



BIBLIOTECA  
COMILLAS  
Teología

36

# LA LÓGICA DE LA FE

Manual de Teología  
Dogmática

ÁNGEL CORDOVILLA (ed.)





**LA LÓGICA DE LA FE**  
**Manual de Teología Dogmática**

BIBLIOTECA  
COMILLAS  
Teología

06

PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD  
PONTIFICIA COMILLAS

PEDIDOS:  
Servicio de Publicaciones  
c/ Universidad Comillas, 3  
Tel.: 91 734 39 50 - Fax: 91 734 45 70  
c.e.: [edit@pub.upcomillas.es](mailto:edit@pub.upcomillas.es)

A. CORDOVILLA PÉREZ (ED.)  
P. FERNÁNDEZ CASTELAO, S. MADRIGAL TERRAZAS,  
C. MARTÍNEZ OLIVERAS, N. MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ,  
P. RODRÍGUEZ PANIZO, G. URÍBARRI BILBAO

# LA LÓGICA DE LA FE

## Manual de Teología Dogmática



2013

Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

La LÓGICA de la fe : manual de teología dogmática / A. Cordovilla Pérez (ed.), P. Fernández Castelao, S. Madrigal Terrazas, C. Martínez Oliveras, N. Martínez-Gayol Fernández, P. Rodríguez Panizo, G. Uríbarri Bilbao. -- Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2013

797 p. -- (Biblioteca Comillas. Teología ; 6)

Bibliografía. Índices

ISBN 978-84-8468-497-8

I. Teología dogmática 2. Creación 3. Eclesiología 4. Escatología 5. Fe 6. Redención I. Cordovilla Pérez, Ángel II. Castelao, Pedro F. III. Madrigal Terrazas, J. Santiago (1960-) IV. Martínez Oliveras, Carlos V. Martínez-Gayol Fernández, Nurya VI. Rodríguez Panizo, Pedro VII. Uríbarri, Gabino (1959-)

Esta editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE), lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional



© 2013 De todos los autores  
© 2013 Universidad Pontificia Comillas  
Universidad Comillas, 3  
28049 Madrid

Diseño de cubierta: Belén Recio Godoy

ISBN: 978-84-8468-497-8  
Formato: PDF-WEB

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de la información, sin permiso escrito de la UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS.

## Contenido

I. CREO.....	15
1. Teología fundamental (§§ 1-5).....	17
<i>P. Rodríguez Panizo</i>	
II. CREACIÓN: CREO EN DIOS PADRE .....	87
2. El misterio de Dios (§§ 6-10).....	89
<i>A. Cordovilla Pérez</i>	
3. Antropología teológica (§§ 11-17).....	171
<i>P. Fernández Castelao</i>	
III. REDENCIÓN: CREO EN JESUCRISTO.....	275
4. Cristología - Soteriología - Mariología (§§ 18-26).....	277
<i>G. Uríbarri Bilbao</i>	
IV. SANTIFICACIÓN: CREO EN EL ESPÍRITU SANTO .....	393
5. La Iglesia y su misterio (§§ 27-34) .....	395
<i>S. Madrigal Terrazas</i>	
6. Los sacramentos de la Iglesia (§§ 35-43).....	497
<i>C. Martínez Oliveras</i>	
7. Escatología (§§ 44-46) .....	631
<i>N. Martínez-Gayol Fernández</i>	
8. Virtudes teológicas (§§ 47-48) .....	713
<i>N. Martínez-Gayol Fernández</i>	
AMÉN, <i>P. Rodríguez Panizo</i> .....	755



La *Dogmática* como comprensión unitaria de la verdad del Cristianismo ha sido una disciplina teológica prácticamente olvidada en la teología contemporánea. Dos razones pueden haber influido para ello. En primer lugar, por el carácter negativo del adjetivo *dogmático* del que se forma el sustantivo, ya que este se ha entendido vinculado a una comprensión de la fe segura de sí y a un ejercicio de la razón cerrado sobre sí que quiere imponer al otro su modo de ver las cosas. Y, en segundo lugar, porque frente a una teología sistemática que había impuesto su visión unitaria del contenido y la explicación de la fe durante casi cuatro siglos, la teología moderna se vio en la necesidad de romper este esquematismo y descubrir nuevas perspectivas y matices a través de la pluralidad de sus disciplinas (exégesis, historia, fundamental, sistemática, moral, pastoral, catequética, etc.). Después de más de medio siglo explorando caminos que nos han aportado una enorme variedad de conocimientos y experiencias, desde las cuales hemos enriquecido ese conocimiento humano sobre Dios que llamamos teología, pensamos que es el momento no sólo de profundizar en el conocimiento particular adquirido, sino de asumirlo de la mejor forma posible para ponerlo *en relación bajo una estructura común*. Esa es la tarea primera de una *Dogmática*, mostrar la relación intrínseca entre las diferentes afirmaciones teológicas, de los diferentes campos de investigación, articulados en una estructura común que dé razón del Cristianismo en su intrínseca pretensión de verdad. Estamos convencidos de que no es el almacenamiento de conocimientos, sino su articulación en una estructura común, mostrando el nexo interno que los une, lo que permite adquirir a un estudioso de la teología una auténtica *razón teológica*. En este sentido ya se ha convertido en un lugar común la afirmación que Goethe expresaba a un alumno en su *Fausto*: «Tienen todos los componentes en la mano, pero les falta, por desgracia, *el lazo que los une*». La *Dogmática* busca y pretende articular la lógica interna de la fe, preguntándose por el Cristianismo como un todo, para desde aquí tratar de mostrar cuál es su realidad más específica y singular que la distingue y, a su vez, la pone en relación con otras ciencias humanas y con otras tradiciones religiosas.

