invisible, local-universal y reivindica las notas de santa, católica y apostólica, si bien se muestra pesimista en lo referente a la santidad de la Iglesia y aplica la apostolicidad a la palabra, pero no al ministerio.

De la teología barthiana como de un gran árbol se irán separando diversas ramas teológicas: F. Gogarten, E. Brunner, P. Althaus, R. Bultmann y O. Cullmann figuran entre los muchos que se adhirieron inicialmente a la teología dialéctica. Pero ellos han dado origen a otras tendencias teológicas al enfrentarse a ciertos postulados suyos o al desarrollar otros.

F. Gogarten (1887-1967) rompe con Barth en 1933 al asociarse al movimiento de «cristianos alemanes» en el período nazi. Su aproximación al existencialismo de M. Heidegger y al personalismo de F. Ebner y de M. Buber le hace interpretar la revelación y la fe en clave dialógica y existencial.

E. Brunner (1889-1966) se afirma más positivamente que Barth en cuanto a la teología natural, admitiéndola como proceso previo a la revelación. La necesidad de un puente entre gracia y naturaleza, entre lenguaje de la revelación y lenguaje del hombre, se encuentra en el mismo lenguaje humano. Esta es la diferencia que separa al hombre del animal y que le da la posibilidad de entender el lenguaje de la revelación por la noción previa de Dios y por la responsabilidad de su misma conciencia. Lenguaje y conciencia son los lugares donde el hombre puede escuchar al Dios que se revela. De lo

contrario, el foso es insalvable. La revelación general es la forma atemporal como se halla presente en el hombre. Y la revelación cristiana responde a la manifestación personal de Dios en la historia de Cristo. Esta revelación no es «un conocimiento de algo», sino «el encuentro del sujeto condicionado con el incondicionado». Todo ello fundamenta una antropología diferente. El hombre en contradicción es el hombre real antes del encuentro con el Dios de la revelación. Sólo este encuentro fundamenta al hombre verdadero. Por la fe desaparece la contradicción y se restablece la armonía entre el hombre real y el verdadero.

P. Althaus se mueve en términos muy semejantes a los de Brunner al señalar «una revelación general de Dios» (protorrevelación) con signos positivos y negativos en forma dialécticamente contrapuesta en el hombre. La revelación cristiana no es un complemento de ella, sino que exige una conversión evangélica.

También la teología de la → secularización fue una reacción contra el excesivo trascendentalismo teológico de Barth.

3. En la llamada *teología existencial* transforma R. Bultmann (1884-1976) el trascendentalismo de Barth en un trascendentalismo de la existencia humana, inaugurando una corriente en auge desde la segunda posguerra. Su principio enucleador es el siguiente: «Para hablar de Dios es necesario hablar de sí mismo».

La diferencia más radical entre Bultmann y Barth reside en la → hermenéutica teológica de la palabra de Dios. Para el primero, el pensamiento científico y los métodos histórico-exegéticos tienen una labor previa e irremplazable. El pensamiento científico desmitifica el cuadro cosmológico precientífico y, por tanto, no perteneciente a la misma revelación. Los métodos histórico-exegéticos preparan el acceso histórico a la auténtica palabra de Dios, desde la cual la fe opera el verdadero salto cualitativo que la trascendencia de la palabra reclama como acontecimiento salvífico. Un segundo momento de esta hermenéutica exige que la revelación fijada por los métodos previos sea traducida al lenguaje existencial, ya que la trascendencia de la palabra revela la inefable trascendencia de la existencia humana. Para Barth, en cambio, esta labor previa ni es necesaria ni entra en el acto constitutivo de la teología, que sólo se atiene a la palabra.

En el Bultmann maduro confluyen los tres estratos de su pasado. El liberal, del que suelta las amarras de su cosmovisión integradora de lo divino y humano, pero de la que permanece su investigación exegética sobre las formas (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921). El interregno dialéctico, cuya obra representativa, habida cuenta de su investigación crítica anterior, es el *Jesus* (1926), predicador de la voluntad escatológica de Dios. Y el existencial, en el que toda su construcción anterior sometida al «análisis existencial» al socaire de Heidegger, cuya influencia padece. El resultado de esta plasmación es *Theologie des NT* (1953).

