

La pastoralidad de la teología Para una transformación kerygmática y hermeneútica de la teología sistemática*

RESUMEN

Este texto corresponde a la ponencia de Christoph Theobald a un grupo de profesores de Teología, miembros de la Sociedad Argentina de Teología. En ella propone la destinación pastoral o pastoralidad como clave para una transformación del quehacer teológico. Esto lo pone ante la exigencia de pensar las diversificaciones culturales ante las que nos encontramos y finalmente redefinir a la teología como “laboratorio cultural” de la Iglesia.

Palabras clave: pastoralidad; diversificación cultural; laboratorio cultural; fraternidad

The Pastorality of Theology For a Kerygmatic and Hermeneutic Transformation of Systematic Theology

ABSTRACT

This text corresponds to the presentation of Christoph Theobald to a group of professors of Theology, members of the Argentine Society of Theology. It proposes pastoral destination or pastorality as a key to a transformation of theological work. This puts him before the requirement to think about the cultural diversifications we face and finally redefine theology as the “cultural laboratory” of the Church.

Keywords: Pastorality; Cultural Diversification; Cultural Laboratory; Fraternity

* Exposición realizada a un grupo de profesores de Teología miembros de la Sociedad Argentina de Teología.

El título de mi conferencia, queridos colegas y amigos, anuncia una tesis: la famosa “pastoralidad” que, según el deseo de Juan XXIII, caracterizó el Concilio Vaticano II, entraña una transformación paradigmática de la teología, la cual, lejos de haber encontrado un equilibrio satisfactorio, sigue siendo actualmente una tarea para nuestras facultades de teología y los equipos de profesores. La reciente Constitución apostólica del papa Francisco *Veritatis gaudium* (2017) le ofrece una contribución decisiva, dando orientaciones sobre las cuales volveré en su momento.

Pero antes, debo explicitar un poco el principio conciliar de “pastoralidad”, siempre controvertido en la Iglesia, y mostrar en qué sentido éste precisa la concepción de la tradición cristiana, poniendo en primer plano *la articulación de su vertiente kerygmática y de su vertiente hermenéutica* (I) Analizaré luego algunos efectos de este principio sobre la teología post-conciliar, en particular su diversificación contextual y su conversión ecuménica (II), antes de mostrar su impacto sobre la “teología sistemática” tal como yo la concibo y, más ampliamente, sobre el “organigrama” de la teología de la cual se debe, al mismo tiempo, redefinir el lugar en el “laboratorio cultural” de la Iglesia, según la feliz expresión del papa Francisco (III).

1. La “pastoralidad” de la tradición cristiana – El desafío de una controversia mal esclarecida

1. La cuestión de la forma pastoral de la enseñanza del Concilio Vaticano II plantea un doble problema: un problema de fondo y un problema histórico. *Sobre el fondo*, la intención de Juan XXIII de convocar un concilio “pastoral”, confirmada a su manera por Pablo VI, es clara, pero tanto el uno como el otro no hacen más que esbozar en sus discursos¹ *en qué* consiste esta “pastoralidad”, sin precisar los *parámetros, eventualmente nuevos*, que la caracterizan. Frente a esta cuestión, nos vemos, pues, reenviados a la obra misma del Vaticano II. El *voca-*

1. Principalmente el discurso de apertura de Juan XXIII del 11 de octubre de 1962, el discurso de apertura del segundo periodo pronunciado por Pablo VI el 29 de septiembre de 1963, su encíclica inaugural *Ecclesiam suam* (1964) y su gran discurso de clausura del 7 de diciembre de 1965.

bulario pastoral es allí omnipresente.² Pero su rastreo sistemático nos conduce sólo hacia la constelación de un cierto número de *prácticas*; no deja entrever nada en cuanto a la *forma* misma de la *enseñanza* pastoral del Concilio, más allá de la definición del género “Constitución pastoral”, adjunta al título de *Gaudium et spes*.

La asamblea conciliar tuvo que realizar por un largo proceso de aprendizaje sobre este punto: inaugurado por el discurso de apertura de Juan XXIII, concluyó en los últimos días del Concilio, en el momento en que el título de “Constitución pastoral” fue logrado (2 de diciembre de 1965). En efecto, es solamente durante el cuarto periodo (1965) que las cuestiones decisivas sobre los *destinatarios del Evangelio*, dejadas hasta entonces en suspenso, emergen a la conciencia conciliar y determinan su voluntad de “reforma”. La discusión se remonta ahora, de manera más sistemática y atravesando muchas dudas y controversias, al principio mismo de “pastoralidad” que orientará el conjunto del famoso Esquema XIII, cuyo estatuto de “Constitución pastoral”, finalmente reconocido, va en el sentido de una acreditación de la contextualidad histórico-cultural del misterio cristiano *todo entero* y “de las circunstancias cambiantes” como siendo “inseparables de los temas doctrinales” abordados, según la nota adjunta al título de *Gaudium et spes*.

No es seguro que todos los Padres hayan percibido la *complejidad* introducida así en el principio pastoral del Concilio, complejidad que resulta del paso del *contenido* doctrinal de la fe a la *forma* de su expresión, necesitada por la interlocución del Concilio que se amplía cada vez más a todos los hombres, no sólo a cristianos de otras confesiones, sino también a todos los compañeros posibles, religiosos o no, así como a sus propios puntos de vista. Dos extractos solamente, tributarios los dos de un último maquillaje textual, asumen el reto y muestran que el principio de pastoralidad no tiene sólo una significación puntual, sino que concierne *al conjunto de la tradición cristiana en su capacidad de ajustarse a sus receptores e interlocutores*. Se trata de los números 44 de *Gaudium et spes* y 22 de *Ad gentes*, insistiendo

2. Lo encontramos en los títulos de documentos como la *Constitución pastoral* o el *Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos* y en muchos otros desarrollos, precisando, por ejemplo, la tarea de una función (la pastoral del sacerdote) o acompañando un acto eclesial (como la pastoral litúrgica).

ambos en el vínculo intrínseco entre una hermenéutica del Evangelio y una hermenéutica de las lenguas y culturas, susceptibles de recibir el kerygma, a saber, la Buena Noticia de Cristo. *Gaudium et spes* 44 llega finalmente a formular una ley: “la manera apropiada de predicar la Palabra revelada (*accommodata praedicatio*) que debe permanecer como la ley de toda evangelización (*lex omnis evangelizationis*)”.