La *estructura* que hemos seguido para la elaboración de esta dogmática ha sido la más sencilla y clásica que tiene la teología cristiana desde sus orígenes: la estructura trinitaria de los símbolos de la Iglesia Antigua. La teología cristiana habla únicamente de un solo misterio que se articula en tres dimensiones fundamentales: la Trinidad, la encarnación de Dios y la santificación del hombre. En este sentido, los Símbolos de la Iglesia están divididos en tres partes: la primera referida al Padre (Creación), la segunda al Hijo (Redención) y la tercera al Espíritu (Santificación). Esta estructura trinitaria es la que hemos querido mantener en nuestra dogmática. No obstante, en la primera teología cristiana, la Trinidad nunca ha sido pensada de forma aislada de la historia de la salvación. Por eso a esta articulación trinitaria de la dogmática, se le une una dimensión histórico salvífica. En realidad, los mismos Símbolos de la fe ya lo hacen al relacionar el misterio de la creación al Padre, el acontecimiento de la redención al Hijo y el proceso de santificación del hombre y del mundo por medio de la acción de la Iglesia al Espíritu. Esta estructura trinitaria, atravesada por una dimensión histórico salvífica, hace que cada parte de la dogmática esté construida desde la polaridad o la alteridad. La teología cristiana nunca habla de un Dios aislado y solitario, sino de un Dios que es relación; que es relación en sí mismo y que es relación al mundo. Así la primera parte, contemplada bajo la luz del misterio del Padre se refiere al mundo como creación de Dios y llamada ya a la comunión de vida con él. En esta parte hemos situado los tratados clásicos de Trinidad y de Antropología (teología de la creación, antropología, gracia). La segunda parte, comprendida desde el misterio de Cristo, la compone los tratados clásicos de cristología, soteriología y mariología. Finalmente, la tercera parte está contemplada desde la persona del Espíritu y en ella hemos integrado los tratados clásicos de eclesiología, teología de los sacramentos, escatología y la existencia cristiana (virtudes). Esta estructura está anticipada por una reflexión sobre el acto de la fe (creo) y un epílogo inspirado en el amén conclusivo del Símbolo. Partimos de la convicción de que la teología dogmática y fundamental son inseparables, como lo son la explicación del contenido y la pregunta por el fundamento. Pero también, la teología es inseparable de la concreta vida cristiana, que tiene su lugar de expresión más importante y de realización sacramental en el amén y la doxología con la que concluye toda oración de la Iglesia, en donde están presentes el cristiano individual y toda la humanidad.

Respecto al *método*, hemos preferido también la clásica articulación por medio de tesis enunciativas en forma de párrafos con la consiguiente explicitación de cada una de esas tesis. De esta manera pretendemos que esta *Dogmática* gane en objetividad y en claridad. En el cambio del primer al segundo milenio, un monje benedictino llamado Anselmo respondió a las preguntas fundamentales de la teología desde la verdad de la fe y la luz

interna de ellas. Trató de evitar el camino de las afirmaciones realizadas mediante las autoridades, para buscar una *evidencia originaria*, más allá de los enunciados formales de la teología. Frente a un riesgo de formalización del lenguaje teológico (también del posconciliar), hemos querido volver a mostrar esa verdad y luz interior de las afirmaciones de fe y de la teología cristiana (*La lógica de la fe*). Por esta razón, teniendo como trasfondo el enorme esfuerzo de las investigaciones parciales sobre temas particulares de la teología en sus diversos campos, nuestra pretensión es mostrar su *esencia*, desde el esfuerzo por la objetividad de lo que esa afirmación significa en su entraña más profunda, y por la *relación* que establece con otras afirmaciones teológicas, es decir, siendo conscientes de que cada afirmación es un fragmento que forma parte de un todo. Este ha sido nuestro deseo y esperamos haberlo conseguido, aun cuando sea de forma fragmentaria, contingente y parcial.

La acentuación que hemos hecho por la búsqueda de la lógica interna de la fe frente a las autoridades que la sostienen como forma fundamental de argumentación nos ha llevado a optar porque las citas bibliográficas estén integradas en el texto evitando así el exceso de notas a pie de página que entorpecen una lectura fluida del contenido. El lector encontrará una bibliografía básica en cada uno de los capítulos que sirve como referencia fundamental del contenido desarrollado y donde hallará los datos íntegros de las obras y autores citados en el texto.

Queremos agradecer a la Universidad Pontificia Comillas que acogiera como proyecto propio de la Universidad esta investigación que ha durado tres años y que ahora, por fin, gracias a su servicio de Publicaciones ve definitivamente la luz. Con la esperanza de suscitar el diálogo y debate teológico así como la profundización en la fe cristiana lo ponemos ahora en manos del lector.

Ángel Cordovilla Pérez,  
*Director del Departamento de Teología Dogmática  
y Fundamental,  
Universidad Pontificia Comillas, Madrid.*



## Siglas y abreviaturas

AG	<i>Ad Gentes</i> . Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Concilio Vaticano II.
Adv. haer.	Ireneo de Lyon, <i>Adversus Haereses</i> .
CCSL	Corpus Christianorum Serie Latina.
CD	<i>Christus Dominus</i> . Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos, Concilio Vaticano II.
CDF	Congregación para la Doctrina de la Fe, <i>Documentos 1966-2007</i> , BAC, Madrid 2008.
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica, 1992.
CFF	Karl Rahner, <i>Curso fundamental de la fe</i> , Herder, Barcelona 1998
CIC	<i>Código de Derecho Canónico</i> , 1983.
CT	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Catechesi Traedende</i> , 1979.
CTI	Comisión Teológica Internacional, <i>Documentos 1969-1996</i> , BAC, Madrid 1998.
DENT	H. Balz-G. Schneider (eds), <i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> , 2 vols., Sígueme, Salamanca 1996-1998.
DH	E. Denzinger-P. Hünermann, <i>Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. bilingüe, Herder, Barcelona 2000.
DTNT	L. Coenen (ed), <i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i> , Sígueme, Salamanca 1984-1987.
DV	<i>Dei Verbum</i> , Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, Concilio Vaticano II.