La filosofía de la → existencia le descubre su estructura formal, pero sólo el «existente» la determina por su opción concreta. Así, el ser del hom-

bre «no escoge alguna cosa para él, sino que se escoge a sí mismo como su propia posibilidad». Por ello «el ser queda constituido en pregunta». Según Bultmann, lo que Heidegger llama «existencia inauténtica» tiene una correspondencia en la revelación cristiana: la «existencia sin fe». Se trata del hombre cuya máxima «preocupación» es buscar seguridades y disponer y dominar sobre objetos o sujetos. Pero todo él es abandonado a la caducidad y a la muerte. Tal descripción heideggeriana corresponde bíblicamente al hombre en pecado.

En cambio, la «existencia auténtica» (Heidegger) corresponde a la descripción bíblica de la «existencia en fe» (Bultmann). El hombre renuncia a su seguridad y se abre a la confianza en Dios (gracia). Por la → fe el hombre responde a la interpelación de la palabra de Dios, que es crisis y fin del hombre y del mundo. Y por esa misma fe el hombre sale de este mundo y entra en la vida eterna (Dios). La fe revela la realización escatológica de la existencia humana.

Bultmann aborda la *desmitificación* del lenguaje bíblico. El mito no es un lenguaje falso, sino precientífico. Pretende explicar de forma mundana lo no mundano (Dios, gracia, escatología, etc.). El mundo y el hombre son teatro de personificaciones de fuerzas sobrenaturales tanto divinas como demoníacas cuando, en realidad, según el pensamiento científico, todo fenómeno tiene sus causas intramundanas y, en la historia, todo se realiza por la acción responsable o irresponsable del hombre. Pero la mitología (→ mito) «expresa una cierta comprensión de la existencia humana». Debe ser descubierta como lenguaje existencial.

Según esto, las dos concepciones mitológicas que concurren en el NT son la escatológico-apocalíptica (judía) y la gnóstico-helenística de la preexistencia de un redentor divino que se encarna para redimir al hombre. Desmitologizando ambos mitos, tenemos en Jesús, que predica la voluntad escatológica de Dios, el reino de Dios, ante el cual el hombre es interpelado (juicio final de salvación), y por la fe, última opción, acepta que el mundo se ha consumado en la cruz de Jesucristo (fin del mundo), acontecimiento que es anunciado por el kerigma pascual.

La misma resurrección de Jesús es «una interpretación» en clave de apocalíptica judía (mito), por la cual se significa que la cruz es el suceso escatológico consumado y que más allá de él no cabe esperar cosmológicamente ni parusía ni resurrección de muertos ni fin del mundo. Todo esto ya se ha dado en el misterio pascual de Cristo, y por él, el cristiano pasa de la muerte a la vida y entra en la nueva existencia por la fe sellada en el → bautismo. Aquí recibe el don escatológico del Espíritu, que resucita. Tal es para Bultmann lo que ponen de relieve las escatologías de Pablo y Juan, donde ya se inicia el proceso de desmitificación en el NT.

Esta teología existencial ha tenido larga vigencia en la última posguerra, pero le han llegado correctivos por los dos flancos de su criticismo: a) su exceso ha sido corregido por la vuelta al «Jesús histórico», cuya relevancia ha sido puesta de manifiesto por la escuela de E. Käsemann, pero igual ex-

ceso ha sido criticado por la exégesis anglosajona y católica; *b*) su defecto, al detener el proceso desmitificador a las puertas del kerigma que anuncia el acontecimiento de la cruz en su singularidad escatológica excluyente, ha sido desmitologizado por Fr. Buri en un lenguaje existencial a ultranza, muy próximo a Jaspers. Pero los excesos de esta existencialización serán corregidos por la actual teología, señalando su «desmitificación» reductora y el carácter de su «privatización» idealista de la fe y revelación.