Rápidamente esbozado, este proceso de aprendizaje conciliar ¿permite hablar de una “pastoralidad” *constitutiva de la tradición cristiana* y extraer de allí su estructura? Pienso que sí, aunque añado que esta interpretación no se impone de inmediato. Si bien se apoya sobre unos cuantos indicios textuales y de debates *in aula*, jamás fue discutida como tal, al contrario de lo que hubiera deseado el cardenal Bea, ocho días después de la apertura del Concilio (15 de octubre de 1962). Nos quedamos entonces en cierta “apertura” de Vaticano II en cuanto al estatuto preciso de sus textos; lo cual, como fue evocado al principio, plantea en realidad un *problema histórico* considerable, que concierne a la postura específica de este concilio en cuanto concilio “pastoral” entre los de la tradición conciliar del cristianismo y de la Iglesia católica romana en particular y explica, en gran parte, los ásperos debates sobre la “pastoralidad” que hemos conocido en su fase de recepción, aún durante los dos sínodos romanos sobre el matrimonio y la familia (2014/15).

2. Para dimensionar esta doble dificultad – de fondo y de orden histórico –, conviene volver al impulso inicial del Concilio, al discurso de apertura de Juan XXIII, releyéndolo a partir del final del camino conciliar. El obstáculo que constituye el paso hermenéutico del contenido doctrinal a su expresión históricamente condicionada está ya presente en este texto, cuya doble versión, italiana y latina, revela de entrada el conflicto suscitado por lo que conviene llamar el principio “roncalliano”, principio que tiene que ver precisamente con el lugar y la función de lo “dogmático” o lo “doctrinal”. La versión italiana,³ citada por el mismo papa y por el Concilio,⁴ afirma por primera vez la

3. Cf. la edición crítica de *Gaudet mater Ecclesia* por A. Melloni, en *Fede, tradizione profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, ed. por G. Alberigo, G. Batelli, y S. Trinchese (Brescia: Paideia Editrice, 1984), 269.

4. Cf. la respuesta de Juan XXIII a los *Voeux du Sacré Collège* (23 de diciembre de 1962), en *DC* 60 (1963) 101: cf. también *UR*, 6.

diferencia fundamental entre el depósito de la fe, entendido aquí como un *todo* – sin referencia a una pluralidad de verdades, que serían ya una expresión doctrinal – y la forma histórica que toma (“la formulación de la cual se la reviste”) en tal o cual época, diferencia que debe aprovechar un magisterio pastoral. Ahora bien, la versión latina, igualmente citada por el Concilio,⁵ disimula esta distinción histórica e identifica el depósito, de entrada, con una pluralidad de verdades transhistóricas y transculturales, las cuales pueden ser enunciadas bajo formas diferentes y desarrolladas (respetando el famoso canon de Vincente de Lérins, citado ya por el Vaticano I): lo cual limita considerablemente la historicidad de la tradición cristiana y la libertad de interpretación que necesita un magisterio pastoral.

No es necesario volver a trazar aquí la recepción postconciliar, altamente conflictiva, de este principio. Me contento con recordar que la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) del papa Francisco se inspira directamente en la “pastoralidad” de la enseñanza conciliar, no sin precisar los parámetros; podríamos decir que Francisco se inscribe vigorosamente en la hermenéutica de reforma de su predecesor. El principio de esta reforma es la misión o la pastoral misionera; como en Pablo VI y en *Evangelii nuntiandi* (1975), el hilo kerygmático de los textos conciliares, en particular del Decreto *Ad gentes*, y la relación pastoral entre los remitentes y los destinatarios del Evangelio pasan al primer plano. Rencontramos aquí los acentos del Cardenal Lercaro y del grupo conciliar “Iglesia de los pobres”, que insistió tanto en la reciprocidad de la relación pastoral, en la que los destinatarios del Evangelio suscitan un movimiento de aprendizaje y de conversión en los remitentes. No sorprende rencontrar, en el número 41, la célebre fórmula de Juan XXIII, reconducida de nuevo a su sentido original: la *substancia* de la “verdad de siempre” es identificada con su “*novedad permanente*”. Se sigue la distinción entre esta “substancia” y el “*modus* de su enunciación”, distinción que es introducida “*en el depósito mismo de la doctrina cristiana*” como tarea pastoral, y no mantenida fuera de ése, como ha sido el caso en la mayoría de las veces en que se retomó, después del Concilio, la fórmula del papa Juan.

3. Propongo la hipótesis, para volver ahora a nuestra situación

5. Cf. GS, 62 §2.

actual, que las dificultades de recepción que encuentra la enseñanza del papa Francisco tienen que ver con la falta de claridad en lo que hace a la relación entre la doctrina católica y la llamada “pastoralidad”. Desde este punto de vista, la *bifurcación* que se presentó desde el principio del Concilio me parece expresiva de dos lógicas distintas que, a lo largo de esos años, no tuvieron oportunidad de explicitarse y de confrontarse realmente: una lógica de continuidad doctrinal, tal como se expresa ya en la versión latina del discurso de Juan XXIII y que supone la identificación del Evangelio con una pluralidad de verdades, reunidas finalmente en el Catecismo de la Iglesia católica y traducidas para lo que significa la existencia eclesial de los creyentes por el Código de derecho canónico; una lógica que permanece hechizada por el modelo dogmático que reinó a lo largo de toda la época de cristiandad. La otra lógica, tal como se expresa en la versión italiana del discurso del papa Juan, está fundada en la relación pastoral entre el Evangelio del Reino de Dios y sus destinatarios; en ésta, la “expresión” o la “formulación” de la fe es siempre relativa a la situación histórica. Lo “dogmático” (en el sentido clásico del término) no queda en esta lógica de ningún modo excluido, sino *integrado* y desde ya recibido en la perspectiva relacional propia de la *Paradosis* cristiana.