## LA LÓGICA DE LA FE

- EE Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*.
- EN Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Exhortación Apostólica *La evangelización del mundo contemporáneo*, 1975.
- Etym. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*.
- FIC J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica*, BAC <sup>4</sup>2009.
- FR Juan Pablo II, Encíclica *Fides et ratio*, 1998.
- GS *Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, Concilio Vaticano II.
- HdFTh W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vols. 1-4, Tübingen <sup>2</sup>2000.
- KE J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Minerva, Frankfurt/Main 1966 (orig.: 1819).
- LG *Lumen Gentium*, Constitución Dogmática sobre la Iglesia, Concilio Vaticano II.
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, I-IX, 2 ed., Freiburg 1957-1965.
- MySal *Mysterium Salutis*, Cristiandad, Madrid 1969-1984.
- MW P. Tillich, *Main Works. Hauptwerke*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1987 (vol. 4) y 1988 (vol. 5).
- NRTh *Nouvelle Revue Theologique*, Tournai, Lovaina, París.
- NTS *New Testaments Studies*
- PDV Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, Exhortación apostólica post-sinodal sobre la formación del sacerdote en la situación actual
- PL J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, París 1857-1866.
- RICA Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos.
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3 ed., Tübingen 1957-1962.
- RM Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, Encíclica sobre la validez permanente del mandato misionero, 1990.
- RTh *Revue Thomiste*, Paris.
- SC *Sacrosanctum Concilium*. Constitución dogmática sobre la Divina Liturgia, Concilio Vaticano II.
- STh Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid 1952.
- TD Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, vols. 1-5, Encuentro, Madrid 1990-1996.
- UR *Unitatis Redintegratio*. Decreto sobre el ecumenismo, Concilio Vaticano II.
- WA Martin Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883.

I  
CREO

---



# 1. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO

## I. REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA FE

La primera palabra del Símbolo de la Fe es *credo*. Por esta razón, la presente obra comienza la exposición de los contenidos de la fe por una presentación de algunos de los aspectos más importantes de la Teología Fundamental, en la convicción de la unión profunda que debe darse entre ésta y la dogmática.

§ 1. *La Teología Fundamental tiene como tarea dar razón de la pretensión de verdad del cristianismo ante la radicalidad filosófica, la profundidad religiosa o la creatividad cultural y científica (dimensión apologética). Semejante tarea exige una profundización en los fundamentos de la fe, como una reflexión de bases rigurosamente teológica que no deja los contenidos de la revelación en el atrio de unos preámbulos puramente racionales e históricos, sino que al asumirlos en la tarea de justificación antropológica del creer, devuelve la plena dignidad teológica a la consideración de los presupuestos y condiciones de posibilidad de la fe cristiana.*

## 1. Dar razón de la fe

Es sin duda un lugar común en las reflexiones de la Teología Fundamental, ver en 1Pe 3,15-16 la carta magna de la disciplina y del quehacer teológico en general; incluso, la cifra de su identidad. Las traducciones corrientes a las lenguas vernáculas no dejan ver con claridad el matiz de lo que pide el texto original: «ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦτι ὑμᾶς λόγον περιτήης ἐν ὑμῖν ἐλπίδος», y que literalmente traducido sería algo así como: «prestos siempre para la defensa (justificación, respuesta) a todo el que os pida razón acerca de la esperanza que hay en vosotros». Como se ve, de lo que se pide la *apo-logía* no es de la esperanza sin más, sino del *lógos* inscrito en ella, de manera que el objeto de la defensa sea precisamente ese *lógos*, lo que ha llevado a Max Seckler a afirmar que no se trata de una defensa cualquiera, sino de una justificación capaz de dar cuenta y razón del *lógos* de la esperanza (cfr. M. Seckler, «Fundamentaltheologie», 351-357). En este punto también se muestra de acuerdo con él Hansjurgen Verweyen, no tanto en el hecho de que Seckler lo interprete como el motivo (fundamento, contenido) dotado de sentido de la esperanza, pues, al hacerlo así —piensa—, no queda suficientemente claro que el fundamento razonable de ésta (*vernünftige Grund*), no se agota sólo en mostrar que está dotada de sentido, sino que, además, hay que legitimar de forma no menos racional, la realidad de la revelación y hacerlo de modo no-extrínsecista (H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 37, nota 3).

Con todo, el texto recuerda que no se trata simplemente de dar mera información al que lo pida, colmando así la curiosidad de quien pregunta sin que le vaya el ser en ello, pues el tipo de interrogación del que habla la carta, comprometía y obligaba personalmente a cada cristiano en una situación de persecución, en la que cabía contar con la posibilidad de ser arrestado por un juez al confesar la pertenencia a Cristo, hecha patente en la profesión personal de la fe bautismal y del credo, lo que implicaba una praxis que hacía reconocible la opción responsable a favor del *novum* que distinguía a los cristianos de los demás (*ibid.*, 37-38). En este sentido, la esperanza cristiana está sostenida en un fundamento que resiste a cualquier amenaza (cfr. Rom 8,31-39) y que es, además, razonable; es decir, que posee un *lógos* interno que no sólo es matriz de pensamiento, sino también de vida ética en consonancia con él y de expresiones de todo tipo en las diversas dimensiones y niveles de la existencia humana.

Además, esta permanente disposición a la respuesta, se pide a *todos* los cristianos, lo que no significa necesariamente que el cristiano medio —incluso el menos instruido—, tenga que ser un teólogo profesional que domine con soltura la exégesis bíblica y la especulación sistemática. Si bien esto no es óbice para relajarse en la formación permanente que la fe cris-

tiana exige en todas las épocas y, especialmente, en la que nos ha tocado vivir, donde todo está en continua mutación y sucede a una velocidad vertiginosa. La fuerza persuasiva de la apología proviene de la capacidad de renunciar, en caso de necesidad, a todo lo demás en virtud del núcleo de la esperanza, encontrándose aquí, según Verweyen, el criterio para ver si efectivamente es ésta estimable y contagiosa o simplemente ilusoria (cfr. *Ibid.*, 38). Y es que, algo en sí tan complejo y con tan diversas posibilidades de realización, no impide al frágil presente de cada cristiano que se convierta en el testimonio del amor infinito del Dios Trino, en el que todo se asienta del modo más bello y misterioso. Semejante misión, la más real de todas y que las abarca a todas, puede ser llevada a término por cualquier creyente en cualquier lugar o situación y a cualquier edad. Conviene recordar, a este respecto, que es la entrega de la vida entera, lo que Pablo denomina «culto razonable» en Rom 12,1 (τὴν λογικὴν λατρείαν), vinculado al discernimiento para no acomodarse a los criterios de este mundo y descubrir la voluntad de Dios, en una constante transformación interior (cfr. 12,2).