4. La *Nouvelle Théologie* aflora durante la primera década de la segunda posguerra. Se le ha dado ese nombre porque predominan en ella los teólogos de habla francesa. Pero se trata de una manifestación teológica dentro del catolicismo europeo, cuyo triángulo está formado por Francia (dominicos de Le Saulchoir y jesuitas de Lyon), Bélgica (Lovaina) y Alemania. Sus trabajos habían sido preparados por la generación de entreguerras, más en concreto por la generación del treinta. Estos teólogos son los verdaderos continuadores del mejor modernismo católico, truncado por el movimiento integrista.

En tres grandes áreas se pueden distribuir sus aportaciones a la renovación que preparan y que cristaliza en el Vaticano II: 1) renovación bíblica por la introducción y uso de los géneros literarios, que va preparando sectorialmente la recuperación histórico-crítica de la palabra de Dios hasta dar el salto a una teología bíblica. Entre las más destacadas cabezas de grupo figuran J. Coppens y L. Cerfaux en Lovaina, M. Meinertz y R. Schnackenburg en Alemania; 2) renovación litúrgica, el más antiguo movimiento de todos, iniciado por Guéranger e impulsado por la abadía de Maria Laach, Pius Parsch, R. Guardini y más popularizado por el Centre de Pastoral Liturgique de Francia; 3) renovación teológica, cuyos objetivos son el descubrimiento de la identidad cristiana en la teología, recurriendo a las fuentes más originales de la Iglesia (→ patrística) para ponerse inmediatamente en contacto y diálogo con los tiempos modernos, asumiendo en ellos una nueva presencia o encarnación. A su vez, la preocupación ecuménica deja aparte los viejos métodos apologistas y controversísticos y se lanza a una unión de los cristianos en el redescubrimiento de la misma fe. Estos y otros intentos van acompañados de iniciativas y proyectos prácticos (Misión francesa, curas obreros, etc.), que al mismo tiempo fecundan la reflexión teológica o la crean de nueva planta.

Comenzamos por Teilhard de Chardin (1881-1955) por ser un pionero solitario que introduce por primera vez la teología en la espiral de la evolución cósmica. Sus conocimientos científicos de laboratorio y sus excavaciones paleontológicas por viejos continentes le hacen asumir el problema y misterio de la evolución de la materia en clave teológica. Ciencia y fe se iluminan mutuamente en este terreno preparando una nueva síntesis. En ella se juntan la ciencia del sabio y las intuiciones del místico y profeta que hay en Teilhard. La creación de la materia está en plena expansión. En ella se inserta una orientación teleológica que, a través de los infinitos tanteos, se abre paso por las leyes de la complejidad, de la concentración y de la irre-

versibilidad hacia un fin, el punto omega. Este presupone el trascendimiento y metamorfosis final de la evolución. Los pasos más decisivos de este ascenso son de la materia a la biosfera y de ésta a la noosfera (hominización de la vida por la concentración de la conciencia). Teilhard confía en que si esos puntos críticos se han pasado sin hacer fracasar a la evolución, ésta también trascenderá el agujero negro de la nada y la ley de la entropía de la materia sobre el espíritu. Para ello le anima la ley de la irreversibilidad atraída por el punto omega. Hay un antecedente no fracasado y medio divino, a su vez, de esta omegalización. Es el Cristo que ha resucitado. Desde este centro y hacia este fin converge el universo en expansión. Es verdad que tal trascendimiento no se hará por una pura continuidad, sino por una discontinuidad que supone una cuasi despersonalización en la muerte de los hombres. Pero a su vez se conseguirá por «un éxtasis» o «paroxismo de la vida» la verdadera conversión, inmutación que llevará en sí la cristificación del universo.

La especulación de Teilhard, aunque tergiversada por unos y otros, y puesta bajo sospecha algún tiempo, ha contribuido a desprivatizar la teología abriendo al pensamiento y a la praxis cristiana todo el universo según la economía asumida por el misterio pascual de Cristo. Su pensamiento ha fecundado el pensamiento teológico de K. Rahner en cuanto a la *hominización*. H. de Lubac ha puesto de manifiesto el entroque de Teilhard con la tradición viviente más auténtica de los Padres, que recogen las dimensiones neotestamentarias de la transformación final del cosmos y del hombre en Cristo. A partir de Teilhard, la evolución no es un concepto repudiado, sino asumido en la teología.