3.1 Sin duda, habrá que llegar un día a clarificar este conflicto en el nivel de la Iglesia universal. Con esta intención, me he propuesto yo mismo una relectura del Concilio y de su “pastoralidad” a partir del concepto de “Tradición viviente”, concepto que me parece ser el verdadero desafío de los debates de estos últimos cincuenta años.⁶ Los tres parámetros principales de esta concepción de la “Tradición” son: (1°) el Evangelio del Reino de Dios (*tradendum*), (2°) los que lo anuncian (*tradentes*), nunca en su propio nombre, sino en nombre de *aquél que los ha enviado* – Jesucristo y sus discípulos misioneros, es decir, *la Iglesia* – y (3°) los que lo reciben, los *destinatarios* y la sociedad. Estos parámetros constituyen una *estructura* orgánica que yo llamo “triángulo constitutivo de la tradición cristiana”. Esta *paradosis es por esencia “pastoral” y “misionera”*; lo que me parece ser la adquisición principal del Concilio Vaticano II. Ella es pastoral en la medida en que no quiere solamente alcanzar y transformar a sus destinatarios histórica y

6. *La réception du concile Vatican II*. 1. *Accéder à la source*, [US Nouvelle série, 1], (Paris: Cerf, 2009); cf. en particular la segunda parte, la conclusión de la cuarta parte y toda la quinta parte.

culturalmente situados – es la vertiente kerygmática –, sino que se deja también trabajar desde el interior – en todas sus expresiones (doctrinales, litúrgicas, éticas, etc.) – por lo que ella aprende de sus interlocutores – es la vertiente hermenéutica. El término “reforma” es el que expresa más adecuadamente este trabajo, porque se trata de un permanente volver a poner en forma la *paradosis* en el acto mismo de recepción y de entrega, que la constituye bajo la conducción del Espíritu.

3.2 La estructura interna de la tradición viviente de la Iglesia, tal como acaba de ser deducida, está evidentemente *regulada* por la Escritura, de la cual el Vaticano II recibe *a la vez* su puesta en contexto histórico por la exégesis crítica y la lectura teológico-pastoral que en ella escucha la Palabra evangélica de Dios dirigida al hombre de hoy. En cuanto a la doctrina católica, al dogma, éstas toman el conjunto de las expresiones históricas del Evangelio o de su “depósito”, pero nos dejan al mismo tiempo la tarea hermenéutica de deducir de allí la normatividad, no en sí misma, *sino en relación con los destinatarios de hoy*. Es aquí que interviene la “jerarquía de verdades” (UR 11) que – ésta es mi hipótesis – encuentra su *centro* de unificación en la relación kerygmática y pastoral entre Jesucristo y los suyos, por un lado, y entre éstos y los destinatarios del Evangelio de todos los tiempos, por el otro; relación eclesial de *paradosis* que “lleva” el conjunto de la economía cristológica y pneumatológica del misterio cristiano. En relación al dogma y a la doctrina, orientados hacia los contenidos de la fe, la estructura interna de la *Paradosis* – su “pastoralidad” – alcanza un meta-nivel que encuentra su mejor expresión en la “ley de toda evangelización (*lex omnis evangelizationis*)”, formulada al final del Concilio en *Gaudium et spes*, 44.

Sobre esta base, debo analizar ahora algunos efectos de esta “ley” sobre la teología postconciliar, para poder dar luego mayor relieve a las tareas que hoy nos aguardan.

2. La complejización del campo teológico después del Concilio: fragmentaciones contextuales y procesos ecuménicos de conversión

La dificultad del trabajo teológico, provocada por una toma de conciencia conciliar más neta de la “relacionalidad” hermenéutica y pastoral del misterio cristiano, se ha efectivamente agudizado después

del Concilio. En la esfera católica, la teología sistemática entra en un período de latencia: por un lado, se entra en una diversificación sin precedentes; por el otro, se necesita tiempo para que se manifiesten las dimensiones de una reconsideración ecuménica considerable de la cual podrá nacer una nueva manera de hacer teología.

1. Tres factores principales juegan a favor de una diversificación de gran fecundidad:

1.1 Es preciso notar en primer lugar el feliz desarrollo de una “*teología práctica*” y agregar que, por lo que toca al ejercicio de la función “generalista” de la teología al servicio de las comunidades, los practicantes de esta nueva disciplina han tomado ampliamente la posta de los “dogmáticos”.

Sobre este punto, la evolución del trabajo de un Karl Rahner es, por cierto, significativa. En 1954, encabezando sus célebres *Schriften zur Theologie*, el teólogo de Innsbruck publica un “Ensayo de esquema para una dogmática”,⁷ pensado además con Hans Urs von Balthasar; esquema que propone un balance crítico de las publicaciones existentes y revela las preocupaciones personales del autor, a saber, las de una dogmática científica que, porque “ella corresponde de forma más atenta a su objeto, se haga a partir de sí misma conforme a su tiempo”.⁸ En 1966, precisamente un año después del Concilio, Rahner vuelve a la carga y trata acerca de la “advertencia a la teología por parte del concilio Vaticano II”.⁹ Él adopta ya la denominación de “teología sistemática”; disciplina que, si “todas las Iglesias aprenden a hablar el nuevo lenguaje del futuro”, será también “ecuménica”. Es aquí, sin embargo, que los caminos divergen, porque la anteúltima parte de su “advertencia” trata, en la línea de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, de la teología “práctica” o “pastoral”;¹⁰ disciplina nueva cuyo objeto es “el acto *total* de la auto-realización de la Iglesia”, acto que ella debe pensar “con la ayuda de una reflexión sobre su situación actual”.¹¹ Rahner se comprometerá en esto plenamente, perma-

7. En *Schriften zur Theologie*, I, (Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1954); tr. española en *Escritos de teología*, I, (Madrid: Taurus, 1967³), 11-50.

8. *Ibid.* 16 (traducción nuestra).

9. En *Schriften zur Theologie*, VIII, (Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1967) (=SW 21/2, 826-849; tr. francesa en *Écrits théologiques XI*, (Paris: DDB, 1970), 13-48.

10. *Écrits théologiques XI*, 44-46.

11. *Ibid.* 44.

neciendo fiel hasta el final a su estilo. que consiste en ocuparse de *quaestiones disputatae*, cuestiones especiales y siempre radicales, que forman luego los “fragmentos” de sus *Escritos teológicos*. Un Juan Bautista Metz lo seguirá por este camino y radicalizará en su *teología fundamental práctica*,¹² este nuevo punto de partida, a la vez seguido y transformado por la teología de la liberación. Totalmente distinto es, por otra parte, en la misma época, el camino de un Hans Urs von Balthasar quien, por cierto, tampoco reproduce el modelo antiguo de los tratados, sino que despliega un amplio recorrido propiamente “dogmático”, fundado sobre la exigencia de una “integración” católica a partir de los tres trascendentales medievales de lo bello, lo bueno y lo verdadero.