En su encuentro con el mundo de la cultura en el *Collège des Bernardins* de París, Benedicto xvi hizo referencia al texto de 1Pe 3,15. En el contexto de la búsqueda de Dios por parte de los monjes medievales, el papa afirma que ahí estaba para ellos la expresión clásica de la «necesidad intrínseca derivada de la naturaleza de su fe» por hacerse comunicable: «el *Lógos*, la razón de la esperanza, debe hacerse *apo-logía*, debe llegar a ser respuesta», cosa que los cristianos de la Iglesia antigua no consideraron propaganda para el crecimiento del grupo naciente, sino una exigencia que brota del propio *lógos* interno de la revelación cristiana y de la universalidad de Dios y de la razón abierta a él, de modo que vieron la fe no tanto en relación con los diversos ámbitos culturales de los pueblos, cuanto con «el ámbito de la verdad» (*Ecclesia* 3433 [2008] 16-17).

Esta exigencia que nace del interior de la fe cristiana, impide a ésta limitarse a ser un grito, según la conocida expresión que da título a una obra de H. Dumèry, y la impele a tener en cuenta las exigencias de la razón, sin dejarse atrapar en la tiranía de los conceptos. Llama la atención cómo en los primeros siglos de la Iglesia, en los debates trinitarios y cristológicos que dieron lugar a los elementos fundamentales de la dogmática cristiana, se hiciera un esfuerzo conceptual tan extraordinario, de modo que la defensa de la fe frente a herejías como el docetismo, el arrianismo o el nestorianismo, por citar sólo algunas, supuso, a la vez, un esfuerzo de comprensión de los fundamentos de la revelación que cristalizó en una argumentación conceptual compleja y sutil que, lejos de «helenizar» la fe cristiana, supo responder de manera original y profunda a los desafíos que el nuevo contexto presentaba. Asombra la unidad de lo que hoy llamamos Teología Fundamental con la dogmática, de apologética e inculturación, de piedad y reflexión. No

se puede imaginar lo que sería del cristianismo sin los Padres de la Iglesia, Nicea o Calcedonia: «cuando los padres concibieron la fe como una *philosophia* y la pusieron bajo el programa del *credo ut intelligam*, admitieron la responsabilidad racional de la fe y crearon, por tanto, la teología tal como hoy la entendemos, a pesar de las diferencias de método en puntos concretos» (J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 179). Como ha señalado con toda razón Adolphe Gesché, las formulaciones dogmáticas recurrieron a conceptos que, no coincidiendo con la confesión de la fe, ayudaron a ésta en la preservación del núcleo transcultural que la inhabita, frente a las desviaciones de interpretación que la desvirtuaban, como el arrianismo, verdadera «helenización» de la fe.

Y es que la tarea de conceptualización no está libre de riesgos. El mayor de ellos está en que los conceptos se hagan rígidos con el tiempo y entorpezcan el impulso inventivo y operativo de la fe, confundiendo su *lógos* interno, su razón religiosa, con el interés puramente especulativo, no exento de cierta brutalidad e indiscreción, pues una respuesta, si quiere ser viva, no puede olvidar el problema vital que la puso en pie: «toda comunidad que pierde su imaginación y su propia capacidad de inventar pierde su dinamismo, su elocuencia y su rumbo» (A. Gesché, *Jesucristo*, 230). Gesché propone que los conceptos de la teología conserven ese cierto candor que poseen en su momento más originario, en el más cercano a la razón simbólica con su fuerza vigorosa, como gustaba de decir Paul Ricoeur. En este sentido, Gregorio Nacianceno llamaba la atención, en un sermón contra los discípulos de Eunomio, sobre la necesidad de hablar de Dios con decoro, dentro de nuestros límites, de manera desinteresada y en el momento oportuno; no bajo cualquier aspecto, sino «con aquellos que se toman el asunto en serio y no como una cosa cualquiera, objeto también de diversión placentera» (*Discurso 27, 3* [BP a 30, 79]). No se trata, según el gran Capadocio, de ceder a la manía de discutir o de hacerlo, por ejemplo sobre la generación del Verbo, de forma indiscreta e irrespetuosa con el misterio, más preocupados por la causa del *Lógos* que por lo que le complace, sino de forma mística y santa, saliendo de uno mismo al encuentro de Dios mediante la oración, sin ceder a la charlatanería de preguntas inverosímiles y aprendiendo a poner freno a nuestra lengua cuando conviene a la profundidad del misterio del que se habla, en otra forma de sobria ebriedad.

En este sentido, la teología, como intelección de la fe, tiene sus propias defensas o ámbitos de holgura para evitar que los conceptos que utiliza sean indignos del término al que se refieren. Uno de ellos es lo que, con Antonio Pérez de Oviedo, se podría llamar «Constante Galileo»; es decir, «la posibilidad, incrustada en toda afirmación teológica, de ser “falsada”, esto es de aparecer en cualquier momento como interpretación insuficiente de su objeto» (*El Correo*, 23-VIII-2011, 24). El autor toma esta expresión analó-

gicamente del uso que tiene en la *Logik der Forschung* de Karl Popper, entendiéndola —en su aplicación a la teología— en el interior de la teoría de la analogía. Se trata de un correctivo necesario, pues «cualquier proposición (afirmativa), incluidos los dogmas, que no co-afirme o co-defina la incapacidad de sus proposiciones para agotar su propio objeto o referente es, por naturaleza falsa»; lo cual es exigido, además, por su analogado principal: la misteriosidad de Dios, «que contagia de misterio todo lo referible a Él: en él termina la referencia de toda teología. “Misterizarse” es la condición de posibilidad de que un discurso no sólo tenga a Dios o lo relacionado con Dios como referente, sino como significado» (*ibid.*). Imagínese lo que sucedería si en un hipotético desarrollo teológico de la expresión «Jesús murió en una cruz a las afueras de Jerusalén», no se dejara percibir el misterio que se esconde en ella: Jesús, el Salvador, el Hijo de Dios, el resucitado, murió crucificado en el Gólgota; quedaría reducida a algo puramente histórico, a un hecho del pasado, y sería, por tanto, radicalmente insuficiente. El problema no reside tanto en el uso de los conceptos, o en el hecho de que la teología sea *theo-légein*, hablar de Dios y no callar respecto de Él, pues no propone como solución un apofatismo radical, al modo del budismo primitivo, cuanto en el sentido creyente para ver la posibilidad de que nuestras conceptualizaciones y expresiones teológicas sean insuficientes o pretendan agotar su término, *semper maior*.