M.-D. Chenu (n. 1895), verdadero inspirador de la escuela de Saulchoir, partiendo de un tomismo no dogmático, sino histórico, y aceptando la tarea de la teología medieval como ejemplar, emprende una reconstrucción de la teología contemporánea y tiene el difícil instinto de enraizarla y comprometerla, bajo la teología de la encarnación, en los nuevos *loci theologici* de la conciencia moderna. Así su *Teología del trabajo* encarna socialización y trabajo bajo la perspectiva cristiana. Impulsa y legitima la praxis hacia una nueva presencia cristiana y humana que borre los rasgos deformantes de la alienación y de la masificación explotadora que precipita a las masas en el → ateísmo.

«Dios hecho hombre; todo cuanto es humano —dice Chenu— es objeto de gracia. Si el trabajo toma consistencia humana (pero tan sólo entonces), puede entrar en la economía de la gracia. Puede entrar en ella doblemente: como obra del hombre y como principio de una comunidad, también a su vez terreno de gracia. La encarnación continuada, el cuerpo místico de Cristo, es ya para siempre tema clásico de una espiritualidad cristiana» (*Teología del trabajo*, Barcelona 1965, 31).

Junto a Chenu hay que mencionar a su amigo y colaborador Y. M. Congar, cuyas aportaciones a la teología del laicado (→ seglar) y tradición han sido decisivas para la renovación eclesiológica del Vaticano II. Junto a ambos, E. Schillebeeckx, alumno destacado de Saulchoir, extenderá su influencia desde la Facultad de Nimega, formando ya otra generación.

No podemos olvidar a otros representantes de esta *Nouvelle Théologie* que encabeza H. de Lubac (n. 1896). Son J. Daniélou y Urs von Balthasar. Bajo la dirección del primero se proponen reeditar, traducir e introducir a los Padres más significativos en orden a la renovación eclesial y teológica. Prueba de ello es la magnífica colección «Sources chrétiennes».

Cuanto ha hecho H. de Lubac por la renovación eclesiológica con su concepto viviente del sobrenatural, con su aproximación al budismo, a Teilhard, a la exégesis tipológica de la tradición patrística y al drama del humanismo ateo, se puede condensar en estas palabras suyas programáticas: «Antes que el cristianismo pueda ser adaptado en su presentación a la generación moderna, es del todo necesario que sea en su esencia él mismo. Una vez que es él mismo, ya puede ser adaptado. Porque es de su esencia ser viviente y actual» (*Paradoxes*, París 1946, 67).

El teólogo suizo Urs von Balthasar (n. 1905), después de su iniciación patrística con Lubac en Lyon y de su acercamiento a los grandes escritores católicos franceses (Claudel, Péguy, Bernanos) y de introducirse por la apocalíptica alemana desde Lessing hasta E. Bloch, llega a su teología simbólica, personalista e histórico-salvífica cuya obra representativa es *Herrlichkeit* (1961ss). En ella se pone de manifiesto una teología de categorías estéticas. Lo bello, el trascendental más profundo del ser, que se enriquece de la valoración de la verdad y del bien, tiene su correspondencia en la teología de la gloria, cuyo centro y meta es la revelación de la gloria de Jesucristo, irradiada y desvelada al final en toda la creación. Su escatología de corte personalista fue una de sus aportaciones a la renovación no sólo de este sector teológico, sino de la revelación y de la existencia cristiana. Cuando la tensión entre el «ser-cristiano» y el «ser-con-los hombres» es llevada al paroxismo, entonces estalla lo escatológico como escándalo fecundo que se revela como vencedor del mundo.

5. *La teología trascendental* de K. Rahner (n. 1904) merece consideración aparte por su fecunda creatividad y por su extensa influencia en la teología católica. El análisis trascendental y existencial del espíritu-en-el mundo (hombre), donde confluyen el trascendentalismo de la subjetividad tomista y las reflexiones heideggerianas de la existencia, constituyen el punto de partida filosófico de su teología. Pero en cuanto a su positividad teológica, el magisterio eclesial, como intérprete viviente de la tradición histórica de la revelación, es el otro polo enucleador de la teología de Rahner. La fusión sin confusión de esta bipolaridad es lo más destacado de su obra.