1.2 Un segundo factor, que refuerza una cierta latencia de la teología sistemática, es su *fragmentación*. Otras disciplinas positivas, más ampliamente desarrolladas desde hace unos cincuenta años, ingresan efectivamente, requieren mucha energía, corriendo el riesgo de frenar el pensamiento en lugar de estimularlo. Según las áreas, esta interdisciplinariedad hace surgir problemas epistemológicos más particulares: con los años, los debates sobre las relaciones entre exégesis crítica y narrativa y teología sistemática han ocupado el primer plano de la escena; los avanzados en la investigación patristica han jugado igualmente un rol eminente, ya durante el Concilio; una misma constatación puede hacerse del lado de los estudios medievales, por no hablar de la fuerza inspiradora que han tenido los reformadores sobre los “sistemáticos” de su tradición. Todas estas aportaciones, algunas particularmente enriquecedoras, en la teología sistemática han tenido como efecto, sin embargo, el de establecer, nuevamente, la antigua división entre tratados.

1.3 Un tercer factor de complejización, a añadir a la cuenta de valorización hermenéutica y pastoral de la fe por el Concilio Vaticano II, es la *contextualización* de la teología, que comienza a producir efectos muy serios y fecundos sobre lo que se puede llamar los “continentes de la teología”.¹³ Esta feliz particularización, que es el fruto de la

12. Johann Baptiste Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, (Mainz: Grünewald, 1977); tr. española: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, (Madrid: Cristiandad, 1979).

13. Cf. Christoph Theobald, “Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II”, en *Histoire du Christianisme, tome 13: Crises et Renouveau (de 1958 à nos jours)*, (Paris: Desclée, 2000), 169-217.

mundialización de la Iglesia, ha conducido de entrada a hacer valer los *puntos de vista nuevos*, como ha sido el caso en América Latina acerca de la teología de la liberación, en África y en Asia a partir de la problemática de la inculturación o, en otro plano – y de manera más radical – entre las diferentes generaciones de teólogas feministas; ella ha provocado en consecuencia, frecuentemente en un intercambio fructuoso entre teólogos y teólogas de la esfera euro-atlántica y de otros continentes, un retorno al trabajo en temáticas doctrinales y sistemáticas, en particular en cristología, pero también en otros terrenos.

Al radicalizar el fenómeno de la *fragmentación*, emerge un nuevo dilema para la teología sistemática, ya percibido por Karl Rahner inmediatamente después del Concilio: el de un *pluralismo radical*, que ya supera el más clásico de las “escuelas”, y la necesidad de mantener una unidad confesional de la fe;¹⁴ tensión insuperable que el teólogo de Innsbruck propone entonces manejar introduciendo el concepto de “fórmula breve de la fe” o lo que él llama, en su *Curso Fundamental*, un “primer nivel de reflexión”.¹⁵ El conflicto potencial de esta tensión, que se manifiesta en los años setenta del último siglo,¹⁶ se propaga, no obstante, progresivamente y de manera sistémica, en todos los ámbitos de la Iglesia y de la teología; en particular en la ecle-siología, tensionada entre una tendencia centralista y una insistencia sobre su “localización”, y en la doctrina moral, confrontada cada vez más con problemas inéditos, sin que se llegue a establecer “vínculos” orgánicos entre *el conjunto* de estas cuestiones, de modo que se pueda deducir, discutir y hacer opciones. Sin duda, hay una relación entre, por un lado, la tentativa del magisterio romano de mantener la unidad de la fe de la Iglesia ensanchando más y más el terreno de lo doctrinal común y obligatorio y, por el otro, el trabajo de los sistemáticos de todo tipo que, por cierto, confrontan sus elaboraciones individuales, en todo caso limitadas, con la tradición normativa de la Iglesia, pero casi no consideran la *mutación de su disciplina como tal y en su conjunto*, exigida por esta nueva situación de la tradición cristiana, que debe

14. Cf. Karl Rahner, “El pluralismo en la teología y la unidad de confesión en la Iglesia”, *Concilium* 46 (1969): 427-448 (= *Schriften zur Theologie IX*, (Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1970), 11-33.

15. *Ibid.*, 19-23.

16. Cf. Christoph Theobald, “Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II”, 189-194.

ser mantenida a la vez como siendo una *e* ineluctablemente plural y particular.

2. Esta nueva complejidad hermenéutica y pastoral de la teología sistemática postconciliar se inscribe a su vez en una reconsideración de largo alcance, un “re-encuadre” *global* del misterio cristiano, estimulado ciertamente por el concilio Vaticano II e introducido en un proceso colectivo de conversión “*ecuménica*” de las mentalidades, pero ya en obra desde hacía un buen tiempo. Es éste otro elemento de dificultad que atañe a la *identidad* misma de la fe cristiana, atravesada en un mundo a la vez globalizado y pluralizado por profundos interrogantes sobre sí mismo. Este proceso de aprendizaje se da simultáneamente en el seno de las Iglesias euro-atlánticas, occidentales y orientales, en interacción constante con sus contextos, por una parte, y, por otra, entre estas Iglesias y las que se han implantado en otros continentes y en otras culturas; un proceso que se orienta hacia el origen de la tradición cristiana y hacia su figura a la vez única y desde el principio, plural, en un ida y vuelta entre el presente y el pasado, que precisa las perspectivas propias de cada una de las Iglesias y, al mismo tiempo, las “relativiza”.

2.1 En el terreno euro-atlántico, la teología sistemática se ha abocado a un trabajo de “re-encuadre” *ecuménico* que, siempre soñando en el primer milenio, sigue marcado por lo que el cardenal Ratzinger ha llamado un “dogma ecuménico”, a saber, la cesura entre el primer y el segundo milenio o aún entre la Iglesia indivisa de los siete primeros concilios ecuménicos y las diferentes “tradiciones” surgidas de las divisiones ulteriores. La reconsideración del famoso “filioque” y de la teología trinitaria en su conjunto, la doctrina de la justificación y la eclesiología que de allí se desprenden son considerables.

Durante este tiempo, el retorno de la conciencia eclesial sobre la historia del antisemitismo ha reconducido la investigación a las razones últimas de la separación entre las dos comunidades y a una manera cristiana de abordar esta herida. En el trasfondo de este trabajo difícil se sitúa el redescubrimiento de la judeidad de Jesús de Nazaret. Es imposible ignorar hoy en día las investigaciones sobre el “Jesús histórico” que han puesto en relieve el estilo de vida del Galileo en su entorno político-social, cultural y religioso. Ampliamente difundidas en la

opinión pública, estas investigaciones “re-encuadran” no sólo las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo, sino que también proponen una visión más concreta del ministerio mesiánico de Jesús en Galilea; ellas tienen, pues, consecuencias en cristología y nos obligan a repensar la incidencia de los orígenes cristianos en la eclesiología.