Este esfuerzo por responder del *lógos* inscrito en la esperanza, y no simplemente de ésta sin más, puede verse ejemplificado con la idea cristiana de salvación. La tarea de esa apología consistirá, pues, en mostrar cómo es matriz de pensamiento, así como las conexiones que entabla con las grandes cuestiones de la existencia humana (cfr. A. Gesché, *El destino*, 29-72). Partiendo de la etimología del término (*salvus*: sano, fuerte, sólido, preservado, lozano; *salvare*: hacer fuerte, guardar, conservar), se encuentra una idea positiva de ella: «salvar es llevar a una persona hasta el fondo de sí misma, permitir que se realice, hacer que encuentre su destino» (*ibid.*, 32). Esta idea positiva, vinculada a la noción de cumplimiento, la recoge el Nuevo Testamento en términos religiosos tales como: «τέλος ζωῆν αἰώνιον» (Rom 6,22), según el cual, el término final de nuestra existencia es la Vida absoluta de Dios como nuestra consumación (cfr. 1Cor 1,8; 15,24; Hch 6,11; 1Pe 1,9; Ap 2,26). Desde esta idea de plenitud como el logro del hombre entero (corazón, inteligencia, cuerpo, acción), de dicha de haber cumplido una vida con sentido, de ser un *Sein zum Leben* (cfr. Jn 10,10), se pueden contemplar los obstáculos que impiden la salvación, aquellos de los que nos tiene que liberar el Salvador (uno no se salva a sí mismo), puesto que nadie quiere el fracaso, el malogro o la perdición de su vida. Y así, se va desentrañando el *lógos* interno de la fe para que ilumine la fatalidad; es decir, nuestras impotencias de todo tipo: las constricciones biológicas, his-

tóricas o existenciales, la falta de libertad; el mal, tanto el sufrimiento y el daño padecidos en la desgracia, el fracaso o el mal inmerecido sufrido por inocentes, cuanto el querido y cometido por uno mismo en la injusticia, la falta o el pecado (cfr. Rom 7,15); y, finalmente, la muerte en todas sus formas: brevedad del tiempo, proyectos inacabados, finitud, dejar de ser. De esta manera, autopresentando el contenido mismo de la salvación, dejando que su propio *lógos* interno muestre las múltiples conexiones que tiene con todas las dimensiones de lo real, a las que ilumina, plenifica y desborda totalmente en sus estrechas aspiraciones, al generar más preguntas y dar mucho más de lo que se puede humanamente esperar, ha hecho la mejor *apo-logía* de la esperanza, iluminando cada uno de esos aspectos capitales de la existencia humana desde una profundidad inalcanzable para cualquier saber intramundano.

Por último, el versículo 16 de 1 Pe señala lo que se podría llamar el «estilo» de la apología, a veces olvidado en algunas formas de «defensa» de la fe a lo largo de la historia. En él se exhorta a un modo conciliador, no agresivo de respuesta: «con dulzura y respeto», de modo que las calumnias y acusaciones confundan a quienes las propagan. Sobre la razón de la esperanza hay que hablar en los términos que corresponden al *ethos* cristiano que renuncia a la revancha: «los cristianos no deben hacer depender su conducta de la hostilidad de los otros, sino que renuncian al juego de provocación mutua del mal» (N. Brox, *La primera carta de Pedro*, 216). Y es que el modo cristiano de vivir da testimonio por sí mismo de su calidad moral, desenmascarando las acusaciones injustas y, de esta manera, «el estilo de autopresentación (incluso verbal) del cristianismo pasa a ser el argumento a favor o en contra de su esperanza» (*ibid.*, 217). Ante los ataques y reproches lanzados con mala fe, el autor de 1 Pe anima a que sean ellos la ocasión del testimonio de la verdad.

## **2. La dimensión apologética *ad extra* de la Teología Fundamental**

La tarea de estar siempre dispuestos a responder de la fe con responsabilidad es un rasgo permanente de la teología en general, y de la fundamental en particular. Cuando el creyente que es el teólogo escucha con todo su ser la Palabra de Dios, no puede por menos que escuchar, al mismo tiempo, las voces de su tiempo, las objeciones y dificultades, problemas y desafíos que plantean al mensaje cristiano los hombres entre los que vive. La Teología Fundamental actual sabe que esta tarea es una tarea teológica, que no pone entre paréntesis los contenidos de la fe, como si quedaran en el atrio de unos preámbulos meramente racionales e históricos, sino que deja que su *lógos* interno despliegue su capacidad de dar que pensar, liberando su potencia intelectual al despertarse la profundidad de la razón y hacer ver,

como foco de luz amorosa que es, gracias de la realidad, imperceptibles de otro modo cuando falta el *lumen fidei*.

Un intento de poner en práctica esta importante dimensión señalada, han sido los denominados métodos de correlación, que tienen en Paul Tillich a uno de sus representantes más destacados, pero que no se agotan ni mucho menos en él; es más, parece una finura del pensamiento contemporáneo. Ortega y Gasset, por ejemplo, cuando quiere saber qué es un castillo, no comienza por una descripción pormenorizada de estas construcciones tan particulares, sino preguntándose: «¿cómo tiene que ser una vida para que la casa donde se aloja resulte un castillo?» (*O.C.* I, 421). Los castillos revelan lo que son a la razón vital; es decir, *a* la vida —y *en* la vida— en que acontecen, de modo que cuando un turista actual entra en uno de ellos, convertido en un parador nacional, rigurosamente hablando no hace la experiencia de un castillo, sino de un inmueble hotelero confortable y caro.

Si hubiera que buscar la fuente última del método de correlación en nuestro tiempo, habría que remontarse hasta Hermann Cohen. En efecto, para el filósofo judío neokantiano, sin Dios no se puede hablar del hombre (mística) y sin éste no hay nada de Dios (idealismo): «la correspondencia entre Dios y el ser humano ya se revela aquí como una *correlación*. La unicidad de Dios determina su relación con la razón del ser humano. Y la razón del ser humano, en cuanto creación de Dios, determina su relación racional a Dios; y, por tanto, también el cumplimiento de esta relación racional en la revelación, la que junto con la creación es el fundamento de la correlación de Dios y el ser» (H. Cohen, *La religión de la razón*, 63); correlación que en otro lugar denomina «nuestra norma metódica básica» (*ibid.*, 272), y que jamás confunde los términos, pues no se trata de una unión fusional de ambos, ni de la idea hegeliana de mediación, sino que el espíritu de santidad —frente a toda sacralidad pagana— une los dos términos de la correlación sin confundirlos. Y lo mismo podría decirse de las disquisiciones heideggerianas sobre la esencia de la obra de arte: la correlación que se da entre el estudio concreto de éstas y el concepto de arte, al cual no se llega sino por el estudio de las primeras, pero que sin una idea previa de él, por más general que sea, no podrían reconocerse como tales.