La trascendentalidad del espíritu-en-el mundo prepara al hombre como *Oyente de la palabra*, pero a su vez lo remite a la vía encarnatoria histórica de la mediación absoluta y gratuita de Dios, donde puede acceder a ella de hecho. En esto consiste la actual economía de la gracia y de la naturaleza, a la que llama el «existencial sobrenatural».

Por otra parte, la secularidad del mundo y su respectivo estatuto científico no es un signo del ateísmo, sino de la trascendentalidad de Dios, el cual no es ni un objeto entre otros objetos ni una hipótesis concluyente del

mundo, sino un presupuesto más allá del mundo y un todo escatológico hacia el cual apunta ese mundo. La autorregulación de leyes impersonales que determinan al mundo y al hombre en cuanto naturaleza no afectan a Dios, que está más allá, ni al hombre en cuanto subjetividad trascendental. De ahí que pueda ser oyente de Dios en el mundo.

La revelación del Dios trascendente se autocomunica al hombre por vía encarnatoria, cuya mediación escatológica histórica es Jesucristo. El constituye la gracia vencedora de Dios en la historia. Por corresponder histórica y escatológicamente esta mediación a la mediación trascendental, en ella reciben gracia todos los hombres, aun los no creyentes. A estos presupuestos responde la tan debatida cuestión de los «cristianos anónimos».

De su teología trascendental y positivo-histórica se desprende un enriquecimiento teológico que afecta a casi todas las cuestiones, desde la Trinidad hasta la escatología, pasando por la cristología. Los sacramentos han tenido un tratamiento cristológico y eclesiológico. La Iglesia es el «sacramento primordial», la «corporalidad de la gracia escatológica vencedora en Cristo», de la que son como autorrealización los diferentes sacramentos. Ha defendido la bipolaridad ministerial y carismática de la misma Iglesia y sus múltiples implicaciones y tensiones, siendo ambas manifestaciones del mismo Espíritu, Señor de la Iglesia, quien resuelve en última instancia su unidad superior. En esta misma línea se resuelve la tensión entre primado y episcopado y la relación entre Escritura y tradición.

La renovación de la escatología desde la muerte, vista no como un accidente aplastante desde fuera, sino como acontecimiento de toda la persona asumido en el mismo proyecto vital, dispone a ver en la muerte de Cristo el lugar escatológico del advenimiento de Dios y de la consumación del hombre.

Ciertas implicaciones soterradas en la teología de Rahner han sido desarrolladas en otro contexto y con un tratamiento diferente por su discípulo J. B. Metz en su teología política del mundo. Al mismo tiempo que se asume la secularidad, la teología trascendental se expresa en categorías de instancia crítica y de libertad frente a los poderes sociopolíticos establecidos. Sólo así se revela frente al mundo la reserva escatológica de la fe cristiana. Esta y otras corrientes afines prepararán la teología de la liberación (→ liberación, teología de la) de los teólogos hispanoamericanos.

6. Concluamos reseñando como reacciones frente a la teología dialéctica de la palabra y a la privatización de la existencia cristiana los dos grandes esfuerzos teológicos que corresponden a W. Pannenberg y a J. Moltmann. El primero, en su obra programática *La revelación como historia* (1961), ha afirmado quizá con unilateralidad la revelación como manifestación indirecta de Dios en la historia. Sólo al final de todo el proceso se realizará el auto-desvelamiento de Dios, cuya *prolepsis* o anticipación se ha dado en el Cristo resucitado. La palabra por sí misma no entra a formar parte del proceso constituyente de la revelación, sino sólo la historia, en la cual no se necesita una especial elevación sobrenatural por parte del hombre.

J. Moltmann, en *Teología de la esperanza* (1964), siguiendo las huellas de E. Bloch, ha proyectado una planificación del futuro desde la instancia escatológica cristiana como desinstalación del presente y anticipación del futuro. A esta obra han seguido otras, entre las que destacamos *El Dios crucificado* (1972) como renovación del concepto de Dios a partir del grito y abandono del Jesús crucificado en orden a la liberación psíquica y política del hombre y su nueva obra eclesiológica, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (1975).