Estas dos canteras, la revisión de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo y el retorno al Jesús histórico, comportan evidentemente una reflexión fundamental sobre las relaciones entre los dos Testamentos y sobre la articulación entre los diferentes tipos de lectura, histórica y teológica, de las Escrituras cristianas, reflexión que a su vez refluje sobre la interpretación, sobre una re-recepción (A. Grillmeier) de los siete primeros concilios cristológicos y trinitarios de la Iglesia indivisa.

Si se observa más de cerca, este proceso de *replanteo “ecuménico” de la cuestión de Dios*, última mira de esta vuelta al origen, avanza desde varias direcciones, sin que los debates lleguen a interconectarse: desde la Ilustración y en razón de la no evidencia de Dios en nuestras sociedades secularizadas y laicas, la fuente misma de la fe evangélica está cuestionada y simultáneamente abordada desde Escrituras sometidas a una historización radical; el debate entre cristianismo, judaísmo, islam y otras tradiciones religiosas, así como la lacerante acusación que denuncia estas tradiciones, no sólo como productoras de violencia religiosa, sino también como parcialmente responsables del desastre ecológico, conduciendo a un mismo interrogante sobre Dios, deberían contribuir a la relectura de los concilios de la Antigüedad e influir más radicalmente en el cuestionamiento de una “teología sistemática” sobre la identidad actual de la fe cristiana.

Este vasto trabajo de memoria y de revisión, comenzado mucho antes que el Concilio, se apoya sobre una nueva conciencia de *la alteridad del otro* y sobre la obligación, implicada en el principio mismo de “pastoralidad” del Vaticano II, de saber combinar ya una doble mirada sobre la identidad cristiana, la del creyente y la del otro, dado que la perspectiva interna y la perspectiva externa en nuestras sociedades están en continua interacción.

2.2 Esto vale también para el otro terreno, a saber la relación entre este inmenso trabajo sobre la memoria mediterránea y euro-

atlántica, por un lado, y la presencia de la Iglesia católica y de otras Iglesias y comunidades en las culturas latino-americanas, africanas y asiáticas, etc., por el otro. Se ha podido decir que estas dos facetas del tomar en cuenta la tradición deben desconectarse una de la otra, y que el cristianismo en otros continentes no debe ser complicado con nuestras propias querellas. Sin embargo, esta postura resulta ilusoria, por dos razones al menos: la primera es que es precisamente el retorno a la memoria cristiana lo que permite diferenciar la identidad católica en sus expresiones a la vez culturales y normativas y hacer así posible lo que podría llamarse una “desmediterraneización” de la fe católica, condición *sine qua non* de una inculturación lograda; la segunda es que se ha vuelto imposible distinguir todavía “la misión” en sentido de cuidado pastoral cotidiano para la vida de la Iglesia en un *pueblo ya cristianizado*, y, por otra parte, la “misión ad extra” como fundación de una Iglesia en un *pueblo que no ha sido aún cristianizado*.¹⁷ Estamos, efectivamente, en una situación *cualitativamente nueva*; situación que, por lo que respecta a todas nuestras Iglesias particulares, ya no puede ser interpretada sólo en función del concepto negativo de “descristianización”, sino que necesita una respuesta evangélica positiva a la llamada misionera, tal como el Papa Francisco la hace resonar en su Exhortación *Evangelii gaudium*.

3. En vistas a una reconsideración de la perspectiva “sistemática” en teología

Tomada la dimensión de las fuerzas centrífugas y centrípetas de la teología católica desde la introducción del principio conciliar de “pastoralidad” en su seno, debemos ahora, para concluir, empeñarnos en una reconsideración actual de la perspectiva “sistemática”, evidenciando así algunas de las tareas más importantes de la teología contemporánea, a saber, una reflexión eclesiológica sobre los “sujetos” de la teología y un intento para volver a articular sobre esta base las disciplinas teológicas.

1. Desde que, en la aproximación a lo “real” por nuestros sentidos,

17. Cf. también Christoph Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 205-226.

nuestra inteligencia y nuestro corazón, *nosotros designamos un punto de orientación cualquiera*, se emplazan relaciones de esto “real” a otros “polos”, a otras perspectivas sobre él, haciendo *a la vez* aparecer su no-transparencia última y el carácter “sistémico” u “organizado” de estas relaciones, en el sentido más elemental del término, entendido como un conjunto de relaciones generadas en función del punto designado o (en un registro más bien kantiano) de la idea postulada. Partiendo del polo de orientación que es la recepción, *por la fe*, del Reino de Dios que se acerca, la forma “sistémica” que toman la percepción, la inteligencia y la expresión de este acontecimiento sufre una triple transformación.¹⁸

1.1 Una primera transformación de la forma “sistémica” u orgánica a darles a la percepción y a la inteligencia del acontecimiento de la fe puede sostenerse de la idea de “un orden o una “jerarquía” de las verdades de la doctrina católica, en razón de su relación diferente con los fundamentos de la fe cristiana” (*Unitatis redintegratio*, 11). Esta jerarquía no es sólo de orden doctrinal o intelectual; *ella oscila en todo momento hacia otro plano*. Esto es lo que resalta con fuerza de la continuación del texto: “Así será trazado el *camino* que incitará a todos [los teólogos católicos, llevando adelante, en unión con los hermanos separados, sus investigaciones sobre los divinos misterios], por esta emulación fraternal, a un conocimiento más profundo y una manifestación más evidente de las insondables riquezas de Cristo (Ef 3,8)” (*ibid.*). Por un lado, el *punto de orientación* designado por la fe es no sólo no-transparente, sino que está al mismo tiempo cargado con una “riqueza insondable” (*ἀνεξιχνίαστος πλοῦτος*); ella se refleja, por el otro lado, en la comunicación misma entre cristianos diversamente posicionados, separados, estando situada la inteligencia de la fe en este “camino”.

Dado que la inteligencia de la fe está, pues, entregada constitutivamente a una comunicación, caracterizada como “emulación fraternal” – manera de apuntar a un más allá de todo unanimismo y de la violencia que representa una separación – el *punto de orientación* finalmente no es único, sino, de entrada, de orden *relacional* o *bi-multipolar*. Lo imprevisible “comunicacional” que entra aquí a contar hace, por tanto, que la “*oscilación*” de la doctrina hacia el orden de la rela-

18. Estas tres “transformaciones” no están demasiado alejadas de los cuatro “criterios dados por el Papa Francisco para una renovación y un relanzamiento de la contribución de los estudios eclesiológicos a una Iglesia en salida misionera” (*Veritatis gaudium*, 4).

ción – a Cristo y por ello con Él a los otros – no se produzca automáticamente una vez que la inteligencia y la formulación doctrinal están acabadas, sino en todo momento, y funcione ya como “presupuesto”, según el inicio del pasaje del Decreto que acabamos de citar: “En el diálogo ecuménico, los teólogos deben proceder con amor a la verdad, caridad y humildad” (*ibid.*).