En el terreno teológico aparece por todas partes, incluso en los autores menos sensibles a él. Para Hans Urs von Balthasar, por ejemplo, la figura (*Gestalt*) de la revelación kenótica del amor y de la belleza de Cristo supone un hombre capaz de ser arrebatado por ella (cfr. *Gloria* I,34/ or. alemán: I,30: *Hingerissenwerden*); su evidencia objetiva irradia desde dentro de sí en una evidencia que no responde a las necesidades del sujeto, pero para que encuentre eco en el hombre, deben darse en éste algunas predisposiciones existenciales e intelectuales, y «esto hay que concedérselo sin más al llamado “método de la inmanencia” de Blondel y de sus seguidores» (*ibid.*,

416), si bien dichos presupuestos no condicionan la evidencia objetiva, ni mucho menos la constituyen, pues «Cristo no depende de ninguna condición subjetiva que le impida hacerse plenamente comprensible al hombre» (*ibid.*, 417); más bien estas disposiciones se le regalan al hombre gracias al misterio de la Encarnación, por la que éste queda constituido como la gramática de una posible autocomunicación de Dios, según los términos de Karl Rahner, en cuya teología se encuentra también la correlación, entre otros lugares, en su tratamiento de las relaciones entre filosofía y teología. En la mejor tradición agustiniana de la *magna quaestio*, el teólogo jesuita contempla al hombre como pregunta universal para sí mismo; una pregunta «que no sólo *tiene* el hombre, sino que él *es*» (K. Rahner, *Curso fundamental*, 28), y por tanto se trata de su condición de misterio con minúsculas. Elaborar esta pregunta es filosofar auténticamente. La respuesta cristiana, pensada por la teología, tiene en ese carácter misterioso la «condición» de posibilidad para ser escuchada como lo exige su propia índole. El Misterio Santo con mayúsculas de Dios es el que propiamente ha inspirado e impulsado la capacidad humana de preguntar, al constituir a su criatura como un imperativo de interrogación, como gusta de decir George Steiner.

Pero quizá sea Paul Tillich el teólogo más vinculado a esta concreción de la dimensión apologética de la teología que se llama método de correlación, quizá porque no sólo ha tratado de él, sino que ha organizado todo su sistema desde esta perspectiva, viendo en correlación lo condicionado de la criatura finita y sus múltiples dimensiones (razón, ser, existencia, vida, historia), con lo Incondicionado de Dios expresado en la simbólica cristiana (revelación, Dios, Cristo, Espíritu, Reino de Dios) que responde a las cuestiones implícitas en las contradicciones, fracturas y ambigüedades de lo finito, convencido de que el mensaje cristiano se anuncia al hombre no en general, sino en cuanto que éste se encuentra necesitado de salvación, de modo que mostrarlo como salvador de esa situación es realmente comprenderlo en su originalidad. Situación es en Tillich un término técnico. No se trata de la realidad sin más, sino de «todas las formas culturales que expresan la interpretación de la existencia por parte del hombre moderno» (*Teología sistemática* I, 18); es decir, de «la totalidad de la autointerpretación creadora del hombre en una época determinada» (*ibid.*, 16). En definitiva, el ser humano en cuanto ser racional, existencial, espiritual e histórico, pero acosado por la falta de fundamento y de sentido. La revelación es capaz de salvar del absurdo a la situación, pues tiene en Dios su fundamento, meta y fin que le otorga sentido. La teología apologética es, pues, «una «teología que responde». Responde a las preguntas implícitas en la «situación» con la fuerza del mensaje eterno» (*ibid.*, 18), y tiene en el Pablo del discurso en el Areópago de Hch 17,16-34, el prototipo del cristiano que sabe responder de su fe sin sacrificar lo más específico de ella y, al mismo tiempo, capaz

de tener en cuenta la situación filosófica, religiosa y cultural en la que el mensaje debe ser inculturado.

Usar los métodos de correlación como caso concreto de la dimensión apologética de la Teología Fundamental, implica ser conscientes de algunas salvedades que deben tenerse en cuenta antes de su aplicación. En primer lugar, que se trata de un ejercicio de comprender lo que es salvífico y que, por tanto, en cuanto intelección de la revelación, ni pretende ni puede salvar. La teología no salva, el que lo hace es Dios. La teología sólo pretende comprender con humildad la revelación e iluminar con ella la situación necesitada de sentido, de modo que aquélla tiene la prioridad en todos los órdenes, y no está en el mismo nivel de la situación, pues ésta —si se puede hablar así— nos es «dato» como vivida, experimentada y sufrida, mientras que Dios, la revelación, Cristo, el Espíritu, etc., lo son como revelados o creídos. Si no se tiene en cuenta esta diferencia capital, podría pensarse que la revelación saldría de la situación, lo que nunca sucede, pues siempre es lo que nos sale al encuentro, lo que viene «de fuera», lo que rompe el pequeño círculo de seguridades y egoísmos humanos para abrirle a lo infinito, generando más preguntas, poniendo al hombre en cuestión: «¿dónde está tu hermano?» (Gén 4,9); dando infinitamente más de lo que se puede humanamente esperar, «porque para Dios nada hay imposible» (Lc 1,37). La teología no pretende ser donación o construcción de la fe, sino modesto intento de comprenderla como pide su propio lógos interno, humilde *intellectus fidei*; y mucho menos un intento de decretar de antemano lo que satisface la necesidad de salvación, haciendo de ello una instancia salvadora, lo que sería, en el mejor de los casos, ideología y, en el peor, idolatría, riesgo siempre posible.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el polo de la revelación no sólo es el *prius* y *supra* en todos los órdenes, sino que además es él el que descubre en la situación las dimensiones y niveles que la hacen necesitada de salvación, al enfocar amorosamente su luz sobre ella. Esto se ve especialmente claro cuando el Concilio Vaticano II habla de los signos de los tiempos. Si por una parte se dice que «lo que la Revelación divina nos enseña coincide con la misma experiencia (*cum ipsa experientia concordat*)» (GS 13), por otro lado se afirma que es la luz del Evangelio la que permite auscultar, discernir e interpretar dichos signos por parte de la Iglesia (cfr. GS 4, 44, 62). Lo que ha llevado al magisterio posterior a expresar este aspecto en una ley fundamental de toda la Iglesia: «la fidelidad a Dios y la fidelidad al hombre, en una misma actitud de amor» (CT 55).