R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai-Paris 1954; G. Thils, *Orientations de la théologie*, Lovaina 1958; K. Rahner, H. U. von Balthasar y otros, *Teología actual*, Ed. Cristiandad, Madrid 1964; H. J. Schultz, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart 1966; Y. M. Congar, *Situation et tâches présents de la théologie*, París 1967; J. B. Metz, *Breve apología de la narración*: *Concilium* 85 (1973) 222-238; H. Weinrich, *Teología narrativa*: *ibíd.*, 210-221; H. Vorgrimler-R. van der Gucht, *La teología en el siglo XX*, 2 vols., Madrid 1973-1974; K. Rahner-J. Moltmann-J. B. Metz-A. Alvarez Bolado, *Dios y la ciudad*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; *Desplazamientos actuales en la teología*: *Concilium* 135 (1978).

1. J. Rivière, *Le Modernisme dans l'Église*, París 1929; A. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge 1934; L. da Veiga Coutinho, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma 1954; M. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París-Tournai 1962; R. Aubert, *Publicaciones recientes en torno al modernismo*: *Concilium* 17 (1966) 432-446; F. Heiler, *Alfred Loisy. Der Vater des Katholischen Modernismus*, Stuttgart 1966; L. Bedeschi, *Il modernismo e Romolo Murri in Emilia e Romagna*, Parma 1967; A. Vidler, *A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge 1970; R. García de Haro, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona 1972; R. Aubert, *Modernismo*: *SM* IV (1973) 765-775; J. Hulshof, *Wahrheit und Geschichte. A. Loisy zwischen Tradition und Kritik*, Essen 1973; G. Baum, *El hombre como posibilidad*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974; J. Macquarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Barcelona 1975, 242ss; E. Tourón, *La apologética de Loisy Blondel y Laberthonnière*: *Estudios* 112 (1976) 17-43.

2. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951; G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie K. Barths*, Neukirchen 1957; H. Bouillard, *Karl Barth*, París 1957; H. Fries, *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961; H. Küng, *La justificación según Karl Barth*, Barcelona 1965; E. Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit*, Bremen 1966; B. Gherardini, *La seconda Riforma. Uomini e scuole del protestantesimo moderno*, Brescia 1966, 80-196; H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972, 13-59, 95-139; A. Fierro, *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974, 154-198; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 700-714, 716-719.

3. K. Barth, *R. Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen*, Zurich 1952; H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, Tubinga 1955; H. Fries, *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961; G. Bornkamm, *R. Bultmann in der neueren Diskussion*: *Theologische Rundschau* 29 (1963) 33-141; G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963; R. Marlé, *Bultmann y la fe cristiana*, Bilbao 1968; *ibíd.*, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, Bilbao 1970; J. Pikaza, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, Madrid 1972; E. Tourón, *Loisy y Bultmann en los orígenes de la historia de las formas*: *Estudios* 33 (1977) 81-98.

4. J. Daniélou, *Les orientations présents de la pensée religieuse: Études* 149 (1946) 5-21; H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, París 1946; A. H. Malta, *Die neue Theologie*, Munich 1960; H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, París 1962; J.-P. Jossua, *Le Père Congar. La théologie au service de Dieu*, París 1967; O. de la Brosse, *Le Père Chenu. La liberté dans la foi*, París 1969; A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Salamanca 1970; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 706ss.

5. H. Vorgrimler, *Vida y obra de Karl Rahner*, Madrid 1965; C. Müller-H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, París 1965; L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner*, Nueva York 1967; P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Friburgo 1970; F. Gaboriau, *El giro antropológico de la teología hoy*, Barcelona 1970; A. Fierro, *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974, 89-153; J. B. Metz, *Teología como bibliografía. Una tesis y un paradigma: Concilium* 115 (1976) 209-218.

6. J. Pikaza, *Presupuestos filosóficos de la exégesis de Bultmann y Moltmann: Estudios* 28 (1972) 159-227; J. Macquarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Barcelona 1975, 518ss; R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg*, Vitoria 1976; M. Fraijó, *Introducción al pensamiento teológico de W. Pannenberg: Jesucristo en la historia y en la fe* (Madrid-Salamanca 1977) 327-337.