Es esta “oscilación” *inmanente* a la “letra” de la doctrina, nunca garantizada de antemano, a lo que apunta la pastoralidad. Ya que, en efecto, el juego relacional que se vuelve aquí central está potencialmente abierto a toda la humanidad y siempre indexado a una diversidad histórica y cultural de una profusión sorprendente – reflejo de “la insondable riqueza de Cristo” –, el concepto de “estilo”, que se declina de entrada en plural, me parece ser el más apto para pensar esta diversificación de un nuevo tipo. Porque no se trata sólo de un juego relacional intra-cultural o intra-confesional que debe considerarse; sino de una diversidad de “puntos de vista” o de “perspectivas” múltiples sobre un “real” a la vez misterioso y sobreabundante que se trata de articular, sin que el *punto de orientación mismo* pueda ser “exceptuado” de este “plural” o transformado en “letra” intocable. Los géneros literarios del canon de las Escrituras, los evangelios (en plural) en particular, forman precisamente un tal “espacio” comunicacional o más bien el “camino” de una “estilística” propia, sobre la cual la “teología sistemática” de hoy debe tomar sus dimensiones.¹⁹ El problema central de una concepción estilística de la “teología sistemática” es, pues, *la unión (unio)* de estas múltiples “aproximaciones” que debe a la vez permanecer discernible y reconocible (cf. Jn 13,34-35), sin ser últimamente definible. ¿Cuál es, entonces, el estatuto de esta unidad “católica”? Esta es la cuestión con la que nos deja la entrada comunicacional y literaria (o escrituraria) en la teología.

1.2 Una segunda transformación de su forma “sistémica” interviene en este momento. Ésta se dirige a la “exigencia” de *concordancia* entre la *forma* de la “teología sistemática” y su *fondo*. Esta exigencia está ya implícita en lo que precede y, en particular, en la regla de “la emulación fraternal”, formulada por *Unitatis redintegratio*. Más allá del caso preciso del diálogo ecuménico y de su coherencia espiritual,

19. Cf. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*. (Du Cerf: Paris, 2007), 101-136.

se trata simplemente de extender esta regla al conjunto de la “teología sistemática” y a su manera de integrar, en el intercambio interno al desarrollo de su discurso, una pluralidad de puntos de vista diferentes.

Ahora bien, esta *coherencia espiritual* entre un tipo de intercambios basado sobre “el amor a la verdad, la caridad y la humildad” y la percepción de una doctrina, sea la escritura de una teología, no está jamás dada con anticipación ni garantizada de entrada. En el trasfondo de esta “exigencia” se perfila ahora el *punto de orientación* de toda “teología sistemática”, su *fondo*, a saber, la coherencia absoluta de Jesucristo consigo mismo, su *santidad hospitalaria*;²⁰ aquella que lo constituye en tanto que “*Hijo*, venido según la carne del linaje de David, establecido *según el Espíritu de santidad*, Hijo de Dios con poder por su resurrección de entre los muertos” (Rom 1,3-4); y, al mismo tiempo, aquella que, de parte de Dios, él *comunica* a los suyos. Y si el espacio escriturario participa de esta santidad, la que ha sido recibida por los *hagiógrafos* para que se manifieste en el estilo de sus escritos – la *sagrada* Escritura –, los “sistemáticos” (como todo otro teólogo) no pueden sino implorar la venida del Espíritu de Santidad para que Él les conceda participar, cada uno a su manera, de *esta concordancia entre el fondo y la forma*.

Si la primera transformación del concepto de “sistema”, que es nuestro punto de partida, enfrenta una argumentación comunicacional (o pragmática) y literaria (o referida a los géneros de las Escrituras), esta segunda inflexión es de orden propiamente teologal. Porque es la *concordancia absoluta de Cristo* consigo mismo la que, dando *su* medida a la teología, la conduce a interrogarse sin cesar sobre la relación entre su contenido y su forma. Todo verdadero “estilo” tiene *en sí mismo* – como Cristo Jesús –, *su propia coherencia*, su criterio de evaluación y de recepción.

Una distinción ya evocada permite precisar este criterio: éste concierne *a la vez* al *hagiógrafo* y su Escritura *santa* así como, *mutatis mutandis*, al teólogo/la teóloga y su teología; o mejor, éste toca el *lazo de coherencia* entre estas personas (sus itinerarios) y sus obras. Estos dos ámbitos deben por cierto ser distinguidos, pero no pueden jamás ser separados en teología cristiana.

20. Cf. *ibid.*, 59-100.

Como ya se ha sugerido, lo “*extratextual*” comunicacional deja efectivamente o deposita sus trazas *en* el discurso sistemático mismo, con respecto a su “oscilación” o su “apertura”, procurándole o no credibilidad. El argumento tan central de credibilidad en la tradición del cristianismo encuentra además aquí su punto de partida, en términos de autenticidad, de justeza y de verdad.

Si la “teología sistemática” tiene, pues, por tarea mantener y favorecer la unión (*unio*) eclesial entre una multitud de perspectivas sobre lo “real” y sobre el punto de orientación que es la recepción del Reino de Dios *por la fe* – la de Jesucristo y de los suyos, habitados por su Espíritu de santidad –, esta unión no podrá imponerse desde el exterior por una doctrina a-histórica; ella es el fruto de un reconocimiento *mutuo*, siempre ya dado y aún a alcanzar y a hacer entrar en el trabajo de escritura teológica. Es precisamente aquí que interviene el criterio de *concordancia* cristológica y pneumatológica, criterio de *santidad hospitalaria* que se acaba de esquematizar: ella, en efecto – no sin pasar por la cruz de la división o de la violencia de una unificación impuesta desde el exterior y finalmente “totalitaria” – es lo que confiere a esta unión un carácter absolutamente único, discernible, reconocible y receptible. Precisándola vamos a rencontrar ahora una tercera transformación de la forma “sistemática” de la teología.