Finalmente, hay que considerar esta mediación *ad extra*, con Max Seckler, como una diaconía intelectual al lógos cristiano en su confrontación con las preguntas, dificultades y desafíos que la situación actual le presenta (cfr. M. Seckler, *HdFTb* 4 [2000] 383-398; aquí 385). La radicalidad filosófica,

la profundidad religiosa y la creatividad cultural y científica son diversos terrenos de frontera en los que puede transferirse el potencial de sentido de la revelación. La dimensión apologética de la Teología Fundamental no se agotará en la necesaria tarea de afirmar la identidad cristiana frente a las malas comprensiones, prejuicios y hasta deformaciones que cualquiera de esos interlocutores tenga del cristianismo, en una nueva forma de testimonio responsable allí donde se pone en cuestión la pretensión de verdad del Evangelio, sino que independientemente de los desafíos y contestaciones, y más allá de las polémicas, informa del sentido (*Sinnanskunft*) y lo justifica (*Sinnrechenschaft*), traspasando proactivamente su potencial de sentido a contextos diferentes en una tarea hermenéutica de mediación de dicho potencial (cfr., *ibid.*, 394-398). Esta tarea verdaderamente creativa de la Teología Fundamental lleva necesariamente a una profundización en los fundamentos de la fe, pues no se puede mediar lo que no se vive y conoce adecuadamente, ni dialogar con otros sin personalizar el fondo de la propia tradición, en una apropiación vital a modo de *habitus* o estructuración del ser del creyente por el que se adquiere verdadera connaturalidad con los contenidos de la revelación.

### 3. Profundización en los fundamentos (*ad intra*)

En sentido riguroso, la tarea de profundización en los contenidos de la revelación precede a cualquier mediación de respuesta exigida por la situación, pues no se puede defender, clarificar o traspasar el potencial del *lógos* cristiano si no se sabe de qué se trata en él, de modo que la tarea de averiguación y apropiación de los contenidos de la fe y su correcta presentación es la forma principal de legitimación apologética. Es un dato conocido cómo en la Iglesia antigua no se pudo seguir mucho tiempo rebatiendo calumnias y respondiendo a diversos ataques y malentendidos, sin terminar por descender al terreno de los fundamentos, hasta el punto de que fue precisamente la profundización y clarificación de ellos lo que permitió nada menos que someter a una profunda crítica el concepto tardo-antiguo de *religio* (cfr. W. Geerlings, *HdFTh* 4 [2000] 217-230).

La idea de fundamento es una metáfora arquitectónica. Pablo dice en 1Cor 8, 1 que «el amor edifica», y el término se toma aquí, como decía Kierkegaard, de forma trasladada del discurso directo. Éste autor, meditando sobre la citada sentencia neotestamentaria, se da cuenta de que edificar no es lo mismo que construir. En danés se dice *At opbygge*, formado por *at bygge*, «construir», y *op*, «hacia arriba», donde se debe poner el acento. Edificar es, pues, construir desde los cimientos hacia arriba, no sólo añadir en la horizontal. El amor edifica porque «nunca busca su interés» (1Cor 13,5). El fundamento y cimiento de la vida del espíritu es el amor. Si lo tenemos, se

ha puesto en nosotros el fundamento «progenitor» de todo. Edifica porque erige el amor, y porque levanta desde este fundamento. El que ama no es el Amor; tiene amor de más o menos calidad, pero no es Amor; sólo Dios lo es. Sin embargo, puede presuponer que lo hay en el corazón del otro, y así lograr que se erija desde los fundamentos: «el amoroso presupone que hay amor en el corazón del otro ser humano, y gracias a esta presuposición erige el amor en él desde los fundamentos, en cuanto que amorosamente lo presupone sin lugar a dudas en el fundamento» (S. Kierkegaard, *Las obras del amor*, 262). La revelación cristiana nos dice que el Amor de Dios es un fundamento que resiste de verdad, si apoyamos en él nuestra vida. Como afirma el pasaje de Lc 6,46-49 (cfr. Mt 7,21.24-27), cavar hondo y edificar sobre la roca es ir hacia Cristo el Señor, escuchar su palabra y ponerla en práctica. Y Pablo dirá, en otro pasaje, que «nadie puede poner un cimiento distinto del que ya está puesto, y este cimiento es Jesucristo. Sin embargo, se puede construir sobre él con oro, plata y piedras preciosas, o bien con madera, heno y paja» (1Cor 3,11-12).

La permanente apropiación del núcleo esencial del cristianismo es, en realidad, una tarea inamisible de todo el pueblo de Dios, de cada cristiano, que está llamado a redescubrirlo en todos los tiempos y en cada momento de la existencia, encontrándose en él como cuerpo de la cabeza que es Cristo, asumiendo desde el interior la Palabra eficaz de Dios, lo *novum* y *propium* cristiano antes de cualquier contestación o desafío que venga del exterior. La Teología Fundamental tiene aquí un importante papel de servicio eclesial, al intentar dar razón de lo central cristiano y su *lógos* interno, sondeando sus fundamentos y mostrando que «existe un orden o “jerarquía” de verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). Y en este sentido, un primer fruto de dicho trabajo es mostrar cómo dicha conexión interna de unos misterios y realidades cristinas entre sí, hace de la verdad cristiana una realidad sinfónica, y de su modo de conocer en la fe una «catolicidad epistemológica» (M. Seckler). Sobre el fundamento de la revelación del Dios Trino en Jesucristo y el don del Espíritu Santo para la salvación de los hombres, se levantan hacia arriba los pilares que estructuran y sostienen la existencia teológica cristiana (cfr. 1Cor 13,13). Si cada cristiano se pregunta siempre a esta luz, qué significa ser tal en el tiempo que le ha tocado vivir y que, a tenor de lo que afirma Mt 28,20, está siempre acompañado por la presencia del resucitado, la tarea de personalización de la entraña del cristianismo (O. González de Cardedal) y la búsqueda de su forma fundamental, no sólo son dimensiones imprescindibles del seguimiento de Cristo que ayudan a discernir lo que en el ejercicio de la fe se pueda adherir de los criterios de este mundo, y que debe ser constantemente purificado, sino que, al no estar solos en ella, se presenta como una tarea posible; se trata, pues, de un llamamiento

imperioso del Dios que hace nuevas todas las cosas (cfr. Ap 21, 5), para que el creyente se abra a la acción del Espíritu Santo que ha derramado el amor en su corazón (cfr. Rom 5,5; Gál 4,6-7) y camine en una vida nueva.

Hace ya tiempo que Joseph Ratzinger formuló estos pilares fundamentales de lo cristiano en seis aspectos que expresan su núcleo estructurador: el individuo y el todo, el principio «para», la ley del incógnito, la ley de la sobreabundancia, lo definitivo y la esperanza y, finalmente, el primado de la recepción y la positividad cristiana, que se sintetizan y «se resumen en el principio del amor» (J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 204-225; aquí, 225). Según el primero, el cristianismo nunca habla del individuo aislado, sino en una magnífica dialéctica de respeto máximo de su condición personal única e irrepetible y, al mismo tiempo, de su referencia constitutiva a los demás, a la historia, al cosmos: «se es cristiano para participar en la diaconía de la totalidad» (*ibid.*, 209). La ley fundamental de la existencia cristiana se expresa en el segundo, y aparece en el centro del culto cristiano —la eucaristía—, donde Cristo entrega su persona y su vida por todos. En la imagen del crucificado con los brazos extendidos en la cruz, que era para los Padres de la Iglesia la forma de la actitud de oración, se expresa la donación adorante al Padre y la entrega total a los hombres, de modo que no hay oración cristiana si no van unidos ambos aspectos: glorificación de Dios y servicio desinteresado al prójimo, y por ello «ser cristiano significa esencialmente pasar de ser para sí mismo a ser para los demás, [...] supone dejar de girar en torno a uno mismo, alrededor del propio yo, y unirse a la existencia de Jesucristo» (*ibid.*, 211). De ahí la condición caminante, nómada, viadora, exodal y de pascua de tantos personajes de la Escritura. Unido al proexistente ser-para se encuentra la teológica de lo humilde, o ley del incógnito: en la infinitud del cosmos, la tierra; en la inmensidad de ésta, Israel; y, dentro de él, la insignificancia de Nazaret y de la cruz; finalmente, la Iglesia, «una imagen problemática de nuestra historia que se reclama lugar perpetuo de la revelación de Dios» (*ibid.*, 214).

Los relatos evangélicos de la multiplicación de los panes, en los que sobran siete cestos (cfr. Mc 8,8), o pasajes como el de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), indican que «la sobreabundancia es la mejor definición de la historia de la salvación» (*ibid.*, 219), su verdadero fundamento y la forma en que se desarrolla. Una lógica del don inmerecido y sobreabundante —«gracia sobre gracia» (Jn 1,16)— atraviesa todo lo cristiano, dotando de tensión las relaciones entre ética y gracia: «si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5,20). Dios no sólo crea el mundo por amor, benevolencia y libertad, sino que, además, «se da a sí mismo para salvar esa mota de polvo que es el hombre» (*ibid.*). Por otra parte, el principio de lo definitivo es una consecuencia del acontecimiento de Jesucristo como revelación definitiva y plena que abre el futuro. Lo de-

cisivo ha acontecido en la historia y, por ello, la actitud del cristiano ante la realidad es «la de la confianza de que lo definitivo ya existe y que por eso permanece abierto el futuro del hombre» (*ibid.*, 221). La definitividad de la revelación se expresará también en el símbolo y en el dogma. Finalmente, el primado de la recepción y la positividad cristiana, señala al hecho de que el creyente no crea el contenido de la fe, sino que lo recibe como un don que le precede y debe acoger personalizándolo de forma creativa y fiel.

Las reflexiones de este tipo son ciencia teológica de bases o teología de los fundamentos que tiene, según Seckler, una de sus tareas *ad intra* en la elaboración de un concepto sustancial de cristianismo (cfr. M. Seckler, *HdFTb* 4 [2000] 382) que ayude a comprender en qué consiste propiamente la fe cristiana, cuál es su núcleo esencial y la jerarquía de sus verdades y, por tanto, la coherencia interna y la unidad intrínseca que presenta cuando se contempla el conjunto de los grandes temas de la teología sistemática al desplegar su lógos interno, en un ejercicio que no es un mero preámbulo racional, sino una tarea verdaderamente teológica. A este trabajo material hay que añadir el más formal de elaboración de una epistemología teológica que se ocupe, entre otras cosas, del carácter de la teología como ciencia de la fe, dando cuenta de lo propio de ella frente a los distintos saberes que también se ocupan de la religión (Ciencia de las religiones, Filosofía de la religión, entre otros): tener la Palabra de Dios como criterio objetivo y la fe como subjetividad propia del que la cultiva; su condición de *fides quaerens intellectum* que elabora su discurso articulando los diversos lugares teológicos, sabiendo que entre los diez de la topología de Melchor Cano, los dos primeros —Sagrada Escritura y Tradición— son verdaderamente propios y constitutivos de su trabajo, los cinco siguientes (Iglesia católica, concilios, magisterio papal, padres, teólogos) interpretativos de la revelación, y los tres últimos (razón, filosofía e historia) tomados de «préstamo» de otros saberes; de igual modo, mostrará cómo se desenvuelve según que su ámbito de ejercicio sea el Pueblo de Dios, la academia o la sociedad.

La concreción material en temas y tratados varía enormemente en los cultivadores actuales de la Teología Fundamental. Casi todos han superado el esquema neoescolástico que se fraguó en los manuales de apologética en el periodo entre los dos concilios vaticanos, y que se ha venido denominando extrinsecismo, al dejar los contenidos de la fe en el atrio de unos preámbulos puramente racionales e históricos. Procedían mediante una triple «demostración»: la *demonstratio religiosa*, frente al ateísmo, que intentaba demostrar la necesidad de la religión como dimensión constitutiva del hombre (*homo naturaliter religiosus*), y la posibilidad de la revelación sin contradicción alguna, concebida, por ejemplo, según uno de los máximos exponentes del Colegio Romano, como «manifestación de una o muchas verdades; y esta revelación se llama divina si viene de Dios por un medio