1.3 Esta tercera inflexión concierne el enraizamiento eclesiológico de la “teología sistemática” y su forma “católica”. Se debe introducir aquí una nueva distinción, preparada por lo que precede, entre, *por un lado*, las diversas Iglesias particulares, pertenecientes a esferas culturales fundamentalmente diferentes, y sus teologías con sus puntos de vista propios y todas sus ramificaciones internas y, *por el otro lado*, lo que importa la unidad católica de una “teología sistemática”, aunque siempre culturalmente situada. Es en esta encrucijada que nosotros rencontramos la “doctrina”, no en sus puntos de “oscilación” hacia el orden de la comunicación (cf. punto 1), sino bajo *una forma específica*, la de la “regulación” que un Rahner, por ejemplo, veía a la obra en lo que él llamaba “fórmulas breves de la fe”.

Notemos de entrada el desafío propiamente teológico de esta “formalización” de la doctrina. Concierne al tipo de universalismo asumido, desde Pentecostés, por la tradición cristiana. ¿Se trata de un “todo

englobante” dirigido por un “sistema católico” (J.S. Drey) y que debe ser pensado por la “teología sistemática”? O bien, no se trata mejor de mantener a la vez la no transparencia escatológica, cargada de la “insondable riqueza” del polo de orientación que es la fe y de su reflexión en un *juego bi- o multipolar de comunicación*, por tanto, de pensar el universalismo cristiano como siendo constitutivamente “relacional”. El “todo” no se encontraría, pues, un juicio de determinación, sino que se “rencontraría” en cada una de las figuras eclesiales particulares y *entre* ellas, tanto como *en y entre* sus teologías, siempre pudiendo ser deducido, *en un segundo nivel*, bajo la forma de un juicio reflexivo.

Esto es precisamente a lo que apunta la metáfora del “poliedro” del papa Francisco (EG, 234-237) o que nosotros designamos por la noción de “estilo de estilos” que, manteniendo siempre la multitud de maneras de habitar lo “real”, designa la *reflexividad* interna de las diferentes clases de escritos de las Escrituras, en particular del Nuevo Testamento,²¹ y prepara así la explicación de ese *meta-nivel* donde se afirmará finalmente la “teología sistemática”, sin poder abandonar su propia contextualidad. Se puede pensar aquí, por ejemplo, en los diversos agrupamientos de las parábolas de Jesús en el Nuevo Testamento, que obedecen ya al imperativo de regular una cierta reproducción paradigmática y una creatividad apostólica; se puede pensar también en el juego de citas “veterotestamentarias” que inicia una reflexividad interna en los textos en cuanto a la relación escatológica entre lo “antiguo” y lo “nuevo”; o aún a la pluralidad constitutiva de las expresiones de estas relaciones y a las deliberaciones más o menos conflictivas que suscita, etc. Así se despliega toda una arborescencia de géneros literarios y de medios lingüísticos, respondiendo estructuralmente a una “reflexividad” sobre el tema del acontecimiento de la fe, como (1º) el *relato*, exigido por el “pasaje” escatológico a lo que es “nuevo” en el seno de lo “antiguo”, (2º) la *argumentación*, que hace su obra de razón en vista de un *consensus* en cuanto a la identidad común o finalmente (3º) la *doxología* que se desliga de aquélla para recibirla de Jesucristo y de su Espíritu de santidad.²² La forma de la *regulación* (4º) se inscribe también *en* esta arborescencia “reflexiva”, aunque ocupando más tarde, en razón de los conflictos cristológicos y trinitarios y en una situación de “cristiandad”, una cierta posición externa o como sobreañadida.

21. Cf. *ibid.*, 126 s.

22. Cf. *ibid.*, 101-136.

Sin embargo, si quiere respetarse el nivel *meta-reflexivo* de la “regulación” que releva un juicio *reflexivo* y no uno de determinación, y por lo tanto su inscripción *en* cada una y *entre* las figuras eclesiales particulares, así como *en* y *entre* sus teologías, se le debe dar un estatuto reconocible como tal. Mi propuesta es adoptar aquí el concepto de “gramática generativa” desarrollado por el lingüista norteamericano Noam Chomsky.²³ Su idea principal, a saber que una gramática *engendra* todos los enunciados de una lengua y que una tal gramática representa el saber intuitivo que los sujetos hablantes poseen respecto a la formación de sus enunciados, me parece susceptible de ser aplicada analógicamente al *modo de engendramiento* de una teología particular, considerada precisamente como “sistemática” porque comporta, a partir de su punto de vista particular, un retorno *reflexivo* sobre su engendramiento en el seno de una tradición “católica”, sostenida por un universalismo relacional.

La idea de “gramática” garantiza bien la diferencia de orden entre tal lengua, una pluralidad de lenguas y de expresiones cristianas y teológicas, por un lado, y ese meta-nivel, por el otro, que, *en el seno de una arborescencia estilística de una multitud de expresiones y de modos de expresión*, hace discernible y receptible su unión, su unidad. Esta gramática está en acción en las reinterpretaciones múltiples y diversas de un mismo Evangelio; ella puede tener una función de homologación *a posteriori* entre las diferentes figuras de teología; ella debería, en fin, ejercer una función de engendramiento que estimule la creatividad interna a la *Paradosis*, en particular cuando ella misma, como ya se ha subrayado, asume una figura misionera y por lo tanto necesariamente genética.

1.4 La triple transformación del concepto elemental de “sistema” que acabamos de operar – (1°) la introducción de una vertiente comunicacional y fraternal en el seno de un “mundo” radicalmente pluralizado, (2°) la consideración de la concordancia espiritual entre las personas y sus expresiones así como (3°) la idea de generatividad implicada en la estructura cristológica y pneumatológica de la *Paradosis* cristiana – esta transformación responde, esperamos, a la complejización de la teología, registrada por el concilio Vaticano II y suscitada por su principio de “pastoralidad”; ella se inscribe igualmente en la conversión “ecuménica” a largo plazo de nuestra tradición común. El concepto de “estilo” que

23. Cf. Christoph Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 159-180.

nos ha guiado en el camino de esta triple transformación se nos ha impuesto en razón del deseo de superar un estrechamiento intelectualista de la teología, de tomar en cuenta con aire fresco la pluralidad de nuestras maneras de habitar una misma “realidad” y de interrogarnos sobre la forma de la “teología sistemática”, que toma su fuente en la concordancia de Jesucristo consigo mismo, en su santidad hospitalaria.

2. Tampoco es posible reflexionar acerca del futuro de la teología siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II sin interesarse por los “sujetos” de la teología, los teólogos y teólogas y sus instituciones facultativas en el seno mismo del pueblo de Dios. Éste es sin duda el nivel más fundamental de la transformación paradigmática, introducida por el principio de “pastoralidad”.

2.1 Como lo he mostrado en la segunda parte, las tendencias centrífugas de la teología, la especialización y la fragmentación son, en efecto, muy fuertes y amenazan con aislar a los “sujetos” de la teología de sus colegas y de su enraizamiento eclesial. La concentración sobre lo esencial, sea que se trate de la teología sistemática o de alguna otra disciplina, no se debe dar por supuesta. Ésta no es posible si no es sostenida por una coherencia “espiritual” atraída por el futuro de una Iglesia misionera: coherencia estilística que debe orientar a la vez el itinerario de fe de cada uno, la inteligencia colectiva que resulta de una verdadera “transdisciplinariedad” (*Veritatis gaudium*, 4, c) y el enraizamiento en el pueblo de Dios. La desclericalización de los “sujetos” de la teología, hombres y mujeres, es en esto un componente decisivo.

2.2 El enraizamiento de las Facultades universitarias en la mutación “pastoral” y “misionera” del pueblo de Dios está particularmente bien presentado en *Veritatis gaudium*, 3:

“La tarea urgente en nuestro tiempo consiste en que todo el Pueblo de Dios se prepare a emprender «con espíritu» una nueva etapa de la evangelización. Esto requiere «un *proceso* decidido de discernimiento, purificación y reforma». Y, dentro de ese *proceso*, la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos está llamada a jugar un papel estratégico. De hecho, estos estudios no deben sólo ofrecer lugares e itinerarios para la formación cualificada de los presbíteros, de las personas consagradas y de laicos comprometidos, *sino que constituyen una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la performance de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y de*

Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas a todo el Pueblo de Dios: desde el sensus fidei fidelium hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos.”

El punto nuevo y decisivo para nosotros se encuentra en el medio de este párrafo, donde la Constitución introduce la idea de “laboratorio cultural”: “el sistema de estudios eclesiásticos como laboratorio cultural *providencial*”. Este laboratorio no se sitúa al margen de la tradición, sino *in medio Ecclesiae*, porque él constituye el “lugar” donde esta tradición o el pueblo de Dios que la lleva “hace un ejercicio de interpretación performativa de la realidad”. Ante lo desconocido del porvenir y frente a la “revolución paradigmática” que caracteriza nuestro presente, este ejercicio arrostra una suerte de “pragmatismo iluminado”: el pueblo portador de la tradición avanza en el “claroscuro” y hace la historia (4 d) interpretándola y obrando en ella; dejándose, en estos avances, *simultáneamente* llevar por lo que mana del acontecimiento de Jesucristo – presente hoy (cf. 5) – y por los dones de la Sabiduría y de la Ciencia, distribuidos por el Espíritu Santo, hace refluir su interpretación del momento presente sobre la de la tradición y viceversa. Esto es lo que este mismo número 5 llama una “verdadera hermenéutica evangélica”.

3. Aquélla debe determinar la articulación de las disciplinas históricas, prácticas y sistemáticas en el seno de una teología cristiana, de la cual se debe, a pesar de su diversidad, mantener la unidad abierta. La idea de un “*triedro*” de las disciplinas, expuesta por primera vez en *Le christianisme comme style*²⁴ puede apoyarse en la *Encyclopédie théologique* de Friedrich Schleiermacher y en la *Brève introduction à l'étude de la théologie* de Johann Sebastian Drey quienes, ambos, dan la prioridad a las figuras históricas del cristianismo. Esta prioridad, adoptada por el Vaticano II, conduce a una *primera articulación* entre estas figuras históricas, aprovechando, por un lado, la competencia de la exégesis crítica y de la historia y, por el otro lado, de la teología práctica, cuyo objetivo es el de pensar la autorrealización actual de la Iglesia, honrando su vertiente histórica con un diagnóstico del momento presente.

Estas dos vertientes, a la vez la vertiente histórica y la vertiente contemporánea, implican, como acabamos de ver, una *dimensión reflexi-*

24. Cf. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, 192-196.

va, regida clásicamente por la “dogmática”, cuya tarea es la de explicitar la estructura normativa o reguladora de la tradición cristiana y permitir así una *articulación* o un juego, a la vez crítico y autocrítico, entre estos *tres polos* que son la historia de las figuras cristianas, la génesis actual o autorrealización de la Iglesia y una normatividad *abierta* que las enlace.

Este triángulo necesita la intervención de otra dimensión aún – una *tercera articulación* –, dirigida por la “teología fundamental” que trata del fundamento último de la fe, a saber, la *relación* entre lo “real” no-transparente y la designación, o la nominación creyente de un punto de orientación, la santidad hospitalaria de Jesucristo: *nominación* que, en esta última referencia, no solamente se abre a un “insondable” misterioso, sino que también lo descubre y al mismo tiempo como cargado de una “insondable *riqueza*” que ya se realiza en la historia por una victoria siempre posible sobre la violencia y un juego de comunicación fraternal sin fin.

El carácter “místico” de esta dimensión esencial y última, cuyo elemento lingüístico es la doxología o la alabanza, hace que la teología fundamental rencuentre infaltablemente las tradiciones espirituales o experimentales de la tradición en ese punto de orientación donde se revela toda la fragilidad del creer cristiano.²⁵ El “triedro” de la teología se invierte aquí, de cierta manera, y “descansa” sobre su cima – para adoptar esta metáfora de la tradición. Esta “inversión” de perspectiva, decisiva en la concepción evangélica de la gracia como autocomunicación de *Dios*, encuentra *in fine* su “mientras tanto” en la Eucaristía misma de Cristo.

CHRISTOPH THEOBALD S.J.
theobald.c@vanadoo.fr

FACULTADES JESUITAS DE PARÍS – CENTRO SÈVRES

Recibido 10.05.2019/Aprobado 10.06.2019

25. Cf. *ibid.*, 385-457.

^{*} Es uno de los más destacados teólogos de la actualidad. Profesor del Centro Sèvres. Redactor y miembro del Consejo de influyentes revistas teológicas científicas.

Bibliografía

- Melloni, Alberto. en *Fede, tradizione profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, ed. por G. Alberigo, G. Batelli, y S. Trinchese, Brescia: Paideia Editrice, 1984.
- Metz, Johann Baptiste. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald, 1977.
- Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, Zürich – Köln: Benzinger, 1954.
- Theobald, Christoph. “Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II”, en *Histoire du Christianisme, tome 13: Crises et Renouveau (de 1958 à nos jours)*. Paris: Desclée, 2000.
- Theobald, Christoph, *Le christianisme comme style*. Du Cerf: Paris, 2007.